پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری
سال هفتم، شمارهٔ اول (پیاپی ۱۳)، تابستان ۱۴۰۵ش


- معیارهای اعتبارسنجی روایات تفسیری از منظر محمد عزت دَرْوَزه/ رضا حاجیان حسین آبادی و مرتضی ساقینی، ص ۱۱-۳۴.
- بازخوانی مفهوم رَجاء در *قرآن* برپایهٔ تحلیل ریشه‌شناختی و معناشناختی/ مرتضی سلمان نژاد و امیرحسین حسین‌زاده ایوری، ص ۳۵-۶۸.
- مبانی تأویل قاضی‌نُعمان در اساس التأویل: نقد معرفت‌شناختی و روش‌شناختی/ داوود خلوصی، ص ۶۹-۱۰۰.
- امکان تفسیر نُشوز و ضَرب (نساء/ ۳۴) به زنا و حد: نقد خوانش تطبیقی-تاریخیِ ثاقب حسین/ محمدمهدی مسعودی و فاطمه صفری، ص ۱۰۱-۱۲۲.
- کاوشی در تاریخ‌گذاری سورهٔ نساء و پی‌آمدهای تفسیری آن/ زهرا کلباسی اشتری و امیر احمدنژاد، ص ۱۲۳-۱۵۶.
- دلالتِ التزامیِ شوکِ روانی بر خون‌ریزی ناشی از استرس: بازخوانیِ رِوایتِ ابن‌عباس در تفسیرِ «أَكْبَرْنَهُ» (یوسف/ ۳۱)/ نبی‌اله صدری‌فر، ص ۱۵۷-۱۷۶.
- نقد نظریهٔ عهد یوشع نبی(ع) در تفسیر بینامتنی آیهٔ ذر: مصداق‌یابی تاریخی آیات ألست در پرتو آیات میقات/ سیدحسین کریم‌پور، ص ۱۷۷-۲۰۴.
- نقدی بر تفسیر سنتی ریشهٔ قرب در *قرآن*: شواهدی نو از زبان سواحلی و گویش‌های عربی/ احمد پاکتچی، ص ۲۰۵-۲۴۲.
- تحول نظریهٔ وحی در اندیشهٔ عبدالکریم سروش: مبانی معرفت‌شناختی و پی‌آمدهای تفسیری/ معصومه عامری، محمدتقی مبشری، سیدمحمدمهدی قاسم‌تبار گنجی و محمد جعفریان جزی، ص ۲۴۳-۲۸۲.
- نقد تفسیر تشریفی «عُزَیرٌ ابنُ‌الله» (توبه/ ۳۰) در پرتو الگوی جریان‌شناختی سورهٔ حمد/ یوسف فرشادنیا، زهرا قاسم‌نژاد، محمدمهدی آجیلیان مافوق و علی‌اکبر کلانتری، ص ۲۸۳-۳۰۶.
- نسبتِ مشیت و سنت الهی با سرنوشت و مسئولیت انسان: بازخوانی تفاسیر امامیه، اشاعره و معتزله/ اعظم جواهری، مژگان سرشار و سیدمحسن میرباقری، ص ۳۰۷-۳۴۰.
- آیهٔ متعه (نساء/ ۲۴) در سنت تفسیری شیعه: نقد خوانش تاریخی رابرت گُلیو/ زهرا درویش و سهیلا جلالی کندری، ص ۳۴۱-۳۶۶.

**دوفصلنامهٔ علمی**

***پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری***

سال هفتم، شمارهٔ اول، شمارهٔ پیاپی سیزدهم

تابستان ۱۴۰۵ش

**صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف *قرآن* کریم**

مدیر مسئول: محسن دیمه‌کار گراب

سردبیر: مهدی ابراهیمی

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

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

مدیر اجرائی: سیدحسن موسوی

**نشانی:** مشهد، نبش سناباد ۳۳، دانشکدهٔ علوم قرآنی مشهد مقدس.

تلفن: ۳۸۴۴۹۶۰۰ (۰۵۱) ـ داخلی ۳۰

رایانامه: pnat@quran.ac.ir

وبگاه: http://naghdeara.quran.ac.ir

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

**لیتو گرافی، چاپ و صحافی:** انتشارات دانشگاه علوم و معارف ***قرآن*** کریم.

**شمارهٔ استاندارد بین‌المللی نشریه:**

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

**بها:** ۴۰۰٬۰۰۰ ریال

## هیئت تحریریه

| | |
|---|---|
| مهدی ابراهیمی | استاد گروه معارف، دانشگاه علوم پزشکی مشهد. |
| مرتضی ایروانی نجفی | استاد دانشگاه فردوسی مشهد. |
| علی‌اکبر بابایی | استاد گروه قرآن‌پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم. |
| قاسم بستانی | استاد گروه علوم ***قرآن*** و حدیث، دانشگاه شهید چمران اهواز. |
| حامد خانی (فرهنگ مهروش) | دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد گرگان. |
| محسن دیمه‌کار گزّاب | دانشیار دانشگاه علوم و معارف *قرآن* کریم، دانشکدهٔ علوم قرآنی مشهد. |
| محمدباقر سعیدی روشن | استاد گروه قرآن‌پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم. |
| الهه شاه‌پسند | دانشیار دانشگاه علوم و معارف *قرآن* کریم، دانشکدهٔ علوم قرآنی مشهد. |
| علی غضنفری | دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکدهٔ علوم قرآنی تهران. |

## مشاوران علمی

زهرهٔ اخوان مقدم
عباس اسماعیلی‌زاده
سیدعبدالرسول حسینی‌زاده
بی‌بی‌حکیمهٔ حسینی حکمت
حسن خرقانی
محمدعلی رضایی کرمانی نسب‌پور
علی نصیری
حسن نقی‌زاده
مجتبی نوروزی.

## هم‌کاران این شماره در داوری مقالات

| | |
|---|---|
| مهدی آریان‌فر | استادیارگروه تفسیر و علوم *قرآن*، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی بجنورد، بجنورد، ایران (Ariyanfar@quran.ac.ir). |
| سیدعلی آقایی | پژوهشگر مؤسسه الهیات اسلامی، دانشگاه هومبلت، برلین، آلمان (ali.aghaei@hu-berlin.de). |
| علی آهنگ | استادیار گروه تفسیر و علوم *قرآن*، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی، بجنورد، ایران (ahang@quran.ac.ir). |
| مهدی ابراهیمی | استاد گروه معارف، و گروه اخلاق پزشکی،دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی مشهد، مشهد، ایران (EbrahimiM@mums.ac.ir). |
| زهرهٔ اخوان مقدم | دانشیار گروه علوم قرآنی، دانشکدهٔ علوم قرآنی تهران، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران (Akhavan.mo@quran.ac.ir). |

| | |
|---|---|
| سیدمحمدعلی ایازی | استادیار بازنشستهٔ گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران (ayazi1333@gmail.com). |
| حسین براتی | استادیار گروه علوم *قرآن* و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران (hosseinbarati@um.ac.ir). |
| قاسم بستانی | استاد گروه علوم *قرآن* و حدیث، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران (gh.bostani@scu.ac.ir). |
| مهدی حبیب‌اللهی | 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.ar). |
| 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@iau.ac.ir). |
| قاسم درزی | استادیار گروه تفسیر، پژوهشکده مطالعات میان رشته‌ای *قرآن*، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (Gh_darzi@sbu.ac.ir). |
| محسن دیمه‌کار گراب | دانشیار گروه تفسیر، دانشکدهٔ علوم قرآنی مشهد، دانشگاه علوم و معارف *قرآن* کریم، مشهد، ایران dimeh@quran.ac.ir(). |
| محسن رجبی قدسی | استادیار گروه تفسیر و علوم *قرآن*، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکدهٔ 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). |
| الهۀ شاه‌پسند | دانشیار گروه علوم *قرآن* و تفسیر، دانشکدهٔ 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). |
| 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).

زهرا محققیان — استادیار گروه مطالعات تاریخی ـ فرهنگی قرآن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (z.mohagheghian@ihcs.ac.ir).

مجید معارف — استاد گروه علوم *قرآن* و حدیث، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (maaref@ut.ac.ir).

مجید منتظرمهدی — محقق پروژهٔ اخلاق زیست پزشکی مسلمان، موسسه مطالعات اسماعیلی، لندن، بریتانیا (MMontazermahdi@iis.ac.uk).

سیدرضا موسوی — استادیار گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران (r3131393@iau.ac.ir).

فرهنگ مهروش — دانشیار گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران (Hamed.Khani@IAU.ac.ir).

یحیی میرحسینی — دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران (Mirhoseini@meybod.ac.ir).

مریم ولایتی کبابیان — استادیار گروه حدیث، دانشکده علوم و معارف حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، ایران (velayati.m@qhu.ac.ir).

**پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:**

فهرست منابع علمی با دسترسی آزاد (ROAD)

مؤسسهٔ 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

سامانهٔ مدیریت نشریات علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

اِبسکو

آی‌اس‌اس‌ان

زوداک

وُرْلْدْکَت

## راه‌نمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله

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

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

### الف) محورهای موضوعی نشر مقالات

برای تحقق رسالت فوق، هیأت تحریریهٔ ***پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری*** از نشر مقالاتی با محورهای زیر استقبال می‌کنند:

**محور اول:** بازشناسی فهم مفسّران مختلف از ***قرآن***، مثل کوشش برای بازشناسی آراء تفسیری بزرگان دین و عالمان، اعتبارسنجی انتساب آراء تفسیری و مسئلهٔ 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 نظریهٔ تفسیری بزرگان دین و عالمان مسلمانان، بحث دربارهٔ 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 روان‌شناسانهٔ 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 مفسّران

در پرتو نظریات علمی نوین، بازفهم منابع تفسیر ***قرآن*** کریم با بهره‌جویی از رویکردها و روش‌های علمی یا آراء دین‌شناختی نوین، یا بحث دربارهٔ اصول و مبانی کاربرد علوم نوین در فهم ***قرآن***.

## ب) ضوابط شکلی

برای تفصیل بحث‌ها می‌توان به راهنمای نگارش و ویرایش و شیوه‌نامهٔ حروف‌چینی و صفحه‌بندی و رسم‌الخط *پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری* در پایگاه اینترنتی مجله مراجعه کرد:

https://naghdeara.quran.ac.ir/data/jcv/news/RahnamayeVirayesh.doc

بااین‌حال در مقام توضیح اجمالی باید گفت که پذیرش مقاله در پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری مستلزم مراعات این ضوابط است:

۱) مقاله در محیط نرم‌افزار مایکروسافت وُرد نوشته، و تنها از طریق سامانهٔ مجله و بدون ذکر نام مؤلفان ارسال شود.

۲) مشخصات نویسندگان در فایلی جداگانه ارسال شود و دقیقاً در سامانه نیز مطابق استاندارد مذکور در سامانه درج گردد. درج همهٔ این موارد الزامی است: نام و نام خانوادگی، مرتبهٔ علمی، رشتهٔ تحصیلی، نام دانشگاه یا مؤسسهٔ محل اشتغال، سمت و نوع اشتغال، و رایانامهٔ تک‌تک مؤلفان، به همراه شمارهٔ تلفن و نشانی مکاتبات پستی نویسندهٔ مسئول.

۳) مقاله به‌ترتیب مُشتمِل خواهد بود بر عنوان، چکیده، کلیدواژه‌ها، درآمد، طرح مسئله، بدنهٔ مقاله، نتیجه، و منابع.

**چکیده** دربردارندهٔ توضیحی است مختصر در حدود ۱۵۰–۲۲۵ کلمه دربارهٔ زمینهٔ بحث، مسئلهٔ بحث، رویکرد، روش و فرضیات و نتایج محتمل.

**درآمد** مشتمل است بر تبیینی فشرده از زمینهٔ بحث، ضرورت‌های نظری مطالعه در آن، جایگاه موضوع این مقاله در آن زمینه و توضیح مفاهیم بنیادین بحث در ضمن توضیح زمینه و ضرورت و جایگاه بحث.

**طرح مسئله** مروری است فشرده و دسته‌بندی‌شده بر آن‌چه تا به‌حال در بارهٔ موضوع زمینهٔ بحث گفته‌اند، اشکالات آن دیدگاه‌ها و ابهامات باقی‌مانده، سؤالاتی از میان آن ابهام‌ها که در این مطالعه قرار است برای‌شان پاسخ یافت، و مراحلی که باید پیاپی بدین منظور در بخش‌های بعدی (بدنهٔ مقاله) دنبال شود.

**بدنهٔ مقاله** دربردارندهٔ حداقل سه و حداکثر چهار بخش با حجم‌های متوازن است که هر یک دربردارندهٔ حداقل سه و حداکثر چهار فصل با حجم‌های متوازن اند.

**نتیجهٔ مقاله** لزوماً به معنای مرور و تلخیص مقاله نیست و در آن به دستاوردهای مطالعه تصریح می‌شود.

لازم است عنوان مقاله، نام و سمت مؤلفان، چکیده، کلیدواژه‌ها، و منابع نیز به انگلیسی ترجمه، و در قالب فایلی جداگانه در سامانه ارسال شوند.

## پ) شیوهٔ ارجاع‌دهی

ارجاعات برپایهٔ بومی‌سازی روش مستندسازی ام.ال.اِی دنبال می‌شود. درج این ارجاعات نیز به شیوهٔ درون‌متنی است و بی‌فاصله پس از نقل مطالب و میان پرانتز جای می‌گیرد و نام اَشهَرِ مؤلف، نام اَشهَرِ اثر، جلد و صفحهٔ مورد نظر را مطابق این الگو بیان می‌کند: (طباطبایی، ***المیزان***، ۱/ ۳۵). اسم اَشهرِ کتاب و نام مجله باید با حروف ***درشت و کج*** نوشته شود و نام مقاله‌ها داخل گیومه بیاید. هرگاه 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:

(ابن‌حجر 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 شمارهٔ جلد و صفحه نیز به‌ترتیب با حروف رومی و اعداد لاتین درج می‌شود؛ مثلا می‌نویسیم:

(نولدکه، ***تاریخ قرآن***[1]، II/ 154؛ شاخت، «مالک بن انس»[2]، 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[3]) درج می‌شوند.

ارجاع در منابع پایانی مقاله چنین است: مشخصات مؤلف (نام اَشهَرِ مؤلف، نام مؤلف)، مشخصات اثر (نام کتاب با حروف ***درشت و کج*** یا نام مقاله داخل گیومه، ویرگول، نام کتاب یا مجلهٔ حاوی آن مقاله با حروف درشت و کج)، مشخصات مترجم یا مُصحّح اثر (دقیقاً با این الگو: ترجمهٔ احمد آرام، یا به‌کوشش علی‌اکبر غفاری)، و در پایان، مشخصات نشر (محل نشر، ناشر، سال نشر، یا شمارهٔ سری و نوبت چاپ مجله). نیز، منابع به‌ترتیب الفبایی پشت سر هم قرار می‌گیرند. برای نمونه:

ـ حسینی، محمدرضا، «مقولةُ جِسمٍ لا کَالاَجسام»، ***تراثنا***، سال دهم، شمارهٔ ۱۹، بهار ۱۴۱۰ق.

ـ سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر، ***بُغیَةُ الوُعات***، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت/ صیدا، المکتبة العصریه، ۱۹۶۴م.

نامِ اَشهَرِ مؤلفان و کتاب‌ها را باید بر اساس شیوهٔ یادکرد مؤلف در اغلب آثار یا مراجعه به‌کتب اَعلام و دائرةالمعارف‌ها بازشناخت و لزوماً عنوان پشت جلد اثر صحیح نیست. مثلاً، نام اشهر محمدحسن نجفی، «صاحب‌جواهر» است، یا گرچه مؤلف کتابِ ***فقیه مَن لا یَحضُرُهُ الفقیه*** در سده‌های متأخر به‌نام «شیخ صدوق» نیز

---

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

شناخته می‌شود، نام اَشهَر وی و ضبط آثاری همچون ***دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*** «ابن‌بابویه»، و نام اشهر خود کتاب نیز ***من لا یحضره الفقیه*** است. اگر مؤلفی به‌چند نام شناخته می‌شد، نامی را برمی‌گزینیم که با بی‌طرفی علمی سازگارتر باشد. شماری از نام‌های پذیرفتنی در شیوه‌نامهٔ ضمیمهٔ مجله (موجود در صفحهٔ 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 مجلهٔ دیگری ارسال نشده باشد. نیز، مؤلفان باید هنگام ارسال مقاله گواهی کنند که در نشر مقاله هیچ تعارض منافعی وجود ندارد و هیچ شخص حقیقی یا حقوقی مدعی منافع آن مقاله نخواهد شد. لازم است نویسندگان با نگارش تعهدنامه‌ها مطابق الگوی موجود در پایگاه اینترنتی مجله و ارسال تصویر فرم‌های امضاءشده توسط همه مؤلفان موارد فوق را گواهی کنند.

روند ارزیابی چنین است که سردبیر مجله مقاله را پس از ارسال، در ظرف زمان دو روز کاری، نخست از حیث میزان تطابق با رسالت مجله و میزان تطابق آن با ضوابط شکلی مجله می‌سنجد و هر مشکلی در این زمینه‌ها را با نویسنده مطرح می‌کند. هر گاه مقاله با رسالت و ضوابط شکلی مجله سازگاری داشت، سردبیر آن را به داوری ارسال می‌کند. لازم است که دست‌کم دو داور اعتبار علمی مقاله را تأیید کنند و مؤلف از مجموع داوری‌ها دست‌کم نیمی از امتیازات نشر مقاله را حاصل کند. هر گاه مقاله در داوری امتیاز لازم را کسب کرد، در جلسهٔ اعضاء هیأت تحریریه به بحث گذاشته خواهد شد. پذیرش مقاله مشروط به تأیید هیأت تحریریه است. هیأت تحریریه مقاله‌ها را در سه سطح پژوهشی، ترویجی و مروری قابل‌نشر خواهند شناخت.

پس از تأیید هیأت تحریریه و تعیین سطح آن مقاله پذیرفته، و نتیجه به مؤلفان اعلام می‌شود؛ اما نشر آن منوط به تأیید اصالت و اعتبار علمی مقاله از سوی ویراستار علمی است. ارسال مقاله به ***پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری*** مستلزم پذیرش نقش ویراستاران در بهبود کیفیت مقاله، و ورود به کاری گروهی است. البته نشر نهایی مقاله تنها با تأیید نسخهٔ نهایی از جانب مؤلف و ویراستار ممکن خواهد بود. مقالات پذیرفته در سامانهٔ مجله بارگذاری خواهند شد و عنوان و چکیده و کلیدواژه‌های‌شان پیش از انتشار نهایی قابل‌دست‌رسی خواهد بود.

مراحل مختلف گردش‌کار و پذیرش مقالات در پایگاه اینترنتی مجله با فلودیاگرامی نمایش داده شده است. نیز، شیوه‌نامهٔ تفصیلی نگارش مقاله، نمونهٔ مقالهٔ صفحه‌آرایی‌شده طبق شیوه‌نامه، فونت‌های لازم برای حروف‌چینی و صفحه‌آرایی، و توضیحات تکمیلی فراوان دیگر در وب‌گاه مجله[1] دست‌یافتنی است.

---

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

## فهرست مقالات


- معیارهای اعتبارسنجی روایات تفسیری از منظر محمد عزت دَرْوَزه/ رضا حاجیان حسین آبادی و مرتضی ساقینی، ص ۱۱-۳۴.
- بازخوانی مفهوم رَجاء در ***قرآن*** برپایهٔ تحلیل ریشه‌شناختی و معناشناختی/ مرتضی سلمان نژاد و امیرحسین حسین‌زاده ایوری، ص ۳۵-۶۸.
- مبانی تأویل قاضی‌نُعمان در اساس التأویل: نقد معرفت‌شناختی و روش‌شناختی/ داوود خلوصی، ص ۶۹-۱۰۰.
- امکان تفسیر نُشوز و ضَرب (نساء/ ۳۴) به زنا و حد: نقد خوانش تطبیقی-تاریخیِ ثاقب حسین/ محمدمهدی مسعودی و فاطمه صفری، ص ۱۰۱-۱۲۲.
- کاوشی در تاریخ‌گذاری سورهٔ نساء و پی‌آمدهای تفسیری آن/ زهرا کلباسی اشتری و امیر احمدنژاد، ص ۱۲۳-۱۵۶.
- دلالتِ التزامیِ شوکِ روانی بر خون‌ریزی ناشی از استرس: بازخوانیِ رِوایتِ ابن‌عباس در تفسیرِ «أَكْبَرْنَهُ» (یوسف/ ۳۱)/ نبی‌اله صدری‌فر، ص ۱۵۷-۱۷۶.
- نقد نظریهٔ عهد یوشع نبی(ع) در تفسیر بینامتنی آیهٔ ذر: مصداق‌یابی تاریخی آیات ألست در پرتو آیات میقات/ سیدحسین کریم‌پور، ص ۱۷۷-۲۰۴.
- نقدی بر تفسیر سنتی ریشهٔ قرب در ***قرآن***: شواهدی نو از زبان سواحلی و گویش‌های عربی/ احمد پاکتچی، ص ۲۰۵-۲۴۲.
- تحول نظریهٔ وحی در اندیشهٔ عبدالکریم سروش: مبانی معرفت‌شناختی و پی‌آمدهای تفسیری/ معصومه عامری، محمدتقی مبشری، سیدمحمدمهدی قاسم‌تبار گنجی و محمد جعفریان جزی، ص ۲۴۳-۲۸۲.
- نقد تفسیر تشریفی «عُزَیرٌ ابنُ‌الله» (توبه/ ۳۰) در پرتو الگوی جریان‌شناختی سورهٔ حمد/ یوسف فرشادنیا، زهرا قاسم‌نژاد، محمدمهدی آجیلیان مافوق و علی‌اکبر کلانتری، ص ۲۸۳-۳۰۶.
- نسبتِ مشیت و سنت الهی با سرنوشت و مسئولیت انسان: بازخوانی تفاسیر امامیه، اشاعره و معتزله/ اعظم جواهری، مژگان سرشار و سیدمحسن میرباقری، ص ۳۰۷-۳۴۰.
- آیهٔ متعه (نساء/ ۲۴) در سنت تفسیری شیعه: نقد خوانش تاریخی رابرت گُلیو/ زهرا درویش و سهیلا جلالی کندری، ص ۳۴۱-۳۶۶.

*Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026.

# Assessing the Authenticity of Exegetical Narrations
# A Reappraisal of Muḥammad Izzat Darwazah's Foundations

**Reza Hajian Hossein Abadi**
Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith,
Payame Noor University, Tehran, Iran
(Corresponding Author: hajian@pnu.ac.ir).

**Morteza Saghini**
Master's Graduate in Quranic Sciences and Hadith,
Payame Noor University, Tehran, Iran (Email: M.saghini@student.pnu.ac.ir).

**Original research**

Received: 29/ 9/ 2025
Revised: 22/ 2/ 2026
Accepted: 23/ 2/ 2026
published: 21/ 9/ 2026
Pages: 11-34.

**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:** Hajian Hossein Abadi, Reza and Saghini, Morteza, "Assessing the Authenticity of Exegetical Narrations: A Reappraisal of Muḥammad Izzat Darwazah's Foundations", ***Critical Studies on the Quranic Exegesis***, 7 (1): 13, 2026, p. 11-34.
http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.549952.1349.

## Abstract

Muhammad ʿIzzat Darwazah (1888–1984), in his Quranic commentary ***al-Tafsīr al-Ḥadīth***, proposed a systematic method for validating exegetical narrations. Moving beyond the traditional emphasis on chain of transmission (*isnād of ḥadīths*) alone, Darwazah developed a three-tiered model: *isnād criticism*, *textual criticism*, and *content criticism*. This study, using a descriptive-critical method and direct analysis of Darwazah's own writings, extracts and examines these three criteria. The first level requires that a narration be established (*thābit*) from the Prophet or Companions. The second level examines linguistic coherence, stylistic harmony with the ***Qurʾān***, and freedom from exaggeration or distortion. The third and deepest level measures the narration against three interconnected standards: the ***Qurʾān*** itself, sound reason (*ʿaql salīm*), and established historical facts (*tārīkh*). Darwazah explicitly states that any narration lacking witness from these three sources is invalid. Compared to classical exegetes such as al-Ṭabarī and al-Suyūṭī, Darwazah replaces cumulative transmission with critical evaluation. Compared to modern reformers such as Rashīd Riḍā, he maintains a balanced synthesis between transmitted heritage and rationality. The study concludes that Darwazah's model provides a theoretical foundation for refining exegetical sources and bridging traditional and contemporary approaches to Quranic interpretation.

**Keywords:** Isnād Criticism, Textual Criticism, Content Criticism, Validation of Exegetical Narrations.

## Extended Abstract

The validation of exegetical narrations is a fundamental issue in contemporary Quranic studies. Classical exegetical tradition, particularly in works such as ***Jāmiʿ al-Bayān*** by Muhammad b. Jarīr al-Ṭabarī and ***al-Durr al-Manthūr*** by al-Suyūṭī, largely relied on chain of transmission (sanad) and the abundance of narrations as primary criteria for authenticity. However, the accumulation of weak narrations, the influence of *Isrāʾīliyyāt* (biblical and post-biblical materials that entered Islamic tradition), and the lack of a systematic critical method led modern scholars to seek new criteria for assessing exegetical reports.

Muhammad ʿIzzat Darwazah (1888–1984), a modern Syrian-Palestinian Quranic commentator, attempted to establish a methodical system for criticizing exegetical narrations in his Quranic commentary ***al-Tafsīr al-Ḥadīth: Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl*** (arranged according to the chronological order of revelation). Darwazah, writing from within an Islamic theological framework and maintaining a critical stance toward both uncritical traditionalism and purely rationalist approaches, proposed a three-tiered model for narration validation: isnād criticism (naqd sanadī), textual criticism, and content criticism. This study, using a descriptive-critical method and direct reference to Darwazah's own writings, extracts and analyzes these three criteria.

The first level, isnād criticism, is considered by Darwazah as a necessary but not sufficient condition. A narration must be established (*thābit*) from the Prophet or the Companions and should be widely known (*mashhūr*) or transmitted through multiple chains (*mutawātir*) in early sources. However, Darwazah explicitly subordinates sanad to meaning: "No report is reliable—even if its chain is sound—if it contradicts *the spirit of the* ***Qurʾān*** or the judgment of reason". In practice, he rejects narrations that lack a solid basis or belong to *Isrāʾīliyyāt*, as seen in his discussion of the Ṭālut narrative (Q. 2: 247).

The second level, textual criticism, involves linguistic and stylistic analysis. Darwazah insists that one should look at the text of a narration in the same way one looks at the text of a Quranic verse. A valid narration must exhibit internal coherence, conformity with eloquent Arabic syntax, and avoidance of exaggeration (*mubālaghāt*) or distortion (*taḥrīf*). In his view, grammatical errors or awkward phrasings indicate later tampering by transmitters. Moreover, the narration must harmonize with the tone and style (*uslūb*) of the ***Qurʾān***. Darwazah thus moves beyond traditional ḥadīth criticism, which focused on irregularities (*shudhūdh*) or contradictions in wording, toward a broader hermeneutic and literary assessment.

The third and deepest level is content criticism, where a narration is measured against three interconnected standards: the ***Qurʾān*** itself, sound reason (*ʿaql salīm*), and established

historical facts (*tārīkh*). Darwazah states: "Everything that has been narrated and finds no witness in the ***Qur'ān***, reason, or history is rejected and invalid". The ***Qur'ān*** serves as the ultimate arbiter of meaning; any report contradicting its overall purposes (*maqāṣid*) or the divine sunnah is void. Reason functions not merely as a tool for understanding but as a criterion for critique—especially when narrations attribute anthropomorphic qualities to God or place prophets in morally inappropriate situations, which Darwazah attributes to Isrā'īliyyāt or mystical allegorization. Historical context, including the concrete circumstances of revelation (*asbāb al-nuzūl*), serves as a third witness. Darwazah rejects narrations that contradict well-established historical realities of Mecca or Medina during the prophetic mission.

What distinguishes Darwazah from both classical exegetes and modern reformist commentators is his balanced synthesis. Compared to al-Ṭabarī and al-Suyūṭī, he moves from cumulative transmission to critical evaluation: "Abundance does not dispense with criticism, for among narrations there are the fantasies of exegetes or their *Isrā'īliyyāt*". Compared to rationalist reformers like Muḥammad Rashīd Riḍā or Ṭanṭāwī Jawharī, who sometimes prioritized social reform or scientific concordism, Darwazah maintains a middle path. He explicitly states that he does not prioritize transmitted reports over reason, nor does he replace transmission with reason; rather, the two are interdependent witnesses. His approach thus avoids both uncritical traditionalism and wholesale rejection of the ḥadīth heritage.

Darwazah's originality lies in formulating the first systematic, multi-layered, and replicable model for exegetical narration validation within a complete Quranic commentary. This model operates hierarchically: isnād criticism secures the source, textual criticism refines the wording, and content criticism guarantees coherence with the ***Qur'ān***'s overall message, rationality, and history. By integrating these three levels, Darwazah bridges classical transmission-based methodology and contemporary critical approaches. His work provides a theoretical foundation for refining exegetical sources and developing comparative Quranic studies. The study concludes that Darwazah's three-criterion system demonstrates that fidelity to Islamic heritage can be realized alongside the demands of rationality and modern analytical methods.

## Bibliography

1. The Holy ***Qur'ān***.
2. Darwazah, Muḥammad ʿIzzat, ***al-Mudhakkirāt***, Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993 AD [Arabic].
3. Darwazah, Muḥammad ʿIzzat, ***al-Tafsīr al-Ḥadīth: Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl***,

Cairo, Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah, 1383 AH/1964 AD [Arabic].

4- Diyārī-Bīgdalī, Muḥammad Taqī and Kūhī, ʿAlī Riḍā, "Barrasī-yi Mabānī-yi Tafsīr-i Tārīkhī-yi al-Tafsīr al-Ḥadīth-i Muḥammad ʿIzzat Darwazah", ***Journal of Science and Education of the Holy Quran***, no. 3, Summer 1388 SAH [Persian].

5- Ḥusaynī Shīrāzī, Sayyid ʿAlī Riḍā, ***Iʿtibār Sanjī-yi Aḥādīth-i Shīʿah***, Tehran, Samt, 1398 SAH [Persian].

6- Etrat Doost, Moḥammad, "Darwaza's Method in Interpreting Qurʾānic Stories and His Encounter with Historical Sources", ***Critical Studies on the Quranic Exegesis***, vol. 3, no. 2, winter 2023 [Persian].
https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.52942783.1401.3.2.2.7

7- Masʿūdī, ʿAbd al-Hādī, "Iʿtibārsanjī-yi Ḥadīth", in ***Shinākhtnāmah-yi Ḥadīth***, by Muḥammad Muḥammadī Rayshahrī and others, Qom, Muʾassasah-yi ʿIlmī va Farhangī-yi Dār al-Ḥadīth, 1397 SAH [Persian].

8- Muḥammadī, ʿAbdollāh, ***Arzish-i Shinākhtī-yi Dalīl-i Naqlī***, Qom, Muʾassasah-yi Āmūzishī-yi Pazhūhishī-yi Imām Khomeynī, 1395 SAH [Persian].

9- Munāʿī, Ṭāhir, ***al-Khiṭāb al-Qawmī al-ʿArabī al-Muʿāṣir***, Beirut, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiyyah, 2008 AD [Arabic].

10- Qubādī, Maryam, "Murūrī bar al-Tafsīr al-Ḥadīth", ***Maqālāt va Barrasī-hā***, 1383 SAH [Persian].

11- Rashīd Riḍā, Muḥammad, ***al-Manār***, Beirut, Dār al-Maʿrifah, 1990 AD [Arabic].

12- Riḍāyī Iṣfahānī, Muḥammad ʿAlī, "Iʿtibārsanjī-yi Riwāyāt-i Tafsīrī bā Taʾkīd bar Dīdgāh-i Āyatollāh Maʿrifat", ***Hadith Studies***, Year 4, no. 2, Serial 8, Winter 1391 SAH [Persian].

13- Suyūṭī, ʿAbd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, ***al-Durr al-Manthūr***, Beirut, Dār al-Fikr, 1414 AH [Arabic].

14- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, ***Jāmiʿ al-Bayān***, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1412 AH [Arabic].

15- Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn, ***al-Mīzān***, Beirut, Aʿlamī, 1417 AH [Arabic].

16- Ṭanṭāwī Jawharī, Muḥammad, ***al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm***, Cairo, Maṭbaʿat al-Ḥalabī, 1350 AH [Arabic].

17- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan, ***al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurʾān***, Qom, Jamāʿa al-Mudarrisīn, 1371 SAH [Arabic].

پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش.

# معیارهای اعتبارسنجی روایات تفسیری از منظر محمد عزت دَرْوَزه

**رضا حاجیان حسین آبادی**
استادیار گروه علوم *قرآن* و حدیث، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول: hajian@pnu.ac.ir).
**مرتضی ساقینی**
دانش آموختهٔ کارشناسی ارشد علوم *قرآن* و حدیث، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (ایمیل: M.saghini@student.pnu.ac.ir).

## چکیده

اعتبارسنجی روایات تفسیری یکی از مباحث بنیادین در مطالعات معاصر *قرآن* است. محمد عزت دَرْوَزه در *التفسیر الحدیث* با فاصله‌گیری از سنت محدثان و مفسران نقلی کوشیده است نظامی روشمند برای نقد و ارزیابی روایت بنا نهد. این مطالعه با روش تحلیل توصیفی‌ـانتقادی، و با استناد مستقیم به متون تفسیری دَرْوَزه، سه معیار اصلیِ اعتبارسنجیِ او را استخراج و تحلیل کرده است: نقد سندی برپایهٔ ثُبوت و اتصال روایت، نقد متنی از حیث انسجام زبانی و بلاغی، و نقد محتوایی بر اساس سازگاری با *قرآن*، عقل و واقعیت تاریخی. بر پایهٔ این نظام، اعتبارِ روایت در نگاهِ دَرْوَزه نه صرفاً در وِثاقتِ راوی، بل‌که در هم‌پوشانیِ نقل با مقاصدِ قرآنی و معیارهای عقلانی تعریف می‌شود. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد دَرْوَزه با تلفیقِ عَناصِرِ نقلی، عقلی و تاریخی، از روی‌کَرد نقلیِ مقدس به روی‌کَرد عقلانی‌ـتحلیلی گذار کرده است. در مقایسه با طبری و سُیوطی، او کَثْرَتِ نقل را کافی نمی‌داند و نقدِ معنایی را شرطِ صحتِ روایت می‌شمارد. در قیاس با رشیدرضا و طنطاویِ جوهری نیز، عقل را نه جای‌گزینِ نقل، بل‌که معیارِ سنجشِ آن تلقی می‌کند. بنابراین، نوآوریِ اصلیِ دَرْوَزه در شکل‌دهیِ نظامِ سه‌سطحیِ نقدِ روایاتِ تفسیری است که پلی میان روشِ سنتی و مبانیِ نقدِ رِوایات در مطالعاتِ معاصرِ *قرآن* محسوب می‌شود. این الگو مبنایی نظری برای پالایشِ روایات و توسعهٔ پژوهش‌های تطبیقی قرآنی فراهم می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** نقد سندی، نقد متنی، نقد محتوایی، اعتبارسنجی روایات تفسیری.

**مقالهٔ پژوهشی**

دریافت: ۷/ ۷/ ۱۴۰۴ش
بازنگری: ۳/ ۱۲/ ۱۴۰۴ش
پذیرش: ۴/ ۱۲/ ۱۴۰۴ش
نشر: ۳۰/ ۶/ ۱۴۰۵ش
صفحهٔ ۱۱-۳۴.

**ناشر:**
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکدهٔ علوم قرآنی مشهد).
۲۰۲۶ © / نویسندگان دارندهٔ حق تألیف مقالهٔ خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳
دسترسی آزاد:
http://naghdeara.quran.ac.ir

**چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟**
حاجیان حسین آبادی، رضا و ساقینی، مرتضی، «معیارهای اعتبارسنجی روایات تفسیری از منظر محمد عزت دَرْوَزه»، *پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری*، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش، ص ۱۱-۳۴.
http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.549952.1349.

## درآمد

برای سنجشِ روایاتِ تفسیری باید روش‌های مفسرانِ مختلفِ جهان اسلام در این زمینه را مرور و بازسازی کرد و این‌گونه، دامنهٔ چنین روش‌هایی را توسعه داد. مطالعهٔ کنونی با همین هدف صورت می‌پذیرد. در این مطالعه می‌خواهیم آراءِ محمد عزت دَرْوَزه (۱۸۸۷-۱۹۸۴م/ ۱۲۶۶-۱۳۶۳ش)، مفسر معاصرِ فلسطینی را بررسی کنیم. وی از مفسران معاصر اهل سنت و مؤلف ***التفسیر الحدیث*** است؛ یک دوره تفسیر کامل ***قرآن*** کریم که برپایهٔ روش تنزیلی و مطابق با ترتیب نزول آیات از دید مؤلف پدید آمده است، آراء تفسیری متفاوت و شایان‌توجهی را دربرمی‌گیرد و در میان تفاسیر سدهٔ ۲۰م/ ۱۴ش نیز جایگاهی ممتاز دارد.

دَرْوَزه که در نابلُسِ فلسطین و در محرومیت اقتصادی پرورش یافت، توانست تهدیدِ بازماندن از تحصیلات رسمی را به فرصتی برای تحقیق آزاد و عمیق مبدل کند (دَرْوَزه، ***المذکرات***، ۱/ ۱۵۷-۱۵۹؛ دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۱۰/ ۲۳-۲۴). او شخصیتی است که میان دو حوزهٔ ظاهراًمتضاد پیوند زد: او از سویی طراحِ تئوریکِ پان‌عربیسم بود (مناعی، ***الخطاب القومی العربی المعاصر***، ۱۴) و از سوی دیگر، مُبْدِعِ یکی از مهم‌ترین تفاسیرِ مبتنی بر ترتیب نزول (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۱/ ۹، ۱۲۵). دغدغه‌های سیاسیِ وی در مبارزه با صهیونیسم و اشغالگری، با دورانِ حبس او در زندانِ قلعهٔ دمشق گِرِهْ خورد؛ جایی که او طرحِ تفسیرِ ***قرآن*** بر اساسِ ترتیبِ نزول را پایه‌ریزی کرد (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۱/ ۶؛ دَرْوَزه، ***المذکرات***، ۳/ ۸۶۳).

## طرح مسئله

دَرْوَزه در ***التفسیر الحدیث*** با تنظیم تفسیر برپایهٔ ترتیبِ نزول سوره‌ها، فهمِ ***قرآن*** را بر اساس زمینهٔ تاریخی و واقعیِ نزول بازسازی نمود. این ساختارِ نوآورانه، برخلاف شیوهٔ سنتیِ تفاسیرِ سوره‌محور، امکان می‌دهد هر آیه در بِسترِ اجتماعی و فرهنگیِ خاصِّ خود فهم شود و روندِ تدریجیِ فرهنگ‌سازی برای آموزه‌های وحیانی در دوره بیست‌وسه‌سالهٔ نزول آشکار گردد. در این نظام، اعتبارِ روایت نه صرفاً بر اساسِ زنجیرهٔ سند، بل‌که بر مبنای سازگاریِ محتوایی آن با اهدافِ کلیِ ***قرآن*** سنجیده می‌شود. وی روش تفسیری خود را الطَّرِیقَةُ المُثْلیٰ یعنی روش برتر نامیده (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۱/ ۶، ۱۴۱)، و آن را حاصل رِعایَتِ اِلزامات و پرهیزهایی شناسانده که در دیگر تفاسیر مغفول مانده است (همان، ۱/ ۲۰۳).

دَرْوَزه، در کوشش برای این‌که مطابق ادعاء یادشده تفسیرش را بر پژوهشِ علمی و قرآنیِ دقیق استوار کرده باشد، پس از نگارشِ نسخهٔ نخستینِ ***التفسیر الحدیث***، کتابی تحت عنوان ***القرآن المجید*** هم نوشت. می‌خواست با این

اثر همهٔ چارچوب‌ها و بایسته‌های لازم برای درک صحیح ***قرآن*** را تبیین کند (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۱/ ۶).

اصرار او بر پژوهشِ علمی و قرآنیِ دقیق سبب شد که در کوشش برای اعتبارسنجیِ روایات تفسیری، به شیوه‌های نوینِ مطالعاتِ تاریخی، جامعه‌شناسی و زبان‌شناسی توجه نشان دهد. بخش قابل‌توجهی از این آراء تفسیریِ متفاوت ضمن شرح و تفسیر قصص قرآنی بازنموده شدند. وی بسیاری از اقوال مفسران دربارهٔ قصص قرآنی را نقد، و آن داستان‌ها را با روشی متفاوت از دیگر مفسران معنا کرد؛ روشی که بر شیوهٔ متفاوتی از بهره‌جویی از منابع تاریخی و حدیثی بنا شده بود.

مطالعهٔ نظامِ اعتبارسنجیِ دَرْوَزه می‌تواند در بازتعریفِ مبانیِ نقدِ روایاتِ تفسیری در مطالعاتِ امروز نقشی راه‌گشا ایفاء کند و افق‌های تازه‌ای در مطالعاتِ درون‌دینیِ علوم ***قرآن*** بگشاید. پرسش اصلی این مطالعه آن است که وی در سنجش اعتبار روایات تفسیری بر چه مبانی معرفتی و معیارهایی تکیه دارد و نظام پیش‌نهادیِ او تا چه اندازه در پالایش منابع تفسیری و بازسازی فهم نقادانه از ***قرآن*** کارآمد است.

در کوشش برای پاسخ به پرسش‌های یادشده، نخست به استخراج و تحلیل مؤلفه‌های نقدِ سندی، متنی و محتوایی در ***التفسیر الحدیث*** خواهیم پرداخت. سپس با بررسی تطبیقی معیارهای دَرْوَزه با اصول نقد حدیث در سنت اسلامی، کارآمدیِ این معیارها را با مطالعهٔ موردی نمونه‌هایی از تفسیر اسباب نزول و قصص قرآنی بررسی خواهیم کرد. فرضیهٔ اصلی مطالعه آن است که دَرْوَزه با تلفیق سه سطح نقد ــنقد سندی، متنی و محتوایی ــ نظامی منسجم برای اعتبارسنجی روایات تفسیری بنیان گذاشته است؛ نظامی که از یک‌سو با سنت علمیِ نقد حدیث پیوند دارد و از سوی دیگر با عقلانیت و روش‌های تحلیلی معاصر سازگار است.

## ۱. معیارهای سه‌گانهٔ دَرْوَزه برای اعتبارسنجی روایات

نقد دَرْوَزه برپایهٔ روی‌کَردی ریشه‌دار در سنتِ محدّثان بنا شده است؛ گرچه وی دامنهٔ نقدِ نقلی را با تأملاتِ لُغَوی، عقلانی و تاریخی گسترش می‌دهد تا هر روایت نه‌تنها برپایهٔ سنجش اعتبارِ نقل آن برپایهٔ معیارهای علم‌الحدیث و رجال، بل‌که از حیثِ سازگاری معنایی و انسجام تاریخی هم سنجیده شود. این شیوهٔ تحلیل ــکه در سراسر اثر جریان دارد ــ نشان‌دهندهٔ تلاشِ دَرْوَزه برای برقراریِ توازن میانِ وفاداری به میراثِ نقلی و نقد علمی است.

### ۱ـ۱) نقد سندی

دَرْوَزه به‌دنبالِ یافتنِ یک معیار ایستا و صوری برای اعتبارِ رِوایت نیست؛ بل‌که در مقامِ سنجشِ روایت‌ها` به بنا نهادنِ فرآیندی پویا، مرحله‌مند و معنامحور می‌اندیشد. این چینش از سند به متن و سپس محتوا حاکی از آن است که ارزشِ روایت نزد او نه صرفاً در نقلِ تاریخی، بل‌که در قدرتِ تبیین‌گریِ آن در نسبت با ***قرآن***، عقل و واقعیّتِ تاریخی

نُهُفته است. بدین‌سان، در تحلیل‌های وی روایت از منبع خام تفسیری به متنی تفسیرپذیر و قابل‌داوری ارتقاء می‌یابد و این نقطهٔ تمایزِ بنیادین روی‌کَردِ دَرْوَزه با تفاسیرِ کهن است.

گامِ نخست در ارزیابیِ دَرْوَزه از روایت‌ها سنجش ثُبوتِ نقلیِ آن‌ها است. دَرْوَزه، برخلاف روی‌کَردِ سنتیِ محدثان، اعتبارِ سَنَد را نه غایت بل‌که مقدمهٔ تحلیلِ معنا تلقی می‌کند. وی در مقدمهٔ تفسیرِ خود می‌نویسد که متنِ روایت باید در منابعِ معتبری موجود باشد و محتوایش نیز هم‌زمان با روح ***قرآن***، عقل و تاریخ سازگار افتد (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۱/ ۱۱).

دَرْوَزه اعتبارِ روایت را در پیوند با سه اصلِ فرعی توضیح می‌دهد. یک اصل وی ثُبُوتِ سَنَدی و اِشتِهارِ نَقل است: روایت باید از منابع معتبر، و نزدِ مفسران نخستین و محدّثانِ شناخته‌شده متواتر یا مشهور باشد. وی گاه پس از نقل روایات مختلف می‌نویسد که این روایات بر اساس محکمی استوار نیستند و برخی از آن‌ها از اسرائیلیاتی هستند که نباید بر آن‌ها تکیه کرد (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۱/ ۳۵۶-۳۵۸). او با این داوری نشان می‌دهد که صِرفِ نقل از منابع کهن، بدون پشتوانهٔ ثبوتی، برای پذیرشِ روایت کفایت نمی‌کند.

معیارِ دیگرِ دَرْوَزه سازگاریِ رِوایت با سیاق و هدفِ آیاتِ ***قرآن*** است. از نظرِ او اگر گزارشی با فحوای آیه و مقصود آن هم‌آهنگ نباشد نمی‌توان آن را پذیرفت؛ چنان‌که در مواردی تصریح می‌کند که روایت با آیه و هدف آن سازگاری ندارد و ازاین‌رو قابل‌اعتماد نیست (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۱/ ۱۸۹). در تفسیر آیهٔ ۳۰ سورهٔ بقره، هنگامی که برخی نقل‌ها از فسادِ جنّیان پیش از آدمِ ابوالبشر(ع) سخن می‌گویند، دَرْوَزه می‌گوید:

> از وظیفه‌های هر مسلمانی این است که به آن‌چه از پیامبر(ص) در این مورد به طور صحیح نقل شده است ایمان بیاورد و به آن عمل کند؛ حتی اگر حکمت و دامنهٔ آن را به طور کامل درک نکند. نیز، باید امرِ آن را به خدا و رسولش واگذار کند، همان‌طور که در مورد آیات ***قرآن*** و احادیث صحیح نبوی در دیگر موارد مشابه نیز همین‌طور است. نمونه‌هایی از آن‌ها قبلاً ذکر شده است و موارد بسیار دیگری نیز در ادامه خواهد آمد. این امر به‌ویژه ازآن‌جا صادق است که این موضوع و موارد مشابه آن از ارکان ثابت دین نیستند که یک مسلمان باید آن‌ها را بداند و به آن‌ها عمل کند. برای او کافی است که به آن‌چه در ***قرآن*** و احادیث صحیح دربارهٔ آن آمده است ایمان داشته باشد (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۲/ ۳۵۳).

او پس از این توضیحات، بر این نکته تأکید می‌کند که سنجش روایت باید در پیوند با سیاق و هدف آیات صورت گیرد. ازاین‌رو، اگر گزارشی با فحوای آیه، هدف آن و پیوستگی آن با آیات قبل و بعد ناسازگار باشد، نمی‌توان آن را معتبر

دانست؛ چنان‌که مثلاً در جایی تصریح می‌کند که روایت نه در جوامع حدیثی صحیح یافت می‌شود و نه آن را می‌توان با آیه، مفهوم و مقصود آن سازگار دید (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۸/ ۱۰۴). این قبیل نمونه‌ها روشن می‌کند که محکِّ صدقِ روایت از دید او، هم‌آهنگی آن با سیاق، فحوای آیه و جهت‌گیری کلی ***قرآن*** است؛ نه صرف صحت سند.

سازگاری با خِرَد و واقعیّتِ تاریخی هم از معیارهای مهمِّ او به‌شمار می‌رود. در بسیاری از مواضع، دَرْوَزه نشان می‌دهد که در ارزیابیِ رِوایات، تنها به نقل اکتفاء نمی‌کند، بل‌که به واقعیَّتِ تاریخیِ دورانِ دعوت پیامبر(ص) و اقتضائاتِ عصر نزول نیز توجه دارد. ازاین‌رو، تقدمِ سیاق بر رِواياتِ اسباب نزول از دیگر اصول او است؛ چُنان‌که با استناد به سیاق، برخی آیاتِ سورهٔ اِسراء را که در پاره‌ای رِوایات مدنی شمرده شده‌اند مکی می‌دانَد (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۳/ ۳۵۱). هم‌چنین، روایت سببِ‌نزول آیهٔ «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (انفال/ ۶۴) را که گفته‌اند به ایمان آوردنِ عمر مربوط است، به دلیل ناسازگاری با سیاق جهاد و فضای مدینه ناشی از تعصب می‌شمارد و مردود می‌انگارَد (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۱/ ۲۰۸). وی در این‌جا و در موارد مشابه آن، خِرَد و تاریخ را هم‌چون دو معیار موازی به‌کار می‌گیرد تا روایت را از حیث واقع‌گرایی تاریخی و معقولیت محتوایی بِسَنْجَد.

بنابراین دَرْوَزه با تلفیق این اصول، شیوه‌ای متفاوت با نقل‌گراییِ صِرف پدید آورده است: او به جای تتبعِ صِرف در اِسناد، روایت را بر پایه قرائنی برآمده از سیاق آیات، فحوای ***قرآن*** و شرایط تاریخی نزول می‌آزماید. نتیجه آن است که از نگاه او، روایتِ سببِ نزولِ یادشده برای یک آیه یا بخشی از یک آیه، بدون توجه به سیاق آن آیه، پذیرفتنی نیست (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۱/ ۱۸۹، ۱۹۲). از همین‌رو، در تفسیر ***التفسیر الحدیث*** تنها آن دسته از روایات تفسیری و اسباب نزول مجال پذیرش می‌یابند که با پیوستگیِ درونیِ آیات و فضای نزولِ آن‌ها هم‌آهنگ باشند.

درواقع باید گفت که دَرْوَزه نقدِ سندی را نقطهٔ آغاز اعتبارسنجی می‌داند؛ اما جایگاه آن را از معیار نهایی به شرط لازم تنزل می‌دهد. این جابه‌جایی نشان‌دهندهٔ گذارِ آگاهانه از معیارهای رجالیِ صِرف به نقدِ معنامحور است. درواقع دَرْوَزه با حفظ احترام به سنتِ اِسناد و دیگر معیارهای نقدِ حدیث در علم رجال و دیگر علوم حدیث، متن حدیث را در افقی وسیع‌تر از عقل و تاریخ می‌سنجد و بدین‌وسیله، نقدِ سندی را نه صِرفِ یک عملِ فنّیِ رجالی، بل‌که بخشی از یک پروژهٔ هرمنوتیکی وسیع‌تر می‌انگارد.

## ۱ـ۲) نقدِ متنی یا سازگاریِ لفظ و معنا

در گام دوم از فرآیندِ اعتبارسنجی، دَرْوَزه از سطح نقد سندی فراتر می‌رود و به بررسیِ ساختارِ درونی و نسبتِ رِوایت با بافتِ آیات می‌پردازد. او بر این باور است که آیات و بخش‌های ***قرآن*** در شبکه‌ای از پیوستگی‌های معنایی، موضوعی و سبکی قرار دارند و از همین‌رو هر گزارش تفسیری نیز باید در نسبت با این ساختار سنجیده شود. وی در

تأکید بر همین معنا می‌گوید که بیش‌ترِ فصول و گروه‌ها در سوره‌های *قرآن* ٰ از نظر ترتیب، موضوع، سبک یا نزول با هم مرتبط اند (دَرْوَزه، *التفسیر الحدیث*، ۱/ ۱۸۹).

هم‌چنین در توصیف این پیوستگی می‌گوید که *قرآن* تقریباً یک زنجیرهٔ کامل است که هر بخش آن به عمیق‌ترین شکل ممکن به بخش بعدی متصل است (دَرْوَزه، *التفسیر الحدیث*، ۱/ ۱۹۸). به‌بیان دیگر، روایتِ تفسیری در نگاه او امتدادِ گفتمان قرآنی است و باید از نظر انسجام معنایی و پیوند با سیاق آیات بررسی شود. از همین رو، دَرْوَزه نقد متنی را نه صرفاً بررسی ظاهری واژگان، بل‌که سنجشی چندبعدی در نسبت با ساختار درونی *قرآن* تلقی می‌کند.

معیارهای نقدِ متنی در *التفسیر الحدیث* مبتنی بر سه بُعدِ اساسی است: انسجام درونی، پرهیز از افزوده‌های ناسازگار با مضمونِ آیات، و هم‌آهنگی با سیاق و هدف *قرآن*. در سخن از انسجامِ درونی، باید گفت که دَرْوَزه اصلِ فهم آیه در پیوند با سیاق و سبب نزول را بنیادین می‌داند و تصریح می‌کند که فهمِ آیه با جداسازیِ آن از این‌قبیل قرائن امکان‌پذیر نیست (دَرْوَزه، *التفسیر الحدیث*، ۱/ ۱۸۹، ۱۹۲). بدین‌ترتیب، رِوایتِ معتبر نیز باید با پیوستگیِ لفظی و معناییِ آیات سازگار باشد و در نسبت با مجموعهٔ شواهد سنجیده شود.

دَرْوَزه منشأ بخش مهمی از روایاتِ نادرست را در دخالت عوامل بیرونی می‌جوید: اختلافات سیاسی، حزبی، کلامی، مذهبی و نژادی... و نیز بی‌توجهی در مقامِ تمییز رِوایاتِ صحیح از سقیم. او تصریح می‌کند این عوامل موجب ورودِ گزارش‌های مجعول و نادرستِ فراوان به حوزهٔ تفسیر شده‌اند و حتی مَباحِثِ رِوایی در برخی تفاسیر، مفسر و خواننده را از فهمِ معنای اصلی و گوهریِ آیاتِ *قرآن* دور کرده‌اند (دَرْوَزه، *التفسیر الحدیث*، ۱/ ۲۱۱، ۳۵۶). به‌نظر می‌رسد او هرجا نشانه‌ای از افزوده‌های ناسازگار با *قرآن* و مقاصد آن ببیند، روایت را از اعتبار ساقط می‌داند.

بالاخره، دربارهٔ هم‌آهنگی با سبک و لحنِ *قرآن* کریم نیز باید گفت که یکی از معیارهای مهم دَرْوَزه، سنجشِ رِوایت بر پایهٔ سازگاری آن با سیاق، فحوای آیه و هدفِ آن است. پیش‌تر نیز یادآور شدیم که در مواردی تصریح می‌کند که یک روایت نه در جوامع حدیثیِ صحیح یافت می‌شود و نه آن را با آیه، مفهوم و مقصود آن سازگار می‌توان یافت. با این تعابیر، دَرْوَزه نشان می‌دهد که ناسازگاریِ روایت با آیه و غرض آن معیاری مهم برای ردّ آن است.

هم‌چنین در عمل، پاره‌ای از رِوایاتِ اسباب نزول را به دلیلِ ناسازگاری با سیاق مردود می‌شمارد؛ چنان‌که برخی آیاتِ سورهٔ اسراء را، برخلاف روایاتِ حاکی از مدنی‌بودن‌شان، با استناد به سیاقِ آیات، مکی می‌داند (دَرْوَزه، *التفسیر الحدیث*، ۳/ ۳۵۱)؛ یا مثلاً، رِوایت مربوط به شأن نزول آیهٔ «یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ حَسْبُکَ اللَّهُ...» (انفال/ ۶۴) را به سبب ناسازگاری با سیاقِ جِهاد و فضای مدینه، گزارشی مجعول و ناشی‌شده از تعصباتِ مذهبی ادوارِ متأخرتر تلقی می‌کند

(دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۱/ ۲۰۸).

دَرْوَزه روایت تفسیری را نه گزارشی مستقل از متن ***قرآن***، بل‌که عنصری قابل‌ارزیابی در چارچوب پیوستگی معنایی و ساختاری آیات می‌داند. میزان انطباق روایت با سیاق، فحوای آیه و مقصود کلی آن، یکی از معیارهای اصلی او در تشخیص اعتبار روایات است. یکی از بنیادی‌ترین معیارهای دَرْوَزه در اعتبارسنجی روایات تفسیری، انطباق روایت با سیر تاریخی نزول و فضای حاکم بر سیرهٔ نبوی است. او بر این باور است که تفسیر باید بر اساس ترتیب نزول صورت گیرد تا مفسر بتواند گام‌به‌گام سیرهٔ نبوی را دنبال کند و در جوّ نزول ***قرآن*** قرار گیرد (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۱/ ۹). از این منظر، روایت تفسیری نه یک متن مستقل، بل‌که گزارشی است که صحت آن تنها در ظرف زمانی و مکانی نزول آیه قابل‌درک است.

دَرْوَزه با تکیه بر این مبنا، روایاتی را که با واقعیت‌های زمان نزول یا سیر تکاملی سیرهٔ پیامبر(ص) ناسازگار باشند نقد می‌کند. معتقد است کسی که ***قرآن*** را بر اساس ترتیب نزول مطالعه می‌کند درخواهدیافت که آیات چه‌گونه در واکنش به موضع‌گیری‌های مشرکان یا مؤمنان شکل گرفته‌اند (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۱/ ۱۴۲). پس هر روایتی با این فرآیند طبیعی و تاریخی هم‌خوانی نداشته باشد از نظر او فاقدِ اعتبار است. او حتی تغییراتی چون تخصیص و نسخ را نیز در پیوند با همین دگرگونی‌های عینیِ زمانه می‌بیند (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۱/ ۱۴۳). نقد متنی نزد دَرْوَزه، بیش از آن‌که صرفاً زبانی باشد، نقدی تاریخی‌ـسیاقی است که در آن، روایت با حکمت تنزیل و واقعیت‌های دوران وحی سنجیده می‌شود.

یک تفاوتِ مهم روش دَرْوَزه در نقدِ متنی با نگاهِ سنتیِ محدّثان همین است که درحالی‌که محدثان بیش‌تر به شُذوذِ لَفظی، اضطرابِ نقل یا تناقض در واژگان توجه دارند، دَرْوَزه نقدِ متن را به حوزهٔ هرمنوتیکی گسترده‌تری می‌کشانَد و بر وحدتِ سیاق، انسجامِ ترکیبیِ روایت با کلِّ آیه و سازگاریِ آن با بافتِ معناییِ ***قرآن*** تأکید می‌کند (برای بررسی مفصل این ویژگی تفسیر او، بنگرید به: قبادی، «مروری بر ***التفسیر الحدیث***»، ۲۸). ازهمین‌رو می‌توان دَرْوَزه را از پیش‌گامانِ نقدِ متنِ رِوایی در سدهٔ ۲۰م دانست؛ زیرا با به‌کارگیریِ روش زبان‌شناسانه و تحلیلِ سبک‌شناختی ***قرآن***، الگویی نو در نقدِ ادبی‌ـزبانیِ روایاتِ تفسیری بنیان می‌نهد؛ الگویی که تلفیقی است از معیارهایِ بَلاغیِ سنتِ اسلامی و اصولِ تحلیلِ گفتمان در تفسیرِ معاصر است.

نقدِ متون در روشِ دَرْوَزه حلقهٔ واسط میانِ نقد سَنَد و نقد محتوایی است و نقشی کلیدی در پالایشِ ورودی‌های تفسیری ایفاء می‌کند. توجه او به فِصاحت، انسجامِ بیانی و هم‌آهنگیِ سبکیِ روایت با ***قرآن*** بازمی‌نماید که روایت از نظرِ او تنها گزارشی تاریخی نیست، بل‌که متنی است که باید در شبکهٔ گفتمان قرآنی قابل‌جای‌گذاری باشد. این

رویکَرد او را به نقدِ ادبی-بلاغیِ رِوایات نزدیک می‌کند و در زمرهٔ مفسرانی قرارش می‌دهد که پیش از رواجِ اصطلاحاتِ هرمنوتیکی مدرن، عملاً از منطقِ آن بهره برده‌اند.

### ۱ـ۳) نقدِ محتوایی از حیث تطبیق با *قرآن*، عقل و تاریخ

پیش‌تر اشاره کردیم که عمیق‌ترین سطحِ نقدِ تفسیر از نگاهِ دَرْوَزه، سنجش معنا در پرتو سیاق سوره و بستر تاریخیِ آیات است. اکنون باید افزود که او در ***التفسیر الحدیث*** برای دست‌یابی به اهداف هر سوره و قصص آن به دسته‌بندی آیات بر اساس موضوع کلی سوره و پیوندهای درونی آن‌ها می‌پردازد. در مقدمهٔ تفسیر نیز، بحثی مفصل با عنوان «ترتیب و توالی سوره‌های ***قرآن***» می‌آورد (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۱/ ۱۸۹).

این عنوان خود نشان می‌دهد که سیاق محورِ بنیادین در فهمِ معنا نزدِ او است. برهمین‌اساس است که مثلاً دَرْوَزه در تفسیر سورهٔ فجر، آیات ۱-۱۴، ۱۵-۲۰ و ۲۱-۳۰ را در مجموعه‌هایی معنایی دسته‌بندی می‌کند و معتقد است آیات هر مجموعه از حیث مضمون با یک‌دیگر پیوند دارند (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۱/ ۵۳۲، ۵۳۶، ۵۴۳). این شیوه نشان می‌دهد که از نظر او، فهم و ارزیابی هر نقل یا قول تفسیری باید در نسبت با ساختار درونی و به قول قدماء، با نظر به تناسب آیاتِ سوره صورت گیرد؛ گرچه او هرگز چنین اصطلاحی را به‌کار نمی‌بَرَد.

از سوی دیگر، دَرْوَزه در توضیح واژه‌ها نیز تصریح می‌کند که کلمات و تعبیرات دشوار را بدون تعمق لغوی، نحوی و بلاغی، و در حد کفایت شرح داده، و تنها در صورت ضرورت به چنین مباحثی پرداخته است (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۱/ ۶). این تصریح نشان می‌دهد که تمرکز اصلی او بر تحلیل‌های صوری زبان نیست، بل‌که بر کارکرد واژه در بافت سوره و در خدمت مقصودِ کلّیِ آیات است.

در تفسیرِ قِصَصِ ***قرآن*** نیز او بیش از آن‌که درگیر نقل‌های گسترده تاریخی شود، به هدفِ اصلی داستان توجه دارد و تصریح می‌کند که مقصود ***قرآن*** از ذکرِ تاریخ ذاتاً تاریخ‌نگاری نیست؛ بل‌که عبرت‌آموزی انسان‌ها در هر زمان و مکان است (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۳/ ۳۶۱). بنابراین، روایت یا قولِ تفسیری تنها هنگامی پذیرفتنی است که با جهت‌گیریِ هدایتی و سیاقِ کلّیِ داستان هم‌آهنگ باشد.

گرایشِ تاریخ‌نگرِ دَرْوَزه در مواردی او را به فهمی از آیات می‌کشاند که در آن دلالتِ آیه تنها به یک رخدادِ مقطعی محدود نمی‌ماند، بل‌که حکایت از یک الگوی عملِ جاری در یک دورهٔ تاریخیِ ممتد می‌کند. برای نمونه، او در تفسیرِ آیهٔ ۱۶۷ سورهٔ اعراف، با اشاره به انحرافات قوم یهود و گناهانِ متنوعِ ایشان و آن‌چه در اَسفارِ مختلفِ ***عهد عتیق*** دربارهٔ مخالفت‌های آنان با پیامبران نقل شده است نشان می‌دهد این آیات از نظر او بازتاب‌دهندهٔ دوره‌ای

محدود نیست؛ بیانگر سنتی الهی دربارهٔ تداوم پی‌آمدهای تاریخیِ رفتار بنی‌اسرائیل است (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۶/ ۱۷۲).

در بحث از آیه ۶۱ سورهٔ بقره نیز، دَرْوَزه تصریح می‌کند که عبارت «وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَباؤُا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ» صرفاً ادامهٔ سخن موسی(ع) نیست، بل‌که یک تقریر ربّانی مباشر دربارهٔ نسل‌های پَیاپیِ بنی‌اسرائیل از روزگار موسی(ع) تا پس از آن است (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۶/ ۱۷۲)؛ نتیجهٔ رفتارهایی که آن را از جنس مواضع لجوجانه و انحرافات دینی و اخلاقی توصیف می‌کند. به تعبیر او، این آیه از عِقابی مستمر سخن می‌گوید که انسان‌ها نسل‌اندرنسل آن را می‌توانند بازبینند و بر اساس سنتی الهی در تاریخ جریان یافته است (همان، ۶/ ۱۷۲). در تفسیر آیهٔ ۱۶۷ نیز، آیه را قوی، قاطع و جامع در بیان همین سنت معرفی می‌کند (همان، ۶/ ۱۷۲).

دَرْوَزه در پایان همین بحث نیز یادآور می‌شود که هرچند آیاتِ یادشده در مقامِ نکوهشِ رفتارِ بنی‌اسرائیل اند، بیان‌شان با هدف آموزش عمومیِ مداوم صورت می‌گیرد. پیام این آیه‌ها تنها گزارش گذشته نیست؛ بل‌که دربردارندهٔ هُشدارهایی دارایِ بُردِ تاریخی است. این مجموعه نشان می‌دهد که در نظر دَرْوَزه، فهم پیام آیه بدون توجه به افق تاریخیِ تحقق و استمرار رفتارهای اشاره‌شده کامل نمی‌شود.

افزون بر این، ساختارِ طراحی‌شدهٔ او برای تفسیر، که در ذیل آیات متعددی می‌توان تعابیری هم‌چون «تَعلیقٌ عَلَی کَلِمَةٍ» (توضیحی دربارهٔ بحث) و «تَلقینٌ عَلَی کَلِمَةٍ» (پیامِ بحث) را بازدید، حاکی از آن است که وی در تفسیر صرفاً ناقل اقوال نیست؛ بل‌که از رهگذرِ پیوند دادن آیات با یک‌دیگر یا با روایات مرتبط، گزارش‌های اسباب نزول و داده‌های تاریخی، به بازسازی لایه‌های معنایی متن می‌پردازد. تعلیق در روش او غالباً ناظر به توضیح و تحلیل آیه با استمداد از شواهد درون‌متنی و برون‌متنی است. تلقین هم بیش‌تر به پیام‌ها و دلالت‌های قابل‌استنباط از آیه اشاره دارد (بنگرید به: عترت‌دوست، «روش دَرْوَزه»، ۷۵).

## ۲. اصول دَرْوَزه در نقدِ روایاتِ تفسیری

نوآوریِ دَرْوَزه در مقام نقدِ روایات تفسیری تنها در طرح چند معیار جدید که ذکرش رفت خلاصه نمی‌شود. مهم‌ترین نوگرایی او دگرگون‌کردنِ نحوهٔ رویارویی با سنت تفسیری و بازنمایی اصولی نوین برای نقد روایت است.

### ۲ـ۱) سلسله‌مراتبِ اعتبارسنجیِ روایت

تفسیر نزد دَرْوَزه در سطحِ نقل و گردآوریِ اقوال متوقف نمانده، بل‌که به سنجش معنا در پرتو سیاق سوره، نظم آیات و بستر تاریخی نزول گسترش یافته است. او خود در مقدمهٔ ***التفسیر الحدیث*** با طرحِ بحثِ «تَسَلسُلُ الفُصولِ القرآنیّةِ وسیاقِها» نشان می‌دهد که فهم آیات، جز در چارچوب پیوستگی درونی بخش‌های سوره و ارتباط معنایی آن‌ها با

یک‌دیگر، به‌درستی حاصل نمی‌شود و ازهمین‌رو، ارزیابی اقوال و روایات تفسیری نیز در نظر او باید در نسبت با همین بافت پیوسته صورت گیرد (بنگرید به: دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۱/ ۱۸۹).

این روی‌کَرد در شیوهٔ شرح الفاظ نیز آشکار است. دَرْوَزه تصریح می‌کند که تعبیرات و کلماتِ دشوار را تنها در حد نیاز توضیح می‌دهد و از تعمقِ گسترده در مباحث صوری پرهیز دارد؛ چنان‌که می‌نویسد شرح این موارد را بدون تعمق لغوی، نحوی و بلاغی و تنها در حد کفایت آورده است (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۱/ ۶). چنین تصریحی نشان می‌دهد که مقصود او از تفسیر، صِرفِ تحلیل واژگان یا انباشت احتمالات ادبی نیست؛ بل‌که فهم کارکرد معنایی الفاظ در ساختار آیات و در خدمت مقصود کلی سوره را پی می‌گیرد.

در حوزهٔ قصص قرآنی نیز همین روش به‌روشنی دیده می‌شود. دَرْوَزه در تفسیر داستان‌ها، به‌جای توقف در جزئیات نقل‌های تاریخی و اقوال مفسران، بر غایت هدایتیِ قصه تمرکز می‌کند و تصریح می‌دارد که مقصود ***قرآن*** از نقل تاریخ، صِرفِ گزارش گذشته نیست؛ بل‌که این گزارش‌ها برای پند و تذکر انسان‌ها در هر زمان و مکان آمده‌اند (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۳/ ۳۶۱). براین‌اساس ارزش تفسیریِ هر نقلِ تاریخی یا رِوایی به میزان هم‌آهنگیِ آن با مقصدِ هدایتی آیات و سیاق داستان وابسته می‌شود.

افزون بر این، دَرْوَزه در پاره‌ای موارد، از چارچوبِ گزارش‌های سنتی فراتر می‌رود و با نگاهی تاریخ‌نگر، آیات را در نسبت با تحولات تاریخی تحلیل می‌کند. نمونهٔ روشن این امر، تفسیر او از آیهٔ ۱۶۷ سورهٔ اعراف است که در آن، ضمن اشاره به انحرافات یهود، آیه را بر وضعیتِ تاریخیِ معاصرِ آنان نیز تطبیق تا به تحلیلی دربارهٔ سرنوشت این قوم دست یابد (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۶/ ۱۷۲). یک‌چُنین تحلیلی نشان می‌دهد فهم معنا نزد او با بازسازی افق تاریخی و سنجش جهت کلی آیه ممکن است.

بنابراین می‌توان گفت که دَرْوَزه، در رویارویی با اقوال و روایات تفسیری، از مرحلهٔ نقلِ صِرف عبور می‌کند و به نوعی سنجش معناشناختی و تاریخی می‌رسد؛ سنجشی که در آنْ سیاقِ سوره، تسلسلِ آیات، مقصدِ هدایتی ***قرآن*** و بسترِ تاریخی معیارهای اصلی فهم و ارزیابی محتوا به‌شمار می‌آیند. پس باید روش او را روشی سیاق‌محور و تاریخ‌نگر دانست که در آنْ روایت تنها زمانی ارزش تفسیری می‌یابد که با ساختارِ معنایی و جهت کلی آیات سازگار باشد.

حتی می‌توان گفت که ***التفسیر الحدیث*** نه‌تنها تفسیرِ ***قرآن***، بل‌که الگویی برای نقدِ روایت به‌شمار می‌آید. نقد محتوایی در اندیشهٔ دَرْوَزه اوجِ فرآیندِ اعتبارسنجیِ روایت است و نشان می‌دهد که غایتِ نِهاییِ تفسیر از نظرِ او، حفاظت از انسجام معرفتی و اخلاقی ***قرآن*** است. تأکیدِ هم‌زمان بر ***قرآن***، عقل و تاریخ مانع از شکل‌گیریِ قرائت‌های اسطوره‌ای، ضدعقلانی یا تاریخ‌گریز می‌شود. این روی‌کَردْ دَرْوَزه را از دو افراط نقل‌گرایی مطلق و

عقل‌گرایی طردکنندهٔ روایت دور می‌دارد و جایگاهی میانه اما وفادار به روش را برای او تثبیت می‌کند.

## ۲ـ۲) اصلِ تقدم *قرآن*، معیارِ محتواییِ نقدِ روایت در تفسیر دروزه

نمونهٔ روشن کاربست روش دروزه در تعامل با روایات اسلامی را می‌توان در تحلیل دَرْوَزه از جایگاهِ زن در ***قرآن*** مشاهده کرد؛ جایی که وی پس از استناد گسترده به آیات مدنی دربارهٔ تساوی مؤمنین و مؤمنات در تکالیف و حقوق ایمانی، اجتماعی، مالی و سیاسی، در تعلیقه‌ای بر آیهٔ «وَمِن آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِن أَنفُسِكُم أَزواجاً لِتَسكُنُوا إِلَيْهَا...» (روم/ ۲۰) می‌نویسد که برپایهٔ این آیه و موارد مشابه، حدیثی که زنان را سَفیه می‌شناسانَد معتبر نیست و با توجه به آن‌چه ***قرآن*** دربارهٔ همهٔ این‌ها بیان کرده است نیاز به بررسیِ دقیق‌تر دارد (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۵/ ۴۴۴).

این تصریح نشان می‌دهد که دَرْوَزه حدیثی را که با نظام حقوقی و ارزشی ***قرآن*** ناسازگار باشد، نه قطعی‌الاعتبار می‌داند و نه حجت مستقل؛ بل‌که آن را محلّ توقف یا تأویل قرار می‌دهد و حتی در فرض صحت سند نیز آن را مقیّد به موارد خاص می‌کند. درنتیجه، معیار اصلی پذیرش روایت نزد او مطابقت با دلالت قطعی ***قرآن*** است؛ نه صِرفِ صِحَّتِ نَقْل.

او دربارهٔ حدیث «خُلِقَت المَرْأَةُ مِن ضِلْعٍ أَعوَجَ» نیز همین روش را به‌کار می‌گیرد. می‌گوید این حدیث برای تشویقِ مردان به رفتارِ خوب با زنان صادر شده است؛ یعنی به هیچ وجه با آن‌چه در ***قرآن*** دربارهٔ تأیید شایستگی زنان برای همهٔ وظایف، مسئولیت‌ها و حقوق هست مغایرت ندارد (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۵/ ۴۴۵). دربارهٔ حدیث نُقصانِ عقل و دینِ زنان هم تصریح می‌کند ایمانِ ما به حکمتِ خدا و پیامبرش سبب می‌شود این تصور را که این حدیث به همهٔ زنان اشاره داشته باشد مردود بدانیم؛ زیرا این با آن‌چه ***قرآن*** دربارهٔ کرامت و شایستگیِ زنان بیان کرده درتضادّ است (همان، ۵/ ۴۴۴).

چنین عباراتی نشان می‌دهند که دَرْوَزه، در مقام رویارویی با احادیثی که ظاهرشان با عمومات و مقاصد سوره‌ها ناسازگار است، از اصل تقدّم ***قرآن*** بر روایت و سنجش محتوایی استفاده می‌کند. ازاین‌رو روایت‌های ناهم‌آهنگ با سیاق سوره، مقاصد هدایتی ***قرآن*** یا شرایط تاریخی عصر نزول، نزد او فاقد حجیّت اند. روی‌کَرد او تنها به روایاتِ مربوط به زنان محدود نیست. در بحث‌های سیاقی و مقاصدیِ ***قرآن*** نیز، پیوسته تأکید می‌کند که آیات باید در فضای معنایی و تاریخی خود فهمیده شوند. مثلاً، در تفسیرِ آیات ۲۸-۲۹ سوره روم، پس از نشان دادن کارکردِ عقلیِ تمثیلات قرآنی در تفهیم حقایق توحید، برداشت تفسیریِ خود را مستند به روح آیات می‌کند (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۵/ ۴۴۶). تأکید او بر روح آیات، یعنی تأکید بر همان انسجام سیاق و عقلانیّت.

برپایهٔ آن‌چه گفته شد می‌توان دریافت که از نظر دَرْوَزه، رِوایت ٔ گزارش صامت و خودبسنده‌ای نیست که صِرفِ نقلِ آن برای حجیّتش کافی باشد؛ متنی انسانی و تاریخی است که باید در پرتوِ دلالت‌های قطعی ***قرآن***، روح و مقصد سوره، زمینه‌های اجتماعی و تاریخیِ عصر نزول، و نیز معیارهای عقلانی سنجیده شود. ازهمین‌رو، روش تفسیریِ او را باید نشانهٔ نوعی تحول معرفتی از روایت‌محوری به معنامحوری دانست؛ تحولی که در آن ٔ اعتبارِ رِوایت نه به انباشتِ نقل، که به میزان سازگاری آن با نظام معنایی و هدایتیِ ***قرآن*** از دیدِ مفسر وابسته است.

## ۲ـ۳) ضرورتِ ارزیابیِ چندسویهٔ اعتبارِ رِوایات

افزون بر روی‌کَردِ نقدِ محتوایی، دَرْوَزه گاه منشأ برخی روایات را نیز در منازعات فرقه‌ای می‌جوید و دخالتِ جریان‌های مذهبی در شکل‌گیری آن‌ها را محتمل می‌انگارد. مثلاً در مقامِ نقدِ روایتی اشاره می‌کند که چه‌بسا برخی فرقه‌های شیعه چنین روایتی را جعل کرده باشند (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۴/ ۵۵۰). این قبیل شواهد نشان می‌دهند که نقد او هم ناظر به وثاقت نقلیِ روایت است و هم متوجه زمینه‌های تاریخی و ایدئولوژیک پیدایی آن.

در کنار این روی‌کَرد انتقادی، دَرْوَزه در مواردی که روایات را با قرائن دیگر سازگار می‌یابد، از آن‌ها در فرآیند تفسیر و ترجیح بهره می‌گیرد. نمونهٔ روشن این امر، استفادهٔ او از روایات مربوط به ترتیب نزول در چارچوب ترتیبی است که در برخی منابع متأخر از آن یاد شده است و او آن را حاصل بررسی و ترجیحِ میانِ روایات می‌داند (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۱/ ۱۳).

از برخی شواهد نیز باید نتیجه گرفت که او بر نوعی ارزیابی چندجانبه تکیه دارد. مثلاً، گاه از حیث اعتبارِ حدیثی، به نبودنِ برخی روایات در «کتب الأحادیث الصحیحة» تصریح می‌کند (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۵/ ۵۳۹)، گاه آن‌ها را از نظر انسجام با دیگر روایت‌ها می‌سنجد و تعابیری چون «لا یتسق مع سائر الأحادیث الواردة» به‌کار می‌برد (همان، ۱/ ۲۴۵)، و گاه نیز با توجه به دلالت و جهت کلی روایت، برخی برداشت‌ها را «بَعیدٌ عَن رُوحِ الأحادیث المَرویّة» می‌شمارد (همان، ۹/ ۴۰۸). در مقابل، هرجا که روایات را در تقویت یک احتمال تفسیری سودمند بیابد، از آن‌ها به‌صورت ترجیحی استفاده می‌کند؛ چنان‌که می‌نویسد: «یمکن أن یُستَخلَصَ من هذه الأحادیثِ...» و نیز «نُصوصُ کثیرٍ مِنَ الأحادیثِ... تُقَوِّی رُجحانَ...» (همان، ۲/ ۹۸). در مواضعی نیز، در مقام نقد برخی منقولات یا دعاوی، از لزومِ سنجش تَشابُه یا مُغایَرَتِ آن‌ها با ***قرآن*** سخن می‌گوید. مثلاً می‌نویسد: شاید این‌که هیچ مدرکی به نفعش نمی‌توان یافت به‌خاطر این باشد که بین مضمون آن نقل با ***قرآن*** مُغایَرَتی هست (همان، ۹/ ۱۴۸).

مجموع این‌ها نشان می‌دهند که دَرْوَزه نه به عقل‌گراییِ افراطیِ گسسته‌ازسنت می‌گراید و نه به نقل‌گراییِ مبتنی بر پذیرش بی‌چون‌وچرای هر روایت؛ بل‌که می‌کوشد در پرتو ***قرآن***، منطق و نقد، راهی میانه و روشمند در تفسیر پیش

نِهَد. او نه در موضعِ طردِ کلیِ میراثِ روایی قرار می‌گیرد و نه روایات را بی‌هیچ سنجش و نقدی می‌پذیرد. نیز، گرچه از علوم مختلف برای فهم ***قرآن*** بهره می‌جوید، در مقام تعارض قطعی با ***قرآن*** برای‌شان حجیت و اعتباری قائل نمی‌شود. خود او در جایی تصریح می‌کند:

> هیچ مدرک علمی برای تأیید صحت روایات منفرد وجود ندارد. ***قرآن*** بسیار والاتر از آن است که با علم رد شود. این بدون شک یک گفتهٔ درست است... (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۶/ ۵۰۶).

در برخورد با حدیث هم نگاه او همین است: از نظر او اصلِ حدیثِ ثابت و معتبر مردود نیست؛ آن‌چه رد می‌شود روایتی است که بخواهد در برابر ***قرآن*** قرار گیرد یا با آن معارضه کند.

همین روی‌کَرد در موضعی دیگر نیز دیده می‌شود؛ آن‌جا که دربارهٔ برخی اخبار می‌گوید هیچ یک از این روایات در کتب معتبر حدیثی وارد نشده است (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۱/ ۳۵۸، ۶/ ۳۷۵). اهمیت این عبارت در آن است که دَرْوَزه در ارزیابی روایات، به اعتبارِ آن‌ها و جایگاه‌شان در منابعِ معتبر نیز توجه دارد. بنابراین نقد او صرفاً نقدِ ذوقی یا صرفاً محتوایی نیست؛ بل‌که ناظر به سنجش درجهٔ اعتبارِ نقل نیز هست. گاهی نیز که به پذیرش روایتی مایل است و درعین‌حال آن را از جهاتی مخالف ضوابطِ عقلانیِ خود می‌شناسد باز تصریح می‌کند که «با وجودِ برخی ملاحظات دربارهٔ این روایت...» (همان، ۷/ ۳۶۳)؛ تعبیری که نشان می‌دهد حتی در مواردی که روایت را به‌کلی کنار نمی‌گذارد، باز هم آن را از دایرهٔ ملاحظه و نقد بیرون نمی‌نهد.

بر این اساس، روی‌کَردِ او نه هم‌چون روی‌کَردِ برخی مفسرانِ اصلاح‌گرا به حذف گستردهٔ روایت می‌انجامد، نه هم‌چون روی‌کَردهای نقل‌گرای محض به پذیرش بی‌قیدوشرط همهٔ روایت‌ها تن می‌دهد. او در میان اعتبارِ نقلی و سنجش قرآنی و انتقادی جمع می‌کند. حفظ چارچوب نقلی در تفسیر او به معنای تسلیم در برابر هر روایت نیست؛ بل‌که به معنای پذیرش روایت در حدودی است که با ***قرآن*** معارض نباشد، از پشتوانه‌ای معتبر برخوردار باشد، و بتواند در فرآیند فهم آیات نقشی روش‌مند ایفاء کند.

## ۲ـ۴) روش دروزه برای بازسازیِ بستر تاریخی نزول

در جاهایی می‌توان کوششِ دَرْوَزه برای فهم یک آیه برپایهٔ بازسازیِ صحنه بر اساس مجموع شواهد را دید. برای نمونه، در تفسیرِ داستانِ آفرینشِ آدمِ ابوالبشر(ع) و سرپیچیِ ابلیس، پس از نقلِ اجمالی روی‌داد، تصریح می‌کند که این داستان در ***قرآن*** هفت بار آمده است و سپس ذیل عنوان «تَعلیقٌ عَلَی قِصَّةِ آدَمَ وَسجودِ المَلائکةِ لَهُ وَتمرّدِ إبلیسَ وتَلقیناتِها» (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۲/ ۳۴۲) به بررسی دلالت‌های آن می‌پردازد. این نشان می‌دهد که توجه او صرفاً به نقل داستان نیست؛ بل‌که به تحلیل قرآنی و دلالت‌های هدایتی آن نیز نظر دارد. از سوی دیگر، در مواضع

مختلف ***التفسیر الحدیث*** روشن می‌شود که دَرْوَزه روایات را تنها با معیار نقل نمی‌سنجد؛ بل‌که اعتبار آن‌ها را در نسبت با ***قرآن*** نیز ارزیابی می‌کند. وی در نقد برخی اخبار، می‌گوید لازم به ذکر است که هیچ یک از این روایات در کتب معتبر حدیثی یافت نمی‌شود (همان، ۶/ ۳۷۵).

وانگهی، اصلِ دیگر و محوریِ روش او توجه به زمینهٔ تاریخیِ نزول است. از ویژگی‌های برجستهٔ روش تفسیری دَرْوَزه، تأکیدِ او بر پیوند آیات با سیاق نزول و محیط تاریخیِ آن‌ها است. او در فهم سوره‌ها، آیات را جدا از حوادث و شرایطی که در آن نازل شده‌اند نمی‌بیند؛ بل‌که آن‌ها را در نسبت با وقایع عصر رسالت تفسیر می‌کند. مثلاً، در تفسیر سوره‌ای به‌تصریح می‌گوید که بیش‌ترِ فصل‌های سوره به جنگ تبوک و روی‌دادهای آن اختصاص یافته‌اند و باید با توجه به همین ظرفِ زمانی تفسیر شوند (همان، ۹/ ۳۳۸). این تعبیر و تعابیر مشابه نشان می‌دهند از نظر او ساختار و محتوای سوره با حادثهٔ تاریخی و ظروف پیرامون آن پیوندی مستقیم دارد.

دَرْوَزه در ارزیابیِ اَخبار و رِوایات میزان سازگاری‌شان را با مضمون سوره نیز می‌سنجد؛ چنان‌که دربارهٔ برخی روایات می‌نویسد که این اقوال با مضمون سوره درتناقض اند (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۲/ ۲۹). گویی بهترین شیوهٔ تفسیر از نظر وی آن است که ***قرآن*** در بستر عصر نزول و بر اساس ترتیب نزول فهم شود؛ روشی که قاری را در جوّ نزول قرآن و ظرف مکانی و زمانی و مناسبات و غایت و مفاهیم آن قرار دهد. استفادهٔ او از روایات ترتیب نزول نیز، که خودِ او آن را حاصل بررسی و ترجیح میان روایات می‌داند (همان، ۱/ ۱۳)، گویای آن است که رویکَردِ تاریخی او تنها یک تأکید نظری نیست؛ بل‌که در عملِ تفسیریِ او و در گزینشِ روایاتِ مؤثّر در تعیینِ ترتیبِ آیات و سوره‌ها نیز تجسّم یافته است.

دَرْوَزه، با وجود آن‌که روشِ تفسیریِ خود را بر اساسِ ترتیب نزول سامان می‌دهد، ترتیبِ مُتَداوِلِ سوره‌ها در مصحف را نیز فاقد پشتوانه نمی‌داند. او با استناد به احادیث مربوط به تقسیم سوره‌ها به طِوال، مِئون، مَثانی و مُفَصَّل، و نیز روایاتی دربارهٔ قرائت یا تحزیب سوره‌ها در عصرِ نبوی، نتیجه می‌گیرد که ترتیب سوره‌های ***قرآن*** در مصحف متداول، دست‌کم سابقه‌ای در دوران پیامبر(ص) داشته است (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۱/ ۸۱).

## ۳. ارزشِ میراثِ دَرْوَزه در تاریخِ تفسیر

برای درکِ عمیق‌ترِ نوآوریِ دَرْوَزه، خاصّه از منظر تبیین جایگاه او در تاریخ تفسیر، ضروری است رویکَردِ او را در مقایسه با مفسرانِ کهن و معاصر تحلیل کنیم. این تحلیلِ تطبیقی نه‌تنها تمایزاتِ روش‌شناختیِ دَرْوَزه را آشکار می‌کند، بل‌که نشان می‌دهد چه‌گونه او توانسته است پلی میان سنتِ نقلی و الزاماتِ نقدِ علمی در عصر مدرن بسازد. فراترازاین، با چنین مقایسه‌ای خواهیم توانست روش دَرْوَزه را در بستر تحول تاریخی تفسیر ***قرآن*** ارزیابی کنیم، و

جایگاه او را هم به‌عنوان یک حلقهٔ گذارِ روش‌شناختی به‌درستی بشناسیم.

### ۳ـ۱) مقایسهٔ روش دَرْوَزه با مفسرانِ کلاسیک: طبری و سیوطی

در سنتِ تفسیری مسلمانان، که بنیاد آن بر نقل و روایت استوار است، معیار اعتبار روایت بیش از هر چیز بر اتصال سند و کثرت طرق نقل مبتنی است. برجسته‌ترین نمونهٔ این رویکَرد را می‌توان در ***جامع البیان*** طبری (درگذشتهٔ ۳۱۰ق) مشاهده کرد. طبری در گزارش هر دیدگاه تفسیری بادقت به سلسلهٔ راویان و منابعی هم‌چون ابن‌عباس، مجاهد، قَتاده و دیگر تابعین استناد، و با تعبیرهایی مانند «قال فلان»، «حدّثنا فلانٌ» و «ذَکَر فُلانٌ» مرزِ میان نقل‌ها را مشخص می‌کند (برای نمونه، بنگرید به: طبری، ***جامع البیان***، ۱/ ۲۰۴، ۴/ ۱۹۳، ۹/ ۴۰۳). در این شیوه، وَثاقَتِ راوی و صِحَّتِ سَنَد ٰ مِلاک اصلیِ پذیرشِ روایت است و در صورتِ تعارضِ دو روایت، نقلِ صحیح‌تر از حیثِ اِسناد بر دیگری ترجیح داده می‌شود. روشِ طبری را می‌توان نمونهٔ تمام‌عیارِ روشِ استنادی و نقلی در تفسیرِ ***قرآن*** دانست.

در سده‌های بعد، سیوطی در ***الدّرّ المنثور*** با کوشش برای تجمیع بیش‌تر روایت‌های تفسیری، آن‌ها را از منابع متنوع گردآوری کرد و گاه بدون تمییز میان روایت صحیح و ضعیف یا اسرائیلی، همه را یک‌جا نقل نمود (برای تصریح وی به این شیوه، بنگرید به: سیوطی، ***الدّرّ المنثور***، ۱/ ۸۹). از یک چنین منظری، حمایت‌شدنِ یک مضمونِ رِوایی با نقل‌ها و شیوه‌های بیانی مختلف ٰ سندی بر اعتبار آن است. ازهمین‌رو هرچند اثر سیوطی از حیث تنوع منابع غنی است، می‌توان از جنبهٔ اعتبارسنجیِ آن را با کاستی‌های بنیادین روبه‌رو دانست.

مقایسهٔ عمل‌کردِ دَرْوَزه با طبری و سُیوطی نشان می‌دهد که دَرْوَزه بیش از آن‌که در تعارض با سنت نقلی برآمده باشد، در پی بازآراییِ آن است. وی با نقد نقلِ انباشتی و تقدم دادن به ارزیابیِ عقلانی و معنایی، کارکَردِ رِوایت را از گزارشِ تاریخی به دادهٔ تفسیری قابل‌پذیرش یا رد تغییر می‌دهد. این تحول، تفسیر را از نقل‌محوری به تحلیل‌محوری منتقل می‌کند؛ البته، بی‌آن‌که پیوند آن با سنت کلاسیکِ تفسیری بُگسَلَد: باید روش دَرْوَزه را نه گسستی از سنت، بل‌که تداومی عقل‌گرایانه درونِ آن دانست که راهی برای نقد علمی و بازخوانی تاریخی ***قرآن*** می‌گشاید.

### ۳ـ۲) مقایسه با مفسران عقل‌گرا و اصلاح‌گرای معاصر

چنان‌که دیدیم، توجه به فضای نزول و سیرهٔ نبوی در تفسیر دَرْوَزه امری فرعی و حاشیه‌ای نیست؛ بل‌که جزئی از منطق روشی او در فهم ***قرآن*** است. به بیانی تفصیلی‌تر، نقدِ روایت، توجه به فضای نزول، و بهره‌گیریِ گزینشی از احادیثِ معتبر، سه رکنِ مکمّل در روش تفسیریِ دروزه را تشکیل می‌دهند. همین ویژگی تفسیر او را از برخی تفاسیر اصلاح‌گرای معاصر متمایز می‌سازد که بیش‌تر بر ابعاد اخلاقی و اجتماعی تأکید دارند تا بازسازی بستر تاریخی نزول (نیز، بنگرید به: دیاری بیگدلی و کوهی، «بررسی مبانی تفسیر تاریخی ***التفسیر الحدیث***»، ۱۰۱-۱۰۷).

در دورهٔ معاصر که با بیداری فکری در جهان اسلام و رویارویی با چالش‌های مدرنیته همراه بود، طیفی از مفسران درصدد پیوند دادن عقلانیتِ مدرن با تفسیر روایی برآمدند و تلاش کردند تا میان میراث سنتی و نیازهای عصر جدید توازن برقرار کنند. ازجمله، طنطاوی جوهری در ***الجواهر فی تفسیر القرآن*** کوشید تا پدیده‌های علمی، کشفیات طبیعی و نظریات جدید را با اشارات روایی و آیات قرآنی تطبیق، و از این طریق نشان دهد که ***قرآن*** پیش از علم مدرن به این حقایق اشاره کرده است (برای سخن خود او دراین‌باره، بنگرید به: طنطاوی، ***الجواهر***، ۱/ ۹۶-۹۸).

طنطاوی البته به روایات اسلامی از منظر نقد سندی و تاریخی ننگریست و بیش از آن‌که از نگاه نقادانه به شواهد بنگرد، به‌دنبالِ نمونه‌های هم‌سو با نگرش‌های علمیِ نوین بود. این روی‌کَرد اگرچه در زمان خود نوآورانه بود، از نظر روش‌شناسیِ نقد روایات، پیش‌رفتی ایجاد نمی‌کرد. در سر دیگری از طیف مفسران نوگرا، محمد رشیدرضا ــ از شاگردان محمد عبده و ادامه‌دهندهٔ تفسیر ***المنار*** ــ به نقد روایاتِ تفسیریِ ضعیف، موضوع و متأثر از اسرائیلیات می‌پرداخت. او در این زمینه گام‌های مهمی برداشت. بااین‌حال معیارِ اساسیِ او نیز بیش‌تر اجتماعی‌ـاصلاحی بود تا نقد متنی و تاریخیِ روایاتِ تفسیری (رشیدرضا، ***تفسیر المنار***، ۱/ ۱۴۶-۱۴۷).

در یک چنین فضایی، دَرْوَزه در تفسیر خود روی‌کَردی میانه و متوازن میان نقل و عقل اتخاذ کرد. وی در تصریح به این معنا در مقامِ تفسیر آیات ۲۸-۲۹ سورهٔ روم، پس از بیان این‌که خداوند آیات را با امثال برای فهم‌پذیر شدن حقایق بیان می‌کند، می‌گوید این تفصیل برای کسانی است که از راه تعقل در پی شناختِ حَقّ اند. درمقابل، انحراف کافران را در این می‌بیند که از هواهای نفسانی پیروی می‌کنند و به عقل و علم و منطق تکیه ندارند (دَرْوَزه، ***التفسیر الحدیث***، ۵/ ۴۴۶). او خود نیز در مواردی برخی افکار و عقائدی را مغایر با عقل و منطق و حق می‌خوانَد (همان، ۸/ ۵۶۴، ۹/ ۳۵۴).

براین‌پایه می‌توان گفت که دَرْوَزه در فرآیند تفسیر برای عقل و منطق جایگاهی اساسی قائل است و فهم دینی را از سنجش عقلانی جدا نمی‌بیند. به‌طبع، با یک‌چنین روی‌کَردی، روایات و اقوالِ تفسیری نه به‌صورت مطلق پذیرفته، و نه یک‌سره کنار گذاشته می‌شوند؛ بل‌که در پرتو معیارهای فهمِ قرآنی نقد و سنجش می‌گردند. ازهمین‌رو می‌توان گفت نوآوری او در نوعی جمع میان توجه به میراث نقلی و بهره‌گیری از سنجش عقلانی و تحلیلی نهفته است.

اگر طبری را نمایندهٔ روی‌کَردِ نقل‌محور در تاریخ تفسیر و رشیدرضا را نمونهٔ برجستهٔ روی‌کَردِ اصلاح‌گرا بدانیم، دَرْوَزه نقطهٔ گذار و عبور به مرحلهٔ نقدمحوری است؛ مرحله‌ای که در آن تحلیل علمی و اعتبارسنجی منظم جای‌گزینِ نقلِ صِرف یا استدلال غیرنقلی می‌شود. نظام سه‌سطحی و سلسله‌مراتبی دَرْوَزه که شامل بررسی سند، نقد متن و تحلیل محتوا است، درواقع نخستین کوشش سامان‌مند، منسجم و جامع برای تعریف ضوابط دقیق اعتبار روایت در

چهارچوب یک تفسیر کامل ***قرآن*** است. این نظام نه به صورت پراکنده و موردی، بل‌که تقریباً در سراسر ***التفسیر الحدیث*** اعمال شده است.

### ۳ـ۳) کاربردِ نوآوری دَرْوَزه در نقدِ روایاتِ تفسیری شیعه

نظامِ روشمند و قابل‌تعمیمِ دَرْوَزه را می‌توان یکی از نخستین تلاش‌های مُوَفَّق برای نهادینه‌سازیِ نقدِ علمیِ رِوایت در تفسیر ***قرآن*** دانست. نوآوریِ او نه در ابداعِ منابعِ جدید؛ بل‌که در سامان‌دهیِ عقلانیِ منابعِ موجود است. از این منظر، ***التفسیر الحدیث*** تنها یک تفسیر نیست؛ بل‌که الگویی روش‌شناختی برای بازاندیشی در نسبت میان ***قرآن***، روایت و تاریخ در تفسیر معاصر به‌شمار می‌آید.

براین‌پایه، در سخن از امکانِ کاربردِ این روش‌ها در سنجشِ رِواياتِ تفسیری شیعی، نخست باید به خاطر داشت که در مطالعات قرآنی، روایات تفسیری همواره حلقهٔ واسط میان وحیِ الهی و دریافتِ انسانی از آیات محسوب می‌شوند. این روایت‌ها از نخستین دوره‌های تفسیر ٰ منبعِ اصلی در کشفِ معانی و مقاصدِ ***قرآن*** بوده‌اند. از نگاهِ مفسرانِ مسلمان، فهمِ بسیاری از جزئیّاتِ آیاتِ ***قرآن*** تنها در پرتوِ احادیث حاصل می‌شود (برای توضیح تفصیلی، بنگرید به: رضایی اصفهانی، «اعتبارسنجی روایات تفسیری...»، ۱۶۸).

با گذر زمان و انباشتِ گستردهٔ نقل‌ها در آثار اولیه، همراه با نفوذِ اسرائیلیات، مسئلهٔ اعتبار و اصالت و جایگاه روایات در تفسیر آیات ***قرآن*** بسیار مهم شده است. عالمان مسلمان همواره پرسیده‌اند که تا چه اندازه می‌توان به گزارش‌های منقول، به‌عنوان حاملان معرفت دینی، اعتماد کرد (بنگرید به: مسعودی، ***اعتبارسنجی حدیث***، ۲/ ۵۷). سبب یک‌چنین پرسشی واضح است: جایگاهِ نقل در منظومهٔ معارف دینی ٰ مهمّ و انکارناپذیر، و ازهمین‌رو بررسیِ اعتبارِ گزارش‌های برجامانده از سنت دینی دارای اهمیتی بنیادین است (محمدی، ***ارزش معرفت‌شناختی دلیل نقلی***، ۲۰). روشن‌کردنِ درجهٔ اعتبار این‌گونه منقولات ٰ از ورود گزارش‌های مجعول به حوزهٔ دانش دینی جلوگیری می‌کند. نیز مانع می‌شود که در پیِ پدیدهٔ جعل و تحریف ٰ نوعی بی‌اعتمادیِ مطلق نسبت به میراثِ نقلی پدید آید (مسعودی، ***اعتبارسنجی حدیث***، ۲/ ۵۶).

در این میان، عالمان شیعه نیز در طول تاریخ با روی‌کَردهایی گوناگون کوشیده‌اند مبانی و معیارهای سنجش اعتبارِ این منقولات را تبیین کنند (برای مرور آراء ایشان، بنگرید به: حسینی شیرازی، ***اعتبارسنجی احادیث شیعه***، ۴۸). برخی مفسران شیعه گفته‌اند تنها روایاتی می‌توانند نقش تبیینی برای آیات ***قرآن*** ایفاء کنند که اطمینان‌آور باشند. مثلاً، اخبارِ آحادِ ظَنّی، هرچند در فقه حجیّت دارند، در تفسیر ***قرآن*** قابل‌تمسک نیستند (شیخ طوسی، ***التبیان***، ۱/ ۶-۷؛

طباطبایی، **المیزان**، ۱۰/ ۳۵۱). برخی دیگر نیز تصریح کرده‌اند که در نقد احادیث تفسیری، بیش از نقد سندی، باید به نقد محتوایی توجه شود (برای نمونه از نگرش‌ها به مسئله در تفسیر معاصر شیعه، بنگرید به: رضایی اصفهانی، «اعتبارسنجی»، ۱۸۴). سببِ چُنین حکمی آن است که از نگاهِ درون‌دینی، اعتبارِ گزارش‌های دینی به پذیرفتگیِ محتوای آن‌ها به‌سانِ آموزه‌ای دینی بازمی‌گردد (حسینی شیرازی، **اعتبارسنجی احادیث شیعه**، ۴۲).

برخی مفسران معاصر در استدلال بر همین مبنا گفته‌اند اعتماد به گزارش‌ها و عمل بر پایهٔ آن‌ها در میان خردمندان امری پذیرفته است و **قرآن** نیز در آیهٔ «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا...» (حجرات/ ۶) همین سیرهٔ عقلائی را تأیید می‌کند که می‌توان به خبر افراد غیرفاسق اعتماد نمود. ایشان افزوده‌اند که بااین‌حال، همین آیه نیز نشان می‌دهد همهٔ گزارش‌ها از درجهٔ اعتبارِ یکسان برخوردار نیستند. پس می‌باید محتوای آن‌ها را سنجید و تنها در صورت برخورداری‌شان از پشتوانهٔ لازم پذیرفت (طباطبایی، **المیزان**، ۱۸/ ۳۱۱-۳۱۲؛ نیز، بنگرید به: مسعودی، **اعتبارسنجی حدیث**، ۲/ ۵۶).

## نتیجه

مطالعهٔ حاضر نشان داد که محمد عزّت دَرْوَزه، در بستر انباشت گسترده روایات تفسیری و نفوذ عَناصِرِ غیرمعتبر، با اتخاذ رویکَردی تاریخ‌نگر و عقلانی، الگوی تازه‌ای برای نقد روایت در تفسیر **قرآن** ارائه کرده است؛ الگویی که میان سنت نقلی و عقلانیت مدرن توازن برقرار می‌کند.

یکی از یافته‌های این مطالعه تبیین نظام سه‌سطحی نقد روایت در اندیشه تفسیری دَرْوَزه است؛ نظامی که شامل نقد سندی، نقد متنی و نقد محتوایی می‌شود. این نظام ساختاری سلسله‌مراتبی و پیوسته دارد و نخستین الگوی جامعِ چندلایه برای اعتبارسنجی روایت در تاریخ تفسیر **قرآن** به‌شمار می‌آید. بررسی‌ها نشان داد که از منظر دَرْوَزه، نقد سندی شرط لازم پذیرش روایت است، اما کفایت ندارد؛ بل‌که اعتبار نهایی روایت منوط به انسجام معنایی، سازگاری زبانی و هم‌آهنگی محتوایی آن با اهداف کلی **قرآن** است. بدین‌ترتیب، او از نقل‌گرایی صرف عبور کرده و به نقد روشمند و عقلانی دست یافته است.

یافتهٔ دیگر این مطالعه، تبیین جایگاه نقد محتوایی به‌عنوان عمیق‌ترین سطح ارزیابی روایت در اندیشه دَرْوَزه است؛ سطحی که بر سه رکن قرآن، عقل و تاریخ استوار است و در آن، تاریخ نقشی معرفتی و داوری‌کننده در سنجش صدق روایت ایفاء می‌کند. مطالعهٔ تطبیقی نشان داد که رویکَرد دَرْوَزه نسبت به مفسران کلاسیک، گامی روشمند در گذار از گزارش‌گری نقلی به تحلیل انتقادی به‌شمار می‌آید و در مقایسه با مفسران اصلاح‌گرا، توانسته است پیوندی متعادل و منسجم میان عقل و نقل برقرار کند.

در نهایت، نظام سه‌محوری دَرْوَزه نشان می‌دهد که وفاداری به میراث اسلامی می‌تواند هم‌زمان با الزامات عقلانیت و مبانی تحلیل علمی تحقق یابد. روش او نمونه‌ای موفق از تلفیق سنت با نقد مدرن است و الگویی کارآمد برای پالایش علمی میراث تفسیری محسوب می‌شود. نوآوری اصلی دَرْوَزه در ارائه نخستین نظام اعتبارسنجی روایت مبتنی بر تاریخ‌نگاری، عقلانیت و سازگاری درونی با ***قرآن*** است؛ نظامی که جایگاه او را به‌عنوان مجدد روش‌شناسی تفسیر در سدهٔ ۲۰م تثبیت کرده است.

## منابع


۱ـ ***قرآن*** کریم.

۲ـ حسینی شیرازی، سیدعلی‌رضا، ***اعتبار سنجی احادیث شیعه***، تهران، سمت، ۱۳۹۸ش.

۳ـ دَرْوَزه، محمد عزت، ***التفسیر الحدیث: ترتیب السور حسب النزول***، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۴م.

۴ـ دَرْوَزه، محمد عزت، ***المذکرات***، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۳م.

۵ـ دیاری‌بیگدلی، محمدتقی و کوهی، علی‌رضا، «بررسی مبانی تفسیر تاریخی ***التفسیر الحدیث*** محمد عزت دَرْوَزه»، ***پژوهش‌نامهٔ علوم و معارف قرآن کریم***، شمارهٔ ۳، تابستان ۱۳۸۸ش.

۶ـ رشید رضا، محمد، ***المنار***، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۹۰م.

۷ـ رضایی اصفهانی، محمدعلی، «اعتبارسنجی روایات تفسیری با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله معرفت»، ***حدیث پژوهی***، سال ۴، شمارهٔ ۲، پیاپی ۸، زمستان ۱۳۹۱ش.

۸ـ سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر، ***الدر المنثور***، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ق.

۹ـ شیخ طوسی، محمد بن حسن، ***التبیان فی تفسیر القرآن***، قم، جامعهٔ مدرسین، ۱۳۷۱ش.

۱۰ـ طباطبایی، محمدحسین، ***المیزان***، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۷ق.

۱۱ـ طبری، محمد بن جریر، ***جامع البیان***، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق.

۱۲ـ طنطاوی جوهری، محمد، ***الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم***، قاهره، مطبعة الحلبی، ۱۳۵۰ق.

۱۳ـ عترت‌دوست، محمد، «روشِ دَرْوَزه در تفسیر قصص ***قرآن***: تحلیل رویارویی او با منابع تاریخی و حدیثی»، ***پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری***، سال ۳، شمارهٔ ۲، شمارهٔ پیاپی ۶، زمستان ۱۴۰۱ش.
https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.52942783.1401.3.2.2.7

۱۴ـ قبادی، مریم، «مروری بر ***التفسیر الحدیث***»، ***مقالات و بررسی‌ها***، ۱۳۸۳ش.

۱۵ـ محمدی، عبدالله، ***ارزش معرفت‌شناختی دلیل نقلی***، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۹۵ش.

۱۶ـ مسعودی، عبدالهادی، «اعتبارسنجی حدیث»، ضمن ***شناخت‌نامهٔ حدیث***، مؤسسه علمی و فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۹۷ش.

۱۷ـ مناعی، طاهر، ***الخطاب القومی العربی***، المعاصر، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۲۰۰۸م.

*Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026.

# The Concept of Rajāʾ in the *Qurʾān*
## An Etymological and Semantic Analysis

**Morteza SalmanNejad**
Assistant Professor, Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Islamic Knowledge and Guidance, Imam Sadiq University, Tehran, Iran (Corresponding Author: salmannejad@isu.ac.ir).

**Amirhossein Hosseinzadeh Ivery**
PhD student in *Qurʾān* and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Islamic Studies and Guidance, Imam Sadiq University, Tehran, Iran (Email: ah.hoseinzade@mail.isu.ir).

## Abstract

This study offers a methodological critique of previous semantic research on the concept of *rajāʾ* (hope) in the ***Qurʾān*** and presents a comprehensive reexamination based on etymological and structural semantic analysis. It identifies key deficiencies in prior studies, including conflated lexical meanings, selective treatment of verses, and procedural errors in applying semantic methods. Through tracing the root across Semitic languages, the research shows that rajāʾ evolved from *physical inclination* to *mental desire* and ultimately to *hope-tinged expectation* in Qurʾānic usage. Analyzing all 28 occurrences of the root, the study uncovers five essential semantic components: faith and certainty in God and the Hereafter, active ethical commitment, optimistic expectation of divine mercy, future orientation toward eschatological encounter, and negation of disbelief, denial, and forgetfulness of God. The findings demonstrate that rajāʾ is not a passive emotional state but a dynamic theological-ethical concept requiring systematic methodological engagement beyond traditional lexicography or atomistic interpretation.

**Keywords:** Qurʾānic Hope, Structural Semantics, Semitic Etymology, Syntagmatic Relations, Componential Analysis.

**Original research**

Received: 12/ 12/ 2025
Revised: 9/ 6/ 2026
Accepted: 11/ 6/ 2026
published: 21/ 9/ 2026
Pages: 35-68.

**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:** Hosseinzadeh Ivery, Amirhossein and SalmanNejad, Morteza, "The Concept of Rajāʾ in the Qurʾān: An Etymological and Semantic Analysis", ***Critical Studies on the Quranic Exegesis***, 7 (1): 13, 2026, p. 35-68.
http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.565642.1368.

**Extended Abstract**

The concept of rajāʾ (hope) in the ***Qurʾān*** has consistently drawn scholarly attention, both within the classical exegetical tradition and among contemporary Qurʾānic researchers. A predominant trend in modern scholarship, however, has been the continued reliance on descriptive approaches or the reiteration of traditional lexicographical and interpretive views, often without critical methodological engagement. While some recent studies have claimed to apply semantic methodologies to analyze rajā, a closer examination reveals significant shortcomings in both the application of these methods and the overall research process.

This study begins by offering a methodological critique of existing semantic research on rajā, identifying key deficiencies in how these investigations have employed structural semantics. It argues that many previous studies have either conflated distinct lexical meanings, engaged in selective treatment of Qurʾānic verses, or failed to adhere to the procedural requirements of structural semantics. In response, the present research proposes a comprehensive reexamination of rajāʾ through the combined lens of etymology and structural semantics, analyzing all 28 occurrences of the root across 27 verses of the ***Qurʾān***.

The etymological investigation traces the root r-j-w and its variant forms across the Semitic language family. In the North-West Semitic branch, the root appears in Hebrew, Aramaic, Syriac, and Mandaic with the core meaning of *desire* or *inclination*. In the South Semitic branch, particularly in Mehri, Jibbali, and Harsusi, the root carries the meaning of *to hope* and *to wait for*, with a stronger emphasis on the aspect of expectation. This analysis suggests a Proto-Semitic biconsonantal root rj meaning *physical inclination*, which metaphorically developed into *mental inclination* in North-West Semitic, and further acquired the component of *expectation* in South Semitic. This semantic trajectory culminates in the Qurʾānic usage where rajāʾ encompasses both hope and expectation, grounded in a theological framework.

Employing structural semantics, this study systematically examines syntagmatic and paradigmatic relations of rajā. Through analysis of the most frequent syntagmatic collocates—liqāʾ (encounter with God), raḥma (mercy), Allāh wa al-yawm al-ākhir (God and the Last Day)—the research identifies key paradigmatic substitutes that illuminate the semantic components of rajā. The findings reveal that rajāʾ is not a passive emotional state but carries distinct theological and ethical components:

1. [+Faith and Certainty in God and the Hereafter]: Rajāʾ is grounded in a firm belief in God's promises and the reality of the afterlife, distinguishing it from mere wishful thinking.

2. [+Action]: Qurʾānic hope is inherently active and performative, consistently associated with righteous deeds (ʿamal ṣāliḥ), jihad, and perseverance in the path of God.

3. [+Optimistic Expectation]: Rajāʾ entails a hopeful waiting for God's mercy, especially in times of hardship and difficulty.

4. [+Future Orientation]: The concept is teleological, looking forward to the encounter with God and eschatological success, while simultaneously maintaining a consciousness of divine punishment.

5. [-Disbelief, Denial, and Forgetfulness]: Those who have rajāʾ are distinguished from those who reject God's signs, deny the encounter with Him, or are negligent of His remembrance.

The study demonstrates that understanding rajāʾ in the ***Qurʾān*** requires neither a purely lexical nor a partial interpretive approach, but a systematic semantic analysis that situates the term within the ***Qurʾān***'s overarching theological discourse. Prior research has often overlooked this methodological rigor; where semantic methods were claimed, procedural errors have compromised the validity of findings. The present research thus addresses these gaps by offering a methodologically sound, comprehensive semantic analysis that yields a nuanced understanding of rajāʾ as a foundational component of faith and ethical life in the Qurʾānic worldview.

## Bibliography


1. The Holy ***Qurʾān***.
2. Ṣāḥib b. ʿIbād, Ismāʿīl, ***al-Muḥīṭ fī al-Lughah***, Beirut, ʿĀlam al-Kutub, 1414 AH [Arabic].
3. Ibn Fāris, Aḥmad, ***Muʿjam Maqāyīs al-Lughah***, Qom, Maktab al-Iʿlām al-Islāmī, 1404 AH [Arabic].
4. Ibn Qutaybah, ʿAbd Allāh b. Muslim, ***Gharīb al-Qurʾān***, Beirut, Dār wa Maktabat al-Hilāl, 1411 AH [Arabic].
5. Ahmadi, Zahra, ***Studying the Semantics of the Word Raja in the Qurʾān and Hadith***, Master's thesis, University of Holy ***Quran*** Sciences and Education, Faculty of Tafsir and Education, Qom, Shahrivar 1402 AH [Persian].
6. Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, ***Tahdhīb al-Lughah***, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1421 AH [Arabic].
7. Bāqerī Nowẕarī, Moṣṭafā & Fallāḥ, Ebrāhīm, "The Semantics of Hope in the ***Qurʾān*** Based on Syntagmatic Relations", ***Quranic Comentations***, vol. 4, no. 6, summer 2021 [Persian].

https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.26767384.2021.6.6.6.3

8. Bierwisch, Manfred, ***Zabānshināsī-ye Jadīd***, tr. Moḥammad-Reżā Bāṭenī, Tehran, Āgāh, 1374 SAH [Persian].
9. Jawharī, Ismāʿīl b. Ḥammād, ***al-Ṣiḥāḥ***, Beirut, Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn, 1376 AH [Arabic].
10. Rouhani-Sarvestani, ***Zeinab, Semantics of words Denoting Hope***, Master's thesis in Quranic and Hadith Sciences, University of Holy ***Qurʾān*** Sciences and Education, Faculty of Quranic Sciences, Shiraz, summer 1401 AH [Persian].
11. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ʿUmar, ***Asās al-Balāghah***, Beirut, Dār Ṣādir, 1979 [Arabic].
12. Salmannejad, Morteza, ***Semantics of Tadabbur in the Holy Quran with Three Structural Approaches: Structuralist, Etymologic and History of Ideas***, Master's Thesis in Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Imam Sadiq University, 2012 [Persian].
13. Salmannejad, Morteza & Qāsem-Pūr, Moḥsen, "Semantic Study of the Term Tadabur in Holy ***Qurʾān*** with the Emphasis on Syntagmatic and Paradigmatic Relations", ***Historical Approaches to Qurʾān and Ḥadīth Studies***, vol. 52, winter 2013 [Persian].

https://dorl.net/dor/20.1001.1.17358701.1391.18.52.6.6

14- Shirzad, Mohammad Hassan, ***The Concept of Riba in the Holy Quran Based on Structuralist and Role-Oriented Semantic Methods***, Master's thesis in Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Imam Sadiq University, 2014 [Persian].

15- Ṣāfī, Maḥmūd, ***al-Jadwal fī Iʿrāb al-Qurʾān***, Damascus, Dār al-Rashīd, 1418 AH [Arabic].

16- Ṣafavī, Kūrush, ***Darāmadī bar Maʿnāshināsī***, Tehran, Sūre-ye Mehr, 1380 SAH [Persian].

17- Abū Hilāl al-ʿAskarī, Ḥasan b. ʿAbd Allāh, ***al-Furūq al-Lughawīyah***, Beirut, Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1400 AH [Arabic].

18- Farrāʾ, Yaḥyā b. Ziyād, ***Maʿānī al-Qurʾān***, Cairo, al-Hayʾah al-Miṣrīyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, 1980 [Arabic].

19- Khalīl b. Aḥmad, ***al-ʿAyn***, ed. Mahdī Makhzūmī & Ibrāhīm Sāmarrāʾī, Beirut, Dār wa Maktabat al-Hilāl, 1980 [Arabic].

20- Fūlādvand, Moḥammad-Mahdī, tr. ***Qurʾān***, Tehran, Daftar-e Muṭāliʿāt-e Tārīkh va Maʿāref-e Eslāmī, 1418 AH [Persian].

21- Motaharipour, Morteza and Azarbaijani, Masoud, "***The Semantic Structure of Hope in the Verses of the Holy Qurʾān***," ***Muṭāliʿāt-e Tafsīrī***, vol. 8, no. 32, Winter 2017 [Persian].

22- Black, Jeremy, George, Andrew, Postgate, Nicholas & et al., ***A Concise Dictionary of Akkadian***, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.

23- Ehret, Christopher, ***Reconstructing Proto-Afroasiatic (Proto-Afrasian): Vowels, Tone, Consonants and Vocabulary***, Berkeley, University of California Press, 1995.

24- Hoftijzer, Jacob & Jongeling, Karel, ***Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions***, Leiden, Brill, 1995.

25- Jastrow, Marcus, ***Dictionary of Targoom, Babel and Urshalim and Midrash Literature***, London, Luzak Co., 1903.

26- Johnstone, Thomas Muir, ***Jibbali Lexicon***, New York, Oxford University Press, 1981.

27- Kitchen, Andrew, Ehret, Christopher, Assefa, Shiferaw & Mulligan, Connie J., "Bayesian Phylogenetic Analysis of Semitic Languages Identifies an Early Bronze Age Origin of Semitic in the Near East", ***Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences***, vol. 276, pp. 2703–2710, 2009.
https://doi.org/10.1098/rspb.2009.0408

28- Klein, A., ***Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English***, Haifa, University of Haifa Press, 1987.

29. Leslau, Wolf, ***Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)***, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1987.
30. Macuch, Rudolf & Drower, Ethel Stefana, ***A Mandaic Dictionary***, London, Oxford University Press, 1963.
31. McDonough, Sheila, "Hope", ***Encyclopaedia of the Qur'ān***, ed. Jane Dammen McAuliffe, Leiden, Brill, vol. II, pp. 448–449.
https://doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQSIM_00196
32. ***Merriam-Webster.com Dictionary***, Merriam-Webster web site, Retrieved September 3, 2026.
https://www.merriam-webster.com/dictionary/incline
33. Orel, Vladimir & Stolbova, Olga, ***Hamito-Semitic Etymological Dictionary***, Leiden, Brill, 1995.
34. Payne Smith, Robert, ***A Compendious Syriac Dictionary***, Oxford, Clarendon Press, 1903.

پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش.

# بازخوانی مفهوم رَجاء در قرآن
# برپایهٔ تحلیل ریشه‌شناختی و معناشناختی

**مرتضی سلمان نژاد**
استادیار گروه علوم *قرآن* و حدیث، دانشکدهٔ الهیات، معارف اسلامی و ارشاد،
دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول: salmannejad@isu.ac.ir).

**امیرحسین حسین‌زاده ایوری**
دانشجوی دکترای علوم *قرآن* و حدیث، دانشکدهٔ الهیات، معارف اسلامی و ارشاد،
دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ایران (ایمیل: ah.hoseinzade@mail.isu.ir).

## چکیده

مفهوم رجاء در *قرآن* از مفاهیم کلیدی در حوزهٔ معنایی امید است. با وجود توجه مفسران و قرآن‌پژوهان، هنوز فهم درست معنای آن با کاستی‌هایی روبه‌رو است. در مطالعهٔ حاضر با هدف بازخوانی مؤلفه‌های معنایی رجاء در *قرآن*، نخست به تحلیل ریشه‌شناختی ماده در زبان‌های سامی، و سپس تحلیل معناشناسانهٔ کاربردهای قرآنیِ آن پرداخته می‌شود. تحلیل معناشناسانه نیز برپایهٔ روی‌کرد معناشناسی ساخت‌گرا صورت می‌گیرد؛ به این معنا که در گام اول به تحلیلِ روابطِ هم‌نشینیِ کاربردهایِ قرآنیِ رجاء می‌پردازیم و در گامِ بعد نیز می‌کوشیم دریابیم که در *قرآن* کریم، هریک از هم‌نشین‌های شایان‌توجهِ رجاء با چه کلمات دیگری جانشین شده‌اند. فرضیهٔ مطالعه آن است که ریشهٔ ثُنائی رج در زبانِ سامی مادر به معنای خم‌شدنِ عینی بوده، و در گذار به زبان‌های سامی شمالی‌ـغربی و جنوبی، معنای تمایلِ ذهنی، امید و انتظار یافته است. نیز، مهم‌ترین مؤلفه‌های معنایی رجاء عبارت اند از ایمان و یقین به خدا و قیامت، انتظار خوش‌بینانه از خدا، التزام به عمل صالح، غایت‌نگری اخروی، و پرهیز از کفر، تکذیب و نسیان. به بیان دیگر، رجاء در *قرآن* نه یک حالت روانیِ منفعل، بل‌که مؤلفه‌ای پویا و جهت‌دهنده به حیات مؤمنانه است و در هردو ساحت معرفتی و عملی زندگی انسان ظهور پیدا می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** امید در *قرآن*، معناشناسی ساخت‌گرا، ریشه‌شناسی سامی، روابط هم‌نشینی، تحلیل مؤلفه‌های معنایی.

**مقالهٔ پژوهشی**

دریافت: ۱۴۰۴/۹/۲۰ش
بازنگری: ۱۴۰۵/۳/۱۹ش
پذیرش: ۱۴۰۵/۳/۲۱ش
نشر: ۱۴۰۵/۶/۳۰ش
صفحهٔ ۳۵-۶۸.

**ناشر:**
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکدهٔ علوم قرآنی مشهد).
۲۰۲۶ © / نویسندگان دارندهٔ حق تألیف مقالهٔ خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸
دسترسی آزاد:
http://naghdeara.quran.ac.ir

**چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟**
حسین‌زاده ایوری، امیرحسین و سلمان نژاد، مرتضی، «بازخوانی مفهوم رَجاء در *قرآن* برپایهٔ تحلیل ریشه‌شناختی و معناشناختی»، *پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری*، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش، ص ۳۵-۶۸.
http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.565642.1368.

## درآمد

امید نقش کلیدی در زندگی همهٔ انسان‌ها دارد؛ به‌نحوی‌که بی‌توجهی به آن موجب از دست رفتنِ انگیزه، و درنتیجه، مانعِ پیمودنِ بهینهٔ مسیر زندگی می‌شود. ازهمین‌رو در ادیان بزرگ به آن توجه فراوان شده است. در **قرآن** کریم نیز می‌توان اهمیت بالای امید در ابعاد شخصیت انسان را ردیابی کرد و فراتر ازآن از وجود یک حوزه معنایی مرتبط با امید پرده برداشت.

در **قرآن** به مفهوم امید در **قرآن** عمدتاً از طریق سه ریشهٔ عربی رجو (۲۸ بار)، طمع (۱۲ بار) و رغب (۲ بار) اشاره شده، و این میان، عمدهٔ مفهوم‌سازی‌های دینی با کاربرد مادهٔ رجاء صورت گرفته، و مُشتَقّاتِ این ریشه در ۲۷ آیهٔ **قرآن** کریم آمده است؛ آن‌سان‌که حتی برخی معاصران گفته‌اند رجاء در **قرآن** صرفاً بر یک احساس عاطفی دلالت ندارد؛ بل‌که باید آن را جوهرهٔ ایمان و شکل‌دهندهٔ جهت‌گیری اخروی انسان مؤمن دانست (مک‌دانا، «امید»[1]، 449).

## طرح مسئله

بسیاری از پژوهشگرانِ معاصر با تمرکز بر مطالعهٔ مادهٔ رجاء کوشیده‌اند به شناخت حوزهٔ معناییِ امید در **قرآن** بپردازند. نخستین مطالعه از این قبیل مقالهٔ «ساختار معنایی امید در آیات **قرآن** کریم» نوشتهٔ مرتضی مطهری‌پور و مسعود آذربایجانی (۱۳۹۶ش) است. محققان اول به‌صورت مختصر به تحلیل معنایی واژگان دالّ بر امید در **قرآن** و حدیث پرداخته، سپس مؤلفه‌های معنایی امید را از منظر **قرآن** و روایات بیان کرده، و در پایان به تمییز امید واقعی از کاذب پرداخته‌اند (بنگرید به: مطهری‌پور و آذربایجانی، «ساختار...»، سراسر مقاله).

با وجودِ یادکَردِ روش ایزوتسو و وایزگربر هم‌چون روشِ مطالعه، مؤلفان درعمل به فرآیند روش پای‌بند نبوده‌اند. مهم‌ترین شاهد این مدعا رجوع ایشان به دلالت‌های برآمده از روایات اسلامی در کنار **قرآن** است؛ حال آن‌که در معناشناسی ساخت‌گرا، روی‌کرد هم‌زمانی بر روی‌کردِ درزمانی ترجیح دارد و نمی‌توان زبان **قرآن** و حدیث را در عرض یک‌دیگر قرار داد. این خلط، موجبِ ابهام در فرآیندِ پژوهش و تفکیک‌نداشتنِ دلالت‌های تفسیری، روایی و معناشناختی شده است.

مطالعهٔ بعدی پایان‌نامه زینب روحانی‌سروستانی است که در سال ۱۴۰۱ش دفاع شده است. گرچه عنوان پایان‌نامه ***معناشناسی واژگان دال بر امید در قرآن کریم*** است، نگارنده فرآیندهای مرسوم این روش را عملی نمی‌کند. او در مطالعهٔ خود برخی تعابیر معناشناسان مثل معنای پایه‌ای یا معنای نسبی را به‌کار می‌گیرد و به واژگان حوزهٔ امید در

1. McDonough, “Hope”.

***قرآن*** مثل أَمَل، تَمَنّی، طَمَع، رَغبَت، عَسَی و لَعَلَّ نیز می‌پردازد. بااین‌حال صرفاً تحلیل لغوی ارائه می‌دهد و درعمل به تحلیل معناشناختی نزدیک نمی‌شود.

یک سال بعد از وی، زهرا احمدی در پایان‌نامه‌ای مشابه با عنوان ***بررسی معناشناسی واژهٔ رجاء در قرآن و حدیث*** (۱۴۰۲ش) نخست به کاربردهای قرآنی رجاء پرداخت و سپس در فصلی جداگانه جانشین‌های آن در آیات مختلف ***قرآن*** ــهم‌چون أمل، انتظار و تَمَنّیــ را بازکاوید و در یک فصل هم به تحلیل هم‌نشین‌هایی مانند الله، روز قیامت و لقاء الله پرداخت (فصل ۴). بااین‌حال، او را نیز در عمل نمی‌توان به فرآیند معناشناسی ساخت‌گرا پای‌بندی یافت. بر اساس روش معناشناسی ساخت‌گرا، هم‌نشین‌ها صرفاً مسیری برای کشف جانشین‌ها هستند؛ تحلیلِ نهایی باید از رَه‌گُذَرِ مقایسهٔ کاربردِ جانشین‌ها با آیات متنوعِ رجاء صورت پذیرد تا تیرگی‌های معنایی برطرف شود. چنین گذاری از تحلیل روابط هم‌نشینی به کشف جانشین‌ها را در مطالعهٔ او نمی‌توان بازدید.

درنهایت نیز مصطفی باقری‌نوذری و ابراهیم فلاح در مقاله «معناشناسی امید در ***قرآن*** با تأکید بر روابط هم‌نشینی» (۱۴۰۲ش) کوشیدند کلمات مختلفِ دالّ بر معنای امید در ***قرآن*** را صرفاً در سطح واژگان هم‌نشین تحلیل کنند. مؤلفان همهٔ واژگانِ حوزهٔ معنایی امید را دارای یک معنا فرض کردند و معانی اختصاصی هر واژه را نادیده گرفتند. مثلاً، رجاء را معادل با عَسیٰ انگاشتند و به فصلِ معناییِ آن‌ها توجه ننمودند. برخورد گزینشی با آیات از دیگر اشکالات این مطالعه است. بر اساس قواعد معناشناسی ساخت‌گرا، همهٔ کاربردهای یک ماده باید مطالعه شود. نیز، برای دست‌یابی به مؤلفه‌های معنایی، باید از تحلیلِ روابط هم‌نشینی به تحلیل روابط جانشینی منتقل شد و سرانجام با مقایسه کاربردهای جانشین‌ها، مؤلفه‌های معنایی واژه را استخراج نمود. در مطالعهٔ یادشده التزامی به این روش دیده نمی‌شود.

چنان‌که دیده می‌شود، مطالعات موجود یا به تحلیلِ لُغَوی بسنده کرده‌اند یا در کاربست روش معناشناسیِ ساخت‌گرا دچار کاستی‌های جدّی بوده‌اند. براین‌پایه باید پرسید فهمِ درست از مفهومِ رجاء و درکِ جایگاه حوزهٔ معناییِ آن در گفتمان ***قرآن*** بر اساس کدام فرآیندِ روش‌شناختی دست‌یافتنی است؟ آیا می‌توان با تکیه بر منابع لغوی سنتی یا تفسیرهای جزئی به مؤلفه‌های معنایی این واژه دست یافت، یا آن‌که نیازمند کاربست توأمان تحلیل‌های سیاقی با روی‌کردهای معناشناسانه هستیم؟ مسیر صحیح برای گذار از تحلیل روابط هم‌نشینی به کشف جانشین‌ها و درنهایت استخراج مؤلفه‌های معنایی رجاء چیست؟

## ۱. مقدمات بحث

در کوشش برای پاسخ به پرسش‌های یادشده، در این مطالعه خواهیم کوشید با التزام به اصول معناشناسی ساخت‌گرا و بهره‌گیریِ هم‌زمان از تحلیل‌های ریشه‌شناختی، تصویری دقیق‌تر و نظام‌مندتر از مؤلفه‌های معنایی رجاء

در *قرآن* کریم ارائه دهیم. پیش از ورود به این بحث ناگزیر ایم برخی مقدمات را مرور کنیم.

## ۱ـ۱) تحلیل‌های لغوی کهن از مفهوم رجاء

مراجعه به منابع لغویِ قدیم نشان می‌دهد که در تفکیک معنایی مادهٔ رجو نوعی تیرگی و پراکندگی دیده می‌شود. لغویان متقدم معمولاً سه ریشهٔ رجو، رجی و رجأ را در مدخل‌های مستقل بررسی کرده‌اند. در کتاب *العین* صرفاً به دو ریشهٔ سه حرفی رجو (خلیل، *العین*، ۶/ ۱۷۶) و رجأ (همان، ۶/ ۱۷۴) پرداخته، و ذیل مادهٔ رجو از سه گونه کاربردِ مشتقاتِ واژه سخن گفته شده است: الرجاء (ممدود) به معنای نقیض یَأس، الرجا (مقصور) به معنای کنارهٔ هر چیزی، و الرَّجْوُ به معنای اهتمام و توجه نشان دادن به چیزی.

با پذیرش این توضیحات، معلوم نیست چرا مؤلفِ کتاب *العین* کاربرد همین ریشه در عبارت «مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا» (نوح/ ۱۳) را به معنای «لا تخافون» می‌گیرد (خلیل، *العین*، ۶/ ۱۷۶). نیز، معلوم نیست چرا ذیل بحث از همین ریشهٔ رجو، یک دلالت آن را بر معنای تأخیر در امری می‌نمایاند، و می‌گوید ماده در عبارت «وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ» (توبه/ ۱۰۶) در معنای «مُؤَخَّرُون» استعمال شده است (خلیل، *العین*، ۶/ ۱۷۴). این عمل‌کردهای مؤلف نشان از تیرگی ریشهٔ سه حرفیِ کاربردهای قرآنیِ یادشده دارد؛ خاصّه با نظر به این‌که او کمی بعد ذیل مدخل رجأ نیز معنای به تأخیر انداختن را بازگفته، به آیهٔ یادشده استشهاد جسته، و این بار تصریح نموده است که «مُرْجَوْنَ أی: مُؤَخَّرُون» (همان، ۶/ ۱۷۶).

دربارهٔ اسم ممدود الرجاء در کتاب *العین* تأکید می‌شود که نگارشِ رَجاة شکل درستی از نگارش این مصدر نیست. هم‌چنین تصریح می‌شود که صورتِ ثُلاثی مجرّدِ این کاربرد را از ریشهٔ معتلّ واوی رجو، و ثُلاثی مزید آن در باب‌های تفعیل، تفعّل و افتعال را از ریشهٔ معتلّ یائیِ رجی ساخته‌اند (همان، ۶/ ۱۷۶). گفتنی است صرفاً در کتاب *العین* این ادعاء دیده می‌شود که کاربردهای ثُلاثیِ مزیدِ این واژه‌ها از ریشهٔ رجی، یعنی از ریشه‌ای غیر از ریشهٔ کاربرد مشتقاتِ ثُلاثیِ مجردِ ماده، برگرفته‌شده‌اند. بعدها اَزْهَری (درگذشتهٔ ۳۷۰ق) تصریح می‌کند که چنین گفتاری را صرفاً از لَیثِ بنِ مُظَفَّر، شاگرد و گردآورنده و تکمیل‌کنندهٔ کتاب *العین* خلیل بن احمد (درگذشتهٔ ۱۷۰ق)، شنیده است (ازهری، *تهذیب اللغه*، ۱۱/ ۱۲۵).

دربارهٔ اسم مقصور الرجا می‌توان از صورتِ مُثَنّای یادشده برای این ماده در کتاب *العین* چنین استنباط کرد که ریشهٔ صرفیِ آن مُعتَلِّ واویِ رجو است (بنگرید به: خلیل، *العین*، ۶/ ۱۷۶). دربارهٔ ریشهٔ سوم یعنی الرَّجْو به معنای مبالات و اهمیت‌دادن، چنان‌که یاد کردیم، در کتاب *العین* تصریح می‌شود که این ریشه صرفاً در اسلوب نفی به‌کار می‌رود و به وضعیت ذهنی‌ای اشاره دارد که فرد هیچ ترس یا نگرانی ندارد (همان‌جا).

لغوی برجستهٔ دیگر، ابن‌دُرَید (درگذشتهٔ ۳۲۱ق) به نظر می‌رسد همین تحلیل‌ها را پذیرا شده است؛ جز آن‌که برای

ریشهٔ الرَّجْو اساساً معنای مبالات را ذکر نمی‌کند و تنها بر دو معنای امید و تأخیر متمرکز است. نیز، در توضیح الرَّجا، برای اشاره به معنای امید، به جای تعبیر «نقیض الیأس» که پیشینیانش به‌کار می‌بردند به‌صراحت از واژهٔ الأمل بهره می‌جوید (ابن‌درید، ***جمهرة اللغة***، ۲/ ۱۰۳۹). همین تعبیرِ أمَل را لغویان بعدی نیز برمی‌گیرند (برای نمونه، بنگرید به: جوهری، ***الصحاح***، ۶/ ۲۳۵۲).

## ۱ـ۲) تحلیل‌های لغویانِ متأخرتر

نخستین بار حدود ۲۰۰ سال بعد از شکل‌گیری کتاب ***العین*** و نیم سده بعد از ابن‌دُرَید، ازهری در کنار دو ریشهٔ رجأ و رجو، از ریشهٔ رجی نیز به شکل مستقل یاد می‌کند. به زعمِ وی فعلِ رَجا-یَرجو به معنای امید و حالتِ نقیض یأس، اما رَجَا-یَرجَی به معنای حیرت‌زده‌شدن است: «رَجِیَ الرَّجُل یَرجَی إذا دُهِشَ» (ازهری، ***تهذیب اللغه***، ۱۱/ ۱۲۵). دربارهٔ اسم مقصور الرجا، ازهری معنایِ ناحیة کل شیء را که در کتاب ***العین*** هم آمده بود، با استشهاد به آیهٔ «وَالْمَلَک عَلَی أَرْجَائِهَا» (حاقه/ ۱۷) همراه می‌کند (ازهری، ***تهذیب اللغه***، ۱۱/ ۱۲۵).

ازهری دربارهٔ مادهٔ رجأ می‌گوید کاربردِ فعلیِ آن به معنای تأخیر است: «أرجأتُ الأمر و أرجَیته إذا أخَّرتَهُ». او کاربرد قرآنی مُرْجَون (توبه/ ۱۰۶) ــصورت جمع اسم مفعول از بابِ اِفعال ــ را هم از این ریشه، و شاهدی برای این معنا می‌انگارد. وی در ادامه، در مقام استشهاد به دلالت ریشهٔ رجأ بر تأخیر، می‌افزاید ابن‌سِکّیت (درگذشتهٔ ۲۴۴ق) هم از مذهب مُرجِئَه یاد کرده، و ایشان را کسانی شناسانده است که عمل را مُؤَخَّر از ایمان می‌دانستند (ازهری، ***تهذیب اللغه***، ۱۱/ ۱۲۵).

دربارهٔ ریشهٔ سوم یعنی الرَّجْو، که در کتاب ***العین*** به معنای مبالات و اهمیت‌دادن یاد، و گفته شده بود که صرفاً در اسلوب نفی به‌کار می‌رود، ازهری گرچه این معنا را ناشناخته ارزیابی می‌کند، بخش دوم تحلیلِ فوق یعنی هم‌راهی این کاربرد با اسلوب نفی به معنای خوف را تأیید می‌نماید. حتی از این هم فراتر می‌رود و تصریح می‌کند کاربرد رَجاء به معنای خوف تنها در صورتی صحیح است که در سیاق نفی روی دهد. نیز، برای دلالت رجاء بر خوف به تفسیرِ فَرّاء (درگذشتهٔ ۲۰۷ق) از «وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا یرْجُونَ» (نساء/ ۱۰۴)، «یغْفِرُوا لِلَّذِینَ لَا یرْجُونَ أَیامَ اللَّهِ» (جاثیه/ ۱۴)، و «مَا لَکمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا» (نوح/ ۱۳) و هم‌چنین برخی شواهدِ شعری استناد می‌کند (ازهری، ***تهذیب اللغه***، ۱۱/ ۱۲۵؛ مقایسه کنید با زمخشری، ***اساس البلاغة***، ۲۲۴ که کاربرد رجاء در معنای خوف را استعمالی مجازی انگاشته است).

اندکی بعد، صاحب بن عَبّاد (درگذشتهٔ ۳۸۵ق) همان سه معنای اولیهٔ مذکور در کتاب ***العین*** را با تحلیل‌های مشابه می‌آورد و کاربرد «رَجِیَ الرَّجُلُ یَرْجَی رَجیً» در معنای قطع کردنِ کلام یا خندیدن را نیز بر موارد مذکور در کتاب ***العین*** می‌افزاید (صاحب، ***المحیط فی اللغة***، ۷/ ۱۷۴). جوهری (درگذشتهٔ ۳۹۳ق) نیز برخلاف متقدمان،

معنای اولیهٔ ریشه را تأخیر دانسته، و تأکید کرده که الرجا به هردو شکل مهموز و غیرمهموز به‌کار رفته‌است. سپس أمل را به‌عنوان معنای ثانویه یاد کرده، و در آخر نیز معنای خوف را برشمرده است؛ بی‌آن‌که بر لزوم کاربردش در سیاق نفی تأکید کند (جوهری، ***الصحاح***، ۶/ ۲۳۵۲).

معاصر وی ابوهلال عسکری (زنده در ۳۹۵ق) میان رَجاء و طَمَع فرق می‌نهد. او رجاء را امیدواریِ معقول بر پایهٔ سببی مشخص مانند رحمت الهی، اما طمع را میل بی‌سبب و موهوم و شایستهٔ سرزنش می‌انگارد (ابوهلال عسکری، ***الفروق اللغویة***، ۲۳۹). وی هم‌چنین می‌گوید رجاء بر آن‌چه از هر دو واژهٔ اَمَل و وَجَل دریافت می‌شود قابل‌اطلاق است: رجاء گاه یعنی اَمَلِ یا همان امید درازمدت، و گاه نیز یعنی وجل یا همان خوف قلبی (همان، ۲۴۰). گفتنی است که بعدها نیز راغب اصفهانی (درگذشتهٔ ۵۰۲ق) نیز متأثر از همین گفتار ابوهلال عسکری، رجاء را به معنای گمانی مثبت ــو نه علمی قطعیــ می‌انگارد که تحقق امر خوشایندی را اقتضاء می‌کند (راغب اصفهانی، ***المفردات***، ۳۴۶).

لغوی دیگر در همان دوره، ابن‌فارس (درگذشتهٔ ۳۹۵ق)، نیز معتقد است ریشهٔ راء و جیم به‌اضافهٔ یک حرف معتل (خواه واو یا یاء) دو معنای متباین دارد: آرزو و کناره و جانب. او سپس می‌افزاید: «فَرُبَّما عُبِّرَ عَنِ الخَوْفِ بِالرَّجاءِ» و این‌گونه درواقع کاربرد رجاء برای دلالت بر خوف را نوعی مَجازگویی برپایهٔ معنای اولِ رجاء، یعنی اَمَل، می‌انگارد. نیز، برخلاف ازهری کاربرد تعبیر را صرفاً در سیاق نفی نمی‌داند. حساب ریشهٔ رجأ را هم بالکل از کاربرد پیشین جدا می‌داند و از میان سه ریشهٔ یادشده، فقط این‌یکی را با تأخیر مرتبط می‌شناسد (ابن‌فارس، ***معجم مقاییس اللغة***، ۲/ ۱۲۵، ۴۹۴).

در مرحله‌ای متأخرتر از همهٔ این اظهارنظرها، ابن‌سیده (درگذشتهٔ ۴۵۸ق) کاربردهای قرآنی مختلف ماده را به هر دو ریشهٔ رجأ و رجی بازمی‌گرداند. مثلاً، کاربرد ریشهٔ رجأ را در معنای تأخیر می‌شناسانَد و از «تُرْجِی مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ...» (احزاب/ ۵۱) شاهد می‌آورَد (ابن‌سیده، ***المحکم***، ۷/ ۴۸۴). او در جای دیگر، ذیل رجی، تصریح می‌کند که أَرْجَیتُ یک لهجه برای تلفظ أَرْجَأْتُ است (همان، ۷/ ۵۰۷).

از مجموع این شواهد باید نتیجه گرفت که لغویان قدیم سه معنای متفاوت برای مادهٔ رجو می‌شناخته‌اند؛ معناهایی که از دید ایشان لزوماً با هم‌دیگر ارتباط ندارند و حتی ابن‌فارس بر متمایز بودن ریشه‌های‌شان تأکید می‌کند. هیچ‌یک از لغویان یادشده نیز برای جمع میان این معانی نکوشیده‌اند؛ امری که شاید حاکی از اشتراک لفظی کاربردها باشد و هم البته به‌نوعی تیرگی معنایی ریشه را نشان می‌دهد.

## ۱ـ۲) تحلیل ریشه‌شناختی در زبان‌های مختلفِ سامی

در ادامه باتوجه به اصول و روش‌های مرسوم ریشه‌شناسی به تحلیل و بررسی مادهٔ رجو می‌پردازیم. زبان‌های سامی را به سه حوزهٔ شرقی، شمالی‌ـغربی و جنوبی دسته‌بندی کرده‌اند. از این میان، جست‌وجوی ریشه در فرهنگ‌نامه‌های

ریشه‌شناختیِ حوزه شرقی نتیجه ندارد (برای نبود ریشهٔ یادشده در این زبان‌ها، بنگرید به: بلک و هم‌کاران، ***فرهنگ زبان اکدی***، 293-308؛ ***فرهنگ شیکاگو***، XIV/60-68).

ازهمین‌رو صرفاً داده‌های دو حوزهٔ شمالی‌ـغربی و جنوبی را ارائه و تحلیل خواهیم کرد. در این میان، زبان عربی که خود زیرشاخه‌ای از زبان‌های سامی جنوبی و مهم‌ترین بازماندهٔ کهن‌ترین گویش‌های این حوزه است، با ***قرآن*** کریم به‌عنوان کهن‌ترین سندِ نوشتاریِ کاملِ خود در دست‌رس پژوهشگران قرار دارد. از این‌رو در بخش مربوط به حوزهٔ جنوبی، افزون بر داده‌های دیگر زبان‌های این شاخه، کاربردهای قرآنیِ مادهٔ رجاء نیز به‌مثابه گواهی زبانیِ اصیل مورد توجه خواهد بود.

در پی‌جویی ریشه در زبان‌های حوزهٔ سامی شمالی‌ـغربی، می‌توان با ردیابی گزارش ***فرهنگ زبان‌های شمالی‌ـغربی***[1] نوشتهٔ هُفتیزِر آغاز کرد. برپایهٔ اثر یادشده، به عنوان ریشه‌های مشترک میان زبان‌های این حوزه سامی، شاهد کاربرد مادهٔ رجاء هستیم. این ماده در اثر یادشده از ریشهٔ رجج گزارش، و معنای آن نیز معادل میل به چیزی داشتن و طمع کردن ذکر شده است (هُفتیزِر، ***فرهنگ زبان‌های شمالی‌ـغربی***، 1059).

بر اساس ***فرهنگ*** پین‌اسمیت، همین ماده در زبان سریانی با ضبط صورت رجا به معنای میل و اشتیاق داشتن، هوس، آرزو و شهوت آمده است (پین‌اسمیت، ***فرهنگ زبان سریانی***، 528). در زبان عبری، این ماده به‌صورت رجج[2] معادل میل و طمع داشتن است (کلاین، ***فرهنگ تطبیقی زبان عبری***، 605). در زبان آرامی نیز مشابه عبری ریشهٔ این کلمه به‌صورت رجج درنظر گرفته شده است؛ هرچند کاربست‌های مختلف آن را به معنای میل و اشتیاق‌داشتن به چیزی بازگردانده‌اند (جسترو، ***فرهنگ زبان آرامی***، 1473). ماتسوخ در فرهنگ زبان مندایی هم از وجود ریشهٔ رجج در این زبان حکایت کرده است. معنای این ماده در زبان مندایی نیز هم‌چون موارد پیشین معادل میل داشتن و طمع داشتن است (ماتسوخ، ***فرهنگ زبان مندایی***، 423).

خلاصهٔ نتایج بحث در جدول شمارهٔ ۱ نشان‌داده شده است. آن‌چنان‌که ملاحظه گردید مادهٔ رجا در زبان‌های سامی حوزهٔ شمالی‌ـغربی دارای تنوع کاربردی و معنایی است. لازم به ذکر است که کاربست این ماده در این حوزه حاکی از رواج این ماده نزد اقوامِ صاحبِ ادیان ابراهیمی هم‌چون مسیحیت و یهودیت نیز هست.

گزارشی از مادهٔ رجاء در زبان گَعزی به عنوان شاخص زبانی این حوزه دست‌یاب نیست (بنگرید به: لسلاو، ***فرهنگ تطبیقی گعزی***، 463-466). بااین‌حال در برخی از دیگر زبان‌های حوزهٔ سامی جنوبی شاهد کاربرد این

1. *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions.*

٢. ג׳ ר׳ ג׳.

ماده هستیم. جانستون، پژوهشگر حوزهٔ زبان‌های سامی جنوبی، با بررسی و تحلیل کتیبه‌های به‌جامانده از این حوزهٔ زبانی فرهنگنامه‌هایی از زبان‌های مختلف این حوزه ارائه نموده است و می‌توان برای بازشناسی کاربردها از آثار او بهره جست.

**جدول شمارهٔ ۱**
**کاربردهای مادهٔ رجاء در حوزه سامی شمالی-غربی**

| زبان | کاربرد | معنا |
|---|---|---|
| عبری | رجج | میل و اشتیاق داشتن، طمع داشتن |
| آرامی | رجج | میل و اشتیاق داشتن، چیزهای میل‌برانگیز |
| سریانی | رجأ | میل و اشتیاق داشتن، هوس، آرزو، شهوت |
| مندایی | رجج | میل و اشتیاق داشتن، طمع داشتن |

در زبانِ مِهری، مشتقات این ریشه به صورت رجو در معنای امید داشتن و منتظر چیزی بودن گزارش شده است (جانستون، ***فرهنگ زبان مهری***، 319). در زبانِ جِبّالی، زبانِ دیگری از حوزهٔ سامیِ جَنوبی، برای رجو در کاربردهای مختلفش معانی متنوعی گزراش شده است (جانستون، ***فرهنگ زبان جبالی***، 207). آن‌ها را در جدول شمارهٔ ۲ درج کرده‌ایم. در زبانِ حَرصوصی نیز هم‌چون دو مورد پیشین صورت کاربردی این ماده رجو، و معنایی که برایش گزارش شده معادل منتظر چیزی بودن است (جانستون، ***فرهنگ زبان حَرصوصی***، 103).

**جدول شمارهٔ ۲**
**معناهای ریشهٔ رجأ در زبانِ جبّالی**

| معنا | آوانگاری با خط عربی | آوانگاری با حروف لاتین |
|---|---|---|
| امید داشتن، صبر کردن برای چیزی | رِجِ | Régé |
| تأخیر داشتن، به تأخیر انداختن | إرُوجی | Erógi |
| معنای اصلی: به تعویق انداختن<br>کاربرد «سأرجِ» نیز به معنای زدودنِ غبار و مانند آن است. | إرجِ | Ergé |
| صبر کردن، مجبور به صبر شدن | رُوتجی | Rútgi |
| صبر کردن، منتظر شدن | إرتِجی | Ertégé |
| درخواست منت یا لطفی کردن | شِرجی | Šɛrgé |
| صبر کردن | شیریجی | Šérégi |

برپایهٔ مجموع این شواهد می‌توان گفت که در کاربردهای مادهٔ رجاء در حوزهٔ سامی جنوبی، ساخت ریشه به‌صورت رجو، و معنای محوری آن منتظر بودن است. نیز، گرچه معنای امید هم در فهرست معانی این ماده ذکر شده است، بیش‌تر به‌نظر می‌رسد که در حوزهٔ سامی جنوبی مؤلفه معنایی انتظار پررنگ‌تر از امید است. به‌عبارت دیگر، در حوزهٔ سامی جنوبی، هنگامی که از مشتقات این ریشه سخن گفته می‌شود بیش‌تر معنای انتظار به ذهن اشخاص متبادر می‌شود تا معنای امید.

نکته قابل‌ذکر آن است که کاربردهای دو واژهٔ إرُوجی و إرجِ در زبانِ حَرصوصی، شَباهَتِ بسیاری با واژهٔ قرآنی «أَرْجِهْ» (اعراف/ ۱۱۱؛ شعراء/ ۳۶) به معنای رهاکردن و به تأخیر انداختن دارد. چه‌بسا این دو منشأ یک‌سانی داشته باشند. هم‌چنین چه‌بسا تعبیر قرآنی «مُرجَونَ» در عبارت «وءاخَرُونَ مُرجَونَ لِأمرِ اللهِ» (توبه/ ۱۰۶) را چه‌بسا بتوان به همین کاربردها مربوط شناخت. در آیهٔ یادشده بحث دربارهٔ دسته‌بندی اهالی جامعهٔ نبوی مدینه است. در آیات پیشین

از سه گروه مهاجرین، انصار و منافقین سخن به‌میان می‌آید. سپس در آیه ۱۰۲ از «آخَرون» یاد می‌شود؛ کسانی که راه گم کرده‌اند و شاید با توبه صراط مستقیم را بازیابند. بالاخره، در آیهٔ ۱۰۶ باز با کاربرد همین تعبیرِ «آخَرُون» به ذکر گروه دیگری پرداخته می‌شود که ظاهراً راه درست را گم کرده‌اند و همتی نیز برای توبه ندارند و ازاین‌رو باید به انتظار امر الهی بمانند تا این‌گونه دریابند که تصمیم خدا دربارهٔشان چه خواهد بود. مؤلفهٔ معنایی انتظار کشیدن، چنان‌که دیدیم، در کاربردهای ریشه در سامی جنوبی متداول است. پس شاید بتوان اصطلاح «مُرجَون» در آیه یادشده را برگرفته شده از کاربردهای ریشه در همین معنا دانست.

## ۱ـ۴) پی‌جوییِ ریشه در زبانِ سامیِ مادر

بر اساس آن‌چه گفته شد، مادهٔ رجاء در حوزه‌های شمالی‌ـغربی و جنوبی خانواده سامی متداول است. از این‌رو می‌توان این‌گونه برداشت کرد که احتمالاً در سامی مادر[1] نیز بتوان رَدّی از این ماده یافت؛ چراکه تداول یک ماده در زبان‌های مختلف سامی با یک معنای تقریباً یک‌سان دلیلی کافی بر وجود آن در سامی مادر است. این ریشهٔ سامی مادر طبق قواعد سامی‌شناسان ثُنائی است و احتمالاً به صورت رج بوده است.

باتوجه به کاربردِ مادهٔ رجاء در زبان‌های سامی با ساخت‌های مختلف، پس از بررسی آن‌ها می‌توان این‌گونه تحلیل نمود که همگی از دو دستور برای ثُلاثی‌سازیِ آن ریشهٔ ثُنائی استفاده کرده‌اند. یکی از این دو شیوه افزون حرف علّه به انتهاء ریشه است. به‌طورکلی، در گذار از زبانِ سامیِ مادر به زبان‌های سامی مختلف، حروف علّه ــواو، الف و یاءــ به صورتِ پس‌ساز، میان‌ساز و پیش‌ساز به ریشهٔ ثُنائی اضافه می‌شوند تا ریشه‌ای ثُلاثی حاصل شود.

در بحث کنونی صورت‌های رَجاء (رج+ا) و رَجو (رج+و) به‌کار رفته‌اند؛ یعنی ریشهٔ ثُنائی با افزودن الف و واو به ریشهٔ ثُلاثی تبدیل شده است. شیوهٔ دیگر تکرار یکی از حروفِ ریشهٔ ثُنائی است. در سه زبان عبری، آرامی و مندایی ریشه به صورت رجج (رج+ج) درآمده که حاصل تکرار حرفِ آخِرِ ریشهٔ ثُنائی است. بنابراین به‌نظر می‌رسد که پیش‌نهاد وجود ریشهٔ ثُنائیِ این ماده در زبانِ سامیِ مادر به‌صورت رج قابل‌پذیرش باشد؛ چه، در زیر شاخه‌هایش با افزودن یک حرف علّه یا تکرار حرفِ آخِرِ ریشهٔ ثُنائی، یک ریشهٔ ثُلاثی حاصل شده است.

در سخن از معنای این ریشهٔ ثُنائی، نخست باید به خاطر آورد که دالگوپولسکی در فرهنگ زبان نوستراتیک خود ذیل شمارهٔ ۱۹۷۵ از ریشه‌ای بازسازی شده به‌صورت رُگو[2] پرده برداشته است. وی معنای این ریشه را خم شدن و دور زدن بازسازی می‌کند (دالگوپولسکی، ***فرهنگ زبان نوستراتیک***، 1838).

می‌توان تصور کرد که در دورانِ رواجِ زبانِ سامی مادر، ریشهٔ رج معنای خم شدن جسمانی و عینی را افاده می‌نمود. پس از گذشت یک بازهٔ زمانی، این خم شدنِ مادّیِ صورتِ ذهنی به خود گرفت و معنای تمایلِ ذهنی به

1. Proto-Semitic.
2. rogU.

چیزی را افاده کرد. مؤید یک‌چنین برداشتی وجودِ این گونهٔ ساخت معنا در زبان‌های دیگر است. برای نمونه، در زبان انگلیسی، فعلِ این‌کلاین[1] از ریشهٔ لاتینِ این‌کلیناره[2] به معنای خم‌شدن ساخته شده است (بنگرید به: لغت‌نامهٔ اینترنتی وبستر، ذیل واژه). این واژه در زبان انگلیسی معاصر دارای دو معنا است: ۱) تمایل‌داشتن به تفکر یا رفتار به شیوه‌ای خاص یا واداشتن یا متمایل کردن کسی به این کار، ۲) به جهت خاصی کج‌شدن یا متمایل شدن، چیزی را کج کردن یا به سمتی مایل کردن.

درواقع در زبانِ انگلیسیِ معاصر هم معنای اصلیِ ریشه حفظ شده، و هم یک معنایی استعاری برایش تولید شده است. درنتیجه، ذیل فعلِ این‌کلاین در زبان انگلیسی، ساخت معناییِ «خم‌شدن مادّی > تمایل‌پیداکردنِ ذهنی» اتفاق افتاده است. براین‌پایه می‌توان محتمل دانست که در زبان‌های دیگر، ازجمله در زبانِ سامیِ مادر نیز، همین پدیده روی دهد و معنای خم‌شدنِ مادّی و جسمانی در یک فرآیند استعاری، تبدیل به تمایل‌پیداکردنِ ذهنی بشود.

این پرسش هم‌چنان باقی می‌ماند که آیا این ریشهٔ ثُنائیِ بازساخته‌شده، قدمتی فراتر از سامی دارد و به دورهٔ آفروآسیاییِ مادر، یعنی زبانی که سامی زیرشاخه‌ای از آن است، می‌رسد یا نه. پاسخ به این پرسش ازآن‌رو مهم است که نشان می‌دهد مؤلفه‌های معنایی امید و انتظار زاییدهٔ تحولاتی درونِ فرهنگ سامی است یا ریشه‌ای کهن‌تر دارد. جست‌وجو در فرهنگ‌های معتبر آفروآسیایی، از جمله فرهنگ اورل و استولبوا و فرهنگ اِهْرِت، نشان می‌دهد که هیچ ریشه‌ای با صورتِ رج با معنایِ خم شدن، تمایل، امید یا انتظار در سطح زبان افروآسیایی قابل‌بازسازی نیست. در این فرهنگ‌ها تنها ریشه‌هایی با همین دو حرف ر و ج می‌توان یافت که معانی‌ای کاملاً بی‌ارتباط دارند: در فرهنگِ اورل و اِستولبُوا از *رُگ-[3] به معنای نوعی غذا، و از *رَگ-/ *رُگ-[4] به معنای لرزیدن یاد شده است (اورل و استولبوا، ***قاموس حامی-سامی***[5]، 444، 451). اهرت هم از ریشهٔ رِگ/ رُگ[6] به معنای افزایش در کمّیّت یا کیفیّت و هم‌چنین از رِگ/ رَگ[7] به معنای حرکت کردن و راه رفتن یاد می‌کند (اِهْرِت، ***بازسازی پی‌افروآسیایی***...[8]، 446). از این شواهد باید نتیجه گرفت که تحولات موردبحث همگی پس از جدایی زبان سامیِ مادر از شاخهٔ زبان‌های افروآسیایی روی داده است.

با پذیرش فرضیهٔ فوق باید انتظار داشت که در مراحل بعدیِ تحول، یعنی مثلاً در گذار از زبانِ سامیِ مادر به زبان‌های سامی جنوبی، این تمایلِ ذهنی با اضافه‌شدنِ مؤلفهٔ معناییِ انتظار وارد حوزه سامی جنوبی شده، معنای امید

1. Incline.
2. In- + clinare.
3. *rog-.
4. *rag-/ *rug-.
5. Orel & Stolbova, ***Hamito-Semitic Etymological Dictionary***.
6. Reg/ rog.
7. Rig/ rag.
8. Ehret, ***Reconstructing Proto-Afroasiatic***....

به خود گرفته، و اتفاقاً کاربرد آن در این معنا بر دیگر کاربردها غلبه یافته است. براین‌پایه، مادهٔ رجو در زبان عربی به‌سبب تأثیراتی که از دیگر زبان‌های حوزه سامی پذیرفته، دو مؤلفهٔ معناییِ دیگر را هم در خود جای داده است:

۱. امید: نوعی تمایلِ ذهنی به چیزی.

۲. انتظار: صبر و شکیبانی برای برآورده‌شدنِ آن تمایل ذهنی.

پس می‌توان تغییرات لفظی این ماده از صورت ثُنائیِ رج به سه ساخت رجو، رجج، و رجأ، و هم‌چنین، تغییرات معنایی آن را مطابق این الگو محتمل دانست:

در زبان سامی مادر: خم‌شدنِ یک جسم.

در زبان‌های مختلف سامی، پس از جداییِ سامیان: تمایل‌پیداکردنِ ذهنی.

در زبان عربی *قرآن*: امید + انتظار.

## ۲. تحلیل معناشناختی ساخت‌گرا

فرضیه‌ای که بازنموده شد لزوماً بیانگرِ همهٔ تحولاتِ معنای ریشه نیست. افزون‌براین، چه‌بسا در عربی *قرآن* برخی مؤلفه‌های معناییِ دیگر هم به آن افزوده شده، و کاربردهای ریشه به ساخت اصطلاحی جدید انجامیده باشد. بررسی این احتمال را با تحلیل معناشناسانهٔ ساخت‌گرایِ کاربردهای این ماده در *قرآن* کریم باید پی گرفت.

### ۲ـ۱) چارچوب روش‌شناختی

پیش از پرداختن به تحلیل معناشناختیِ رَجاء، لازم است چارچوب نظری و روش‌شناختیِ یک‌چنین پژوهشی به‌درستی تبیین شود. فردینان دو سوسور (درگذشتهٔ ۱۹۱۳م/ ۱۲۹۲ش) در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲۰م با ارائهٔ مدل مطالعهٔ هم‌زمانیِ معنا، نظریهٔ نوین خود یعنی روی‌کردِ ساخت‌گرا به معنا را بنیان نهاد. وی در برابرِ مدل دَرزَمانی که تا پیش از او بر فضای مطالعهٔ روابط معنایی حاکم بود بر این باور تأکید نمود که برای فهم معنایِ واژگان در یک نظامِ زبانی خاص باید روابطِ میانِ آن‌ها را نه با نظر به تحولاتِ تاریخیِ معنای هر واژه، بل‌که در همان بازهٔ زمانیِ کاربردشان، بررسی کرد.

برپایهٔ معناشناسیِ ساخت‌گرا، روابط معناییِ واژگانِ هر جمله، به‌اصطلاح، در دو محورِ افقی و عمودی قابل‌پی‌گیری است: در محور افقیِ هر جمله واژگانی به‌سبب روابط معناییِ خاصی که با هم دارند هم‌نشینِ یک‌دیگر می‌شوند. برای هر کلمه از جمله یک محور عمودیِ نیز قابل‌تصور است. این محور واژگانی را دربر می‌گیرند که به‌سبب روابط معنایی خاص‌شان با هم‌دیگر و برپایهٔ قواعد آن زبان و فرهنگ، هریک می‌توانند جانشینِ واژهٔ دیگر در محور عمودی شوند (بنگرید به: صفوی، *درآمدی بر معناشناسی*، ۳۴).

به بیان دیگر، رابطهٔ هم‌نشینی، به‌مثابهٔ نخستین و مهم‌ترینِ روابطِ معنایی، رابطه‌ای از نوعِ ترکیب میان الفاظی است که در زنجیرهٔ کلامی در کنار یک‌دیگر قرار گرفته‌اند تا با رِعایَتِ قوانین خاصِ آن زبان و فرهنگ بر مفهوم روشنی

دلالت کنند (بی‌یرویش، ***زبان‌شناسی جدید***، ۳۰). ازاین‌رو رابطهٔ هم‌نشینی را رابطهٔ نحوی نیز می‌گویند (باقری، ***معناشناسی قرآن کریم***، ۴۳). در معناشناسیِ هم‌زمانی بر اساس بافت زبانی، معنای یک واژه را می‌توان از هم‌نشینیِ واژگانِ دیگر با واژهٔ موردنظر، و نیز، روابطِ معناییِ آن‌ها در یک محورِ افقی به‌دست‌آورد. روابطِ میانِ واژگانِ هم‌نشین بر چهار نوع مکملی، اشتدادی، تقابلی و توزیعی اند. تحلیلِ هر یک از این انواع می‌تواند لایه‌های مختلفی از معنای واژه را آشکار کند (برای تفصیل بحث، بنگرید به: سلمان نژاد، ***معناشناسی تدبّر***...، ۱۶-۱۹).

دومینْ رابطهٔ معناییِ مهم در هر زبان رابطهٔ جانشینیِ اجزاء هر عبارت است. رابطهٔ جانشینی رابطه‌ای از نوع انتخاب و جای‌گزینی میانِ هر یک از الفاظ یک زنجیرهٔ کلامی با الفاظی است که می‌توانند جای‌گزین آن شوند (بی‌یرویش، ***زبان‌شناسی جدید***، ۳۰). به بیان دیگر، اجزاءِ یک عبارت، عِلاوه‌بر روابط ظاهری که با یک‌دیگر دارند، هر یک با اجزاءِ دیگری نیز رابطه دارند که در آن ارتباط خاص حاضر نیستند: وجود هریکی از این اجزاء، مانع حضور اجزاء دیگر می‌شود. به همین دلیل، به رابطهٔ هر یک از اجزاء پیام با دیگر اجزاءِ مقولهٔ دستوریِ خود که می‌توانند به جای یک‌دیگر آیند و معنای جمله را تغییر دهند رابطهٔ جانشینی می‌گویند (باقری، ***معناشناسی قرآن کریم***، ۴۲-۴۳).

با شناخت معنایِ کلماتِ هم‌نشین هر واژه می‌توان به بخشی از معنای آن واژه پی برد؛ زیرا در فضای یک فرهنگ و زبانِ خاص، هر واژه‌ای با هر واژه‌ای نمی‌تواند رابطهٔ هم‌نشینی برقرار کند. ازدیگرسو، بخش دیگری از معنای آن واژه را می‌توان با تأمل در روابط جانشینیِ واژه‌های مختلف در فضای فرهنگیِ متن با واژهٔ موردنظر بازشناخت. یک نکتهٔ مهم و بنیادیِ دیگر هم این است که در فضای هر متنی، می‌توان از خودِ واژگانِ هم‌نشین با یک کلمه برای کشفِ واژگان جانشینِ آن کلمه بهره جست (برای تفصیل بحث، بنگرید به: سلمان‌نژاد، «معناشناسی تدبر...»، ۱۰۵-۱۰۷).

به این منظور، در مطالعهٔ کنونی، بعد از استخراج این آیات، با استفاده از روش تحلیل هم‌نشینی، واژگان جانشین با رجاء در متن شناسایی، و روابط معنایی و نحوی میان واژه‌ها مشخص خواهد شد. سپس با مقایسهٔ نتایج حاصل از تحلیل روابط هم‌نشینی و جانشینی، به تحلیل مؤلفه‌های معنایی رجاء و جایگاه معنایی آن در نظام واژگانی ***قرآن*** خواهیم پرداخت.

## ۲ـ۲) هم‌نشین‌های پربس‌آمدِ رَجاء در قرآن

پیمودنِ صحیحِ مسیرِ پیاده‌سازیِ روش‌های مطالعهٔ معناشناسانه غالباً به گردآوریِ کاملِ کاربردهای واژهٔ منتخب در ***قرآن*** وابسته است. این گردآوریِ کامل در زبانِ عربیِ ***قرآن***، با نظر به پدیده‌هایی هم‌چون اشتراکِ لفظی و چندمعناییِ الفاظ، دشواری‌های خاصی دارد؛ چه، همین ویژگی‌ها زمینه‌سازِ تیرگیِ معنایی و ناپیداییِ روابطِ ظاهریِ میانِ کاربردها می‌شوند و می‌توانند به خطاهایی در گام‌هایِ بعدیِ پژوهش بینجامند.

| جدول شمارهٔ ۳ ـ تحلیل واژگان هم‌نشین مادهٔ رجا | | |
|---|---|---|
| آیه | واژه | نوع رابطه |
| إِنَّ الَّذينَ آمَنُوا... يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللهِ (بقره/ ۲۱۸) | ضمیر فاعلی متصل بازگردنده به الّذینَ آمَنُوا... | مکملی (فاعل) |
| | رحمت الله | مکملی (مفعول) |
| ... فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَما تَأْلَمُونَ وَ تَرْجُونَ مِنَ اللهِ ما لا يَرْجُونَ... (نساء/ ۱۰۴) | ضمیر فاعلی متصل | مکملی (فاعل) |
| | من الله | مکملی (ظرف) |
| | تألمون | مکملی (عطف) |
| | ضمیر فاعلی متصل | مکملی (فاعل) |
| وَ آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمرِ اللهِ إِمّا ... (توبه/ ۱۰۶) | آخرون | مکملی (فاعل) |
| | لأمر الله | مکملی (ظرف) |
| إِنَّ الَّذينَ لا يَرْجُونَ لِقاءَنا وَ رَضُوا بِالْحَياةِ الدُّنْيا وَ ... (يونس/ ۷) | لقاءنا | مکملی (مفعول) |
| | ضمیر فاعلی متصل | مکملی (فاعل) |
| | رضوا بالحياة الدنيا | مکملی (عطف) |
| ... الَّذينَ لا يَرْجُونَ لِقاءَنا فی طُغْيانِهِمْ يَعْمَهُونَ (يونس/ ۱۱) | لقاءنا | مکملی (مفعول) |
| | ضمیر فاعلی متصل | مکملی (فاعل) |
| ... قالَ الَّذينَ لا يَرْجُونَ لِقاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هذا أَوْ بَدِّلْهُ (يونس/ ۱۵) | لقاءنا | مکملی (مفعول) |
| | ضمیر فاعلی متصل | مکملی (فاعل) |
| قالُوا يا صالِحُ قَدْ كُنْتَ فينا مَرْجُوًّا قَبْلَ هذا ... (۶۲/ هود) | صالح | مکملی (اسم کان) |
| وَ إِمّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوها... (اسراء/ ۲۸) | ضمیر فاعلی متصل | مکملی (فاعل) |
| | ها (ابتغاء رحمة من ربک) | مکملی (مفعول) |
| ... وَ يَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَ يَخافُونَ عَذابَهُ ... (اسراء/ ۵۷) | رحمته | مکملی (مفعول) |
| | ضمیر فاعلی متصل | مکملی (فاعل) |
| | يخافون عذابه | مکملی (عطف) |
| ... فَمَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صالِحاً و ... (كهف/ ۱۱۰) | لقاء ربه | مکملی (مفعول) |
| | ضمیر فاعلی متصل | مکملی (فاعل) |
| | فليعمل عملا صالحاً | مکملی (فعل شرط و جواب شرط) |
| وَ قالَ الَّذينَ لا يَرْجُونَ لِقاءَنا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلائِكَةُ أَوْ ... (فرقان/ ۲۱) | لِقائنا، لا | مکملی (مفعول) |
| | ضمیر فاعلی متصل | مکملی (فاعل) |
| ... أَ فَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَها بَلْ كانُوا لا يَرْجُونَ نُشُوراً (فرقان/ ۴۰) | نشوراً، لا | مکملی (مفعول) |
| | ضمیر فاعلی متصل | مکملی (فاعل) |
| | أفلم يكونوا يرونها | مکملی (بل اضرابیه) |
| وَ ما كُنْتَ تَرْجُوا أَنْ يُلْقى إِلَيْكَ الْكِتابُ إِلاّ رَحْمَةً مِنْ ... (قصص/ ۸۶) | ان يلقى اليک الكتاب | مکملی (مفعول) |
| | ضمیر فاعلی متصل | مکملی (فاعل) |
| | رحمة من ربک | مکملی (استثنا) |
| مَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ اللهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللهِ لَآتٍ و ... (عنكبوت/ ۵) | لقاء الله | مکملی (مفعول) |
| | ضمیر فاعلی متصل | مکملی (فاعل) |
| | إن أجل الله لآت | مکملی (فعل شرط و خبر) |
| ... يا قَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ وَ ارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ (عنكبوت/ ۳۶) | ضمیر فاعلی متصل بازگردنده به اهل مدین | مکملی (فاعل) |
| | اليوم الآخر | مکملی (مفعول) |
| | اعبدوا الله | مکملی (عطف) |
| | لا تعثوا في الارض مفسدين | مکملی (عطف) |
| أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كانَ يَرْجُوا اللهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ... (احزاب/ ۲۱) | الله و اليوم الآخر | مکملی (مفعول) |
| | ضمیر فاعلی متصل | مکملی (فاعل) |
| | ذكر الله كثيرا | مکملی (عطف) |
| ... يَرْجُونَ تِجارَةً لَنْ تَبُورَ (فاطر/ ۲۹) | ضمیر فاعلی متصل بازگردنده به «الّذینَ یَتْلُونَ...» | مکملی (فاعل) |
| | تجارة لن تبور | مکملی (مفعول) |
| أَمَّنْ هُوَ قانِتٌ... وَ يَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ ... (زمر/ ۹) | من ... قائما | مکملی (فاعل) |
| | رحمة ربه | مکملی (مفعول) |
| | يحذر الآخرة | مکملی (عطف) |
| ... يَغْفِرُوا لِلَّذينَ لا يَرْجُونَ أَيّامَ اللهِ (جاثيه/ ۱۴) | ايام الله | مکملی (مفعول) |
| | ضمیر فاعلی متصل | مکملی (فاعل) |
| ... لِمَنْ كانَ يَرْجُوا اللهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ... (ممتحنه/ ۶) | الله و اليوم الآخر | مکملی (مفعول) |
| | يتولَّ | تقابلی |
| | ضمیر فاعلی متصل | مکملی (فاعل) |
| ما لَكُمْ لا تَرْجُونَ لِلّهِ وَقاراً (نوح/ ۱۳) | لله | مکملی (ظرف) |
| | وقاراً | مکملی (مفعول) |
| إِنَّهُمْ كانُوا لا يَرْجُونَ حِساباً (۲۷/ نباء) و كذّبوا بآياتنا كِذّابا (۲۸) | حساباً | مکملی (مفعول) |
| | ضمیر فاعلی متصل | مکملی (فاعل) |
| | كذبوا بآياتنا كذابا | مکملی (عطف) |

در کاربستِ روشِ ساخت‌گرا، این دشواری بیش‌تر است. پژوهشگر با کاربرد این روش می‌خواهد ساختارِ پنهانِ حاکم بر واژگان را از رهگذرِ مطالعهٔ روابطِ معناییِ موجود (روابط هم‌نشینی و جانشینی) کشف کند. اگر برخی کاربردها به‌اشتباه در تحلیل جای گیرند یا برخی واژگانِ مرتبط از دایرهٔ مطالعه خارج شوند شبکهٔ معناییِ حاصل با تیرگی‌هایی هم‌راه خواهد بود. ازاین‌رو تحلیلِ لغوی و ریشه‌شناختی، به‌ویژه در مقام رویارویی با صورت‌هایِ مشترکِ لفظیِ یک مادهٔ صرفی، نقشی کلیدی در شناساییِ کاربردهایِ اصلی ایفاء می‌کند و در پالایشِ مواردِ نامرتبط و آسیب‌زا، پیش از تحلیلِ روابطِ پنهانِ واژگان، سهمی بسزا دارد.

دربارهٔ مادهٔ رجا نیز همین صادق است. ازیک‌سو وجود اشتراک لفظی ــ‌که در تحلیل‌های لغوی و ریشه‌شناختی پیشین یاد شدــ ما را وامی‌دارد تا تنها به مادهٔ رَجاء به معنای امید بپردازیم و دیگر کاربردها را در فرآیند کشف روابط معنایی با دیگر واژگانِ هم‌نشین و جانشین در نظر نگیریم. چند نمونه از این قبیل را که ارتباطی نیز با مفهوم امید ندارند می‌توان در ***قرآن*** بازشناخت؛ مثلاً، آن‌جاها که تعبیر «أَرجِه» به کار می‌رود (اعراف/ ۱۱۱؛ شعراء/ ۳۶)، یا مثلاً، تعبیر «تُرْجی» (احزاب/ ۵۱)، یا «اَرجاء» (حاقه/ ۱۷).

مفسران و لغویان متقدم به تمایز این کاربردها با دیگر کاربردهای مادهٔ رجاء، و هم‌چنین به تشابه معناییِ این دو مورد با هم توجه داشته‌اند. برای نمونه، فَرّاء أرجِه را از ریشهٔ إرجاء دانسته است (فراء، ***معانی القرآن***، ۲/ ۳۸۸). ابن‌قتیبه نیز یادآور می‌شود که ارجاء به معنای حاشیه و جانب چیزی است (ابن‌قتیبه، ***غریب القرآن***، ۴۱۳). شاید بتوان به موارد یادشده تعبیر «لا یَرْجُون نِکاحاً» (نور/ ۶۰) را هم افزود؛ تعبیری که در مقام توصیف زنان مُسِنّی که دیگر انگیزه‌ای برای ازدواج ندارند استفاده شده است. هدف مطالعهٔ کنونی بررسی کاربردهای قرآنی رجاء در معنای امید است. براین‌پایه در تحلیل خود این چند آیه را درنظر نخواهیم گرفت.

براین‌پایه، ۲۳ آیه باقی می‌مانند که باید به‌عنوان آیات اصلیِ مرتبط با مادهٔ رجا با روش معناشناسی ساخت‌گرا تحلیل شوند. به این منظور، نخست روابط هم‌نشینی مادهٔ رجا را درنظر می‌کنیم و انواع روابط مکملی، تقابلی و توزیعی را در این هم‌نشینی‌ها بازمی‌شناسیم. با این شیوه فهرستی از زوج‌های معنایی با انواع روابط به دست خواهد آمد. در گام بعد براساس فراوانی و تکرار واژه‌های هم‌نشین، به جستجوی واژه‌های جانشین خواهیم پرداخت. با تحلیل واژه‌های جانشین و نوع کاربردهای آن‌ها و سپس مقایسه انواع روابط و کاربردهای این واژه‌ها با کاربردهای واژه‌های منتخب در مرحلهٔ اول، مؤلفه‌های معنایی اصلی مادهٔ رجا در ***قرآن*** حاصل می‌شوند (برای توضیح روش، بنگرید به: سلمان‌نژاد، ***معناشناسی تدبّر***...، ۳۲).

در گام نخست از کاربست این روش، هم‌نشین‌های مادهٔ رجاء در ***قرآن*** را استخراج، و انواع روابط آن‌ها با مشتقات مادهٔ رجاء را بررسی می‌کنیم. نتیجهٔ این بررسی در جدول شمارهٔ ۳ آمده است. برپایهٔ آن جدول می‌توان به فهرستی از هم‌نشین‌های مادهٔ رجاء در ***قرآن*** دست یافت. این هم‌نشین‌ها با یادکرد میزان بس‌آمدِ هریک در جدول شمارهٔ ۴ ذکر

شده‌اند.

**جدول شمارهٔ ۴**
**بس‌آمد هم‌نشین‌های رجاء در *قرآن***

| هم‌نشین | بس‌آمد | | هم‌نشین | بس‌آمد |
|---|---|---|---|---|
| لِقائَنا/ ربه/ الله | ۶ | | القواعد من النساء | ۱ |
| رحمة ربه/ الله/ من ربک/ ـه | ۴ | | نکاحاً | ۱ |
| الله و اليوم الآخر | ۲ | | نشوراً | ۱ |
| اليوم الآخر | ۱ | | أفلم يكونوا يرونها | ۱ |
| أيام الله | ۱ | | ان يلقي اليک الكتاب | ۱ |
| من الله | ۱ | | إن أجل الله لآت | ۱ |
| لله | ۱ | | لا تعثوا في الارض مفسدين | ۱ |
| اعبدوا الله | ۱ | | ذكر الله كثيرا | ۱ |
| تألمون | ۱ | | تجارة لن تبور | ۱ |
| آخرون (غير عباد) | ۱ | | من هو قانت آناء الليل ساجدا و قائما | ۱ |
| لأمر الله | ۱ | | يحذر الآخرة | ۱ |
| رضوا بالحياة الدنيا | ۱ | | يتولَّ | ۱ |
| صالح | ۱ | | وقاراً | ۱ |
| يخافون عذابه | ۱ | | حساباً | ۱ |
| فليعمل عملا صالحاً | ۱ | | كذبوا بآياتنا كذابا | ۱ |

چنان‌که مشاهده می‌شود به ترتیب لِقائَنا، رَحْمَةِ اللّه، يَومِ الآخِرِ و اللّه در هم‌نشینی با مادهٔ رجاء دارای بیش‌ترین بس‌آمد اند و باید موردتوجه قرار گیرند. افزون‌بر این موارد، آن دسته از هم‌نشین‌های تک‌آمد نیز که دارای رابطهٔ تقابلی یا رابطهٔ مکملی غیرعطفی باشند (مشخصا: يَتَوَلَّ) باید بررسی شوند.

## ۲ـ۳) تحلیل سیاقیِ *لقاء*: پربس‌آمدترین هم‌نشینِ رجاء

اکنون به تحلیل سیاقیِ آیاتی می‌پردازیم که در آن‌ها هم‌نشینیِ رجاء و لقاء دیده می‌شود. به این منظور، نخست می‌شاید از آیات مختلف سورهٔ یونس یاد کنیم:

إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ (یونس/ ۷).

در مقام تحلیل سیاقی این آیه باید یادآور شد که پیش‌تر، در آیات پنجم و ششم از همین سوره، به نشانه‌های الهی اشاره می‌شود و از نقش خورشید و ماه در روشنایی شب و روز یا از تقدیر منازل مختلف ماه برای محاسبهٔ ایام سال و جز آن سخن می‌رود. سپس در آیهٔ هفتم بیان می‌شود که بازخورد افراد نسبت به این آیات الهی دو گونه است: گروهی آن‌ها را انکار کرده و مستحق عذاب شده‌اند و گروهی بدان ایمان آورده و لیاقت بهشت برین یافته‌اند. این‌گونه، در آیهٔ ۷، هنگام تبیین ویژگی‌های مستحقان عذاب، چهار صفت برشمرده می‌شود: «لا يَرجُونَ لِقائَنا»، رضایت به زندگی دنیایی، اطمینان به زندگی دنیایی و غفلت از آیات الهی.

عبارت «لا يَرجُونَ لِقائَنا» دوباره در آیهٔ یازدهم از همین سوره نیز به‌کار رفته است. این رَجاءِ لِقاء نداشتن در آیهٔ ۱۱ نیز، همانند مورد پیشین، معادل عدم ایمان به‌شمار می‌رود. در این آیه از وضعیت کافران سخن به میان آمده است. کمی پیش‌تر بیان می‌شود که اگر ــهم‌چنان که انسان‌ها در رسیدن به خیر عجله دارندــ خدا در رساندن شرّ به ایشان تعجیل می‌نمود، قطعاً تا کنون اجل‌شان فرارسیده بود:

وَلَوْ يعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيرِ لَقُضِى إِلَيهِمْ أَجَلُهُمْ فَنَذَرُ الَّذِينَ لَا يرْجُونَ لِقَاءَنَا فِى طُغْيانِهِمْ يعْمَهُونَ (یونس/ ۱۱).

در واقع، این بخش از آیه درصدد است تا یکی دیگر از آیات و نشانه‌های الهی را برای مردم بنمایاند. این‌جا نیز گفته می‌شود کسانی که «لا یَرجُونَ لِقائَنا» هستند از این وضعیت پند نمی‌گیرند و در گمراهیِ خود رها می‌شوند تا بر همان حال باقی بمانند. بنابراین، «لا یَرجُونَ لِقائَنا» معادلی برای بی‌ایمانی است. آیهٔ بعد (یونس/ ۱۲) نیز مؤیدی بر همین معنا است؛ زیرا وضعیت کسانی را تبیین می‌کند که تنها هنگام نیاز به خداوند روی می‌آورند؛ یعنی همان رفتاری که معمولاً در افراد بی‌ایمان دیده می‌شود. براین‌پایه، به نظر می‌رسد عبارت «لا یَرجون لِقائَنا» اصطلاحی برای اشاره به بی‌ایمانیِ افراد است.

بار دیگر در آیهٔ ۱۵ این سوره نیز همین اصطلاح دیده می‌شود. سخن آن‌جا بر سر این است که هنگام ارائهٔ آیات ***قرآن*** بر این افراد، به‌جای آن‌که در مفهوم آیات بیندیشند و ایمان آورند، بهانه می‌جویند و از پیامبر(ص) تقاضای تغییر ***قرآن*** می‌کنند. پیامبر نیز خدا را منشأ ***قرآن*** معرفی، و ناممکن بودن اجابتِ درخواست ایشان را تبیین می‌نماید:

وَإِذَا تُتْلَى عَلَيهِمْ آياتُنَا بَينَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يكونُ لِى أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِى إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يوحَى إِلَى إِنِّى أَخَافُ إِنْ عَصَيتُ رَبِّى عَذَابَ يوْمٍ عَظِيمٍ (یونس/ ۱۵).

خارج از سورهٔ یونس نیز کاربردِ رجاء در پیوند با لقاء نمونه دارد. یک نمونه از این قبیل را در آیاتِ نخستِ سورهٔ عنکبوت می‌توان دید:

مَنْ كانَ يرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (عنکبوت/ ۵).

در سیاقِ آیات نخستینِ این سوره، انسان‌ها نسبت به آزمون‌های الهی هشدار داده می‌شوند. در این آیات تصریح می‌شود که قطعاً همهٔ افراد آزمایش خواهند شد تا صادق و کاذب در دین‌شان مشخص گردد. نیز، گفته می‌شود آنان که مرتکب سیئات شوند باید بدانند خدا از رفتارشان آگاه است. ضمن همین بحث تأکید می‌شود هرکس واجد ویژگی «یَرجُوا لِقاءَ الله» باشد به آن خواهد رسید و هرکس نیز تلاشی الهی نماید و ایمان آورد و عمل صالح انجام دهد پاداش خواهد یافت. این‌گونه، میان «الّذِینَ یَعمَلُون السیئات» که در آیات پیش ذکرشان رفته بود (عنکبوت/ ۴) با «مَن کَانَ یَرجُوا لِقاءَ الله» تقابل افکنده می‌شود. بنابراین، مؤلفهٔ عمل در رجاء نقشی اساسی دارد.

نمونهٔ دیگر از کاربردِ رجاء در پیوند با لقاء را در آیهٔ ۲۱ سورهٔ فرقان می‌توان دید:

وَقَالَ الَّذِينَ لَا يرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَينَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِى أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا (فرقان/ ۲۱).

در آیهٔ قبلی (فرقان/ ۱۹) خطاب به پیامبر(ص) از وضعیت ایمان مردمان پیش از او سخن می‌رود: آنان از این‌که

پیامبرشان بشری مانند خودشان باشد متعجب شده و اعتراض کرده‌اند. اکنون گفته می‌شود «الَّذینَ لا یَرْجُونَ لِقاءَنا» بهانه‌ای دیگر مطرح می‌کنند: یا باید ملائکه دیده شوند یا خدا خودش رؤیت شود تا ایمان بیاورند. در آیات بعد نیز پی‌آمدِ این رفتارها بیان می‌شود. این نیز که پیامبران انسان‌هایی هم‌سانِ اعضاءِ قوم خود باشند از آیات الهی شناسانده می‌شود؛ گرچه امری است که «الَّذینَ لا یَرْجُونَ لِقاءَنا» نسبت به آن بی‌اعتقاد اند. از این آیه می‌توان دریافت که مفهوم رجاء با توجه به آیات الهی نیز پیوند دارد و بی‌توجهی به نشانه‌های خدا سبب می‌شود که افراد در موقعیت «لا یَرجُونَ لِقائَنا» قرار گیرند.

بالاخره باید از همین قبیل به آخرین آیهٔ سورهٔ کهف اشاره کرد:

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يوحَى إِلَى أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كانَ يرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يشْرِك بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا (کهف/ ۱۱۰).

در آیاتِ پیش‌تر (کهف/ ۱۰۳-۱۰۹) بحث دربارهٔ نشانه‌های الهی و سرنوشت کسانی است که به آن‌ها ایمان آورده یا آن‌ها را انکار نموده‌اند. اکنون در آخرین آیه از این سیاق، گفته می‌شود که پیامبر اکرم(ص) خود نیز بشری هم‌سان مخاطبان است؛ با این تفاوت که به او وحی می‌شود خدا یگانه است. سپس گفته می‌شود که در این میان هرکس «یَرجُوا لِقاءَ رَبِّه» باشد باید عمل صالح کند و به خدا شرک نورزد.

در این سیاق نیز توجه افراد به آیات الهی جلب، و گفته شده است که «مَنْ کَانَ یَرجُوا لِقاءَ رَبِّه» همان مؤمنان به آیاتِ الهی اند. نکتهٔ مهم دیگر که باز در این آیه دیده می‌شود مؤلفهٔ عمل است. کسانی که در موقعیت «یَرجُوا لِقاءَ رَبِّه» اند باید «عمل صالح» کنند و از شرک یا همان عمل ناصالح دور بمانند. براین‌پایه، از مرور مجموع آیاتِ یادشده باید نتیجه گرفت که توجه به آیات الهی ر مقام اندیشه و پای‌بندی به احکام الهی در مقام عمل، مهم‌ترین مؤلفه‌های معناییِ رجاء در ***قرآن*** است.

## ۲ـ۴) هم‌نشین‌هایِ *لِقاء*: هم‌نشین‌هایِ هم‌نشینِ رجاء

تا کنون روابط هم‌نشینیِ مادّهٔ رَجاء در آیات ***قرآن*** را بررسی کرده‌ایم تا شبکه‌ای از واژگانِ هم‌نشین و نقش آن‌ها در شکل‌دهی معنای رجاء را بشناسیم. دیدیم پُربس‌آمدترین هم‌نشینِ آن لقاء الهی است. براین‌پایه، به تحلیل سیاقی روابط هم‌نشینی رجاء با لقاء پرداختیم. اکنون می‌خواهیم در گام بعد، سراغِ کلماتی برویم که در آیاتی از ***قرآن*** با لقاء هم‌نشینی یافته، و این‌گونه، جانشین رجاء شده‌اند. هدف آن است که با تحلیل سیاقیِ این کاربردها، دریابیم چه مفاهیمی قابلیت داشته‌اند که به جای رجاء با لقاء الهی هم‌نشین شوند یا به بیان دیگر، هرگاه کسی رجاء به لقاء الهی نداشته باشد، چه چیزی می‌تواند جای‌گزین چنین رجائی بشود.

در ***قرآن*** از مادهٔ لقاء سه ترکیبِ «لقائَنا»، «لقاءَ ربِّه» و «لقاءَ الله» با مادهٔ رجاء هم‌نشینی دارند (جدول شمارهٔ ۴). این مادّه ۱۴۶ بار ذیل ۱۳۵ آیه به‌کار رفته است. از این میان، صورتِ لِقائَنا ۴ مرتبه و هر ۴ بار به‌صورت منفی و

به‌عنوان صلهٔ موصول به‌کار رفته است: «الَّذینَ لا یَرْجُونَ لِقاءَنا...» (یونس/ ۷، ۱۱، ۱۵؛ فرقان/ ۲۱). کاربرد دیگر اما به‌صورت مثبت و در جملهٔ شرطی در قالب خبرِ کانَ دیده می‌شود: «مَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ اللَّهِ...» (عنکبوت/ ۵).

در همهٔ این کاربردها مادهٔ لَقِیَ مفعولِ فعلِ یَرجو است. ازاین‌رو برای یافتنِ جانشینِ رجاء باید افعال دیگری را هم بررسی کنیم که صورتِ لقاء با آن‌ها رابطهٔ مفعولی برقرار کرده است. درنتیجه کاربردهای فعلیِ مادهٔ لَقِیَ از دامنهٔ این بررسی خارج می‌شوند. هم‌چنین دیگر صورت‌های اسمی این مادّه مانند اسم فاعل و جز آن (برای نمونه، بنگرید به: بقره/ ۴۶ «مُلاقُو رَبِّهِمْ»)، از آن جهت که با صورت مصدریِ لقاء متفاوت اند، باید کنار گذاشته شوند. بعد از کنار نهادن این موارد، آن دسته از کاربردهای صورتِ اسمیِ لقاء که در مقامِ مفعولِ فعل قرار گرفته‌اند باقی می‌مانند. این‌ها مواردی هستند که شباهت کافی با عبارت موردنظر دارند.

پس از همهٔ این بررسی‌ها اکنون می‌توان گفت که برپایهٔ کاربردهای قرآنی، رجاء بدون هیچ واسطه یا حرف جَرّ، و به‌صورت مستقیم، با لقاء الله هم‌نشین شده است. پس شایسته است که جانشینِ آن نیز رابطهٔ نحوی مشابهی با لقاء الله داشته باشد. یک نمونه از رابطهٔ هم‌نشینیِ بی‌واسطهٔ کلمهٔ جانشینِ رَجاء با لقاء الله را در این آیه می‌توان دید:

وَ قیلَ الْیَوْمَ نَنْساکُمْ کَما نَسیتُمْ لِقاءَ یَوْمِکُمْ هذا وَ مَأْواکُمُ النَّارُ وَ ما لَکُمْ مِنْ ناصِرینَ (جاثیه/ ۳۴).

در این آیه هم‌نشین لقاء الله که جانشینِ رَجاء در آیاتِ مشابه به‌شمار آید نسیان است. پیش‌تر دیدیم در آیاتی که کاربردهای مختلف مادهٔ رجاء در آن‌ها به‌کار رفته، بحث از بی‌توجهی نسبت به آیات الهی و خدایِ صاحبِ آیات مطرح است. اکنون باید افزود که در آیهٔ یادشده و همهٔ دیگر آیاتی نیز که نسیان هم‌نشینِ هم‌نشینِ رجاء ــ یعنی هم‌نشینِ لقاء اللهــ می‌شود همین مضمون قابل‌پی‌جویی است (بنگرید به: اعراف/ ۵۱، سجده/ ۱۴).

در این آیات، مادهٔ نَسِیَ معنایی معادل بی‌ارزش‌انگاشتنِ دعوتِ الهی دارد. در آن‌ها گفته می‌شود که به‌سببِ نِسیان و بی‌توجهیِ انسان‌ها به خدا و آیات الهی، در قیامت نیز نسبت به وضع ایشان بی‌توجهی خواهد شد. عاقبتِ فراموشندگان دوزخ است؛ همان عاقبتی که کافران و مشرکان هم به آن گرفتار می‌شوند. ازدیگرسو، جز کافران و مشرکان و کسانی که نسبت به تعالیم الهی و دعوت انبیاء بی‌توجهی می‌کنند و اَحیاناً به مخالفت با آن برمی‌خیزند، این کار از گروهِ دیگری سر نمی‌زند. گویی در برابر وضعیتِ رجاء، وضعیت دیگری در ***قرآن*** تصویر می‌شود که قرارگیرندگان در آن وضعیت به کفر و مخالفت با آیات الهی افتاده‌اند. چنین وضعیت مفروضی را می‌توان لا رجاء نامید.

در آیاتی دیگر نیز اِنذار جانشین رجاء شده، و با لِقاءَ یَوم هم‌نشینی پیدا کرده است:

وَ سیقَ الَّذینَ کَفَرُوا إِلی جَهَنَّمَ زُمَراً حَتَّی إِذا جاؤُها فُتِحَتْ أَبْوابُها وَ قالَ لَهُمْ خَزَنَتُها أَ لَمْ یَأْتِکُمْ رُسُلٌ مِنْکُمْ یَتْلُونَ عَلَیْکُمْ آیاتِ رَبِّکُمْ وَ یُنْذِرُونَکُمْ لِقاءَ یَوْمِکُمْ هذا قالُوا بَلی وَ لکِنْ حَقَّتْ کَلِمَةُ الْعَذابِ عَلَی الْکافِرینَ (زمر/ ۷۱؛ نیز، بنگرید به: اعراف/ ۱۳۰).

برپایهٔ سیاقِ آیات انذار در ***قرآن***، خدا از طریق پیامبرانِ خود، آیاتی برای عبرتِ بندگانش فروفرستاده است. گروهی

به آن آیات توجه کرده و دعوت پیامبر(ص) را پذیرفته، و گروهی نیز به مخالفت با آن برخاسته‌اند. انذار نوعی ترساندنِ افراد و آگاه‌سازی آنان از عاقبتِ مسیری است که در پیش گرفته‌اند تا زمینهٔ بازگشت‌شان به راهِ درست فراهم آید. براساس این آیه، در روزِ قیامت، خِطاب به کافِران از انذاری که پیامبرانِ الهی با ارائهٔ آیات و براهین داشته‌اند یاد می‌شود. این انذار برای کسانی صورت می‌گیرد که مسیر غلطی در پیش گرفته، و کافِر شده بودند. آنان توسط پیامبران الهی انذار شدند؛ اما عبرت نگرفتند. پس در موقعیت لا رجاء نسبت به آیات الهی قرار داشتند. بنابراین وضعیت مفروضِ لا رجاء که جانشینِ اِنذار است، بر عدم‌توجه و کفر نسبت به آیاتِ الهی نیز دلالت دارد.

به‌عکسِ مواردِ فوق که جانشین‌های رجاء بی‌واسطه با لَقِیَ رابطه برقرار کرده‌اند، شُمارِ دیگری از جانشین‌ها هستند که با واسطهٔ حرفِ جَرّ به‌کار رفته‌اند. از جهتِ روش‌شناختی، هرچه شباهت میانِ محورِ جانشینی با واژهٔ محوری بیش‌تر باشد، ارزش و درجهٔ آن جانشین بالاتر خواهد رفت. بنابراین جانشین‌هایی که بَرخِلافِ مواردِ پیشین با حرف اضافه‌ای مانند باءِ جَرّ با مادهٔ لَقِیَ پیوند برقرار کرده‌اند، نسبت به نسیان و انذار، درجهٔ خلوص کم‌تری دارند. از این جمله است آیهٔ ۴۵ سورهٔ یونس:

وَ یَوْمَ یَحْشُرُهُمْ کَأَنْ لَمْ یَلْبَثُوا إِلاَّ ساعَةً مِنَ النَّهارِ یَتَعارَفُونَ بَیْنَهُمْ قَدْ خَسِرَ الَّذینَ کَذَّبُوا بِلِقاءِ اللَّهِ وَ ما کانُوا مُهْتَدینَ.

وجه مشترک همهٔ آیاتی که جانشینانِ رجاء در آن‌ها قرار دارند این است که در آن‌ها بحث دربارهٔ دو چیز است؛ یا دربارهٔ قیامت و وضعیت کسانی که نسبت به دعوت الهی بی‌توجهی کرده‌اند و روز قیامت در پیشگاه خدا حاضر و بازخواست می‌شوند، یا دربارهٔ کسانی که هنوز در این جهان اند، اما دربارهٔ آن روز به ایشان هُشدار داده می‌شود. براساس آیهٔ فوق نیز، تکذیبِ لقاء الهی جانشین دیگری برای وضعیت لا رجاء نسبت به لقاء الهی به‌شمار می‌رود.

گویا اینان نیز همان کافران و مشرکانی هستند که در برابر دعوت الهی ایستاده‌اند و تن به توصیه‌ها و تعالیم پیامبران نمی‌دهند. این گروه آیات الهی و لقاء الله را تکذیب کرده‌اند که جانشین همان لا رجاء نسبت به لقاء الله است: گویی لا رجاء نسبت به لقاء الله وضعیتی است که اشخاص با کفر و شرک و مخالفت با آیات الهی و دعوت پیامبران به آن وارد می‌شوند (برای ملاحظهٔ موارد مشابه، بنگرید به: انعام/ ۳۱؛ اعراف/ ۱۴۷؛ مومنون/ ۳۳؛ روم/ ۱۶).

نمونهٔ دیگر از جانشینیِ رجاء با واسطهٔ حرفِ جَرّ را در آیهٔ ۱۰۵ سورهٔ کهف می‌توان دید:

کَفَرُوا بِآیاتِ رَبِّهِمْ وَ لِقائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ فَلا نُقیمُ لَهُمْ یَوْمَ الْقِیامَةِ وَزْناً.

در این آیه مفهوم کفر است که با لقاء الله به‌صورت غیرمستقیم و باواسطه پیوند برقرار می‌کند؛ اما سیاقِ آیات مطابق همان توضیحاتی است که ذیل آیاتِ تکذیبِ لقاء الله مطرح می‌شود. برپایهٔ این آیه، گروهی از افراد نسبت به آیات الهی و دعوت پروردگار و لقاء او در قیامت بی‌توجه اند، آن را تکذیب می‌کنند و نسبت به آن کافر اند. اینان درواقع همان کافران و مشرکانی هستند که با دعوت الهی و پیامبران به مخالفت برمی‌خیزند و آن را نمی‌پذیرند (برای موارد مشابه، بنگرید به: مومنون/ ۳۳؛ عنکبوت/ ۲۳؛ روم/ ۱۶).

افزون بر دو دستهٔ یادشده، جانشین‌هایی نیز در *قرآن* دیده می‌شوند که در آن‌ها لقاء الله بدونِ وساطتِ حرف جر به‌کار رفته است؛ اما ساختار جمله با نمونه‌های پیشین تفاوت دارد: تفاوت در این است که فعل و مفعولْ تقدیم و تأخیر یافته‌اند، بی‌آنکه تغییری در نقشِ نحویِ لقاء الله ــیعنی مفعول بودنش برای جانشین رجاءــ روی دهد. از آن جمله است آیهٔ:

اللَّهُ الَّذی رَفَعَ السَّماواتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ثُمَّ اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ کُلٌّ یَجْری لِأَجَلٍ مُسَمًّی یُدَبِّرُ الْأَمْرَ یُفَصِّلُ الآیاتِ لَعَلَّکُمْ بِلِقاءِ رَبِّکُمْ تُوقِنُونَ (رعد/ ۲).

در این آیه به آیات الهی در جهان هستی اشاره شده و تأکید گردیده که نشانه‌های خدا تفصیل داده شده است و توجه به این نشانه‌ها و پدیدآورندهٔ آن‌ها سبب رستگاری می‌شود. ازاین‌رو در پایان آیه نیز تأکید می‌شود که با این حجمِ انبوه از نشانه‌های خدا، شایسته است مخاطبان به لقاء الهی یقین یابند. مراد از یقین نسبت به لقاء الهی، همان ایمان آوردن به خدا و کتاب آسمانی و پیامبران است. یقین به لقاءالهی در این آیه جانشینی برای رجاء به لقاء الهی است. پس می‌توان گفت مراد از رجاء به لقاء الهی نیز همان ایمان آوردن به خدا است.

بالاخره، از همین قبیل باید به آیهٔ ۱۵۴ سورهٔ انعام اشاره کرد:

ثُمَّ آتَیْنا مُوسَی الْکِتابَ تَماماً عَلَی الَّذی أَحْسَنَ وَ تَفْصیلاً لِکُلِّ شَیْءٍ وَ هُدیً وَ رَحْمَةً لَعَلَّهُمْ بِلِقاءِ رَبِّهِمْ یُؤْمِنُونَ.

در این آیه گفته می‌شود که کتاب آسمانی به قوم موسی(ع) به‌صورت کامل داده شد؛ باشد که عبرت بگیرند و به لقاء الهی ایمان آورند. پس باز هم سخن از ارائهٔ آیاتی برای یک قوم برای عبرت و ایمان است. در این آیه نیز ایمان به لقاء الله جانشین رجاء به لقاء الله است. پس در این‌جا نیز هم‌چون همهٔ موارد پیشین با یک معنای اصطلاحی برای رجاء مواجه ایم.

## ۳. دیگر هم‌نشین‌های مهمِّ رَجاء و هم‌نشین‌های آن‌ها

رَجاء در *قرآن* افزون‌بر لقاء، دو هم‌نشینِ پربس‌آمدِ دیگر نیز دارد. رابطهٔ هم‌نشینیِ آن با فعل یَتَوَلَّ هم، ازآن‌رو که تقابلی است، توجه ویژه می‌طلبد. اکنون در ادامهٔ بحث می‌باید هریک از این روابط هم‌نشینی را در نظر گیریم: نخست، به تحلیل سیاقیِ آیاتی بپردازیم که در آن‌ها این هم‌نشینی دیده می‌شود؛ سپس با شناختِ هم‌نشین‌هایِ هم‌نشینِ‌های رَجاء در دیگر آیات، کَلِماتی را بیابیم که بتوانند با مادهٔ رَجاء در *قرآن* رابطهٔ جانشینی برقرار کنند.

### ۳ـ۱) روابط هم‌نشینیِ رجاء با رَحمت

دومین هم‌نشینِ پربس‌آمدِ رجاء رَحمت است. ازهمین‌رو نخست به تحلیل سیاقیِ آیاتِ دربردارندهٔ این هم‌نشینی می‌پردازیم و سپس جانشین رجاء از مسیر رحمت را می‌شناسیم. یک نمونه از رابطهٔ هم‌نشینی دوگانِ رحمت و رجاء در آیهٔ ۲۱۸ سورهٔ بقره دیده می‌شود:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِک يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

سیاقِ آیات حکایت از پشتیبانیِ از دعوتِ پیامبر(ص) هرچند با تحمل رنجِ مبارزه، جهاد و هجرت در مسیر دارد. به‌طورِمشخص، این آیه به برخی از مهاجرانی اشاره دارد که قتلی مرتکب شده و بناچار مهاجرت کرده، و کُفّار نیز همین جُرمِ ایشان را مایهٔ جنجال قرار داده بودند.

در این آیه عملِ مشرکان در آزار و شکنجه‌هایی که به پیامبر(ص) و مؤمنان روا داشتند ملامت می‌شود. ادامهٔ آیه نیز هجرت و جهاد فی‌سبیل‌الله را هم‌چون مسیر جای‌گزین برای رهایی از چنگِ مشرکان و تحققِ دعوت پیامبر(ص) پیش‌نهاد می‌دهد. ایمان به خدا، هم‌بستگی مؤمنان، تلاش برای هجرت و جهادِ جمعی، و تجلّیِ غُفران و رحمتِ الهی بر این مؤمنان از توانایی‌هایی است که چنین رَجائی برای ایشان به ارمغان آورده است.

به بیانی دیگر، در آیه از کسانی ستایش می‌شود که هنوز بر ایمان خویش استوار اند و بر پایهٔ همان ایمان دست به هجرت و جهاد می‌زنند. ظاهراً هدف از این شیوهٔ بیان تأکید بر این است که رجاء رحمتِ خدا چیزی جز همین رفتارهای مؤمنانه نیست. گویی همین که افراد بر این کارها توفیق یافته‌اند عین برخورداری از آن رحمت است. افزون‌براین، در چنین سیاقی، یادکَردِ «اولئِکَ یَرجُون رَحمَتَ الله» حکایت از آن دارد که مؤمنانِ مُخاطَبِ این آیه، هم دارای تفکّر خودباورانه هستند، هم در موقعیت ناامیدی، ضمن ایمان به خدا، اهل عمل اند.

نمونهٔ مشابه را در آیهٔ ۲۸ سوره اسراء می‌توان دید:

وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّک تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا.

در این آیه به مؤمنان دستور داده می‌شود انفاقِ واجب در قِبالِ نزدیکان، مساکین و درراه‌ماندگان را انجام دهند. به پیامبر(ص) تصریح می‌شود که ممکن است خودش نیز گاه تهی‌دست باشد و ــبه امیدِ دریافتِ رحمتی الهی که در آینده نصیبش بشود و فرصتی برای کمک به ایشان برایش فراهم آوردــ فعلاً از ایشان روی گرداند. سپس گفته می‌شود هرگاه در چنین وضعی قرار گرفت، با ایشان دست‌کم سخنِ ناروا نگوید؛ بل‌که حتی همین روی‌گردانی هم با لحنی نرم و آرام باشد. ظاهراً هدف آن است که گفته شود مؤمنانِ تهی‌دستِ ناتوان از کمک به فقیران، هم‌چنان‌که خود به رحمتی از پروردگارشان امید می‌برند، نباید سخنی ناروا به مساکین گویند و ایشان را از رحمت الهی نومید کنند.

نمونهٔ مشابهِ دیگر آیهٔ ۵۷ سورهٔ اسراء است:

أُولَئِک الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّک كَانَ مَحْذُورًا.

در یک آیه قبل از مشرکان خواسته شده است که از معبودان‌شان بخواهند ضرر و زیان را از ایشان دور کنند؛ امری که وقوعش ناممکن است. اکنون در این آیه و در ادامهٔ همان بحث تأکید می‌شود این معبودان خود نیز با انجامِ اعمالی برای پروردگارشان و جستنِ وسیله‌ای، در تلاش اند بر اجر و قرب خود نزد او بیفزایند و از عذابِ الهی دور بمانند.

آیهٔ ۹ سورهٔ زمر را نیز کمابیش هم‌سو با همین آیات باید فهمید:

أَمْ مَنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يحْذَرُ الآخِرَةَ وَيرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يسْتَوِي الَّذِينَ يعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يعْلَمُونَ إِنَّمَا يتَذَكرُ أُولُو الْأَلْبَابِ.

در آیهٔ هشتم از همین سوره گفته می‌شود هنگامی که انسان در شرایطی سخت قرار می‌گیرد دست به دعاء برمی‌دارد و خالصانه پروردگارش را می‌خواند؛ اما هنگامی که نعمتی برایش می‌رسد هرچه کرده است را فراموش می‌کند و حتی برای خدا شریک می‌انگارد و اهل دوزخ می‌شود (زمر/ ۸). پس از تبیینِ این وضعیت، اکنون در آیهٔ ۹ تأکید می‌شود هرکس نیمه‌شبان به عبادت برخیزد و از آخرت بهراسد و رَجاءِ رحمتِ پروردگار داشته باشد، قطعاً در برابر گروهِ پیشین قرار خواهد گرفت. در این بافت تعبیر «يَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ» در کنار دیگر اصطلاحات، بر هدایت و رستگاری‌ای دلالت دارد که این افراد با عمل به احکامِ دین و اعتقاد به باورِ الهی می‌توانند حاصل کنند. از باهم‌آییِ عبادت خدا و اعتقاد به آخرت با «يَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ» نیز می‌توان دریافت این هر سه در کنار هم‌دیگر عامل هدایت اند.

## ۳ـ۲) هم‌نشین‌هایِ رحمت

اکنون، پس از تحلیل سیاقی آیاتِ هم‌نشینیِ رجاء و رحمت، باید کلماتی را بجوییم که در دیگر آیاتِ ***قرآن*** با رحمت رابطهٔ هم‌نشینی دارند و می‌توانند جانشین رجاء به‌شمار آیند. اگر از آیاتی که در آن‌ها رحمت با واسطهٔ حرف جرّ با رجاء هم‌نشین شده است صرف‌نظر کنیم، آیات معدودی باقی می‌مانند که در آن‌ها رجاء و رحمتِ پروردگار بی‌واسطه هم‌نشین شده‌اند. در ۴ آیه از این قبیل، واژهٔ رحمت در نقش مفعولِ رجاء قرار گرفته، و فاعل رجاء هم یکی از بندگان مخلص خدا معرفی شده است. اگر از این چهار مورد نیز بگذریم، تنها فعلی که بی‌واسطه در چند جای ***قرآن*** با رحمت هم‌نشین شده، صورتِ فعلیِ مادهٔ «أَتَی» است و رحمت مفعول آن است. مثلاً، در آیهٔ ۱۰ سورهٔ کهف می‌خوانیم:

إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنكَ رَحْمَةً وَ هَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا.

برپایهٔ این آیه، اصحاب کهف پس از آن‌که در سرزمین خود از همه چیز ناامید شدند، تنها راهِ باقی‌مانده را پناه آوردن به غار یافتند. در آن‌جا با زبانی خاضعانه از پروردگار خود خواستند رحمتی بر آنان ارزانی دارد. این‌گونه، به خوابی دیرپا فرورفتند و از هیاهوی روزگار به سلامت گذشتند. رحمت الهی در این سیاق نه امری آینده، بل‌که امری محقَّق و هم‌اکنون‌حاضر است: وجود آن غار و نیز خودآگاهیِ اصحاب کهف از امکانِ پناه‌بردن به آن، رحمتِ الهی است.

نه‌تنها در این مورد، بل‌که در هرجای دیگر ***قرآن*** هم از اِتیانِ رحمتِ الهی سخن به میان آمده، بحث نه دربارهٔ درخواستی متعلق به آینده، بل‌که سخن از گزارش تحققِ عینیِ رحمتی بالفعل است (بنگرید به: انبیاء/ ۸۴؛ قصص/ ۴۳؛ هود/ ۲۸، ۶۳، کهف/ ۶۵). این همان ویژگی است که پیش‌تر دیدیم در آیاتِ هم‌نشینیِ رجاء با رحمت نیز قابل‌ردیابی است.

افزون‌براین همهٔ کاربردهای قرآنیِ اتیانِ رحمت در سیاقِ یادکَردِ پیامبران الهی و بندگان خاصّی نظیر اصحاب کهف رخ داده است؛ شخصیت‌هایی که به‌سبب جایگاه و منزلت‌شان، در سراسر زندگی غرق در رحمتِ الهی اند. این هم باز نشان می‌دهد که اتیان رحمت را باید گزارشِ رحمتیِ هم‌اکنون‌محقَّق انگاشت؛ نه وعده‌ای برای آینده. گویی در گفتمان قرآنی، رجاء به رحمت با ادراکِ حضورِ همان رحمت در زمانِ حال همراه است. به نظر می‌رسد این یک مؤلفهٔ اساسی در معنای رجاء در ***قرآن*** به‌شمار می‌رود.

## ۳ـ۳) روابط هم‌نشینیِ رجاء با *الله* و *الیوم الآخر*

بر اساس جدول شمارهٔ ۴، تعبیرِ «الله والیوم الآخر» دو مرتبه با رجاء هم‌نشین شده است. برای تحلیل جانشینِ رجاء از مسیرِ این هم‌نشین، نخست باید به تحلیلِ سیاقیِ آیات و سپس به تحلیلِ واژهٔ جانشین پرداخت. در کوشش برای تحلیل سیاقیِ آیاتِ دارایِ دوگانِ رجاء/ الله و الیوم الآخر، نخست به آیهٔ ۲۱ سورهٔ احزاب برمی‌خوریم. آیات ۱۹-۲۰ این سوره به بحث از منافقان و رفتارهای دوگانهٔ ایشان در برابر شرایط سختی که مسلمانانِ صدرِ اسلام در آن قرار گرفته‌اند پرداخته است. سپس در آیهٔ ۲۱ از کسانی سخن می‌رود که به پیامبر(ص) ایمان راسخ دارند و از او الگو می‌گیرند. گفته می‌شود این گروه دو ویژگی دارند: «یَرْجُو اللَّهَ وَ الْیَوْمَ الآخِرَ» و «ذَکَرُوا اللَّهَ کَثِیرًا». از این آیه می‌توان استنباط کرد که رجاء چیزی از جنس گرایش به یک جور باور و اعتقاد است.

نمونهٔ دیگر در آیهٔ ۶ سورهٔ ممتحنه دست‌یافتنی است. در آیات ۴-۵ همین سوره از ابراهیم(ع) هم‌چون الگویی برای پیامبر اکرم(ص) و از شیوهٔ رویارویی او با قوم خود به‌منظورِ هدایت ایشان یاد شده است. سپس در آیهٔ ۶ دوباره بر این الگوبودنِ ابراهیم(ع) برای کسانی که «یَرْجُوا اللَّهَ وَ الْیَوْمَ الآخِرَ» هستند تأکید، و خدا هم از هرکه روی‌گردان باشد بی‌نیاز شناسانده می‌شود:

لَقَدْ کانَ لَکُمْ فِیهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ کانَ یرْجُو اللَّهَ وَالْیوْمَ الآخِرَ وَمَنْ یتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِی الْحَمِیدُ.

باز می‌توان احساس کرد که در این‌جا نیز مشابهِ آیهٔ پیشین، رجاء به الله و آخرت به‌عنوان گرایش به یک باور معرفی شده است.

براین‌پایه، در تحلیل واژهٔ جانشینِ رَجاء، نخست باید به‌خاطر داشت که تعبیر «الله و الیوم الآخر» در ساختارِ آیات رجاء، همواره در نقشِ مفعول قرار دارد. با جُستنِ عبارت فوق در دیگر آیات ***قرآن***، صرفاً یک جانشین برای رجاء می‌توان یافت که ۲۱ مرتبه نیز تکرار شده است. برای نمونه، در یکی از این آیات می‌خوانیم:

إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ الَّذِینَ هادُوا وَ النَّصارى وَ الصَّابِئِینَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الآخِرِ وَ عَمِلَ صالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنُونَ (بقره/ ۶۲؛ نیز برای نمونه‌های بیش‌تر، بنگرید به: بقره/ ۸، ۱۲۶، ۱۷۷، ۲۳۲، ۲۶۴).

مقولهٔ ایمان، پیش‌تر از مسیر لقاء نیز هم‌چون جانشینِ رجاء شناسایی شده بود. در این بخش هم از مسیر «الله و

الیوم الآخر» باز به همان جانشین می‌رسیم. در واقع، رجاء به «الله والیوم الآخر» با ایمان به «الله والیوم الآخر» در یک حوزهٔ معنایی قرار دارند. این جانشینی از یک معنای اصطلاحی برای رجاء پرده برمی‌دارد: رجاء چیزی است با معنایی معادل ایمان. با پذیرش این تحلیل البته شاید لازم باشد از مراتب متفاوتی از ایمان سخن بگوییم. شاید مثلاً رجاء به «الله والیوم الآخر» سطحی ابتدائی‌تر از ایمان به «الله والیوم الآخر» باشد.

## ۳ـ۴) روابط هم‌نشینیِ رجاء با یَتَوَلَّ

واژهٔ دیگری که می‌تواند در مسیر وصول به جانشینِ رَجاء از مسیرِ هم‌نشینی با «الله والیوم الآخر» یاری رساند، صورتِ فعلیِ یَتَوَلَّ است. یگانه کاربستِ این ماده در آیهٔ ۶ سورهٔ ممتحنه رخ داده است که پیش‌تر تحلیل سیاقی آن بازنموده شد. اکنون کافی است که صرفاً به تحلیل جانشین‌های آن بپردازیم. گرچه این هم‌نشینی تنها در یک آیهٔ ***قرآن*** دیده می‌شود، رابطهٔ تقابلیِ ویژه‌ای که در ***قرآن*** با رجاء پدید می‌آورد مهم است و می‌شاید به آن توجه نُمود.

در ساختار آیهٔ ۶ سورهٔ ممتحنه که هم‌نشینیِ مذکور در آن واقع شده است یک عبارت شرطی وجود دارد: «مَنْ كانَ يَرْجُوا اللَّهَ ...؛ وَ مَنْ يَتَوَلَّ ...». پس در پی‌جوییِ جانشینِ واژه هم باید ساختاری مشابه ردیابی شود؛ به این معنا که در یک عبارت شرطی، بخش دوم آن فعل يَتَوَلَّ باشد و تقابلی میان دو بخشِ شرط و جزاء برقرار گردد.

نمونهٔ نخست از وجود یک‌چنین ساختاری را در آیهٔ ۱۷ سورهٔ فتح می‌توان دید:

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَ لَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَ لَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَ مَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَ مَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا (نیز برای مضامین مشابه به همین آیه، بنگرید به: انفال/ ۲۰؛ نور/ ۴۷).

چنان‌که از متن آیه برمی‌آید، اطاعت از الله و رسولِ او جانشینی برای رجاء بالله والیوم الآخر است. برپایهٔ این آیه، کسی که به الله والیوم الآخر رجاء داشته باشد در زمرهٔ کسانی است که از الله و فرستاده‌اش اطاعت می‌کنند. پیش‌تر دیدیم کاربست‌های قرآنیِ رجاء را می‌توان به معنای ایمان به خدا بازگرداند. در این‌جا نیز ملازمهٔ رجاء با طاعت خدا و رسول بسیار مشابه ملازمه‌ای است که در سراسر ***قرآن*** میان ایمان با فرمان‌بُرداری از خدا و رسول ایجاد شده است.

نمونهٔ دوم در آیهٔ ۷۴ سورهٔ توبه دیده می‌شود:

يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَهُمْ وَإِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَ مَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا نَصِيرٍ (نیز، برای مضمونی مشابه به همین آیه، بنگرید به: هود/ ۵۲).

در این آیه، وضعیتِ گروهی از مردم توصیف می‌شود که در مسیرِ کفر گام نهاده، و در حالِ فرورفتن در ورطهٔ ضلالت اند. گفته می‌شود اگر اینان به‌سوی پیامبر(ص) بازگردند و از دستورات او پی‌روی کنند به نفع خودشان خواهد

بود. در مقابل نیز، اگر روی‌گردان باشند، به عذابی الیم دچار خواهند شد. پس در این آیه جانشینِ رجاء مفهوم بازگشت به‌سوی خدا است. این درک از مفهومِ رجاء نیز با آن‌چه پیش‌تر دربارهٔ پیوند رجاء با ایمان گفتیم تطابق دارد.

## نتیجه

مطالعهٔ کنونی نشان می‌دهد رَجاء در بسترِ گفتمان قرآنی معنایی فراتر از آن دارد که در تحلیل‌های لغوی و توضیحات مفسران می‌توان یافت. برپایهٔ کاربست روش معناشناسیِ ساخت‌گرا می‌توان دریافت که در ***قرآن*** رجاء و مشتقات آن هرگز درونِ آیه‌ای در یک ساختار تقابلیِ صریح با یأس یا قُنوط یا مفاهیم مشابهِ آن‌ها قرار نگرفته است. به عبارت دیگر، تقابلِ مستقیم زبانی از طریق هم‌نشینیِ صریح میان‌شان ایجاد نشده است. در سطحِ محور جانشینی نیز ــ که ساخت‌گرایان از آن به نظام تقابل‌های ذهنی یاد می‌کنند ــ رجاء و یأس دو سوی یک طیف معنایی را تشکیل نمی‌دهند.

اجزاء بنیادین و تمایزبخش معنای رجاء در نظامِ زبانی ***قرآن*** را نیز می‌توان چنین برشمرد: اولاً، رجاء حالتی است که مؤمنان به خدا و قیامت دارند. ثانیاً، این حالت ایستا و منفعل نیست، بل‌که با تلاش، جهاد، استقامت و عمل صالح هم‌راه است؛ یعنی مؤمن، در پرتوِ رجاء، به کنش و تعهدِ عملی فراخوانده می‌شود. ثالثاً، این حالتِ هم‌راه با کنش‌گریِ فعال ٰ با انتظار خوش‌بینانه از خدا نیز هم‌راه است: اهل رجاء در بن‌بست‌های دنیایی، به‌ویژه در موقعیت‌های دشواری که نیازمند تغییر مسیر و برون‌رفت از وضعیت چالشی باشند، به وعده‌های الهی نظر دارند. رابعاً، این حالتِ مؤمنانهٔ کنشگرانهٔ متعهدانهٔ خوش‌بینانه با غایت‌نگری همراه است: اهل رجاء به جای اتکاء به دست‌آوردهای زودگذرِ دنیوی، چشم به لقاءِ خدا و فوزِ اخروی دارند و در عمیق‌ترین لایه‌های ذهنی‌شان از عذاب الهی هراسان اند. خامساً، اهل رجاء ٰ تکذیب‌کننده و منکرِ خدا و قیامت یا اهلِ فراموشیِ آن نیستند.

پس رجاء در ***قرآن*** صرفاً به معنای امید ــ یعنی حالتِ روانیِ فردی که به انتظار آینده نشسته است ــ نیست. رجاء در ***قرآن*** با پویایی و التزام هم‌راه است و هرگز به معنای امیدی منفعل و بی‌پشتوانه به‌کار نرفته است. همواره در بافتی دیده می‌شود که عمل، مسئولیت‌پذیری و باور به وعده‌های الهی را ایجاب می‌کند. گویی رجاء در ***قرآن*** واجد دو ساحت اصلی است: ساحت معرفتی که مبتنی بر شناخت وعده‌ها و وعیدهای الهی است و انسان را به سوی ایمان عمیق‌تر سوق می‌دهد، و ساحت عملی که موجب حرکت، پایداری و التزام اخلاقی مؤمن در مسیر بندگی است. پیوندِ تنگاتنگِ این دو ساحت ایجاب می‌کند که رجاء را یکی از مؤلفه‌های بنیادینِ حیات ایمانی بِنَگاریم.

## منابع


۱ـ ***قرآن*** کریم.

۲ـ صاحب بن عباد، اسماعیل، ***المحیط فی اللغة***، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ق.

۳- ابن‌فارس، احمد، ***معجم مقاییس اللغة***، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

۴- ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، ***غریب القرآن***، بیروت، دار و مکتبة الهلال، ۱۴۱۱ق.

۵- احمدی، زهرا، ***بررسی معناشناسی واژهٔ رَجا در قرآن و حدیث***، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده تفسیر و معارف قم، شهریور ۱۴۰۲ش.

۶- ازهری، محمد بن احمد، ***تهذیب اللغة***، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.

۷- باقری نوذری، مصطفی و فلاح، ابراهیم، «معناشناسی امید با تکیه بر روابط هم‌نشینی»، ***پژوهش‌نامهٔ تأویلات قرآنی***، سال سوم، شمارهٔ ششم، بهار و تابستان ۱۴۰۰ش.
https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.26767384.2021.6.6.6.3

۸- بی‌یرویش، مانفرد، ***زبانشناسی جدید***، ترجمهٔ محمدرضا باطنی، تهران، آگاه، ۱۳۷۴ش.

۹- جوهری، اسماعیل بن حماد، ***الصحاح***، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ق.

۱۰- روحانی‌سروستانی، زینب، ***معناشناسی واژگان دالّ بر امید***، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم ***قرآن*** و حدیث، دانشگاه علوم و معارف ***قرآن*** کریم، دانشکده علوم قرآنی شیراز، شهریور ۱۴۰۱ش.

۱۱- زمخشری، محمود بن عمر، ***أساس البلاغة***، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۹م.

۱۲- سلمان‌نژاد، مرتضی، ***معناشناسی تدبّر در قرآن کریم با سه روی‌کرد ساختاری، ریشه‌شناسی و تاریخ انگاره***، پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد علوم ***قرآن*** و حدیث، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۹۱ش.

۱۳- سلمان‌نژاد، مرتضی و قاسم‌پور، محسن، «معناشناسی تدبّر در ***قرآن*** کریم با تکیه بر روابط هم‌نشینی و جانشینی»، ***مطالعات تاریخی قرآن و حدیث***، شمارهٔ ۵۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ش.
https://dorl.net/dor/20.1001.1.17358701.1391.18.52.6.6

۱۴- شیرزاد، محمدحسن، ***مفهوم ربا در قرآن کریم مبتنی بر روش‌های معناشناسی ساختگرا و نقش‌گرا***، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد علوم ***قرآن*** و حدیث، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۹۳ش.

۱۵- صافی، محمود، ***الجدول فی إعراب القرآن***، دمشق، دارالرشید، ۱۴۱۸ق.

۱۶- صفوی، کوروش، ***درآمدی بر معناشناسی***، تهران، سورهٔ مهر، ۱۳۸۰ش.

۱۷- ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، ***الفروق اللغویة***، بیروت، دار الآفاق الجدیدة، ۱۴۰۰ق.

۱۸ـ فراء، یحیی بن زیاد، ***معانی القرآن***، قاهره، الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۸۰م.

۱۹ـ خلیل بن احمد، ***العین***، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، بیروت، دار و مکتبة الهلال، ۱۹۸۰م.

۲۰ـ فولادوند، محمدمهدی، ***ترجمهٔ قرآن***، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۸ق.

۲۱ـ مطهری‌پور، مرتضی و آذربایجانی، مسعود، «ساختار معنایی امید در آیات ***قرآن*** کریم»، ***مطالعات تفسیری***، سال هشتم، شمارهٔ ۳۲، زمستان ۱۳۹۶ش.

22_ Black, Jeremy, George, Andrew, Postgate, Nicholas & et. al., ***A Concise Dictionary of Akkadian***, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.

23_ Ehret, Christopher, ***Reconstructing Proto-Afroasiatic (Proto-Afrasian): Vowels, Tone, Consonants and Vocabulary***, Berkeley, University of California Press, 1995.

24_ Hoftijzer, Jacob & Jongeling, Karel, ***Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions***, Leiden, Brill, 1995.

25_ Jastrow, Marcus, ***Dictionary of Targoom, Babel and Urshalim and Midrash Literature***, London, Luzak Co., 1903.

26_ Johnstone, Thomas Muir, ***Jibbali Lexicon***, New York, Oxford University Press, 1981.

27_ Kitchen, Andrew, Ehret, Christopher, Assefa, Shiferaw & Mulligan, Connie J., «Bayesian Phylogenetic Analysis of Semitic Languages Identifies an Early Bronze Age Origin of Semitic in the Near East», ***Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences***, vol. 276, pp. 2703–2710, 2009.
https://doi.org/10.1098/rspb.2009.0408

28_ Klein, A., ***Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers f English***, Haifa, University of Haifa Press, 1987.

29_ Leslau, Wolf, ***Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)***, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1987.

30_ Macuch, Rudolf & Drower, Ethel Stefana, ***A Mandaic Dictionary***, London, Oxford University Press, 1963.

31_ McDonough, Sheila, "Hope", ***Encyclopaedia of the Qur'ān***, ed. Jane Dammen McAuliffe, Leiden, Brill, vol. II, pp. 448–449.
https://doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQSIM_00196

32_ ***Merriam-Webster.com dictionary***, web site of: Merriam-Webster, Retrieved September 3, 2026
https://www.merriam-webster.com/dictionary/incline

33. Orel, Vladimir & Stolbova, Olga, ***Hamito-Semitic Etymological Dictionary***, Leiden, Brill, 1995.
34. Payne Smith, Robert, ***A Compendious Syriac Dictionary***, Oxford, Clarendon Press, 1903.

*Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026.

# Al-Qāḍī al-Nuʿmān's Asās al-Taʾwīl
# Its Epistemological and Methodological Principles

**Davūd Kholūṣī**
Assistant Professor, Department of Theology Education,
Farhangian University, Tehran, Iran (Email: d.kholosi@cfu.ac.ir).

**Original research**

Received: 22/ 5/ 2026
Revised: 29/ 6/ 2026
Accepted: 30/ 6/ 2026
published: 21/ 9/ 2026
Pages: 69-100.

**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:**
Kholūṣī, Davūd, "Al-Qāḍī al-Nuʿmān's Asās al-Taʾwīl: Its Epistemological and Methodological Principles", *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026, p. 69-100.
http://doi.org/10.22034//naghdeara.2026.582607.1393.

## Abstract

This study provides a critical examination of the hermeneutical foundations of a key text in Fatimid Ismāʿīlī esoteric exegesis: ***Asās al-Taʾwīl*** by al-Qāḍī al-Nuʿmān al-Maghribī (d. 363/974). It is aimed to identify four core principles underlying his hermeneutical system: the interdependence of exoteric and esoteric meanings, the symbolic nature of Quranic language, the exclusive authority of the Imam in matters of interpretation, and a typological worldview in which natural and historical phenomena serve as symbols for spiritual realities. Detailed analysis of al-Qāḍī al-Nuʿmān's interpretations across prophetic narratives, theological verses, and legal rulings reveals five fundamental problems: epistemological circularity and interpretive exclusivism, semantic relativism arising from the absence of stable linguistic rules, a practical disjuncture between theoretical commitments and interpretive practice, structural bias toward legitimizing Ismāʿīlī hierarchy, and a tendency to undermine prophetic dignity and monotheistic concepts. By such a study, it could be demonstrated that these methodological and epistemological problems are closely tied to the historical-discursive context of the Fatimid Caliphate, where al-Qāḍī al-Nuʿmān's system functioned as an ideological instrument for legitimizing Fatimid rule against Abbasid rivals, engaging intellectually sophisticated converts, and managing extremist movements. On this basis, it can be concluded that *taʾwīl* in this system serves not as a method for discovering textual meaning but as a tool for the reproduction of institutional power and epistemic authority, highlighting the need for critical reflection on the relationship between esoteric hermeneutics and political legitimation in classical Islamic thought.

**Keywords:** Esoteric Exegesis (Taʾwīl), Fatimid Caliphate, Ismailism, Exegetical Methodology, Imamate, Exoteric and Esoteric (Ẓāhir and Bāṭin).

## Extended Abstract

Al-Qāḍī al-Nuʿmān al-Maghribī (d. 363/974), the chief judge of the Fatimid Caliphate, is one of the most prominent figures in Ismāʿīlī jurisprudence and theology. His work ***Asās al-Taʾwīl*** (The Foundation of Symbolic Interpretation) represents a systematic attempt to articulate an esoteric hermeneutics of the ***Qurʾān*** within the framework of Ismāʿīlī thought. The present study undertakes a critical examination of the hermeneutical principles underlying al-Qāḍī al-Nuʿmān's exegetical methodology, focusing on both their epistemological foundations and their practical applications in the interpretation of Qurʾānic narratives, legal verses, and theological concepts.

The central problem addressed by this study is the apparent tension between al-Qāḍī al-Nuʿmān's theoretical principles—which emphasize the necessary interdependence of the exoteric (ẓāhir) and esoteric (bāṭin) dimensions of revelation—and the actual practice of taʾwīl in his work. While al-Qāḍī al-Nuʿmān explicitly affirms the authority of the ***Qurʾān***'s literal sense and insists on maintaining a balance between outward observance and inward understanding, a detailed analysis of his interpretations reveals a significant gap between these theoretical commitments and their implementation.

Previous scholarship on al-Qāḍī al-Nuʿmān and Ismāʿīlī hermeneutics has largely focused on descriptive accounts of his interpretive method, often treating it as a coherent and self-consistent system. Studies by scholars such as Daftary, Walker, and Halm have examined the historical and doctrinal contexts of Fatimid Ismāʿīlism, while works by ʿIshratī and Ḍayghamī have explored specific aspects of al-Qāḍī al-Nuʿmān's legal and exegetical thought. However, these studies have generally refrained from methodological and epistemological critique, and have not systematically examined the relationship between al-Qāḍī al-Nuʿmān's hermeneutical principles and the wider historical-discursive context of the Fatimid period.

The present study seeks to fill this gap by offering a comprehensive critical assessment of al-Qāḍī al-Nuʿmān's system of taʾwīl, addressing three interconnected questions: 1) What are the foundational principles that govern al-Qāḍī al-Nuʿmān's

hermeneutical method in ***Asās al-Taʾwīl***; 2) What methodological and epistemological problems arise from the application of these principles; and 3) How did the socio-political and intellectual context of the Fatimid Caliphate shape the development of this hermeneutical system?

This study adopts a descriptive-analytical approach, combining textual analysis of ***Asās al-Taʾwīl*** with attention to the historical and discursive context of its composition. This involves a close reading of al-Qāḍī al-Nuʿmān's interpretations across various Qurʾānic themes—including prophetic narratives, theological affirmations of divine unity (*tawḥīd*), legal prescriptions, and numerical symbolism—while also examining the external pressures and internal polemical concerns that influenced his exegetical choices.

The study identifies four core principles underlying al-Qāḍī al-Nuʿmān's hermeneutical system: a) the necessary correlation between the exoteric and esoteric meanings of revelation, where the outer form of scripture is compared to a body and its inner meaning to the soul; b) the symbolic character of Qurʾānic language, grounded in the conventions of Arabic rhetorical practice, including the use of metaphor (*tamthīl*) and figurative expression (*kināya*); c) the exclusive authority of the Imam and the hierarchical structure of Ismāʿīlī religious leadership as the sole gatekeepers of esoteric knowledge; and d) a typological worldview (*qiyās tamthīlī*) in which natural phenomena, historical events, and scriptural narratives are understood as symbols (*amthāl*) that point to spiritual realities and the hierarchical degrees of the Ismāʿīlī mission.

Despite the theoretical appeal of these principles, the analysis reveals five fundamental problems in al-Qāḍī al-Nuʿmān's application of them. First, the exclusive claim of the Ismāʿīlī Imamate to the knowledge of esoteric interpretation creates a circular epistemology: the legitimacy of the Imam is proven through interpretations that only he himself can authorize, and the validity of those interpretations is guaranteed solely by his office, with no external criteria for assessment.

Second, the absence of stable linguistic rules in the process of taʾwīl results in a

form of semantic relativism, where any given word or phrase can be assigned virtually any meaning according to the needs of the interpreter. This undermines the possibility of systematic, rule-governed interpretation and contradicts the author's own claim to follow established conventions of Arabic usage.

Third, the practical separation between exoteric and esoteric meanings in al-Qāḍī al-Nuʿmān's interpretive practice generates an unbridgeable gap, forcing the reader to either reject the literal sense or disregard the esoteric interpretation. The author's decision to present the exoteric legal rulings in one work (***Daʿāʾim al-Islām***) and their esoteric meanings in another (***Taʾwīl al-Daʿāʾim***) exemplifies this structural disjunction.

Fourth, a structural bias is evident in the direction of al-Qāḍī al-Nuʿmān's interpretations, with a consistent tendency to subordinate ***Qurʾān***ic meanings to the confirmation of Ismāʿīlī hierarchical structures. Narratives, legal verses, and theological affirmations are consistently redirected toward the celebration and legitimization of the Imam, the asās (foundation), and the ḥudūd (degrees) of the religious hierarchy.

Fifth, several interpretations appear to undermine the status of the prophets and core monotheistic concepts. For instance, the repeated statement of Abraham "This is my Lord" (Q 6:76-78) is interpreted as reflecting his ignorance of higher spiritual degrees, while "Lord" (rabb) in the verse "My Lord, for what You have bestowed upon me" (Q 28:17) is interpreted as the Imam of the time.

The study then contextualizes these methodological problems by examining the historical circumstances that shaped al-Qāḍī al-Nuʿmān's work. The early Fatimid period faced three major challenges: the need to legitimize the new caliphate against its Abbasid and Sunni rivals, who also claimed interpretive authority; the need to respond to the intellectual challenges posed by recent converts familiar with Greek philosophy and rational argumentation; and the need to manage the threat of extremist Ghulāt movements, such as the Qarmaṭians, whose excessive esotericism challenged Fatimid claims to legitimate authority.

Al-Qāḍī al-Nuʿmān's hermeneutical system can thus be understood as a strategic response to these challenges. The exclusive claim to esoteric knowledge served to establish the Fatimid Imam as the sole legitimate interpreter of revelation, countering Abbasid claims. The appeal to rational argumentation and the symbolic language of philosophy helped engage intellectually sophisticated converts. The hierarchical organization of taʾwīl, with its controlled distribution of esoteric knowledge, provided a means of managing and containing the excesses of earlier extremist movements.

However, this external responsiveness came at a significant cost. The pragmatic accommodations that made the system successful as a tool of intellectual and political legitimation produced internal inconsistencies that undermine its claims to methodological rigor. The analysis suggests that the fundamental problems identified in al-Qāḍī al-Nuʿmān's hermeneutical system are not merely accidental flaws but are in fact deeply connected to the system's function as an ideology of legitimation for the Fatimid state.

The article concludes by arguing for the necessity of a critical approach to the study of esoteric hermeneutics, emphasizing the importance of distinguishing between interpretive methods that serve ideological purposes and those that seek to recover the authorial intention of the divine speech. It proposes four criteria for assessing any claim to legitimate interpretation: 1) commitment to stable linguistic rules that govern the relationship between words and meanings; 2) openness to external rational evaluation; 3) accountability to the possibility of critical engagement from outside the interpretive community; and 4) a primary orientation toward discovering the intended meaning of the text rather than serving institutional power or ideological ends.

By applying these criteria, the study demonstrates that al-Qāḍī al-Nuʿmān's system of taʾwīl, while historically significant as an articulation of Ismāʿīlī thought, cannot be considered a methodologically coherent or epistemologically defensible approach to scriptural interpretation. Its enduring value lies not in its hermeneutical validity but rather in what it reveals about the complex relationship between

religious interpretation and political power in the classical Islamic context.

## Bibliography


1. The Holy ***Qurʾān***.
2. Abū Yaʿqūb al-Sajistānī, Isḥāq b. Aḥmad, ***Kitāb al-Iftikhār***, ed. Ismāʿīl K. Pūnāwālā, Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2000 AD [Arabic].
3. Aqanuri, Ali and Walizadeh, Mohsen, "The Role and Actions of the Egyptian Fatimids in the Flourishing of Cultural and Civilizational Manifestations with Emphasis on Religious Tolerance", ***Shiʿa Pajoohi***, , vol. 7, no. 19, March 2021, Pp. 95-118 [Persian].
4. ʿEshratī, Gholām-ʿAbbās, "Bāz-Khānī-ye Qavāʿed va Sharāyeṭ-e Taʾvīl az Dīdgāh-e Qāḍī Noʿmān", ***Naqd va Naẓar***, vol. 20, no. 3, Mehr 1394 SAH [Persian].
5. Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, ***Tahdhīb al-Lughah***, ed. Muḥammad ʿAwaḍ Murʿib, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 2001 [Arabic].
6. Baba Safari, Aliasghar and Mousavi, Seyyed Hamed, "The Discrepancy of the Interpretive Approach in Sufism and Ismailiya", ***Kohan-Nāmeh-ye Adab-e Fārsī***, vol,. 2, no. 2, December 2012 [Persian].
7. Bādakūbeh-ye Hazāveh, Aḥmad and ʿAbdolmalekī, Muḥammad, "ʿElm va ʿElm-Āmūzī dar Āmūzeh-hā-ye Esmāʿīlī dar Dūreh-ye Khelāfat-e Fāṭemīyān", ***Pazhūhesh-Nāmeh-ye Tārīkh-e Eslām***, vol. 7, no. 2, serial no. 26, summer 1396 SAH [Persian].

https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22519726.1396.1.26.1.3

8. Bahrāmnezhād, Muḥsin, Esmāʿīlī, Pūriyā and Taqīzādeh, Zeynab, "Moqāyeseh-ye Moḥtavā-ye Āmūzeshī-ye Neẓāmīyeh-hā dar ʿAhd-e Saljūqī bā Moḥtavā-ye Āmūzeshī-ye Azhar dar ʿAhd-e Fāṭemīyān", ***Feqh va Tārīkh-e Tamaddon***, vol. 7, no. 2, serial no. 14, summer 1400 SAH [Persian].
9. Daftary, Farhad, ***Tārīkh va ʿAqāyed-e Esmāʿīlīyān***, tr. Fereydūn Badreh-ī, Tehran, Forūzān, 1376 SAH [Persian].
10. Dizaji, Vida and Aram, Mohammad Reza, "Mystical Interpretation of Verses about Adam & Eve in ***Asās Al-Taʾwīl*** of al-Qāḍi al-Nuʿmān", ***Islamic Mysticism***, vol. 19, no. 71, spring 2022 [Persian].

https://dorl.net/dor/20.1001.1.20080514.1401.18.71.10.3

11. Fazlī, Zeynab, Bādakūbeh-ye Hazāveh, Aḥmad and Bayāt, ʿAlī, "Darāmadī bar Mavāneʿ-e Joğrāfīyāʾī-ye Gosṭaresh-e Mazhab-e Esmāʿīlī dar Maghreb-e ʿAhd-e Fāṭemī (297-362 AH)", ***Tārīkh va Farhang***, vol. 47, no. 95, winter 1394 SAH, https://doi.org/10.22067/history.v47i12.56885 [Persian].
12. Hajiakbari, Fāteme , and Sattar, Hossein, "Interpretive Approaches of Al-Qāḍī Al-Nuʿmān and Abd al-Razzaq al-Kashani in Jurisprudential Verses: Review on the Interpretation of ***Daʿāʾim al-Islam*** and ***al-Taʾwīlāt***; A Comparative Study", ***Quranic Studies and Islamic Culture***, vol. 4, no. 2, summer 2020 [Persian].

https://doi.org/1022034/isqs.2020.5466

13. Halm, Heinz, ***Fāṭemīyān va Sonnat-hā-ye Taʿlīmī va ʿElmī-ye Ānhā***, tr. Fereydūn Badreh-ī, Tehran, Forūzān, 1377 SAH [Persian].
14. Ibn Fāris, Aḥmad, ***Muʿjam Maqāyīs al-Lughah***, ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Beirut, Dār al-Fikr, 1399 AH [Arabic].
15. Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram, ***Lisān al-ʿArab***, Beirut, Dār Ṣādir, n.d. [Arabic].
16. Jān-Aḥmadī, Fāṭemeh, "Ḥamīd al-Dīn Kermānī va Bāz-Andīshī-ye Teʾorī-ye Emāmat-e Esmāʿīlīyeh", ***Andīsheh-ye Nowīn-e Dīnī***, vol. 7, no. 26, autumn 1390 SAH [Persian].

https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20089481.1390.7.26.2.3

17. Jān-Aḥmadī, Fāṭemeh, "Jaygāh-e Emām ʿAlī dar Ārā-ye Kalāmī-ye Esmāʿīlīyeh", ***Pazhūhesh-Nāmeh-ye Alavī***, vol. 6, no. 1, 1394 SAH [Persian].
18. Jurjānī, ʿAlī b. Muḥammad, ***al-Taʿrīfāt***, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1403 AH [Arabic].
19. Keybākhī, Behnāz and Jān Aḥmadī, Fāṭeme, "Critical Study on Early Ismaili Resources: From Mid Second Century to Mid Fourth AH", ***Muṭāliʿāt-e Tārīkh-e Eslām***, vol. 7, no. 27, winter 2016 [Persian].

https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22286713.1394.7.27.3.2

20. Madelung, Wilferd and Walker, Paul E., ***The Advent of the Fatimids; A Contemporary Shiʿi Witness: An Edition and English Translation of b. al-Haytham's Kitāb al-Munāẓarāt***, London/New York, I.B. Tauris, 2000.
21. Morādī, Ḥayāt, "Manzelat-e Mazhabī va ʿElmī-ye Nokbegān-e Īrānī dar Khelāfat-e Fāṭemīyān-e Meṣr", ***Moṭāleʿāt-e Īrānī-Eslāmī***, vol. 10, no. 3, November 2020 [Persian].

https://doi.org/10.30484/jii.2020.2663

22. Nāṣer Khusraw, ***Dīvān-e Ashʿār***, ed. Mojtabā Mīnuvī and Mahdī Moḥaqqeq, Tehran, Moʾasseseh-ye Moṭāliʿāt-e Eslāmī, 1375 SAH [Persian].
23. Nāṣer Khusraw, ***Vajh-e Dīn***, Tehran, Golshan, 1374 SAH [Persian].
24. Pahnādāyān, Shāhīn, "Ravābeṭ-e Khelāfat-e Fāṭemīyān-e Meṣr bā Khelāfat-e ʿAbbāsī va Ḥokūmat-hā-ye Taḥt-e Nofūẕ-e Ān dar Īrān", ***ʿOlūm-e Sīāsī***, no. 8, autumn 1388 SAH [Persian].
25. Poonawala, Ismāʿīl, "Ismaʾīlī Taʾwīl of the ***Qurʾān***", tr. Moḥammad-Ḥasan Moḥammadī Moẓaffar, ***Haft Āsemān***, no. 34, summer 1386 SAH [Persian].
26. Qāḍī al-Nuʿmān, Nuʿmān b. Muḥammad, ***al-Majālis wa al-Musāyarāt***, ed. Ḥabīb Faqī, Ibrāhīm Shabūḥ and Muḥammad ʿAylāwī, Tunis, al-Maṭbaʿah al-Rasmīyah lil-Jumhūrīyah al-Tūnusīyah, 1978 [Arabic].
27. Qāḍī al-Nuʿmān, Nuʿmān b. Muḥammad, ***Asās al-Taʾwīl***, ed. ʿĀrif Tāmer, Beirut, Dār al-Muntaẓar, n.d. [Arabic].
28. Qāḍī al-Nuʿmān, Nuʿmān b. Muḥammad, ***Khtelāf Uṣūl al-Madhāhib***, ed. Muṣṭafā Ghālib,

Beirut, Dār al-Andalus, 2009 [Arabic].

29. Shāker, Moḥammad Kāẓem, ***Ravesh-hā-ye Taʾvīl-e Qurʾān***, Qom, Daftar-e Tablīghāt-e Eslāmī, 1376 SAH [Persian].

30. Zeyghamī-Nezhād, Forūgh, Dehqān Mangābādī, Beman-ʿAlī and Jūdavī, Amīr, "Mabānī-ye Taʾvīlāt-e Qāḍī Noʿmān az Āyāt-e Feqhī dar Būteh-ye Naqd", ***Qurʾān, Feqh va Ḥoqūq-e Eslāmī***, vol. 8, no. 8, Farvardīn 1397 SAH [Persian].

*پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری*، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش.

# مبانی تأویل قاضی‌نُعمان در اساس التأویل
# نقد معرفت‌شناختی و روش‌شناختی

**داوود خلوصی**
استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (ایمیل: d.kholosi@cfu.ac.ir).

**مقالهٔ پژوهشی**

دریافت: ۱/ ۳/ ۱۴۰۵ش
بازنگری: ۸/ ۴/ ۱۴۰۵ش
پذیرش: ۹/ ۴/ ۱۴۰۵ش
نشر: ۳۰/ ۶/ ۱۴۰۵ش
صفحهٔ ۶۹-۱۰۰.

**ناشر:**
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکدهٔ علوم قرآنی مشهد).
۲۰۲۶ © / نویسندگان دارندهٔ حق تألیف مقالهٔ خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸
دسترسی آزاد:
http://naghdeara.quran.ac.ir

**چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟**
خلوصی، داوود، «مبانی تأویل قاضی‌نُعمان در *اساس التأویل*: نقد معرفت‌شناختی و روش‌شناختی»، *پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری*، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش، ص ۶۹-۱۰۰.
http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.582607.1393.

## چکیده

تأویل *قرآن* در سدهٔ ۴ق در گفتمان باطن‌گرای اسماعیلیه و خلافت فاطمی مسیری ویژه یافته که کتاب *اساس التأویل* قاضی‌نُعمان مغربی نمایندهٔ شاخص آن است. مسئلهٔ اصلی مطالعه مبانیِ تأویلیِ قاضی‌نُعمان در کتاب *اساس التأویل*، نقدهای وارد بر این مبانی، و چگونگی تأثیرپذیری این اثر از بافتار تاریخی-گفتمانی عصرِ فاطمی است. در این مطالعه با روی‌کرد توصیفی-تحلیلی، و با بهره‌گیری از تحلیلِ متن در فضای تاریخی و گفتمانی، به بررسی نظام‌مندِ مؤلفه‌های تأویلیِ قاضی‌نُعمان پرداخته می‌شود. فرضیهٔ مطالعه آن است که قاضی‌نُعمان با غلبه‌بخشی به باطن‌گراییِ عددی و تمثیلی و حصرِ مرجعیّتِ تأویل در سلسله‌مراتب اسماعیلی، الفاظ را فدای نظامِ معرفتی پیش‌ساختهٔ خود می‌کند؛ روشی که ریشه در فضای رقابتی با خلافت عباسی، ضرورت مشروعیت‌بخشی به خلافت فاطمی، و پاسخ‌گویی به چالش‌های فکری نوکیشانِ اسماعیلی دارد. یافته‌های این مطالعه پنج مؤلفهٔ چالش‌برانگیز را در نظام تأویلی قاضی‌نُعمان آشکار می‌کنند: حصر معرفتی در مرجعیّتِ تأویل، نبودِ قواعد زبانیِ ثابت، گسستِ عملی میانِ ظاهر و باطن، جهت‌گیریِ تأویلات به سمتِ تثبیت سلسله‌مراتبِ اسماعیلی، و تنزلِ جایگاه پیامبران و مفاهیمِ توحیدی در برخی تأویلات. این ویژگی‌ها نشان می‌دهند نظام یادشده، بیش از آن‌که بر کشف معنا متمرکز باشد، به بازتولید ساختارهای معرفتی و نهادیِ عصر خود مشغول بوده است.

**کلیدواژه‌ها:** تأویل باطنی، خلافت فاطمی، اسماعیلیه، روش‌شناسی تفسیر، امامت، ظاهر و باطن.

## درآمد

واژهٔ تأویل در اصل به معنای بازگشت است (ازهری، ***تهذیب اللغة***، ۱۵/ ۳۲۹) و تأویل سخن به معنای سرانجامِ معنایی آن (ابن‌فارس، ***مقاییس اللغة***، ۱/ ۱۶۲). اندیشمندان اسلامی تأویل را هم‌چون یک اصطلاح به معانی گوناگون به‌کار برده‌اند. وجه مشترک همهٔ آن معانی را می‌توان برگرداندن سخن به معنای حقیقی یا مقصود اصلی، البته با دلیل و برهان، دانست (بنگرید به: جرجانی، ***التعریفات***، ۵۰). البته، باید افزود که ترک معنای ظاهری لفظ هم از مؤلفه‌های معناییِ این اصطلاح بوده است (بنگرید به: ابن‌منظور، ***لسان العرب***، ۱۱/ ۳۳).

تأویل ***قرآن*** همواره یکی از عرصه‌های چالش‌برانگیزِ کلام اسلامی بوده است. در طول تاریخ فرقه‌ها و مکاتبِ گوناگون بر اساسِ مبانیِ کلامی و روش‌شناختیِ خود به کشف لایه‌های پنهانِ آیات پرداخته‌اند. در این میان، سدهٔ ۴ق نقطهٔ عطفی در تحول روی‌کردهای تأویلی به شمار می‌رود؛ عصری که هم‌زمان با تثبیتِ خِلافتِ فاطمیان در قاهره و گسترشِ دعوتِ اسماعیلیه در شرق و غربِ جهان اسلام، فضایی آکنده از رقابت‌های کلامی، سیاسی و فرهنگی را رقم زد. تثبیت خلافت فاطمی به رقابت فشرده میان گفتمان‌های تفسیری انجامید. در چُنین بِستَری، اسماعیلیه با تأکید بر باطن‌گرایی و برپایهٔ باورشان به نظامِ سلسله‌مراتبیِ اسماعیلی (بنگرید به: سطورِ پسین)، به تألیفِ آثاری در حوزهٔ تأویلِ ***قرآن*** دست زدند. این آثار نه‌تنها بازتاب‌دهندهٔ مبانی نظری ایشان، بل‌که نشان‌دهندهٔ تلاش برای مشروعیت‌بخشی به خِلافَتِ فاطمی در برابرِ رقیبانِ عباسیِ سُنّی‌مذهب بود.

از میان این آثار، ***اساس التأویل*** تألیف قاضی‌نُعمان مغربی (درگذشته۳۶۳ق) جایگاهی ممتاز دارد؛ کتابی که به‌مثابهٔ یکی از استوانه‌های فکری اسماعیلیه الگوی نظام‌مند تأویل باطنی را به نمایش می‌گذارد. مطالعهٔ انتقادی آن می‌تواند افق‌های تازه‌ای در فهمِ تحولاتِ تفسیریِ این دوره بگشاید.

## طرح مسئله

در دوران معاصر محققانی فعال در محیط دانشگاهی و مؤسساتِ پژوهشیِ غربی، هم‌چون مادلونگ، واکر و هالم، پژوهش‌های متعددی دربارهٔ مبانی فکری اسماعیلیان به انجام رسانده‌اند. بااین‌حال پژوهش‌های ایشان که با نگاهی برون‌دینی و با روی‌کردی تاریخی صورت گرفته است ارتباط مستقیمی با قاضی‌نُعمان و روی‌کردِ تأویل‌گرایانهٔ وی در آثارش ندارد.

اخیراً پژوهشگرانی داخلِ ایران با روی‌کردی درون‌دینی به قاضی‌نُعمان مغربی و کتاب ***اساس التأویل*** وی توجه نشان داده‌اند. از این میان، نخست باباصفری و موسوی در مقاله‌ای با عنوان «اختلاف روی‌کرد تأویلی نزد

صوفیه و اسماعیلیه» کوشیدند نشان دهند بنیان‌های اندیشهٔ اسماعیلی بر درکِ عقلی و بر اساسِ تعلیم امام بنانهاده شده‌است (۱۳۹۱ش). اندکی بعد عشرتی در مقاله‌ای با عنوان «بازخوانی قواعد و شرایط تأویل از دیدگاه قاضی‌نُعمان» (۱۳۹۴ش) با نگاهی جانب‌دارانه به دفاع از مبانیِ قاضی‌نُعمان پرداخت، و او را متعهد به ظواهر دین معرفی کرد.

این نگاه‌های درون‌دینی و جانب‌دارانه توجه محققانی دیگر را نیز به آثار تفسیریِ قاضی‌نُعمان جلب کردند. این‌گونه، ضیغمی نیز در «مبانی تأویلات قاضی‌نُعمان از آیات فقهی در بوتهٔ نقد» (۱۳۹۷ش) و حاجی‌اکبری و ستار نیز در «مقایسهٔ روی‌کردهای تأویل قاضی‌نُعمان و عبدالرزاق کاشانی در آیات فقهی» (۱۳۹۹ش) عمدتاً به تأویلات قاضی‌نُعمان از آیات فقهی پرداختند. مقالهٔ دیزجی و آرام با عنوان «بررسی تأویلی عرفانی آیات مربوط به حضرت آدم(ع) و حوا در کتاب ***اساس التأویل***» (۱۴۰۱ش) هم صرفاً به مطالعهٔ موردیِ نمونه‌ای از تأویلِ قاضی‌نُعمان معطوف شد.

هیچ‌یک از این مطالعات به نقدِ نظام‌مند مبانیِ قاضی‌نُعمان یا دیگر زمینه‌های تأویل وی هم‌چون داستان‌های پیامبران، آیات توحیدی و مبانی معرفت‌شناختی توجه نشان ندادند. آن‌چه در بیش‌ترِ این آثار به چشم می‌خورد، توصیف و معرفی جامع دیدگاه قاضی‌نُعمان و بیان نمونه‌هایی از تأویلاتِ او است؛ نه نقد روش‌شناختی و معرفت‌شناختی نظام تأویلی، یا کوشش برای شناختِ نقش فضای تاریخی‌ـگفتمانی عصرِ فاطمی در شکل‌گیری مبانیِ این نظام.

هدف از مطالعهٔ کنونی بازخوانی انتقادی مبانی تأویلیِ قاضی‌نُعمان و هم شناختِ زمینه‌های تاریخی‌ـاجتماعی تولید این مبانی است. می‌خواهیم با تمرکز بر کتاب ***اساس التأویل*** و واکاوی نمونه‌های متعدد از تأویلات قاضی‌نُعمان، اولاً، تصویری نظام‌مند و عینی از روش تأویلی اسماعیلیه در سده ۴ق بازنماییم، ثانیاً، فراتر از توصیفِ صِرف، به سنجشِ مبانی نظریِ وی و لوازم فکری تأویلاتش بپردازیم، و ثالثاً، با التفات به فضای گفتمانیِ تولیدِ متن دینی، تأثیر بافتارِ تاریخی‌ـکلامی بر شکل‌گیری تأویلات قاضی‌نُعمان را بازشناسی و تحلیل خود را از سطح انتزاعی به سطحی عینی و زمینه‌مند ارتقاء دهیم.

## ۱. مبانی قاضی‌نُعمان در *اساس التأویل*

نُعمانِ بن محمدِ بنِ حَیُّون، معروف به قاضی‌نُعمان (درگذشتهٔ ۳۶۳ق) یکی از بزرگ‌ترین متفکران و فقیهان اسماعیلی است که در سال ۲۹۰ق به دنیا آمد و در دورهٔ المُعِزُّ لدین الله، چهارمین خلیفهٔ فاطمی (حکومت: ۳۶۵-۳۴۱ق) به بالاترین مقامِ قضائی در دستگاه خلافتِ فاطمی رسید و ۵۰ سال به فاطمیان مصر خدمت کرد

(برای وی، بنگرید به: دفتری، ***تاریخ و عقاید اسماعیلیان***، ۲۸۷). از قاضی‌نُعمان بیش از ۴۰ رساله در زمینه‌های فقه، تاریخ و تأویل به ثبت رسیده است (عشرتی، «بازخوانی قواعد...»، ۱۳۴). وی از نظریه‌پردازانِ مهمِّ اسماعیلیه در زمینهٔ تأویل باطنی است. می‌توان مبانیِ تفسیر او را ذیل سه محور بازشناخت: نگرش او به حجیت ظواهر کتاب، جایگاه روایاتِ امامانِ شیعه(ع)، و جایگاه اعداد.

## ۱ـ۱) حجیت ظواهر

قاضی‌نُعمان ظاهرِ ***قرآن*** را معجزهٔ پیامبر، و باطن آن را معجزه اهل‌بیت(ع) معرفی می‌کند (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۳۱). در گفتارِ وی ارزشِ ظاهر و باطن یک‌سان نیست؛ بل‌که استواری و ارزشِ ظاهر را دَرگروِ درکِ باطن می‌داند (همان، ۶۰). مشابه این دیدگاه در بیان دیگر هم‌کیشان وی نیز دیده می‌شود؛ مثلاً آن‌جا که می‌گویند شریعتِ بی‌تأویل مانندِ جسدِ بی روح است (بنگرید به: ناصرخسرو، ***وجه دین***، ۶۶). از گفتار قاضی‌نُعمان چُنین برمی‌آید که وی رابطهٔ بعضی آیات ***قرآن*** با آیاتی دیگر را از بابِ رابطهٔ ظاهر و باطن، و رابطهٔ برخی آیات با هم‌دیگر را هم از بابِ رابطهٔ مَثَل و مَمثول می‌داند. از نظر او توجه به هر دو نوعِ رابطه واجب است. بااین‌حال، در آیاتی که رابطهٔشان از نوع رابطهٔ مَثَل و مَمثول باشد، معنای مثل اراده نشده، بل‌که ممثول مراد است (بنگرید به: شاکر، ***روش‌های تأویل قرآن***، ۲۱۷).

اسماعیلیان علم تفسیر را در زمرهٔ علوم ظاهری طبقه‌بندی می‌کنند و ازهمین‌رو توجه چندانی به ریشهٔ لغوی کلمات ندارند. بررسی ریشهٔ لغات و کشف ظرائف معنای لغت نزد ایشان به‌ندرت صورت می‌گیرد و صرفاً نیز با مقاصدی خاص از بحث لغوی بهره می‌برند. با نظر به ***اساس التأویل***، در نگاه اول چنین به نظر می‌رسد که قاضی‌نُعمان در مقام بررسی ظواهر آیات، به بار معناییِ واژه‌ها توجه ویژه‌ای نشان می‌دهد. بااین‌حال با دقت بیش‌تر می‌توان دریافت که وی هم از تحلیل لغوی صرفاً برای القاءِ مفاهیم باطنی و بیان سلسله‌مراتب دعوتِ اسماعیلی و مراتب تأویل برپایهٔ آن بهره می‌جوید.

در مقام توضیح، لازم به ذکر است که سلسله‌مراتب اسماعیلی ــ‌که در سنتِ اسماعیلیه با عنوان حدود دین یا مراتب دعوت از آن یاد می‌شودــ نظامی سلسله‌وار از مناصبِ رُوحانی و معرفتی است که از امام معصوم آغاز می‌شود و تا نوآموزِ ساده‌ترین مرتبه امتداد می‌یابد. این مراتب، که غالباً بر ۷ یا گاهی نیز ۹ بر مرتبه تطبیق داده می‌شوند، نه‌تنها ساختارِ تشکیلاتیِ دعوتِ اسماعیلیان را سامان می‌دهند، بل‌که کلیدِ فهم تأویل باطنیِ آیات و احکام نیز به‌شمار می‌آیند؛ بدین معنا که هر مرتبه از هستی و شریعت مُتَناظر با مرتبه‌ای از وجودِ انسان و مَقامی

از مَقاماتِ مؤمنان است (برای تفصیل بحث در این باره، بنگرید به: دفتری، ***تاریخ و عقایدِ اسماعیلیان***، ۲۶۷-۲۵۹). پس تأویلِ هر آیه یا حکمی، بسته به ظرفیتِ معرفتیِ مُخاطَب، در سطحی از این سلسله‌مراتب معنا می‌یابد. براین‌پایه، هنگامی که قاضی‌نُعمان از واژه‌شناسی سود می‌جوید، هدفِ نِهاییِ او نه کشفِ معنای لغویِ واژه، که تطبیقِ آن بر نظامِ معنویِ سلسله‌مراتبیِ یادشده، و بازنمودنِ انطباقِ جهانِ متن با جهانِ دین و دعوت است.

به‌طورکلی شیوهٔ به‌کارگیریِ واژه‌ها در ***اساس التأویل*** را به دو گونه می‌توان دید. یک شیوه آن است که قاضی‌نُعمان پس از بیان معنای لغویِ واژه، میان معنای لغوی و مفهوم باطنی ارتباط ایجاد می‌کند. مثلاً، قاضی‌نُعمان در آیهٔ «ولاتَزِد الظالمینَ اِلّا تباراً» (نوح/ ۲۸) واژهٔ تبار را به معنای هلاکت، و ظلم را نیز به معنای قراردادنِ شئ در غیر از محلِّ خود آورده، و منظورِ آیه را کسانی دانسته است که امامت را در غیر از جایگاهِ اصلیِ آن قرار دادند (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۹۵). نیز، در تأویل آیهٔ «اِذهب اِلَی فرعونَ اِنّه طغی» (نازعات/ ۱۷) می‌گوید: طَغَی الماء زمانی گفته می‌شود که آب بالا برود و ارتفاع بگیرد. کلمهٔ طغیان از همین معنا مشتق شده است. سپس در تأویل آیه می‌گوید منظور از آن فردی است که علم را از موسی(ع) و حجت وی دریافت نکرده، و از ایشان سرپیچیده است (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۲۰۵).

مثالی دیگر را در آیهٔ «واَوحَینا اِلَی مُوسَی اَن اَسْرِ بِعِبادی...» (شعراء/ ۵۲) می‌توان یافت؛ آن‌جا که با اشاره به این‌که واژهٔ «اِسراء» به معنای سیر شبانه است، منظور از سیرِ شبانه را سیرِ باطنی و کمک به بندگان با علم باطنی بیان می‌کند (همان، ۲۱۲). موارد کاربرد این شیوه در سرتاسر کتاب قاضی‌نُعمان اندک است.

شیوهٔ دیگرِ قاضی‌نُعمان برای بهره‌گیری از لغات با نظریهٔ مثل و ممثول نزد اسماعیلیان هم‌سویی دارد. از این منظر، لغت مَثَلی است که به آن ممثول یا مُمَثَّل اشاره دارد و مؤلف می‌کوشد، با ایجادِ نوعی مُشابَهَت، میان مَثَل و ممثول ارتباط ایجاد کند. سرتاسر کتابِ وی از این نوع تطبیق پر است. قریب به اتفاقِ لغاتِ استفاده‌شده نیز بر سلسله‌مراتب اسماعیلیان یا حدود و درجاتِ ایشان دلالت می‌کند. با پیدا کردن کم‌ترین مُشابَهَتی میانِ لغت مزبور و معنای دلخواه ایشان، آن مفهوم بر کلمه بار می‌شود.

برای نمونه، وی در بیان آیهٔ «اهدنا الصراطَ المستقیم» (حمد/ ۵) با ذکر این مطلب که صراط در لغت به معنای راه است، آن را مَثَلی برای امام در نظر می‌گیرد که هر کس مُلازِم وی باشد گمراه نمی‌شود (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۶۱)؛ یا در آیهٔ «وَقِیلَ یا أرْضُ ابلَعی ماءَک» (هود/ ۴۴) ارض را مَثَلی برای اساس یعنی جانشینِ پیامبر می‌انگارد؛ جانشینی که بازگوکنندهٔ باطن شریعت نوح(ع) است و نوح از او می‌خواهد عِلمِ باطِن را از نااهلان بپوشاند (قاضی‌نُعمان، همان، ۸۵)؛ یا در بحث از آیهٔ «وَاضْمُمْ یَدَک إلَی جَنَاحِک»، جَناح را مَثَلی برای اساس

معرفی می‌کند؛ اساسی که به موسی(ع) دستور داده شده است از او یاری جوید (قاضی‌نُعمان، همان، ۱۹۵).

این شیوهٔ تأویلی نزد دیگر نظریه‌پردازانِ اسماعیلیِ هم‌عصرِ قاضی‌نُعمان نیز شیوه‌ای متداول است؛ ازجمله ابویعقوبِ سَجستانی که یکی از اصول تأویلی نزدِ وی جای‌گزینی کَلِمات درصورتِ مُشابَهَت میانِ آن‌ها است. ابویعقوبِ سَجستانی ذیل آیهٔ «أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ» (نمل/ ۸۲) می‌گوید معنای روشنِ ارض جسمِ غلیظِ ساکن است که گیاه بر آن می‌روید و حَیَوانات بر آن می‌زیند و قرارگاه همهٔ موالیدِ طبیعی است و بی‌آن نمی‌توانند ادامهٔ حیات بدهند. وی سپس ــبا ایجادِ مُشابَهَت میانِ زمین با عِلمــ ادامهٔ حیاتِ نَفْس و مَوالید رُوحانی را نیز متکی به علم می‌داند؛ بنابراین می‌گوید اَرض در تأویل به معنای علم است (بنگرید به: ابویعقوب سجستانی، ***کتاب الافتخار***، ۲۱۶-۲۱۷؛ نیز، برای بررسی و تبیین مفصل دیدگاه او دراین‌باره، بنگرید به: پوناوالا، «تاریخ تأویل...»، ۱۴۰).

نکتهٔ قابل‌توجه این است که در این تطبیق از طریق مشابهت، هیچ قاعدهٔ خاصّی حاکم نیست. بزرگان اسماعیلی متناسب با مفهومی که قصد القاء آن را دارند به تأویل لغات می‌پردازند. برای نمونه، سجستانی ارض را با درنظرگرفتنِ برخی ویژگی‌ها به علم تأویل کرده است و قاضی‌نُعمان همان را به اساس.

قاضی‌نُعمان در ارائهٔ تأویل گاهی به همان معنای مرجوحی استناد می‌کند که از ظاهرِ دیگر آیات قابل‌استنباط است. از این موارد که بگذریم، استفاده از آیات فقط به‌صورتی کلی شعارگونه مبنا قرار دارد و درعمل هیچ استفادهٔ مستقیم و مشخصی از آن‌ها در تأویلِ آیات نمی‌شود. مثلاً با استناد به ظاهرِ آیهٔ «وَمِنْ كلِّ شَیءٍ خَلَقْنَا زَوْجَینِ لَعَلَّكمْ تَذَكَّرُونَ» (ذاریات/ ۴۹) نتیجه می‌گیرد که هرچیزی زوجی دارد؛ پس ظاهر ***قرآن*** نیز باطنی دارد. سپس برپایهٔ این دریافت از ظاهرِ آیه واردِ تأویلاتی متناسب با تعالیم اسماعیلیه می‌شود.

در جایی دیگر، پس از یادکَردِ درجاتِ مختلفِ مراتب و حدودِ اسماعیلی ــو این‌که هرکدام از ایشان ازجمله ناطق و اساس و حجت کارِ تعلیمِ مفاهیمِ دین را برعهده دارندــ وجود این درجات را از سنت‌های الهی می‌شناسانَد و به ظاهرِ آیهٔ «وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِیلًا» (احزاب/ ۶۲) استناد می‌کند (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۴۱). در جایی نیز برای اثباتِ این‌که پیامبر می‌تواند امام باشد و امام نیز می‌تواند پیامبر باشد به ظاهر آیهٔ «وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِیمَ رَبُّهُ بِكلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّی جَاعِلُك لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره/ ۱۲۴) استناد می‌کند (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۵۲).

برای تثبیتِ مراتبِ هفت‌گانهٔ اسماعیلیان ــناطق، اساس، حجت و...ــ که باید از آن‌ها پی‌روی کرد، نیز، به هرگونه آیه‌ای که در آن عدد هفت به‌کار رفته است استناد می‌کند؛ مثلاً به آیهٔ ۱۷ سورهٔ مؤمنون: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكمْ

سَبْعَ طَرَائِقَ» (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۴۰). در جایی دیگر نیز با اشاره به آیهٔ «وَأَسْبَغَ عَلَيكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» (لقمان/ ۲۰) در پی اثبات این موضوع است که هر نعمتی دارای ظاهر و باطنی است و به حکم ***قرآن*** در قیامت از نعمت‌ها پرسیده می‌شود؛ پس انسان بناچار باید نعمت‌های ظاهری و باطنی را بشناسد (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۲۹). این‌گونه، در سراسر کتاب می‌کوشد القاء کند که شناختِ صحیح خدا صرفاً از طریقِ بزرگانِ اسماعیلی حاصل‌شدنی است.

بحثِ قرائاتِ قرآنیِ مختلف، گرچه تقریباً در سراسر ***اساس التأویل*** موردتوجه نیست و مثل هر دانش دیگری که اسماعیلیان از علوم ظاهر بینگارند کنار گذاشته می‌شود، یک جا که از آن می‌شود به نفع باورهای اسماعیلیان بهره‌برداری کرد به میان می‌آید: ذیل آیهٔ «النَّبِی أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب/ ۶) اشاره می‌کند که در برخی قرائات «اَبٌ لَهُم» هم خوانده شده است (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۳۲۸).

## ۱ـ۲) جایگاهِ رِوایات در تأویلاتِ قاضی‌نُعمان

به‌طورکلی اسماعیلیانِ فاطمی بیش‌تر به نقلِ آن دسته از احادیث اهمیت می‌دادند که امامانِ ایشان یا خودشان نقلش کرده یا آن را از پیامبر(ص) روایت نموده‌اند. ازهمین‌رو بیش‌ترِ رِواياتِ منقولِ ایشان از پیامبر، علی، امام باقر و امام صادق(ع) است. قاضی‌نُعمان حدیثی را از ائمهٔ اسماعیلیِ بعد از امام صادق(ع) نقل نمی‌کند (دفتری، ***تاریخ و عقاید اسماعیلیان***، ۲۹۰). در نقل‌ها هم اِسناد به‌طورکامل حذف، و فقط به نام امام اشاره می‌شود.

از نگاه اسماعیلیان تأویلِ ارکانِ دین و بویژه باطنِ آیات ***قرآن*** منحصراً در اختیار اهل‌بیت(ع) است و هیچ کس دست‌رسی به آن ندارد. قاضی‌نُعمان برهمین‌پایه می‌گوید: «وَلا أَن يَأتِيَ بِباطِنِه غَيرُ الأَئِمَّةِ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ» (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۳۱). ناصرخسرو نیز می‌گوید:

بر عِلمِ مَثَل معتمدان آل رسول اند  راهت نَنُماید سویِ آن علم، جُز این آل

(ناصرخسرو، ***دیوان اشعار***، ۲۵۵).

بااین‌حال در ***اساس التأویل*** قاضی‌نُعمان هرگز روایتی هم‌چون مستندِ یک تأویل بازنموده نمی‌شود. همهٔ تأویلاتِ کتاب از مؤلف صادر می‌شوند. این تأویلات نیز عموماً درجهت تثبیتِ مقام و جایگاهِ بزرگان اسماعیلی و سلسله‌مراتبِ ایشان است. گویی نویسنده می‌خواهد القاء کند که فهم دقیق و باطنیِ دین صرفاً در اختیارِ مبلغان و داعیان اسماعیلی است. البته، در برخی موارد به روایاتی از اهل‌بیت(ع) اشاره می‌شود؛ ولی بررسی این روایت‌ها نشان می‌دهد استفاده از آن‌ها به عنوان مقدمهٔ ورود به بحث ــ آن هم به شکلی کلی و برای تأییدِ اصلِ تأویل و

بطن‌داشتنِ آیات ــ است؛ نه تأویلِ آیهٔ موردبحث.

مثلاً، در داستان آدم(ع) و بیان اینکه باطن بهشتِ او علم روحانی است، به حدیثی از علی(ع) استناد می‌کند (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۶۲). در این روایت علم با مال مقایسه، و ویژگی‌های هریک بیان شده است؛ یعنی ربطی به آیهٔ موردنظر ندارد. مثال دیگر را در تأویل وی از داستان نوح(ع) و تکذیب قومش می‌توان دید. قاضی‌نُعمان ذیل این بحث بیان می‌کند که چنین تکذیب و مجنون‌خواندنی در حق پیامبر اکرم (ص) نیز روی داده است. سپس حدیثی نبوی نقل می‌کند حاکی از این‌که روی‌دادهای دیگر امت‌ها برای امت ایشان هم تکرار می‌شود (همان، ۹۱). باز می‌توان دید که روایتِ ربطی به تأویلاتی از آن جنس که اسماعیلیان در کار می‌آورند ندارد.

به نظر می‌رسد صرفاً بتوان در ***اساس التأویل*** یک کارکردِ مهم برای روایت بازشناخت: قاضی‌نُعمان خود را با اشکالی روبه‌رو می‌بیند که ممکن است از جانب مخالفان مطرح شود و باید به‌نحوی در مقام پاسخِ دینی به آن برآید. آن اشکال این است که بزرگان اسماعیلیه هریک آیه‌ای را به‌نحوی متفاوت با دیگری تأویل نموده‌اند. این‌جا است که قاضی‌نُعمان با استناد به روایتی از امام صادق(ع) چنین وضعی را توجیه می‌کند. او استدلال می‌کند که امام در پاسخِ پرسشگرانِ مختلف در دَفَعاتِ مختلف، پاسخ‌های متفاوتی به یک پرسش داده،و ابراز داشته‌اند که ما می‌توانیم دربارهٔ یک واژه به هفت وجه سخن گوییم (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۲۷). وی سپس با عبور از اصلِ مفروضِ خود ــ که تأویل را مختصِّ اهل‌بیت(ع) می‌داند ــ آن را به دیگر مراتب و مبلغانِ اسماعیلی هم گسترش می‌دهد و می‌گوید: وجوه تأویل به رتبه و جایگاه تأویل‌کننده بستگی دارد؛ هرچه رتبهٔ او بالاتر باشد شمار تأویلاتش هم بیش‌تر است (همان‌جا).

## ۱ـ۳) جایگاه اعداد در هندسهٔ فکری قاضی‌نُعمان

از ارکانِ برجستهٔ تأویل در نگاهِ اسماعیلیان تأویلات عددی است. این قبیل تأویل‌ها در سرتاسر ***اساس التأویل*** نیز نمود یافته است. قاضی‌نُعمان نیز تلاش نُموده است تا در برخورد با هر عددی در ***قرآن***، آن را بر درجات و مراتب انسانی مطابق بینش اسماعیلیان تطبیق دهد؛ آن‌سان‌که بی‌هیچ دلیل عقلی یا نقلی، صرفاً با استناد به اعداد و حروف یا ترکیب آن‌ها با یک‌دیگر، حجیّتِ دعوتِ اسماعیلیان اثبات گردد.

برای نمونه، در آیهٔ «وَ کانَ فی المَدینَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ» (نمل/ ۴۸) عدد ۹ را به ۹ دسته از دشمنانِ سلسله‌مراتب اسماعیلی تأویل می‌کند (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۱۰۵). در آیهٔ «سَبعُ سُنبُلاتٍ خُضرٍ» (یوسف/ ۴۶) یا

«وَلَقَد آتیناکَ سَبعاً مِنَ المَثانی» (حجر/ ۸۵) منظور از عدد ۷ را اشاره به امامان هفت‌گانهٔ اسماعیلیان می‌داند (قاضی‌نُعمان، همان، ۱۴۹، ۱۳۳). وی حتی میان ۴ پرنده در داستان ابراهیم(ع) در آیهٔ ۲۶۰ سورهٔ بقره می‌گوید این عدد به ۴ حجتِ مهم‌ترِ اسماعیلی اشاره دارد که هر یک دو دست‌یار دارند و با چند تنِ دیگر درمجموع به ۱۲ نفر می‌رسند (همان، ۴۵).

حتی با نظر به شمارِ کَلِمات و حروفِ برخی آیات نیز به تأویلاتی ذوقی می‌رسد. مثلاً در داستان طوفان نوح(ع) با اشاره به عبارت «بِسم الله» (هود/ ۴۱) آن را مرکب از دو اسم و هفت حرف دانسته و این ترکیب را مشابِهِ هفت‌حرفیِ دیگری از قبیلِ «لوح و قلم» یا «محمد و علی» یا «امام و حجت» شناسانده است که مطابق باور اسماعیلیان، دعوتِ الهی توسط آن‌ها جَرَیان و استقرار می‌یابد (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۸۳)؛ گرچه نمی‌توان دریافت برچه اساس باید مجموع حروف عبارت «محمد و علی» یا «امام و حجت» را هفت حرف انگاشت. نیز، یادآور می‌شود که حاصل‌جمعِ دو عدد مقدس ۷ و ۱۲ با ۱۹ برابر می‌شود و می‌افزاید این همان عددی است که در عبارت قرآنی «عَلَیها تِسعَةَ عَشَر» (مدثر/ ۳۱) از رموزش سخن رفته است و باز می‌افزاید که این عدد به بزرگان اسماعیلی اشاره دارد؛ همان‌ها که شخص باید به ولایت‌شان اعتقاد ورزد و به آن‌چه می‌گویند عمل کند تا شهادت و اسلامِ او پذیرفته باشد (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۴۶).

گاه از دل برخی آیات نیز، اعدادی استخراج می‌کند و به عقائد خود پیوند می‌زند. برای نمونه، در سخن از آیهٔ «وَقَالَ ارْکَبُوا فِیهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا» (هود/ ۴۱) می‌گوید کشتیِ نوح(ع) با ۷ وسیلهٔ مادّی مانند طناب و عمود و امثال آن‌ها جریان یافت و استوار گشت. سپس این عددِ ۷ را به سلسله‌مراتبِ اسماعیلیان یعنی ۷ ناطق ربط می‌دهد (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۷۹).

یک نکتهٔ قابل‌توجه دیگر در این تأویلات همین است که وی حتی روشن‌ترین کاربردهای برخی اعداد را در ***قرآن*** وَقْعی نمی‌نِهَد و مطابقِ خواست خویش تأویل می‌کند. برای نمونه، در سخن از آیهٔ

عبارت «فَلَبِثَ فِیهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِینَ عَامًا» (عنکبوت/ ۱۴) عددِ یادشده را که حکایت از عمرِ ۹۵۰سالهٔ نوح(ع) می‌کند انکار، و سن نوح(ع) را ۱۲۵ سال می‌نمایاند. معلوم نیست برچه‌پایه معتقد است که عددِ ۹۵۰ به دورانِ رواجِ دین نوح تا پیامبر اولوالعزمِ بعد اشاره دارد (بنگرید به: قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۸۷).

## ۲. جایگاه عقل از نگاهِ قاضی‌نُعمان

در نیمهٔ سدهٔ ۳ق، با ورود آثار یونانی به فرهنگ اسلامی و ارائهٔ مفهومی جدید از حقیقتِ کلی و جهانی،

اسماعیلیان این مفاهیم را بومی کردند و ۴ سرچشمه برای حقیقت و دانش برشمردند: عقل، نفس، ناطق و اساس (بادکوبهٔ هزاوه، «علم و علم‌آموزی...»، ۱۲). از نظر ایشان، هدفِ کلّیِ نظامِ عالَم تبدیلِ عقلِ بالقوه به عقلِ بالفعلِ حقیقی، و درنهایت، پیوستن به عقلِ کل ــیعنی همان خداــ است (همان، ۶). بااین‌حال، این ترقی صرفاً از طریقِ دانشی که امام به فرد می‌رساند امکان‌پذیر است (بنگرید به: قاضی‌نُعمان، ***اختلاف اصول المذاهب***، ۵۴). قاضی‌نُعمان نیز هم‌سو با همین بینش‌های اسماعیلیان، افزون‌بر ترسیمِ جایگاهی ویژه برای عقل، در ***تأویلاتِ*** خود از اصول عقلیِ ناظر به مبانیِ تأویلی اسماعیلیانِ فاطمی بهره می‌گیرد و در متنِ کتاب نیز مُکَرَّر به آن‌ها اشاره می‌کند (برای تنها یک نمونه، بنگرید به: همان‌جا).

## ۲ـ۱) تلازم ظاهر و باطن در فهم وحی

قاضی‌نُعمان تأویل را نه به‌مثابهٔ نفیِ ظاهر، بل‌که هم‌چون مکمّلِ ضروریِ آن می‌داند. وی معتقد است ***قرآن*** و شریعت دارای دو لایهٔ ظاهر و باطن اند که هم‌چون جسم و روحِ حیاتِ معنا از پیوندِ آن‌دو حاصل می‌شود (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۹). این نگاهِ دووجهیِ مبنایِ عقلانیِ تأویل را بر ضرورتِ هم‌زیستیِ هردو عرصه استوار می‌کند. ازاین‌رو، تأویل به معنایِ عبور از ظاهر به باطن نیست؛ بل‌که عبور با حفظِ ظاهر است. براین‌پایه خطایِ تأویلِ زمانی رخ می‌دهد که مفسر تنها به یکی از دو وجه اکتفاء کند.

قاضی‌نُعمان با همین مبنا رویکردِ کسانی را که فقط به ظاهر توجه دارند ناقص می‌خوانَد و معتقد است که تأویلِ نادرست ریشه در ناآگاهی از ساختارِ دوگانهٔ معنا در کلامِ الهی دارد (همان، ۹). او در ادامه نیز تأکید می‌کند که سنّتِ الهی بر این جاری شده که هر آیه‌ای دارای ظهر و بطن است و فهمِ کاملِ آن جز با تأویلِ امام معصوم امکان‌پذیر نیست (همان‌جا). این مبنا البته اختصاص به قاضی‌نعمان ندارد و می‌دانیم که اسماعیلیان به آن هم‌چون راهی برای جمع میان جمودِ ظاهرگرایان و هرج‌ومرجِ باطنیانِ افراطی می‌نگریسته‌اند (بنگرید به: بخش ۴ از همین مقاله).

در تداومِ این اصل، قاضی‌نُعمان نقشِ امام را اساسِ تأویل معرفی می‌کند؛ یعنی این‌که باطن را در چارچوبِ قواعد شرعی و به‌صورتِ سلسله‌وار و منضبط به مُستَجیبان انتقال دهد (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۹-۱۰). تأویل از این منظر نه نوعی تفسیر به رأی، بل‌که علمی رمزی و آگاهی‌ای نظام‌مند است که تنها در دستگاهِ امامت شکوفا می‌شود. پس نخستین مبنایِ عقلیِ قاضی‌نعمان اصلِ ثُنائیّتِ معنایِ متن و تلازمِ ظاهر و باطن در هردو حوزهٔ تکلیف و معرفت است.

### ۲ـ۲) فهمِ قومِ عرب از زبان رمزیِ *قرآن*

قاضی‌نُعمان، برای اثباتِ مشروعیّتِ تأویل، به آداب و زبانِ عرب پیشااسلامی و صدرِ اسلام استناد می‌جوید. وی معتقد است *قرآن* به زبان قوم عرب نازل شد و در این زبان، استفاده از مِثال، کنایه، تمثیل و تعابیرِ رمزی امری رایج بود. وی در جایی از این یاد می‌کند که مثلاً یک تمثیل در زبانِ عربیِ عصرِ نزولِ *قرآن* شناخته بوده است: «وَذَلِکَ معروف فی لِسانِ العَرَبِ الّذی نَزَلَ القُرآنُ بِهِ» (همان، ۳۰). این‌گونه نشان می‌دهد که زبان دین را ذاتاً تأویل‌پذیر می‌داند و به قواعدِ زبان عربی هم‌چون منبعی عقلانی برای تأویل می‌نگرد.

وی در ادامه با استناد به آیاتی که تصریح دارند خدا برای مردمان مَثَل‌هایی می‌زند (برای نمونه، بنگرید به: بقره/ ۲۶؛ عنکبوت/ ۴۳) نتیجه می‌گیرد که این تمثیل‌ها عمداً در لایهٔ باطنیِ خود مفاهیمی عمیق‌تر حمل می‌کنند (قاضی‌نُعمان، *اساس التأویل*، ۳۰-۳۱). به باورِ او، قوم عرب از واژه‌هایی مانند رب، عبد، ماء، نار و امثال آن‌ها در معانی مجازی و غیرحقیقی نیز استفاده می‌کرده، و این شیوه در *قرآن* هم جاری شده است. پس مبنای عقلانیِ دومِ قاضی‌نُعمان عُرفِ زبانیِ عرب و تمثیل‌پذیریِ زبان وحی است.

این مبنا به قاضی‌نُعمان اجازه می‌دهد که میانِ حقیقتِ شرعی و حقیقتِ عرفی تفکیک قائل شود و بسیاری از گزاره‌هایِ به‌ظاهر مُشابه ــمانندِ یَد یا وَجهِ خداــ را با استناد به همان عُرفِ عرب تأویل نُمایَد. او از همین روش برای تفسیر احادیث پیامبر و داستان یوسف(ع) بهره می‌برد (همان، ۳۱) و به تأویل الاحادیث برپایهٔ زبانِ خود *قرآن* می‌کوشد. این اصلِ عقلانی حلقهٔ وصلِ متن مقدس با تفسیر تأویل‌گرایانهٔ اسماعیلی را شکل می‌دهد.

### ۲ـ۳) تأویل: امام‌محور و سلسله‌مراتبی

یکی مبنای عقلیِ برجستهٔ قاضی‌نُعمان اصلِ تفویضِ تأویل به امام و تقسیم سلسله‌مراتبِ فهم دین است. وی تصریح می‌کند که تنزیل یا شریعتِ ظاهری کارِ ناطق یا همان پیامبر(ص) است؛ اما تأویلِ باطنی تنها از سویِ امام یا اساس که جانشینِ ناطق است قابل‌بیان است (قاضی‌نُعمان، *اساس التأویل*، ۹). قاضی‌نُعمان به این اصل نه هم‌چون یک قراردادِ درون‌سازمانی با پی‌روانِ اسماعیلی‌مذهب، که هم‌چون یک ضرورتِ عقلانی برای جلوگیری از تحریف و هرج‌ومرجِ تفسیری، می‌نگرد.

به باورِ قاضی‌نُعمان، تأویل هم‌چون علمی سِرّی و رمزی نیازمند استناد به مرکز عصمت است و دست‌رسی به آن بدون طَیِّ مَراتِبِ دَعوت یا همان حدود هفت‌گانه ممکن نیست (قاضی‌نُعمان، *اساس التأویل*، ۹-۱۰). او تأکید می‌کند که باطن *قرآن* معجزه‌ای در انحصارِ امامان از اهل‌بیتِ پیامبر(ص) است و جز نزد ایشان یافت

نمی‌شود (همان، ۳۱) این انحصارِ معرفتی، به حکمت الهی، از ترسِ ازمیان‌رفتنِ حقیقتِ دین در دستِ نااهلان پدید آمده، و مبنایِ عقلانیِ نظریهٔ تعلیم یا آموزشِ باطن از طریقِ امام بر آن استوار است.

این مبنا ارتباطِ مستقیمی نیز با سَیرِ هِرَمیِ مَعرِفَت در دستگاهِ فکری فاطمیان دارد. قاضی‌نُعمان معتقد است که حجت، داعیان، مأذونان و مستجیبان هر یک به اندازه‌ای از تأویل را دریافت می‌کنند (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۸۵-۸۶). درنتیجه، تأویل نه یک کنشِ فردی، بل‌که کنشی جمعی، تدریجی و سلسله‌وار است که با حفظِ نظم و امنیّتِ فکری در جامعهٔ دینی صورت می‌پذیرد. بدین‌ترتیب سومین مبنای عقلانیِ تأویل از دیدِ قاضی‌نعمان را باید امام‌محوری در تأویل و مراتب‌مندبودنِ فهمِ باطن دانست.

## ۲ـ۴) جهان‌شناسیِ تمثیلی: عالَمِ کبیر و صغیر

چهارمین مبنای عقلیِ قاضی‌نُعمان استفاده از قیاسِ تمثیلی میانِ عالَمِ انسانی، عالَمِ طبیعت و عالَمِ دین است. از این نگاه، موجودات و پدیده‌هایِ طبیعی هم‌چون خورشید، ماه، دریا، کشتی، درخت و... نُمادهایی از حقائقِ رُوحانی و حدودِ امامت یا همان سلسله‌مراتبِ دعوتِ اسماعیلیان اند. برای نمونه، وی خورشید را نُمادِ ناطق و ماه را نُمادِ حُجَّت می‌شناسانَد و تعبیر طلوعِ خورشید از مغرب در رِوایات را به ظهورِ مَهدی تأویل می‌کند (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۴۳).

روش وی بر این فرضِ عقلانی استوار است که جهانِ تکوین و جهانِ تشریع از یک قانونِ وحدت‌بخش پی‌روی می‌کنند. او دو اصطلاحِ قرآنیِ قلم و لوح محفوظ را دو حدِّ رُوحانیِ عالَمِ هستی می‌داند. جریان علم از امام به مُستَجیب را نیز به جریان آب از آسمان به زمین و رشدِ درختان تشبیه می‌کند که در ***قرآن*** ذکرش رفته است. ماء را نیز در آیات ***قرآن*** تأویل به علم، یا نَهر را به قلم حمل می‌کند (همان، ۴۰). نباید پنداشت که این‌ها تأویلاتی صرفاً اند. این تأویل‌ها مبتنی بر یک دستگاه عقلی‌ـعِرفانی است که بر اساسِ آن هر پدیدهٔ محسوس ٰ مَثَلی برای حدّی از حدود دین به‌شمار می‌آید.

در تحلیل داستان قرآنی ابراهیم(ع) نیز، تعبیر افول کواکب (انعام/ ۷۶) را مربوط به سپریدنِ مراتبِ علمی و نقلی ــاز حجت تا امام و سپس ناطقــ می‌داند (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۱۱۱). در سراسرِ کتاب ٰ مفاهیمی هم‌چون درخت، باران، گِل، کشتی، سفر و دریا، هریک دارای نسبتی با مفاهیمی هم‌چون دعوت، حجت، ناطق و مُستجیب اند. این مبنا بیانگرِ اصلِ تمثیلِ جهان‌شناختی است که در آن ٰ عالَمِ طبیعت ٰ آیینهٔ تمام‌نُمای نِظامِ وِلایَت و امامت انگاشته، و تأویل نیز هم‌چون روش کشف این تناظرها بازنموده می‌شود.

## ۳. نقدِ تأویلات از منظرِ انسجام درونی و قواعدِ زبانی

برای ارزیابیِ روش‌شناختیِ نظامِ تأویلیِ اثر می‌توان بر سه معیار تکیه داشت: اول، انسجامِ درونیِ آن برپایهٔ مبانیِ ادعائیِ خودِ قاضی‌نُعمان ــمانند تَلازمِ ظاهر و باطن و التزام به قواعدِ عربیــ و با هدفِ کشفِ این‌که وی در مقامِ عمل چه اندازه میان مبانیِ نظری و تأویلاتِ عملیِ خود هم‌آهنگی پدید آورده است؛ دوم، معیارهای زبان‌شناختیِ پذیرفته در سنتِ تفسیرِ اسلامی ــمانند حجیّتِ ظواهر، قاعدهٔ اَصالتِ حقیقت، یا ضرورت انسجام لفظ و معناــ که خودِ وی نیز مثلِ هر عالِمِ مسلمانِ دیگری در مقامِ نظر به آن‌ها پای‌بند است؛ و سوم، قواعدِ ثابت و جهان‌شمولِ فهمِ متون ــازقبیل نقدپذیری یا پرهیز از دَورِ باطل در تبیین مرجعیتِ فهم متن.

### ۳ـ۱) نقد انحصارگرایی در تأویلِ اسماعیلی

نخستین و بنیادی‌ترین اشکالِ وارد بر نظامِ تأویلی قاضی‌نُعمانٰ منحصردیدنِ علم باطن در سلسله‌مراتب اسماعیلی، و در رأس آنان امام است. وی در ***اساس التأویل*** تصریح می‌کند که باطنِ ***قرآن*** معجزه‌ای مخصوص به اهل‌بیت(ع) است که نزد دیگران یافت‌شدنی نیست (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۳۱) و تنها امام، یا همان اساس، مسئول باطن و تأویل است (همان، ۹). بااین‌حال بررسی‌ها نشان می‌دهند همهٔ مبلغانِ اسماعیلی در هر سطحی به این کار دست می‌زده، و دیگر طبقاتِ مردم، از آن محروم دانسته می‌شده، و فقط مجبور به تبعیت بوده‌اند (بنگرید به: باباصفری، «اختلاف روی‌کرد...»، ۱۶).

در راسِ هرَمِ این نظام، شخصیتی هم‌چون قاضی‌نعمان جای داشت که داعی‌الدُّعات، و هم‌زمان قاضی‌القضات نیز بود. بدین‌ترتیب صورتِ ظاهرِ وحیِ الهی، یعنی شریعت، و معنای باطنیِ آن، یعنی تأویلِ شریعت، هردو در دست شخصِ واحدی قرار می‌گرفت (بنگرید به: هالم، ***فاطمیان***...، ۷۳). این تمرکزِ دوگانهٔ قدرتِ تأویلی و قضائی در یک فرد، نه‌تنها به انحصارِ معرفتی می‌انجامید، بل‌که امکانِ هرگونه نقد یا تفسیرِ رقیب را از میان می‌بُرد و نظامی بسته و خودارجاع پدید می‌آورد که در آنٰ مشروعیتِ تأویل‌ها صرفاً با اتکاء به منصبِ صاحب‌منصب تضمین می‌شد.

چنین ساختاری به یک دَورِ معرفتیِ آشکار می‌انجامَد: حقانیّتِ امام از طریقِ تأویلاتی اثبات می‌شود که خودِ وی ارائه می‌دهد و صِحَّتِ آن تأویلات نیز بی‌هیچ معیارِ بیرونی، تنها با اتکاء به منصبِ امامت تضمین می‌شود. به عبارتی، از نگاهِ قاضی‌نُعمان، خاستگاهِ فهمِ باطن تنها امامِ اسماعیلی است و جز او کسی به اَسرار دست‌رس ندارد.

از دیگرسو، سمت‌وسوی بیش‌ترِ تأویلات به سمتِ درجات و سلسله‌مراتبِ اسماعیلی یا دشمنان ایشان است.

در اغلبِ موارد آیات چُنان تأویل می‌شوند که شأن و منزلتِ بزرگانِ اسماعیلی را برجسته سازند. برای نمونه، در سخن از آیهٔ ۱۵۸ سورهٔ بقره سَعیِ صفا و مروه نُمادی برای ناطقان و امامانِ هفت‌گانه شناسانده می‌شود (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۱۱۷) یا مثلاً، در سخن از آیهٔ تطهیر بیت (حج/ ۲۶)، العاکفین به امامان، الرُّکَّع به اساس، و السُّجُود به نُطَقاء تأویل می‌شود (همان، ۱۱۷). در داستانِ آدم و حوا، شجرهٔ ممنوعه به مرتبهٔ صاحب‌الزمانی تفسیر می‌شود که آدمِ ابوالبشر(ع) نباید به آن نزدیک می‌شد (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۶۲).

هم‌چنین، «وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ» در داستان ابراهیم (هود/ ۷۲)، در باطن به اساس تأویل می‌شود که به‌خاطر عُلُوّ و رَفْعَت به شادی پرداخته است (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۱۳۱). حتی کلمهٔ توحیدِ لا اله الا الله، با پرداختن به شمارِ حروف و کَلِماتِ آن، به جای تبیینِ صِفاتِ الهی، به اثباتِ جایگاه اساس و ناطق می‌انجامد (شاکر، ***روش‌های تأویل قرآن***، ۲۶۱). این جهت‌گیری‌ها شاید نشان از آن باشند که تأویل در نظامِ اسماعیلی نه یک روشِ کشف معنا، که ابزاری برای بازتولیدِ قدرت و مشروعیت‌بخشی به نهادِ امامت است.

## ۳ـ۲) نبودِ قواعدِ ثابت برایِ رمزگشایی

پیش‌تر گفتیم که مبنای دوم قاضی‌نُعمان این بود که ***قرآن*** به زبانِ قومِ عرب نازل شده، و عرفِ عرب تمثیل و رمز را می‌پذیرفته است (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۳۰-۳۱). بااین‌حال اشکالِ اساسی آن‌جا است که در فرآیندِ تأویلِ وی هیچ حلقهٔ منطقیِ وصلی میان لفظ و معنا دیده نمی‌شود. الفاظ، متناسب با معنایی که مبلّغِ اسماعیلی اراده کند، متغیر اند (بنگرید به: باباصفری، «اختلاف روی‌کرد...»، ۱۶).

به عبارتی دیگر، الفاظ در این نظام هیچ مدخلیتی ندارند و صرفاً بهانه‌ای برای تحمیل باورهای ازپیش‌تعیین‌شده اند. به‌طبع چُنین روی‌کردی به نِسبی‌گراییِ معنایی می‌انجامد و درعمل نظامِ فهمیدن و فهماندنِ منطقی را ویران می‌کند: دیگر هیچ چارچوبِ نظام‌مند و قانون‌مندی نمی‌توان برای متن سامان‌دهی کرد. صرفاً استانداردهای پذیرفته و اَحیاناً چندگانهٔ اسماعیلیان بر متن حاکم خواهد شد.

درعمل نیز قاضی‌نُعمان اَحکامِ ظاهریِ شریعت را در ***دعائم الاسلام***، و معنایِ باطنیِ آن‌ها را در ***تأویلُ الدعائم*** گرد آورده‌است. این تفکیکِ نوشتاری میان ظاهر و باطن، گرچه در سطحِ نظری بر تلازم آن‌دو تأکید دارد، در عمل به دوگانگی‌ای می‌انجامد که در آن تأویلِ باطنی، فارغ از هرگونه ضابطهٔ زبانیِ مشترک با ظاهر، به‌صورتِ مستقل و بر اساسِ ارادهٔ مفسر شکل می‌گیرد.

قاضی‌نُعمان در مصادیق نیز، چُنان فاصله‌ای میان دو لایهٔ ظاهر و باطن ایجاد می‌کند که مخاطَب درعمل ناچار

است یا ظاهر را انکار کند یا باطن را. برای نمونه، در داستان ابراهیم(ع)، عبارتِ «فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ» (بقره/ ۲۶۰) را به چهار مأذون از درجات اسماعیلی تأویل می‌نماید (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۱۲۷) و سردشدنِ آتش بر ابراهیم(ع) را به سردی و خُنَکیِ قلب (همان، ۱۲۳). در داستان نوح(ع) نیز، عبارتِ «سَآوِي إِلَى جَبَلٍ» را به پناه‌بردن فرزند نوح به علماءِ ظاهر تفسیر می‌کند (همان، ۸۴) و پی‌کردنِ ناقهٔ صالح(ع) را نیز به معنای راندنِ حجتِ اسماعیلی از مُقامَش می‌داند (همان، ۱۰۳).

## ۳ـ۳) خدشه در مقام پیامبران و توحید

یک نمودِ دیگر از ناهم‌آهنگیِ درونیِ نظامِ تأویلی قاضی‌نُعمان را در برخی تأویلاتِ وی می‌توان دید که عملاً به خدشه‌دارکردنِ مقام پیامبران و مفاهیمِ توحیدی می‌انجامند. قاضی‌نُعمان در مبانیِ خود ادعاءِ التزام به ظاهرِ ***قرآن*** و احترام به شأن پیامبران دارد؛ امّا درعمل، تأویلاتِ او چُنان با این اصول فاصله می‌گیرند که نه‌تنها هم‌آهنگیِ درونیِ نظامِ تأویلیِ او را بر هم می‌زنند، بل‌که به گُسَستی آشکارا میانِ مبانیِ نظری و کاربست‌های عملیِ آن مبانی می‌انجامند.

مثلاً، وی به‌صراحت می‌گوید پیامبر اکرم (ص) نقشی در بیانِ لایه‌های باطنیِ آیات ندارد، کارِ وی مُختَصّ به تنزیل یا ظاهر شریعت است، و تأویل برعهدهٔ دیگر مراتبِ دینی است (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۳۱). این ادعاء با صریح آیهٔ «لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل/ ۴۴) که پیامبر(ص) را تبیین‌گرِ همهٔ مفاهیمِ ***قرآن*** می‌نمایانَد آشکارا مُتَعارِض است. قاضی‌نعمان نیز کوششی برای رفعِ چُنین تعارضی نمی‌کند.

در داستان ابراهیم(ع) نیز، قاضی‌نُعمان مدعی می‌شود وی به علتِ بی‌اطلاعی از حدودِ بالاتر، توهم کرد که پرستشِ ستاره غایتِ حدود است و چندین بار گفت «هذا ربی» (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۱۱۱). چنین تفسیری مقامِ عصمت ابراهیم(ع) را به‌شدت خدشه‌دار می‌کند؛ اما قاضی‌نعمان باز کوششی برای این ندارد که به شیوه‌ای معقول میانِ این آراء و مبانی جمع کند.

در حوزهٔ مفاهیم توحیدی نیز، وی رَبٌّ را در آیهٔ «قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ» (قصص/ ۱۷) به امام زمان تأویل می‌نماید (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۱۸۶)؛ بی‌آن‌که وجه چنین تأویلی یا پیوندِ آن با عصمت امام یا هر اعتقادِ دینیِ دیگری که مقبولِ اسماعیلیان نیز هست مشخص باشد. مثالِ دیگر از همین قبیل را می‌توان در تأویل وی بر آیهٔ «أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (یوسف/ ۳۹) بازجُست. وی در این‌جا نیز، بحث توحید در این آیه را به مقایسهٔ امامان متفرق و اهل ظاهر با امام واحد فرومی‌کاهد

(قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۱۴۷)؛ بی‌آن‌که مبنای تأویل یا میزان تطابقش با اعتقادات اسماعیلی معلوم باشد. ازهمین‌رو است که برخی معاصران این تأویلاتِ او را رویّه‌هایی درتعارض با مفاهیم توحیدی و فاقد توجیه ارزیابی کرده‌اند که بنیادهای توحید و نبوت را به بازیچه‌ای برای مشروعیت‌بخشی به ساختار قدرت اسماعیلی تبدیل می‌کند (بنگرید به: شاکر، ***روش‌های تأویل قرآن***، ۲۶۱).

## ۴. عواملِ تاریخیِ مؤثر بر نگارش *اساس التأویل*

در سخن از عوامل بیرونی مؤثر بر نگارش این اثر باید نخست به زمینه‌های مؤثر بر شکل‌گیری تفکر اسماعیلی، و هم‌چنین به نوع نگاه خلافت فاطمیان به ایشان نظر کرد. افزون‌بر این‌ها، درگیری‌های اعتقادی درون‌فرقه‌ای نیز به نظر می‌رسد نقش مهمی در شکل‌گیری آن داشته‌اند.

### ۴ـ۱) زمینه‌های مؤثر بر شکل‌گیریِ تفکرِ اسماعیلی

به نظر می‌رسد خلافتِ نوپایِ فاطمی در سدهٔ ۴ق با سه چالشِ اساسی روبه‌رو بود: ضرورتِ مشروعیت‌یابی دربرابرِ خِلافَتِ عباسی و گفتمانِ سُنّیِ مسلط، نیاز به پاسخ‌گویی به چالش‌هایِ فکریِ نوکیشانی که با سنت‌هایِ عقلیِ یونانی آشنا بودند، و مدیریتِ خطرِ جریان‌هایِ غالیانهٔ پیشین، مثلِ قَرْمَطیان، که با فهمی افراطی از باطن‌گرایی ٰ مشروعیتِ امامتِ فاطمی را به چالش می‌کشیدند.

در زمانِ امام باقر(ع) برخی غالیان مانند مُغیرةَ بنِ سَعید جذبِ محفلِ امام شدند که معتقد به تشبیه بودند و خدا را دارای اعضائی به شمار حروف الفباءِ عربی می‌دانستند. مغیره نخستین فردی است که دربارهٔ ماهیّتِ رمزآمیز و نُمادینِ الفباء به تفکر پرداخته، و آراءِ وی پیش‌آهنگِ نظریّاتِ پیچیده و پرداخته‌ترِ اسماعیلیان قدیم در این باره بوده است (دفتری، ***تاریخ و عقائد اسماعیلیان***، ۸۷). بخش دیگری از عقائدِ اسماعیلیان را نیز می‌توان در تعالیمِ فردی به نام ابومنصور جست که مانند مغیره فرقه‌ای برای خود به نام منصوریّه پدید آورد. وی مدعی بود بعد از امام باقر(ع) امامت به وی منتقل شده است. نیز، معتقد بود نُبُوَّت در میانِ نسلِ وی تا شش نسل ادامه خواهد یافت و آخرین نَبی در نسلِ وی همان مهدیِ موعود است. وی پیام‌رسانی را کارِ پیامبر اکرم(ص) و بیانِ تأویلِ آن را کار خود بازمی‌نُمود (دفتری، ***تاریخ و عقائد اسماعیلیان***، ۸۹).

نخستین داعیان اسماعیلیِ قَرْمَطی نوعی جهان‌شناسیِ اسماعیلی را پدید آوردند که سهمِ بزرگی از مبانیِ معرفت‌شناختیِ آن متعلق به آیینِ گنوسی و فلسفهٔ نوفیثاغورثی است (کیباخی، «بررسی و نقد...»، ۵۳). با ورود به آخرین دههٔ سدهٔ ۳ق، داعیانِ اسماعیلی با تمرکز بر فرجام‌شناسی و تقویتِ باطنی‌گری به تأویل نصوص الهی روی

آوردند و به تبیینِ مباحثِ آخرالزمانی و ظهورِ مهدی و کانونیّت او در هستی پرداختند (همان، ۵۳).

اعلامِ خِلافَتِ فاطمیان در سال ۲۹۷ق در مغرب، با تلاش‌های ابوعبداللهِ شیعی، نقطهٔ آغازِ شکل‌گیریِ یکی از مهم‌ترین رقیبانِ خِلافَتِ عبّاسی در جهانِ اسلام بود. با انتقالِ مرکزِ خِلافَتِ فاطمی از مغرب به مصر در ۳۵۸ق، این دولت به‌مدتِ نزدیک به دو سده حضوری فعال و اثرگذار در عرصهٔ سیاسی، دینی و فرهنگیِ جهانِ اسلام داشت (آقانوری، «نقش و اقدامات...»، ۹۷). البته، دورهٔ شکل‌گیریِ جنبشِ اسماعیلیه را باید مربوط به نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق دانست که تا استقرار فاطمیان حدود یک‌ونیم سده ادامه یافت و اطلاعات کمی دربارهٔ آن دَراختیار است. علت این کم‌بود هم تحتِ فشار و تعقیب بودنِ شیعیان اثنی‌عشری و اسماعیلی است که با تقیّه و در خَفا روزگار می‌سپَریدند (دفتری، ***تاریخ و عقائد اسماعیلیان***، ۱۰۹).

با تأسیسِ خِلافَتِ فاطمیان در اِفریقیّه، آثارِ اسماعیلی آزادانه‌تر و با روی‌کردِ تعلیم و تبلیغِ ایدئولوژی اسماعیلی تولید شدند. این آثار عمدتاً تألیفِ جعفر بن منصورِ یَمَن، و در قالبِ فرجام‌شناسیِ تأویلی دَرصَدَدِ تقویتِ مشروعیّتِ امام و نظام فاطمی است (کیباخی، «بررسی و نقد...»، ۵۳). فاطمیان در جایگاهِ مدّعیانِ مشروعِ خِلافَت، نه‌تنها در سطحِ نِظامی و سیاسی، بل‌که در حوزهٔ اندیشه و الهیات نیز در تقابل با عباسیان قرار داشتند. آن‌ها برای تضعیفِ مشروعیّتِ رقیب، شبکهٔ سازمان‌یافته‌ای از دعوتِ اسماعیلی را در سرزمین‌های شرقی، به‌ویژه ایران و ماوراءالنهر، گسترش دادند. کوشش برای برقراری ارتباط با حکومت‌هایی هم‌چون سامانیان، غزنویان و آل‌بویه در همین چارچوب قابل‌فهم است؛ هرچند رابطهٔ آنان با دستگاه خِلافَتِ عبّاسی و حکومت‌های وابسته به آن غالباً خصمانه و تنش‌آلود باقی ماند (پهنادایان، «روابط خلافت...»، ۲۶۷).

## ۴ـ۲) نوعِ نگاهِ خِلافَتِ فاطمی به اسماعیلیان

یکی از ویژگی‌های برجستهٔ خِلافَتِ فاطمیٰ توجُّهِ آگاهانه و سازمان‌یافته به نَهادِ علم و آموزش بود. تأسیس مراکزِ علمی هم‌چون الازهر و دارالعلم‌ها، هم‌راه با روی‌کردی نسبتاً تسامح‌آمیز در آموزشِ علوم گوناگون، از فلسفه و حکمت تا علوم طبیعی، فضائی فراهم آورد که در آن، اندیشهٔ دینی با عقلِ فلسفی درهم می‌آمیخت (بهرام‌نژاد، «مقایسه محتوای...»، ۱۳). به‌تدریج با تثبیتِ نِسبیِ فاطمیان در سدهٔ ۴ق، شاهدِ ظهورِ گفتمانِ عقلانی به جایِ گفتمان تأویل، و تعدیلِ دیدگاه‌هایِ باطنی‌گری اسماعیلی هستیم.

اسماعیلیان در این سده مجبور بودند برای پاسخ‌گویی در برابرِ اکثریتِ سُنّی و نیز بربرهای گراینده به خوارج، نظریّات خود را طوری تنظیم کنند که قابل‌دفاع باشد (کیباخی، «بررسی و نقد...»، ۵۴). درنگی در اعتقاداتِ اسماعیلیان از سدهٔ ۲-۴ق نشان می‌دهد که مُعتَقَداتِ ایشان بویژه دربارهٔ امام و امامت، ویژگی‌های وی و حاضر یا

غائب بودنش درحال‌تغییر است (بنگرید به: جان‌احمدی، «جایگاه امام...»، ۱۳۴).

پدیدهٔ مهمّ دیگری که در شکل‌گیری یا تغییرِ جهتِ نِظامِ معرفتیِ اسماعیلیان ــبویژه در نخستین دهه‌های تأسیسِ خلافت فاطمیــ نقش کلیدی داشته، مُناظَرات و گفت‌وگوهای داعیانِ اسماعیلی با نوکیشان است (بنگرید به: مادلونگ، ***ظهور فاطمیان***، 61). این مُناظَرات به‌خوبی نشان از آن دارد که تأویلِ اسماعیلی در بِستَری از مُنازَعاتِ کلامی و گفت‌وگوهای مُستَمَرّ با مخالفان شکل گرفته، و این زمینه‌های تعاملی نیز به نوبهٔ خود بر جهت‌گیری و محتوای آثارِ تأویلیِ پسین، هم‌چون ***اساس التأویل***، تأثیر نهاده است.

تالیفات قاضی‌نُعمان از استوانه‌های قویِ مذهب اسماعیلی است.پیوسته کتاب‌های وی تا کنون از برجسته‌ترین آثار مذهبِ اسماعیلیه به‌شمار می‌رود (عشرتی، «بازخوانی قواعد...»، ۱۳۵). جهان اسلام در دورانِ وی با فراوانیِ ترجمهٔ کتاب‌های علمی و فلسفیِ یونان با روی‌کردی عقلی روبه‌رو است. این تحولْ برخی از فرقه‌ها را بر آن می‌دارد تا برای تثبیت و تبیینِ باورهای خود به عقل‌گرایی و استدلالِ عقلی روی بیاورند.

ازهمین‌رو شیعیان اسماعیلی از سدهٔ ۳ق با گسترش فعّالیّتِ خود در برابرِ حاکمیّت عباسی، با ایجاد امپراطوری در شمالِ اِفریقا خواستارِ رُنِسانسِ فکری و احیاءِ علوم اسماعیلی بودند. آن‌ها قاهره را پایگاهی برای این هدف کردند (مرادی، «منزلت مذهبی...»، ۱۲۳). البته، وجود خلأهای فکریِ بنیادین در اعتقاداتِ اسماعیلیان سبب شد که المُعِزُّ لِدینِ الله ــخلیفهٔ فاطمیــ به‌منظورِ خلاصی از جوامعِ قَرْمَطی و البته پیچیدگیِ بی پاسخ‌ماندهٔ پرسش‌های نوکیشانِ اسماعیلی، قاضی‌نُعمان را مأمورِ اصلاحِ نظریهٔ مهدویتِ اسماعیلی کند و از او خواست به تشریحِ وظائفِ امام و پی‌روانِ او بپردازد (جان‌احمدی، «حمیدالدین کرمانی...»، ۴۶).

برپایهٔ گزارش‌های تاریخی، در زمانِ خلافت مُعِزّ، قاضی‌نُعمان شخصاً مجالس‌الحکمه را در کاخ برگزار می‌کرد. این مجالس مهم‌ترین نهادِ آموزشی و تبلیغیِ دولتِ فاطمی برای آموزشِ آموزه‌های باطنی و تأویلیِ مذهب اسماعیلی به پیروان محسوب می‌شد. جلسات را معمولاً داعی الدُّعات یا همان قاضی‌القضات، یعنی عالی‌ترین مقام مذهبیِ زیر نظر خلیفه، برگزار می‌کرد و ازهمین‌رو برگزاریِ آن‌ها را به قاضی‌نعمان سپرده بودند.

در این مجالس، علم باطن و تأویلِ ***قرآن*** و احکام اسلامی به حاضران آموزش داده می‌شد؛ یعنی همان چیزی که اسماعیلیان حکمت می‌انگاشتند. چنین مجالسی برای سطوحِ مختلف جامعه برگزار می‌شد. برای خواص و نزدیکانِ دربار مجلسی جداگانه، و برای عموم مردم نیز، خواه مردان یا زنان، مجالس جداگانه‌ای ترتیب می‌دادند. در حین برگزاری وجوهات شرعی هم از حاضران دریافت می‌شد و به بیت‌المال واریز می‌گردید. بعدها در زمان خلیفه الحاکم بأمر الله (حکومت: ۳۸۶-۴۱۱ق)، دارالحکمه هم‌چون یک نهاد رسمی‌تر و گسترده‌تر برای همین

منظور تأسیس شد (بنگرید به: هالم، ***فاطمیان***، ۲۵-۲۶).

قاضی‌نعمان در همین مجالس کتابِ ***اساس التأویل*** خود را تقریر می‌کرد. او تقریراتِ خود را برای تصویب به خلیفه می‌رسانْد؛ زیرا تنها امام بود که مَخزَن و مُعطیِ حکمت محسوب می‌شد (هالم، ***فاطمیان***، ۴۰). هم‌چنین، خلیفه مُعِزّ تأکید داشت که هرکس به اندازهٔ ظرفیت خود از این تقریرات بهره می‌بَرَد و ضرورت ندارد همهٔ حاضران قادر به فهمِ همهٔ مطالب باشند (همان، ۴۱). این گزارش نشان‌دهندهٔ رابطهٔ تنگاتنگِ قدرتِ سیاسی (خلافت) و مرجعیتِ تأویلی (علم باطن) در دستگاه فاطمی، و نیز، ساختارِ طبقاتیِ فهمِ دین است.

به‌طورمشخص اسماعیلیان با تشکیلِ سلسله‌مراتبِ تبلیغ، بویژه در دورانِ فاطمیان، دَرصَدَدِ گسترشِ دعوت و مشروعیتِ خود ــو درنتیجه توسعهٔ مشروعیتِ حاکمان فاطمیــ شدند. مبلغانِ اسماعیلی در سازمانِ دعوتِ فاطمی با طرحِ نظامِ فکریِ فلسفی دربارهٔ آفرینش جهان، آن را با ادبیاتِ اسماعیلی آمیختند. آموزشِ حکمت اسماعیلی و عباداتِ ظاهری به پی‌روان، از وظائفِ اصلی آنان بود. این‌گونه، بر همهٔ شُئونِ دینی و غیردینی مُخاطَبان مسلط بودند و با هدایتِ مومنان به تعلیمِ شیوهٔ پی‌روی از امام می‌پرداختند و جلساتِ علمی را هر روز در سطح‌های گوناگون برگزار می‌کردند (دفتری، ***تاریخ عقائد اسماعیلیان***، ۱۲۸).

نقطهٔ کانونیِ آموزش‌ها و تبلیغاتِ بزرگانِ اسماعیلی، ازجملهٔ قاضی‌نُعمان، تأکید بر جایگاهِ امام است. وی امامِ اسماعیلی را دارایِ علمِ فطری، و آگاه از همهٔ دانش‌ها می‌داند (قاضی‌نُعمان، ***المجالس والمُسایَرات***، ۲۳۱-۲۳۲). نکتهٔ کلیدی دیگری که سبب شده است مذهب اسماعیلیه مذهبی گسترده و تأثیرگذار در شمال افریقا باشد نوعِ بازنمودنِ دستوراتِ فقهی از سویِ همین بزرگان است. اسماعیلیان، بویژه قاضی‌نُعمان که استوانه فقهی اسماعیلیان به‌شمار می‌رفت، حَتّیٰ دَستوراتِ فقهیِ شریعت اسلامی ــهم‌چون آن‌چه در آیاتِ فقهیِ ***قرآن*** دربارهٔ نماز و روزه گفته شده‌استــ را در قالبِ الٰهیّاتِ اسماعیلی عرضه می‌کردند (بنگرید به: بخش‌های پیشین مقاله).

احتمالاً ارائهٔ احکامِ شرعی به چنین زبانی دست‌کم در طبقاتِ کم‌اعتقادترِ جامعه پذیرفتنی نِمی‌نُمود. ازهمین‌رو برخی محققانِ معاصر معتقد اند که نبودِ قرائنِ مناسب و منطقی در آثارِ وی برای گذار از معنای فقهیِ ظاهری به معنای باطنی، عامل اصلیِ تضعیفِ باور به این احکام و عمل به آن‌ها در جامعهٔ اسماعیلیان شد (ضیغمی، «مبانی تأویلات...»، ۱۰۳).

سبب امر هرچه بود، فاطمیان در مرکز خلافت خود چندان توفیقی در همراه‌کردنِ مردم افریقا با مذهبِ رسمیِ خود، مذهب اسماعیلی، پیدا نکردند. یکی از این دلائل مخالفتِ علماء مالکی با ایشان، و پی‌رویِ اکثر مردم افریقا از مالکیان است. این امر سبب شد که درکل شمارِ اندکی در این منطقه به مذهبِ اسماعیلی بگروند

(فضلی، «درآمدی بر منابع...»، ۱۲۱). حتی در دیگر ممالکِ اسلامی، مخالفت‌های عباسیان و دیگر فرقه‌های اسلامی با اندیشه‌های اسماعیلیان توسعهٔ مذهب اسماعیلی را عملاً دشوار کرده بود. حتی همین سبب شده است شناخت داعیان آن‌ها در سرزمین‌های اسلامی دشوار باشد (بنگرید به: مرادی، «منزلت مذهبی...»، ۱۳۱).

## ۴ـ۳) درگیری‌های اعتقادیِ درون‌فرقه‌ای

وجودِ اشارات درون‌متنیِ ***اساس التأویل*** بیش‌تر نشان‌دهنده تقابلِ قاضی‌نُعمان با گروه‌های مخالفی است که وی از لِحاظِ اعتقادی و فکری با آن‌ها درگیر است. اولین و مهم‌ترین گروهی که به آن‌ها اشاره می‌کند ساکنانِ سُنّی مذهب و بومیِ قاهره، پایتخت فاطمیان، بودند. وی از آن‌ها با لفظِ العامّه یاد می‌کند و برخی اوقات از اِقرارهای آن‌ها در تثبیتِ عقائد خود بهره می‌جوید: «هذا ما اَقَرَّت بِهِ العَامَّةُ» (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۴۰). بااین‌حال غالباً فهمِ آن‌ها از دین را به چالش می‌کشد. مثلاً، ذیل آیهٔ «لَیسَ کمِثْلِهِ شَیءٌ» (شوری/ ۱۱) نگاهِ آنان را مستلزمِ تشبیه می‌داند و آن را رد می‌کند (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۳۸). در جای دیگر نیز بیان عامّه را در تأویلِ حدیثی دربارهٔ لوح و قلم نادرست و موجبِ مادی‌انگاریِ مفاهیمِ تمثیلیِ ***قرآن*** و حدیث می‌شناسانَد (همان، ۳۹).

دومین گروهی که با قاضی‌نُعمان تقابل دارند گروهی هستند که از آن‌ها با نام منطقیان و فلاسفه یاد می‌کند. مهم‌ترین نقدی که بر آن‌ها وارد می‌داند ضعف‌شان در برقراری ارتباط مؤثر با عموم، و کاربردِ الفاظ و عبارات سنگین و خاص در استدلالات است. او دربرابر خود را صاحبِ بیان ساده و روان می‌داند و می‌افزاید شیوهٔ متکلمانی را که از این فلاسفه الگو می‌گیرند نمی‌پسندد (همان، ۳۲). به‌جز این‌دو قاضی‌نُعمان از گروه سومی نیز با نام حشویّه نام می‌برد که اگرچه به ظاهرِ اسلام تمسک می‌جویند، بهره‌ای از معارف عمیق اسلامی ندارند (همان، ۴۲).

برخلافِ مدعایِ وی که بیانی ساده و روان دارد، از خودِ متن کتابش نیز می‌توان دریافت که آموزه‌ها و اعتقادات وی پذیرفتهٔ بسیاری از افراد جامعه‌اش نیست. او می‌گوید گرچه ما ظواهر دین را هم‌چون اولین مرحلهٔ تعلیمِ دین بازمی‌نماییم، اقبال‌کنندگان به آن کم اند (قاضی‌نُعمان، ***اساس التأویل***، ۲۳-۲۴). بااین‌همه اظهار می‌دارد که باید وظیفهٔ خود را درهرحال به انجام رسانَد (همان، ۲۵). وی البته قسمتِ عمدهٔ این بی‌اقبالی را نتیجهٔ عمل‌کردِ علماءِ مکاتبِ مقابل با خود می‌داند؛ از آنان با تعبیر «دُعاة السُّوء» یاد می‌کند (همان، ۲۵) و تأویلات‌شان را نیز نادرست و فاسد می‌انگارد: «فَسادُ تأویلِ مَن تَأَوَّلَهُ عَلَی غَیرِ الصَّوابِ فیه» (همان، ۳۰).

نکتهٔ قابل‌توجهِ دیگرِ متن اشاره به شکلِ دعوتِ اسماعیلیان حتی در مرکزِ حکومت ایشان در قاهره است: گرچه

فاطمیانِ اسماعیلی حاکمانِ این ممالک اند، ولی تعالیمِ بزرگان اسماعیلی با چالشِ بزرگ عدم‌پذیرش همراه است. همین امر ایشان را وادار کرده است که تعالیم خود را با حدودی مخفی‌کاری، و به صورتی کاملاً جزئی و مرحله‌به‌مرحله و با تعیینِ سطح، به مخاطَبان انتقال دهند: «وَیُعطونَ کُلَّ حَدٍ مِنهُ ما یَستَحِقُّونَ وَیَمْنَعُونَ مَن یَجِبُ مَنْعُه» (همان، ۳۲). همین مخفی‌کاری در آموزش اقتضاء می‌کند که در آموزش‌های سلسله‌مراتبیِ یادشده، رموز و تأویلاتِ باطنی تنها به صاحبانِ عقول و شایستگانِ اسرار بازنموده شوند؛ چنان‌که قاضی‌نعمان خود نیز به این معنا تصریح می‌نماید (بنگرید به: همان، ۲۶).

## نتیجه

چهار مؤلفهٔ بنیادینِ نظام تأویلی او ــتلازمِ ظاهر و باطن، زبانِ رمزیِ قرآن، امام‌محوری و جهان‌شناسیِ تمثیلیــ اگرچه در سطحِ نظری، نظامی منسجم را ترسیم می‌کنند، بررسی نظام تأویلی قاضی‌نُعمان در ***اساس التأویل*** نشان می‌دهد که این اثر را نمی‌توان صرفاً در چارچوبِ یک روش تفسیری برای کشفِ لایه‌های پنهان ***قرآن*** ارزیابی کرد؛ بل‌که باید آن را در بستر تاریخیِ تثبیت خلافت فاطمی در سدهٔ ۴ق بازخواند. چهار مؤلفهٔ بنیادینِ نظام تأویلی او ــتلازمِ ظاهر و باطن، زبانِ رمزیِ ***قرآن***، امام‌محوری و جهان‌شناسیِ تمثیلیــ درعمل، به‌دلیلِ فقدانِ ضوابطِ زبانیِ ثابت، غلبهٔ تأویلاتِ عددی و تمثیلیِ بی‌ضابطه، از کاراییِ لازم برای ایجادِ هم‌آهنگیِ میانِ ظاهر و باطن برخوردار نیستند و بیش‌تر به سمتِ تأییدِ ساختارِ سلسله‌مراتبِ اسماعیلی جهت‌گیری می‌کنند.

از منظر تاریخی، این نظام پاسخی‌است به سه چالشِ عصر فاطمی: نیاز به مشروعیت‌بخشیِ خلافتِ نوپای فاطمی در برابرِ خلافتِ عباسیان و گفتمانِ اهل‌سنت، ضرورتِ پاسخ‌گویی به نخبگانِ نوکیشی که با فلسفهٔ یونانی آشنا بودند، و مهارِ جریان‌هایِ غالیانهٔ پیشین هم‌چون قَرامِطه که با تأویلاتِ افراطی، مرجعیتِ امامتِ فاطمی را به چالش می‌کشیدند. در چُنین فضائی، تأویل نه یک روشِ قاعده‌مند برای فهمِ متن، که ابزاری برای تحدیدِ مرزهایِ گفتمانِ دینیِ رسمی و طردِ رقیبانِ درون‌فرقه‌ای و برون‌فرقه‌ای بود؛ رقیبانی که قاضی‌نعمان از آن‌ها با عنوان‌هایی مثل عامّه، فَلاسِفه، حَشویّه و دعات السوء یاد می‌کند.

کاربستِ عملیِ این مبانی در تفسیرِ روایت‌های پیامبران، آیاتِ توحیدی و احکامِ فقهی فاصلهٔ آشکاری را میانِ ادعاءِ نظریِ التزام به ظاهر و باطن ازیک‌سو، و غلبهٔ تأویلاتِ عددی و تمثیلیِ بی‌ضابطه در عمل ازدیگرسو نشان می‌دهد. این فاصله، که در تفکیکِ نوشتاریِ شریعت از تأویل، در قالب نگارش جداگانهٔ ***دعائم الاسلام*** و ***تأویل الدعائم*** نیز بازتاب یافته، نه یک نقصِ روش‌شناختیِ صِرف، که نشانهٔ کارکَردِ دوگانهٔ تأویل در دستگاهِ فاطمی

است: تأویل در سطحِ نظری از پیوندِ ناگسستنیِ ظاهر و باطن می‌گوید، اما درعمل، به عنوان حوزه‌ای مختصِّ امام و داعیان، از هرگونه ضابطهٔ زبانیِ مشترک با ظاهر جدا می‌شود تا انعطاف‌پذیریِ بیش‌تری برای تطبیق با مصالحِ تبلیغی و سیاسی فراهم آورد.

در مجموع، آن‌چه *اساس التأویل* را از حیث تاریخی برجسته می‌کند نه اعتبارِ تفسیریِ آن، که گواهی‌اش بر پیوندِ تنگاتنگِ تفسیرِ دینی با قدرتِ سیاسی در سدهٔ ۴ق است. این اثر نشان می‌دهد چه‌گونه یک نظامِ تأویلیِ پیچیده، در پاسخ به تنش‌ها با گفتمان‌های مختلفِ عصرش، ازیک‌سو به انسجامِ درونیِ معرفتیِ خود آسیب می‌زند و ازدیگرسو به توجیهِ متنِ دینی برای بازتولیدِ نهادِ امامت و مشروعیت‌بخشیِ به خلافتِ فاطمی می‌پردازد. از این منظر، مطالعهٔ انتقادیِ این اثر، بیش از آن‌که ما را با روشی برای فهم *قرآن* آشنا کند، به درکِ مناسباتِ پیچیدهٔ دین و سیاست در تمدنِ اسلامی راه می‌گشاید.

## منابع


۱ـ *قرآن* کریم.

۲ـ ابن‌فارس، احمد، *مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۹ق.

۳ـ ابن‌منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.

۴ـ ابویعقوب سجستانی، اسحاق بن احمد، *کتاب الافتخار*، به کوشش اسماعیل پوناوالا، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۲۰۰۰م.

۵ـ ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش محمد عوض مرعب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۱م.

۶ـ آقانوری، علی، و والی‌زاده، محسن، «نقش و اقدامات فاطمیان مصر در شکوفایی مظاهر فرهنگی و تمدنی با تأکید بر رواداری مذهبی»، *شیعه‌پژوهی*، سال هفتم، شمارهٔ ۱۹، اسفند ۱۳۹۹ش.

۷ـ باباصفری، علی‌اصغر و موسوی، سیدحامد، «اختلاف روی‌کردِ تأویلی نزد صوفیه و اسماعیلیه»، *کهن‌نامهٔ ادب فارسی*، سال دوم، شمارهٔ ۲، اسفند ۱۳۹۱ش.

۸ـ بادکوبهٔ هزاوه، احمد و عبدالملکی، محمد، «علم و علم‌آموزی در آموزه‌های اسماعیلی در دورهٔ خلافت فاطمیان»، *پژوهش‌نامهٔ تاریخ اسلام*، سال هفتم، شمارهٔ ۲، پیاپی ۲۶، تابستان ۱۳۹۶ش.
https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22519726.1396.1.26.1.3

۹ـ بهرام‌نژاد، محسن، اسماعیلی، پوریا و تقی‌زاده، زینب، «مقایسهٔ محتوای آموزشی نظامیه‌ها در عهد سلجوقی با محتوای آموزشی الازهر در عهد فاطمیان»، ***فقه و تاریخ تمدن***، سال هفتم، شمارهٔ ۲، شمارهٔ پیاپی ۱۴، تابستان ۱۴۰۰ش.

۱۰ـ پهنادایان، شاهین، «روابط خلافت فاطمیان مصر با خلافت عباسی و حکومت‌های تحت نفوذ آن در ایران»، ***علوم سیاسی***، شمارهٔ ۸، پاییز ۱۳۸۸ش.

۱۱ـ جان‌احمدی، فاطمه، «حمیدالدین کرمانی و بازاندیشی تئوری امامت اسماعیلیه»، ***اندیشهٔ نوین دینی***، سال ۷، شمارهٔ ۲۶، پاییز ۱۳۹۰ش.
https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20089481.1390.7.26.2.3

۱۲ـ جان‌احمدی، فاطمه، «جایگاه امام علی(ع) در آراء کلامی اسماعیلیه»، ***پژوهش‌نامهٔ علوی***، سال ششم، شمارهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۱، خرداد ۱۳۹۴ش.

۱۳ـ جرجانی، علی بن محمد، ***التعریفات***، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۳ق.

۱۴ـ حاجی‌اکبری، فاطمه و ستار، حسین، «مقایسهٔ روی‌کردهای تأویلی قاضی‌نُعمان نعمان و عبدالرزاق کاشانی در آیات فقهی: بازخوانی ***تأویل دعائم الاسلام*** و ***التاویلات***»، ***مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی***، سال ۴، شمارهٔ ۲، پیاپی ۸، تابستان ۱۳۹۹ش.
https://doi.org/1022034/isqs.2020.5466

۱۵ـ دفتری، فرهاد، ***تاریخ و عقاید اسماعیلیان***، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، فروزان، ۱۳۷۶ش.

۱۶ـ دیزجی، ویدا، و آرام، محمدرضا، «بررسی تأویلی‌ـعرفانی آیات مربوط به حضرت آدم(ع) و حوا در کتاب ***اساس التأویل*** قاضی‌نُعمان نعمان»، ***عرفان اسلامی***، سال ۱۹، شمارهٔ پیاپی ۷۱، بهار ۱۴۰۱ش.
https://dorl.net/dor/20.1001.1.20080514.1401.18.71.10.3

۱۷ـ شاکر، محمد کاظم، ***روش‌های تأویل قرآن***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ش.

۱۸ـ ضیغمی‌نژاد، فروغ، دهقان منگابادی، بمان‌علی و جودوی، امیر، «مبانی تأویلات قاضی‌نُعمان از آیات فقهی در بوتهٔ نقد»، ***قرآن، فقه و حقوق اسلامی***، سال هشتم، شمارهٔ ۸، فروردین ۱۳۹۷ش.

۱۹ـ عِشرَتی، غلام‌عباس، «بازخوانی قواعد و شرایط تأویل از دیدگاه قاضی‌نُعمان»، ***نقد و نظر***، سال بیستم، شمارهٔ ۳، مهرماه ۱۳۹۴ش.

۲۰ـ فضلی، زینب، بادکوبهٔ هزاوه، احمد و بیات، علی، «درآمدی بر موانع جغرافیایی گسترش مذهب اسماعیلی در مغرب عهد فاطمی (۲۹۷-۳۶۲ق)»، ***تاریخ و فرهنگ***، سال ۴۷، شمارهٔ ۹۵، زمستان ۱۳۹۴ش.

https://doi.org/10.22067/history.v47i12.56885

۲۱ـ قاضی‌نُعمانِ مغربی، ***اختلاف اصول المذاهب***، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، دارالاندلس، ۲۰۰۹م.

۲۲ـ قاضی‌نُعمانِ مغربی، ***اساس التأویل***، به کوشش عارف تامر، بیرون، دارالمنتظر.

۲۳ـ قاضی‌نُعمانِ مغربی، ***المجالس و المسایرات***، به کوشش حبیب فَقی، ابراهیم شبوح و محمد عیلاوی، تونس، المطبعة الرسمیة للجمهوریة التونسیة، ۱۹۷۸م.

۲۴ـ پوناوالا، اسماعیل، «تاریخ تأویل در نگاه اسماعیلیان»، ترجمهٔ محمدحسن محمدی مظفر، ***هفت آسمان***، شمارهٔ ۳۴، تابستان ۱۳۸۶ش.

۲۵ـ کیباخی، بهناز و جان‌احمدی، فاطمه، «بررسی و نقد نخستین آثار اسماعیلی»، ***مطالعات تاریخ اسلام***، سال هفتم، شمارهٔ ۲۷، زمستان ۱۳۹۴ش.

https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22286713.1394.7.27.3.2

۲۶ـ مرادی، حیات، «منزلت مذهبی و علمی نخبگان ایرانی در خلافت فاطمیان مصر»، ***مطالعات ایرانی‌ـاسلامی***، شمارهٔ ۱۶، آبان ۱۳۹۹ش.

https://doi.org/10.30484/jii.2020.2663

۲۷ـ ناصرخسرو، ***دیوان اشعار***، به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۵ش.

۲۸ـ ناصرخسرو، ***وجه دین***، تهران، گلشن، ۱۳۷۴ش.

۲۹ـ هالم، هاینتس، ***فاطمیان و سنت‌های تعلیمی و علمی آن‌ها***، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، نشر فروزان، ۱۳۷۷ش.

30ـ Madelung, Wilferd and Walker, Paul E., ***The Advent of the Fatimids; A Contemporary Shi'i Witness: An Edition and English Translation of Ibn al-Haytham's Kitāb al-Munāẓarāt***, London/New York, I.B. Tauris, 2000.

*Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026.

# Nushūz and Ḍarb in Q. 4:34
## A Critique of Saqib Hussain's Interpretation

**Mohammad Mahdi Masoudi**
Assistant Professor, Department of Islamic Teachings, Egh. C., Islamic Azad University, Eghlid, Iran (Email: mm.masoudi57@iau.ac.ir).

**Fateme Safari**
Master's Student of Quranic Sciences and Hadith, University of Qom, Qom, Iran (Email: f.safari@stu.qom.ac.ir).

## Abstract

This article evaluates Saqib Hussain's comparative-historical reading of ***Qurʾān*** 4:34, which interprets *nushūz* as adultery and *ḍarb* as the *ḥadd* punishment of lashes. Through contextual analysis at intra-verse, intra-surah, and intra-Quranic levels, and by examining the narrations of both Sunnī and Shīʿī traditions, the study argues that nushūz denotes the initial stages of marital infidelity rather than the proven crime of adultery, and that ḍarb refers to symbolic, non-injurious discipline within the framework of family *taʾdīb*, not to the penal *ḥadd*. The address is to husbands, not to a judge; the qualifications in the narrations (ghayr mubarriḥ, restricted instruments) distinguish taʾdīb from ḥadd; and the *sotah* parallel fails due to fundamental differences in purpose, agency, and outcome. Hussain's reading conflates conjecture with certainty, taʾdīb with ḥadd, and neglects the contextual and narrational evidence that distinguishes these institutions.

**Keywords:** Women's Rights, Physical Punishment of Women, Comparative Exegesis, Critique of Exegetical Views, Discipline (Taʾdīb), Ḥadd.

**Original research**

Received: 25/ 5/ 2026
Revised: 1/ 7/ 2026
Accepted: 2/ 7/ 2026
published: 21/ 9/ 2026
Pages: 101-122.

**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:**
Masoudi , Mohammad Mahdi, "Nushūz and Ḍarb in Q. 4:34: A Critique of Saqib Hussain's Interpretation", *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026, p. 101-122.
http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.583131.1394.

## Extended Abstract

This study evaluates Saqib Hussain's comparative-historical reading of ***Qurʾān*** 4:34, a reading that interprets nushūz as adultery and ḍarb as the ḥadd punishment of one hundred lashes to be administered by the ruler. The primary question is whether nushūz in this verse denotes adultery or a spectrum of disobedience prior to the legal proof of a crime, and whether ḍarb refers to the ḥadd or to a symbolic form of physical discipline within the framework of family taʾdīb.

The study proceeds from an acceptance of the theological foundations of Islamic tradition, including the authority of the Quranic text and the transmitted reports (riwāyāt) of the two sects, and seeks to assess the coherence of Hussain's reading with these sources. The method is a contextual analysis at three levels: intra-verse, intra-surah, and intra-Quranic, supplemented by an examination of the narrations of the two sects and a comparative assessment of the sotah laws in the Hebrew Bible and Mishnah, which Hussain invokes as a structural parallel.

The findings indicate, first, that the collocation of qānitāt with ḥāfiẓāt li-l-ghayb and their contrast with nāshizāt shows that nushūz refers to the initial stages of marital infidelity, not to the established crime of adultery. Second, the expression takhāfūna denotes conjecture and the apprehension of a possible development, not certainty regarding a proven offense; if adultery were intended, the ***Qurʾān*** would have employed a term of knowledge (ʿilm) rather than fear. Third, the ***Qurʾān***'s own penal legislation for adultery is located in ***Qurʾān*** 24:2, where the punishment is specified as one hundred lashes, whereas no number is given for ḍarb in ***Qurʾān*** 4:34; the omission of a number in the latter verse is inexplicable if the same penalty were intended. Fourth, the narrations of both Sunnī and Shīʿī sources consistently describe ḍarb in this context as ghayr mubarriḥ, a blow that causes neither redness nor bruising, and some reports restrict the instrument to a tooth-stick or a handkerchief. These qualifications place the act within the category of family taʾdīb rather than the category of ḥadd.

The address of the verse is to the husbands, not to the ruler. The pronoun shifts from the men addressed at the beginning of the verse to the community only in verse 35, where the subject changes to arbitration by family representatives. The exegetical tradition is virtually unanimous that qawwāmūna denotes guardianship and management, not merely financial support; the term qiwām in ***Qurʾān*** 4:5 refers to property as a means of subsistence, whereas qawwām is an intensive form indicating sustained supervision of one person over another. The fact that the verse states two independent grounds—faḍḍala and anfaqū—shows that providence and material provision are distinct bases for the relationship, not identical ones.

The comparative appeal to the sotah ritual is instructive but ultimately fails to support Hussain's reading. The sotah procedure in Numbers 5 and the Mishnah is a divine ordeal through which an accused wife is tested by drinking bitter water; the goal is the revelation of

hidden truth, the agent is the priest, and the outcome is either divine curse and physical affliction or vindication and even conception. ***Qurʾān*** 4:34, by contrast, prescribes a three-stage sequence of admonition, separation in bed, and symbolic striking, all conducted by the husband within the household, with the explicit aim of restoring the marriage: "if they obey you, seek no means against them." The Quranic verse is preventive and reformative, not a judicial procedure for ascertaining guilt. The later Quranic institution of liʿān (***Qurʾān*** 24:6–9) addresses the situation of a husband who accuses his wife without four witnesses, and is entirely separate from the nushūz passage.

The study concludes that Hussain's reading is vitiated by four methodological flaws. First, it ignores the principle of contextual coherence (siyāq) by isolating verses 29–33 of Surah al-Nisāʾ, which concern financial matters, from verse 34, which shifts to marital governance. Second, it conflates conjecture (ẓann) with certainty (yaqīn) by treating nushūz, which the verse locates at the stage of apprehension, as equivalent to adultery, which requires conclusive proof. Third, it merges two distinct legal institutions, family taʾdīb and the ḥadd, by reading the non-penal ḍarb of ***Qurʾān*** 4:34 as the penal jalḍ of ***Qurʾān*** 24:2. Fourth, it relies on extra-Islamic sources while neglecting the extensive body of narrations from both Sunnī and Shīʿī traditions that specify the non-injurious character of the blow.

The verse addresses a situation of anticipated marital breakdown and prescribes graduated measures aimed at correction and reconciliation. The ḥadd for adultery, by contrast, is a public penalty imposed by the ruler upon conclusive proof and irreversible in its consequences for the marital bond. The distinction between these two institutions is not incidental but structural, and Hussain's reading collapses it.

## Bibliography


1. The Holy ***Qurʾān***.
2. ***The Old Testament***.
3. Alūsī, Maḥmūd b. ʿAbd Allāh, ***Rūḥ al-Maʿānī***, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1415 AH [Arabic].
4. ʿAyyāshī, Muḥammad b. Masʿūd, ***al-Tafsīr***, ed. Hāshim Rasūlī Maḥallātī, Tehran, Islāmiyyah, 1380 AH [Arabic].
5. Barlas, Asma, ***Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qurʾān***, Austin, University of Texas Press, 2002.
6. Fakhr al-Dīn Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar, ***al-Tafsīr al-Kabīr***, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1420 AH [Arabic].
7. Ḥurr ʿĀmilī, Muḥammad b. Ḥasan, ***Wasāʾil al-Shīʿah***, Qom, Āl al-Bayt, 1416 AH [Arabic].
8. Hussain, Saqib, "The Bitter Lot of the Rebellious Wife: Hierarchy, Obedience, and Punishment in Q. 4: 34", ***Journal of Qur'anic Studies***, vol. 23, no. 2, 2021, 66-111.

https://doi.org/10.3366/jqs.2021.0466

9. Ibn ʿArabī, Muḥammad b. ʿAbd Allāh, ***Aḥkām al-Qurʾān***, Beirut, Dār al-Jīl, 1408 AH [Arabic].
10. Ibn ʿĀshūr, Muḥammad Ṭāhir, ***al-Taḥrīr wa al-Tanwīr***, Beirut, Muʾassasat al-Tārīkh al-ʿArabī, 1420 AH [Arabic].
11. Ibn Athīr, Mubārak b. Muḥammad, ***al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar***, Qom, Muʾassasah-i Maṭbūʿātī-i Ismāʿīliyyān, 1367 SAH [Arabic].
12. Keil, Carl Friedrich & Delitzsch, Franz, ***Commentary on the Old Testament (Vol. 1: The Pentateuch)***, Peabody, Hendrickson Publishers, 2006.
13. Muslim b. Ḥajjāj, ***al-Ṣaḥīḥ***, Beirut, Dār al-Fikr, 1412 AH [Arabic].
14. Qāḍī ʿIyāḍ, ***Ikmāl al-Muʿallim***, ed. Yaḥyā Ismāʿīl, Cairo, Dār al-Wafāʾ, 1419 AH/1998 [Arabic].
15. Qummī, ʿAlī b. Ibrāhīm, ***al-Tafsīr***, ed. Ṭayyib Mūsawī Jazāʾirī, Najaf, Maktabat al-Hudā, 1386-1387 AH [Arabic].
16. Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad, ***al-Jāmiʿ li-Aḥkām al-Qurʾān***, Tehran, Nāṣir Khusraw, 1364 SAH [Persian].
17. Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, ***Mufradāt Alfāẓ al-Qurʾān***, Beirut, Dār al-Qalam, 1412 AH [Arabic].
18. Rosen-Zvi, Ishay, ***The Mishnaic Sotah Ritual: Temple, Gender and Midrash***, tr. O. Schaff, Leiden, Brill, 2012.
19. Ṣāḥib Jawāhir, Muḥammad Ḥasan, ***Jawāhir al-Kalām***, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1404 AH [Arabic].
20. Shāfiʿī, Muḥammad b. Idrīs, ***al-Umm***, Beirut, Dār al-Maʿrifah, 1393 AH [Arabic].
21. Shaykh Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, ***al-Tibyān***, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr ʿĀmilī, Najaf, Maṭbaʿat al-Nuʿmān, 1383 AH/1964 [Arabic].
22. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, ***Jāmiʿ al-Bayān***, Beirut, Dār al-Maʿrifah, 1412 AH [Arabic].
23. Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, ***al-Mīzān***, Beirut, Aʿlamī, 1390 SAH [Persian].
24. Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan, ***Majmaʿ al-Bayān***, Beirut, Dār al-Maʿrifah, 1408 AH [Arabic].
25. ***The Mishnah***, Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes, tr. H. Danby, Oxford, Oxford University Press, 1933.
26. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ʿUmar, ***al-Kashshāf***, Beirut, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1407 AH [Arabic].
27. Zarkashī, Muḥammad b. ʿAbd Allāh, ***al-Burhān fī ʿUlūm al-Qurʾān***, Beirut, Dār al-Maʿrifah, 1410 AH [Arabic].

*پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری*، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش.

# امکان تفسیر نُشوز و ضَرب (نساء/ ۳۴) به زنا و حد: نقد خوانش تطبیقی-تاریخیِ ثاقب حسین

**محمدمهدی مسعودی**
استادیار گروه معارف اسلامی، واحد اقلید،
دانشگاه آزاد اسلامی، اقلید، ایران (ایمیل: mm.masoudi57@iau.ac.ir).
**فاطمه صفری**
دانشجوی کارشناسی ارشد علوم *قرآن* و حدیث،
دانشگاه قم، قم، ایران (ایمیل: f.safari@stu.qom.ac.ir).

## چکیده

خوانش‌های معاصر از تعبیر «وَاللَّاتِی تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ...» (نساء/ ۳۴) بیش‌تر در دو قالب جای می‌گیرند: یک سو تفسیرِ سنتی از این تعبیر به تأدیب غیرآسیب‌زای هم‌سر، و سوی دیگر تفسیرِ مُوَسَّع آن برپایهٔ انکار هرگونه ضربِ هم‌سر جای می‌گیرد. این میان، یکی از محققان معاصر، ثاقب حسین ــ قرآن‌پژوه و مدیر برنامهٔ مطالعات اسلامی در گروه الهیاتِ دانشگاهِ لویولا مری‌ماونت در ایالات متحده ــ در خوانشی تاریخی-تطبیقی از این آیه، نشوز را به زنا و ضرب را به مُجازاتِ بَدنی یا همان حدِّ شرعی تعبیر کرده است؛ حدّی که به زعم او باید توسط حاکم جاری شود. مسئلهٔ اصلی این مطالعه ارزیابیِ همین خوانش است. پرسش‌های اصلی آن است که آیا نشوز بر زنا دلالت دارد یا بر طیفی از نافرمانی‌ها پیش از اثباتِ جرم؛ و آیا ضرب به حدّ شرعی اشاره دارد یا به تنبیه بدنیِ نُمادین در چارچوب تأدیبِ خانوادگی. این مطالعه با تحلیل روابط هم‌نشینی در سه سطحِ درون‌آیه‌ای، درون‌سوره‌ای و درون‌قرآنی، و با استناد به روایاتِ فریقین، به نقد خوانشِ ثاقب حسین می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهند: هم‌نشینی قانتاتٌ با حافِظاتٌ لِلغَیب و تقابلِ آن با ناشزات حاکی از آن است که نُشُوز ناظر به مراحلِ ابتدائیِ بی‌عفتی است؛ نه جرمِ اثبات‌شدهٔ زنا. هم‌چنین خِطابِ آیه به مردان، قیدِ ضَربِ غیرِ مُبَرِّح در روایات، و غایتِ بازگشت به زندگی مشترک همگی نشان می‌دهند که ضرب اقدامی تربیتی در چارچوب اصلاح خانواده است؛ نه مجازات قضائی. درنتیجه، خوانش ثاقب حسین با قرائنِ درون‌متنیِ آیه و روایات فریقین هم‌آهنگی کافی ندارد. نیز، میانِ تنبیهِ پیش‌گیرانه و حدِّ کیفری تفاوت و مرزی قرار نمی‌دهد.

**کلیدواژه‌ها:** حقوق زنان، تنبیه بدنی زنان، تفسیر تطبیقی، نقد دیدگاه مفسر، تأدیب، حد.

**مقالهٔ پژوهشی**

دریافت: ۴/ ۳/ ۱۴۰۵ش
بازنگری: ۱۰/ ۴/ ۱۴۰۵ش
پذیرش: ۱۱/ ۴/ ۱۴۰۵ش
نشر: ۳۰/ ۶/ ۱۴۰۵ش
صفحهٔ ۱۰۱-۱۲۲.

**ناشر:**
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکدهٔ علوم قرآنی مشهد).
۲۰۲۶ © / نویسندگان دارندهٔ حق تألیف مقالهٔ خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸
دست‌رسی آزاد:
http://naghdeara.quran.ac.ir

**چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟**
مسعودی، محمدمهدی، «امکان تفسیر نُشوز و ضَرب (نساء/ ۳۴) به زنا و حد: نقد خوانش تطبیقی-تاریخیِ ثاقب حسین»، *پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری*، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش، ص ۱۰۱-۱۲۲.
http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.583131.1394.

## درآمد

آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء یکی از محورهای اصلیِ بحث در حوزهٔ تفسیر *قرآن*، فقهِ خانواده و مطالعات جنسیّتی است:

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

این آیه ــبا تصریحاتش به مفاهیمی هم‌چون قَوَّامُونَ (سرپرستی مرد بر زن)، نُشُوز (نافرمانی زن) و ضرب (تنبیه بدنی)ــ همواره محل مناقشه میان مفسران، فقیهان و پژوهشگرانِ معاصر بوده است. اهمیتِ نظریِ این آیه ازآن‌رو است که هم به ساختارِ قدرت در خانواده می‌پردازد، هم حدودِ اختیاراتِ تأدیبیِ شوهر را ترسیم می‌کند. ازاین‌رو فهمِ دقیقِ مفاهیم این آیه تأثیرِ مستقیمی بر نگرانی‌های فقهی و اخلاقی در حوزهٔ حقوقِ زنان و روابطِ زناشویی دارد.

مفاهیم محوری این آیه یعنی قَوَّامُونَ، نُشُوز و ضَرْب همواره موضوع تفسیرهای گوناگون قرار گرفته‌اند. اغلبِ مفسرانِ کهنِ مسلمان قَوَّامُون را به معنای سرپرستی و مسئولیت مرد، نُشُوز را به معنای خودبرتربینی و نافرمانی زن، و ضَرْب را نیز به معنای تنبیهِ بدنی غیرآسیب‌زا تفسیر کرده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: طبری، ***جامع البیان***، ۵/ ۳۸؛ عیاشی، ***التفسیر***، ۱/ ۲۲۶؛ قرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، ۵/ ۱۷۲؛ طباطبایی، ***المیزان***، ۴/ ۳۴۴).

بااین‌حال در دوران معاصر دو دسته خوانشِ جدید هم از این آیه ظهور یافته است: دستهٔ نخست، خوانش‌های مُوَسَّعی که ــبا هدفِ دفاع از کَرامَتِ زن و هم‌آهنگی با انگاره‌های مدرنِ حقوق بشرــ هرگونه معنای ضرب را انکار کرده و آن را به مفاهیمی چون ترک کردن یا جدایی تأویل برده‌اند (بارلاس، ***زنان مومن در اسلام***[1]، 186-190)، و دستهٔ دوم، خوانش‌های تطبیقی‌ـتاریخی که درصَدَدِ بازتعریف مفاهیمِ آیه بر اساس منابع پیشااسلامی و قیاس با سنت‌های یهودی‌ـمسیحی برآمده‌اند.

بحث دربارهٔ مفهوم نُشُوز در این میان جایگاه ویژه‌ای دارد. این واژه در لغت به معنای برخاستن است (راغب اصفهانی، ***مفردات***، ۸۳۳). کاربردِ آن در *قرآن* تنها دو بار ــیک بار دربارهٔ زن (نساء/ ۳۴) و یک بار هم دربارهٔ مرد (نساء/ ۱۲۸)ــ دیده می‌شود. مفسران سنتی نشوزِ زن را به معنای نافرمانی از شوهر در امورِ زناشویی تفسیر کرده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: فخرالدین رازی، ***التفسیر الکبیر***، ۱۰/ ۷۲؛ طباطبایی، ***المیزان***، ۴/ ۳۴۵).

1. Barlas, ***Believing Women in Islam***.

بااین‌حال، پژوهشگرِ معاصر، ثاقب حسین، در خوانشی تاریخی‌ـتطبیقی که در سال ۲۰۲۱م/ ۱۴۰۰ش در قالب مقاله‌ای با عنوان «سرنوشت تلخِ زنِ نافرمان»[1] در مجلهٔ ***مطالعات قرآنی***[2] دانشگاه ادینبرو[3] انتشار یافت، نشوز را عین زنا یا تمایل به ترکِ شوهر برای مردِ دیگر می‌انگارَد (حسین، «سرنوشت تلخ...»، 76-75).

این اختلاف‌نظر در تفسیر نشوز به‌طورمستقیم بر تفسیرِ وی از مفهومِ ضرب در ادامهٔ آیه تأثیر می‌گذارد. ضرب در ***قرآن*** معانی متعددی دارد؛ اما در آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء معنای زدن مقصود است. اگر نشوز به معنای زنا باشد، ضرب باید به‌عنوانِ مجازاتِ قضائی (حد) فهمیده شود؛ اما اگر به معنای نافرمانی غیرجنسی یا مرحله‌ای پیش از زنا باشد، باید آن را تنبیهی تأدیبی و غیرکیفری معنا کرد. پس پرسش اساسی آن است که آیا این زدن از جنسِ تأدیبِ خانگی است یا حدِّ شرعی.

تفکیکِ میانِ این دو نهادِ شرعی ــتأدیب خانوادگی و حد کیفری‌ــ نقشی تعیین‌کننده در فهم مقصود آیه دارد. در نظام حقوقی اسلام، حد مجازاتی است که به موجب شرع و با شرایط سختِ اثباتی (چهار شاهد عادل یا اقرار) توسط حاکم اجراء می‌شود و هدفِ آن تنبیه جرم‌های اثبات‌شده است. درمقابل تأدیب اقدامی تربیتی، تدریجی و غیرآسیب‌زا است که در چارچوبِ روابطِ خصوصیِ خانواده و با هدفِ اصلاحِ رفتار و پیش‌گیری از فروپاشیِ زندگیِ مشترک صورت می‌گیرد (قرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، ۵/ ۱۷۳).

## طرح مسئله

خوانشِ تطبیقی‌ـتاریخیِ ثاقب حسین با سه ویژگی از دیگر تفاسیرِ آیه متمایز می‌شود: تأکید بر ساختارِ سورهٔ نساء به جای تحلیلِ درون‌آیه‌ای، تکیه بر شواهد شعرِ جاهلی برای تعریف نشوز، و قیاسِ حکم قرآنی با قوانین مربوط به آیین‌های حقیقت‌یابی دربارهٔ سوتاه ــزنِ شوهردارِ متهم به بی‌عفتی‌ــ در ***عهد عتیق*** و ***تلمود***. حسین با تکیه بر این روش‌ها به نتیجه می‌رسد که قَوَّامُونَ صرفاً به معنای مسئولیت مالی مرد است، قَانِتَاتٍ به معنای اطاعت از خداوند است نه اطاعت از شوهر، نُشُوز به معنای زنا یا تمایل به ترک شوهر برای مرد دیگر است، و ضرب هم در آیه به مجازات قضائی یا همان حد زنا (جَلْد با صد ضربه شلاق) اشاره دارد که باید توسط حاکم اجراء شود (حسین، «سرنوشت تلخ»، 82-68).

مطالعهٔ کنونی به تبیین دیدگاه ثاقب حسین و بررسی و نقد آن اختصاص دارد. در این مطالعه می‌خواهیم بدانیم

1. The Bitter Lot of the Rebellious Wife.
2. ***Journal of Qur'anic Studies***.
3. Edinburgh University.

که اولاً، چارچوب کلی دیدگاه ثاقب حسین و مبانیِ نظریِ روشِ تفسیر تطبیقی‌ـتاریخیِ او چیست؛ ثانیاً، ثاقب حسین چه‌اندازه در کاربست صحیحِ این روش موفق بوده، یا احیاناً مطالعهٔ او با چه کاستی‌هایی همراه گردیده است؛ و ثالثاً، نظریهٔ ثاقب حسین در مطالعهٔ یادشده‌اش با کدام شواهد درون‌متنی و برون‌متنیِ دیگر که وی بازنمی‌کاود سازگار یا ناسازگار است.

در کوشش برای پاسخ به پرسش‌های یادشده، نخست به تبیین مبانی نظری و روش‌شناختیِ نقدِ خود خواهیم پرداخت. به این منظور، اول ارکان و استدلال‌های اصلی ثاقب حسین را مرور خواهیم کرد. سپس مبانی نظری و روش‌شناختی نقد را تبیین می‌کنیم. آن‌گاه با تکیه بر تحلیل الفاظ هم‌نشین در سه سطح درون‌آیه‌ای، درون‌سوره‌ای و درون‌قرآنی، به بررسی معنای واژگان کلیدی آیه خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که هر یک از این واژه‌ها در بافت قرآنی خود چه دلالتی دارند. در مرحلهٔ بعد یافته‌های حاصل از تحلیل درون‌متنی را با روایات فریقین و شواهد برون‌متنی مقایسه خواهیم کرد تا میزان سازگاری یا ناسازگاری خوانش ثاقب حسین با این شواهد روشن شود. در پایان نیز، استناد او به قوانین سوتاه در ***عهد عتیق*** و ***تلمود*** را ارزیابی خواهیم کرد تا بتوانیم شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو نظام حقوقی را بازشناسیم.

## ۱. مقدمات بحث

پیش از ورود به نقدِ تفصیلیِ خوانش ثاقب حسین، لازم است گزارشی از خوانش ثاقب حسین و ارکان استدلال او بازنموده، و توضیحاتی هم دربارهٔ دو نهادِ حقوقِ تأیب و حدّ بازنموده شود.

### ۱ـ۱) ارکان بحث و استدلال‌های اصلیِ ثاقب حسین

ثاقب حسین چهار ادعاءِ اصلی را مطرح می‌کند: اول آن‌که قَوَّامُونَ صرفاً به معنای مسئولیت مالی مرد است و هیچ دلالتی بر سرپرستی یا برتری مرد بر زن ندارد؛ دوم آن‌که قَانِتَاتٍ به معنای اطاعت از خداوند است، نه اطاعت از شوهر؛ سوم آن‌که نُشُوز به معنای زنا یا تمایل به ترک شوهر برای مرد دیگر است؛ و چهارم آن‌که ضرب به مجازات قضائی ــیعنی حَدِّ جَلْدــ اشاره دارد که باید توسط حاکم اجراء شود (حسین، «سرنوشت تلخ»، 82-68).

ثاقب حسین برای اثبات این ادعاءها، از چهار دسته استدلال بهره گرفته است. او در تفسیر قَوَّامُونَ به «لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (نساء/ ۵) استناد می‌کند که در آن قیام به معنای تأمینِ مَعاش است. نیز، به آیاتِ پیش‌تر از آیهٔ موردبحث:

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ...* وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ

نَصِيبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلَى كلِّ شَيءٍ شَهِيدًا * الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ... (نساء/ ۳۲-۳۴).

وی استدلال می‌کند که در این آیه‌ها تَفضیلِ کسی بر دیگری بر تفاوت روزیِ مادّی حمل شده است. در تفسیر مفهوم قَانِتَاتٍ هم به کاربرد این ریشه در دیگر آیات *قرآن* (بقره/ ۲۳۸، احزاب/ ۳۱، ۳۵، تحریم/ ۱۲) استناد می‌کند که همگی در رابطه با اطاعت و خشوع در برابرِ خدا به‌کار رفته‌اند. حسین هم‌چنین بر اساسِ تحلیلِ ساختاریِ سورهٔ نساء، خاصّه آیهٔ ۱ آن که بر خلقت از نفسِ واحد و برابریِ زن و مرد تأکید دارد، مدعی است که تفسیر قَوَّامُونَ به سرپرستی و برتریْ با پیام برابری‌طلبانهٔ آغاز سوره در تعارض است (حسین، «سرنوشت تلخ»، 68-72).

براین‌پایه، وی در تفسیرِ نُشُوز به چهار دسته استدلال تکیه می‌کند: تقابلِ حالت نشوز با وضعیت زن‌هایی که حافظات للغیب اند، کاربرد تعبیر تَخَافُونَ و دلالت‌هایی که می‌تواند داشته باشد، کاربرد تعبیر نشور در اشعار دورهٔ پیشااسلامی، و قیاسِ حکمِ بیان‌شده در *قرآن* با آن‌چه در منابع شرعیِ دین یهود دربارهٔ منازعات زناشویی بیان شده است. بالاخره، در تفسیر مفهومِ ضرب در این آیه نیز، وی به آیهٔ ۲ سورهٔ نور استناد می‌کند که مجازات صد ضربه تازیانه را برای زانی و زانیه تعیین می‌کند. او معتقد است که ضرب در آیهٔ ۳۴ نساء نیز به همان حدِّ شرعی اشاره دارد (حسین، «سرنوشت تلخ»، 72-83).

ازدیگرسو حسین آیهٔ دیگری را که در آن نشوز مرد مطرح شده و مجازاتش هم صلح و توافق است یادآور می‌شود:

وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ... (نساء/ ۱۲۸).

او در این آیه نشوز را به معنای بی‌میلی مرد به هم‌سر و روگردانی از او می‌گیرد و این‌گونه، نشوز را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که کاربردش برای مرد و زن به یک معنا باشد. برهمین‌پایه وی معتقد است نشوزِ زن ازآن‌رو در قیاس با نشوز مردان واجدِ حکمِ مجازات شناسانده می‌شود که به غایتی متفاوت می‌انجامد و ترس از پدید آمدنِ فرزند نامشروع را درپی دارد (حسین، «سرنوشت تلخ»، 80).

### ۱ـ۲) *تأدیبِ خانوادگی* و حدّ به مثابهٔ دو نهاد حقوقی

تأدیب خانوادگی در فقه اسلامی یکی از نهادهای حقوقی‌ـتربیتی است که در چارچوب روابط خصوصی خانواده و با هدف اصلاح رفتار، پیش‌گیری از فروپاشی زندگی مشترک و حفظ کیان خانواده تعریف می‌شود. این نهاد با مجازات‌های کیفری تفاوت‌های بنیادین دارد و برپایهٔ قواعدی هم‌چون تدریج، تناسب، عدم آسیب‌رسانی و

فرصت‌بخشی برای بازگشت و اصلاح استوار است.

آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء، دقیقاً همین ویژگی‌ها را به نمایش گذاشته است: نخست پند و اندرز، سپس دوری گزیدن در بستر که خود اقدامی تربیتی و آگاه‌کننده است، و درنهایت، تنبیه بدنیِ نُمادین و غیرآسیب‌زا که با قیود شرعی متعددی محدود شده است. مقنّن شرعی در این فرآیند، به‌دنبالِ تشدیدِ فوریِ تنبیه نیست؛ خواستارِ تدریج در تنبیه و فرصت‌دادن به زن برای بازگشت و اصلاح رفتار است (برای نمونه از تصریح به این معنا، بنگرید به: قرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، ۵/ ۱۷۳).

فقیهان و مفسران مسلمان قیود متعددی برای تأدیبِ بدنی در چارچوب خانواده ذکر کرده‌اند. مهم‌ترین آن‌ها عبارت اند از: عدم افضاء به سرخی و کبودی که در روایات متعدد بدان تصریح شده است (حر عاملی، ***وسائل الشیعة***، ۲۰/ ۱۷۸)، اجتناب از صورت و اعضاء حساس (مسلم، ***الصحیح***، ۲۶۱۲)، محدودیت در ابزار ضرب (طبرسی، ***مجمع البیان***، ۳ /۶۹)، محدودیت در تعداد ضربات و جواز ترک ضرب و ترجیح عفو (طباطبایی، ***المیزان***، ۴/ ۳۴۶).

این قیود نشان می‌دهند که تأدیب بدنی در فقه اسلامی اقدامی استثنائی، نُمادین و با هدفِ بازدارندگی است؛ نه مجازاتی کیفری. نظامِ اسلامی با قراردادنِ این قُیودِ سخت‌گیرانه، عملاً از وقوعِ هرگونه تنبیه بدنیِ غیرضروری جلوگیری می‌کند و آن را به موارد نادر و با شرایط خاص محدود می‌سازد. بنابراین نهادِ تأدیب خانوادگی ــ با ویژگی‌هایی هم‌چون تدریجی‌بودن، غیرآسیب‌زابودن، فرصت‌بخشی برای اصلاح و بازگشت، و هدف تربیتی-پیش‌گیرانه ــ از نهادِ حدِّ شرعی که مجازاتی قانونی، قطعی و با هدف تنبیه جرم‌های اثبات‌شده است، به‌روشنی متمایز می‌شود.

دربارهٔ نهادِ حَدّ در فقهِ اسلامی نیز باید افزود که حدِّ شرعی مجازاتی است که به‌موجب شرع و با شرایط سخت اثباتی و توسط حاکم شرع اجراء می‌شود و هدف آن تنبیه جرم‌های اثبات‌شده و تأمین امنیت اجتماعی است. حدِّ شرعیِ زنا تنها درصورتی قابل‌اجراء است که جرمِ زِنا با شهادتِ چهار شاهد عادل که همگی فعلِ زنا را به چشم دیده باشند، یا با اقرارِ صریحِ زانی یا زانیه به اثبات رسیده‌باشد (صاحب‌جواهر، ***جواهر الکلام***، ۴۱/ ۳۱ـ۳۰). پیامبر(ص) نیز با تأکید بر قاعده الْحُدُودُ تُدْرَأُ بِالشُّبُهَاتِ (حر عاملی، ***وسائل الشیعة***، ۱۸ /۳۲۴)، به‌شدت از اجراءِ حدود بدون یقینِ کامل پرهیز می‌داد.

از سویی دربارهٔ جرمِ زِنا اجراءِ حد به معنای پایان رابطهٔ زوجیت یا تحریمِ ازدواج مجدد با فردِ پاک است؛

چنان‌که در آیهٔ ۳ سوره نور آمده است: «الزَّانِی لَا یَنْکِحُ إِلَّا زَانِیَةً». این ویژگی‌ها نشان می‌دهد که حدود[1] مجازاتی قاطع، بازدارنده و غیرقابل بازگشت اند و با نهادِ تأدیب خانوادگی که فرآیندی تدریجی، غیرآسیب‌زا و با هدف اصلاح و بازگشت به زندگی مشترک است، تفاوت ماهوی دارند (طباطبایی، ***المیزان***، ۴/ ۳۴۶). با این توصیف[1] حدِّ شرعی با ویژگی‌هایی مثلِ انحصارِ اجراء در حاکم، شرطِ یقین در اثبات، قطعیّت در اجراء و عدم‌امکانِ بازگشت به زندگیِ مشترک پس از اجراء، به‌روشنی از تأدیبِ خانوادگی متمایز است. به نظر می‌رسد ثاقب حسین در تحلیلش تمایزِ این دو نهادِ حقوقیِ یادشده را نادیده می‌گیرد.

## ۱ـ۳) آسیب‌شناسی روش تطبیقی‌ـتاریخیِ ثاقب حسین

روشِ تطبیقی‌ـتاریخی در مطالعهٔ ***قرآن*** کریم، اگر با رِعایَتِ اصول و توجه به قواعدِ درون‌متنی و سنتِ تفسیری معصومین(ع) هم‌راه باشد، می‌تواند به غَنایِ فهم از آیات کمک بکند؛ اما غفلت از قرائن و روایات معتبر می‌تواند به نتایجی نادرست و متناقض با مقاصد شریعت بینجامد. نمونه‌های غفلت از این قرائن درونی و بیرونی را می‌توان در خوانش ثاقب حسین از آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء بازدید. برای نمونه، حسین در تفسیرِ خود از مفهوم قَوَّامُونَ به سیاق توجه ننموده است. او با تکیه بر آیاتِ ۳۲-۳۳ سورهٔ نساء که به مسائل مالی اختصاص دارند، قَوَّامُونَ را صرفاً به مسئولیت مالی محدود می‌کند و از تغییرِ سیاق[1] در آیهٔ ۳۴ و گذار از مسائل مالی به سرپرستی و تدبیر زندگیِ مشترک غفلت می‌ورزد (برای اشاره به این تغییر سیاق، بنگرید به: طبری، ***جامع البیان***، ۵ /۳۸).

نمونهٔ دیگر از بی‌توجهی او به قرائن درون‌متنی[1] نادیده گرفتنِ الفاظِ هم‌نشین در تفسیر قَانِتَاتٍ و نُشُوز است. چنان‌که برخی مفسرانِ مسلمان هم دریافته‌اند، هم‌نشینی قانتات با حافظاتٌ لِلغَیب، و هم‌چنین، تقابلی که در آیه میان حافظات و ناشزات دیده می‌شود می‌تواند معنای اطاعت از شوهر و بی‌عفتی زناشویی را به‌روشنی توضیح دهد (بنگرید به: فخرالدین رازی، ***التفسیر الکبیر***، ۱۰/ ۷۲؛ طباطبایی، ***المیزان***، ۴/ ۳۴۴ـ۳۴۵). بااین‌حال، حسین معنای قانتات را تنها بر اساس کاربردهای این واژه در دیگر آیات ***قرآن*** تعیین می‌کند و ارتباطِ درون‌متنیِ یادشده غفلت می‌ورزد.

بااین‌همه، مهم‌ترین آسیب روشِ ثاقب حسین را نه در این نادیده‌انگاری‌ها، بل‌که در خلط میان دو مفهومِ بنیادینِ ظن و یقین در مقام تفسیرِ نشوز دید. حسین با بی‌توجهی به معنای واژه تَخَافُون که بر ظنّ و احتمال دلالت دارد (بنگرید به: آلوسی، ***روح المعانی***، ۳/ ۲۵)، نشوز را عین زنا می‌داند؛ یعنی فرضی را که قرار است بر حالتِ

1. Contextual shift.

ترس از وقوعِ احتمالی دلالت کند به معنای حالتی می‌گیرد که جرمی با ادلهٔ قاطع به اثبات رسیده‌باشد. نتیجهٔ خلطِ یادشده خلطِ مهمِ دیگرِ او میان دو نهاد شرعیِ متمایز ــیعنی تأدیبِ خانوادگی و حدّ شرعیــ در تفسیر مفهوم ضرب است. حسین با ادغام آیهٔ ۳۴ نساء با آیهٔ ۲ سورهٔ نور، ضرب آیهٔ ۳۴ را به حد شرعی تفسیر می‌کند و قیودِ رِواییِ متعددی که ضرب را به تنبیهی غیرآسیب‌زا و نمادین محدود می‌کنند نادیده می‌گیرد (برای نمونه از اشارهٔ مفسران به این قیود، بنگرید به: قرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، ۵/ ۱۷۲-۱۷۴).

باید به این‌همه افزود که اتکاء حسین به منابع برون‌دینی هم‌چون شعر جاهلی و قوانینِ سوتاه در ***عهد عتیق*** نمی‌توانند بی‌توجهی به روایات اسلامی را توجیه کنند. وی، در تحلیلِ خود از آیه، روایات اسلامی را نادیده می‌گیرد؛ بی‌آن‌که دلیل موجهی برای کنارگذاشتنِ این روایت‌ها بازنُماید.

## ۲. تحلیل سیاقی

تحلیل الفاظ هم‌نشین می‌تواند به تعیین معنای واژه‌های کلیدیِ آیه بینجامد. به نظر می‌رسد برخی قُدَماء که از تحدید معنا به کمک قرائن سخن گفته‌اند (زرکشی، ***البرهان***، ۱/ ۲۹۵) به همین معنا نظر داشته‌اند. برپایهٔ این روش، برای فهم معنای واژه باید به ارتباط آن با واژگان مجاورش نیز نظر داشت و به تحلیل معنای لغویِ هر واژه یا کاربردهای دور از سیاق بسنده نکرد.

### ۲ـ۱) *قَوَّامُونَ*، سرپرستی یا مسئولیت مالی؟

پیش‌تر استدلال ثاقب حسین بر این‌که قَوَّامُونَ در آیهٔ یادشده صرفاً به مسئولیت مالی مرد اشاره دارد به‌اختصار یاد شد. اکنون باید افزود دلائلِ مُتقَنی هست که برپایهٔ آن‌ها نمی‌توان معنای فَضَّلَ در آیهٔ ۳۴ را به تفاوت مادی محدود کرد و قَوَّامُونَ را صرفاً به معنای مسئولیت مالی دانست.

بیش‌ترِ آیات ۲۹-۳۳ سورهٔ نساء به مسائل مالیِ درون‌خانوادگی اختصاص دارند: نهی از اکلِ مال به باطل، تقسیم ارث، و نهی از تمنّیِ اموالی که دیگران دارند. آیهٔ ۳۴ با عبارت الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ موضوع بحث را از مسائل مالی به سرپرستی و تدبیر زندگی مشترک تغییر می‌دهد. وقوع یک‌چنین تغییری در سیاق امری است که مفسران بر آن تأکید کرده‌اند. مثلاً، طبری به‌صراحت تفضیل را به عقل و تدبیر تفسیر کرده است؛ نه صرفاً مال. وی می‌گوید خدا مردان را به‌علّتِ برتری‌ای که در عقل و تدبیر به آنان داده، بر زنان سرپرست قرار داده است (طبری، ***جامع البیان***، ۵/ ۳۸). این عبارت گویا است که از دیدِ طبری، بحث آیه عوض شده، و سخن به موضوع جدیدی، هرچند متناسب با موضوع پیشین، کشیده شده است.

افزون‌براین ترکیبِ قَوَّامُونَ عَلَی در زبان عربی دلالت بر سرپرستی، نظارت و قیومیت دارد؛ نه صرفاً خَرجی‌دادن. اگر مُراد فقط مسئولیتِ مالی بود، تعبیرِ الرِّجَالُ مُنْفِقُونَ عَلَی النِّسَاءِ یا الرِّجَالُ قَیِّمُونَ لِلنِّسَاءِ مناسب‌تر می‌نمود. استفاده از عَلَی نشان‌دهندهٔ نوعی استیلاء و اِشرافِ فراتر از خرج‌کردِ مالی است (طباطبایی، ***المیزان***، ۴/ ۳۴۴). کاربردهای واژهٔ فَضَّلَ نیز در ***قرآن*** منحصر به اشاره به تفاوت‌های مالی نیست. می‌توان موارد متعددی از کاربرد این واژه را برای اشاره به تفاوت‌ها در مقام، علم یا فضیلتِ ذاتی نیز دید (برای نمونه، بنگرید به: بقره/ ۲۵۳؛ اسراء/ ۵۵).

استنادِ حسین به «لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (نساء/ ۵) نیز مخدوش است؛ زیرا قِیَام در آن به معنای وسیلهٔ ادارهٔ زندگی و چیزی از جنس مال است؛ اما قَوَّامُونَ صیغهٔ مبالغه است که بر ملازمت و استمرار در سرپرستی شخص بر شخص دیگر دلالت دارد (بنگرید به: زمخشری، ***الکشاف***، ۱/ ۵۷۱). اگر قَوَّامُونَ تنها به معنای مسئولیت مالی بود، ذکر عبارت بِمَا أَنْفَقُوا... در ادامهٔ آیه زائد و تکراری می‌نمود. ذکر هردو عبارت نشان می‌دهد که دو علت مستقل برای قوامیت مرد هست: یکی تفضیل ذاتی که شامل عقل، تدبیر و قدرت تصمیم‌گیری است، و دیگری، انفاق مالی (ابن‌عاشور، ***التحریر والتنویر***، ۴/ ۱۱۶). حتی مفسران مختلفی مدعی تحققِ اجماع بر این معنا شده‌اند که قَوَّامُونَ سرپرستی و تدبیر امور است؛ نه صرفاً تأمین مالی (بنگرید به: طبری، ***جامع البیان***، ۵/ ۳۸؛ زمخشری، ***الکشاف***، ۱/ ۵۷۱؛ طبرسی، ***مجمع البیان***، ۳/ ۶۸).

## ۲ـ۲) قَانِتَاتٍ، اطاعت از خدا یا شوهر؟

ثاقب حسین مدعی است واژهٔ قَانِتَاتٍ نیز به معنای اطاعت از خداوند است؛ نه اطاعت از شوهر. او در تقویتِ مدعای خویش دو استدلال می‌کند. استدلال اول او این است که واژهٔ قانت در دیگر کاربردهای قرآنیِ آن (بقره/ ۲۳۸؛ احزاب/ ۳۱، ۳۵؛ تحریم/ ۱۲) تنها دربارهٔ اطاعت و خشوع در برابرِ خدا به‌کار رفته، و ازاین‌رو، حملِ آن بر اطاعت از شوهر در آیهٔ موردبحث برخلاف کاربردهای معمول قرآنی است (حسین، «سرنوشت تلخ»، 71). استدلال دوم او آن است که معنای قنوت غیر از اطاعت است. اگر مقصود از آیه بیانِ اطاعت از شوهر می‌بود، باید از واژه مُطِیعَاتٍ استفاده می‌شد؛ نه قَانِتَاتٍ. وی تأکید می‌کند که در جای دیگری از ***قرآن*** به اطاعت زن از شوهر اشاره‌ای نشده است (همان، 71-73).

مهم‌ترین نقد بر استدلال اول حسین این است که معنای یک واژه صرفاً با مراجعه به کاربردهای مطلق آن در سراسر ***قرآن*** تعیین نمی‌شود؛ بل‌که بافت زبانی و الفاظ هم‌نشین نیز نقش تعیین‌کننده‌ای در تحدید معنای واژه

دارند. در آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء، قَانِتَاتٌ بی‌درنگ با حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ همراه شده است. این هم‌نشینی، معنای قانتات را به‌شدت محدود می‌کند. حافظاتٌ لِلغَیب در تفاسیر و کتبِ لغت به معنای حفظِ عفت و بِستَرِ زَناشویی در غیاب شوهر، هرچند گاهی نیز همراه با حفظ اموال شوهر، تفسیر شده است (راغب اصفهانی، ***مفردات***، ۲۴۴ـ۲۴۵). برهمین‌پایه است که برخی مفسران معاصر هم‌چون طباطبایی به‌صراحت قانتات را به اطاعت از شوهران تفسیر کرده‌اند (طباطبایی، ***المیزان***، ۴/ ۳۴۴).

افزون‌براین در ساختار آیه قَانِتَات در تقابل با نُشُوزَ قرار گرفته است. اگر قانتات به معنای اطاعت از خدا باشد، در حالی که نشوز به معنای نافرمانی از شوهر است، این تقابلِ معنایی ناقص خواهد بود؛ زیرا میان اطاعت از خدا و نافرمانی از شوهر ملازمه نیست. اما اگر قانتات را به معنای اطاعت از شوهر بدانیم، تقابل با نشوز معنادار خواهد بود. برهمین‌پایه استدلال دوم حسین بر تفاوتِ قنوت با اطاعت را نیز می‌توان نقد کرد: این تفاوت به نفع مدعای وی نیست؛ بل‌که نشان می‌دهد قانتات بر اطاعتی توأم با خشوع و دوام دلالت دارد (بنگرید به: راغب اصفهانی، ***مفردات***، ۶۸۴؛ قاضی عیاض، ***اکمال المعلم***، ۲/ ۴۶۸-۴۶۹). براین‌پایه، اطلاقِ قانتات بر زنانِ صالح در آیهٔ ۳۴، بر شدت و دوامِ اطاعت دلالت دارد؛ نه صرفاً بر اصلِ اطاعت.

## ۲ـ۳) نُشُوز: بی‌عفتیِ طیفی یا زنای اثبات‌شده؟

ثاقب حسین مدعی است که نُشُوز در آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء به معنای زنا یا تمایل به ترک شوهر برای مرد دیگر است. این ادعاء با تفسیر سنتی مفسران که نُشوز را مرتبه‌ای پایین‌تر از زنا ــمانند امتناع از بستر یا نافرمانیِ جنسیــ می‌دانند تفاوت اساسی دارد. حسین برای اثبات مدعای خود به چهار دسته استدلال تکیه می‌کند.

استدلال اول او تقابلِ نشوز در آیه با حافِظاتٌ لِلغَیب است. می‌گوید که در آیهٔ ۳۴، زنانِ صالح به وصفِ حافظاتٌ لِلغَیب یعنی حافظان عفتِ خویش در غیابِ شوهر شناسانده می‌شوند. پس نقطهٔ مقابلِ آن یعنی ناشزات باید به بی‌عفتی و خیانتِ زناشویی اشاره داشته باشد (حسین، «سرنوشت تلخ»، 75). استدلال دوم او کاربرد تعبیر تَخَافُونَ در آیه است: اگر نشوز به معنای نافرمانیِ عادی باشد، مرد نباید از آن بیم داشته باشد؛ زیرا نافرمانی امری آشکار است. تعبیر تخافون نشان می‌دهد که نشوز امری پنهان است که تنها می‌توان از آن بیم داشت (حسین، «سرنوشت تلخ»، 76).

استدلال سوم او مستند به شواهدی از شعر جاهلی است. در این اشعار به زنی ناشز اطلاق می‌شود که می‌خواهد شوهرش را ترک بگوید و به مرد دیگری بپیوندد (حسین، «سرنوشت تلخ»، 87-85). استدلال چهارم او نیز برپایهٔ قیاسِ حکم آیه با قوانین سوتاه ــزنِ شوهردارِ متهم به بی‌عفتیــ در عهد عتیق و منابع یهودیِ دیگر است. او مدعی

است مراحل سه‌گانهٔ موعظه، هَجر و ضرب در آیه شباهت ساختاری با قوانین سوتاه دارد (همان، 91-89). بخشی از ادعاءِ حسین از نظر درون‌متنی قابل‌دفاع است. تقابل ناشزات با حافظات للغیب نشان می‌دهد نشوز در آیه به رفتارهای منافی عفت زناشویی اشاره دارد؛ نه صرفاً به هر نوع نافرمانیِ ساده‌ای. این را بسیاری از مفسران هم بازگفته‌اند. طباطبایی تصریح می‌کند:

> نشوز، به معنای سرکشی زناشویی، مستلزمِ نافرمانی و تکبر در برابر اطاعت، و بیم از نشوز نیز به معنای بروز نشانه‌ها و علائم آن است. حکم شرعی بر پایه بیم از نشوز ــو نه خودِ وضعیتِ نشوزــ استوار شده است تا نقش موعظه را در میان سه راه‌کارِ مذکور توجیه کند؛ زیرا موعظه گرچه هنگام وقوعِ عملیِ نافرمانی بی‌تناسب نیست، هنگامِ آغازِ ظهورِ نشانه‌ها و علائم نافرمانی مناسب‌تر است (طباطبایی، ***المیزان***، ۴/ ۳۴۵).

پس مفسرانِ سنتی نیز با این موافق اند که نشوز به معنای بی‌عفتیِ زناشویی باشد. اختلاف آن‌جا هست که مفسران سنتی نشوز را مرتبه‌ای پایین‌تر از زنا، اما او نشوز را عین زنا می‌داند.

در این میان مهم‌ترین نقد بر حسین آن است که معنای واژهٔ تَخَافُونَ را نادیده می‌گیرد و نشوز را که در مرحلهٔ ظن و احتمال مطرح است، با زِنا که جرمی اثبات‌شده با اقرار یا شهادتِ چهار شاهدِ عادل است هم‌معنا فرض می‌کند. می‌دانیم که مجازاتِ حدّ در نظام حقوقی اسلام تنها به جرائمی تعلق می‌گیرد که وقوع‌شان به‌یقین اثبات شده باشد و اگر شبهه‌ای دربارهٔ وقوعِ چنین جرمی پدید آید، مجازات حد برداشته خواهد شد؛ چنان‌که در روایتِ مشهورِ نبوی « اِدْرَأُوا الحُدودَ بالشُّبُهات» (بنگرید به: حر عاملی، ***وسائل الشیعه***، ۲۸/ ۴۷) و در قاعدهٔ فقهیِ دَرء که برپایهٔ همین روایت شکل گرفته است بر این معنا تأکید می‌رود.

اگر تعبیر نشوز بر زنا دلالت می‌کرد باید از تعبیری مثل عَلِمْتُمْ استفاده می‌شد؛ نه از تَخَافُونَ که بر بیم از وقوع امری ــو نه آگاهی از وقوعِ قطعیِ آنــ دلالت می‌کند. با این توصیفِ آیه در مقام پیش‌گیری و اصلاحْ پیش از وقوعِ جرمِ قطعی است؛ نه در مقامِ صدورِ حکم بر جرمِ اثبات‌شده. ضمناً، اگر نشوز به معنای زنا بود، رویارویی تجویزشده در آیه با موعظه، هَجْر و ضَرب با شدَّتِ این جُرم که حدِّ آن در اسلام دست‌کم صد ضربه تازیانه در ملأ عام است (نور/ ۲) تناسبی نداشت. فقیهان و مفسران همواره به این ناسازگاری توجه داشته‌اند. قرطبی در این باره می‌نویسد اگر منظور از نشوز همان زنا بود، حد واجب می‌شد و جایگاهی برای تأدیب باقی نمی‌ماند (قرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، ۵/ ۱۷۳).

براین‌پایه نشوز را حاکی از طیفی از اعمال انگاشت که با امتناع از بستر آغاز می‌شود، به زمینه‌سازی برای

بی‌عفتی می‌کشد، در مرحلهٔ پیش‌رفته‌تر چه‌بسا به رابطه نامشروعِ پنهانی و اثبات‌نشده می‌انجامد، و درنهایت نیز شاید زنای اثبات‌شده را درپی بیاوَرَد. آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء مراحل ابتدائی تا پیش‌رفتهٔ این طیف را توضیح می‌دهد؛ اما همهٔ این مراحل مربوط به زمانی پیش از اثبات زنا هستند. حکم وضعیتی که وقوع زنا ثابت شده باشد در آیهٔ ۲ سورهٔ نور بیان شده است.

به‌جز آیهٔ موردبحث که دربارهٔ نشوز زنان است، واژهٔ نشوز را تنها در یک آیهٔ دیگر از ***قرآن*** می‌توان دید: در آیهٔ ۱۲۸ سورهٔ نساء که دربارهٔ نشوز مردان سخن می‌رود:

وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا....

مجازات پیش‌بینی‌شده برای نشوزِ مرد صلح و توافق است؛ نه موعظه، هَجر و ضرب. اگر نشوز به معنای زنا بود لازم می‌آمد مجازاتی یک‌سان یا مشابهی برای مرد و زن درنظرگرفته شود؛ چنان‌که در آیهٔ ۲ سوره نور هر دو به یک مجازات محکوم شده‌اند.

## ۲ـ۴) مفهوم هَجْر در آیه

دومین مرحلهٔ مذکور در آیه برای رویارویی مردان با نشوزِ زنان هَجْر است. یادکردِ هجر پس از وعظ و پیش از تنبیه نشان می‌دهد که شارع درپیِ فرصت‌دادن به زن برای بازگشت و اصلاح رفتار است؛ نه اصرار بر فوریتِ تنبیه. بااین‌حال ثاقب حسین به هجر فی المضاجع توجه خاصی نشان نمی‌دهد و آن را صرفاً یکی از مراحلِ مقدماتیِ پیش از ضرب ــ که به زعم او همان اجراء حد زنا است ــ می‌شناسانَد (حسین، «سرنوشت تلخ»، 82).

هَجر به معنای ترک کردن، دوری گزیدن و قهر کردن است و می‌تواند به سه صورت واقع شود: هَجر با بدن یا همان دوری‌گزینی از بسترِ زن، هجر با زبان یا همان قطع کلام، و هجر با قلب یا دوریِ عاطفی. در آیهٔ موردبحث واژهٔ هجر با قید فِي الْمَضَاجِعِ مقید شده است. پس منظور از هجر در این‌جا ترکِ هم‌بستری و دوری گزیدن از رابطهٔ جنسی است؛ نه هَجْرِ مُطلَق و راندنِ زن از خانه (بنگرید به: طبرسی، ***مجمع البیان***، ۳/ ۶۸).

حتی از میانِ مفسران معاصر، طباطبایی، با نظر به جایگاه «فی» در عبارت، این را محتمل‌تر می‌داند که آیه نه بر ترک بستر، بل‌که بر گونه‌ای قهرِ مرد با زن در عینِ التزام به بستر دلالت می‌کند (طباطبایی، ***المیزان***، ۴/ ۳۴۵). در روایات شیعی کیفیت هجر فی المضاجع به شیوه‌ای تبیین شده که با تفسیر طباطبایی سازگارتر است. برای نمونه، در روایتی از امام باقر(ع) گفته می‌شود مراد آن است که مرد پشتِ خود را در بستر به سوی زن بگرداند (شیخ طوسی، ***التبیان***، ۳/ ۱۹۰).

تحلیلِ هجر فی المضاجع می‌تواند به روشن‌شدن سه مسئلهٔ اساسی کمک بکند. نخست، این تعبیر نشانه‌ای بر

غیرحدی بودن مجازات است: اگر ضرب در آیه به معنای حد شرعی بود جایی برای هجر به‌عنوانِ مرحلهٔ میانی باقی نمی‌مانْد. دوم، این تعبیر تعیین‌کنندهٔ معنایِ طیفیِ نُشوز است: اگر منظور زنی بود که مرتکب زنا شده باشد، ترک هم‌بستری مجازات مناسبی نبود؛ چنان‌که در آیه‌ای دیگر گفته می‌شود که زنِ زانیه با اثبات جرمش دیگر هم‌سرِ مرد محسوب نمی‌شود (نور/ ۳). وجودِ هَجْر به‌عنوانِ مرحلهٔ میانی، مؤیدِ آن است که نشوز مفهومی طیفی دارد که از امتناع از بستر آغاز می‌شود و در صورتِ عدم‌اصلاح به مراحل بالاتر می‌انجامد. سوم، این تعبیر، تأکیدی بر نقش تربیتی-پیش‌گیرانهٔ آیه است. هَجْر فی المَضاجِع یک اقدامِ پیش‌گیرانه و تربیتی است؛ نه تنبیهی و انتقامی. هدف از ترکِ هم‌بستری، هم آگاه‌کردنِ زن از شدتِ نارضایتی شوهر، و هم ایجادِ فرصتی برای بازنگری در رفتار است.

## ۳. مرور شواهدِ برون‌متنی

ثاقب حسین مدعی است که ضرب در آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء به معنای مجازات قضائیِ صد ضربه تازیانه است که باید توسط حاکم شرع و پس از اثبات جرم زنا اجراء شود. این ادعاء در نقطه مقابل تفسیر سنتی مفسران فریقین قرار دارد که ضرب را تنبیه بدنیِ غیرآسیب‌زا، و اقدامِ تأدیبیِ شوهر برای حفظ کیانِ خانواده می‌دانند.

### ۳ـ۱) فاعلِ ضَرب و نحوهٔ اجراء آن

حسین در استدلال بر این‌که ضرب را حاکم باید اجراء کند، به تغییرِ ضمیر در آیهٔ ۳۵ اشاره می‌کند که خطاب به جامعه است؛ نه شوهر (حسین، «سرنوشت تلخ»، 82). استدلال وی از چند جهت مخدوش است. اولاً، آیهٔ ۳۴ با خِطاب شوهران آغاز می‌شود: «فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ». ضمیر جمعِ فاعلیِ واو در فعظوهن، اهجروهن، و واضربوهن به همان مرجعی برمی‌گردد که از ابتداءِ آیه حضور داشته است؛ یعنی رجال که در صدر آیه یاد شده‌اند.

تغییرِ ناگهانیِ خِطاب از شوهر به حاکم در میانهٔ آیه، بدون هیچ قرینه‌ای، خِلاف اصولِ محاورهٔ عُرفی است. آری؛ در آیهٔ بعد خطاب آیه تغییر کرده، و روی سخن به همهٔ اعضاء جامعه بازگردانده شده است. بااین‌حال تغییر خطاب از شوهر به جامعه در آیهٔ ۳۵، دلیل بر آن نیست که خطاب در آیهٔ ۳۴ نیز به جامعه باشد. در آیهٔ ۳۵، با ورود به بحثِ شِقاق (اختلاف و جدایی)، داورانی از خانوادهٔ زن و شوهر وارد فرآیندِ سازش‌کاری می‌شوند. ایفاء نقش این حلقه‌های اجتماعی در بحث است که سبب می‌شود متناسب با تغییرِ موضوعِ بحث، خطابِ آیه نیز تغییر یابد. در روایات اسلامی نیز فاعل ضرب همواره شوهر شناسانده می‌شود؛ چنان‌چه خطبهٔ پیامبر(ص) در حجةالوداع هم بر آن دلالت دارد (حر عاملی، ***وسائل الشیعة***، ۲۱/ ۵۱۷).

پیش‌تر یاد کردیم که مجازات زنا در آیهٔ دوم سورهٔ نور جَلد یا همان صد ضربه تازیانه در اَنظارِ عمومی بیان شده است. جلد که در آن آیه از آن سخن می‌رود غیر از ضرب در آیهٔ ۳۴ سورهٔ مائده است. یک تفاوتِ بنیادینِ جَلد و ضَرب در کیفیتِ اجراءِ مذکور برای هریک است. جَلد در سورهٔ نور به‌صراحت ۱۰۰ ضربه شناسانده می‌شود؛ اما برای ضرب در سورهٔ نساء هیچ عددی ذکر نمی‌شود. اگر مراد از ضرب در آیهٔ ۳۴ صد ضربه شلاق بود، حذف عدد از آیه و ذکر آن در آیهٔ دیگر توجیهی نداشت.

در منابع اهل‌سنت به شیوهٔ چنین ضربی با تعبیر «غَیْرَ مُبَرِّح» اشاره شده (شافعی، ***الام***، ۶/ ۱۵۶)، و عیناً همین تعبیر در منابع شیعی هم به نقل از امام باقر(ع) آمده است (قمی، ***التفسیر***، ۱/ ۱۳۷)؛ یعنی ضرب از نوعی باشد که باعث سرخی و کبودی نشود (برای این توضیح، بنگرید به: ابن‌اثیر، ***النهایة***، ۱/ ۱۱۲). در برخی روایات نیز، ابزارِ ضرب محدود به چوب مسواک یا دستمال شده است (طبرسی، ***مجمع البیان***، ۳/ ۶۹). این قیود نشان می‌دهند که ضرب در آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء تنبیهی نمادین و غیرآسیب‌زا است که با هدف آگاه‌سازی و بازدارندگی صورت می‌گیرد، نه برای ایجاد درد و رنج و مجازاتِ خاطی.

در مقابل، حدِّ زنا بی‌گمان سرخی و کبودی و گاهی شکافتن پوست را هم درپی دارد و در منابع اسلامی هرگز محدود به قید غیر مُبَرِّح نشده است. وجوبِ اجراء حدِّ جَلد در مَلَأِ عامّ و با شدَّتِ مشخص، گویای این است که این مجازات، تنبیهی کیفری و بازدارنده است و با تأدیبِ نُمادین و غیرآسیب‌زا تفاوت ماهوی دارد (بنگرید به: ابن‌عربی، ***أحکام القرآن***، ۱/ ۴۲۰). این تفاوت‌ها نشان می‌دهند که در دو آیهٔ یادشده از دو نهادِ حقوقی متفاوت سخن می‌رود.

## ۳ـ۲) شباهت‌های صوریِ حکم آیه با قوانین سوتاه در آیین یهودی

ثاقب حسین، برای تقویت خوانش خود، به شباهت‌های ساختاری میان مراحل مقابله با زن ناشزه در ***قرآن*** و قوانین سوتاه در ***عهد عتیق*** استناد می‌کند (حسین، «سرنوشت تلخ»، 91-89). او ازیک‌سو مراحلِ برخورد با زنِ ناشزه در ***قرآن*** (نساء/ ۳۴؛ نور/ ۲-۱۰) را برمی‌شمارد و از دیگرسو به قوانین سوتاه در ***عهد عتیق*** (سفر اعداد، باب ۵) و ***میشنا*** اشاره می‌کند. او مدعی است این دو نظام چنان شباهت چشم‌گیری دارند که می‌توان نتیجه گرفت ***قرآن*** نیز در آیهٔ یادشده برای همان مسئله، یعنی زنِ متهم به بی‌عفتی، قانون وضع کرده است.

به باور حسین، دستورالعمل ***قرآن*** نیز همانند دستورالعملِ مذکور در ***میشنا***، از هُش‌دارِ شوهر به زن آغاز

می‌شود. برپایهٔ قوانین سوتاه در **میشنا**، نخست شوهر به زن هُش‌دار می‌دهد که با مردِ مشکوک سخن نگوید (**میشنا**، سوتاه ۱: ۱-۲). این مرحله معادلِ همان دستورِ فَعِظُوهُنَّ در آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء است. مرحلهٔ دوم در هر دو نظام ٰ ترکِ رابطهٔ جنسی توسط شوهر است. برپایهٔ قوانین سوتاه، اگر زن پس از هُش‌دارِ شوهرش هم‌چنان با مردِ مشکوک ارتباط خود را حفظ کند، شوهر باید رابطهٔ جنسی را ترک بگوید (**میشنا**، سوتاه ۱: ۲). این نیز به زعم ثاقب حسین معادل حکمِ «وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» است.

مهم‌ترین بخشِ هم‌پوشانیِ مدعای ثاقب حسین ٰ به مراحلِ پایانی بازمی‌گردد. او با ادغامِ حکمِ آیاتِ ۲-۱۰ سورهٔ نور در آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء، دو آیهٔ **قرآن** را که در دو سورهٔ مختلف و در دو بافت متفاوت نازل شده‌اند هم‌چون یک ساختار و یک زنجیرهٔ پیوسته ترکیب می‌کند تا از دل آن یک نظام حقوقیِ سه‌مرحله‌ای برای مقابله با زنِ متهم به بی‌عفتی بیرون بکشد. برپایهٔ درکِ ساختاریِ حسین، تعامل با یک‌چنین زنی در حادترین مرحله به یکی از این دو عمل‌کرد می‌انجامد: اگر چهار شاهدِ عادل بر زنا وجود داشته باشد، حاکم ٰ حکمِ ضَرب که به زعم او همان حَدِّ جلد است را اجراء خواهد کرد. این همان حکمی است که در آیهٔ ۲ سورهٔ نور بیان شده است. اگر شوهر تنها شاهد است و چهار شاهدِ دیگر ندارد، زوجین می‌باید در مراسمِ لِعان شرکت کنند (نور/ ۶-۹).

حسین این دو حالت را با آن‌چه مطابق قوانین سوتاه رخ می‌دهد مقایسه می‌کند. برپایهٔ قوانین سوتاه، کاهنِ معبد ٰ لعنتی بر زن قرار می‌دهد و او آبی تلخ می‌نوشد که ترکیب مخصوصی دارد. باور آن است که اگر زن گناه‌کار باشد این لعنت بر وی واقع خواهد شد (سفر اعداد، ۵: ۱۱-۳۱). حسین این مرحله را معادلِ لِعان در آیات ۶-۹ سورهٔ نور می‌داند. او تصریح می‌کند که در قوانین سوتاه مرحله‌ای معادل ضرب و جَلد برپایهٔ چهار شاهد وجود ندارد. بااین‌حال سبب را در این می‌جوید که قوانین سوتاه فقط وضعیتی را پوشش می‌دهند که زنای زن اثبات نشده باشد؛ برخلاف آیات **قرآن** که دربارهٔ هردو وضعیت سخن گفته‌اند (حسین، «سرنوشت تلخ»، 90).

### ۳ـ۳) تفاوت‌های بنیادین و نقد استناد به قوانین سوتاه

این‌گونه، حسین معتقد است که قوانینِ یهودی سوتاه با حکم مذکور در **قرآن** هم‌پوشانیِ گسترده دارند و نتیجه می‌گیرد **قرآن** در مقام تشریع برای همان مسئله بوده است. بااین‌حال به‌نظر می‌رسد چنین ادعائی از نادیده گرفتنِ تفاوت‌های ماهویِ دو نظامِ حقوقی ناشی می‌شود؛ دو نظامی که در غایت، نقش عنصر ماورایی، نوع مجازات و نقش نهاد قضائی با هم اختلاف دارند.

نخستین تفاوت از این قبیل، تفاوتِ غایتِ نِهایی دو نظام است. هدف از قوانین سوتاه آزمایشِ زن برای کشف

حقیقتِ وفاداریِ او از طریق برگزاریِ یک محکمهٔ الهی است. زنِ متهم باید آب تلخِ نُمادینی بنوشد و بپذیرد که اگر گناهکار باشد به لعن الهی دچار، و گرفتار سقط جنین و مرگ تدریجی خواهد شد؛ اما اگر بی‌گناه باشد آسیبی نمی‌بیند و حتی باردار می‌شود. در حقش ضمن این مراسم دعاء می‌کنند که اگر دروغ بگوید: «خداوند تو را در میان قومت ملعون و منفور گرداند و ران تو را ساقط و شکمت را بیندازد» (سفر اعداد، ۵: ۲۱-۲۲) . این نه از جنس محاکماتِ معمولِ این‌جهانی برپایهٔ مداخلهٔ شاهدان و ادلهٔ بشری، بل‌که یک محاکمهٔ الهی با مداخلهٔ مستقیم خدا است (روزن، ***آیین سوتاه در میشنا***...[1]، 27؛ کیل و دلیتش، ***تفسیر عهد عتیق***[2]، ذیل اعداد: ۵).

در آیه ۳۴ سورهٔ نساء هرگز چنین شیوه‌ای برای صدورِ حکم یا پی‌گیریِ قضائی تجویز نمی‌شود و فراتر از مرحلهٔ موعظه و هجر، حتی مرحلهٔ ضرب نیز با هدفِ استمرار اطاعت و تداومِ زندگی مشترک دنبال می‌شود. ازهمین‌رو است که حتی بعد از رسیدن به مرحلهٔ ضرب نیز گفته می‌شود که «فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا» (نساء/ ۳۴). در فرض بعد نیز که زنای زن به اثبات برسد حد شرعی با هدفِ تأمین امنیت اجتماعی اجراء می‌شود؛ نه به‌منظورِ کشف حقیقت از طریق آزمونِ الهی. حکمِ آن مورد نیز که مردی به خیانتِ هم‌سرِ خود مشکوک، و لازم باشد آیینِ لِعان برگزار شود جای دیگری (نور/ ۶-۹) به‌تفصیل آمده است و ربطی به آیات یادشده ندارد.

در قوانین یهودی، مجازات نهایی برای زنِ گناه‌کار تنها لعن الهی و عذابِ جسمانی شدید است که هیچ راه بازگشتی ندارد (سفر اعداد، ۵: ۲۷-۲۸). برعکس در نظام حقوقی ***قرآن*** مجازات‌ها از تنوع و تدریج برخوردار اند. مرتبهٔ نخست مجازات ضَربی است که به تعبیر روایات باید سرخی و کبودی نیاورد و با چوبِ مسواک یا با دست‌مال به انجام رَسَد.

تفاوت دیگر در نقش نهادِ قضائی است. برپایهٔ قوانینِ قوم یهود، حضور کاهن برای اجراء آیینِ لعنِ سوتاه اجتناب‌ناپذیر است (سفر اعداد، ۵: ۱۵)؛ اما چنان‌که به‌تفصیل بیان شد، فرآیند موعظه، هجر و ضرب برپایهٔ آیه نشوز باید به‌طورکامل توسطِ شوهر، و درونِ خانواده صورت گیرد. نهاد قضائی تنها در صورتی وارد می‌شود که جرمِ زنا ــ نه نشوز ــ با چهار شاهد اثبات شود ، یا در صورت نبودِ چهار شاهد، مراسم لعان برگزار گردد.

## نتیجه

در این مطالعه خواستیم بدانیم آیا نشوز در آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء بر زنا دلالت دارد یا بر طیفی از نافرمانی‌ها پیش از اثبات جرم؛ و آیا ضرب در آن به حد شرعی اشاره دارد یا به تنبیه بدنی نمادین در چارچوب تأدیب خانوادگی.

1. Rosen-Zvi, ***The Mishnaic Sotah Ritual***....
2. Keil & Delitzsch, ***Commentary on the Old Testament***....

چنان‌که دیدیم، تحلیل سیاقی آیه، به‌همراه روایات فریقین، نشان می‌دهد که نشوز ناظر به مراحل ابتدایی بی‌عفتی زناشویی است، نه زنای اثبات‌شده. شواهدِ سیاقی مختلفی ــمثل تقابل ناشزات با حافظاتٌ للغیب یا دلالت تَخَافُونَ بر ظن و احتمالــ مؤید این فرضیه اند.

چنان‌که دیدیم، شواهد درون‌متنیِ دیگری هم این خوانش را تأیید می‌کنند؛ شواهدی مثل بی‌تناسبیِ مجازاتِ سه‌گانهٔ ذکرشده در آیه با آن‌چه دربارهٔ شدت مجازاتِ جرم زنا در جاهای دیگر ***قرآن*** و احکام شریعت اسلامی ذکر شده است یا تفاوت حکمِ نشوز زن در این آیه با حکمِ نشوزِ مرد در جای دیگری از ***قرآن***. این شواهد همگی حاکی از آن اند که آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء در مقام پیش‌گیری از وقوع جرم است؛ نه در مقام صدور حکم بر جرمِ اثبات‌شده.

افزون‌بر این‌ها همه، شواهدِ برون‌متنی مثل روایاتِ اسلامی نیز حاکی از آن اند که ضرب نیز در آیه تنبیهی نُمادین و غیرآسیب‌زا در چارچوب تأدیب خانوادگی است، نه نوعی اجراء حد شرعی. تفاوت در فاعلِ اجراءِ، قید «غیر مبرح» برای توضیح نحوهٔ چنین ضربی در روایات، و البته بازگشت به زندگیِ مشترک که در خودِ آیه هم‌چون غایتِ این حکم ذکر شده است همگی بر این معنا گواهی می‌دهند.

بر همین پایه، استناد حسین به قوانین سوتاه نیز نمی‌تواند مدعای او را پشتیبانی کند؛ زیرا با وجود شباهت‌های صوری در مراحل سه‌گانه، تفاوت‌های بنیادین در غایت، نقش عنصر ماورایی، نوع مجازات و نقش نهاد قضائی، دو نهادِ حقوقیِ ضربِ ناشزه و حُکمِ سوتاه را از هم‌دیگر متمایز می‌سازد. پس درمجموع خوانش ثاقب حسین با چهار آسیبِ روش‌شناختی روبه‌رو است: غفلت از سیاق در تفسیر قَوّامُونَ، قَانِتَات و نُشُوز، خَلط میان ظَنّ و یقین در تفسیرِ نشوز، خَلط میانِ تأدیبِ خانگی و حد شرعی در تفسیر ضرب، و اتکاء ناموجَّه به منابع برون‌دینی.

## منابع


۱ـ ***عهد عتیق***.

۲ـ ***قرآن*** کریم.

۳ـ آلوسی، محمود بن عبدالله، ***روح المعانی***، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.

۴ـ ابن‌اثیر، مبارک بن محمد، ***النهایة فی غریب الحدیث و الأثر***، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.

۵ـ ابن‌عاشور، محمد طاهر، ***التحریر والتنویر***، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.

۶ـ ابن‌عربی، محمد بن عبدالله، ***أحکام القرآن***، بیروت، دار الجیل، ۱۴۰۸ق.

۷ـ حر عاملی، محمد بن حسن، ***وسائل الشیعة***، قم، آل‌البیت، ۱۴۱۶ق.

۸ـ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ***مفردات ألفاظ القرآن***، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ق.

۹ـ زرکشی، محمد بن عبد الله، ***البرهان فی علوم القرآن***، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۰ق.

۱۰ـ زمخشری، محمود بن عمر، ***الکشاف***، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.

۱۱ـ شافعی، محمد بن ادریس، ***الام***، بیروت، دار المعرفة، ۱۳۹۳ق.

۱۲ـ شیخ طوسی، محمد بن حسن، ***التبیان***، به‌کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۴م.

۱۳ـ صاحب‌جواهر، محمدحسن، ***جواهر الکلام***، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.

۱۴ـ طباطبایی، سیدمحمدحسین، ***المیزان***، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ش.

۱۵ـ طبرسی، فضل بن حسن، ***مجمع البیان***، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۰۸ق.

۱۶ـ طبری، محمد بن جریر، ***جامع البیان***، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.

۱۷ـ عیاشی، محمد بن مسعود، ***التفسیر***، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۰ق.

۱۸ـ فخرالدین رازی، محمد بن عمر، ***التفسیر الکبیر***، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

۱۹ـ قاضی عیاض، ***اکمال المعلم***، به کوشش یحیی اسماعیل، قاهره، دار الوفاء، ۱۴۱۹ق/ ۱۹۹۸م.

۲۰ـ قرطبی، محمد بن احمد، ***الجامع لأحکام القرآن***، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.

۲۱ـ قمی، علی بن ابراهیم، ***التفسیر***، به کوشش طیب موسوی جزائری، نجف، مکتبة الهدی، ۱۳۸۶-۱۳۸۷ق.

۲۲ـ مسلم بن حجاج، ***الصحیح***، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۲ق.

23_ Barlas, Asma, ***Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'ān***, Austin, University of Texas Press, 2002.

24_ Hussain, Saqib, "The Bitter Lot of the Rebellious Wife: Hierarchy, Obedience, and Punishment in Q. 4: 34", ***Journal of Qur'anic Studies***, vol. 23, no. 2, 2021. https://doi.org/10.3366/jqs.2021.0466

25_ Keil, Carl Friedrich & Delitzsch, Franz, ***Commentary on the Old Testament (Vol. 1: The Pentateuch)***, Peabody, Hendrickson Publishers, 2006.

26_ Rosen-Zvi, Ishay, ***The Mishnaic Sotah Ritual: Temple, Gender and Midrash***, tr. O. Schaff, Leiden, Brill, 2012.

27_ ***The Mishnah, Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes***, tr. H. Danby, Oxford, Oxford University Press, 1933.

*Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026.

# Dating Sūrat al-Nisāʾ:
# A New Chronology and Its Exegetical Consequences

**Zahra Kalbasi Ashtari**
Assistant Professor, Department of *Qurʾān* and Hadith Sciences, University of Isfahan, Isfahan, Iran
(Corresponding author: Z.kalbasi@theo.ui.ac.ir).

**Amir Ahmadnezhad**
Associate Professor, Department of *Qurʾān* and Hadith Sciences, University of Isfahan, Isfahan, Iran (Email: Ahmadnezhad@ltr.ui.ac.ir).

## Abstract

This article proposes a new chronology for Sūrat al-Nisāʾ, dating its revelation continuously from Jumādā al-Ūlā of the fourth year to Rajab of the fifth year of the Hijra, that is, the period between the Battle of Uḥud and the Battle of the Trench. The study combines historical-critical analysis of time-bound verses, occasions of revelation, and early historical reports with attention to the dating of the sūras that precede and follow Sūrat al-Nisāʾ. It argues that the traditional revelation orderings, which place the sūra in later years, conflict with the internal evidence of the text. On the basis of the proposed chronology, the article re-reads three areas of the sūra's content: the laws concerning family, inheritance, and marriage, which are situated in the social crisis following Uḥud; the confrontation with the hypocrites, which is connected to the faction of ʿAbd Allāh b. Ubayy; and the verses urging jihad and emigration, which are read against the background of the preparations for the Battle of the Trench. The study concludes that the new dating resolves several exegetical difficulties and supports the thesis of continuous revelation.

**Keywords:** Sūrat al-Nisāʾ, dating, continuous revelation, time-bound verses, polygamy, Battle of Dhāt al-Riqāʿ, Battle of the Trench.

**Original research**

Received: 7/ 2/ 2026
Revised: 3/ 7/ 2026
Accepted: 7/ 7/ 2026
published: 21/ 9/ 2026
Pages: 123-156.

**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:**
Ahmadnezhad, Amir and Kalbasi Ashtari, Zahra, "Dating Sūrat al-Nisāʾ: A New Chronology and Its Exegetical Consequences", *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026, p. 123-156.
http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.565527.1371.

## Extended Abstract

This study addresses the dating of Sūrat al-Nisāʾ, the fourth chapter of the ***Qurʾān***, and explores the exegetical implications that follow from establishing a precise chronology for its revelation. The article proceeds from within the framework of Islamic theological commitments, specifically those of Imāmī Shīʿī scholarship, while employing historical-critical methods to evaluate the available evidence. The authors do not challenge the divine origin of the ***Qurʾān*** or the historicity of Muḥammad's prophetic mission; rather, they seek to determine when this particular sūra was revealed and how that dating transforms the interpretation of its contents.

The existing scholarship on the dating of Sūrat al-Nisāʾ presents a wide range of opinions. Some exegetes place it before the Hijra, citing the opening address "O mankind" as evidence of a Meccan origin. Others situate it after the Battle of Uḥud, in the fourth year of the Hijra, while still others assign it to periods following the Battle of the Trench, the Treaty of Ḥudaybiyya, or even the conquest of Mecca. Traditional lists of revelation order, transmitted from Ibn ʿAbbās and Imām al-Ṣādiq position Sūrat al-Nisāʾ after Sūrat al-Mumtaḥina, which would suggest a date around the 8th year. The authors argue, however, that these traditional orderings cannot be accepted without scrutiny, as they conflict with the internal evidence of the sūra itself.

The methodology of the study draws on multiple categories of evidence. First, the authors examine *time-bound verses*, passages that refer to specific historical events and thus provide chronological anchors. Second, they analyse the occasions of revelation (*asbāb al-nuzūl*) transmitted in exegetical sources, though they approach these reports critically, evaluating their chains of transmission and their consistency with established historical facts.

Third, they consult historical reports from early sources such as al-Wāqidī's ***al-Maghāzī*** and Ibn Hishām's ***Al-Sīra al-Nabawiyya***. Fourth, they consider the dating of the sūras that precede and follow Sūrat al-Nisāʾ, namely Sūrat al-Ḥashr and Sūrat al-Munāfiqūn, both of which have more securely established historical contexts. The authors also build upon the theoretical framework of *continuous revelation*, a concept developed in recent Quranic studies in Iran, which holds that a given sūra may have been revealed as a continuous unit rather than in scattered fragments across different periods.

The study identifies several time-bound passages within Sūrat al-Nisāʾ. Verses 51-52, which criticise Jews who aligned themselves with polytheists against the Prophet, are linked to the Jewish delegation that travelled to Mecca after the Battle of Uḥud to forge an alliance with the Quraysh, an event that historians regard as the initial step toward the Battle of the Trench. The authors address a problem in the exegetical tradition: some reports name Kaʿb b. al-Ashraf as a participant in this delegation, yet historical sources indicate that Kaʿb was killed before the Battle of Uḥud. The authors resolve this discrepancy by suggesting that the reports confuse Kaʿb b. al-Ashraf with Kaʿb b. Asad, the leader of the Banū Qurayẓa, and that the verses therefore date to the pilgrimage season of the fourth year.

Verses 101–102, which permit the shortening of prayer in times of fear and describe the *ṣalāt al-khawf* (prayer of fear), are connected to the Expedition of Dhāt al-Riqāʿ. Al-Wāqidī places this expedition in Muḥarram of the fifth year and explicitly states that these verses were revealed on that occasion. Ibn Isḥāq dates it two months after the expulsion of the Banū Naḍīr, which would place it in the middle of the 4th year. The authors accept al-Wāqidī's dating as more precise, since he was aware of the disagreements among earlier authorities and provided detailed supporting evidence.

Verse 104, which consoles the believers by reminding them that their enemies also suffer and that the believers have hope in God, has often been connected to the Battle of Uḥud because of its verbal similarity to a verse in Sūrat Āl ʿImrān. The authors argue that this connection is mistaken. The repetition of a nearly identical verse in two different sūras would be redundant if both referred to the same event. They suggest instead that this verse was revealed in connection with the Expedition of Badr al-Mawʿid, which took place in Dhū al-Qaʿda of the 4th year, when Abū Sufyān failed to appear for the promised rematch and the Muslims nevertheless travelled to the appointed place, returning with both spiritual and material gains.

A further occasion of revelation, concerning verse 58 and the entrusting of deposits to their owners, is reported by al-Wāḥidī and attributed to the conquest of Mecca, when ʿUthmān b. Ṭalḥa initially refused to surrender the keys of the Kaʿba. The authors reject this report on multiple grounds. The chain of transmission relies on ʿUthmān's own son, who had an evident interest in preserving his family's custodianship of the Kaʿba. Al-Wāqidī, who was meticulous in recording verses

revealed in connection with historical events, reports the conquest of Mecca in detail without mentioning any revelation on this occasion. Moreover, the report contradicts the internal chronology of Sūrat al-Nisāʾ, which the authors demonstrate must precede the conquest of Mecca by several years.

Turning to verses 88–101, which address the obligation of emigration (hijra) and criticise those who remained in Mecca, the authors argue that these verses make sense only in a period before the conquest of Mecca, when emigration was still a meaningful and urgent command. After the conquest, the distinction between the abode of Islam and the abode of polytheism collapsed, and the obligation to emigrate became moot. The most plausible context for these verses is therefore the period of heightened tension before the Battle of the Trench, when the Muslims of Medina needed every available man to strengthen their ranks against the approaching confederate army.

On the basis of these and other pieces of evidence, the authors propose that Sūrat al-Nisāʾ was revealed continuously over a period of approximately one year and three months, from Jumādā al-Ūlā of the fourth year to Rajab of the fifth year of the Hijra. They argue that the time-bound verses appear in the sūra in the same order as the events to which they refer, and that even the intervals between these verses correspond roughly to the intervals between the historical events. This pattern supports the thesis of continuous revelation and suggests that the sūra was arranged in the order of its revelation.

The exegetical consequences of this dating are then explored in three areas. First, the laws concerning family, inheritance, and marriage, including the permission for polygamy up to four wives, are read against the background of the social crisis that followed the Battle of Uḥud, in which seventy Muslim men were killed and numerous widows and orphans were left without support. The authors argue that the permission for polygamy, qualified by the strict condition of justice, was intended in this specific context to provide for the widows and orphans of the battle. They cite the Prophet's own marriages after Uḥud to women who had been widowed and who had dependent children.

Second, the sūra's confrontation with the hypocrites (munāfiqūn) is understood as a response to the faction led by ʿAbd Allāh b. Ubayy, which became more assertive after the defeat at Uḥud and sought to divide the community between resistance and

accommodation. The authors argue that the sūra exposes this faction's dual loyalty to the Jews and its undermining of the war effort, and that the subsequent Sūrat al-Munāfiqūn continues this confrontation with greater severity.

Third, the verses that encourage jihad and emigration are placed in the context of the preparations for the Battle of the Trench. The authors suggest that the verses urging the Muslims of Mecca to emigrate were revealed when the need for manpower and morale was most acute, as the confederates gathered for what threatened to be an existential confrontation. The report that ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAwf was sent to Mecca to recite these verses to the remaining Muslims supports this reading.

The article concludes that the dating of Sūrat al-Nisāʾ to the period between the Battle of Uḥud and the Battle of the Trench, rather than to the later years proposed by traditional sources, resolves several exegetical difficulties and opens new avenues for understanding the sūra's coherence. The authors acknowledge that their conclusions are based on the available historical and exegetical evidence and that further research may refine the chronology, but they maintain that the internal and external evidence converges on the proposed dating. The study thus contributes both to the historical study of the ***Qurʾān***'s revelation and to the exegesis of one of its longest and most complex chapters.

## Bibliography

1. The Holy ***Qurʾān***.
2. ʿAbduh, Muḥammad and Rashīd Riḍā, Muḥammad, ***Al-Manār***, Cairo, al-Hayʾah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah li-l-Kitāb, 1990 [Arabic].
3. Abū al-Futūḥ al-Rāzī, Ḥusayn b. ʿAlī, ***Rawḍ al-Janān***, ed. Muḥammad Jaʿfar Yāḥaqqī and Muḥammad Mahdī Nāṣiḥ, Mashhad, Āstān-e Quds-e Raḍawī, 1408 AH [Persian].
4. ʿAkk, Khālid b. ʿAbd al-Raḥmān, ***Tashīl al-Wuṣūl ilā Maʿrifat Asbāb al-Nuzūl***, Beirut, Dār al-Maʿrifah, 1424 AH [Arabic].
5. Bayḍāwī, ʿAbd Allāh b. ʿUmar, ***Al-Tafsīr***, ed. Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān al-Marʿashlī, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1418 AH [Arabic].
6. Bāzargān, Mahdī, ***The Evolutionary Course of the Qurʾān***, Tehran, Shirkat-i Sahāmī-ye Intishār, 1385 SAH [Persian].
7. Balāghī, Muḥammad Jawād, ***Ālāʾ al-Raḥmān***, Qom, Bunyād-i Biʿthat, 1420 AH

[Arabic].

8. Darwazah, Muḥammad ʿIzzat, ***Al-Tafsīr al-Ḥadīth***, Cairo, Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah, 1383 SAH [Arabic].
9. Dayālimah, Nīkū, "Ḥikmat-i Chand-Hamsarī dar Ḥayāt-i Rasūl-i Khudā", ***Tārīkh va Farhang-i Tamaddun-i Islāmī***, no. 1, 1389 SAH [Persian].
10. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar, ***Mafātīḥ al-Ghayb***, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1420 AH [Arabic].
11. Ghāzī, ʿInāyat, ***Asbāb al-Nuzūl al-Qurʾānī***, Beirut, Dār al-Jīl, 1411 AH [Arabic].
12. Ḥaddād, Abū Bakr b. ʿAlī, ***Al-Tafsīr***, Irbid, Dār al-Kitāb al-Thiqāfī, 2008 [Arabic].
13. Ibn Abī Ḥātim, ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad, ***Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm***, ed. Asʿad Muḥammad Ṭayyib, Riyadh, Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1419 AH [Arabic].
14. Ibn ʿĀshūr, Muḥammad b. Ṭāhir, ***Al-Taḥrīr wa-l-Tanwīr***, Beirut, Muʾassasat al-Tārīkh [Arabic].
15. Ibn ʿAṭiyyah, ʿAbd al-Ḥaqq b. Ghālib, ***Al-Muḥarrar al-Wajīz***, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1422 AH [Arabic].
16. Ibn Hishām, ʿAbd al-Malik, ***Al-Sīrah al-Nabawiyyah***, ed. Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī and ʿAbd al-Ḥafīẓ Shalabī, Beirut, Dār al-Maʿrifah [Arabic].
17. Ibn Kathīr, Ismāʿīl b. ʿUmar, ***Al-Bidāyah wa-l-Nihāyah***, Beirut, Dār al-Fikr, 1407 AH [Arabic].
18. Ibn Saʿd, Muḥammad, ***Al-Ṭabaqāt***, tr. Maḥmūd Mahdavī Dāmghānī, Tehran, Intishārāt-e Farhang va Andīsheh, 1374 SAH [Persian].
19. Jābirī, ʿĀbid, ***Fahm al-Qurʾān al-Ḥakīm***, Beirut, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiyyah, 2010 [Arabic].
20. Jānnethārī, Saʿīde, ***Genealogy, Validation, and Foundational Analysis of Transmitted Lists Regarding the Order of Revelation of the Holy Qurʾān***, PhD dissertation in ***Qurʾān*** and Ḥadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Isfahan, 2024 [Persian].
21. Kalbāsī, Zahrā and AḥmadNezhād, Amīr, "Critical Overview of Narratives in the Order of the Descent of Quran: Case Study of the Three Surahs of Monafeqhoon, Noor and Ahzab", ***Ketab-E-Qayyem***, vol. 9, no. 20, March 2019 [Persian].
22. Kalbāsī, Zahrā, ***The Theory of Continuous Revelation of Verses in the Surahs of the***

***Holy Qurʾān***, PhD dissertation in ***Qurʾān*** and Ḥadith Sciences, Department of ***Qurʾān*** and Ḥadīth Sciences, Faculty of Islamic Theology, University of Isfahan, 1397 SAH [Persian].

23. Maqrīzī, Aḥmad b. ʿAlī, ***Imtāʿ al-Asmāʿ***, ed. Muḥammad ʿAbd al-Ḥamīd al-Namīsī, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1420 AH [Arabic].
24. Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā, ***Al-Tafsīr***, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī [Arabic].
25. Māturīdī, Muḥammad b. Muḥammad, ***Taʾwīlāt Ahl al-Sunnah***, ed. Majdī Bāslūm, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1426 AH [Arabic].
26. Mudarrisī, Sayyid Muḥammad Taqī, ***Min Hudā al-Qurʾān***, Tehran, Dār Muḥibbī al-Ḥusayn, 1419 AH [Arabic].
27. Mughniyah, Muḥammad Jawād, ***Al-Tafsīr al-Kāshif***, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1424 AH [Arabic].
28. Muqātil b. Sulaymān, ***Al-Tafsīr***, ed. Aḥmad Farīd, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1423 AH [Arabic].
29. Nekūnam, Jaʿfar, ***An Introduction to the Dating of the Qurʾān***, Tehran, Hasti-Nama Publications, 2001 [Persian].
30. Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad, ***Al-Jāmiʿ li-Aḥkām al-Qurʾān***, Tehran, Nāṣirkhusraw Publishing House, 1364 SAH [Arabic].
31. Shahristānī, Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm, ***Mafātīḥ al-Asrār***, ed. Parvīz Adhkāʾī, Tehran, Markaz-i Intishār-i Nusakh-i Khaṭṭī, 1368 SAH [Persian].
32. Suyūṭī, ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Bakr, ***Al-Durr al-Manthūr***, Qom, Marʿashī Library, 1404 AH [Arabic].
33. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, ***Al-Tārīkh***, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Beirut, Dār al-Turāth, 1387 AH [Arabic].
34. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, ***Jāmiʿ al-Bayān***, Beirut, Dār al-Maʿrifah, 1412 AH [Arabic].
35. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, ***Majmaʿ al-Bayān***, ed. Muḥammad Jawād Balāghī, Tehran, Nāṣirkhusraw Publishing House, 1372 SAH [Arabic].
36. Ṭayālisī, Sulaymān b. Dāwūd, ***Al-Musnad***, ed. Muḥammad b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī, Cairo, Dār Hijr, 1999 [Arabic].
37. Thaʿlabī, Aḥmad b. Ibrāhīm, ***Al-Kashf wa-l-Bayān***, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1422 AH [Arabic].

38. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, ***Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurʾān***, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī [Arabic].
39. Wadūd, Āminah, ***Qurʾān and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective***, tr. Ferdows Āqāgulzādeh, Ātenā Bahādorī and Kāvūs Rūḥī, Tehran, ʿIlmī Press, 1394 SAH [Persian].
40. Wāḥidī Nīshābūrī, ʿAlī b. Aḥmad, ***Asbāb al-Nuzūl***, ed. Kamāl Basyūnī Zughlūl, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1411 AH [Arabic].
41. Wāqidī, Muḥammad b. ʿUmar, ***Al-Maghāzī***, tr. Maḥmūd Mahdavī Dāmghānī, Tehran, Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhī, 1369 SAH [Persian].
42. Yaʿqūbī, Aḥmad b. Isḥāq, ***Al-Tārīkh***, Beirut, Dār Ṣādir, n.d. [Arabic].
43. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ʿUmar, ***Al-Kashshāf***, Beirut, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1407 AH [Arabic].
44. Ziriklī, Khayr al-Dīn, ***Al-Aʿlām***, Beirut, Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn, 1989 [Arabic].

*پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری*، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش.

# کاوشی در تاریخ‌گذاری سورهٔ نساء و پی‌آمدهای تفسیری آن

**زهرا کلباسی اشتری**
استادیار گروه علوم *قرآن* و حدیث،
دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
(نویسندهٔ مسئول: Z.kalbasi@theo.ui.ac.ir).

**امیر احمدنژاد**
دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی،
دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (ایمیل: Ahmadnezhad@ltr.ui.ac.ir).

## چکیده

سورهٔ نساء دربردارندهٔ احکام ویژه‌ای از قبیل جواز چندهمسری، اصرار بر حفظ حقوق مادیِ یتیمان، لزوم مهاجرت مسلمانان مکه و تهدید آنان به عذاب، عتاب مسلمانانِ سست در جهاد، رسواسازی منافقان و توبیخ دلبستگی آنان به یهودیان است. در ظاهر ارتباط میان این موضوعات روشن نیست و تبیین برخی از این آیات دارای چالش‌های جدی است. این مطالعه با روش تحلیل متون تفسیری و بازسازی تاریخی، نخست سورهٔ نساء را تاریخ‌گذاری کرده و سپس براساس تاریخ نزولِ سوره، به خوانش تفسیری نوینی از این سورهٔ بلند و چند وجهی پرداخته است. براساس آیات زمان‌دار، رِوایات ذیل سوره، اسباب نزول‌ها، گزارش‌های تاریخی و تاریخ نزول سور قبلی و بعد، می‌توان سورهٔ نساء را در بازهٔ زمانی اوایل سال چهارم تا نیمهٔ سال ۵ق، در بازهٔ زمانی تقریباً یک سال و سه ماهه تاریخ‌گذاری نمود. براین اساس، سورهٔ نساء در پی حلّ چالش‌های اجتماعی پس از جنگ اُحُد بوده و تمام آیات این سوره را در این بستر تاریخی باید تفسیر نمود. ازاین‌رو آیاتِ این سوره از سویی درصدد ساماندهی وضعیت یتیمان و خانواده‌های یتیم‌دار و بازتعریف حقوق اجتماعی این افراد برآمده، و از سوی دیگر با منافقانی که دل در گرو یهودیان داشته و جامعه را به سمت دو قطبی سازی مقاومت یا سازش سوق می‌دادند، مقابله کرده است. هم‌چنین به‌سببِ سرخوردگی مسلمانان از جنگ احد، و متقابلاً جسارت یافتن مشرکان بر آنان که از سویی قرار جنگ بدر الموعد را گذاشته بودند و از سوی دیگر برای جنگ بزرگ احزاب آماده می‌شدند و حتی دیگر قبایل مشرک نیز تعدی کرده و جنگ دشوار ذات‌الرقاع را بر مسلمانان تحمیل نمودند، در این سوره هم مسلمانانِ مدینه از سستی در جهاد و ترس از مرگ نهی شده‌اند و هم مسلمانانِ مکه قاطعانه موظف به هجرت به مدینه شده‌اند تا عِدهٔ مسلمانان و توانِ روحی آنان برای این جنگ‌های دشوار و بی‌وقفه تقویت شود.

**کلیدواژه‌ها:** سورهٔ نساء، تاریخ‌گذاری، نزول پیوسته، آیات زمان‌دار، چند همسری، غزوهٔ ذات‌الرقاع، غزوهٔ احزاب.

**مقالهٔ پژوهشی**

دریافت: ۱۸/ ۱۱/ ۱۴۰۴ش
بازنگری: ۱۲/ ۵/ ۱۴۰۵ش
پذیرش: ۱۶/ ۴/ ۱۴۰۵ش
نشر: ۳۰/ ۶/ ۱۴۰۵ش
صفحهٔ ۱۲۳-۱۵۶.

**ناشر:**
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکدهٔ علوم قرآنی مشهد).
۲۰۲۶ © / نویسندگان دارندهٔ حق تألیف مقالهٔ خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳
دسترسی آزاد:
http://naghdeara.quran.ac.ir

**چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟**
احمدنژاد، امیر و کلباسی اشتری، زهرا، «کاوشی در تاریخ‌گذاری سورهٔ نساء و پی‌آمدهای تفسیری آن»، *پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری*، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش، ص ۱۲۳-۱۵۶.
http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.565527.1371.

## درآمد

سورهٔ نساء برپایهٔ نظر همهٔ مفسرانْ مَدَنی است (برای نمونه، بنگرید به: شیخ طوسی، ***التبیان***، ۳/ ۹۷؛ ثعلبی، ***الکشف و البیان***، ۳/ ۲۴۱). سیاقِ آیاتِ این سوره نیز نشان‌دهندهٔ تلاش پیامبر(ص) برای نظام سازیِ اجتماعی است؛ کوششی که در مدینه زمینهٔ ایجاد و رشدِ آن بوده است. این سوره در همهٔ رِواياتِ ترتیبِ نزول نیز مدنی شناسانده می‌شود. براین‌پایه، مسئلهٔ نخست این مطالعه تعیینِ تاریخِ دقیقِ نزولِ این سوره در بازهٔ زمانیِ نزول دهسالهٔ ***قرآن*** در مدینه است.

پاسخ به این مسئله، فارغ از اهمیتِ تاریخ‌گذاریِ سوره‌های ***قرآن***، در فهمِ مضامینِ متنوعِ این سوره نیز حائز اهمیت است: این سوره هم دارای فصل‌های متعدد با مُخاطَبانی متفاوت است، هم، دربردارندهٔ احکام ویژه و منحصربه‌فردی هم‌چون مقابلهٔ سخت با مسلمانانِ باقی‌مانده در مکه، اجازهٔ تَعَدُّدِ زَوجات به مردانِ مسلمان، یا چگونگی تقسیم ارث.

## طرح مسئله

در تاریخ‌گذاری هر سوره بررسی دو مسئله مهم است: اول، زمان آغازِ نزول سوره، و دوم، شکلِ نزول سوره که آیا آیاتِ سوره نزول پیوسته داشته و همهٔ آن از آغاز تا پایان به‌صورتِ پی‌درپی فرود آمده، یا دارای نزول گسسته بوده، و آیات آن در مقاطع مختلف نازل شده است. تاریخ‌گذاریِ یک سوره منوط به کشفِ زمانِ نزولِ سوره و اثباتِ نزولِ پیوستهٔ آیاتِ آن سوره در همان بازهٔ زمانی است؛ وگرنه، درصورتِ نزولِ پراکندهٔ آیاتِ یک سوره، تاریخ‌گذاری امری ناممکن خواهد بود و تنها نقطهٔ شروع یا پایانِ نزول آن سوره قابل‌بررسی است (بنگرید به: نکونام، ***درآمدی بر تاریخ گذاری***...، ۱۷؛ کلباسی، ***نظریهٔ نزول پیوسته***، ۵۸۶).

حجم وسیع آیاتِ این سوره آن را در شمار سُوَرِ سَبعِ طِوال قرار داده، و تنوع مضامین این سوره نیز موجب شده است برخی مفسران آن را دارای نزولِ گسسته در بازه‌های زمانیِ مختلف، و درنتیجه غیرقابل تاریخ‌گذاری، تَلَقّی نُمایند (دروزه، ***التفسیر الحدیث***، ۸/ ۷-۸). بااین‌حال بسیاری از مفسران، با تکیه بر رِواياتِ ترتیبِ نزول و سببِ‌نزول، سعی بر تعیینِ زمانِ نزولِ این سوره داشته‌اند؛ گرچه غالباً بی‌توجه به کیفیتِ نزول سوره که گسسته یا پیوسته بوده است. درنتیجه دربارهٔ سورهٔ نساء سه پرسش مطرح است: تاریخ نزول سوره، امکان یا عدم امکان تاریخ‌گذاری سوره، و چگونگیِ تبیین چالش‌های تفسیری سوره.

پژوهشگران در این نوشتار می‌کوشند با تکیه بر تحلیل متون تفسیری و بازسازیِ تاریخیِ این سوره، نخست

صورت‌بندی جامعی از اقوال مفسران گردآوری، و سپس با بررسی انواع قرائن درون‌متنی و برون‌متنی، دیدگاه های مطرح را ارزیابی نمایند و به تاریخ‌گذاری جدید و دقیقی از این سوره دست یابند. پس از آن، مفاهیمِ چالش‌برانگیز این سوره در سه محور متفاوت، با توجه به نتایج به‌دست‌آمده در تاریخ‌گذاری بازخوانی خواهند شد.

## ۱. مبانی نظری و پیشینهٔ تاریخ‌گذاریِ سورهٔ نساء

تاریخ‌گذاری *قرآن* عبارت است از فرایندِ نظام‌مندِ کشفِ زمانِ نزولِ آیات و سُوَرِ *قرآنِ* کریم ــاعم از دقیق یا تقریبیــ در طول حیات پیامبر(ص) (جان‌نثاری، *تبارشناسی*...، ۲۵). برای دست‌یابی به تاریخ‌گذاریٔ از قرائنِ گوناگونِ درون‌متنی و برون‌متنی ــاعم از آیاتِ زمان‌دار، رِواياتِ ترتیبِ نزول و سببِ‌نزول، گزارش‌های تاریخی و...ــ استفاده می‌شود (بنگرید به: نکونام، *درآمدی بر تاریخ گذاری*، ۱۰۶-۱۸۹).

دربارهٔ زمان نزولِ سورهٔ نساء دیدگاه‌های متفاوتی بیان شده است که بازهٔ زمانی گسترده‌ای را دربرمی‌گیرد. مجموعهٔ این آراء را می‌توان این‌گونه دسته بندی کرد:

- نزول سورهٔ نساء پیش از هجرت به مکه به‌سببِ آن‌که آیه نخست با عبارت «یا ایّها الناس» شروع شده است.
- نزول سورهٔ نساء مدتی بعد از هجرت و بنابر نظر بسیاری پس از سورهٔ آل‌عمران و جنگ اُحُد که مصادف با سال ۴ق است.
- نزول سورهٔ نساء بعد از جنگ احزاب در اواخر سال ۵ق.
- نزول سورهٔ نساء بعد از صلح حدیبیه در اواخر سال ۶ق.
- نزول سورهٔ نساء در اواخر سال ۸ق اندکی پیش از فتح مکه و پس از آن.

در این مطالعه تلاش می‌شود ــبا بررسیِ رِواياتِ تفسیری دربارهٔ سورهٔ نساء، فهرست‌های ترتیبِ نزول، گزارش‌های تاریخی مربوط به سال‌های ۳-۸ق در منابع متقدم تاریخی، و آراء مفسران معاصرــ مجموع قرائنِ درون‌متنی و برون‌متنی مرتبط با نزول سورهٔ نساء بازخوانی شوند و با ارزیابیِ همهٔ نظریّات، این سوره دقیق تاریخ‌گذاری شود.

### ۱ـ۱) جایگاه سورهٔ نساء در فهرست‌های رِوایی و اجتهادی

فهرست‌های ترتیبِ نزول عنوانی جامع است که هم رِواياتِ ترتیبِ نزول و هم فهرست‌های اجتهادیِ محققان دربارهٔ ترتیبِ نزول سوره‌ها را دربرمی‌گیرد (بنگرید به: جان‌نثاری، *اعتبارسنجی*...، ۳۴). در این بخش نخست جایگاه سورهٔ نساء در فهرست‌های رِوایی، و سپس در فهرست‌های اجتهادی بررسی خواهدشد.

در رِوایات ترتیبِ نزولِ منسوب به ابن‌عباس و امام صادق(ع) جایگاه سورهٔ نساء چنین نقل شده است: سورهٔ احزاب، سورهٔ ممتحنه و سپس سورهٔ نساء (شهرستانی، **مفاتیح‌الاسرار**، ۱/ ۸-۹؛ طبرسی، **مجمع البیان**، ۱۰/ ۶۱۳-۶۱۲). با تکیه بر آن‌که سورهٔ ممتحنه طبقِ رأی همهٔ مفسران پس از حُدَیبِیّه و در آستانهٔ فتح مکه نازل شده (مقاتل، **التفسیر**، ۴/ ۲۹۷-۳۰۶؛ فخررازی، **مفاتیح الغیب**، ۲۹/ ۵۱۵-۵۲۲) و این زمان مصادف با سال ۸ق بوده (واقدی، **المغازی**، ۴۷۹-۴۸۱)، قرارگیری سورهٔ نساء بعد از سورهٔ ممتحنه به معنای آغاز نزولِ سورهٔ نساء در حوالیِ ایامِ فتح مکه و پس از آن، یعنی در اواخر سال ۸ق به‌بعد، خواهدبود.

یعقوبی با اندکی تغییر، ترتیب سوره‌هایِ پیش از سورهٔ نساء را چنین بیان کرده است: سورهٔ ممتحنه، فتح، نساء (یعقوبی، **التاریخ**، ۲/ ۴۳). با توجه به آن‌که سورهٔ ممتحنه در حوالی فتح مکه در سال ۸ق، و سورهٔ فتح درپیِ صلح حدیبیه در اواخر سال ۶ق نازل شده (واقدی، **المغازی**، ۴۶۹- ۴۷۴)، ترتیب بیان‌شده توسط یعقوبی نادرست است. بااین‌همه، اگر صرفاً برپایهٔ این گزارش بپذیریم که سورهٔ فتح پیش از سورهٔ نساء نازل شده است، بناچار باید نزول سورهٔ نساء را بعد از سال ۷ق بِپَنگاریم. گفتنی است برخی مفسران البته زمان نزول سورهٔ نساء را سال ۷ق انگاشته‌اند (بنگرید به: ابن‌عاشور، **التحریر والتنویر**، ۴/ ۵-۷؛ جابری، **فهم القرآن الکریم**، ۳/ ۱۰۰).

در برخی فهرست‌های اجتهادیِ ترتیبِ نزول، هم‌چون فهرستِ دَروَزه (دروزه، **التفسیر الحدیث**، ۶/ ۶) و بازرگان (بازرگان، **سیر تحول قرآن**، ۵۶۷)، سورهٔ نساء بعد از سورهٔ احزاب قرار گرفته‌است. با توجه به نزولِ این سوره درپیِ دو جنگِ احزاب و بنی‌قریظه ــ که بی‌فاصله در ذی‌القعدهٔ سال ۵ق رخ دادند (واقدی، **المغازی**، ۳۲۹، ۳۷۵)ــ آغاز نزول سورهٔ نساء به طور طبیعی در سال ۶ق خواهدبود.

## ۱ـ۲) بررسی رِوایاتی دربارهٔ سورهٔ نساء

مجموع آن‌چه در روایات مختلف به‌تصریح یا غیرتصریح دربارهٔ روی‌دادهای مقارنِ نزولِ این سوره نقل شده است را می‌توان در دو گروهِ کلانِ رِواياتِ متفرقه و رِواياتِ ترتیبِ نزول گنجاند. می‌باید هریک از این دو گروه رِوایات را به‌تفصیل گرد آورد، سپس برپایهٔ گزاره‌های قطعی تاریخی ارزیابی کرد و درنهایت نیز دریافت به چه نتیجه‌ای برای بحثِ تاریخ‌گذاریِ سورهٔ نساء می‌انجامند.

ابن‌عاشور نقل می‌کند برخی مفسران آغازِ نزول این سوره را مکی، و نزول مابقیِ آن را مدنی دانسته‌اند. استدلال ایشان چنین بوده که آیهٔ نخست این سوره با عبارت «یا ایّها الناس» آغاز شده، و این خِطاب در **قرآن** غالباً برای گفت‌وگو با مردم مشرک مکه به‌کار رفته است. ابن‌عاشور خود این نظریه را شاذ و بی‌اعتبار می‌داند. او تفکیک مکی

و مدنی برپایهٔ کاربستِ دوگانِ «یا ایها الناس» و «یا ایها الذین آمنوا» را متناسب با اغلب سوره‌ها و نه الزاماً همهٔ آن‌ها، و سورهٔ نساء را نیز قاطعانه مُستَثنیٰ از این الگو دانسته است (ابن‌عاشور، ***التحریر والتنویر***، ۴/ ۶). دیگر مفسران از چنین دیدگاهی حتی به‌صورت انتقادی هم یاد نکرده‌اند.

ابن‌عاشور در مقام تاریخ‌گذاری سوره به رِوایتی منقول از عائشه استناد می‌کند. برپایهٔ این روایت، عائشه در هنگامِ نزول سورهٔ بقره و نساء، در جایگاهِ هم‌سرِ پیامبر(ص) نزد ایشان حضور داشته است. ابن‌عاشور این رِوایت را مؤیدِ دیدگاهِ اغلب مفسران می‌داند که نزولِ سورهٔ نساء را در پایان سال ۳ق ــیعنی پس از نزولِ سورهٔ آل‌عمران و هم‌چنین پس از جنگ اُحُد انگاشته‌اند. به بیان واضح‌تر، ابن‌عاشور تاریخ‌گذاریِ حاصل از فهرست‌های رِوایی و اجتهادی را که مستلزمِ نزول سورهٔ نساء در نیمهٔ دومِ دورانِ مدنی اند نمی‌پذیرد. او در ادامه نیز، با استناد به اتفاق نظرِ مفسران بر این‌که سورهٔ نساء پس از بقره نازل شده، سورهٔ نساء را در شمارِ سوره‌های نیمهٔ نخستِ دوران مدینه دانسته، و البته، به نزول آن پس از مدتی طولانی از هجرت نیز تصریح کرده است (ابن‌عاشور، ***التحریر والتنویر***، ۴/ ۵).

## ۱ـ۳) نقد و ارزیابی کلی آراءِ مفسران

با تأمل در مجموع رِوایاتِ یادشده، و هم‌چنین، سیاقِ و مفاهیمِ مطرح‌شده در سورهٔ نساء می‌توان دریافت که پذیرش نزول این سوره در سال ۶ق و بعد از سورهٔ احزاب، یا در سال ۷ق و بعد از سورهٔ فتح، یا در سال ۸ق و بعد از سورهٔ ممتحنه ناممکن است. بخشی از آیات این سوره در مذمت مسلمانانی است که هجرت نکرده و در مکه مانده‌اند (آیات۸۸-۱۰۱). هجرتِ مسلمانان پس از فتح مکه بی‌معنا است. حتی اصرار بر هجرتِ مسلمانان پس از صلحِ حدیبیه نیز که در اواخر سال ۶ق رخ داده (ابن‌هشام، ***السیرة النبویة***، ۲/ ۳۰۸)، بی‌معنا است؛ زیرا پیامبر(ص) در این پیمانِ صلح متعهد شده است مسلمانانی را که به مدینه هجرت کنند به مشرکان بازگرداند (واقدی، ***المغازی***، ۴۶۵). با تکیه بر مضامینِ آیاتِ سورهٔ نساء باید گفت که این سوره تا قبل از صلحِ حدیبیه و پیش از نزول سورهٔ فتح امکان نزول داشته است.

بخش دیگری از آیات این سوره در عتاب یهودیانی است که قدرت جدی دارند و برخی مسلمانانِ منافق نیز به بزرگان آنان دل بسته‌اند (آیات۵۰-۶۰). با توجه به آن‌که بنی‌قریظه، به‌مثابهٔ آخرین گروهِ بزرگِ یهودیان، بی‌درنگ پس از جنگ احزاب و در پایان سال ۵ق از مدینه اخراج شدند، نزولِ سورهٔ نساء پس از سورهٔ احزاب نیز بی‌معنا است. به طریق اَولیٰ، ادعاءِ نزولِ سورهٔ نساء در حوالیِ ایامِ فتح مکه نیز ــکه بعد از فتح خیبر اتفاق افتاد (بنگرید به: واقدی، ***المغازی***، ۴۸۲) و درنتیجه‌اش قدرتِ یهودیان در سراسر شبه‌جزیره عربستان به حداقل ممکن رسیدــ ادعائی نادرست‌تر است.

بخش دیگری از آیات سورهٔ نساء هم در عتابِ مسلمانانی است که از قدرتِ مشرکان ترسیده‌اند و بهانه می‌آورند که می‌خواهند با پرهیز از جنگ مسلمانانی را که در میانِشان محصور و بی‌پناه مانده‌اند نجات دهند (آیات ۷۵-۸۴). این موقعیت بعد از فتح مکه و ایمان مشرکانِ قریش و جمعیت چنده‌هزار نفریِ مسلمانان منتفی است. نزول چنین آیاتِ عتاب آمیزی در سال ۶ق نیز که بسیاری از مسلمانان بی‌سلاح به سوی مشرکان عزیمت کردند و با بیعت رضوان با پیامبر(ص) تجدید وفاداری کردند و موردِتمجید قرار گرفتند (فتح/ ۱۸) هم بی‌معنا است. ضمناً، در سال ۶ق صلح حدیبیه رخ داد (بنگرید به: واقدی، ***المغازی***، ۴۳۳- ۴۷۴). این نیز با تحریک مسلمانان به قتال با مشرکانی که با آنان پیمان صلح منعقد شده، دَرْتَعارض است.

این‌گونه، ازیک‌سو تعارضِ رِوایات ترتیبِ نزول با مضامین گوناگونِ سوره و هم‌چنین دیگر شواهدی که مرور شدند اجازهٔ اعتماد به جایگاه یادشده برای این سوره در روایاتِ ترتیب نزول را نمی‌دهد. ازدیگرسو، به نظر می‌رسد فضای نزول سوره و محتوای آن با رِوایاتی که نزول این سوره را پس از جنگ اُحُد معرفی کرده‌اند سازگار است.

## ۲. آیات زمان‌دار و اسباب نزول: بازخوانیِ موردپژوهانه

در هر سوره آیاتِ زمان‌دار و رِوایاتِ سبب‌نزولی که بیانگر زمان نزول آیه هستند قرائنی مهم در کشفِ تاریخ نزولِ آن سوره به‌شمار می‌روند. منظور از آیاتِ زمان‌دار آیاتی است که در آن‌ها اشاراتی روشن به روی‌دادهای تاریخی معینی صورت گرفته است. این آیه‌ها اصلی‌ترین منبعِ تاریخ‌گذاریِ هر سوره به‌شمار می‌آید (بنگرید به: کلباسی، ***نظریهٔ نزول پیوسته***، ۳). سورهٔ نساء ــبَرخِلافِ برخی سوره‌ها هم‌چون سورهٔ انفال یا احزاب که دربردارندهٔ اشاراتی روشن به جنگ‌های مهمِ پیامبر(ص) اندــ به‌ظاهر دارای آیات زمان‌دار نیست. البته، چندین سبب‌نزول در منابع تفسیری نقل شده که هریک بیانگر زمان نزول آیه یا آیاتی از این سوره هم‌زمان با وقوعِ روی‌دادی است.

### ۲ـ۱) احکام خانواده، ارث و ازدواج

برخی آیاتِ این سوره اشارات روشنی به حوادث تاریخیِ معینی با زمانِ معلوم دارند؛ حوادثی که می‌دانیم در فاصلهٔ زمانیِ جنگ‌های اُحُد و اَحزاب روی‌داده‌اند. ازجملهٔ این روی‌دادها سفر برخی بزرگانِ یهودِ مدینه به مکه و آغاز هم‌کاریِ نظامیِ آنان با مکیان است که به غزوه‌های احزاب و ذات‌الرقاع منتهی شد. برخی آیات این سوره نیز گرچه با برخی جنگ‌ها یا روی‌دادهای تاریخیِ معینِ دیگر پیوند خورده‌اند، با بررسیِ دقیق‌تر آشکار می‌شود که چنین پیوندی نامعتبر است. از این جمله است گزارش‌های حاکی از نزولِ برخی آیات این سوره در جنگ‌های احد، حُنَین یا فتح مکه.

در رِواياتِ اسلامی برای دو آیهٔ سورهٔ نساء هم سببِ‌نزول بیان شده است و برپایهٔ آن اسباب نزول می‌توان زمانِ نزول آیات را بازشناخت. نخستین آیه از این‌دو (نساء/ ۱۱) به احکام تقسیم ارث شهداءِ جنگ احد، و دومی (نساء/ ۲۴) به اُسَراءِ جنگ حُنَین مربوط است.

در سخن از آیهٔ ۱۱، اول باید به یاد آورد که از آیه ۸ احکام تقسیم ارث در میان مسلمانان بیان شده، و آیهٔ ۱۱ به‌طور ویژه به احکامِ تقسیم ارث میان فرزندان و والدین پرداخته است. ذیل این آیه از جابر بن عبدالله انصاری روایت کرده‌اند که پس از جنگ اُحُد، اموالِ ثابت بن قیس ــاز شهداءِ این جنگــ را برادرش مصادره کرد و این آیه برای ابطال اقدام وی و تعیینِ دقیق وارثان و سهم ارث هریک فرود آمد (واحدی، ***اسباب النزول***، ۱۵۰). این رِوایت با دیدگاه برخی مفسران دربارهٔ نزولِ سورهٔ نساء پس از جنگِ اُحُد هم‌آهنگ است.

دربارهٔ آیهٔ ۲۴ نیز باید نخست یادآور شد که پیش‌تر، در آیات ۲۲-۲۳ از همین سوره، گروه‌های مختلفِ زنانی که ازدواج با آنان مطلقاً حرام است یاد شده‌اند: مادر، خواهر، همسرِ پدر.... در آیهٔ ۲۴، آخرین حکمِ ممنوعیتِ ازدواج به زنان شوهرداری تعلق می‌گیرد که مردانِ مسلمان صاحبِ آن‌ها نشده باشند: «وَالْمُحْصَناتُ مِنَ النِّساءِ إِلاَّ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ...». از ابوسعیدِ خُدْری رِوایت شده است که این آیه در جنگِ حنین نازل شده، و مقصود از زنانِ شوهردارِ تَصاحب شده اُسَراءِ آن جنگ است (طبری، ***جامع البیان***، ۵/ ۳). جنگِ حُنَین در شوّالِ سال ۹ق روی داد (واقدی، ***المغازی*** ، ۶۸۲). براین‌پایه، روایت ابوسعیدِ خُدری می‌تواند مؤید نزول این سوره در حوادث فتح مکه و پس از آن باشد.

نزولِ این آیه در جنگِ حُنَین را فقط ابوسعیدِ خُدری نقل کرده است (بنگرید به: طبری، ***جامع البیان***، ۵/ ۳؛ ابن‌ابی‌حاتم، ***تفسیر القرآن العظیم***، ۳/ ۹۱۶). برپایهٔ رِوایات دیگر، دیگر صحابه هم‌چون علی(ع)، ابن‌عباس، ابن‌مسعود، عبدالرحمان بن عوف، عُمَر بنِ خَطّاب، و ابوقِلابهٔ جَرْمی این رِوایت را حکمی مطلق دربارهٔ همهٔ جنگ‌ها توصیف کرده، و آن را دربارهٔ جنگِ بخصوصی ندانسته‌اند (ابن‌ابی‌حاتِم، ***تفسیر القرآن العظیم***، ۳/ ۹۱۶؛ ماتریدی، ***تأویلات أهل السنة***، ۳/ ۱۰۶-۱۰۷). این رِوایت‌ها نشان‌دهندهٔ اختلاف‌نظرهایی دربارهٔ حکمِ دقیق زنِ تصاحب‌شدهٔ شوهردار است. در اغلبِ آن‌ها چنین حکمی مربوط به اسارتِ زنان در میدان جنگ و نه در دیگر شرایط شناسانده می‌شود. همین نقل‌قول‌ها و برداشت‌های متفاوت از حکم آیه نیز مؤید عدم نزول آیه در جنگ حنین است (بنگرید به: ابن‌حداد، ***التفسیر***، ۲/ ۲۱۶).

ماتریدی، در کوشش برای جمع میان روایت‌ها، می‌گوید رِوایتِ ابوسعیدِ خُدری بیش‌تر حاکی از جوازِ ازدواج با چنین زنانی در شرایط جنگی است، تا این‌که بخواهد واقعاً سببِ‌نزول آیه را بیان کند (ماتریدی، ***تأویلات أهل***

*السنة*، ۳/ ۱۰۶-۱۰۷). شیخ طوسی آراءِ مفسران ذیل این آیه را به سه دسته تقسیم کرده، و کوشیده‌است نشان دهد با نظر به گستردگیِ اختلافات نمی‌توان به‌سببِ‌نزولی برای آیه دست یافت. مثلاً، آراءِ صحابهٔ متعددی را یاد می‌کند که حکم تملکِ زن شوهردار را مختص به جنگ نمی‌دانستند و به‌صراحت ادعاءِ ابوسعید خدری دربارهٔ نزول این آیه در جنگ حنین را رد می‌کردند. در اقوال برخی از این صحابه تصریح می‌شود که در جنگِ حنین، زنانِ قبیلهٔ هوازن پس از اسارت مسلمان شدند. پس نزول حکمی برای تقسیمِ ایشان در میان مردان مسلمان به‌عنوان برده از اساس بی‌معنا است (شیخ طوسی، *التبیان*، ۳/ ۱۶۲-۱۶۳).

## ۲ـ۲) نزول آیاتی دربارهٔ رویارویی با یهودیان و منافقان

سه آیه از سورهٔ نساء متضمن رِواياتِ سببِ‌نزولی است که نزول آیاتی از این سوره در رویارویی با یهودیان و منافقان بوده است. از این قبیل، نخست باید آیات ۵۱-۵۲ را یاد کرد:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذينَ أُوتُوا نَصيباً مِنَ الْكِتابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذينَ كَفَرُوا هؤُلاءِ أَهْدى مِنَ الَّذينَ آمَنُوا سَبيلاً * أُولئِكَ الَّذينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَنْ يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَنْ‌تَجِدَ لَهُ نَصيراً (نساء/ ۵۱-۵۲).

براساس رِواياتِ رسیده دربارهٔ سببِ‌نزول این آیات، پس از جنگ احد، کعب بن اشرف با ۷۰ سوار یهودی در ایام حَج به مکه رفتند تا علیه پیامبر(ص) متحد شوند. اهل مکه به کعب گفتند: شما اهل کتاب اید و محمد نیز کتاب آورده است؛ شاید حضور شما در این‌جا تدبیرِ مشترک شما و محمد(ص) باشد. اگر می‌خواهی با تو هم‌داستان شویم، باید به این دو بت سَجده کنی و ایمان بیاوری. کعب نیز به اهل مکه گفت: «بیایید ۳۰ تَن از ما و ۳۰ تن از شما در برابر کعبه با خدا عهد کنیم که در جنگ با محمد(ص) از هیچ کوششی دریغ نورزیم». پس از هم سوگند شدن، ابوسفیان به کعب گفت: تو مردی کتاب‌خوانده‌ای؛ ما را بَرحق می‌بینی یا محمد(ص) را؟ کعب گفت: به خدا شما هدایت یافته‌تر از او هستید و راه شما درست‌تر است (طبری، *جامع البیان*، ۵/ ۸۵).

برخی به‌صراحت لعنت خدا به یهودیان به‌سبب حسادت را که در آیهٔ ۵۲ ذکر می‌شود درپیِ همین واقعه دانسته‌اند (عک، *تسهیل الوصول*، ۱۰۳). در کتب اسباب نزول حکایتِ این واقعه از قولِ عِکرِمه مولای ابن‌عباس، مفسر تابعی، نقل شده، و او نام کعب بن اشرف را به‌عنوان یکی از سرانِ یهودی حاضر در این جنگ ذکر کرده است (واحدی، *اسباب النزول*، ۱۶۰-۱۶۱).

گفته‌اند این واقعه مدتی پس از جنگ اُحُد روی داده (همان، ۸۳) و سفر یهودیان به مکه و ادعاء برتری مشرکان بر پیامبر(ص)، و سپس هم‌پیمان شدن با مشرکان، نخستین تحرک دشمنان برای برپایی جنگ احزاب بوده است (واقدی،

*المغازی*، ۳۲۹-۳۳۱؛ ابن‌هشام، *السیرة النبویة*، ۱/ ۵۶۱-۵۶۲؛ طبری، *التاریخ*، ۲/ ۵۶۵- ۵۶۶).

ازآن‌سو، برپایهٔ برخی گزارش‌های تاریخیِ دیگر، شاعری به نام کعب بن اشرف پس از پیروزیِ مسلمانان در جنگِ بدر، به مکیان پناهنده شد و اشعاری را در مدح کشته‌های مشرکان خواند. حَسّان بن ثابت، شاعر مسلمانان، نیز در پاسخ به او اشعاری در مدحِ مسلمانان و مَذَمَّتِ مشرکان سرود. سروده‌های حَسّان بن ثابت چُنان برای مشرکان سنگین بود که ترجیح دادند کعب از مکه بیرون رود. در نتیجهٔ لغو این پناهندگی، کعب بناچار به مدینه بازگشت و به فرمان پیامبر(ص) با نقشه‌ای کشته شد (واقدی، *المغازی*، ۱۳۳-۱۴۰). پذیرش این حکایت مستلزم آن است که زمان قتل وی به آغاز سال ۳ق و قبل از جنگ اُحُد بازگردانده شود. این یعنی وی پس از جنگ اُحُد زنده نبوده است تا بتواند بر ضد مسلمانان دسیسهٔ دیگری راه بیندازد.

تعارضِ یادشده موجب سقوطِ اعتبارِ سببِ‌نزول مطرح‌شده برای این آیات نیست. تأمل در منابع تاریخی نشان می‌دهد فردی به نام کعب بن اشرف در میانِ یهودیان سفرکرده به مکه نبوده است (ابن‌هشام، *السیرة النبویة*، ۲/ ۲۲۲-۲۲۱؛ واقدی، *المغازی*، ۳۳۰). مورخان این خیانت را به فردی دیگر و زمانی دیگر منسوب داشته‌اند. برپایهٔ گزارش‌هایی، کعب بن اسد، بزرگ قبیلهٔ بنی‌قریظه ــ از قبائل بزرگ مدینه که با پیامبر(ص) پیمان بسته بودندــ در جنگ احزاب با حُیَیْ بن اَخطَب ــ بزرگِ قبیلهٔ بنی‌النضیر که به منطقهٔ خیبر تبعید شده‌بودــ چنین پیمان خیانتی بستند (طبری، *التاریخ*، ۲/ ۵۷۱-۵۷۲؛ ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة*، ۴/ ۱۰۳). به نظر می‌رسد نام کعب بن اسد با کعب بن اشرف در رِوایات سببِ‌نزول خلط شده باشد.

احتمالاً علّتِ وقوعِ این خطا در رِوایتِ عکرمه و قَتاده این بوده است که ازیک‌سو می‌دانسته‌اند کعب بن اشرف به مکه پناهنده شد، اما ازدیگرسو اطلاع دقیقی از زمان آن نداشته، و نمی‌دانسته‌اند که این سفر بعد از جنگِ بدر بوده، و با سفر یهودیانی دیگر پس از اُحُد متفاوت است. کعب بن اشرفِ شاعر بعد از جنگ احد زنده نبود که بتواند چنین سفری به مکه داشته باشد. افزون‌براین، منطقی‌تر آن است که کعب بن اسد که بزرگ قبیلهٔ بنی‌قریظه است با حُیَیِّ بنِ اخطب که او نیز بزرگ قبیلهٔ بنی‌النضیر است برای پیمان‌شکنی دسیسه کنند. دسیسه‌گریِ کعب بن اشرف که صرفاً شاعر بوده است معنایی ندارد. با رفع این خطا می‌توان بقیهٔ محتوای روایتِ سببِ‌نزولِ یادشده را پذیرا شد. درنتیجه، آیات۵۰-۵۱ سورهٔ نساء در زمرهٔ آیات زمان‌داری قرار می‌گیرد که در ایام حج یعنی ذی‌القعده یا ذی‌الحجهٔ سال ۴ق نازل شده است.

نمونهٔ دوم از این قبیل آیهٔ ۵۸ است:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَماناتِ إِلى أَهْلِها وَ إِذا حَكَمْتُمْ بَينَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كانَ سَميعاً بَصيراً (نساء/ ۵۸).

واحدی ذیل این آیه ذکر کرده است که پس از فتح مکه، عثمان بن طلحه که متولی کعبه بود، درب کعبه را قفل کرد و بر بام رفت تا کلید را ندهد. علی(ع) با توسل به زور از او کلید را گرفت. پیامبر(ص) درون کعبه رفت و دو رکعت نماز گزارد. وقتی بیرون آمد، این آیه دربارهٔ عثمان بن طلحه نازل شد. پیامبر به علی(ع) فرمود کلید را به وی بدهد و از او عذرخواهی کند. عثمان اول ناراحت شد، اما وقتی فهمید آیه در وصف او نازل شده است ایمان آورد. جبرئیل هم نازل شد و گفت که تا این خانه هست کلید و منصب سِدانَتِ کعبه در خاندانِ عثمان بن طلحه باشد.

واحدی این سببِ‌نزول را به نقل از مجاهد بن جبر می‌آورد و در ادامه نیز تصریح می‌کند که تاکنون این خاندان کلیددار کعبه اند. وی در ادامه هم از پسر عثمان بن طلحه روایت می‌کند که پیامبر(ص) در واقعهٔ فتح مکه کلید را به من و پدرم داد و فرمود: بگیرید که پیش‌تر با شما بود و تا ابد هم با شما خواهدبود و هرکس آن را بستاند ستمگر است. واحدی خود می‌افزاید ازهمین‌رو است که میانِ بنی‌عبدالدار، اولادِ شیبه کلیددارِ کعبه اند (واحدی، ***اسباب النزول***، ۱۶۱- ۱۶۲).

برخی مفسران سببِ‌نزول مذکور را نقل کرده (مقاتل، ***التفسیر***، ۱/ ۳۸۱؛ طبری، ***جامع البیان***، ۵/ ۹۲)، و برخی نیز آیهٔ ۵۸ را تنها آیهٔ متفاوت با بقیهٔ سوره، به دلیلِ نزول آن در فتح مکه، دانسته‌اند (طبرسی، ***مجمع البیان***، ۳/ ۳؛ قرطبی، ***الجامع لاحکام القرآن***، ۵/ ۱). نقطه قوتِ شأنِ نزول مذکور ٰ هم‌آهنگیِ آن با بخشی از رِوایاتِ ترتیبِ نزول است. در برخی رِوایات که گزارشِ آن گذشت، نزولِ سورهٔ نساء بعد از سورهٔ ممتحنه ــ که پیش از فتح مکه فرود آمده ــ ذکر شده است. درنتیجه این سببِ‌نزول ــ که از نزول آیهٔ ۵۸ در روزهای فتح مکه سخن می‌گوید ــ با زمانِ تقریبی که این رِوایتِ ترتیبِ نزول برای سورهٔ نساء درنظرگرفته، هم‌خوان است. برخی مفسران برهمین مبنا سورهٔ نساء را از سال ۷ق تا مدتی طولانی پس از آن ــ که شامل فتح مکه در اواخر سال ۸ق نیز می‌شود ــ تاریخ‌گذاری کرده‌اند (ابن‌عاشور، ***التحریر والتنویر***، ۴/ ۵-۷؛ نیز بنگرید به: جابری، ***فهم القرآن الکریم***، ۳/ ۲۰۹).

وانگهی، این سببِ‌نزول دارای ضعف‌های جدیِ متنی و سندی است. براساس این رِوایت، اقدام پیامبر(ص) و علی(ع) در گرفتنِ کلید کعبه از عثمانِ بن طلحه که هنوز مشرک بوده، مذموم شمرده شده، و صرفاً پس از نزول این آیه علی(ع) از او دل‌جویی کرده است. این‌گونه، روایتِ یادشده فضیلتِ شخص خاصّی را بیان می‌کند که تا پس از فتح مکه مشرک بوده، یا علی(ع) را مذمت می‌کند که نقش بِسزایی در پیروزی‌های اسلام داشته است.

طبق تصریح واحدی، تا سدهٔ ۴ق هم که او کتاب اسباب نزولش را نوشته، کلید کعبه هم‌چنان در خاندانِ عثمان بن طلحه بوده، و کلیدداریِ کعبه فضیلتی برای ایشان به‌شمار می‌رفته است. در پایانِ رِوایت نیز تأکید شده هرکس بخواهد این کلید را از خاندان عثمان بن طلحه بگیرد ستمگر است. می‌توان انتظار داشت که این برخورداریِ طولانی‌مدت از منصبِ سِدانت، انگیزهٔ قوی در خاندان او برای جعل چنین رِوایتی با هدف حفظ این موقعیت اجتماعی برانگیخته باشد. راوی اصلی این واقعه نیز شیبه پسر عثمان بن طلحه است. این نیز احتمال جعل آن را تقویت می‌کند؛ چه، روایتی که فردی در مدح خویش نقل نماید غیرقابل اعتماد است (بنگرید به: خویی، ***معجم الرجال***، ۱/ ۳۵).

واقدی، مورخ سدهٔ ۲ق نیز که در کتاب ***مغازی*** خود به‌شدت علاقه‌مند بیان آیات نازل شده در هر حادثه‌ای است، علی‌رغم بیان تفصیلی روی‌دادهای فتح مکه، از نزول این آیه سخنی نگفته است. او حتی از نام عثمان بن طلحه به‌عنوان کلیددار کعبه هم یاد کرده و دو رِوایت دربارهٔ چگونگی تحویل کلید کعبه به پیامبر(ص) آورده است؛ اما در هیچ کدام از آن دو رِوایت به واقعهٔ یادشده یا نزول آیه‌ای در شأن عثمان بن طلحه اشاره‌ای نمی‌رود.

واقدی تصریح می‌کند که رِوایاتی دیگر هم دربارهٔ فتح مکه سراغ دارد؛ اما آن‌ها را قابل‌اعتماد نمی‌داند. نیز، این رِوایت را ترجیح می‌دهد که عثمان بن طلحه اندکی پیش از فتح مکه اسلام آورد و همراه با بلال حبشی با پیامبر(ص) وارد مکه شد و کلید کعبه را نیز خود به پیامبر (ص) تسلیم کرد (واقدی، ***المغازی***، ۶۳۷-۶۳۸). برپایهٔ مجموع این شواهد، خاصه تحلیل واقعی از اعتبارِ روایتِ یادشده، می‌توان سببِ‌نزولِ پیش‌گفته را بی‌اعتبار دانست. این رِوایت با قرائنِ درون‌متنی‌ای نیز که پیش‌تر یاد کردیم و نزول این سوره را به سال‌ها پیش از فتح مکه نسبت می‌دهد ناسازگار است.

آیهٔ ۷۸ سورهٔ نساء سومین آیه‌ای است که برایش سببِ‌نزولی ذکر کرده‌اند:

> أَيْنَما تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فی بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَما لِهؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكادُونَ يَفْقَهُونَ حَديثاً.

این آیه به توبیخ مسلمانانی می‌پردازد که از مرگ هراس دارند. ایشان اگر روی‌داد خوبی رخ بدهد آن را به خدا نسبت می‌دهند؛ اما اگر آسیبی به آنان برسد پیامبر(ص) را مقصر می‌دانند. به‌طبع مقصود از این حوادث، آسیب‌ها و شکست‌ها در جنگ است. این گروه با سیاست‌های جنگی پیامبر(ص) مخالف بودند. آیهٔ یادشده با توبیخ این گروه و انتساب همهٔ حوادث دشوار و آسان به خدا، به مسلمانان اخطار می‌دهد که اگر مرگ‌شان فرارسد، حتی در

قصرهای مستحکم هم که باشند، اجل آنان را فرامی‌گیرد.

در توضیح سببِ‌نزول این آیه روایتی از ابن‌عباس نقل شده است. برپایهٔ این روایت، آیه در توبیخ منافقانی است که شهداء اُحُد را به‌سببِ همراهی با پیامبر(ص) در جنگ مذمت کردند؛ یعنی مرگ آنان را نتیجهٔ تصمیمات پیامبر(ص) شناساندند (مقاتل، ***التفسیر***، ۱/ ۳۹۰-۳۹۱). این رِوایت با فضای نزول سورهٔ نساء و دیگر رِوایاتی که از نزول این سوره پس از جنگ اُحُد سخن گفته‌اند، هم‌آهنگ است (بنگرید به: ادامهٔ بحث).

## ۲ـ۳) احکام جهاد، نمازِ خوف و دل‌داری به مؤمنان

سه آیه از سورهٔ نساء درپی جنگ‌های پیامبر نازل شده است. رِواياتِ سببِ‌نزول ٰ هریک را مربوط به زمان خاصی شناسانده‌اند. نخستین مورد از این قبیل آیهٔ ۸۸ است:

فَما لَكُمْ فِي الْمُنافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِما كَسَبُوا أَ تُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً.

این آیه از اختلاف‌نظر مسلمانان دربارهٔ منافقانی سخن می‌گوید که در جنگ همراهِ پیامبر(ص) نبوده‌اند و خدا ایشان را به‌سببِ اعمال‌شان مستحق گم‌راهی دانسته، و قابلیّتِ هدایت را از آنان گرفته‌است.

دربارهٔ سببِ‌نزول این آیه، از قول زید بن ثابت، از طبقهٔ صغارِ صحابه، نقل شده است که در جنگ اُحُد عدّه‌ای با پیامبر(ص) از شهر برای جنگ خارج شدند؛ اما در نیمهٔ راه بازگشتند و از جهاد اِعراض کردند. عقیدهٔ مسلمانان دربارهٔ آنان مختلف بود. برخی گفتند آنان را می‌کشیم. برخی گفتند مجازات‌شان مرگ نیست. این‌گونه، آیهٔ ۸۸ سورهٔ نساء نازل شد (طیالسی، ***اسباب النزول***، ۱/ ۴۹۸). این رِوایت به‌وضوح نزولِ این آیه را به جنگ اُحُد پیوند می‌زند و با رِوایتی که پیش‌تر یاد کردیم و نیز با آیاتِ زمان‌داری که مرور شد هم‌سو است.

نمونهٔ دیگر از همین قبیل آیاتِ ۱۰۱-۱۰۲ است:

وَإِذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكافِرِينَ كانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِيناً * وَإِذا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاةَ فَلْتَقُمْ طائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرائِكُمْ وَلْتَأْتِ طائِفَةٌ أُخْرى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً واحِدَةً وَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كانَ بِكُمْ أَذىً مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكافِرِينَ عَذاباً مُهِيناً.

در این آیات برای شرایط جنگی که ترس از هجوم دشمن هست اقامهٔ نمازی کوتاه‌تر توصیه، و شیوهٔ آن هم بیان

شده است: نماز را در دو رکعت باید بپا دارند؛ به این شیوه که گروهی در رَکْعَتِ اول به پیامبر(ص) اقتداء کنند و سپس رَکْعَتِ دوم را خودشان فُرادیٰ بخوانند. گروه دیگر نیز در رکعت دوم به پیامبر اقتداء نمایند و یک رکعت با ایشان به جماعت بخوانند. نیز، در طول نماز همگی سلاح‌های خود را به دست گیرند.

مورخان اجماع دارند که نماز خوف در غزوهٔ ذات‌الرقاع نازل شد. البته، پیامبر(ص) در چندین جنگ نمازِ خوف اقامه کرد. همین موجب شده است برخی گمان کنند پیامبر(ص) چندین غزوهٔ ذات‌الرقاع داشته است. مقریزی سه زمان احتمالی برای این جنگ بیان کرده است: دو ماه بعد از جنگ با بنی‌النضیر که در آغازِ سال ۴ق روی داد، چند ماه قبل از جنگِ احزاب که در آغاز سال ۵ق روی داد، و در جنگ با بنی‌عَسفان که بعد از خیبر و در پایان سال ۵ق واقع شد (مقریزی، ***امتاع الاسماع***، ۱/ ۱۹۸-۱۹۹). از میانِ سیره‌نویسان، ابن‌اسحاق که قدیم‌ترین به‌شمار می‌رود جنگ ذات‌الرقاع را دو ماه بعد از اخراجِ بنی‌النضیر دانسته است (ابن‌هشام، ***السیرة النبویة***، ۲/ ۳). اخراج بنی‌النضیر اوائلِ سال ۴ق رخ داد (بنگرید به: واقدی، ***المغازی***، ۲۶۸). براین‌پایه، زمانِ نزول این آیه نیز به میانهٔ سال ۴ق بازمی‌گردد.

واقدی نیز که نخستین مغازی‌نویس جهان اسلام است و از اختلافِ اقوال دربارهٔ زمان وقوع این جنگ هم آگاهی دارد، زمانِ دقیق وقوعِ آن را در ماه محرمِ سال ۵ق شناسانده، و تصریح کرده است که آیات یادشده نیز در همین زمان نازل شدند. سپس در تأییدِ دیدگاه خود به تصریحاتِ برخی صحابهٔ حاضر در این جنگ هم اشاره می‌کند. نیز، اقامهٔ دوم نماز خوف توسط پیامبر(ص) را مربوط به چهار سال بعد و در جنگ بنی‌عسفان می‌شناساند (واقدی، ***المغازی***، ۴۴۱-۴۴۳).

وجهِ مُشتَرَکِ قولِ هردو مورخ تاریخ‌گذاریِ آیات یادشده در سال‌های ۴-۵ق است. البته، با توجه به دقت واقدی به اختلافِ اقوال دربارهٔ زمان غزوهٔ ذات‌الرقاع و زمانِ نزول نماز خوف، دیدگاه او صحیح‌تر به نظر می‌رسد. اگر دیدگاه واقدی پذیرفته شود، ترتیب زمانیِ نزولِ دو گروه آیاتِ زمان‌دارِ پذیرفته‌شدهٔ این سوره، یعنی آیات ۵۱-۵۲ و ۱۰۱-۱۰۲، به ترتیبِ زمانیِ وقوعِ حوادث خواهدبود. این می‌تواند نشان دهد چینش طبیعی آیات سوره برپایهٔ ترتیبِ نزول‌شان بوده است.

سومین آیه از این قبیل، آیهٔ ۱۰۴ است؛ آیه‌ای که مسلمانان را دل‌داری می‌دهد که به‌سببِ محنت‌ها و شکست‌ها آزرده‌خاطر نباشند؛ زیرا مشرکان نیز همین دشواری‌ها را تجربه می‌کنند و البته، مثل مسلمانان امیدی هم به خدا ندارند:

وَلاتَهِنُوا فِی ابْتِغاءِ الْقَوْمِ إِنْتَکُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ یَأْلَمُونَ کَما تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ ما لایَرْجُونَ وَکانَ اللَّهُ عَلیماً حَکیماً (نساء/ ۱۰۴).

بسیاری از مفسران این آیه را مربوط به جنگ اُحُد شناخته، و نزول‌شان را بی‌درنگ پس از آیاتِ ۱۴۰ سورهٔ آل‌عمران به‌بعد که قطعاً در وصف نبردِ احد است انگاشته‌اند (ابوالفتوح، ***روض الجنان***، ۶/ ۹۷؛ ثعلبی، ***الکشف و البیان***، ۳/ ۳۸۰؛ قرطبی، ***الجامع لاحکام القرآن***، ۵/ ۳۷۴).

مشابِهِ مضمونِ این آیه را در آیهٔ ۱۳۹ سورهٔ آل‌عمران نیز می‌توان دید؛ آیه‌ای که اتفاقاً نخستین آیهٔ مربوط به شکستِ اُحُد است. بی‌معنا است که تصور شود برای یک روی‌داد دو آیهٔ یک‌سان و تکراری نازل شده باشند و بعد هم پیامبر(ص) آن‌ها را در دو سورهٔ متفاوت جای دهد. ظاهراً مفسران بَرحَسْبِ شَباهَتِ لفظی این دو آیه و زمان نزول آیهٔ اَوّلی در سورهٔ آل‌عمران که زمان‌دار بوده، این آیه را نیز مربوط به جنگ اُحُد دانسته‌اند.

آیهٔ ۱۰۴ سورهٔ نساء متضمن دل‌داری به مؤمنان برای مصیبت‌های جنگ است و انتظار می‌رود که درپی حادثهٔ معینی روی داده باشد. بااین‌حال سببِ‌نزولِ آن قطعاً حادثه‌ای غیر از جنگ اُحُد بوده است. محمد عبده از معدود مفسرانی است که به تفاوتِ سیاق این دو آیه توجه نشان می‌دهد. چنان‌که رشیدرضا به نقل از وی که استادش بوده است بیان می‌دارد، آیه در میانهٔ بیان شیوهٔ اقامهٔ نماز در جنگ جای گرفته است و صدورِ چنین دستورالعملی نمی‌تواند به جنگ احد مربوط شناخته شود (رشید رضا، ***المنار***، ۵/ ۳۱۵).

برخی مفسران قاطعانه (بیضاوی، ***أنوار التنزیل***، ۲/ ۹۵) یا در مقامِ بیانِ یک احتمال، نزولِ این آیه را در جنگِ بدر الموعد دانسته‌اند (طبرسی، ***مجمع البیان***، ۳/ ۱۵۹؛ زمخشری، ***الکشاف***، ۱/ ۵۶۱). دربارهٔ این جنگ باید یادآور شد که مشرکان اول جنگ اُحُد را به تلافی شکستِ جنگ بدر در شوال سال ۳ق راه انداختند (ابن‌هشام، ***السیرة النبویة***، ۲/ ۵۹-۶۱). آن‌گاه در پایانِ این جنگ نیز ابوسفیان وعده کرد که سالِ بعد در محلِّ بَدرُ الصَّفراء با آنان خواهدجنگید. برهمین‌پایه، این جنگ را بدر الموعد، و گاه نیز بدر الصغری یا بدر الثانی نامیدند.

بدر الصفراء منطقه‌ای در نزدیکی مکه بود که هرساله از اول تا هشتم ذی‌القعده بازارهای تجاری در آن برپا می‌شد. ابوسفیان علی‌رغم موعدی که برای جنگ تعیین کرده بود، به‌سببِ حفظ امنیتِ بازارهای تجاری، تمایل به این جنگ نداشت. هرکه از مدینه به مکه می‌آمد، ابوسفیان به او از آماده‌سازی سپاه عظیمش می‌گفت؛ باشد که مسلمانان بترسند و خُلف وعده کنند و جنگ درنگیرد. پیامبر(ص) نیز، باخبر از ترسِ مشرکان از به‌هم‌خوردنِ امنیتِ این بازارِ تجاری در مَوسِمِ حج، قاطعانه به سوی بدر الموعد روان گشت. مسلمانان هم بارهای تجاری فراوان با

خود برداشتند. با نیامدن ابوسفیان به بدر الموعد و نقض عهدِ وی فرصت مناسبی برای تجارت و فروش کالاها در این بازار فراهم شد (واقدی، **المغازی**، ۲۸۵-۲۹۱).

چنان‌که برخی معاصران هم تصریح نموده‌اند، بر سر وقوعِ غزوهٔ بدر الموعد در سال ۴ق اختلاف نیست (زرکلی، **الأعلام**، ۶/ ۲۱۸). اختلافی اگر هست آن است که این واقعه در شعبانِ سال ۴ق روی داد (یعقوبی، **التاریخ**، ۲/ ۷۶) یا در ذی‌القعدهٔ همان سال (واقدی، **المغازی**، ۲۸۵). در این میان دیدگاه واقدی صحیح‌تر به نظرمی‌رسد. غزوهٔ اُحُد در شوّال سال ۳ق روی داد. پس وعدهٔ یک‌سالهٔ ابوسفیان برای بدر الموعد باید با ذی‌القعده منطبق باشد که به چنین موعد یک‌ساله‌ای نزدیک‌تر است. افزون‌براین، واقدی جزئیاتی از بدر الموعد و بازار تجاری آن نقل کرده که با برگزاری بازارها در ذی‌القعده که ماه برگزاری حج است و بازار تجارت مکه و اطراف آن رونق دارد، منطبق است؛ نه با برگزاری‌شان در شعبان که عمره برگزار می‌شد و بازارها رونق کم‌تری داشتند (واقدی، **المغازی**، ۲۸۵-۲۹۱). ترس ابوسفیان از برهم‌نخوردنِ امنیت تجاری هم با ایام حج و شلوغیِ مکه سازگارتر می‌نُماید.

البته، برخی مفسران ــبا عنایت به آن‌که بدر الموعد به نفع مسلمانان تمام شد و جنگی رخ نداد و مسلمانان سود تجاری هم کردندــ نزول این آیه در این زمان را بی‌معنا دانسته، یا ترجیح داده‌اند آن را غیرزمان‌دار و بدون ارتباط با واقعه‌ای خاص بدانند (سیوطی، **الدر المنثور**، ۲/ ۲۱۵؛ مغنیه، **التفسیر الکاشف**، ۲/ ۴۲۷). بااین‌حال، اغلب مفسران این دل‌داری را در امتدادِ آیات قبلی که در وصفِ نماز شکسته از خوف دشمن است شناخته‌اند (ابن‌عطیه، **المحرر الوجیز**، ۲/ ۱۰۸؛ ابن‌عاشور، **التحریر والتنویر**، ۴/ ۲۴۵؛ مراغی، **تفسیر المراغی**، ۵/ ۱۴۴-۱۴۶).

به‌هرروی، چنان‌که دیدیم، درکل چهار احتمال دربارهٔ زمانِ نزول این آیه مطرح است. از میانِ این احتمالات، نزولِ این آیه در ایام جنگ اُحُد و سال ۳ق قطعاً مردود است. نزول آیه به شکل عامّ و بدونِ‌سببِ‌نزول هم بعید است. دو احتمالاً دیگر فعلاً پذیرفتنی به نظر می‌رسند: این‌که آیه در ایامِ غزوهٔ ذات‌الرقاع که در محرم سال ۵ق رخ داد نازل شد، یا پس از بدر الموعد که در ذی‌الحجهٔ سال ۴ق رخ داد و لازم آمد مسلمانان ــدرپی اضطرابی که از جنگ با مشرکان در یک سال فاصلهٔ جنگ اُحُد تا بدرالموعد تحمل کرده‌اندــ دل‌داری‌داده شوند.

## ۲ـ۴) تاریخ‌گذاری سورهٔ نساء برپایهٔ شواهد یادشده

پیش‌تر دیدیم فهرست‌های ترتیبِ نزول رِوایی و اجتهادی بر زمانی دیگر دلالت می‌کنند. برپایهٔ این فهرست‌ها باید نزول سورهٔ نساء را مربوط به بازه‌ای پس از جنگِ احزاب و اخراجِ یهودیان بنی‌قریظه، یعنی از اواخر سال ۵ق تا فتح مکه در اواخر سال ۸ق بدانیم. چنان‌که دیدیم، یک‌چنین تاریخ‌گذاری‌ای ناپذیرفتنی، و با سیاق سورهٔ نساء

درتعارض است.

ازدیگرسو، چنان‌که دیدیم، دو یا سه آیهٔ زمان‌دار برای سورهٔ نساء قابل‌شناسایی است که همگی از اواخر سال ۴ تا اوائل سال ۵ق نازل شده‌اند. این رِوایت‌ها دربارهٔ سببِ‌نزول آیاتِ مختلفِ این سوره همگی بر زمانِ مشترکی دلالت داشت: همگی نشان دهندهٔ نزول این سوره پس از جنگ اُحُد با هدف حل و فصل مشکلات پس از جنگ بود. براین‌پایه، اکنون می‌توانیم ــبا تکیه بر قرائن درون‌متنی و برون‌متنیــ به نزول این سوره پس از جنگ اُحُد تا قبل از جنگ احزاب، یعنی در بازهٔ زمانی‌ای از اوائل سال ۴ق تا در اواخر سال ۵ق دست یابیم.

سؤال دومِ مطالعهٔ کنونی دربارهٔ امکان تاریخ‌گذاریِ کلّ سوره بود؛ امری که لازمه‌اش نزول پیوستهٔ آیاتِ این سوره است. در پاسخ به این سؤال باید گفت تأمل در همهٔ آیات زمان‌دار یا رِوایات سببِ‌نزولی که در سنجش پیشین پذیرفتنی به‌شمار آمدند ٰ بیانگرِ دو نکتهٔ حائز اهمیت است: نخست آن‌که همهٔ این آیات به همان ترتیبِ وقوع روی‌دادها در عالَمِ بیرونی نازل شده، و دوم آن‌که حتی فاصلهٔ نزولِ این آیات با هم ٰ با فاصلهٔ زمانی روی‌دادها در عالَمِ واقع هم‌خوان است؛ بدین‌سان که آیاتِ مربوط به حل چالش‌های اجتماعی مدینه پس از شکست در جنگ اُحُد در ابتداءِ سوره نازل شده است.

برحسب گزارش دقیق واقدی از جنگ‌های پیامبر، می‌دانیم پس از اخراج یهودیان بنی‌النضیر از مدینه که مدتی بعد از جنگ اُحُد بود، تا فرارسیدن بدر الموعد، به مدت هفت ماه هیچ درگیری نظامی رخ نداد (واقدی، ***المغازی***، ۲۶۸-۲۸۵). این مدت آرامشِ بیرونی ٰ با سیاقِ آیات آغازینِ سورهٔ نساء که متمرکز بر حل چالش‌های اجتماعی است، کاملاً سازگار است. پس می‌توانیم بپذیریم که احتمالاً آیاتِ آغازینِ سورهٔ نساء در همین دورهٔ هفت ماهه نازل شده‌اند. برپایهٔ استدلالی مشابه، سپس آیات ۵۱-۵۲ دربارهٔ سفرِ یهودیان به مکه در ایام حج فرود آمده، و به‌طبع زمانِ نزولش نیز مصادف با اواخرِ سال ۴ق و ایام حج بوده است. در منابع تاریخی بر تدارک یک‌سالهٔ دشمنان برای جنگ احزاب تصریح شده است (واقدی، ***المغازی***، ۳۲۹-۳۳۱). این مدت با فاصلهٔ زمانی میانِ سفرِ یهودیان به مکه و وقوع جنگ احزاب یک سال بعد از آن مطابق است.

پس از آن، باز با رعایت فاصلهٔ حدوداً پنجاه آیه‌ای، آیات ۱۰۱-۱۰۲ دربارهٔ جنگ ذات‌الرقاع که در اوایل سال ۵ق رخ داده، نازل شده است. منابع تاریخی وقوع هیچ درگیری‌ای ــپس از بدر الموعد و جنگ ذات‌الرقاع تا جنگ بنی‌المصطلقــ گزارش نکرده‌اند (بنگرید به: واقدی، ***المغازی***، ۳۰۹-۴۴۰). آرامش حاکم بر سورهٔ نساء و تمرکز دوباره بر حل مسائل اجتماعی جامعهٔ مدینه هم گواه همین موضوع است.

از مجموع این شواهد می‌توان نزول پیوستهٔ آیات سورهٔ نساء از آغاز تا پایان را نتیجه گرفت. نیز، با تکیه بر قرائن

درون‌متنیِ سورهٔ نساء می‌توان گفت که این سوره در فاصلهٔ میان دو جنگ مشهورِ اُحُد و احزاب و در بازهٔ زمانی میانِ آغاز سال ۴ق تا نیمهٔ سال ۵ق بازمی‌گردد؛ چرا که جنگ اُحُد در شوال سال ۳ق و جنگ احزاب در شوال سال ۵ق رخ داده‌است (بنگرید به: سطور پیشین).

هر دو جنگ اُحُد و احزاب زمان معین دارد. به مناسبتِ آن‌ها سوره‌هایی هم نازل شده‌است. پس می‌توان از تاریخ‌گذاری سورهٔ قبل و بعد از سورهٔ نساء هم برای دست‌یابی به تاریخ‌گذاری دقیق‌تر این سوره یاری جُست و این‌گونه، به تاریخ‌گذاری تطبیقیِ سوره در قیاس با سوره‌های قبل و بعد هم پرداخت. به این منظور، نخست باید به یاد آورد که سورهٔ حشر در وصف قبیلهٔ بنی‌النضیر ــ که پیامبر(ص) آنان را پنج ماه بعد از جنگ اُحُد به‌سببِ خیانت‌شان در شرایط جنگی از مدینه اخراج کرد ــ نازل شده است (ابن‌هشام، ***السیرة النبویة***، ۱/ ۱۹۰-۱۹۵؛ واقدی، ***المغازی***، ۲۶۸-۲۸۵). جنگ اُحُد در شوال سال ۳ق رخ داده بود. پس اخراج بنی‌النضیر، که پنج ماه بعد از آن واقع شد، در ربیع‌الاول سال ۴ق بوده است.

سیاق سورهٔ حشر نیز نشان‌دهندهٔ آغازِ نزول سوره پس از اخراج یهودیان است. حجم این سوره و سیاق آن نیز گواه بر تدریجی‌بودن نزول سوره است. براین‌پایه، می‌توان تخمین زد سورهٔ حشر در طول حدود دو ماه فرود آمده باشد؛ یعنی از ربیع‌الاول تا جمادی‌الاول سال ۴ق. براین‌پایه، اگر بخواهیم زمانی دقیق‌تر برای نزول سورهٔ نساء درنظر بگیریم، باید حکم کنیم آغاز نزول سورهٔ نساء تقریباً هم‌زمان با پایان نزول سورهٔ حشر، یعنی جمادی‌الاول سال ۴ق و هفت ماه پس از وقوع جنگ اُحُد در شوال ۳ق روی داده است. این هفت ماه از جمع پنج ماه فاصلهٔ جنگ اُحُد تا اخراج بنی‌النضیر و دو ماه مدت نزول سورهٔ حشر به دست می‌آید.

پس از سورهٔ نساء و آیات میانی آن که به جنگ ذات‌الرقاع در محرم سال ۵ق اشاره داشت، روی‌داد بعدی که آیات زمان‌دار درپی آن نازل شده، جنگ بنی‌المصطلق یا جنگ مُرَیْسیع است که در شعبان سال ۵ق رخ داد (واقدی، ***المغازی***، ۳۰۹-۳۱۵). بنابر تصریح متقدمان، عبدالله بن اُبَیّ در راه بازگشت از این جنگ با یکی از مهاجران مشاجرهٔ سختی کرد و تهدید نمود به محض ورود به مدینه، ما عزیزان، پیامبرِ ذلیلان را اخراج خواهیم کرد. به همین مناسبت سورهٔ منافقون نازل شد (همان‌جا). پس از آن نیز واقعهٔ اِفک یک ماه بعد از بازگشتِ سپاه اسلام از همین جنگ رخ داد و آیات آغازینِ سورهٔ نور به مناسبت آن نازل شد (واقدی، ***المغازی***، ۳۱۸-۳۲۴). سپس آیات پایانیِ سورهٔ نور در مَذَمَّتِ کسانی نازل شد در کندن خندق‌ها برای مقابله با دشمن در جنگ احزاب کوتاهی، و محل کارشان را بی‌اذنِ پیامبر(ص) ترک نمودند. این آیات به‌وضوح بیانگر مقدماتِ این جنگِ بزرگ است (ابن‌هشام، ***السیرة النبویة***، ۲، ۲۱۶؛ نیز، بنگرید به: غازی، ***اسباب النزول القرآنی***، ۲۹۲). درنهایت هم

سورهٔ احزاب به مناسبت جنگ احزاب نازل شد.

درنتیجه با توجه به آن‌که سورهٔ نساء قطعاً قبل از سورهٔ احزاب نازل شده و از نیمهٔ شعبانِ سال پنجم با نزول سورهٔ منافقون همهٔ سوره‌ها تا نزول سورهٔ احزاب تاریخ نزول معینی دارند (بنگرید به: کلباسی و احمدنژاد، ***بازخوانی انتقادی روایات ترتیبِ نزول***، ۱۲۶-۱۴۴)، پایانِ نزول سورهٔ نساء رجب سال ۵ق به نظرمی‌رسد. پس برپایهٔ تاریخ‌گذاری سورهٔ قبل و بعد اکنون می‌توانیم طول نزولِ سورهٔ نساء را یک‌سال و سه ماه بدانیم و نزول این سوره را از جُمادَی‌الأُولیٰ‌یِ سال ۴ق تا رجب سال ۵ق تاریخ‌گذاری کنیم.

## ۳. پی‌آمدهای تفسیری در پرتوِ تاریخ‌گذاری جدید

یکی از روی‌کردهای مهم تفسیری در دو سدهٔ اخیر تفسیر تنزیلی است؛ این‌که با نظر به بِستَرِ زمانیِ نزول آیات، به خوانش دقیق‌تری از آیات رسید. اغلبِ صاحبانِ این روی‌کرد به روش مناسبی برای تاریخ‌گذاریِ سوره‌ها دست‌نیافته‌اند. درنتیجه، چنین روی‌کردی غالباً به حصول نتیجهٔ تازه‌ای نَیَنجامیده است. اکنون در این بخش از مطالعه ضروری است برپایهٔ شناختی که از بستر تاریخی نزول سورهٔ نساء فراهم شد مضامین آن را بازخوانیم.

### ۳ـ۱) بازخوانی احکام خانواده و یتیمان در بحران پس از جنگ اُحُد

سورهٔ نساء به لحاظ تاریخی در موقعیتی حساس، میانهٔ چند جنگ مهم، نازل شد. با جنگ احد چالش‌های جدّی در مدینه پدید آمد. با دیگر جنگ‌ها، ازجمله بدر الموعد و خاصّه جنگ احزاب، نیاز مسلمانان به بازسازی و تجهیز نیرو و امکانات دفاعی افزایش یافت. همین امر سبب شد که سورهٔ نساء در بازهٔ زمانی سال‌های میانیِ مدینه دربرگیرندهٔ مضامینی متنوع و مهم باشد؛ چنان‌که برخی مفسران این سوره را در مرحله‌ای بعد از سورهٔ بقره، به‌سببِ همین جامعیتِ موضوعاتِ اجتماعی در آن، مرحلهٔ دوم نظام‌سازی پیامبر(ص) دانسته‌اند (ابن‌عاشور، ***التحریر والتنویر***، ۴/ ۶). مضامین این سوره نیز در رویارویی با جامعهٔ زنان و دیگر مسلمانانِ مکه و مدینه آیات چالش‌برانگیزی را دربر می‌گیرد. رفع ابهام از آن‌ها درگروِ تفسیرِ سوره در بسترِ زمانِ نزول آن است.

در سال ۴ق، مسئلهٔ یتیمان و بیوه‌زنان یکی از مُعضِلاتِ اصلیِ جامعهٔ مسلمانان پس از شهادتِ ۷۰ نفر از مردانِ مسلمان در جنگ اُحُد بود؛ مردانی که معادل یک دهم لشکر پیامبر(ص) بودند (بنگرید به: واقدی، ***المغازی***، ۲۱۶؛ ابن‌سعد، ***الطبقات***، ۲/ ۳۲). به‌طبع پس از پایانِ جنگ اُحُد و سپس محاصره و اخراجِ یهودیان بنی‌النضیر که در جنگ اُحُد به مسلمانان خیانت کردند، با بازگشتِ آرامشِ نِسْبی به فضای مدینه، نوبت به رسیدگی به فضای آشفتهٔ خانوادهٔ شهداءِ اُحُد فرارسید. سورهٔ نساء با توصیه به حقوق یتیمان، سرپرستی مالی آنان، اعطاءِ سهم مالی ویژه به یتیم در ارث، تأکید بر استقلالِ مالیِ زنان در ارث و هم‌چنین توضیح چگونگی تقسیمِ

ارث آغاز شده است (بنگرید به: نساء/ ۱-۱۲). هم تاریخ‌گذاری سوره، هم سیاق آیات و هم سببِ‌نزول‌های نقل‌شده نشان‌دهندهٔ نزولِ این آیات برای سامان‌دهیِ وضعیتِ خانوادهٔ شهداءِ اُحُد است. در میان احکام مربوط به یتیمان، در آیهٔ ۳، جوازِ تَعَدُّدِ زَوجات به‌شرطِ رِعایَتِ عَدالت و حداکثر تا چهار همسر هم صادر شده، که تحلیل آن یکی از دشواری‌های مفسرانِ معاصر است.

عبارت آغازینِ آیه توصیه به رِعایتِ عَدالت در حق یتیمان می‌کند. آیات مجاور هم از حقوقِ آنان سخن می‌گوید. برخی مفسران در مقام تفسیر این آیه به ارتباطِ جواز تَعَدُّدِ زَوجات با این آیات و عبارات توجه نشان داده، و با تکیه بر سیاق، جوازِ ازدواج مجدد را ویژهٔ ازدواجِ مردان مسلمان با دو سه گروه کرده‌اند: دخترانِ یتیمِ در آستانهٔ ازدواج، زنان بیوهٔ دارای یتیم، یا دخترخوانده‌های یتیمی که این مردان خود از کودکی آنان را پرورش داده‌اند. براین‌پایه، فلسفهٔ حکمِ تعددِ زَوجات را سامان‌دهیِ اوضاع یتیمان و مادرانِ‌شان، خاصّه با هدف جلوگیری از تجاوز به حقوق مالیِ یتیمان تلقی کرده‌اند (مدرسی، ***من هدی القرآن***، ۲/ ۱۸-۲۱؛ صادقی تهرانی، ***الفرقان***، ۶/ ۱۶۴-۱۶۷؛ ودود، ***قرآن و زن***، ۱۷۵؛ بلاغی، ***آلاء الرحمن***، ۲/ ۷-۸).

برخی دیگر با پذیرش همین توضیحات افزوده‌اند که پیامبر(ص) خود نیز برای تحقق همین هدف پس از جنگ اُحُد با حفصه، امِّ‌سَلَمه و زینب بنت خُزَیمه که هرسه شوهران‌شان به شهادت رسیده و خود بیوه شده بودند ازدواج نُمود (دَیالِمه، ***حکمت چند همسری***...، ۱۴۴-۱۴۶). این‌که امّ‌سلمه و زینب هردو چندین کودک یتیم داشتند مسلّم است (بنگرید به: ابن‌سعد، ***الطبقات***، ۸/ ۲۲۷).

لازم به یادآوری است که در فضای فرهنگیِ آن دوران اصل کسب روزی و نان‌آوری برای اهل خانه برعهدهٔ مردان بود. غیاب مَرد از خانه، نه‌تنها به خلأِ عاطفی زن و فرزندان می‌انجامید، که تأمینِ مَعاشِ آنان را با مشکلات جدی مواجه می‌کرد. خاصّه، در وضعیتِ فقری که در سال‌های اولیهٔ هجرت بر جامعهٔ مدینه حاکم بود، یک‌چنین مشکلی به فقدانِ امنیتِ اجتماعی می‌انجامید. زندگی بی‌حضورِ مردِ خانواده برای اهل آن تقریباً غیرقابل‌تحمل بود. فاجعهٔ جنگ اُحُد نیز یک‌دهم از سپاهیان اسلام را از میانِ برد و به یک‌باره تعدادِ زیادی زن و فرزندِ آواره و بی‌سرپرست برجا گذاشت. این بحران‌ها ترویجِ تعددِ زوجات را ضروری می‌کرد. بااین‌همه، برای جلوگیری از ظلم به دیگر زنان و کاهش تَبِعاتِ چندهمسری در فضای اجتماعی مدینه، اولاً جواز تَعَدُّدِ زَوجات به چهار هم‌سر محدود شد؛ ثانیاً، رِعایَتِ عَدالت شرط شد؛ آن‌چنان‌که اگر مردی خود را قادر به مراعاتِ عدالت ندید، ملزم به ازدواج با تنها یک هم‌سر، یا اختیارِ کنیز بشود تا حقوق‌شان تزاحمی با حقوق زنِ آزادش پیدا نکند (نساء/ ۳).

## ۳ـ۲) افشاءِ جَرَیانِ نِفاق و چالش‌های داخلی مدینه

جَرَیانِ نِفاق از آغازِ حضور پیامبر(ص) در مدینه فعالیّت داشت (بقره/۱۳)؛ اما پس از شکستِ مسلمانان در جنگِ اُحُد، به‌عنوانِ یک جریانِ اجتماعیِ معترض به حکومت پیامبر(ص)، فعالیت‌های خود را علنی‌تر ساخت و دَرصَدَدِ هم‌نواکردنِ بدنهٔ جامعه با خود برآمد. این به‌وضوح در آیاتِ نازل‌شده پس از جنگِ اُحُد هُوَیداء است که منافقانِ مسلمانانِ شکست‌خورده را سرزنش می‌کردند و می‌گفتند اگر آنان نیز هم‌چون ایشان از سپاهِ پیامبر خارج می‌شدند و به جنگ اُحُد نمی‌رفتند، به کامِ مرگ فُرونِمی‌اُفتادند (آل‌عمران/ ۱۶۸).

حتی گروهی از رزمندگان نیز پس از شکست در جنگِ اُحُد، به حقّانیّتِ پیامبر(ص) شک کردند (آل‌عمران/ ۱۵۴). بخش قابل‌توجهی از آیاتِ نازل‌شده پس از جنگِ اُحُد به پاسخ به منافقان و سُست‌ایمانانِ مدینه اختصاص یافته است (آل‌عمران/ ۱۵۲-۱۶۹). همین جَرَیانِ نِفاق هنگامِ اخراجِ یهودیانِ بنی‌النضیر نیز به یهودیان قولِ حمایتِ نظامی و مقابله با پیامبر(ص) دادند (حشر/ ۱۱-۱۲)؛ چُنان‌که در رِواياتِ تفسیری و آراءِ مورخان، نام عبدالله بن اُبَیّ و طرف‌دارانِ او در این واقعه نیز به میان آمده است (واقدی، ***المغازی***، ۲۷۱-۲۸۵؛ طبری، ***جامع البیان***، ۲۸/ ۳۱).

در آیاتِ سورهٔ نساء نیز فعالیت جدّی آنان در جامعهٔ مدینه عیان است. این منافقان مردم را نسبت به جهاد سُست و بی‌اعتقاد می‌کردند. ازهمین‌رو آیات پرشماری در مَذَمَّتِ هراس از جهاد و هراسندگانِ دیگران از آن و سرزنش کسانی که به‌تلویح پیامبر(ص) را مسئولِ شکستِ جنگِ اُحُد می‌دانستند نازل شد (نساء/ ۶۶-۷۸). اینان ازدیگرسو دل درگروِ یهودیان داشتند؛ به‌حدّی که در اختلافاتِ خود، به جای رجوع به پیامبر(ص)، به یهودیان رجوع می‌کردند (نساء/ ۶۰-۶۵).

بالا گرفتنِ اختلافاتِ اینان با پیامبر(ص) به این انجامید که در سورهٔ نساء روی‌کردِ دوگانهٔ آنان آشکارا نقد شود: آن‌ها در جهاد سستی می‌کنند و اگر شکستِ مسلمانان را ببینند خوش‌حال می‌شوند که خود هم‌راه با ایشان گرفتار نشدند؛ اما اگر مسلمانان به فتح و غنیمتی دست یابند، آرزو می‌کنند که ای کاش در جهاد بودند (نساء/ ۷۲-۷۳). همین اختلافات موجب شده است که در جنگِ بعد، غزوهٔ بنی‌المصطلق، به بهانه‌ای با مهاجران درگیر شوند و عبدالله بن ابیّ، آشکارا پیامبر(ص) و مسلمانانِ هم‌راه او را به اخراج از مدینه تهدید نماید. همین نیز بالاخره سبب شد که مماشاتِ پیامبر(ص) در برابرِ آنان پایان یابد و تندترین آیات در افشاءِ رفتار و افکار آنان نازل شود (منافقون/ ۱-۱۱)؛ آن‌سان‌که حتی فرزند عبدالله بن اُبیّ از پیامبر(ص) برای کشتن او اذن بخواهد (ابن‌هشام، ***السیرة النبویة***، ۲/ ۲۹۰-۲۹۳؛ طبری، ***التاریخ***، ۲/ ۶۰۴-۶۱۰).

## ۳ـ۳) تحریک به جهاد و هجرت در آستانهٔ جنگ‌های سرنوشت‌ساز

آیات ۷۱-۷۸ سورهٔ نساء با شیوه‌های گوناگون درصددِ تشویق مسلمانان به جهاد است. نخست آنان را به جهاد فراخوانده (آیهٔ ۷۱)، سپس از فضیلتِ حتمیِ جهاد نزد پروردگار چه در پیروزی یا شهات سخن گفته (آیهٔ ۷۴)، بعد ــبا یادآوری مظلومانی که در میان مشرکان در انتظار فرارسیدن یاریِ مسلمانان اندــ عواطفِ انسانی آنان را برای جهاد تحریک کرده (آیهٔ ۷۵)، بعد سپاه مشرکان را سپاهِ طاغوت و دوست‌دارانِ شیطان نامیده، و کید شیطان را ضعیف خوانده است تا روحیهٔ مسلمانان را تقویت کند(آیهٔ ۷۶)، و درنهایت نیز به مَذَمَّتِ مسلمانی پرداخته است که وقتی جهاد بر آنان واجب می‌شود چُنان از سِپاهِ دشمن هراسان می‌شوند و قدرتِ او را در حدّ خدا می‌انگارند که تقاضای تأخیر در جهاد می‌کنند تا نمیرند؛ درحالی‌که جزاءِ آخرت بهتر از این دنیای فانی است و ضمناً، اگر مرگ فرارسد آدمی را در برج‌های مستحکم نیز دربرمی‌گیرد (آیات ۷۷-۷۸).

بررسی این آیات صرفاً در بِستَرِ سیاق، گواه نزولِ پیوستهٔ آن‌ها در شرایطی است که مسلمانان از جنگ هراسیده، و در موقعیّتِ ضعف قرارگرفته‌اند. بازخوانی این آیات با تکیه بر تاریخ‌گذاری سورهٔ نساء بیانگر نزول این آیات پیش از بدر الموعد است. با تکیه بر آن‌که آیات ۱۰۱-۱۰۴ در محرمِ سالِ ۵ق و به مناسبت جنگ ذات‌الرقاع نازل شده (بنگرید به: سطور پیشین)، طبیعی است که آیات ۷۱-۷۸ حدود سه ماه قبل‌تر، و به مناسبتِ بدر الموعد و آماده‌شدنِ سپاهِ مسلمانان برای رویارویی دوباره با سپاه مکه نازل شده باشد. فزونیِ شهداءِ جنگ اُحُد و دیگر پی‌آمدهای این جنگ از سویی، و تلاشِ ابوسفیان برای ترساندنِ مسلمانان از آمدن به بدر الموعد از سوی دیگر، سپاه اسلام را در موضع ضعف قرار می‌توانسته است بدهد. بااین‌حال اتکاء مسلمانان به فرمان الهی در این آیات و حضور در بدر الموعد نه‌تنها ایشان را از جنگ و تلفات بازداشت، که اقتدار دوباره نیز به مسلمانان داد؛ آن‌سان‌که از درگیری با ابوسفیان واهمه نکنند و حتی با معکوس‌شدنِ شرایط و نیامدن سپاهِ ابوسفیان به محل جنگ، امکان فروش محصولات مسلمانان هم فراهم شود (بنگرید به: واقدی، ***المغازی***، ۲۸۵-۲۹۱).

در آیات مربوط به بدر الموعد، مسلمانانِ مدینه موظف به اظهار شجاعت در جنگ و نمایش اقتدار شده‌اند. آیات مرتبط با جنگ ذات‌الرقاع نیز ایشان را به تقویت توان نظامی فرامی‌خواند. هم‌زمان با این دستورات، مسلمانان مکه نیز در همین سوره به جَزْم‌کردنِ عَزْم برای هجرت به مدینه دعوت می‌شوند. برپایهٔ این آیات، یکی از وظائفِ حتمیِ مسلمانانِ مکه هجرت به مدینه است. هم‌سو به همین دستورات به هجرت، آیاتی متعددی در این سوره نیز مهاجران را می‌ستاید و وعده به گشایش مادی و جزاء اخروی می‌دهد.

در آیاتی مکی از ***قرآن***، غفلت‌کنندگان از وظیفهٔ هجرت سرزنش شده‌اند (عنکبوت/ ۱-۸، ۵۶-۶۰؛ حج/

۴۰-۳۸، ۶۰-۵۸). در آیات ۸۸-۱۰۰ سورهٔ نساء علی‌رغم آن‌که مدت‌ها از هجرت مسلمانان به مدینه گذشته، دوباره بحث هجرت مطرح شده، و با قاطع‌ترین شکل ممکن تأکید شده است که ــبه‌جز گروه‌های ناتوانی و کم‌توانی مثل زنان، کودکان و مردان درماندهــ دیگر مسلمانان موظف به هجرت اند. بعد هم سخت‌ترین عتاب‌های ممکن به مسلمانانی متوجه می‌شود که هجرت نکرده باشند.

مثلاً، به دیگر مسلمانان سفارش می‌شود که با آن‌ها رابطهٔ ولایت برقرار نکنند، اگر گرفتار شدند خود را متعهد به یاری‌شان ندانند، اگر لازم شد برای حفظ پیمان با مشرکان ایشان را دست‌گیر هم بکنند، و البته، تنها در صورتی جان‌شان از بلایای احتمالی در امان بماند که مسلمانان با قبائلِ مشرک آنان هم‌پیمان باشند و بتوانند ایشان را با اسیری مشرک مبادله کنند. درنهایت نیز، کسانی را که بدون عذر موجه از مهاجرت سر باززَده‌باشند گرفتار جهنم می‌شناسانَد. از دیگرسو وعدهٔ پاداش به مهاجرانی داده می‌شود که در راه گرفتار دشواری می‌شوند و می‌میرند؛ امری که نشان‌دهندهٔ سختی‌های فراوانِ هجرت است (بنگرید به: نساء/ ۸۸-۱۰۰).

پیش‌تر نیز بیان شد که با توجه به این آیات، نزول سورهٔ نساء بعد از دورانِ صلح حدیبیه بی‌معنا است. اکنون با توجه به تاریخ‌گذاریِ سوره می‌توان این آیات را از نو فهمید. در آستانهٔ جنگ احزاب، یهودیان و مشرکان یک سال با تمام توان درحال آماده‌شدن برای نبرد با مسلمانان بودند. در نقطهٔ مقابل، مسلمانانِ مدینه هم یک‌دهم لشکرِ خود را در جنگ اُحُد از دست داده بودند. قوا و روحیهٔ سپاه‌شان هم تضعیف شده بود. یهودیانی هم که در آغازِ هجرت با پیامبر(ص) پیمانِ یاری در جنگ‌ها بسته بودند، با وقوعِ جنگ اُحُد، خیانت کرده بودند و به‌طبع در جنگِ پیش‌رو هم قابل‌اعتماد نبودند. درنتیجه، در زمانیکه رویارویی اسلام و کفر به نقطهٔ سرنوشت ساز رسیده بوده، اضافه‌شدن تک‌تکِ افراد به سپاه اسلام حائز اهمیت و تعیین‌کننده بود.

ازاین‌رو هدف اصلی در آیات یادشده راهی‌کردنِ مردانِ مسلمانِ مکه به سوی مدینه برای حفظ اسلام است. بنابر رِوایات، پس از نزولِ آیهٔ ۱۰۰ سورهٔ نساء و دستور قاطعِ آن به لزوم هجرتِ مسلمانانِ بازماندهٔ مکه به مدینه، عبدالرحمان بن عوف که خود یکی از مهاجران بود مسئولیّتِ سفر به مکه و تِلاوَتِ آیاتِ مربوط به هجرت برای مسلمانانِ آن دیار را برعهده گرفت. زمانی که او به مکه رفت و آیات یادشده را خوانْد، برخی مکیان، علی‌رغم کهولت سن‌شان، حجت را بر خود تمام دیدند و درصدد هجرت به مدینه برآمدند (بنگرید به: واحدی، ***اسباب النزول***، ۱۸۰-۱۸۱).

بنابر دو رِوایت دیگر، برخی مسلمانان مکه نیز که پیش‌تر به مدینه هجرت کرده بودند، به این بهانه که تحمل آب و هوای مدینه را ندارند و بیمار شده‌اند، قصد بازگشت به مکه یا همان هجرتِ معکوس داشتند و آیهٔ ۸۸ در

مذمت آنان نازل شد (واحدی، ***اسباب النزول***، ۸۸). درنهایت از هر دو دسته اسباب‌نزول می‌توان به عمق دشواریِ شرایط نظامی در مدینه و ناامیدی مسلمانان و ضرورت حفظ مهاجران در مدینه و افزودن به شمارِ آن‌ها دست یافت.

## نتیجه

حداقل شش دسته قرائن در تاریخ‌گذاری سوره‌ها مهم است: رِوایات ترتیبِ نزول و فهرست‌های اجتهادی، رِوایات ذیل هر سوره که به زمان نزول آن اشاره دارد، آیاتِ زمان‌داری که همگان در تاریخِ نزول آن‌ها اتفاق نظر دارند، سبب‌نزول‌هایی که متضمن زمانِ نزول آیه است، سوره‌های قبلی و بعدی که تاریخ نزول قطعی دارند، و گزارش‌های تاریخی در منابع متقدم و قابل‌اعتماد.

مضامین سورهٔ نساء و دیگر قرائن یادشده گواه آن است که جایگاه این سوره در رِوایات ترتیبِ نزول و فهرست های اجتهادی نادرست است. زمان نزول این سوره قطعاً پیش از جنگ احزاب بوده است. چندین آیهٔ زمان‌دار، رِوایات بیانگرِ زمان نزولِ سوره اند. اغلب رِواياتِ سبب‌نزول نیز بر نزولِ آن مدتی پس از جنگِ اُحُد و پیش از جنگِ احزاب دلالت دارد. این شواهد با سیر روی‌دادهای تاریخیِ این سال‌های مدینه نیز منطبق است.

با تکیه بر تاریخِ نزول سورهٔ حَشْر که برپایهٔ برخی روایت‌ها قبل از سورهٔ نساء فرود آمده، و سورهٔ منافقون که گفته‌اند پس از آن نازل شده است، می‌توان به تاریخ دقیق‌تری برای نزولِ سورهٔ نساء دست یافت. برپایهٔ مجموع این قرائن، سورهٔ نساء در یک بازهٔ زمانیِ بیش‌تر از یک سال، تقریباً از جُمادَی‌الاولیٰ‌یِ سال ۴ق تا رجب سال ۵ق، نازل شده است. همهٔ آیات زمان‌دار و رِوایات سبب‌نزول به همان ترتیبِ روی‌دادها و حتی با رعایت فاصلهٔ زمانی میانِ آن‌ها، در سوره جای گرفته‌اند. این نشان دهندهٔ نزول پیوستهٔ این سوره از آغاز تا پایان، و چینش آیات به همان ترتیبِ نزولِ آن‌ها است.

با تکیه بر تاریخ‌گذاریِ این سوره می‌توان به خوانشی نو از مضامین چالش‌برانگیزِ آن نیز دست یافت. براین‌پایه سورهٔ نساء مدتی پس از جنگ اُحُد و اخراجِ یهودیان بنی‌النضیر آغاز شده، و با پیداییِ آرامشِ نسبی در جامعه از تهدید نظامی، در آیات ۱-۱۴ از این سوره به حل چالش‌های خانوادهٔ شهداءِ جنگ اُحُد توجه شده است. برای مواظبت بر حقوق یتیمان، به مردانِ مسلمان اجازه داده شده است که تا با قیدِ جدّیِ رِعایَتِ عَدالت، حداکثر چهار هم‌سر از میانِ یتیمان یا مادرانِ بیوهٔ یتیم‌دار برگزینند تا کم‌بودِ امنیت، مَعیشت و نیازهای عاطفیِ خانوادهٔ شهداءِ جنگِ اُحُد تأمین شود.

سپس روندِ مقابله با منافقان به سرکردگیِ عبدالله بن اُبیّ در این سوره پی گرفته می‌شود. خیانتِ آنان در جنگ

اُحُد آغاز شده بود. اکنون خاصّه در آیات ۶۰-۶۵ پاسخ به خیانت‌های ایشان ادامه پیدا می‌کند تا کوشش آنان برای دوقطبی‌سازیِ جامعه در هنگامِ حملهٔ نظامی دشمن خنثی شود. این کوشش البته، بعد از نزولِ سورهٔ نساء، در سورهٔ منافقون هم استمرار پیدا می‌کند. باری، در آیاتِ بعدیِ سورهٔ نساء، آیهٔ ۸۸ به بعد، مقارن با با آغازِ حرکتِ هم‌آهنگِ یهودیان و مشرکان برای راه‌اندازیِ یک جنگِ تمام‌عیارِ وجودی با مسلمانان، بارِ دیگر ضرورت هجرت در این سوره برجسته می‌شود و با قاطع‌ترین شکلِ ممکنْ همهٔ مسلمانانِ مکه موظف به هجرت به مدینه می‌شوند؛ مگر گروهی که عذرشان مُوَجَّه باشد. نیز در آیات ۹۷-۱۰۰ بر این تأکید می‌شود که اگر سرپیچی کنند، مجازات سخت دنیوی و اخروی دارند؛ چنان‌که گویی از دایرهٔ مسلمانی خارج شده‌اند.

در آیات ۷۱-۸۷، هم‌زمان با نزدیک شدن به ایامِ بدر الموعد که مشرکان ٰ قرار بر جنگِ دوباره نهاده بودند، آیاتِ سورهٔ نساء نیز مسلمانان را به لِحاظِ فکری و روحی آمادهٔ مبارزهٔ دوباره می‌کند. پس از آن، مسلمانان به جنگ دشوارِ ذات‌الرقاع اعزام می‌شوند. در این ایام از سویی دستور نماز خوف و برخی تاکتیک‌های جنگی صادر می‌شود و در آیات ۱۰۱-۱۰۲ سورهٔ نساء جا می‌گیرد، از سوی دیگر نیز، آیاتِ روحیه‌بخش به مسلمانان نازل می‌شود. پس از آن چند ماهی مدینه در آرامش قبل از طوفانِ جنگ احزاب است. در این دوران سوره‌های منافقون و نور نازل می‌شوند. سپس با وقوع جنگ احزاب هم سورهٔ احزاب نازل می‌شود.

## منابع


۱- ***قرآن*** کریم.

۲- ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمان بن محمد، ***تفسیر القرآن العظیم***، به کوشش اسعد محمد طیب، ریاض، مکتبة نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.

۳- ابن‌سعد، محمد، ***الطبقات***، ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، تهران، انتشارات فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۴ش.

۴- ابن‌عاشور محمد بن طاهر، ***التحریر والتنویر***، بیروت، مؤسسه التاریخ.

۵- ابن‌عطیه، عبدالحق بن غالب، ***المحرر الوجیز***، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.

۶- ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر، ***البدایة و النهایة***، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷ق.

۷- ابن‌هشام، عبدالملک، ***السیرة النبویة***، به کوشش مصطفی سقا، ابراهیم اَبیاری و عبدالحفیظ شَلَبی، بیروت، دار المعرفة.

۸- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ***روض الجنان***، به کوشش محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.

۹- بازرگان، مهدی، ***سیر تحول قرآن***، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۵ش.

۱۰ـ بلاغی، محمدجواد، **آلاء الرحمن**، قم، بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ق.

۱۱ـ بیضاوی، عبدالله بن عمر، **التفسیر**، به کوشش محمد عبدالرحمان مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.

۱۲ـ ثعلبی، احمد بن ابراهیم، **الکشف والبیان**، بیروت، دار إحیاء التراث‌العربی، ۱۴۲۲ق.

۱۳ـ جابری، عابد، **فهم القرآن الکریم**، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۲۰۱۰ق.

۱۴ـ جان‌نثاری، سعیده، **تبارشناسی، اعتبارسنجی و مبنایابی فهرست‌های نقلی ترتیبِ نزول قرآن کریم**، رسالهٔ دکتری علوم **قرآن** و حدیث، دانشگاه اصفهان، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، ۱۴۰۳ش.

۱۵ـ دروزه، محمدعزت، **التفسیر الحدیث**، قاهره، دار إحیاء الکتب‌العربیة، ۱۳۸۳ش.

۱۶ـ دیالمه، نیکو، «**حکمت چندهمسری در حیات رسول خدا**»، **تاریخ و فرهنگ تمدن اسلامی**، شمارهٔ ۱، ۱۳۸۹ش.

۱۷ـ زرکلی، خیرالدین، **الأعلام**، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۹م.

۱۸ـ زمخشری، محمود بن عمر، **الکشاف**، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.

۱۹ـ سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر، **الدر المنثور**، قم، کتابخانهٔ مرعشی، ۱۴۰۴ق.

۲۰ـ شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، **مفاتیح‌الاسرار**، به کوشش پرویز اذکائی، تهران، مرکز انتشار نسخ خطی، ۱۳۶۸ش.

۲۱ـ حداد، ابوبکر بن علی، **التفسیر** [انتشاریافته به‌خطا با نام **التفسیر الکبیر** طبرانی]، به کوشش هشام بن عبدالکریم بدرانی، اِرْبِد، دار الکتاب الثقافی، ۲۰۰۸ق.

۲۲ـ طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان**، به کوشش محمدجواد بلاغی، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.

۲۳ـ طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان**، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.

۲۴ـ طبری، محمد بن جریر، **التاریخ**، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار التراث، ۱۳۸۷ق.

۲۵ـ طیالسی، سلیمان بن داوود، **المسند**، به کوشش محمد بن عبدالمحسن ترکی، قاهره، دار هجر، ۱۴۱۹ق/ ۱۹۹۹م.

۲۶ـ شیخ طوسی، محمد بن حسن، **التبیان**، به‌کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۴م.

۲۷ـ عک، خالد بن عبدالرحمان، **تسهیل الوصول إلی معرفة أسباب النزول**، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۲۴ق.

۲۸ـ عبده، محمد و رشیدرضا، محمد، **المنار**، قاهره، الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۹۰م.

۲۹ـ غازی، عنایت، **اسباب النزول القرآنی**، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۱ق.

۳۰ـ فخرالدین رازی، محمد بن عمر، **مفاتیح الغیب**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

۳۱ـ قرطبی، محمد بن احمد، **الجامع لاحکام القرآن**، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.

۳۲ـ کلباسی زهرا، **نظریهٔ نزول پیوستهٔ آیات در سوره های قرآن کریم**، رسالهٔ دکتری علوم **قرآن** و حدیث، گروه علوم **قرآن** و حدیث، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه اصفهان، ۱۳۹۷ش.

۳۳ـ کلباسی، زهرا و احمدنژاد، امیر، «بازخوانی انتقادی رِوایات ترتیبِ نزول: مطالعهٔ موردی سه سورهٔ منافقون، نور و احزاب»،

***کتاب قیم***، شمارهٔ ۲۰، ۱۳۹۸ش.

۳۴ـ ماتریدی، محمد بن محمد، ***تأویلات أهل السنة***، به کوشش مجدی باسلوم، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۶ق.

۳۵ـ مدرسی، سیدمحمدتقی، ***من هدی القرآن***، تهران، دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ق.

۳۶ـ مراغی، احمد مصطفی، ***التفسیر***، بیروت، دار احیاء التراث‌العربی.

۳۷ـ مغنیه، محمد جواد، ***التفسیر الکاشف***، تهران، اسلامیه، ۱۴۲۴ق.

۳۸ـ مقاتل بن سلیمان، ***التفسیر***، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.

۳۹ـ مقریزی، احمدبن علی، ***إمتاع الأسماع***، به کوشش محمد عبدالحمید نمیسی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۰ق.

۴۰ـ نکونام، جعفر، ***درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن***، تهران، نشر هستی نما، ۱۳۸۰ش.

۴۱ـ واحدی نیشابوری، علی بن احمد، ***اسباب النزول***، به کوشش کمال بسیونی زغلول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.

۴۲ـ واقدی، محمدبن عمر، ***المغازی***، ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ش.

۴۳ـ ودود، آمنه، ***قرآن و زن: بازخوانی و تفسیر متن مقدس از نگاه یک زن***، ترجمهٔ فردوس آقاگل زاده، آتنا بهادری و کاوس روحی، تهران، علمی، ۱۳۹۴ش.

۴۴ـ یعقوبی، احمد بن اسحاق، ***التاریخ***، بیروت، دار صادر.

*Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026.

# The Implicative Signification of Psychic Shock
## A Psycho-Somatic Reading of Ibn ʿAbbās on *Akbarnahu* (Q 12:31)

**Nabi Allah Sadrifar**
Assistant Professor, Department of Islamic Studies,
Payame Noor University, Tehran, Iran (Email: sadrifar@pnu.ac.ir).

**Original research**

Received: 3/ 6/ 2026
Revised: 10/ 7/ 2026
Accepted: 11/ 7/ 2026
published: 21/ 9/ 2026
Pages: 157-176.

**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:**
Sadrifar, Nabi Allah, "The Implicative Signification of Psychic Shock: A Psycho-Somatic Reading of Ibn ʿAbbās on Akbarnahu (Q 12:31)", ***Critical Studies on the Quranic Exegesis***, 7 (1): 13, 2026, p. 157-176.
http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.584798.1398.

## Abstract

This study addresses a long-standing tension in the interpretation of ***Qurʾān*** 12:31 (Sūrat Yūsuf), where the women of Egypt respond to Joseph with the verb *akbarnahu* and cut their hands. The dominant exegetical tradition reads the term as denoting cognitive awe or wonder (*iʿẓām*). A report attributed to Ibn ʿAbbās, however, links it to a physiological reaction, specifically bleeding (*ḥayḍ*). This apparent contradiction has led most classical commentators, including Ṭabarī, to reject the report on grammatical and lexical grounds. The present article argues that this interpretive impasse stems from a confusion between two levels of signification. Drawing on the principles of *uṣūl al-fiqh* (Islamic legal theory) concerning implicative signification (*al-dalālah al-iltizāmiyyah*), and supported by findings from modern neuroscience, the study proposes that Ibn ʿAbbās's report does not redefine the word's primary meaning. Rather, it describes a biological consequence of severe psychological shock. The sudden encounter with Joseph's beauty serves as a complete cause (*ʿillat tāmmah*) producing two concurrent physiological effects: acute stress-induced hemorrhage and stress-induced analgesia. The article thus offers a psychosomatic reading that preserves the lexical meaning of *akbarnahu* while integrating the exegetical reports into a coherent scientific framework. This reading is developed within a framework that accepts the theological presuppositions of Islamic exegesis and does not claim theological neutrality.

**Keywords:** Sūrat Yūsuf, Implicative Signification in the ***Qurʾān***, Psychosomatic Reading, Stress-Induced Hemorrhage, Stress-Induced Analgesia.

## Extended Abstract

The thirty-first verse of Sūrat Yūsuf describes the reaction of Egyptian women upon encountering Joseph: "So when they saw him, they greatly admired him and cut their hands" (Q 12:31). The verb *akbarnahu*, rendered here as "they greatly admired him," has generated a long-standing interpretive dispute. The predominant exegetical reading understands it as *aʿẓamnahu* ("they considered him great"), a purely cognitive and emotional response of awe and wonder. A report attributed to Ibn ʿAbbās, preserved in sources such as ***Al-Durr al-Manthūr*** and ***Al-Kashshāf***, associates the term with a physiological reaction described as *ḥayḍ* (menstruation or bleeding). This report has been largely marginalized in the history of interpretation, with authorities such as Ṭabarī rejecting it on grammatical grounds, since the verb's object pronoun (*hu*) would render the sentence nonsensical if *ḥayḍ* (an intransitive state) were intended.

The present study approaches this impasse from a methodological perspective that distinguishes between two levels of linguistic signification. Drawing on the theoretical apparatus of *uṣūl al-fiqh*, and specifically the category of *al-dalālah al-iltizāmiyyah* (implicative signification), the article argues that the Ibn ʿAbbās report does not propose a new primary meaning for *akbarnahu*. Instead, it reports a causal consequence of the psychological state denoted by the word's primary signification. The lexical meaning of *akbarnahu* remains *iʿẓām* (holding in awe). What the report describes is a physiological effect that follows necessarily from that psychological state. The relationship between the two is not one of synonymy but of implication: the psychological shock serves as the *lāzim* (that which implies), while the physiological reaction is the *malzūm* (that which is implied). This distinction dissolves the apparent contradiction. Ṭabarī's grammatical objection loses its force because the report never claimed that *akbarnahu* means "they menstruated." It claimed that the awe they experienced produced a physiological consequence.

The study further argues that the relation between psychological shock and physiological response, while not immediately evident to the ordinary mind (*luzūm bayyin bi-al-maʿnā al-akhāṣṣ*), becomes evident when a brief scientific premise is supplied. This qualifies it as *luzūm bayyin bi-al-maʿnā al-aʿamm* (evident implication in the broader sense), which is a valid basis for inference. The article thus mobilizes a category from Islamic legal theory to legitimize the integration of empirical scientific

findings into the interpretation of a Quranic passage.

The scientific component of the argument draws on two well-established physiological phenomena. The first is stress-induced hemorrhage. While the common reproductive effect of acute stress is amenorrhea (cessation of menstruation), experimental studies on animal models have demonstrated that acute restraint stress can trigger endometrial breakdown and shedding through corticosterone-mediated progesterone withdrawal. The study acknowledges that direct clinical documentation of instantaneous uterine bleeding triggered by visual shock in humans is lacking. However, it argues that rarity of a phenomenon does not entail its physiological impossibility. The ***Qurʾān*** narrates an exceptional event, and neuroscience can explain its mechanism of possibility.

The second phenomenon is stress-induced analgesia (SIA). The article cites research demonstrating that acute stress activates the hypothalamic-pituitary-adrenal axis and the sympathetic nervous system, leading to the release of endogenous opioids such as beta-endorphin, which block ascending pain pathways in the spinal cord. This mechanism provides a physiological explanation for the otherwise puzzling detail that the women cut their hands without apparent pain. The morphological form of the verb *qaṭṭaʿna* (form II, indicating intensity and repetition) further supports this reading, since repeated deep cuts would ordinarily provoke a reflexive withdrawal response that must have been suppressed.

The article situates this psychosomatic reading within the broader thematic structure of Sūrat Yūsuf. The narrative presents a consistent pattern of psychological states producing physical effects. Jacob's profound grief over Joseph's loss culminates in blindness (Q 12:84), and the restoration of his sight follows the receipt of good news (Q 12:96). The women's encounter with Joseph follows the same pattern, with aesthetic shock replacing grief and temporary analgesia replacing blindness. This structural coherence, the article argues, supports the plausibility of the proposed reading.

The author explicitly situates this study within a framework that accepts the theological presuppositions of Islamic exegesis. The argument does not claim theological neutrality. It proceeds from the premise that the Quranic text is a source of truth and that classical exegetical reports, when properly understood, cohere with one

another and with reality. The appeal to neuroscience is not intended to subject the ***Qurʾān*** to external verification, but to demonstrate that a report preserved in the exegetical tradition, when read at the proper level of signification, describes a mechanism that modern science recognizes as possible.

In terms of methodology, the study combines three approaches. The first is lexical and exegetical analysis, examining the semantic range of *akbarnahu* in classical Arabic dictionaries and the history of its interpretation in works such as ***Jāmiʿ al-Bayān***, ***Al-Tibyān***, and ***Al-Mīzān***. The second is the application of categories from *uṣūl al-fiqh*, particularly the distinction between *al-dalālah al-muṭābaqiyyah* (primary signification) and *al-dalālah al-iltizāmiyyah* (implicative signification), to clarify the logical structure of the Ibn ʿAbbās report. The third is the integration of findings from neuroscience concerning stress-induced hemorrhage and stress-induced analgesia, drawn from both animal studies and human research.

The article's findings are threefold. First, the apparent contradiction between the psychological and physiological readings of *akbarnahu* is not a genuine semantic conflict but a confusion of levels of signification. Second, the Ibn ʿAbbās report, when read as an implicative rather than a primary signification, describes a physiologically coherent sequence: psychological shock producing both hemorrhage and analgesia. Third, this psychosomatic model integrates the exegetical tradition with contemporary scientific knowledge without compromising the lexical integrity of the Quranic text or the theological commitments of the interpreter.

The study concludes by acknowledging the limits of its evidence. It does not claim to have proven that the historical event occurred exactly as described. It claims only that the exegetical report, when properly understood, describes a mechanism that is physiologically possible and consistent with the narrative context. The article suggests that this methodological framework could be extended to other Quranic passages involving complex interactions between psychological states and physical effects.

## Bibliography

1. The Holy ***Qurʾān***.
2. Abū ʿUbaydah, Maʿmar b. al-Muthannā, ***Majāz al-Qurʾān***, Cairo, Maktabat al-Khānjī, 1381 AH [Arabic].
3. Al-Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, ***Tahdhīb al-Lughah***, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-

Turāth al-ʿArabī, 1421 AH [Arabic].

4- Al-Bayḍāwī, ʿAbd Allāh b. ʿUmar, ***Anwār al-Tanzīl***, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1418 AH [Arabic].

5- Al-Khalīl b. Aḥmad, ***Al-ʿAyn***, ed. Mahdī al-Makhzūmī and Ibrāhīm al-Sāmarrāʾī, Beirut, Dār wa Maktabat al-Hilāl, 1980 [Arabic].

6- Al-Suyūṭī, ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Bakr, ***Al-Durr al-Manthūr***, Qom, Kitābkhānah-yi Marʿashī, 1404 AH [Arabic].

7- Al-Thaʿlabī, Aḥmad b. Muḥammad, ***Al-Kashf wa al-Bayān***, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1422 AH [Arabic].

Al-Zamakhsharī, Maḥmūd b. ʿUmar, ***Al-Kashshāf***, Beirut, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1407 AH [Arabic].

8- Butler, R. K., & Finn, D. P., "Stress-induced Analgesia", ***Progress in Neurobiology***, vol. 88, no. 3, July 2009, pp. 184–202. https://doi.org/10.1016/j.pneurobio.2009.04.003

9- Chrousos, G. P., & Gold, P. W., "The Concepts of Stress and Stress System Disorders: Overview of Physical and Behavioral Homeostasis", ***Journal of the American Medical Association***, vol. 267, no. 9, March 1992. https://doi.org/10.1001/jama.1992.03480090092034

10- Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar, ***Al-Tafsīr al-Kabīr***, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1420 AH [Arabic].

11- Ganong, William, ***Ganong's Review of Medical Physiology***, tr. Sayyid ʿAlī Ḥāʾirī Rūḥānī et al., Tehran, Andīshah-yi Rafīʿ, 1398 SAH [Persian].

12- Ibn ʿAṭiyyah, ʿAbd al-Ḥaqq b. Ghālib, ***Al-Muḥarrar al-Wajīz***, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1422 AH [Arabic].

13- Ibn Kathīr, Ismāʿīl b. ʿUmar, ***Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm***, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1419 AH [Arabic].

14- Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram, ***Lisān al-ʿArab***, Beirut, Dār Ṣādir, 1414 AH [Arabic].

15- Maʿrifat, Muḥammad Hādī, ***Tafsīr va Mufassirān***, Qom, Muʾassasah-yi Farhangī-yi Al-Tamhīd, 1380 SAH [Persian].

16- Māwardī, ʿAlī b. Muḥammad, ***Al-Nukat wa al-ʿUyūn***, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1428 AH [Arabic].

17- Muẓaffar, Muḥammad Riḍā, ***Uṣūl al-Fiqh***, Qom, Jamāʿah al-Mudarrisīn, 1370

SAH [Persian].

18- Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad, ***Al-Jāmiʿ li-Aḥkām al-Qurʾān***, Tehran, Nāṣir Khusraw, 1364 SAH [Persian].

19- Rashīd Riḍā, Muḥammad, ***Tafsīr al-Manār***, Beirut, Dār al-Maʿrifah, 1414 AH [Arabic].

20- Rosenhan, David and Seligman, Martin, ***Āsīb-shināsī-yi Ravānī***, tr. Yaḥyā Sayyid Muḥammadī, Tehran, Sāvalān, 1379 SAH [Persian].

21- Ṣādiqī Tihrānī, Muḥammad, ***Al-Furqān***, Tehran, Markaz-i Farhangī-yi Tablīghī-yi Munīr, 1365 SAH [Persian].

22- Sayyid Quṭb, Ibrāhīm Ḥusayn, ***Fī Ẓilāl al-Qurʾān***, Beirut, Dār al-Shurūq, 1425 AH [Arabic].

23- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, ***Jāmiʿ al-Bayān***, Beirut, Dār al-Maʿrifah, 1412 AH [Arabic].

24- Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn, ***Al-Mīzān***, Beirut, Muʾassasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt, 1390 AH [Arabic].

25- Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Riḍā, ***Ṣarf-i Sādah***, Qom, Dār al-ʿIlm, 1397 SAH [Persian].

26- Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan, ***Majmaʿ al-Bayān***, Tehran, Intishārāt-i Nāṣir Khusraw, 1372 SAH [Persian].

27- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, ***Al-Tibyān***, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī [Arabic].

پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش.

# دلالتِ التزامیِ شوکِ روانی بر خون‌ریزی ناشی از استرس بازخوانیِ رِوایتِ ابن‌عباس در تفسیرِ «أَكْبَرْنَهُ» (یوسف/ ۳۱)

**نبی‌اله صدری‌فر**
استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (ایمیل: sadrifar@pnu.ac.ir).

مقالهٔ پژوهشی

دریافت: ۱۳/ ۳/ ۱۴۰۵ش
بازنگری: ۱۹/ ۴/ ۱۴۰۵ش
پذیرش: ۲۰/ ۴/ ۱۴۰۵ش
نشر: ۳۰/ ۶/ ۱۴۰۵ش
صفحهٔ ۱۵۷-۱۷۶.

**ناشر:**
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکدهٔ علوم قرآنی مشهد).
۲۰۲۶ © / نویسندگان دارندهٔ حق تألیف مقالهٔ خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸
دسترسی آزاد:
http://naghdeara.quran.ac.ir

**چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟**
صدری‌فر، نبی‌اله، «دلالتِ التزامیِ شوکِ روانی بر خون‌ریزی ناشی از استرس: بازخوانیِ رِوایتِ ابن‌عباس در تفسیرِ أَكْبَرْنَهُ (یوسف/ ۳۱)»، *پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری*، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش، ص ۱۵۷-۱۷۶.
http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.584798.1398.

## چکیده

آیهٔ ۳۱ سورهٔ یوسف، واکنش زنان مصر در رویارویی با یوسف(ع) را با فعل «أَكْبَرْنَهُ» توصیف می‌کند. این واژه در سنت تفسیری غالباً به شگفتی و شوک روانی (إعظام) تفسیر شده‌است؛ اما رِوایت منسوب به ابن‌عباس، آن را با یک واکنش جسمانی و خونی پیوند می‌دهد که همین امر موجب تقابلی تاریخی در فهم آیه گردیده‌است. مطالعهٔ حاضر با هدف رفع این تعارض ظاهری و تبیین روشمندِ نسبت میان واکنش روانی و پی‌آمد جسمانی سامان یافته‌است. بدین منظور، تحقیق با روش تحلیلی‌ـمیان‌رشته‌ای و با کاربست منابع تفسیری، مباحث دلالت‌شناسیِ اصول فقه و شواهد بالینی علوم اعصاب انجام شد. یافته‌ها نشان می‌دهد که گزارش ابن‌عباس، ناظر به معنای مطابقیِ واژه نیست، بل‌که با تکیه بر دلالت التزامی، پی‌آمدهای زیستیِ یک شوکِ شناختی سهمگین را گزارش می‌کند. بر این اساس، رویارویی ناگهانی با جمال یوسف(ع) به‌عنوان علت تامه، به بروز هم‌زمان دو واکنش فیزیولوژیک یعنی خون‌ریزی حاد ناشی از استرس و مکانیسم عصبی بی‌دردی ناشی از استرس انجامیده‌است؛ فرایندی که امکان بریدن دست‌ها بدون احساس درد را مستدل می‌کند. بدین ترتیب، با این خوانش روان‌تنی، ضمن حفظ معنای اصلی واژه، گزارش‌های تفسیری در یک چارچوب علمی و یک‌پارچه تثبیت می‌شوند.

**کلیدواژه‌ها:** سورهٔ یوسف، دلالت التزامی در *قرآن*، خوانش روان‌تنی، بی‌دردی ناشی از استرس.

## درآمد

مطالعات میان‌رشته‌ای در حوزهٔ تفسیر قرآن، افق‌های نوینی را برای فهم دقیق‌تر آیات گشوده‌است؛ به‌ویژه در رویارویی با آیاتی که توصیف‌گر واکنش‌های پیچیدهٔ انسانی هستند. یکی از کم‌نظیرترین این صحنه‌ها، گزارش قرآن کریم از واکنش زنان مصر در رویارویی ناگهانی با حضرت یوسف(ع) است که در آیهٔ ۳۱ سورهٔ یوسف با عبارت «فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَ قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ...» بیان شده‌است.

در محور اصلی این آیه، واژهٔ أَكْبَرْنَهُ قرار دارد که در سنت تفسیری با دو خوانش متفاوت ارزیابی شده‌است. خوانش نخست و غالب، واژه را به معنای أعظمنه دانسته و آن را صرفاً یک روی‌داد شناختی، ناظر به حالت بهت و شگفتیِ روانی تلقی می‌کند. در مقابل، خوانش دوم مبتنی بر رِوایتی منسوب به ابن‌عباس است که این واژه را به وقوع یک واکنش خونی و جسمانیِ شدید با تعابیری نظیر حِضْنَ پیوند می‌دهد. بررسی پیشینهٔ تفسیری نشان می‌دهد که تقابل این دو نگاه غالباً به بن‌بست انجامیده‌است؛ مفسرانی چون طبری به دلیل چالش‌های ادبی از پذیرش این رِوایت امتناع کرده‌اند، درحالی‌که منابعی نظیر الدرّ المنثور آن را به‌عنوان بخشی از میراث روایی حفظ نموده‌اند.

با وجود اهمیت این آیه در فهم تعامل جسم و روان، پژوهش‌های پیشین عموماً در دوگانهٔ روانی/ جسمانی گرفتار شده‌اند. هدف اصلی این مقاله پر کردن این شکاف تحقیقاتی از طریق آزمودن یک خوانش روان‌تنی است. این مطالعه در پی آن است تا نشان دهد چه‌گونه می‌توان با روی‌کردی میان‌رشته‌ای، ضمن حفظ معنای اصلی لفظ، رِوایت ابن‌عباس را به‌عنوان پی‌آمد جسمانیِ یک شوک روانیِ فوق‌حاد بازفهمید.

## طرح مسئله

مسئلهٔ اصلی این مطالعه از یک ناسازگاری ظاهری و چندوجهی در رویارویی با رِوایت ابن‌عباس نشأت می‌گیرد. از منظر زبان‌شناختی و تفسیری، تحمیل معنای حیض یا خون‌ریزی به‌عنوان معنای مُطابَقیِ واژهٔ أكبرنه صحیح نیست و همان‌گونه که طبری و دیگر مفسران نیز اشاره کرده‌اند، با قواعد نحوی (مرجع ضمیر) و دلالت فعل متعدی ناسازگار است. هم‌زمان، از منظر دانش پزشکی کهن نیز، پدیدهٔ حائض‌شدنِ ناگهانی صرفاً در اثر شگفتی، فاقد توجیه علمی و فیزیولوژیک بود که همین امر به حاشیه‌نشینی تاریخی این رِوایت انجامید.

با وجود این چالش‌ها، تکرار این مضمون در منابع کهن نشان‌دهندهٔ وجود پیوندی معنادار در حافظهٔ تفسیری میان رویارویی شدید روانی و بروز واکنش خونی است. پرسش اینجا است که آیا می‌توان این رِوایت را بدون

تغییر در معنای لغوی واژه و به دور از خطاهای پزشکی گذشته، به‌گونه‌ای روشمند توجیه کرد؟

در مطالعهٔ حاضر از این مبنا دفاع می‌شود که گره‌گشایی از این مسئله، نیازمند تبیینِ نسبتِ علّی میان ساحت روان و جسم با ابزارهای نوین است. بر این اساس، مطالعهٔ پیش‌رو با نظر به دلالت التزامی، میان شوک روانی به‌عنوان ملزوم و واکنش خونی ناشی از استرس به‌عنوان لازم بیّن پیوند برقرار می‌کند تا اثبات نماید که این رِوایت ٰ گزارشی از اثرِ قهریِ شوک است؛ نه معنای مطابقی کلمه.

برای تبیین این مدل و رفع تعارضات یادشده، مقالهٔ حاضر در پی پاسخ‌گویی به پرسش‌های اساسی زیر است: اولاً، خاستگاه تقابل خوانش روانی و جسمانی دربارهٔ واژهٔ أَکْبَرْنَهُ در تاریخ تفسیر چیست و ناسازگاری‌های مترتب بر آن چه‌گونه صورت‌بندی شده‌است؛ ثانیاً، ظرفیت‌های تحلیلیِ دلالت التزامی چه‌گونه می‌تواند رابطه‌ای طولی میان واکنش روانی (ملزوم) و واکنش خونی (لازم) برقرار سازد؛ ثالثاً، یافته‌های نوین علوم اعصاب و روان‌تنی، چه شواهدی برای اثبات وقوع هم‌زمانِ خون‌ریزی استرسی و بی‌دردی ناشی از استرس در راستای تأیید علمی این رِوایت ارائه می‌دهند؟

## ۱. پیشینهٔ رِوایت ابن‌عباس در تفسیر

این بخش به بررسی پیشینهٔ تاریخی و تحلیلی رِوایت ابن‌عباس دربارهٔ واکنش زنان مصر در آیهٔ سی‌ویکم سورهٔ یوسف می‌پردازد. ابتدا دو خوانش اصلی از واژهٔ أَکْبَرْنَه ــروانی و جسمانیــ تحلیل می‌شود؛ سپس رویارویی مفسران متقدم با رِوایت ابن‌عباس در سه روی‌کرد گزارش می‌گردد؛ و در نهایت علل حاشیه‌نشینی خوانش جسمانی در سه حوزهٔ لغوی، نحوی و پزشکی بررسی می‌شود. هدف از این بخش، ترسیم زمینهٔ تاریخی‌ای است که بازخوانی روش‌شناختی این رِوایت را در بخش‌های بعدی ممکن می‌کند.

### ۱ـ۱) گزارشِ لغویِ «أَکْبَرْنَهُ» و دو ساحتِ روانی و جسمانی

واژهٔ أَکْبَرْنَهُ در آیهٔ ۳۱ سورهٔ یوسف، کانون دو خوانش متمایز اما مرتبط در میراث تفسیری و لغوی است. در خوانش مشهور تفسیری، ریشهٔ ک‌ب‌ر بر مفهوم عظمت دلالت دارد و کاربرد آن در بابِ افعال ــإکبارــ نمایانگر وقوع حالتی روانی هم‌راه با شگفتی و بُهت است؛ بر این اساس أَکْبَرْنَهُ صرفاً یک واکنش شناختی و عاطفی توصیف می‌شود و به معنای بزرگ‌داشتن و شکوهمند یافتن یوسف(ع) توسط زنان مصر تفسیر می‌گردد (خلیل بن احمد، ***العین***، ۵/ ۳۶۱؛ طبری، ***جامع البیان***، ۱۲/ ۱۲۱).

خوانش دوم اما این واقعه را به یک واکنش تند فیزیولوژیک ــحِضْنَ مِنَ الفَرْجــ پیوند می‌زند و واژه را

مستقیماً به معنای حائض‌شدن یا بروز خون‌ریزی در اثر شوک تفسیر می‌کند. اگرچه برخی کاربرد واژهٔ أَکبَرَ به معنای حَاضَ را در کلام عرب منکر شده‌اند (ابوعبیده، ***مجاز القرآن***، ۱/ ۳۰۹)، شواهد مستدلی نیز برای اثبات اصالت این خوانش ارائه شده‌است (ازهری، ***تهذیب اللغة***، ۱۰/ ۱۲۰-۱۲۱؛ ابن‌منظور، ***لسان العرب***، ۵/ ۱۲۶). قاعدگی مرز عبور از خردسالی ــصِغَرــ و ورود به بزرگسالی ــکِبَرــ است، از این رو پیوندی طبیعی و زیستی میان مفهوم اکبار و حیض وجود دارد؛ چنان‌که در برخی گویش‌های کهن عربی نیز، مانند گویش قبیلهٔ طَیِّء، فعلِ أکبرت دقیقاً به معنای حاضت به‌کار می‌رفته‌است. برای رفع تعارض متعدی‌شدن فعل با ضمیرِ هاء ــدر حالی که حیض فعلی لازم است‌ــ نیز گفته‌اند این ضمیر نه ضمیر مفعولی، بل‌که هاء سکت یا وقفه است.

با این تفاصیل، ظرفیت دوگانهٔ معنایی أَکْبَرْنَهُ زمینه را برای فهم آیه بر اساس یک رابطهٔ طولی و علّی فراهم می‌کند: شدت شوک روانی، که دلالت مُطابَقیِ واژه است، محرکی است که به وقوع واکنشی ناگزیر جسمانی می‌انجامد و دلالت التزامی آن به‌شمار می‌رود. این نگاه یک‌پارچه ضرورتِ فراتر رفتن از دیدگاه‌های تک‌بُعدی و تحلیل واژگان برپایهٔ ملازمهٔ عقلی میان معانی را آشکار می‌کند.

## ۱ـ۲) رویارویی مفسرانِ مُتَقَدِّم با رِوایتِ ابن‌عباس

بازتابِ پی‌آمد جسمانیِ مطرح‌شده در رِوایت ابن‌عباس در متون تفسیری متقدم، در سه روی‌کرد محتواییِ گزارشِ مأثور، نقدِ لغوی و تحلیلِ علت و معلولی قابل‌دسته‌بندی است. در روی‌کرد نخست، این واکنشِ بیولوژیک بدون داوریِ تحلیلی و صرفاً به‌عنوان بخشی از میراثِ روایی بازتاب یافته‌است (ثعلبی، ***الکشف و البیان***، ۵/ ۲۱۸؛ سیوطی، ***الدر المنثور***، ۴/ ۱۷). اما در روی‌کرد دوم که نگاهی انتقادی‌ـلغوی دارد، با اصالت دادن به معنای إعظام (شگفت‌زدگی و بزرگ‌داشتن)، دلالت مطابقیِ واژه بر واکنش جسمانی از منظر نحوی و لغوی نامعتبر دانسته شده‌است؛ تا جایی که نمایندگان این روی‌کرد، ضمن تضعیف صلاحیتِ راویانِ این تفسیر، شواهد شعریِ حامیِ آن را نیز جعلی ــمصنوع‌ــ قلم‌داد کرده و امکانِ هم‌نشینی این دو مفهوم را کاملاً مردود اعلام نموده‌اند (طبری، ***جامع البیان***، ۱۲/ ۱۲۲؛ ابن‌عطیه، ***المحرر الوجیز***، ۳/ ۲۳۹).

در برابر این دو نگاه، روی‌کرد سوم ضمن پذیرشِ نقدهای لغوی، وقوع واکنش جسمانی را نفی نمی‌کند؛ بل‌که با تفکیکی هوشمندانه، آن را نه معنایِ مطابقیِ واژه، که اثرِ قهری و لازمهٔ شوکِ شدیدِ روانی تبیین می‌نماید (قرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، ۹/ ۱۷۰). برپایهٔ این نگاهِ تلفیقی، ضمن ارائهٔ راه‌کارهای نحوی برای توجیهِ مرجع ضمیر مانند در تقدیر گرفتنِ لامِ تعلیل: «حِضْنَ لَهُ» (به‌خاطر او حائض شدند)، این واکنشِ روان‌تنی ذیلِ

قاعدهٔ تأثیر هیجاناتِ سهمگین مانند ترس یا برانگیختگیِ شدید بر سیستم بیولوژیک زنان صورت‌بندی، و حتی با شواهد ادبیِ دال بر ارتباطِ شوکِ دیداری و خون‌ریزی ناگهانی پشتیبانی شده‌است (ماوردی، *النکت و العیون*، ۳/ ۳۳؛ طبرسی، *مجمع البیان*، ۵/ ۳۵۰؛ بیضاوی، *أنوار التنزیل*، ۳/ ۱۶۲).

نمودِ بارزِ دیگری از درکِ این مکانیسمِ روان‌تنی در تفسیر ابن‌کثیر نیز قابل‌پی‌گیری است؛ وی ضمن تأیید معنای لغوی واژهٔ أعظمنه، واکنشِ فیزیکیِ شدید ــ بریدنِ دست‌ها بدون درکِ دردــ را با قیدِ دَهَشاً برؤیَتِهِ پی‌آمد مستقیمِ شوک و حیرتِ روانی معرفی می‌کند که مؤیدِ همین رابطهٔ علت و معلولی است (ابن‌کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ۴/ ۳۳۰). در این الگو، شوک شناختی به‌عنوان علت و خون‌ریزی ناگهانی به‌عنوان معلول درنظرگرفته می‌شود که ضمن شکستن بن‌بستِ تعارضِ لغوی، انسجام معنایی آیه و اعتبار گزارش‌های تاریخی را به‌صورت توأمان حفظ می‌کند.

## ۱ـ۳) علل حاشیه‌نشینیِ خوانش جسمانی

با وجود حضورِ رِوایتِ ابن‌عباس در حافظهٔ تفسیری، غلبهٔ نهایی با خوانش روانی إعظام بود و تفسیر جسمانی به‌تدریج به حاشیه رفت. علل اصلیِ این حاشیه‌نشینی در سه حوزهٔ لغوی، نحوی و پزشکی قابل‌پی‌گیری است. نخستین چالش در بُعد لغوی بروز یافت؛ فقدان شاهد معتبر در کلام عرب برای هم‌معناییِ أکبر و حاض در کنار تشکیک جدی لغویانی چون ابوعبیده، موجب شد این معنا به‌عنوان دلالت مطابقی، از نظر لغت‌شناسان مردود شناخته شود.

افزون‌بر چالش لغوی، بُعد نحوی نیز مانع ساختاریِ بزرگی ایجاد کرد. طبری و دیگرمفسران اشکال می‌کنند که ارجاع ضمیر مفعولیِ هاء در أَکْبَرْنَهُ به یوسف(ع)، با ماهیّتِ لازمِ فعل حیض در تعارض است و معنای مُحالِ «زنان یوسف(ع) را به حیض واداشتند» را به ذهن متبادر می‌کند (طبری، *جامع البیان*، ۱۲/ ۱۲۲). در این میان، زمخشری در تلاشی برای عبور از این بن‌بست دستوری پیشنهاد داد که این ضمیر نه یک مفعول، بل‌که هاء سکت قلم‌داد شود تا واژه در اصلِ أَکْبَرْنَ، مستقیماً به معنای حِضْنَ تفسیر گردد (زمخشری، *الکشاف*، ۲/ ۴۶۵). بااین‌حال این راه‌کارِ زبان‌شناختی نیز نتوانست این خوانش را به جریان غالب تبدیل کند.

سرانجام، سومین عاملِ طرد به جنبه‌های پزشکی و عرفی بازمی‌گشت. با وجود پذیرشِ تأثیر ترس بر بدن در طب سنتی، بروز خون‌ریزی حاد و آنی صرفاً با یک نگاه، پدیده‌ای خارق‌العاده و فاقد تبیین علمی به‌نظر می‌رسید. درنتیجه ترجیحِ معنای ساده‌ترِ بزرگ‌داشتن بر پدیده‌ای چنین نادر، برای عموم مفسران امری کاملاً

منطقی بود.

امروزه اما، با وام‌گیری از مبانی روش‌شناختیِ استواری که‌اندیشمندانی چون محمدهادی معرفت بنا نهاده‌اند، می‌توان بر این قولِ به‌ظاهرحاشیه‌ای مُهرِ اعتبار زد. در مکتب تفسیری ایشان، عیار یک نظر قرآنی صرفاً به قدمت تاریخی آن نیست، بل‌که به توانمندی آن در گشودن گره‌ها و هم‌نوایی با محتوای آیات است (معرفت، *تفسیر و مفسران*، ۲/ ۲۵). با وام گرفتن از این زاویهٔ دید، یافته‌های قطعیِ علوم پزشکی نوین، دقیقاً همان شاهد صدقی هستند که تحلیل‌های مفسرانی چون طبری و صادقی تهرانی را تأیید، و این روی‌کرد جسمانی را از انزواء، به کانونِ دلالت‌های قرآنی منتقل می‌کند.

## ۲. بازخوانی روش‌شناختی و آسیب‌شناسی خوانش‌های پیشین

این بخش به تبیین چارچوب روش‌شناختی تحلیل رِوایت ابن‌عباس می‌پردازد. ابتدا با تفکیک دلالت مطابقی از دلالت التزامی، بن‌بستِ تفسیریِ حاصل از رویارویی با واژهٔ أَكْبَرْنَه گشوده می‌شود. سپس با بهره‌گیری از آموزه‌های اصول فقه، به‌ویژه لزومِ بیّن بالمعنی‌الأعم، و نیز یافته‌های علوم اعصاب، پیوند علّی میان شوک روانی و واکنش جسمانی تبیین می‌گردد. در نهایت با استناد به دلالت اشاره، خوانش جسمانی نه به‌عنوان خطای لغوی، بل‌که به‌منزلهٔ دریافتِ درستِ مفسران از یک لازمهٔ عقلی معرفی می‌شود.

### ۲ـ۱) جایگاه دلالت اشاره در اثبات پیوند روان‌تنی

تاریخ تفسیر نشان می‌دهد که مفسران در رویارویی با واژهٔ أَكْبَرْنَهُ، غالباً دچار یک تقابل و دوگانگی شده‌اند. آن‌ها همواره خود را ناگزیر از انتخاب میان معنای روانی إعظام و شگفتی و واکنش جسمانی خون‌ریزی و حیض دیده‌اند. بااین‌حال ریشهٔ اصلی این بن‌بست، خلط میان سطوح مختلف دلالتِ لفظ است. برای گشودن این گِرهِ روش‌شناختی، باید مرز میان دلالت مطابقی و دلالت التزامی به‌روشنی تفکیک شود.

برای مثال، وقتی این واژه در قول ابن‌عباس به خون‌ریزی تفسیر می‌شود، به معنای خلق یک دلالت مطابقیِ جدید در زبان عربی نیست؛ بل‌که مقصود از این تفسیر، به تصویر کشیدن یک زنجیرهٔ درهم‌تنیده از علت و معلول است. در این تحلیل، دلالت مطابقیِ واژه همان شوک روانی به‌عنوان علت (ملزوم) است. در مقابل، این شوک برپایهٔ قوانین زیست‌شناختی، پی‌آمدی قهری دارد که در جایگاه دلالت التزامی (لازم) قرار می‌گیرد. بدین ترتیب، تقابل ظاهری آراء تفسیری در این آیه، جای خود را به یک پیوستار یک‌پارچه و روان‌تنی می‌دهد.

برای اثبات این رابطهٔ طولی در علم اصول فقه، باید نوع ملازمه میان شوک روانی و واکنش جسمانی به‌دقت

واکاوی شود. بر اساس آراء اصولیانی هم‌چون محمدرضا مظفر، دلالت بر لازمِ مستلزم احرازِ لزومِ بیِّن است. پیوند میان شوک روانی سهمگین و پی‌آمدهایی نظیر خون‌ریزی استرسی، برای ذهن عرفی و فاقد دانش پزشکی کاملاً آشکار نیست؛ به عبارت دیگر، این رابطه در ابتدا از نوع لزوم بیّن بالمعنی‌الأخص محسوب نمی‌شود، زیرا صرف تصور ملزوم، ذهن را فوراً به سمت لازم نمی‌کشاند. با وجود این، تبیین مکانیسم عصب‌شناختی می‌تواند این رابطه را به یک الگوی علّی و معلولی شفاف تبدیل کند و درنتیجه این تبیین علمی، پیوند مذکور به سطح لزوم بیّن بالمعنی‌الأعم ارتقاء می‌یابد. در این حالت، ذهن مخاطب پس از دریافت یک مقدمهٔ کوتاه علمی، با تأملی اندک از ملزوم به لازم عقلی آن منتقل می‌شود. این انتقال ذهنی نیز کاملاً موجه است و نیازی به‌استعمال غیرمجاز لفظ در بیش از یک معنا ندارد (مظفر، ***اصول الفقه***، ۱/ ۱۲۱-۱۲۵).

پذیرش لزوم بیّن بالمعنی‌الأعم، جایگاه دلالیِ این پی‌آمد جسمانی را در اصول فقه به‌درستی مشخص می‌کند. بر مبنای دستگاه اصولی، اثبات چنین لازمی دیگر در دایرهٔ محدود دلالت التزامی لفظی نمی‌گنجد، بل‌که مستقیماً به حجیت حکم عقل در درک ملازمه بازمی‌گردد و مصداق بارز دلالت اشاره محسوب می‌شود (مظفر، ***اصول الفقه***، ۱/ ۲۳۶-۲۳۸). از سوی دیگر، علم اعصاب نیز این ملازمه را به‌عنوان یک حقیقت زیستی قطعی تأیید می‌کند و از این رو استناد به دلالت اشاره در فهم این آیه، پشتوانه‌ای محکم و علمی می‌یابد. بر این اساس، خوانش أَكْبَرْنَهُ در چارچوب دلالت اشاره، نشان‌دهندهٔ خطای لغوی گذشتگان نیست، بل‌که بازتاب‌دهندهٔ درک صحیح مفسران متقدم از یک لازمهٔ عقلی و قهری است؛ این دلالت در پایان اثبات می‌کند که واژهٔ مذکور می‌تواند بی‌هیچ تناقضی، هم‌زمان راویِ یک شوک شناختی شدید و پی‌آمدهای قطعیِ فیزیولوژیک آن باشد.

## ۲ـ۲) نقد روی‌کرد صرفاً روانی و صرفاً جسمانی

جریان مسلط تفسیری، واژهٔ أَكْبَرْنَهُ را منحصراً در چارچوب یک شگفتی عمیق روانی و به معنای بزرگ‌داشت ــ‌إعظام‌ــ درک کرده‌است. برای مثال، چهره‌هایی چون فخر رازی، زمخشری و طوسی (طوسی، ***التبیان***، ۶/ ۱۳۱؛ فخر رازی، ***التفسیر الکبیر***، ۱۸/ ۱۵۳) و در دوران متأخر، رشید رضا و سیدقطب (رشید رضا، ***تفسیر المنار***، ۱۲/ ۲۹۳؛ سیدقطب، ***فی ظلال القرآن***، ۴/ ۱۹۸۴) بر این معنا تأکید داشته‌اند. از دیدگاه این مفسران، واکنش زنان صرفاً یک رخداد ذهنی و ادراکی ارزیابی شده و بریده‌شدن دست‌ها تنها پی‌آمدی مکانیکی و ناشی از فقدان اراده تلقی می‌گردد. آسیب جدی این روی‌کرد، نادیده گرفتن پی‌آمدهای قطعیِ

جسمانی ماجراست، چرا که هیچ‌گونه دلالت فیزیولوژیک برای تبیینِ عدم احساس درد در حین جراحت‌های عمیق در آن لحاظ نمی‌شود.

در نقطهٔ مقابل، روی‌کرد جسمانیِ مستقل نیز با چالش‌های روش‌شناختیِ متعددی روبه‌رو بوده‌است. این دیدگاه کوشید تا با تکیه بر ظرفیت‌های گویشی، واژه را مستقیماً بر وقوع ناگهانی قاعدگی ــحیضــ حمل کند. آسیب بنیادینِ این خوانش، خلط میانِ پدیده‌ای هورمونی و زمان‌بر (حیض طبیعی) با خون‌ریزی‌ای آنی و ناگهانی است؛ اشتباهی که بی‌تردید ریشه در محدودیت‌های دانش پزشکیِ گذشتگان داشت. افزون بر این، تطبیق نادرستِ یادشده به تعارض‌های جدی با ساختار نحویِ آیه و ماهیت فعل متعدی انجامید، تا آنجا که لغویان و مفسرانی چون ابوعبیده، طبری و شیخ طوسی آن را به سبب محظورات دستوری مردود دانستند (ابوعبیده، ***مجاز القرآن***، ۱/ ۳۰۹؛ طبری، ***جامع البیان***، ۱۲/ ۱۲۲؛ طوسی، ***التبیان***، ۶/ ۱۳۱).

قرائن سیاقی نیز به همین اندازه خوانشِ قاعدگی را تضعیف می‌کند: بافت آیه زنان را در حال کار با چاقو و بریدن میوه نشان می‌دهد قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ، و عارضهٔ ناگهانی قاعدگی ــبرخلاف مدل بی‌دردیِ استرسیِ پیشنهادیِ این مطالعهــ هیچ پیوند تبیینی وجسمانی با بریدن مکرر دست‌ها بدون واکنش درد فراهم نمی‌کند. همین ناتوانی در تبیین، ضعف ذاتیِ روی‌کرد صرفاً جسمانی را آشکارتر می‌کند. بدین ترتیب، هر یک از این دو روی‌کرد به‌تنهایی، و تلاش برای نشاندنِ واکنش جسمانی در عرضِ معنای روانی به‌جای طولِ آن، سرانجام به بن‌بستِ تفسیری و نحوی انجامیده‌است.

## ۲ـ۳) ضرورت گذار به مدل تلفیقی

برای گذر از این تقابل تاریخی، مدل پیشنهادی این نوشتار بر پایهٔ خوانشی روان‌تنی ارائه می‌شود. این مدل با بهره‌گیری از ظرفیت منطقی دلالت التزامی (از نوع لزوم بیّن)، رِوایت منسوب به ابن‌عباس را بازخوانی می‌کند. در این تبیین، وقوع خون‌ریزی دیگر به معنای قاعدگی طبیعی نیست؛ بل‌که به مانند گزارشی ناپخته از یک واکنشِ عصبی‌ـعروقیِ فوری به شوک حاد در نظر گرفته می‌شود.

بر این اساس، واژهٔ أَكْبَرْنَهُ نمایانگر یک رابطهٔ طولی و علّی است. بدین ترتیب که رویارویی با جمال یوسف(ع)، نخست یک شوک شناختی سهمگین (إعظام) پدید آورد. سپس این شوک، مطابق با فیزیولوژی شناخته‌شدهٔ پاسخ استرس، موجب فعال‌سازیِ سیستم سمپاتیک و محور هیپوتالاموس ــهیپوفیزــ آدرنال می‌شود (گانونگ، ***فیزیولوژی پزشکی***، ۳۵۰-۳۵۲).

در پیِ این فعال‌سازی، ترشح کاتکولامین‌ها و کورتیزول به‌طور حاد افزایش می‌یابد. این روند، تعادل عروقی و هورمونیِ آندومتر را مختل می‌کند. هرچند تظاهر شایعِ استرس بر دستگاه تولیدمثل، قطع قاعدگی (آمنوره) گزارش شده‌است (همان‌جا)؛ اما از منظر فیزیولوژیک نمی‌توان احتمال بروز خون‌ریزی ناگهانی ناشی از ناپایداریِ عروقیِ آندومتر در اثر تخلیهٔ سمپاتیک را رد کرد. به همین دلیل، آن‌چه گذشتگان به خاطر فقر واژگان پزشکی حیض نامیده‌اند، در این مدل، خون‌ریزی رحمی ناشی از استرس تبیین می‌گردد.

درنتیجه این مدل جامع نشان می‌دهد که دیدگاه پیشینیان دربارهٔ وقوع خون‌ریزی، از اساس باطل نبوده‌است. بی‌تردید این نگاه ریشه در یک واقعیت زیست‌شناختیِ اثبات‌پذیر دارد. بدین ترتیب، تلاش اندیشمندانی چون طبری برای یافتن یک واسطهٔ علّی، با دانش امروز تطبیق یافته و مصداق دقیقِ آن واکنش جسمانی تثبیت می‌گردد.

## ۳. تبیینِ علمیِ رِوایت با تکیه بر علوم اعصاب و روان‌تنی

برای درک بهتر ماجرای زنان مصر، نیازمند بهره‌گیری از یافته‌های دانش روان‌تنی و علوم اعصاب هستیم. این روی‌کرد علمی، چگونگی تبدیل یک شوک بصری به عوارض جسمانی را به‌روشنی تبیین می‌کند. بدیهی است هدف از این تطبیق، اثبات قطعیِ وقوع تاریخی این مکانیسم فیزیولوژیک بر بدن زنان ناظر نیست، بل‌که نشان‌دادنِ هماهنگیِ کاملِ توصیف رِوایت با یک زنجیرهٔ علّیِ شناخته‌شده در فیزیولوژی اعصاب است؛ امری که تفسیر واژه را، از سطح یک کنایهٔ صِرف، فراتر می‌برد. در واقع، یک غافل‌گیریِ مطلق و سلب‌کنندهٔ اراده توانسته‌است به موازات هم، دو واکنش فیزیولوژیک مستقل را در بدن رقم بزند. در ادامه، این دو واکنش جسمانی و شواهد درون‌متنی آن بررسی می‌شود.

### ۳ـ۱) تمایز خون‌ریزی استرسی از قاعدگی

همان‌گونه که در واکاوی لغوی و تاریخی اشاره شد، مفسران کهن واژهٔ أَكْبَرْنَهُ را به واکنشی جسمانی یعنی حیض پیوند می‌دادند. بااین‌حال محدودیت‌های دانش پزشکی در آن عصر، زمینه‌ساز یک بن‌بست تفسیری شد. گذشتگان هرگونه خون‌ریزی ناگهانی زنان را تحت عنوان کلی و زمان‌بر قاعدگی طبیعی (حیض) طبقه‌بندی می‌کردند؛ تفسیری که بی‌تردید با فیزیولوژی بدن و ساختار نحوی آیه در تعارض بود.

امروزه اما، علوم اعصاب و فیزیولوژی مدرن پاسخ دقیق‌تری برای این پدیده ارائه می‌دهند. بر اساس این یافته‌ها، شوک‌های روانیِ بسیار شدید و قاهر می‌توانند به اختلالات حادِّ هورمونی و عروقی منجر شوند. این واکنش هم‌زمان عصبی و عروقی شدید، یک واکنش فوری به‌استرس است که می‌تواند عارضهٔ خون‌ریزی

رحمی ناشی از شوک را در پی داشته‌باشد.

بنابراین، کاربرد تاریخیِ این واژه در معنای خون‌ریزی از سوی پیشینیان، ریشه در یک واقعیتِ زیستی داشته‌است. درنتیجه رویارویی با جمال یوسف(ع) به‌عنوان یک علت روانی (إعظام)، منجر به یک معلول جسمانی و آنی گردید. این معلولِ قهری، همان خون‌ریزی ناشی از استرس حاد بود که در تفاسیر تاریخی به‌اشتباه با قاعدگی طبیعی تطبیق داده شد.

## ۳ـ۲) بی‌دردی ناشی از استرس

در امتداد همان شوک عظیم اولیه، واکنش فیزیولوژیک دوم در سیستم عصبی زنان فعال می‌شود. در واقع، این واکنش امکان رخداد اعجاب‌آورِ بریدن دست‌ها را بدون واکنش دردآلود فراهم می‌کند. جالب توجه‌است که در برخی تحلیل‌های تفسیری، توصیفاتی نزدیک به مفهوم اختلال موقت در ادراک درد ارائه شده‌است. برای مثال، این رخداد نوعی غلبهٔ کاملِ یک امر عظیم بر ادراک عادی انسان تلقی شده است که به اشباع شناختی و غیبت موقت از شعور و اراده می‌انجامد (طباطبایی، ***المیزان***، ۱۱/ ۱۴۹).

افزون‌بر این، در سایر منابع تفسیری نیز شواهد مؤیدی بر این امر وجود دارد. چنان‌که در برخی تفاسیر، به از کار افتادن حس درد در اثر اشتغال کامل قلب و ذهن اشاره شده‌است (طبرسی، ***مجمع البیان***، ۵/ ۳۵۲). همچنین در پاره‌ای دیگر از تحلیل‌ها، این بی‌حسی به نوعی انقطاع ادراک حسی از بدن در لحظهٔ شوک تفسیر شده‌است (صادقی تهرانی، ***الفرقان***، ۱۵/ ۷۹) .

از منظر علمی، این غیبت از شعور و انقطاع حسی، در ادبیات علوم اعصاب مدرن معادل حالت گسستگی روانی است. بدین ترتیب، این حالت روان‌شناختی به تبلور پدیده‌ای زیستی به نام بی‌دردی ناشی از استرس می‌انجامد. فرآیند فیزیولوژیک این واکنش، بسیار سریع و پیچیده‌است. ابتدا در پی یک شوک سهمگین دیداری، آمیگدال در مغز سیگنال‌های پرقدرتی به هیپوتالاموس ارسال می‌کند. سپس، محور عصبی‌ـهورمونی و سیستم عصبی سمپاتیک به شکلی انفجاری فعال می‌شوند (کروسوس و گلد، «مفاهیم استرس...»[1]، 1244).

در گام بعدی، سیستم عصبی مرکزی برای محافظت از بدن، ترشح قابل‌توجه مواد شبه‌افیونی درون‌زاد (مانند بتاـاندورفین‌ها) را آغاز می‌کند. شایان ذکر است که این سازوکار، بی‌دردی ناشی از استرس را از نوع اپیوئیدی قرار می‌دهد که از مسیرهای غیراپیوئیدی در سایر شرایط استرس‌زا متمایز است. درنتیجهٔ این فرآیند، مسیرهای

1. Chrousos & Gold “The Concepts of Stress...”.

صعودیِ انتقال پیام درد در نخاع بی‌درنگ مسدود می‌گردند (باتلر و فین، «بی‌دردی ناشی از استرس»[1]، 184).

در نهایت، این افزایش هم‌زمان و چشمگیرِ سطوح چندین میانجی شیمیایی درون‌زاد، در کسری از ثانیه رخ داده و بی‌حسی عمیقی ایجاد می‌کند. به همین دلیل، جراحت‌های عمیقی نظیر پارگی پوست با کارد، هیچ‌گونه سیگنال دردی به قشر حسی مغز مخابره نکرده‌است.

### ۳ـ۳) شواهد درون‌متنی الگوی روان‌تنی

اتکاء این مدلِ علمی بر شواهد عینی، با قرائنِ استوارِ درون‌متنی نیز به‌خوبی پشتیبانی می‌شود. در واقع، در سطح زبان‌شناختی، انتخاب باب تفعیل در ساختار فعل «قَطَّعْنَ» بسیار معنادار است. این ساختار صرفی، حاملِ معنای مبالغه، تکثیر و شدتِ عمل است (طباطبائی، ***صرف ساده***، ۹۱).

از منظر زیست‌شناختی، ایجاد جراحت‌های مکرر و عمیق نیازمند شرایط فیزیولوژیکِ خاصی است. این امر تنها در صورتی ممکن است که واکنش دفاعیِ پس‌کشیدنِ ناخودآگاهِ دست به‌واسطهٔ انسداد موقت مسیر درد به تعلیق درآمده باشد. بنابراین، ظرافت صرفیِ این واژه، خود گواهی روشن بر وجود واسطهٔ فیزیولوژیکِ بی‌دردی است. افزون‌براین کاربست مکانیسم‌های روان‌تنی در این آیه، با طرح کلان و الگوی مضمونیِ حاکم بر سورهٔ یوسف هماهنگی کامل دارد. بارزترین تجلی این پیوستارِ روان‌تنی در سرگذشت حضرت یعقوب(ع) مشاهده می‌شود. در این راستا، اوجِ اندوه و فراق روانیِ ایشان، به‌عنوان یک محرک منفی، به عارضه‌ای جسمانی یعنی نابینایی می‌انجامد (یوسف/ ۸۴). در مقابل، یک محرک مثبت روانی، زمینه‌ساز بازگشت بینایی او می‌گردد (یوسف/ ۹۶).

بدین ترتیب، در ماجرای زنان مصر نیز همین قواعد حاکم بر نسبتِ میان نفس و بدن تکرار شده‌است. با این تفاوت که در این روی‌داد شوک زیباشناختی جایگزین اندوه عمیق شده‌است؛ و درنتیجه به جای کوری، به بی‌دردی موقت انجامیده‌است. این انسجام ساختاری در نهایت نشان می‌دهد که ***قرآن*** کریم با دقتی بی‌نظیر، قوانین یکپارچهٔ روان‌تنی را در سراسر این سوره ترسیم کرده‌است.

## نتیجه

این مطالعه برای گشودنِ بن‌بست دیرینه در تفسیر واژهٔ أَكْبَرْنَهُ (یوسف/ ۳۱) سامان یافت. یافتهٔ اصلی آن است که تقابلِ میان خوانش روانی و جسمانی، یک تعارض معنایی نیست؛ بل‌که حاصلِ خلط میان سطوح

1. Butler & Finn, “Stress-induced analgesia...”.

دلالت و نبودِ چارچوبی نظری برای تبیین هم‌زمانِ هر دو بُعد است.

نتایج بررسی حاکی از آن است که شوک شناختیِ ناشی از رؤیت جمال یوسف(ع) در جایگاه علت تامه عمل کرده و دو معلول فیزیولوژیک را هم‌زمان پدید آورده‌است: خون‌ریزی ناگهانی ناشی از استرس و بی‌دردی ناشی از استرس. بر این پایه، رِوایتِ ابن‌عباس دیگر خطایی لغوی شمرده نمی‌شود، بل‌که گزارشی دقیق از یک واکنش عصبی-عروقی فوق‌حاد است.

در ساحت تفسیر و اصول فقه، واکاوی حاضر روشن ساخت که أَکْبَرْنَهُ در دلالت مطابقی خود به‌درستی بر شوک روانی دلالت دارد و مقصود رِوایت ابن‌عباس، بیان پی‌آمدهای قهری این شوک (دلالت التزامی) است. این تفکیک اصولی، اشکالات نحویِ مفسرانی چون طبری را از اساس منتفی می‌کند و با معرفی الگوی «دلالت اشاره»، مدلی روش‌مند برای استخراج لوازم عقلی آیات با یاری علوم تجربی به دست می‌دهد.

در ساحت علوم اعصاب و پزشکی نیز یافته‌ها با مدل‌های تثبیت‌شده هم‌نوا است: استرس‌های حاد بر محور هیپوتالاموس-هیپوفیز اثر می‌گذارند و به اختلالات رحمی می‌انجامند. تحلیل هم‌زمانیِ دو پدیدهٔ فیزیولوژیک متضاد (خون‌ریزی و بی‌دردی) در بستری تفسیری، برای نخستین بار در این تحقیق صورت‌بندی شده‌است.

آسیب‌شناسی روی‌کردهای پیشین نشان داد که دیدگاه صرفاً روانی از تبیین پی‌آمدهای جسمانی بازمی‌ماند و دیدگاه صرفاً جسمانی با تطبیق نادرست واژه بر قاعدگیِ زمان‌بر، دچار خطای پزشکی می‌شود. مدل تلفیقی این مطالعه با حفظ نقاط قوت هر دو روی‌کرد، چارچوبی سازگار با منطق زبان عربی و علم اعصاب عرضه کرده‌است.

باید اذعان کرد که مستندسازی بالینیِ مستقیم برای پدیده‌ای نادر مانند خون‌ریزی رحمی آنی ناشی از شوک بصری در دست نیست؛ اما نادر بودن یک پدیده به معنای امتناع فیزیولوژیک آن نیست. ***قرآن*** کریم راوی روی‌دادی استثنایی است و مطالعات عصب‌شناختی تنها سازوکارِ امکان‌پذیری آن را مستدل می‌سازند. الگوی روش‌شناختی این مقاله می‌تواند چارچوبی برای مطالعه های آتی در واکاوی آیاتی باشد که پیچیده‌ترین تعاملات روان و تن را به تصویر کشیده‌اند.

## منابع


۱- ***قرآن*** کریم.

۲- ابن‌عطیه، عبدالحق بن غالب، ***المحرر الوجیز***، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.

۳ـ ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.

۴ـ ابن‌منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.

۵ـ ابوعبیده، معمر بن مثنی، **مجاز القرآن**، قاهره، مکتبة الخانجی، ۱۳۸۱ق.

۶ـ ازهری، محمد بن احمد، **تهذیب اللغة**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.

۷ـ بیضاوی، عبدالله بن عمر، **أنوار التنزیل**، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.

۸ـ ثعلبی، احمد بن محمد، **الکشف و البیان**، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.

۹ـ خلیل بن احمد، **العین**، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، بیروت، دار و مکتبة الهلال، ۱۹۸۰م.

۱۰ـ رشید رضا، محمد، **تفسیر المنار**، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۴ق.

۱۱ـ روزنهان، دیوید و سلیگمن، مارتین، **آسیب‌شناسی روانی**، ترجمهٔ یحیی سیدمحمدی، تهران، ساوالان، ۱۳۷۹ش.

۱۲ـ زمخشری، محمود بن عمر، **الکشاف**، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.

۱۳ـ سید قطب، ابراهیم حسین، **فی ظلال القرآن**، بیروت، دار الشروق، ۱۴۲۵ق.

۱۴ـ سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، **الدر المنثور**، قم، کتاب‌خانهٔ مرعشی، ۱۴۰۴ق.

۱۵ـ صادقی تهرانی، محمد، **الفرقان**، تهران، مرکز فرهنگی تبلیغی منیر، ۱۳۶۵ش.

۱۶ـ طباطبایی، محمدحسین، **المیزان**، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.

۱۷ـ طباطبائی، محمدرضا، **صرف ساده**، قم، دار العلم، ۱۳۹۷ش.

۱۸ـ طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان**، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.

۱۹ـ طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان**، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.

۲۰ـ طوسی، محمد بن حسن، **التبیان**، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، بیتا.

۲۱ـ فخر رازی، محمد بن عمر، **التفسیر الکبیر**، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

۲۲ـ قرطبی، محمد بن احمد، ***الجامع لأحکام القرآن***، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.

۲۳ـ گانونگ، ویلیام، ***فیزیولوژی پزشکی***، ترجمهٔ سیدعلی حائری روحانی و دیگران، تهران، اندیشهٔ رفیع، ۱۳۹۸ش.

۲۴ـ ماوردی، علی بن محمد، ***النکت و العیون***، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۸ق.

۲۵ـ مظفر، محمدرضا، ***اصول الفقه***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ش.

۲۶ـ معرفت، محمدهادی، ***تفسیر و مفسران***، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۸۰ش.

27_ Butler, R. K., & Finn, D. P., "Stress-induced Analgesia", ***Progress in Neurobiology***, vol. 88. no. 3, July 2009.
https://doi.org/10.1016/j.pneurobio.2009.04.003

28_ Chrousos, G. P., & Gold, P. W., "The Concepts of Stress and Stress System Disorders: Overview of Physical and Behavioral Homeostasis", ***Journal of the American Medical Association***, vol. 267, no. 9, March 1992.
https://doi.org/10.1001/jama.1992.03480090092034

*Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026.

# Identifying the Historical Referent of the Alast Verses
## Revisiting the Intertextual Interpretation of the Dharr Verse

**Seyyed Hossein Karimpour**
Assistant Professor, Department of Islamic Education, Rudsar Branch, Islamic Azad University, Rudsar, Iran (Email: dshkarimpour@iau.ac.ir).

## Abstract

This article critiques the theory that the "Dharr Verse" (Q. 7:172) refers Quranic "Verses of Alast" (Q. 7:172–174) refer to the covenant of Joshua with the Children of Israel, as proposed by Jaʿfar Nekūnām in his intertextual reading of the Dharr verse. It examines Nekūnām's evidence from context, parallel Quranic passages, and the Hebrew Bible, and argues that each line of evidence is inconclusive. The immediate context of Q. 7:172 does not require a Mosaic-era setting, and the Joshua covenant, which encompasses all Israelite tribes, conflicts with the verse's restrictive language. The article proposes instead that the Alast verses elaborate the Mīqāt narrative of Q. 7:155, in which seventy Israelite elders meet God, experience a life-threatening convulsion, and are restored. Seven verbal, semantic, and functional parallels between the two accounts—including the taking of life, direct divine-human dialogue, resistance, impending destruction, plea for deliverance, attribution of responsibility, and pedagogical purpose—support this identification. The study concludes that the Mīqāt offers a more coherent and textually grounded historical referent for the Alast verses than the covenant of Joshua.

**Keywords:** The Covenant of Alast, Mīqāt of the Children of Israel, World of Dharr, Covenant of Joshua, Intertextual Exegesis.

**Original research**

Received: 30/ 5/ 2026
Revised: 25/ 7/ 2026
Accepted: 25/ 7/ 2026
published: 21/ 9/ 2026
Pages: 177-204.

**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:**
Karimpour, Seyyed Hossein, "Historical Referents of the Alast Verses: Nekounam's Intertextual Reading Revisited", *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026, p. 177-204.
http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.583478.1395.

**Extended Abstract**

This study provides a critical assessment of the theory that the Quranic *Dharr Verse* (Q. 7:172) should be understood as referring to the covenant made by Joshua with the Children of Israel, as recorded in the Hebrew Bible. The theory in question was proposed by Jaʿfar Nekūnām in his article "Tafsīr-i Baynāmatnī-yi Āya-yi Dharr" (Intertextual Interpretation of the Dharr Verse), where he argues that the phrase "and when your Lord took from the Children of Adam, from their loins, their descendants" finds its closest historical referent in the covenant ceremony described in the Book of Joshua, chapter 24. The present article evaluates the evidence Nekūnām marshals for this identification and proposes an alternative reading grounded in the Quranic narrative of the Mīqāt (the appointment of seventy elders from among the Children of Israel to meet with God), as recounted in Q. 7:155 and related passages.

The study begins by situating the discussion within the broader history of interpretation of Q. 7:172. Classical and contemporary exegetes have adopted three general approaches to the "world of Dharr" (ʿālam al-dharr). The first, supported by numerous traditions, holds that the verse refers to a primordial covenant between God and all humanity, in which every human soul was brought forth and made to testify to God's lordship. The second restricts the verse's addressees to a specific group, though it interprets the event as pertaining to the innate human disposition (fiṭra) toward recognizing God. The third, which has gained traction among some contemporary scholars, restricts the verse to a particular historical community and seeks a concrete event in the life of the Children of Israel. Nekūnām's article falls into this third category, arguing that the covenant under Joshua constitutes the historical referent of the Alast verses.

The article proceeds in three stages. First, it examines the internal logic of Nekūnām's argument, focusing on his use of three types of evidence: the

immediate context (siyāq) of the verses, similar Quranic passages, and appeals to the Hebrew Bible. Nekūnām contends that the Alast verses appear within a block of material in Sūrat al-Aʿrāf (Q. 7:103–171) that deals with the story of Moses and the Children of Israel, and that this context suggests a Mosaic-era event. He further argues that certain verbal and thematic parallels with Joshua 24—the assembly of the tribes, the demand for exclusive worship of God, the calling of witnesses, and the people's affirmative response—support the identification.

The present study challenges each of these points. Regarding the context, it argues that the verses immediately preceding Q. 7:172 (i.e., Q. 7:171, which recounts the raising of Mount Sinai over the Israelites) and the verses following (Q. 7:173–174) do not require that Q. 7:172 be read as a continuation of the Mosaic narrative. The particle "idh" (when) can introduce a new and independent scene, and the thematic links between Q. 7:172 and the Mīqāt narrative of Q. 7:155 are stronger than those between Q. 7:172 and the Joshua covenant. The Mīqāt story, in which seventy chosen elders from among the Israelites are brought to the mountain, experience a terrifying convulsion (rajfa), and are restored to life after Moses intercedes for them, shares with Q. 7:172 such elements as the taking of life (or its threat), direct dialogue with God, and the removal of divine wrath. These parallels, the study argues, make the Mīqāt a more plausible historical referent than the covenant of Joshua.

Regarding Nekūnām's appeal to Joshua 24, the article raises both methodological and substantive objections. Methodologically, the article cautions against excessive reliance on extra-Quranic sources for determining the meaning of Quranic verses. While comparative study of the Bible can illuminate certain Quranic themes, the ***Qurʾān***'s own textual resources—its vocabulary, syntax, structural patterns, and internal cross-references—should be given priority. Substantively, the article notes that the covenant of Joshua was made with all the tribes of Israel, whereas the Alast verses, on Nekūnām's

own reading, concern a specific group (the "descendants" taken from the loins of the Children of Adam). This tension between the universal scope of the Joshua covenant and the restrictive language of Q. 7:172 undermines the proposed identification.

The article then turns to its constructive proposal. It argues that the Alast verses are best understood as a detailed and explicated version of the Mīqāt event. The Mīqāt narrative in Q. 7:155 is relatively concise, mentioning the selection of seventy men, the earthquake, and Moses' plea that God not destroy them along with the foolish among them. The Alast verses, by contrast, provide a more elaborate account: God brings forth the descendants, makes them witness against themselves, asks "Am I not your Lord?", and receives their affirmative response. The concluding phrase of Q. 7:174, "Thus do We explain the signs in detail," signals that what follows is an elaboration of what was previously stated in summary form. On this reading, the Alast verses do not introduce a new and unrelated event but rather expand upon the Mīqāt, clarifying its theological significance and its implications for later generations.

The study identifies seven areas of verbal, semantic, and functional overlap between the Alast verses and the Mīqāt narrative. These include: the taking of life (or its threat) as a divine act; the occurrence of direct dialogue between God and human beings; the presence of resistance or objection on the part of the addressees; the experience of impending destruction; the plea for deliverance and restoration; the attribution of responsibility to others; and the overarching pedagogical and soteriological purpose of the event. Taken together, these parallels suggest that the Alast verses and the Mīqāt narrative are two accounts of the same underlying event, with the former providing a more detailed and theologically oriented presentation.

The article concludes by reaffirming the Mīqāt hypothesis as the most historically and textually grounded reading of the Alast verses. It acknowledges that Nekūnām's article represents a serious and innovative attempt to move

beyond traditional exegetical discussions, but argues that its reliance on extra-Quranic materials and its insufficient attention to the full range of Quranic evidence prevent it from offering a convincing account of the verses' historical referent. The author of the present study writes from within the framework of Islamic theological commitments, and while the argument is conducted with attention to scholarly objectivity, the normative assumption that the ***Qurʾān*** is a coherent and self-interpreting text informs the analysis throughout.

## Bibliography


1. The Holy ***Qurʾān***.
2. Abū al-Suʿūd, Muḥammad b. Muḥammad, ***Irshād al-ʿAql al-Salīm***, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī [Arabic].
3. Abū Ḥayyān, Muḥammad b. Yūsuf, ***al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr***, Beirut, Dār al-Fikr, 1420 AH [Arabic].
4. Abū Zahrah, Muḥammad, ***Zahrat al-Tafāsīr***, Beirut, Dār al-Fikr [Arabic].
5. Baḥrānī, Hāshim, ***al-Burhān fī Tafsīr al-Qurʾān***, Tehran, Bunyād-e Biʿthat, 1416 AH [Arabic].
6. Fayḍ Kāshānī, Mullā Muḥsin, ***Al-Tafsīr al-Ṣāfī***, Tehran, Intishārāt-e al-Ṣadr, 1415 AH [Arabic].
7. Ibn Abī Ḥātim, ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad, ***Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm***, Riyadh, Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1419 AH [Arabic].
8. Ibn ʿAṭiyyah, ʿAbd al-Ḥaqq b. Ghālib, ***al-Muḥarrar al-Wajīz***, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1422 AH [Arabic].
9. Ibn Ṭāwūs, ʿAlī b. Mūsā, ***Saʿd al-Suʿūd***, Qom, Būstān-e Ketāb, 1422 AH [Arabic].
10. Javādī Āmolī, ʿAbdollāh, ***Tafsīr-e Tasnīm***, Qom, Intishārāt-e Isrāʾ, 1389 SAH [Persian].
11. Karīmpūr, Sayyid Ḥusayn and Nūrāʾī, Muḥsin, "Bāzshināsī-ye Mafhūm-e Ghaflat dar Qurʾān bā Taʾkīd bar Taʾthīr-e Ḥarf-e Jarr dar Maʿnā-ye Fiʿl", ***Taḥqīqāt-e Qurʾān va Ḥadīth***, vol. 16, no. 2, 1398 SAH [Persian].
https://doi.org/10.22051/tqh.2019.21194.2093
12. Karīmpūr, Sayyid Ḥusayn and Nūrāʾī, Muḥsin, "Vākāvī-ye Vāqiʿeh-ye Mīqāt-e Banī Isrāʾīl bā Taʾkīd bar Mafhūm va Miṣdāq-e Āyeh-ye 155 Sūreh-ye Aʿrāf", ***Ilāhiyyāt-e Qurʾānī***, vol. 8, no. 7, 1399 SAH [Persian].
13. Karīmpūr, Sayyid Ḥusayn, ***Negareshī Now dar Tafsīr-e Āyāt-e Alast***, PhD dissertation, Faculty of Theology, University of Māzandarān, 1396 SAH [Persian].

14. Mughniyyah, Muḥammad Jawād, ***al-Tafsīr al-Kāshif***, Tehran, Islāmiyyah, 1424 AH [Arabic].
15. Muṣṭafawī, Ḥasan, ***al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurʾān al-Karīm***, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1430 AH [Arabic].
16. Nekūnām, Jaʿfar, "Tafsīr-e Baynāmatnī-ye Āyeh-ye Dharr", ***Pazhūhish-hā-ye Tafsīr-e Taṭbīqī***, vol. 10, no. 2, 1403 SAH [Persian].
https://doi.org/10.22091/ptt.2024.11243.2363
17. Nūrāʾī, Muḥsin and Karīmpūr, Sayyid Ḥusayn, "Barrisī-ye Taḥlīlī-ye Nigareh-ye Ikhtiṣāṣ dar Khiṭāb-e Āyāt-e Alast az Nigāh-e Sayyid Murtaḍā va Zamakhsharī", ***Pazhūhish-nāmeh-ye Maʿārif-e Qurʾānī***, vol. 9, no. 32, 1397 SAH [Persian].
https://doi.org/10.22054/rjqk.2018.28483.1623
18. Ṣādiqī Tehrānī, Muḥammad, ***al-Furqān***, Qom, Intishārāt-e Farhang-e Islāmī, 1365 SAH [Persian].
19. Shaykh Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, ***al-Tibyān***, ed. Aḥmad Ḥabīb Quṣayr ʿĀmilī, Najaf, Maṭbaʿat al-Nuʿmān, 1383 AH/1964 [Arabic].
20. Shubbar, Sayyid ʿAbdollāh, ***Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm***, Beirut, Dār al-Balāghah lil-Ṭibāʿah wa al-Nashr, 1412 AH [Arabic].
21. Subḥānī, Jaʿfar, ***Manshūr-e Jāvīd***, Qom, Intishārāt-e Muʾassiseh-ye Imām Ṣādiq, 1383 SAH [Persian].
22. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, ***Jāmiʿ al-Bayān***, Beirut, Dār al-Maʿrifah, 1412 AH [Arabic].
23. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, ***Majmaʿ al-Bayān***, Tehran, Intishārāt-e Nāṣir Khusraw, 1372 SAH [Persian].
24. Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, ***al-Mīzān***, Qom, Jāmiʿeh-ye Mudarrisīn, 1417 AH [Arabic].
25. Ṭanṭāwī, Sayyid Muḥammad, ***al-Tafsīr al-Wasīṭ***, Cairo, Dār Nahḍat Miṣr lil-Ṭibāʿah wa al-Nashr [Arabic].
26. Thaʿlabī, Aḥmad b. Ibrāhīm, ***al-Kashf wa al-Bayān***, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1422 AH [Arabic].
27. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ʿUmar, ***al-Kashshāf***, Beirut, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1407 AH [Arabic].
28. Zuḥaylī, Wahbah b. Muṣṭafā, ***al-Tafsīr al-Munīr***, Beirut, Dār al-Fikr al-Muʿāṣir, 1418 AH [Arabic].

*پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری*، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش.

# نقد نظریهٔ عهد یوشع نبی(ع) در تفسیر بینامتنی آیهٔ ذر مصداق‌یابی تاریخی آیات ألست در پرتو آیات میقات

**سیدحسین کریم‌پور**
استادیار گروه معارف اسلامی، واحد رودسر، دانشگاه آزاد اسلامی، رودسر، ایران
(ایمیل: dshkarimpour@iau.ac.ir).

## چکیده

مقالهٔ «تفسیر بینامتنی آیهٔ ذر»، نوشتهٔ جعفر نکونام، ازجملهٔ تلاش‌های معاصر در تفسیر این آیه است که با عبور از دیدگاه‌های تفسیری رایج دربارهٔ عالم ذر، کوشیده است مصداقی تاریخی و خاص برای آن معرفی کند؛ روی‌کردی که در میان بسیاری از مفسران پیشین و معاصر کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است. نویسندهٔ مقاله، با استناد به شواهدی از سیاق آیات، آیات مشابه، مفاهیم مفردات و بخش‌هایی از ***عهد عتیق***، و نیز بر پایه دیدگاه برخی مفسران متقدم که آیهٔ ذر را ناظر به گروهی خاص می‌دانند، کوشیده است این آیه را بر عهد یوشع نبی با بنی‌اسرائیل تطبیق نماید. پژوهش حاضر با روی‌کردی انتقادی، به تحلیل شواهد و دلایل ارائه‌شده برای این تطبیق می‌پردازد و در نهایت با مقایسهٔ آیات ألست و میقات، به دو نتیجهٔ اصلی توجه می‌دهد: نخست آن‌که، شواهد متعددی در متن و فرامتن آیه ــ ازجملهٔ آیات مشابه، سیاق، و مفاهیم مفردات ــ امکان فهم آیه را بدون نیاز به متون کهن اهل‌کتاب فراهم می‌کند؛ دوم آن‌که، همین شواهد با مجموع شباهت‌های لفظی و معنایی در آیات میقات و ألست بر این نکته دلالت دارند که نزدیک‌ترین و محتمل‌ترین مصداق تاریخی برای آیات ألست، ماجرای میقات هفتاد نفر از بزرگان بنی‌اسرائیل با خدا است.

**کلیدواژه‌ها:** عهد اَلَست، میقات بنی‌اسرائیل، عالم ذر، عهد یوشع نبی، تفسیر بینامتنی.

**مقالهٔ پژوهشی**

دریافت: ۹/ ۳/ ۱۴۰۵ش
بازنگری: ۳/ ۵/ ۱۴۰۵ش
پذیرش: ۳/ ۵/ ۱۴۰۵ش
نشر: ۳۰/ ۶/ ۱۴۰۵ش
صفحهٔ ۱۷۷-۲۰۴.

**ناشر:**
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکدهٔ علوم قرآنی مشهد).
۲۰۲۶ © / نویسندگان دارندهٔ حق تألیف مقالهٔ خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸
دسترسی آزاد:
http://naghdeara.quran.ac.ir

**چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟** کریم‌پور، سیدحسین، «نقد نظریهٔ عهد یوشع نبی(ع) در تفسیر بینامتنی آیهٔ ذر: مصداق‌یابی تاریخی آیات ألست در پرتو آیات میقات»، *پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری*، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش، ص ۱۷۷-۲۰۴.
http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.583478.1395.

## درآمد

آیهٔ ۱۷۲ سورهٔ اعراف، که به آیهٔ ذر شهرت یافته، مهم‌ترین آیه‌ای است که مسئلهٔ عالم ذر بر آن استوار شده است:

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَی أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلی شَهِدْنا.

این آیه سؤالات بنیادینی را در باب عالم ذر و تفسیر آن پیش می‌کشد؛ ازجمله این‌که: آیا موضوع عالم ذر در سورهٔ اعراف صرفاً به همین یک آیه محدود می‌شود یا به مجموعهٔ آیات پیوستهٔ ۱۷۲ تا ۱۷۴ سورهٔ اعراف، موسوم به آیات ألست، مربوط است؟ آیا مُفادِ این آیات ناظر به عهد و گفت‌وگوی الهی با تمام انسان‌ها است یا اشاره به میثاق یا میقاتی خاص با گروهی مشخص است؟ آیا تعبیر «أَشْهَدَهُمْ عَلَی أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ» به معنای حقیقی و با اسناد مستقیم به خد به کار رفته است یا معنایی مجازی دارد و در واقع پیامبران واسطه در این فرایند بوده‌اند؟

در مسیر پاسخ به این پرسش‌ها، سه روی‌کرد تفسیری از سوی مفسران متقدم و معاصر ارائه شده است: در روی‌کرد نخست، بسیاری از مفسران فریقین با تمرکز بر آیهٔ ۱۷۲ و با استناد به روایات، این آیه را حاکی از پیمانی همگانی میان خدا و تمامی انسان‌ها دانسته‌اند (بنگرید به: طبری، ***جامع البیان***، ۹/ ۷۵-۸۱؛ بحرانی، ***البرهان***، ۲/ ۶۱۵-۶۰۵).

در روی‌کرد دوم، عده‌ای با تفسیر دو آیهٔ پیوسته (۱۷۲-۱۷۳) و عبور از روایات، این عهد را به قوم یا گروهی خاص نظیر بنی‌اسرائیل محدود کرده‌اند (بنگرید به: سیدِ مُرتَضی، ***الامالی***، ۱/ ۲۸؛ طوسی، ***التبیان***، ۵/ ۲۹؛ زمخشری، ***الکشاف***، ۲/ ۱۷۷). اما در روی‌کرد سوم، بعضی از معاصران با پذیرش محدودیت مخاطبان و سه‌گانه بودن آیات ألست، این آیات را بر واقعه‌ای تاریخی و خاص منطبق دانسته‌اند (برای نمونه بنگرید به: کریم‌پور، ***نگرشی نو در تفسیر آیات ألست***، سراسر اثر).

## طرح مسئله

نکونام، نویسندهٔ مقالهٔ «تفسیر بینامتنی آیهٔ ذر»، ازجمله پژوهشگرانی است که به‌نظر می‌رسد روی‌کرد سوم را در تفسیر آیات ألست برگزیده است. هرچند عنوان مقاله نشان می‌دهد که تمرکز اصلی وی بر آیهٔ ۱۷۲ سورهٔ اعراف است، اما به‌نظر می‌رسد غفلت از پیوند مفهومی این آیه با دو آیهٔ پس از آن (اعراف/ ۱۷۳-۱۷۴)، به تبیینی ناتمام از مجموع آیات ألست و در نتیجه، به ابهام در تشخیص مصداق آن انجامیده است. در بخش پایانی این پژوهش نشان داده خواهد شد که توجه به آیهٔ ۱۷۴ اعراف، به‌ویژه عبارتِ «کَذٰلِکَ نُفَصِّلُ الآیَاتِ...»، افزون بر تبیین غایت

روی‌داد ألست، چرایی بازگویی بخشی از واقعهٔ میقات در قالب آیات ألست را نیز روشن می‌سازد.

نکونام در رویارویی با پرسش دوم، خوانش‌های گوناگون تفسیری از آیهٔ ذر را دسته‌بندی کرده است. از نظرگاه او گروه نخست، کسانی هستند که به عمومیت مفهوم آیهٔ ذر باور دارند؛ این گروه خود به دو قول تقسیم می‌شوند: کسانی که بر اساس روایات، آیهٔ ذر را ناظر به ماجرای مسح پشت آدم(ع) و استخراج ذُرِّیَّة از صلب او دانسته‌اند، و کسانی که مفهوم آیه را به عالَمِ فطرت و آمادگی درونی انسان‌ها برای پذیرش ربوبیت خدا تفسیر کرده‌اند. گروه دوم (قول سوم)، افرادی را دربر می‌گیرد که آیهٔ ذر را مختص به جماعتی خاص از ذریهٔ آدم دانسته‌اند. از نگاه آنان خدا این جماعت خاص را خلق کرد، عقل آنان را کامل ساخت، به‌واسطهٔ یکی از پیامبران با آنان سخن گفت و از ایشان بر عبودیت خویش پیمان گرفت (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۳۹-۱۴۱).

نویسندهٔ مقاله، با پذیرش قول سوم به پرسش سوم نیز پاسخ گفته و تصریح می‌کند که تعبیر «أَشْهَدَهُمْ» گرچه در ظاهر به خدا نسبت داده شده، اما این نسبت، مجازی است و حقیقت آن است که خدا از طریق پیامبر خود با بندگان‌ش گفت‌وگو کرده و از آنان پیمان گرفته است. در نهایت، نویسنده پس از عبور از دو قول نخست، و پذیرش دیدگاه سوم تلاش نموده با استناد به آن، مصداق آیهٔ ذر را از منظر خود تعیین و تبیین کند (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۱-۱۴۲).

در بخش درآمد اشاره شد که پیش از نکونام برخی پژوهشگران معاصر نیز در راستای روی‌کرد سوم تألیفاتی داشته‌اند که وی در بخشی از نوشتار خود به یکی از آن‌ها چنین اشاره کرده است:

> نزدیک‌ترین پژوهش به مقالهٔ حاضر، مقالهٔ نورائی و کریم‌پور با عنوان «بررسی تحلیلی نظریهٔ اختصاص در خطاب آیات ألست از نگاه سیدمرتضی و زمخشری» است. نویسندگان در آن مقاله، با ترجیح قول سوم -به دلیل انطباق بیش‌تر با ظاهر آیهٔ ذر و آیات مشابه -مصداق آیه را همان گروهی از قوم موسی(ع) دانسته‌اند که در آیهٔ پیش از آیهٔ ذر به آنان اشاره شده؛ همان کسانی که از موسی(ع) درخواست دیدار خدا را داشتند. ایشان نتیجه گرفته‌اند که واقعهٔ مذکور در آیهٔ ذر و آن‌چه در آیهٔ پیش از آن آمده، در واقع یک رخداد واحدند و مخاطبان آیه، همان گروهی‌اند که به میقات الهی آمدند (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۱).

اما واقعیت آن است که ارائه‌دهندگان نگرهٔ میقات در این تفسیر با وی هم‌نظر نبوده و اساساً آیات مربوط به میقات را با آیهٔ ۱۷۱ اعراف ــ یعنی:«وَ إِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ...»ــ یک‌سان نپنداشته‌اند؛ بل‌که آنان در پژوهشی مستقل تحت عنوان «واکاوی واقعهٔ میقات بنی‌اسرائیل» با تحلیل آیات مرتبط، تصریح کرده‌اند که در ماجرای میقات، گروهی از برگزیدگان بنی‌اسرائیل که همراه موسی(ع) بودند، پس از رجفهٔ مرگ، به گفت‌وگو با خدا

پرداختند و خواستار بازگشت به دنیا شدند؛ معنایی که با محتوای آیات ألست قابل‌مقایسه است؛ نه آیهٔ ۱۷۱ سورهٔ اعراف (بنگرید به: کریم‌پور و نورائی، «واکاوی واقعهٔ میقات...»، ۷۸).

با این حال، نکونام در ادامهٔ بحث خود، در جهت ردّ نظریهٔ میقات، شواهدی از ظاهر و سیاق آیهٔ ذر و آیات مشابه را با مطالب فصل ۲۴ کتاب یوشع نبی در ***عهد عتیق***، کنار هم قرار می‌دهد، و با استناد به این منابع، این فرضیه را مطرح می‌کند که مقصود از جماعت مورد اشاره در آیهٔ ذر، نه قوم موسی(ع) در آیهٔ پیشین، بل‌که قبائلی از بنی‌اسرائیل‌اند که در دوران یوشع نبی مخاطب پیمان الهی قرار گرفتند (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۱).

بدین ترتیب، نویسندهٔ مقالهٔ، با این تحلیل، دو روی‌داد متفاوت را طرح می‌کند که می‌توانند هم‌چون مصداق آیهٔ ذر مورد ارزیابی قرار گیرند: یکی، واقعه‌ای قرآنی (میقات برگزیدگان بنی‌اسرائیل) و دیگری، رخ‌دادی منقول در ***عهد عتیق*** (عهد یوشع نبی با بنی‌اسرائیل). از این رو، مهم‌ترین پرسش‌های این پژوهش چنین صورت‌بندی می‌شود:

> اولاً کدام‌یک از این دو نظریه انطباق بیشتری با آیات ألست دارد؟ ثانیاً: چه نقدهایی بر مقالهٔ «تفسیر بینامتنی آیهٔ ذر» از منظر تفسیر و مصداق‌یابی تاریخی آیات ألست، وارد است؟ ثالثاً: شواهد نظریه مختار چیست؟

در پاسخ به پرسش نخست، پیش‌تر پژوهش‌هایی انجام شده است. از آن جمله می‌توان به «نقد مقاله پیمان ألست و نقد دیدگاه‌های مفسران دربارهٔ آیهٔ میثاق» به قلم نورائی، کریم‌پور و یدالله‌پور اشاره کرد. نویسندگان این مقاله ضمن ارزیابی انتقادی آن مقاله، در جمع‌بندی نهایی به‌اجمال از نظریهٔ تفسیری میقات به‌عنوان خوانشی جایگزین یاد کرده‌اند. هم‌چنین نورائی و کریم‌پور در مقالهٔ «بررسی تحلیلی نگرهٔ اختصاص در خطاب آیات ألست از نگاه سیدمرتضی و زمخشری»، پس از تحلیل تطبیقی آرای این دو مفسر، نظریهٔ میقات را به‌عنوان مصداقی قابل‌توجه برای آیات ألست مطرح کرده و بررسی تفصیلی آن را به پژوهش‌های آینده واگذار کرده‌اند.

براین‌پایه، و با عنایت به خلأ موجود در پژوهش‌های پیشین ــ‌به‌ویژه در زمینهٔ مقایسه نظام‌مند آیات ألست و میقات، تبیین وجوه اشتراک لفظی و معنایی آن‌ها، و نیز صورت‌بندی مبانی نظری اندیشهٔ میقات در چارچوبی منسجمــ در پژوهش حاضر کوشش می‌شود با توجه به ورود روی‌کردیِ تفسیر رقیب به مسأله مصداق‌شناسی، ابتدا به نقد مستندات آن پرداخته، و سپس با تبیین مبانی نظریهٔ مختار به تشریح شباهت‌های لفظی و معنایی این دو دسته از آیات اقدام شود.

## ۱. بازخوانی نظریه عهد یوشع نبی؛ تحلیل و نقد

در این بخش، پس از معرفی اجمالی دو نظریهٔ رقیب دربارهٔ مصداق تاریخی آیات ألست، مهم‌ترین شواهد ارائه‌شده در مقالهٔ «تفسیر بینامتنی آیهٔ ذر» برای اثبات نظریهٔ عهد یوشع نبی مورد نقد و ارزیابی قرار می‌گیرد. این شواهد در سه محورِ سیاق آیات، آیات مشابه و استناد به *عهد عتیق* بررسی می‌شود. اما تحلیل شواهد مبتنی بر مفردات و واژگان کلیدی آیهٔ ذر، به دلیل گستردگی و اهمیت آن در استنباط معنای آیات، در بخشی مستقل دنبال خواهد شد.

### ۱ـ۱) تبیین نظریه‌های رقیب در مصداق‌یابی آیات ألست

نویسندهٔ مقالهٔ «تفسیر بینامتنی آیهٔ ذر»، در تبیین مبنای دیدگاه خود گفته است: «بررسی تطبیقی ظاهر و سیاق آیهٔ ذر با مضامین کتاب مقدس نشان می‌دهد که این آیه ناظر به قوم بنی‌اسرائیل در عهد یوشع نبی است» (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۱).

وی در تبیین این دیدگاه، به فصل بیست‌وچهارم کتاب یوشع در *عهد عتیق* استناد می‌کند؛ فصلی که از عهد و پیمانی میان خدا و قبائل بنی‌اسرائیل به‌واسطهٔ یوشع نبی گزارش می‌دهد. به باور وی، تحلیل محتوای این بخش از کتاب مقدس، از وجود چهار عنصر مفهومی مشترک با آیهٔ ذر حکایت دارد: حضور بنی‌اسرائیل در مراسم تجدید عهد با خدا، تعهد گرفتن یوشع از آنان به پرستش خدای یگانه، گواه گرفتن آنان بر خویشتن و پاسخ مثبت ایشان به این اشهاد. از نظر مؤلف، این عناصر مفهومی با قول سوم در تفسیر آیهٔ ذر -که برخی از مفسران متقدم نیز آن را پذیرفته‌اند -همخوانی دارد.

در برابر این دیدگاه، نگرهٔ میقات قرار دارد که با اتکا به شواهد درون‌متنی و برون‌متنی، آیات ألست را ناظر به بخشی از ماجرای میقات بنی‌اسرائیل با خدا می‌داند. این واقعه در مواضع متعددی از *قرآن* کریم، ازجمله آیات ۵۵، ۵۶ و ۷۵ سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۵۳ سورهٔ نساء، و آیات ۱۵۵-۱۵۶ سورهٔ اعراف بازتاب یافته است.

ارائه‌دهندگان این اندیشه تفسیری بر این باورند که در میان آیات یادشده، آیهٔ ۱۵۵ سوره اعراف بیش‌ترین پیوند معنایی و لفظی را با آیات ألست دارد. به‌نظر آنان، مضامینی هم‌چون اخذ جان، رفع عذاب و گفت‌وگوی مستقیم با خدا که در این آیه مطرح شده است، فضایی مشابه با آیهٔ ذر ایجاد می‌کند و این می‌تواند مؤید تفسیر آیات ألست بر اساس واقعهٔ میقات باشد (بنگرید به: نورائی و کریم‌پور، «بررسی تحلیلی نگرهٔ اختصاص...»، ۷۱).

## ۱ـ۲) استناد به سیاق آیات و نقد نتایج مستخرج

نکونام برای ردّ نظریهٔ تفسیری میقات با استناد به سیاق آیهٔ ذر، نخستین شاهد نظریهٔ خود را چنین تبیین می‌کند: «آیهٔ ذر در میان مجموعه آیاتی از سورهٔ اعراف (۱۰۳-۱۷۷) قرار دارد که همگی مربوط به قوم موسی(ع) هستند». وی به‌ویژه بر آیهٔ ۱۵۵ تأکید می‌ورزد که در آن، ماجرای انتخاب هفتاد تن از قوم موسی برای میقات با خدا روایت شده است. او می‌نویسد:

> در این آیه آمده است که موسی هفتاد نفر از قومش را برای میقات برگزید؛ اما هنگامی که به کوه طور رسیدند، لرزشی عظیم آنان را فرا گرفت و مدهوش شدند. موسی عرضه داشت: پروردگارا! اگر می‌خواستی، آنان و مرا پیش‌تر هلاک می‌کردی؛ آیا ما را به‌خاطر کردار نادانان‌مان مجازات می‌کنی؟... (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۲).

نکونام در شرح آیه میقات نخست تعبیر «الرجفة» را به لرزش شدید و سپس عبارت «أَتُهلِكُنا» را با اسناد به موسی(ع) به گفت‌وگوی وی با خدا تفسیر می‌کند، که این هر دو با نظریهٔ میقات در تعارض است؛ زیرا در این نظر اولی به معنای عذاب مرگ و دومی به گفت‌وگوی برگزیدگان قوم با خدا تفسیر و تطبیق شده است.

وی با این پیش‌فرض که در دیدگاه میقات آیه قبل از آیهٔ الست (اعراف/ ۱۷۱) با آیهٔ میقات (اعراف/ ۱۵۵) از حیث مصداق تطابق دارد؛ نتیجه می‌گیرد که حکایتِ آیهٔ ذر با واقعهٔ میقات مرتبط نیست، زیرا واژهٔ «إذ» در آیهٔ ذر نشان‌دهندهٔ یک روایت مستقل است، نه ادامه‌ای بر داستان پیشین (آیهٔ ۱۷۱ سورهٔ اعراف). دلیل دیگر برای ردّ اندیشهٔ میقات (تطابق روی‌داد میقات و ألست) از نظر نکونام، ذکر نشدن نام موسی(ع) در آیهٔ ذر و نیز تأخیر زمانی آن نسبت به آیات قبل است؛ نشانه‌ای که از وقوع این ماجرا در زمانی پس از موسی(ع) حکایت می‌کند (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۳).

اینک، در ارزیابی تفسیرها و تحلیل‌های فوق، نقدهای زیر به ترتیب قابل‌طرح است: اولاً، رجفه در آیهٔ ۱۵۵ اعراف، نشانه عذاب مرگ است، نه صرفاً مدهوشی یا لرزش شدید بدن. بر خلاف برداشت نویسنده، تعبیر صریح آیهٔ «ثُمَّ بَعَثْناكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ» (بقره/ ۵۶) تأییدکننده این تفسیر است. البته دیدگاه مؤلف در بین برخی مفسران فریقین طرفدارانی دارد؛ چنان‌که بعضی الرَّجْفَة را مشابه و بعضاً متأثر از روایتگر اسرائیلی، وهب بن‌منبه، هم‌چون لرزش شدید مفاصل و قرارگرفتن برگزیدگان بنی‌اسرائیل درآستانه مرگ تفسیر کرده‌اند (ثعلبی، ***الکشف و البیان***، ۴/ ۲۸۹؛ طبرسی، ***مجمع البیان***، ۴/ ۷۴۵؛ زحیلی، ***التفسیر المنیر***، ۹/ ۱۱۳).

ثانیاً، تعبیر أَتُهْلِكُنا در بخش پایانی آیهٔ ۱۵۵ اعراف، به هم‌راهان موسی(ع) اختصاص دارد؛ نه خود ایشان. گرچه

بخش ابتدایی آیه با کلام موسی(ع) شروع می‌شود؛ اما ادامهٔ آن، یعنی «أَ تُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنَّا» تا پایان، به هم‌راهان موسی تعلق دارد. ارائه‌دهندگان نگرهٔ میقات در پژوهشی پیرامون این موضوع، با بررسی واژهٔ اِهلاک و با استناد به قرائن سیاقی و آیات هم‌نوا، این بخش از آیهٔ میقات را به قوم موسی نسبت داده‌اند (بنگرید به: کریم‌پور و نورائی، «واکاوی واقعهٔ میقات...»، ۷۲-۷۳).

افزون‌براین، برخلاف ادعاء مؤلف مقاله، مفاد آیهٔ ۱۷۱ (رفع کوه) و آیهٔ ۱۵۵ (میقات) یکسان نیست و از یک واقعهٔ واحد خبر نمی‌دهند. تحلیل وی که هر دو ماجرا را -احتمالاً به دلیل موقعیت مکانی‌شان در محدوده کوه طور -یکی دانسته، ناتمام است. آیهٔ ۱۷۱ بر اعطاء عهد و فرمان‌های الهی به قوم دلالت دارد، در حالی‌که آیهٔ ۱۵۵ روایتگر درخواست رؤیت خدا و وقوع رجفه است.

ضمناً، فرض استقلال آیهٔ ذر از داستان میقات، تنها بر اساس تحلیل واژهٔ «إذ» پذیرفتنی نیست. گرچه واژهٔ «إذ» می‌تواند نشانهٔ آغاز یک روایت باشد، اما وجود مفاهیم مشترک متعدد میان آیهٔ ذر و آیهٔ میقات ــهم‌چون أخذ جان (موت)، گفت‌وگوی مستقیم با خدا و رفع اهلاکــ پذیرش پیوستگی معنایی و مصداقی میان این دو روی‌داد را آسان‌تر می‌کند؛ چنان‌که در بخش جمع‌بندی همین مقاله به آن اشاره خواهد شد.

استناد به ذکر نشدن نامِ موسی(ع) در آیهٔ ذر هم شاهد کافی برای نفی هم‌زمانی ماجرای ألست و دورهٔ نبوت وی نیست؛ به دو دلیل: نخست آن‌که این ویژگی در آیات همجوار هم وجود دارد؛ دوم آن‌که با قرارگرفتن آیهٔ ذر در میان دو روایت مشهور قرآنی مرتبط با عصر موسی ــرفع کوه طور و داستان بلعم باعوراــ وقوع مفاد این آیه در همان دوران پذیرفتنی‌تر به‌نظر می‌رسد.

### ۱ـ۳) نقد استنباط مفهوم «عهد» در آیات ألست

نکونام در جایگاه نظریه‌پرداز دیدگاه عهدسپاری بنی‌اسرائیل در زمان یوشع نبی، ضمن بیان این تحلیل که آیهٔ ذر و سیاق آن ناظر به عهد و میثاقی است که خدا از قوم بنی‌اسرائیل گرفته تا تنها او را بپرستند و برایش شریکی قائل نشوند، مفهوم عهد و میثاق را با ذکر این عبارت که پس از اعطاء الواح حاوی ده فرمان به موسی(ع)، خدا از قوم او تعهد گرفت که با قدرت و التزام کامل به آن دستورات عمل کنند، تبیین می‌نماید.

در ادامه نیز با تحلیل مجموعه‌ای از آیات موسوم به آیات أخذ میثاق ازجملهٔ آیهٔ «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ» (بقره/ ۶۳) و قراردادن آیهٔ ذر ذیل این دسته آیات، به دو نتیجه مستخرج از آن اشاره می‌کند: نخست آن‌که این نوع میثاق با زبانِ قال، یعنی زبان گفتاری و لفظی، اخذ شده است؛ نه به صورت مجازی یا در قالب تمثیل و استعاره. دوم آن‌که این عهدها به‌واسطه انبیاء از اقوام اخذ می‌شده است؛ نه به‌طور

مستقیم از سوی خدا یا با واسطه فرشتگان (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۳-۱۴۴).

در تحلیل و ارزیابی موضوعات فوق می‌توان گفت: با توجه به بیان برخی مفسران و إذعان ضمنی نویسنده مقاله به این واقعیت که ماهیت عهد و میثاق الهی در ***قرآن*** چیزی جز التزام عملی به دستورات الهی نیست (بنگرید به: مغنیه، ***التفسیر الکاشف***، ۲/ ۲۸۳)، باید روشن شود که آیا در مجموعه آیات موسوم به آیات ألست نشانه‌ای از امر، نهی یا فرمانی صریح از سوی خدا در زمینهٔ تعهدات دنیوی وجود دارد یا نه.

بررسی دقیق سیاق آیات و واژگان کلیدی آن، نشان می‌دهد که پاسخ این پرسش به لحاظ وجوه چندگانه زیر منفی است: اول آن‌که، باید عنایت شود که مفعول فعل اَخَذ کلمهٔ ذُرِّیَّتَهُم است؛ پس برای ادعاء دلالت آیه مورد بحث بر اخذ میثاق، نه می‌توان به حذف و تقدیرِ المیثاق تمسک کرد (جوادی آملی، ***التسنیم***، ۳۱/ ۴۱)، و نه می‌توان ازجملهٔ «اَلَستُ بِرَبِّکُم قالوا بَلی» مفهوم میثاق و تعهد فهمید. زیرا بر پایه عرف ***قرآن*** ساختار این کلام مانند بسیاری از موارد مشابه، نظیر «أَلَیْسَ هذا بِالْحَقِّ قالُوا بَلی» (انعام/ ۳۰)، صرفاً بر معنای اقرار در جهان پس از مرگ دلالت دارد (برای نمونه، بنگرید به: انعام/ ۳۰؛ زمر/ ۷۱؛ غافر/ ۵۰؛ أحقاف/ ۳۴).

دوم آن‌که، در عبارتِ «أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى»، تنها معنای روشن، معرفت شهودی انسان نسبت به نفس خویش و اقرار به ربوبیت الهی است، نه الزام به عبادت یا تعهد به وظایف شریعت در دنیا. سوم آن‌که، با عنایت به عبارات بعد، یعنی «أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» و «أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا»، آشکار می‌شود که هدف اصلی آیه، منع حجت‌تراشی باطل در روز قیامت است، نه الزام به پرهیز از شرک یا التزام عملی به شریعت در دنیا (بنگرید به: همین مقاله، ۱-۳)؛ براین‌پایه، هرگونه تفسیر ناظر به تطبیق این آیات بر مفهوم عهد و میثاق مخالف ظاهر آیه و فاقد اعتبار تفسیری است.

چهارم آن‌که، ادعاء نویسنده مقاله مبنی بر غیرمستقیم بودن عهد و گفت‌وگوی خدا با بندگان نیز قابل‌خدشه است؛ زیرا تفسیر عبارت «أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى» به گفت‌وگوی مستقیم و بی‌واسطهٔ پروردگار با برخی بندگان، از حیث دلالت حقیقی و ظاهری، نه‌تنها ممکن ــ‌چنان‌که در شرح «أَفَتُهْلِكُنا» و مقایسه آن با روی‌داد میقات خواهد آمد (بنگرید به: دنبالهٔ مقاله)ــ بلکه معقول‌تر و آسان‌تر از آن است که مفهوم عهد و گفت‌وگوی غیرمستقیم از طریق پیامبر خدا با توسل به مجاز بر آیه تحمیل شود. بر پایهٔ این نتیجه، می‌توان این مدعا را نیز مطرح کرد که اساساً قیاس آیهٔ ذر با آیات مربوط به أخذ میثاق و تلقی آن به‌مثابهٔ جزئی از آیات میثاق، از منظر تفسیری محل تأمل است.

### ۱ـ۴) نقد شباهت‌های زمانی و محتوایی

نکونام در بخش دیگری از استدلال خود دربارهٔ نظریهٔ عهدسپاری قوم بنی‌اسرائیل به دست یوشع نبی، به شواهدی از ***عهد عتیق*** استناد می‌کند و می‌نویسد:

> وقتی قرائن و شواهد قرآنی دربارهٔ آیهٔ ذر با مضامین فصل ۲۴ کتاب یوشع نبی دربارهٔ عهد گرفتن موسی(ع) از قبائل بنی‌اسرائیل مقایسه شود، به روشنی می‌توان دریافت که آیهٔ ذر به همان ماجرای عهدی اشاره دارد که یوشع از قوم خود گرفت تا تنها خدا را پرستش کنند و برای او شریک قائل نشوند (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۸).

وی شباهت‌هایی میان برخی عبارات کتاب یوشع نبی و مفاد آیهٔ ذر ذکر کرده که خلاصه آن‌ها چنین است:

۱. ترتیب زمانی ماجراها: حادثه شاهد گرفتن از تمام قبائل بنی‌اسرائیل توسط یوشع نبی، پس از ماجرای میقات هفتاد تن از سران قوم در دوران موسی(ع) روی داده است. از سوی دیگر، آیهٔ ذر در سوره اعراف، که احتمال داده می‌شود اشاره به ماجرای یوشع نبی باشد، نیز بعد از آیه میقات آمده است.

۲. محتوای عهد: در کتاب یوشع نبی تصریح شده که یوشع(ع) قبائل بنی‌اسرائیل را بر خودشان گواه گرفت تا تنها خدا را بپرستند و به سوی بت‌پرستی نروند. در آیهٔ ذر نیز آمده است که مردمان بر خویشتن گواه گرفته شدند تا اقرار کنند که پروردگارشان خدا است و در قیامت به بهانه شرک پدران‌شان، مشرک نشوند (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۹).

اما دربارهٔ این دو شباهت باید چند نکته را یادآور شد:

نخست در مورد شباهت زمانی، به‌نظر می‌رسد، با توجه به قرارگرفتن آیهٔ ذر در بین آیاتی که بنابر نظر مشهور همگی به رخ‌دادهایی در زمان حضرت موسی(ع) مربوط هستند (روی‌داد کوه طور و بلعم باعورا)، معلوم می‌شود که آیهٔ ذر از حیث سیاقی و زمینه تاریخی به روی‌دادهای دوران موسی(ع) تعلق دارد، نه به دوران یوشع.

دربارهٔ شباهت محتوایی نیز، درعین پذیرش برخی شباهت‌های ظاهری میان ماجرای یوشعِ نبی(ع) و آیهٔ ذر، باید به تفاوت‌های مهم این دو اشاره کرد:

۱. عمومیت یا اختصاص میثاق: ظاهر مدعای نکونام آن است که أخذ به معنای برگرفتن و اختیارکردن فرد یا گروهی از میان انسانهای موجود است (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۶). این معنا که به مفهوم اختصاص نزدیک است با روی‌داد میثاق یوشع نبی که از عمومیت میثاق نسبت به همهٔ قبائل بنی‌اسرائیل سخن گفته شده، ناسازگار است. وی می‌نویسد:

یوشع تمام قبائل بنی‌اسرائیل را در شکیم احضار کرد و آنان آمده، در حضور خدا ایستادند. آن‌گاه یوشع از زبان خدا خطاب به آنان سخن گفت (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۹).

۲. فاعل اشهاد: در ماجرای یوشع نبی، اشهاد توسط پیامبر انجام می‌شود، اما در آیهٔ ذر، به مقتضای خاص‌بودن مفهوم اشهاد (بنگرید:همین مقاله، ۶-۲)، این فعل در دو نمونه قرآنی (کهف/ ۵۱؛ اعراف/ ۱۷۲) به‌طورمستقیم و حقیقی به خدا نسبت داده شده است.

۳. اصل و مفاد عهد: در داستان یوشع، عهد و میثاق، با فرمان به پرستش خدا و نهی از شرک تصریح شده است. اما در آیهٔ ذر، اساساً مفهوم عهد و میثاق به صورت فرمانی برای عبادت یا نهی مستقیم از شرک مطرح نشده، بل‌که صرفاً اشاره‌ای به اقرار به ربوبیت خدا شده است. افزون بر این، عبارت «أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيامَةِ...» (اعراف/ ۱۷۲) و سپس «أَوْ تَقُولُوا إِنَّما أَشْرَكَ آباؤُنَا...» (اعراف/ ۱۷۳) که در ادامه آیه آمده، هشداری برای جلوگیری از ادعاها و گفته‌های ناصواب در قیامت است؛ نه نهی از شرک به معنای فقهی آن در دنیا.

## ارزیابی تفسیر نکونام از واژگان کلیدی آیهٔ ذر

شناخت دقیق واژگان موجود در آیهٔ ذر یکی از مهم‌ترین دلایلی است که می‌تواند در فهم درست این آیه راهگشا باشد. در این راستا، نویسندهٔ «تفسیر بینامتنی آیهٔ ذر» به تحلیل و شرح برخی واژگان کلیدی این آیه پرداخته‌اند. در ادامه این واژه‌ها به ترتیب مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد.

### ۲ـ۱) فعل «أخذ»

مفسران فریقین دربارهٔ معنای أخذ در آیهٔ ذر دیدگاه‌های متعددی عرضه کرده‌اند. برخی آن را به معنای فراهم‌سازی زمینه شناخت و اقرار دانسته‌اند (ابن‌عطیه، ***المحرر الوجیز***، ۲/ ۴۷۵). گروهی نیز اخراج نسل بشر از اصلاب پدران را مراد از این لفظ گرفته‌اند (فیض کاشانی، ***الصافی***، ۲/ ۲۵۰). برخی دیگر گرفتن پیمان از همه انسان‌ها را برای این واژه پیش‌نهاد کرده‌اند (ابوحیان، ***البحر المحیط***، ۵/ ۲۱۹). بعضی هم از احضار ذُرِّیَّة در محضر الهی سخن گفته‌اند (جوادی آملی، ***تسنیم***، ۳۱/ ۳۳).

نکونام نیز با تکیه بر سیاق آیه، آیات مشابه و روایات تاریخی، أخذ در این موضع را هم‌معنای اختیار، اجتباء و اصطفاء دانسته است (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۶). وی برای تقویت این برداشت، این پیش‌فرض را مطرح کرده است که أخذ در این‌جا به معنای برگزیدن گروهی از انسان‌ها از میان گروه دیگر است و برای آن به آیاتی نظیر «اللَّهُ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ» (آل‌عمران/ ۱۷۹) استشهاد می‌کند؛ در حالی که این قبیل شواهد، نه از حیث

لفظی و نه از جهت میدان معنایی، در زمرهٔ آیات أخذ قرار نمی‌گیرند و نسبت مستقیمی با محل بحث ندارند.

با این حال، در ارزیابی دیدگاه‌های پیش‌گفته، چند ملاحظه تکمیلی نیز اهمیت دارد. این معنای پیش‌نهادی مؤلف برای واژهٔ أخذ ــیعنی برگرفتن گروهی از میان گروه‌های دیگرــ با روایت میثاق یوشع نبی همخوانی ندارد. زیرا بنابر گزارش نکونام از کتاب یوشع، این میثاق منحصر به گروهی خاص نبود، بل‌که تمام قبائل بنی‌اسرائیل را در بر می‌گرفت (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۹). بنابراین، چنان‌چه أخذ بر مفهوم یادشده دلالت کند، تطبیق آن با ماجرای یوشع نبی با ناسازگاری آشکار روبه‌رو خواهد بود.

بر پایه اصل ضرورت تناسب و سنخیت معنایی میان فعل و مفعول، و نیز لزوم فهم معنای أخذ از طریقِ مُتَعَلَّقِ آن (بنگرید به: طباطبایی، ***المیزان***، ۸/ ۳۰۶)، بر تفسیرهایی که أخذ را به معنای اخراج یا ایجاد تلقی کرده‌اند این اشکال وارد است که ناگزیر باید ذُرِّیَّه را به ذرات انسانی (ابن‌طاووس، ***سعد السعود***، ۳۲۷-۳۲۸) یا فطرت انسانی (صادقی تهرانی، ***الفرقان***، ۱۲/ ۲۲) تفسیر کنند. این در حالی است که تعبیرذُرِّیَّه در کاربردهای قرآنی ــازجملهٔ در عبارت «كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ» که در سیاق آیات ألست آمده استــ همواره بر فرزندان یا نسل دلالت دارد (سبحانی، ***منشور جاوید***، ۱/ ۶۴) و حمل آن بر معانی یادشده از اعتبار کافی برخوردار نیست.

بر پایه برخی پژوهش‌های معاصر دربارهٔ وجوه استعمالِ أَخَذَ در عرفِ ***قرآن*** هم گفته شده است هرگاه این فعل به خدا یا واسطه‌های فعلی او نسبت داده شده است و مفعول آن انسان‌ها بوده‌اند، غالباً دلالتی هم‌جهت با عذاب داشته و به گرفتن جان یا گرفتن تمام حقیقت انسان نزدیک شده است؛ چنان‌که در آیاتی مانند «أَخَذْناهُمْ بِالْعَذابِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (زخرف/ ۴۸) و «أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ» (اعراف/ ۱۵۵) در داستان میقات مشاهده می‌شود. از این‌رو، تتبع در این دسته از آیات و موارد مشابه (حدود ۴۴ آیه) نشان می‌دهد أخذ در چنین ساختاری به نوعی کیفر الهی اشاره دارد که پیامد غالبی آن هلاکت و مرگ افراد است (بنگرید به: کریم‌پور، ***نگرشی نو***، ۲۰۲).

این برداشت، افزون بر برخی تصریحات لغویان قرآنی ــکه «أخذه اللّه تعالی» را متناسب با عبارت «أَ تُهْلِكُنا» در آیه میقات (اعراف/ ۱۵۵) و ألست (اعراف/ ۱۷۳) به معنای «أهلکه» تبیین کرده است (مصطفوی، ***التحقیق***، ۱/ ۴۵)ــ با گزارش برخی صاحب‌نظران ***قرآن*** نیز تقویت می‌شود؛ آن‌جا که غایت روی‌داد ألست را هم‌افق با تعبیر «لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» در آیهٔ ۴۸ سورهٔ زخرف و هم‌جهت با نتیجه أخذ و إهلاک در ماجرای میقات تعریف کرده است (جوادی آملی، ***تسنیم***، ۳۱/ ۷۳؛ بنگرید:همین مقاله، ۳-۳). براین‌پایه، پیوند معناییِ أخذ با حوزه مفهومی إهلاک/ عذاب تأیید می‌شود و در نتیجه، تفسیر أخذ به اصطفاء یا اجتباء و نیز برخی قرائت‌های رایج دیگر، از

منظر شواهد درون‌قرآنی و تحلیل کاربردشناختی، خدشه‌پذیر خواهد بود.

## ۲ـ۲) حرف جرّ «مِن»

نویسنده در تحلیل کارکردِ مِنْ اظهار کرده است که اگر أخذ به معنای اختیار یا برگزیدن تفسیر شود، مِنْ در عبارت «مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ» تبعیضیه خواهد بود. براین‌پایه، این ترکیب از جهت ساختار به تعابیری مانند «طَائِفَةٌ مِنْ بَنِی إِسْرَائِیلَ» (صف/ ۱۴) شباهت دارد و دلالت می‌کند که مراد آیه، همه بنی‌آدم نیست (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۶).

دربارهٔ این تحلیل چند نکته گفتنی است. نخست هم‌چنان‌که پیش‌تر گذشت، تعریف پیش‌نهادی مؤلف برای أخذ و تطبیق آن بر آیه مخدوش است. بنابراین، ابتنای مراد از مِن بر چنین تعریفی، موجب تضعیف آن مراد خواهد شد. دوم آن‌که تنظیر «مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ... ذُرِّیَّتَهُمْ» با نمونهٔ «طَائِفَةٌ مِنْ بَنِی إِسْرَائِیلَ» پذیرفته است؛ اما دلالتِ مِن در «طَائِفَةٌ مِنْ بَنِی إِسْرَائِیلَ» بر معنای بعضیت محل تأمل است. در این مورد، مانند بسیاری از موارد مشابه، نظیر آیهٔ «قاتِلُوا الَّذینَ لا یُؤْمِنُونَ... مِنَ الَّذینَ أوتوا الکِتاب» (توبه/ ۲۹) و آیهٔ «إِلّا مَنِ اتَّبَعَکَ مِنَ الْغَاوِینَ» (حجر/ ۴۲)، کاربست حرفِ مِن در معنای بیانیه قوی‌تر می‌نماید (بنگرید به: جوادی آملی، *تسنیم*، ۳۳/ ۴۷۵، ۴۵/ ۷۵).

افزون‌براین‌ها به‌نظر می‌رسد ــچه أَخَذَ در این سیاق به معنای اِهلاک تلقّی شود و چه به معنای اختیارــ برای اثبات این نکته که مقصود از آیه، همه افراد بنی‌آدم نیست، الزاماً نیازی به تبعیضیه دانستن مِنْ نیست؛ زیرا اگر مِنْ در «مِنْ بَنِی آدَمَ» بیانیه فرض شود (چنان‌که رجحان آن در بند قبل گذشت)، مفاد آن صرفاً بیان هویت و نوع ذریه خواهد بود؛ نه استغراق همه افراد بنی‌آدم. بنابراین همان‌گونه که در «طَائِفَةٌ مِنْ بَنِی إِسْرَائِیلَ» با فرض بیانیه بودنِ مِن، تعبیرِ «مِنْ بَنِی إِسْرَائِیلَ» بیانگر هویت و حقیقت طَائِفَةٌ است و لفظ طَائِفَةٌ برای بیان مفهوم محدودیت و بعضیّت در عبارت کافی است، در «مِنْ بَنِی آدَمَ... ذُرِّیَّتَهُمْ» نیز همین نسبت برقرار است و می‌توان دلالت «مِنْ بَنِی آدَمَ» بر ماهیت و نوعِ ذُرِّیَّتَهُمْ ــکه مأخوذِ أخذ و محدود استــ را پذیرفت.

نکتهٔ پایانی در بحثِ مِن آن است که تقدم من بیانیه در «مِنْ بَنِی آدَمَ» بر مُبیَّن ــذُرِّیَّتَهُمْــ روا است، بخصوص آن‌جا که در این تقدم انعکاس یک نکته بلاغی مثل بیان اهمیت مطلب لِحاظ شده باشد (بنگرید به: جوادی آملی، *تسنیم*، ۱۵/ ۲۶۲).

## ۲ـ۳) مفهوم «ظُهورِ بنی‌آدم»

نویسنده در نقد عمومیت مفهوم بَنِی آدَمَ و دلالت آیهٔ ذر بر میثاق فطرت، مطالبی به این مضمون اشاره کرده است:

در قرآن عبارت بنی آدم هرگز شامل خود آدم نمی‌شود، بل‌که همواره به فرزندان و نسل او اشاره دارد؛ مانند آیهٔ «یا بَنِی آدَمَ لا یَفْتِنَنَّکُمُ الشَّیْطَانُ کما أَخْرَجَ أَبَوَیْکُمْ مِنَ الْجَنَّةِ» (اعراف/ ۲۷)؛ از این رو، نمی‌توان «بنی آدم» را در آیهٔ ذر شامل خود آدم(ع) دانست تا این آیه مربوط به میثاقی باشد که در عالم ذر از همه نوع بشر گرفته شده، یا مرتبط با فطرت خداشناسی باشد که خدا در ذات همه انسان‌ها به ودیعه نهاده است (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۶).

در تأیید این استنتاج، باید افزود: وقتی حرفِ مِنْ بیانیّه فرض شود و «مِنْ بَنِی آدَمَ» بیان برای نوع و هویت «ذُرِّیَّتَهُمْ» لِحاظ گردد نه استغراق افراد، در این صورت مُفادِ آیه از حیث عمومیّت و محدودیّت بستگی به تعبیر «ذُرِّیَّتَهُمْ» خواهد داشت؛ و از آن‌جا که محدودیت مفهوم «ذُرِّیَّتَهُمْ» در آیه بعد با تعبیر «کُنَّا ذُرِّیَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ» (اعراف/ ۱۷۳) تصریح شده است، بنابراین می‌توان گفت موضوع آیهٔ ذر مربوط به ذُرّیّه‌ای محدود از نسل بنی‌آدم است.

وی در شرح واژهٔ «ظُهُور» نیز تنها به یکی از معانی این کلمه در قرآن اشاره کرده، می‌گوید:

ظُهُور که جمع ظَهر به معنی پشت بدن است، در قرآن به معنای جسمانی به کار رفته است، مانند آیهٔ «لَوْ یَعْلَمُ الَّذِینَ کَفَرُوا حِینَ لا یَکفُونَ عَنْ وُجُوهِهِمُ النَّارَ وَ لا عَنْ ظُهُورِهِمْ» (انبیاء/ ۳۹)؛ اما به معنای نسل‌های بعدی یا فرزندان در قرآن به کار نرفته است (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۷).

بااین‌حال وی تأکید می‌کند:

با توجه به وجود «ذُرِّیَّة» و «بنی‌آدم» در آیه، احتمال اینکهٔ «ظُهُورِهِمْ» به معنای اصلاب یعنی نسل‌ها باشد قوی است؛ بنابراین «ظهور» در آیهٔ ذر هیچ ارتباطی با «ظهر آدم» در روایات عالم ذر ندارد؛ چرا که در روایات، «ظهر آدم» به معنی پشت یا کمر آدم است (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۷).

آن‌گاه نویسنده، به مناسبت ورود به موضوع روایات، نکته قابل‌توجهی دربارهٔ آسیب‌شناسی روایات ذر یادآور می‌شود:

چنان می‌نماید که داستان عالم ذر از همان دسته از داستانهای اسطوره‌ای است که دربارهٔ خلقت همسر آدم از دنده چپ پهلوی آدم نقل شده است. در داستان عالم ذر هم گفته شده که ذریّة او از پشت آدم به صورت ذرّات خارج شده است (نکونام، «تفسیر بینامتنی»، ۱۴۷).

دربارهٔ مطالب فوق، باید نخست یادآور شد که دو معنا برای واژهٔ ظهور در قرآن بازنموده‌اند: این واژه گاهی در معنای مادی و محسوس مانند پشت بدن به‌کار می‌رود، و گاهی از آن مفهومی غیرمادی و انتزاعی، مانند آن‌چه بر

ظَهر (پشت) قرار می‌گیرد یا بعد از آن واقع می‌شود تلقّی می‌شود (مصطفوی، ***التحقیق***، ۷/ ۱۸۵).

ازاین‌رو در بعضی اخبار (طبرسی، ***مجمع البیان***، ۲/ ۸۴۸-۸۴۹) و در آثار برخی مفسران (طنطاوی، ***التفسیر الوسیط***، ۳/ ۷۲) تعبیر «ظهورهم» به معنای «خلفهم» آمده است. هم‌چنین در ذیل آیهٔ «تَرَکُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّیَّةً ضِعافاً» (نساء/ ۹) تعبیر «من خلفهم» به معنای «من بعدهم» تفسیر شده است (صادقی تهرانی، ***الفرقان***، ۱۴/ ۲۲۲). براین‌پایه حمل معنای «مِنْ خَلْفِهِمْ» یا «مِنْ بَعْدِهِمْ» بر عبارت «مِنْ ظُهُورِهِمْ» قابل‌تأیید است، خاصّه اگر آیهٔ «کُنَّا ذُرِّیَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ» (اعراف/ ۱۷۳) هم‌چون شاهدی گویا در این زمینه پذیرفته شود.

دوم آن‌که در تایید آسیب‌شناسی روایات مربوط به عالم ذر باید گفت: ابوهُریره از ناقلان روایاتِ اسرائیلی، روایتی از پیامبر اکرم(ص) نقل کرده که اتفاقاً هر دو روی‌داد مسح ظهر آدم(ع) و خلقت حواء از یکی از اضلاع وی را توأمان در آن به تصویر کشیده، و در ادامه روی‌داد عهد و میثاق عالم ذر را در بین دیگر خرافه‌هایی که به پیامبران نسبت داده، به آن روایت افزوده است (بنگرید به: ابن‌ابی‌حاتم، ***تفسیر القرآن العظیم***، ۵/ ۱۶۱۴).

## ۲ـ۴) مراد از «شهادت ذُرّیه»

نکونام در بررسی واژهٔ «ذُرِّیَّة» نیز بر این نکته تأکید می‌کند که این واژه در دیگر موارد قرآنی نیز به معنای نسل، چه با واسطه و چه بی‌واسطه، به کار رفته است. وی برای تأیید این معنا نمونه‌هایی از ***قرآن*** را ذکر کرده، برای اختصاص این واژه به گروهی خاص به آیهٔ «فَما آمَنَ لِمُوسی إِلا ذُرِّیَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ» (یونس/ ۳۸) استناد جسته، می‌نویسد روشن است که ذُرِّیّهٔ یک قوم شامل پدران و نیاکان آنان نمی‌شود (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۷-۱۴۸).

اما به‌نظر ــبی‌نیاز از قرائن برون متنیــ سیاق آیه و قرائن درون متنی مانند عبارتِ «کُنَّا ذُرِّیَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ» (اعراف/ ۱۷۳) به‌وضوح هم بر نسل و «ذُرِّیَّة» بودنِ مخاطبانِ آیه دلالت دارد؛ و هم بر این معنا که آنان از نسل‌های بعدی بنی‌آدم اند، صراحت دارد. بنابراین، با توجه به قرینهٔ روشنی مانند عبارت مذکور، و امکان جایگزینی «خلفهم» در محل «ظهورهم» (که پیش‌تر اشاره شد) می‌توان ترکیب قرآنیِ «مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ» را معادل و هم‌معنا با تعبیرِ «ذُرِّیَّةً مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ أَخْلافِهِم» دانست؛ عبارتی که بیان‌گر نسل‌های پسین از بنی‌آدم است؛ نه ذرات انسانی یا فطرت انسانی.

نکونام در بررسی واژهٔ شهادت نیز، آن را به معنای اعتراف زبانی کسانی که شاهد یک رخ‌داد بوده‌اند تعریف می‌کند و می‌گوید تنها کسی می‌تواند شاهد یک واقعه باشد که در همین عالم مادی در زمان وقوع آن حضور داشته باشد (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۸). وی برای استدلال بر این ادعا، به آیه‌ای مشتمل بر قول عیسی(ع) استناد می‌کند که

می‌فرماید: «وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً ما دُمْتُ فِيهِمْ» (مائده/ ۱۱۷). آن‌گاه نتیجه می‌گیرد که شهادت در آیهٔ ذر ناظر به نوعی شهادت زبانی است که افراد اقرار می‌کنند خدا پروردگار آنان است (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۸).

در ارزیابی این دیدگاه، دو نکته قابل‌توجه است. نخست آن‌که، واژهٔ إشهاد در *قرآن* تنها دو بار به کار رفته است: یکی در آیه محل بحث، و دیگری در آیهٔ «ما أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لا خَلْقَ أَنْفُسِهِم» (کهف/ ۵۱). مقایسه این دو آیه نشان می‌دهد که إشهاد فعلی است الهی که بر نوعی شهود خاص دلالت دارد، شهودی که تنها با افاضه و عنایت خدا واقع می‌شود و ممکن است از بسیاری این توفیق سلب شود. چنان‌که در آیهٔ کهف، خدا صراحتاً می‌فرماید که برخی را در روی‌داد خلق آسمان‌ها و زمین و حتی خلق خودشان اشهاد نکرده است (طباطبایی، *المیزان*، ۱۳/ ۳۲۶). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که در آیهٔ «أَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ»، سخن از نوعی شهود ویژه برای گروهی خاص است که در پرتو عنایت خاص الهی، نسبت به حقیقت خویش آگاه شده‌اند.

دوم آن‌که با توجه به نکته قبلی که اِشهاد فعل خاص خدا است، و مطابق آیهٔ کهف، حتی پیش از آفرینش آسمان‌ها و زمین و برای غیرانسانها (جنّ و مَلَک) امکان‌پذیر بوده است، این مدعا که اشهاد در آیهٔ ذر فقط برای کسی که در عالم مادی و زمینی حضور داشته، رخ داده است، اعتبار کافی ندارد؛ بل‌که باید گفت، وقوع این فعل در ساحت‌هایی فراتر از تجربه دنیوی، مانند عالم بعد از مرگ و پیش از قیامت (برزخ)، ممکن است (بنگرید به: سطور پسین).

## ۳. شواهد نظریهٔ میقات

افزون‌بر انواع شواهدی که مؤلف مقالهٔ «تفسیر بینامتنی آیهٔ ذر» برای تأیید نظریه خود ارائه داده، در عباراتِ پایانیِ آیاتِ ألست نکاتی نُهُفته است که می‌تواند در تبیین بهتر معنای آیات ألست و تعیین مصداق آن نقش‌آفرین باشد.

### ۳ـ۱) تحلیل ساختار «أن تقولوا... أو تقولوا»

یکی از قرائن سیاقی قابل‌توجه در آیات «ألست»، کاربرد ساختار «أَنْ تَقُولُوا... أَوْ تَقُولُوا» است؛ ساختاری که از حیث صورت‌بندی لفظی با آیات ۱۵۶-۱۵۷ سورهٔ انعام هم‌خوانی دارد و ناظر به مسدود کردن مسیر عذرتراشیِ گروهی است که پس از اتمام حجت، به بهانه‌جویی روی می‌آورند. بررسی آیات انعام (۱۵۶-۱۵۷) نشان می‌دهد *قرآن* کریم با بهره‌گیری از همین الگوی «أَنْ تَقُولُوا... أَوْ تَقُولُوا...» در یک سیاق پیوسته، دو عذر محتمل مخاطبان را پیشاپیش دفع می‌کند: نخست آن‌که کتاب تنها بر دو طایفه از پیشینان ما نازل شده است: «أَنْ تَقُولُوا إِنَّما أُنْزِلَ الْكِتابُ عَلى طائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنا...»؛ و دوم آن‌که اگر کتاب بر ما نازل می‌شد، هدایت‌یافته‌تر می‌بودیم: «أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْكِتابُ لَكُنَّا أَهْدى مِنْهُمْ...».

قرائن درون‌متنی و فضای معنایی آیات ــ‌ازجملهٔ تکذیب، اعراض و روی‌گردانی شدیدــ مؤید آن است که

مخاطبان این خطاب، در زمره اهل تکذیب و بهانه‌جویی قرار داشته‌اند (ابوالسعود، ***ارشاد العقل السلیم***، ۳/ ۲۰۳؛ زحیلی، ***التفسیر المنیر***، ۸/ ۱۱۱). افزون بر این، تصریح به مراد از «طائفتین» ــیهود و نَصاریٰــ در منابع تفسیری و امکان تفسیر «مِنْ قَبْلِنا» هم‌چون وصف همان دو طایفه (ابوالسعود، ***ارشاد العقل السلیم***، ۳/ ۲۰۲)، قرائنی روشن بر محوریت اهل‌کتاب در این خطاب فراهم می‌آورد (بنگرید به: کریم‌پور و نورائی، «بازشناسی مفهوم غفلت...»، ۹۲-۹۳).

بر پایه این هم‌سنجی می‌توان نتیجه گرفت همان‌گونه که در آیات ۱۵۶-۱۵۷ سورهٔ انعام ساختِ لفظی «أَنْ تَقُولُوا... أَوْ تَقُولُوا» برای قطع عذرِ بهانه‌جویان به کار رفته است، در آیات ألست نیز همین کارکرد، در قالب رفع بهانه در قیامت برای مخاطبانی معیّن بازنمایی شده است. این هم‌خوانی ساختاری، مؤیدی روشن بر این نکته است که نمی‌توان مفهوم آیات ألست را به‌سادگی بر معنایی عام شامل همهٔ انسان‌ها حمل کرد، بل‌که لازم است برای آن مصداقی معیّن جست‌وجو کرد؛ چنان‌که مفسّری مانند زمخشری دقیقاً بر پایهٔ سیاق، چنین برداشتی از آیات ألست فهم کرده، و این آیات را بر اسلاف بنی‌اسرائیل تطبیق نموده است (بنگرید به: زمخشری، ***الکشاف***، ۲/ ۱۷۷).

نکتهٔ درخورتأمل آن است که همان تحلیلی که زمخشری در تفسیر آیات ألست بر اساس سیاق ارائه داده و با ساختار «أن تقولوا... أو تقولوا» قابل‌تقویت است، در سورهٔ انعام نیز با وجود همین ساختار و سیاقی متناسب، قابل‌فهم و پیگیری است. از این رو، می‌توان هر دو دسته از آیات را ناظر به سنخی واحد از مخاطبان دانست و مصداق غالب آن را قوم بهانه‌جوی بنی‌اسرائیل تلقی کرد.

## ۳ـ۲) پیوند معنایی «أفتهلکنا» با اهلاک دنیوی

اغلب مفسران دربارهٔ عبارتِ «أَفَتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» (اعراف/ ۱۷۳) تبیین دقیق و روشنی ارائه نکرده‌اند. گرچه برخی به صراحت آن را در ارتباط با کیفر قیامت و طلب عذر و بخشش، به دلیل تقلید از نیاکان که در عبارت پیشینِ «إِنَّما أَشْرَكَ آباؤُنا» به آن اشاره شد دانسته‌اند (جوادی آملی، ***تسنیم***، ۳۱/ ۷۲). بااین‌حال به‌نظر می‌رسد، فهم صحیح این عبارت نیازمندِ درک درست معنای «أَفَتُهْلِكُنا» است که آن نیز به نوبه خود نیازمند بررسی دقیق مفهوم اِهلاک در ***قرآن*** است.

بنابر تحقیق، مطالعه موارد کاربرد واژگان برگرفته از ریشهٔ ه‌ل‌ک در ***قرآن*** نشان می‌دهد که مشتقات این ریشه، زمانی که به خدا یا وسائط فعل الهی نسبت داده شده‌اند، درمجموع ۵۱ بار به‌کار رفته‌اند. آن‌چه در این موارد مشترک است کاربرد آن‌ها در معنای عذاب و مرگ بدفرجام دنیوی است؛ نه کیفر اخروی. نمونهٔ روشن این مدعا

آیهٔ «وَ إِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكوهَا قَبْلَ يوْمِ الْقِيامَةِ» (اسراء/۵۸) است که به‌روشنی نشان می‌دهد اهلاک، به معنای نابودی و مرگ پیش از قیامت است. این معنای قرآنی، با تأیید برخی مفسران (صادقی تهرانی، ***الفرقان***، ۱۷/ ۲۴۰) و بررسی همه موارد مشابه، پذیرفتنی به‌نظر می‌رسد (بنگرید به: کریم‌پور و نورائی، «واکاوی واقعهٔ میقات»، ۶۷).

هم‌چنین، این نکته به خوبی با مفهوم «أخذ» در صدر آیات ألست، که پیش‌تر به معنای گرفتن جان به‌مثابهٔ مجازات تعبیر شده، هم‌آهنگ است. شاهد روشن این هم‌آهنگی، آیهٔ ۱۵۵ سوره اعراف: «فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ إِيَّايَ أَتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنَّا» است که در آن، دو واژهٔ أخذتْهم و أَهْلَكْتَهم در کنار هم، به معنای عذاب دنیوی به کار رفته‌اند.

ویژگی مهم‌تر این آیه، وجود عبارت «أَتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ...» است که با آیهٔ ۱۷۳ سورهٔ اعراف که یکی از آیات ألست است اشتراک لفظی دارد. در این‌جا، همزهٔ استفهام ٰ پرسشی انکاری همراه با استرحام و مطالبه‌ای عاجزانه برای رفع هلاکت است؛ یعنی خدایا، ما را به‌خاطر عمل نادرست دیگران هلاک نکن (شبر، ***تفسیر القرآن الکریم***، ۱۸۵). این معنا آشکارا نشان می دهد که چرا و چگونه هلاکت به معنای مرگ و نابودی در صحنه میقات برای برگزیدگان قوم موسی(ع) نفی شده و بعد از أخذ جان و مرگ اولیّه، حیات مجدد به آن‌ها اعطاء شده است. اما آیا چنین معنایی که مختص گروهی معین است، برای أَتُهْلِكُنا در آیات ألست نیز قابل‌تصور است؟

بنابر تحقیق، پاسخ پرسش فوق مثبت است؛ زیرا اهلاک به معنای عذاب آخرت که در نظر مشهور بیان شده، نقدپذیر است و باید دانست که در هیچ‌یک از آیات ***قرآن***، از اِهلاک برای اشاره به عذاب یا کیفر در آخرت استفاده نشده است. اساساً در منطق قرآنی، عذاب در قیامت، مفهومی جاودانه و حیاتمند است و با نابودی و هلاکت قابل‌جمع نیست (بنگرید به: نورائی و کریم‌پور «بررسی تحلیلی نگره اختصاص...»، ۷۲). براین‌پایه برای عبارت «أَفَتُهْلِكُنا» در آیات ألست تنها یک معنا، مشابه مفهوم أَتُهْلِكُنا در آیات میقات قابل‌تصور است؛ یعنی رفع و نفی اهلاک که با درخواست بازگشت به دنیا و حیات مجدد برابری می‌کند. مسلماً چنین درخواستی در قیامت معقول نیست و این قولِ أَفَتُهْلِكُنا باید به عوالم قبل از قیامت مربوط باشد.

### ۳ـ۳) تطبیق اهداف غایی در دو رویداد ألست و میقات

در آیات موسوم به آیات ألست، این تلقی از سوی برخی صاحب‌نظران قرآنی وجود دارد که آخرین آیه، یعنی «وَ كَذلِكَ نُفَصِّلُ الآياتِ وَ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (اعراف/ ۱۷۴)، حامل پیام‌ها و اهداف متعددی است که یکی از این اهداف، فراهم ساختن زمینه بازگشت مردم از مسیر گمراهی و انحراف است (جوادی آملی، ***تسنیم***، ۳۱/ ۷۳).

در عین حال چنین هدفی پیش از آیات ألست، در واقعهٔ میقات نیز به‌گونه‌ای اجمالی ذکر شده است؛ زیرا بنابر تفسیر صاحب‌نظر مورد اشاره، در مجموعه آیات میقات (بقره/ ۵۶؛ اعراف/ ۱۵۵) مسائلی هم‌چون ظهور آیات انفسی در قالب حیات پس از مرگ (ثُمَّ بَعَثْناکُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِکُمْ)، تحقق آزمون و فتنه الهی (إِنْ هِیَ إِلاَّ فِتْنَتُکَ) و زمینه‌سازی برای هدایت (بی‌راهه نرفتن) و بازگشت به مسیر حق (تُضِلُّ بِها مَنْ تَشاءُ وَ تَهْدی مَنْ تَشاءُ) مطرح شده‌اند (بنگرید به: جوادی آملی، *تسنیم*، ۴/ ۴۹۶).

چنان‌که ظاهر است تعبیر «لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ» تنها عبارتِ دارای بار معنایی ویژه در این آیه نیست، بل‌که عبارت «کَذلِکَ نُفَصِّلُ الآیات» نیز از دلالتی خاص برخوردار است که تاکنون کم‌تر به آن توجه شده است. برای درک کامل‌تر معنای این عبارت، لازم است مفهوم تفصیل آیات را در دیگر مواضع *قرآن* نیز بررسی کنیم.

با تأمل در آیات مشابه و هم‌مضمون روشن می‌شود که این تعبیر در برخی موارد به آیات تکوینی، یعنی نشانه‌های آفاقی و انفسی، اشاره دارد (طباطبایی، *المیزان*، ۱۱/ ۲۹۰)؛ مانند آیهٔ «یُدَبِّرُ الْأَمْرَ یُفَصِّلُ الآیاتِ لَعَلَّکُمْ بِلِقاءِ رَبِّکُمْ تُوقِنُونَ» (رعد/ ۲). در مواردی هم این تعبیر ناظر به آیات تشریعی است؛ یعنی تبیین و توضیح آموزه‌هایی که انسان برای هدایت عملی و اعتقادی خود به آن‌ها نیاز دارد (طباطبایی، *المیزان*، ۸/ ۲۴۵)؛ مانند آیهٔ «ثُمَّ آتَیْنا مُوسَی الْکِتابَ... تَفْصِیلاً لِکُلِّ شَیْءٍ... لَعَلَّهُمْ بِلِقاءِ رَبِّهِمْ یُؤْمِنُونَ» (انعام/ ۱۵۴).

این دو نمونه به‌خوبی نشان می‌دهند که یکی از اهداف اصلی تفصیل آیات در *قرآن*، تقویت ایمان به لقاء الهی و بازگشت به مسیر حق است. جالب آن‌که چنین هدفی، پیش از آیات «ألست»، در روی‌داد میقات به‌صورت اجمالی و با تعبیر «لِمیقاتِنا» مطرح شده بود. اما از آن‌جا که کیفیت ملاقات برگزیدگان بنی‌اسرائیل با خدا در آیات میقات به‌روشنی تبیین نشده، و تعبیر «لمیقاتنا» از اجمال نسبی برخوردار بوده است، همان مضمون در دنباله آیات اعراف به شکلی مفصل‌تر و دقیق‌تر در قالب گفت‌وگوی خدا (أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلی شَهِدْنا) شرح و بسط یافته است.

براین‌پایه، به‌نظر می‌رسد مراد از عبارت «کَذلِکَ نُفَصِّلُ الآیاتِ» دقیقاً همین روند تفصیلی است؛ روندی که از «و إذ أخذ ربُّک» آغاز می‌شود و تا «أَفَتُهْلِکُنا» ادامه می‌یابد، تا پس از آن بیان اجمالی در «لِمیقاتِنا»، اینک جزئیات آن دیدار به‌روشنی و وضوح بیان گردد. بدین‌ترتیب معلوم می‌شود که قرار گرفتن روی‌داد ألست پس از میقات ــ با فرض تطابق این دو رخ‌داد ــ نه تکرار بی‌معنا و بی‌هدف، بل‌که حرکتی هدفمند در جهت تفصیل پس از اجمال است.

## ۳ـ۴) شباهت‌های لفظی و معنایی ألست و میقات

با افزودن عباراتِ پایانی آیات ألست به دایرهٔ بررسی، امکان مقایسهٔ ساختاری و محتوایی میان دو واقعهٔ ألست و میقات بیش از پیش فراهم می‌شود. حاصل این مقایسه، آشکارشدن مجموعه‌ای از همانندی‌های لفظی، معنایی و

کارکردی است که می‌توان آن‌ها را در چند محور دسته‌بندی کرد:

یکم، مفهوم أخذ جان: در ماجرای میقات، این معنا در تعبیر «فَلَمّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ» تجلی یافته است. در آیات ألست نیز تعبیر «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ...» از وقوع نوعی «اخذ» الهی حکایت می‌کند که با توجه به دیگر قرائن موجود در آیات، می‌تواند با مفهوم اخذ جان و رویارویی با مرگ ارتباط داشته باشد.

دوم، قرار گرفتن در موضع گفت‌وگوی مستقیم با خدا: در هر دو مجموعه آیات، نوعی مکالمه و رویارویی مستقیم با خدا مشاهده می‌شود. این گفت‌وگو در آیات ألست با پرسش و پاسخ میان خدا و مخاطبان آغاز می‌شود (أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلی شَهِدْنا) و در ماجرای میقات نیز خطاب با پروردگار در قالب جمله‌ای مشترک و مشابه (أَتُهْلِکُنا) تأیید می‌شود.

سوم، انکار و مقاومت در برابر حقیقت: در داستان میقات، این ویژگی در مطالبهٔ بنی‌اسرائیل برای رؤیت آشکار خدا (لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتّی نَرَی اللّهَ جَهْرَةً) جلوه‌گر شده و اساساً انتخاب هفتاد برگزیدهٔ قوم برای میقات در جهت سلب چنین بهانه‌ای بوده است. در آیات ألست نیز مخاطبان از توجیه‌گری، ادعاء غفلت و انکار رویارویی با خدا برحذر داشته‌شده، و مخاطب عبارت‌های «أَنْ تَقُولُوا... أَوْ تَقُولُوا...» قرار گرفته‌اند. از این جهت، هر دو واقعه با نوعی مقاومت در برابر پذیرش حقیقت و پیام الهی پیوند دارند.

چهارم، رویارویی با هلاکت و احساس خطر نابودی: در هر دو واقعه، گروهی از انسان‌ها پس از أخذ و عذاب خود را در معرض هلاکت و نابودی می‌بینند و این وضعیت را با تعبیر مشترک «أَتُهْلِکُنَا» یا «أَفَتُهْلِکُنَا» بازتاب می‌دهند. این تعبیر بیانگر احساس خطر، استیصال و قرارگرفتن در مسیر إهلاک و نابودی است.

پنجم، درخواست رهایی از هلاکت و بازگشت به وضعیت پیشین: در هر دو سیاق، تعبیر «أَتُهْلِکُنَا» افزون بر بیان نگرانی از إهلاک و نابودی، متضمن درخواست بازگشت و نجات و رهایی از هلاکت است. ازاین‌رو، عنصر بازگشت از وضعیت بحرانی و بازیابی وضعیت پیش از أخذ و إماته، یکی دیگر از نقاط اشتراک دو واقعه محسوب می‌شود.

ششم، استناد به عمل‌کرد دیگران در مقام رفع مسئولیت: در هر دو دسته آیات، مخاطبان برای رهایی از هلاکت، مسئولیت را به عمل‌کرد گروهی دیگر نسبت می‌دهند. این معنا در آیات ألست با تعبیر «بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» و در ماجرای میقات با عبارت «بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنّا» بیان شده است. هرچند الفاظ به‌کاررفته متفاوت اند، اما هر دو تعبیر بر تلاش گویندگان برای تبرئهٔ خویش و انتساب منشأ خطا به دیگران دلالت دارند.

هفتم، هم‌سویی در غایت هدایتی واقعه: در ماجرای میقات، حوادث رخ‌داده در چارچوب ابتلا، آزمون و هدایت الهی قابل‌تفسیر است (بنگرید به: سطور پیشین)؛ چنان‌که در پایان آیات ألست نیز با تعبیر «لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ» بر هدف هدایتی و بازگشت انسان‌ها به مسیر حق تأکید شده است. بدین‌سان، هر دو واقعه در نهایت کارکردی تربیتی و هدایتی

دارند.

برآیند این شباهت‌ها نشان می‌دهد که میان آیات ألست و ماجرای میقات، هم‌سانی‌های قابل‌توجهی در سطوح لفظی، معنایی و ساختاری وجود دارد. این قرائن، در کنار یکدیگر، احتمال انطباق آیات ألست بر بخشی از ماجرای میقات هفتاد تن از برگزیدگان بنی‌اسرائیل را تقویت می‌کنند. براین‌پایه، افزون بر اشتراک در برخی تعابیر و مفاهیم، نوع سازمان‌یافتگی روایت، فضای گفت‌وگو، اهداف هدایتی و الگوی واکنش مخاطبان نیز در دو واقعه از مشابهت چشم‌گیری برخوردار است.

## نتیجه

مقالهٔ «تفسیر بینامتنی آیهٔ ذر»، نوشتهٔ نکونام، ازجملهٔ پژوهش‌های نوپدید در این حوزه است که تلاش کرده با استناد به برخی شواهد، آیهٔ ذر را به گروهی معین اختصاص دهد. این پژوهش با عبور نسبی از فضای سنتی روایات و اقوال گوناگون در باب عالم ذر، گامی مؤثر در مسیر تعیین مصداق آیات ألست برداشته است. با این حال، به دلیل اتکاء بیش از حد به منابع غیرقرآنی ــبه‌ویژه متون عهدینــ و عدم توجه کافی به تمام آیات پیوسته و مرتبط در ***قرآن***، در دست‌یابی به نتیجهٔ نهایی و تعیین مصداق واقعی این آیات ناکام مانده است.

براین‌پایه، نظریه‌ای که عهدسپاری قوم بنی‌اسرائیل از طریق یوشع نبی را به‌عنوان مصداق آیات ألست معرفی می‌کند، هرچند با برخی از دیدگاه‌های تفسیری پیشین در باب تخصیص آیات هم‌خوانی دارد، اما به دلیل اتکاء یک‌سویه به متون اهل‌کتاب و نبود پشتوانهٔ کافی در متن ***قرآن***، نمی‌تواند تبیین دقیقی از مقصود این آیات ارائه دهد. در مقابل، پژوهش حاضر با تکیه بر عمل به اصل قرآنی «تِبْیاناً لِکُلِّ شَیْءٍ» و با توجه توأمان به شواهد متنی و فرامتنی، نشان داده است که تبیین محتوای آیات ألست و تعیین مصداق واقعی آن، تنها در پرتو آیات میقات و در چارچوب داستان ملاقات هفتاد نفر از برگزیدگان بنی‌اسرائیل ممکن و موجّه است و دیگر روی‌کردهای تفسیری ازجملهٔ تفسیر بینامتنی به دلیل ضعف در مبانی و اصول تفسیری قابل‌خدشه اند.

## منابع


۱ـ ***قرآن*** کریم.

۲ـ ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمان بن‌محمد، ***تفسیر القرآن العظیم***، ریاض، مکتبة نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.

۳ـ ابن‌طاووس، علی بن موسی، ***سعد السعود***، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۲ق.

۴ـ ابن‌عطیه، عبدالحق بن‌غالب، ***المحرر الوجیز***، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.

۵ـ ابوالسعود، محمد بن محمد، **ارشاد العقل السلیم**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۶ـ ابوحیان، محمد بن‌یوسف، **البحر المحیط**، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ق.

۷ـ ابوزهره، محمد، **زهرة التفاسیر**، بیروت، دار الفکر.

۸ـ بحرانی، هاشم، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.

۹ـ ثعلبی، احمد بن‌ابراهیم، **الکشف والبیان**، بیروت، دارإحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.

۱۰ـ جوادی آملی، عبدالله، **تفسیر تسنیم**، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۸۹ش.

۱۱ـ زحیلی، وهبة بن‌مصطفی، **التفسیر المنیر**، بیروت، دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.

۱۲ـ زمخشری، محمود بن عمر، **الکشاف**، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.

۱۳ـ سبحانی، جعفر، **منشور جاوید**، قم، انتشارات موسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۳ش.

۱۴ـ شبر، سیدعبد الله، **تفسیر القرآن الکریم**، بیروت، دار البلاغة للطباعة و النشر، ۱۴۱۲ق.

۱۵ـ فیض کاشانی، ملا محسن، **تفسیر الصافی**، تهران، انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق.

۱۶ـ صادقی تهرانی، محمد، **الفرقان**، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.

۱۷ـ طباطبایی، سیدمحمدحسین، **المیزان**، قم، جامعهٔ مدرسین، ۱۴۱۷ق.

۱۸ـ طبرسی، فضل بن‌حسن، **مجمع البیان**، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.

۱۹ـ طبری، محمد بن‌جریر، **جامع البیان**، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.

۲۰ـ طنطاوی، سیدمحمد، **التفسیر الوسیط**، قاهره، دار نهضة مصر للطباعة و النشر.

۲۱ـ شیخ طوسی، محمد بن حسن، **التبیان**، به‌کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۳ق.

۲۲ـ کریم‌پور، سیدحسین، **نگرشی نو در تفسیر آیات الست**، رسالهٔ دکتری علوم **قرآن** و حدیث، دانشکدهٔ الهیات، دانشگاه مازندران، ۱۳۹۶ش.

۲۳ـ کریم‌پور، سیدحسین و نورائی، محسن «بازشناسی مفهوم غفلت در **قرآن** با تأکید بر تأثیر حرف جر در معنای فعل»، **تحقیقات قرآن و حدیث**، سال شانزدهم، شمارهٔ ۲، ۱۳۹۸ش.

https://doi.org/10.22051/tqh.2019.21194.2093

۲۴ـ کریم‌پور، سیدحسین و نورائی، محسن «واکاوی واقعهٔ میقات بنی‌اسرائیل با تأکید بر مفهوم و مصداق آیهٔ ۱۵۵ سورهٔ اعراف»، **الهیات قرآنی**، سال هشتم، شمارهٔ ۷، ۱۳۹۹ش.

۲۵ـ مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۳۰ق.

۲۶ـ مغنیه، محمدجواد، ***التفسیر الکاشف***، تهران، اسلامیه، ۱۴۲۴ق.

۲۷ـ نکونام، جعفر، «تفسیر بینامتنی آیهٔ ذر». ***پژوهش‌های تفسیر تطبیقی***، سال دهم، شمارهٔ ۲، ۱۴۰۳ش.
https://doi.org/10.22091/ptt.2024.11243.2363

۲۸ـ نورائی، محسن و کریم‌پور، سیدحسین، «بررسی تحلیلی نگره اختصاص در خطاب آیات الست از نگاه سیدمرتضی و زمخشری»، ***پژوهش‌نامه معارف قرآنی***، سال نهم، شمارهٔ ۳۲، ۱۳۹۷ش.
https://doi.org/10.22054/rjqk.2018.28483.1623

*Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026.

# Rethinking the Qur'anic Root Q-R-B
## New Evidence from Swahili and Arabic Dialects

**Ahmad Pakatchi**
Associate Professor, Department of Quranic Sciences, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran (Email: JEncst@ihcs.ac.ir).

**Original research**

Received: 18/ 7/ 2026
Revised: 25/ 7/ 2026
Accepted: 25/ 7/ 2026
published: 21/ 9/ 2026
Pages: 205-242.

**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:**
Pakatchi, Ahmad, "Rethinking the Qur'anic Root Q-R-B: New Evidence from Swahili and Arabic Dialects", *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026, p. 205-242.
http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.592504.1415.

## Abstract

This article re-examines the semantic range of the Qurʾānic entry Q-R-B through a historical-etymological and comparative linguistic approach. It argues that restricting the interpretation of this lexical entry to the conventional meaning of "nearness" overlooks important semantic layers that have been rooted in Arabic and preserved in Arabic dialects, Swahili, and other African languages that have borrowed extensively from Arabic. Drawing on evidence from Swahili, related African languages, Arabic dialects, and a broad corpus of Semitic and other Afro-Asiatic languages, the study distinguishes three major semantic spectra associated with the entry: (1) approaching or being near, (2) presenting or offering, and (3) welcoming, receiving, or extending hospitality. These reorganized meanings are then examined in the light of Qurʾānic usage, with particular attention to passages traditionally interpreted solely through the concept of proximity. The analysis demonstrates that several Qurʾānic occurrences—including *qurbān*, *qarrabā*, *fa-qarrabahu ilayhim*, *qurbāt*, and *lā taqrabūn*—can be understood more coherently when interpreted within the semantic spectra of "offering" and "welcoming," rather than exclusively "drawing near." The article has the additional outcome that Arabic loanwords preserved in Swahili and related languages constitute valuable evidence for reconstructing semantic developments that have become marginalized or disappeared in Classical Arabic lexicography.

**Keywords:** Qurʾānic lexicology, entry Q-R-B, historical semantics, etymology, Arabic dialects, Swahili, Semitic comparative linguistics.

## Extended Abstract

This study re-examines the semantic range of the Quranic lexical entry Q-R-B through a historical-etymological and comparative linguistic approach. The central claim is that restricting the interpretation of this entry to the conventional meaning of "nearness" overlooks important semantic layers rooted in Arabic and preserved in Arabic dialects, Swahili, and other African languages that have borrowed extensively from Arabic. The author argues that several Quranic occurrences can be understood more coherently when interpreted within the semantic spectra of "offering" and "welcoming," rather than exclusively "drawing near".

The study's point of departure is the observation that in Swahili, the Arabic loanword karibu (from Q-R-B) carries meanings far broader than physical proximity, encompassing social closeness, acceptance, hospitality, and generosity. This observation prompted an investigation into whether Swahili usages might illuminate Quranic applications of the same root. The methodology proceeds in four stages. First, Arabic loanwords from the Q-R-B root in Swahili and other East and Central African languages are collected and analyzed. Second, these data are compared with classical Arabic and Arabic dialects. Third, the study reaches back to pre-Islamic stages by examining the root in ancient Semitic and Afro-Asiatic languages. Fourth, the Quranic usages are re-read in light of these findings.

In Swahili, karibu functions in three major semantic spectra: (1) approaching or being near, (2) presenting or offering, and (3) welcoming, receiving, or extending hospitality. Examples include karibu as "come near," karibu chakula as "please eat" (offering food), and karibu as "welcome." The causative form karibisha additionally means to invite, welcome, or entertain a guest. Similar patterns appear in Malagasy, where karibu is used to invite someone to enter a house, and in Nubi, an Arabic creole of Uganda and Kenya, where karib carries the meaning of "welcome".

The study then examines classical Arabic lexicography. The author notes that most classical dictionaries treat all derivatives of Q-R-B under a single root, without a clear method for distinguishing semantic branches. Ibn Fāris in ***Maqāyīs al-Lugha*** and Louis Maʿlūf in ***Al-Munjid*** are cited as exceptions that recognize multiple roots or

numbered semantic branches. The author argues that classical Arabic dictionaries have largely ignored or marginalized the "offering" and "welcoming" spectra for this root.

Evidence for the "offering" spectrum in Arabic dialects is presented. In Omani and Gulf Arabic, qarrab means "to offer, to present" (e.g., qarrib al-qahwa: "offer the coffee"). In Sudanese Arabic, similar usages occur (e.g., qarrib al-shāy: "offer the tea"). In Nubi, karib means "welcome." The author also cites al-Azharī, who records the expression qad ḥayyā wa-qarrab as used to welcome a guest, and al-Zamakhsharī, who lists qarrab among verbs used for welcoming. Dozy's ***Supplément aux dictionnaires arabes*** is cited as noting a meaning of "receiving someone into one's intimate circle".

The study proceeds to Semitic and Afro-Asiatic comparative evidence. In Akkadian, qurrubu (the D-stem of Q-R-B) means "to present a gift, tribute, or food," and qarābu in the Š-stem means "to present a request to someone." In Hebrew, qārab in the Hiphil means "to bring near, to offer." In Jewish Aramaic, qāreb means "to bring near, to offer." In Syriac, qarreb means "to bring near, to offer." In Ugaritic, the causative stem of Q-R-B means "to present." In Mandaic, qurb means "to approach with an offering." In Geʿez, qʷarb means "to be offered" and qʷarrāb means "to offer sacrifice." The author argues that while the "offering" meaning appears primarily in derived stems across Semitic languages, its presence in all branches, along with the formulaic qurbān term, indicates that this semantic spectrum emerged in Proto-Semitic and should be treated as an independent meaning, not merely a metaphorical extension of "nearness".

For the "welcoming" spectrum, the author considers two possibilities. The first is that it developed from the meaning of "meeting, encountering" through a cross-linguistic pattern also observable in Arabic istiqbāl, Chinese bìng, Japanese demukaeru, Korean majung, French accueillir, and Polish witać. The second is that it derives from a biradical Afro-Asiatic root meaning "to call, to summon," evidenced in Akkadian qarû ("to invite"), Arabic qarā ("to entertain as a guest"), and Ugaritic and Aramaic cognates. The author judges the first possibility more likely, since no triliteral root with b as third radical is attested for this meaning in Semitic.

The Quranic analysis focuses on passages traditionally interpreted solely through

proximity. The term qurbān (Q 3:183; 5:27) is examined. The author argues that classical lexicographers, by reducing qurbān to "that by which one seeks nearness to God," have engaged in etymological reduction, ignoring the term's independent historical development as a religious offering. The dual form qarrabā in Q 5:27 ("when they offered a sacrifice") is shown to have been translated by some as "offered" rather than "drew near," though most translators render it as "drew near." The author suggests "offered" is more coherent.

Q 51:26–27, describing Abraham bringing a fatted calf to his guests, uses fa-qarrabahu ilayhim ("and he placed it before them"). The author argues this is better translated as "he offered it to them" or "he presented it to them," placing it in the "offering/welcoming" spectrum. The term qurbāt in Q 9:99 ("they take what they spend as a means of nearness to God") is rendered more coherently as "offerings" or "presentations" rather than "means of nearness." In Q 12:60, Joseph's warning lā taqrabūn is traditionally translated "do not come near me." The author argues that in context, the threat is not about physical proximity but about being received or welcomed at court; thus "you will not be received" or "you will not be welcomed" is more coherent. The exceptional translation in ***Tafsīr Aḥsan al-Ḥadīth*** ("you will not be honored") is cited as supporting this reading. Finally, Q 9:28, lā yaqrabū al-Masjid al-Ḥarām, is better rendered "they should not be admitted to the Sacred Mosque" rather than "they should not approach".

The author acknowledges that the analysis is conducted within a framework that accepts the Quran as a revealed text and engages with the Islamic exegetical tradition, though the linguistic and historical methodology is presented as independent of theological commitments.

The conclusion states that the semantic range of Q-R-B cannot be reduced to the dominant meaning of "nearness." At least two additional spectra—offering and welcoming/receiving—have historical and linguistic support and can illuminate several Quranic passages. The study also demonstrates that Arabic loanwords in recipient languages, particularly Swahili and other African languages, can serve as valuable evidence for reconstructing semantic developments marginalized or lost in Classical Arabic lexicography. This methodological approach opens new horizons for Quranic studies, etymology, and historical semantics.

## Bibliography


1. The Holy ***Qur'ān***, Original Arabic; Also, Persian translations by: ʿAbd al-Muḥammad Āyatī (Tehran, Surūsh, 1374 SAH), Muḥammad Ḥusayn Ibrāhīmī (Qom, Taʾmīn, 1394 SAH), Abū al-Qāsim Pāyandeh (Tehran, Jāvīdān, 1404 AH), ***Tarjumeh-ye Tafsīr-i Ṭabarī***, ed. Ḥabīb Yaghmāʾī (Tehran, Intishārāt-i Tūs, 1356 SAH), ***Tarjumeh-ye Qarn-i Dahum***, by an unknown author (ed. ʿAlī Ravāqī, Tehran, Farhangestān-e Zabān va Adab-e Fārsī, 1383 SAH), Ghulām-ʿAlī Ḥaddād ʿĀdil (Mashhad, Bunyād-e Pazhūheshhā-ye Islāmī, 1390 SAH), Muḥammad Ṣādeqī Tehrānī, ***Tarjumān-e Furqān*** (Qom, Shukrāneh, 1388 SAH).
2. Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn b. ʿAlī, ***Tafsīr***, ed. Muḥammad Jaʿfar Yāḥaqqī and Muḥammad Mahdī Nāṣiḥ, Mashhad, Bunyād-e Pazhūheshhā-ye Islāmī, 1371 SAH [Persian].
3. Abū Hilāl ʿAskarī, Ḥasan b. ʿAbd Allāh, ***al-Furūq al-Lughawiyyah***, ed. Muḥammad Ibrāhīm Salīm, Cairo, Dār al-ʿIlm wa al-Thaqāfah, 1997 [Arabic].
4. Amīn Iṣfahānī, Nurat Bīgam, ***Makhzan al-ʿIrfān***, n.p., n.p., n.d. [Persian].
5. Armbuster, Charles Herbert, ***Initia Amharica: An Introduction to Spoken Amharic***, Cambridge, Cambridge University Press, 1910.
6. ʿAtīq Nīshābūrī, Abū Bakr, ***Tafsīr-e Sūrābādī***, ed. Saʿīdī Sīrjānī, Tehran, Farhang-e Nashr-e Now, 1381 SAH [Persian].
7. Awdem, Nicholas, ***Hausa-English/English-Hausa Dictionary***, New York, Hippocrene Books, 1996.
8. Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, ***Tahdhīb al-Lughah***, ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn et al., Cairo, al-Muʾassasah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah, 1964 [Arabic].
9. Baldi, Sergio, ***Dictionary of Arabic Loanwords in the Languages of Central and East Africa***, Leiden/Boston, Brill, 2016.
10. Beeston, A.F.L. et al., ***Sabaic Dictionary/Dictionnaire sabéenne***, Louvain-la-Neuve/Beirut, Editions Peeters/Librairie du Liban, 1982.
11. Black, Jeremy et al., ***A Concise Dictionary of Akkadian***, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.
12. Bomhard, Allan R., ***Afrasian Comparative Phonology and Vocabulary***, Charleston (SC), USA, 2014.
13. Costaz, Louis, ***Dictionnaire syriaque-français***, Beirut, Dar el-Machreq, 1986.
14. Del Olmo Lete, Gregorio & Joaquín Sanmartín, ***A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition***, Leiden/Boston, Brill, 2003.

15. Dolgopolsky, Aharon, ***Nostratic Dictionary***, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
16. Dozy, R., ***Supplément aux dictionnaires arabes***, Leiden, Brill, 1881.
17. Drower, E.S. & R. Macuch, ***A Mandaic Dictionary***, Oxford, Clarendon Press, 1963.
18. Ehret, Christopher, ***Reconstructing Proto-Afroasiatic, Vowels, Tone, Consonants and Vocabulary***, Berkeley, University of California Press, 1995.
19. Gesenius, W., ***A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament***, ed. F. Brown, Oxford, Clarendon, 1939.
20. Gray, Louis H., ***Introduction to Semitic Comparative Linguistics***, Amsterdam, Philo Press, 1971.
21. Hava, J.C., ***Arabic-English Dictionary***, Beyrut, Catholic Press, 1899.
22. Hinnebush, Thomas J. & Sarah M. Mirza, ***Swahili, A Foundation for Speaking, Reading and Writing***, Lanham (Maryland), University Press of America, 1998.
23. Hirschfeld, Hartwig, ***Beiträge zur Erklärung des Ḳorân***, Leipzig, Otto Schulze, 1886.
24. Ibn Durayd, Muḥammad b. Ḥasan, ***Jamharat al-Lughah***, ed. Ramzī Munīr Baʿlabakkī, Beirut, Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn, 1987 [Arabic].
25. Ibn Fāris, Aḥmad, ***Maqāyīs al-Lughah***, ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Cairo, Maṭbaʿat ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1366 AH [Arabic].
26. Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram, ***Lisān al-ʿArab***, Beirut, Dār Ṣādir, 1374-1375 AH [Arabic].
27. Jastrow, Marcus, ***A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature***, London/New York, Luzac/Putnam, 1903.
28. Jeffery, Arthur, ***The Foreign Vocabulary of the Qurʾan***, Baroda, Oriental Institute, 1938.
29. Lane, Edward W., ***An Arabic English Lexicon***, Beirut, Librairie du Liban, 1968.
30. Lesko, Leonard, ***A Dictionary of Late Egyptian***, Fall River (MA), Fall River Modern Printing Co., 2002.
31. Leslau, Wolf, ***Comparative Dictionary of Geʿez (Classical Ethiopic)***, Wiesbaden, Harrassowitz, 1991.
32. Leslau, Wolf, ***Etymological Dictionary of Harari***, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1963.
33. Madan, A. C., ***Swahili-English Dictionary***, Oxford, Clarendon, 1903.
34. Maʿlūf, Luwīs, ***al-Munjid fī al-Lughah***, Beirut, al-Maṭbaʿah al-Kāthūlīkiyyah [Arabic].
35. Mishkūr, Muḥammad Jawād, ***Farhang-e Taṭbīqī-ye ʿArabī bā Zabānhā-ye Sāmī va Īrānī***, Tehran, Bunyād-e Farhang-e Īrān, 1357 SAH [Persian].
36. Mwalonya, Joseph et al., ***Mgombato, Digo-English-Swahili Dictionary***, Kwale (Kenya), Digo Language and Literacy Project, 2004.

37. Nasafī, ʿUmar b. Muḥammad, ***Tafsīr***, ed. ʿAzīz Allāh Juwaynī, Tehran, Surūsh, 1376 SAH [Persian].
38. Newman, Paul & Roxana Ma Newman, ***Modern Hausa-English Dictionary***, Ibadan, University Press PLC, 1979.
39. Nöldeke, Theodor, ***Zur semitischen Sprachwissenschaft***, Strassburg, Verlag von Karl J. Trübner, 1910.
40. Orel, V.E. & O.V. Stolbova, ***Hamito-Semitic Etymological Dictionary***, Leiden et al., Brill, 1995.
41. Pakatchi, Ahmad, "Rethinking the word Faraḍa, An Inquiry to the Earliest Commentaries and its Contextual Relevance", ***Journal of Interdisciplinary Qurʾanic Studies***, vol. I, no. 1, 2022.
https://doi.org/10.37264/jiqs.v1i1.11
42. Pākatchī, Aḥmad, "Rīsheh-shināsī-ye Vāzheh-ye Qurʾānī-ye Qayyūm", ***Muṭāliʿāt-e Qurʾān va Ḥadīth***, no. 9, Isfand 1390 SAH [Persian].
43. ***Qāmūs al-Lahjah al-Khalījiyyah***, available online at al-Muʿjam Database, accessed 15 July 2026 [Arabic].
https://ar.mo3jam.com
44. Qāsim, ʿAwn al-Sharīf, ***Qāmūs al-Lahjah al-ʿĀmiyyah fī al-Sūdān***, Cairo, al-Maktab al-Miṣrī al-Ḥadīth, 1405 AH/1985 [Arabic].
45. ***Qurʾān-e Quds***, ed. ʿAlī Ravāqī, Tehran, Muʾassasah-e Farhangī-ye Shahīd Muḥammad Ravāqī, 1364 SAH [Persian].
46. Qurashī, ʿAlī Akbar, ***Tafsīr-e Aḥsan al-Ḥadīth***, Tehran, Bunyād-e Biʿthat, 1375 SAH [Persian].
47. Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, ***al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurʾān***, ed. Muḥammad Sayyid Kīlānī, Cairo, Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1961 [Arabic].
48. Rajki, András, ***Arabic Dictionary with Etymology***, e-published vers. 2.1, 2005.
49. Ṣafīpūrī, ʿAbd al-Raḥīm b. ʿAbd al-Karīm, ***Muntahā al-Arab***, lithograph, Tehran, 1296-1298 AH [Arabic].
50. Stolbova, Olga, ***East Chadic Etymology***, available online at: Starling Database, accessed 15 July 2026.
https://starlingdb.org.
51. Stolbova, Olga, ***West Chadic Etymology***, available online at: Starling Database, accessed 15 July 2026.
https://starlingdb.org.
52. "The Language and Culture of the Comoros", part: Common Comorian Expressions and

Translations, available online at: Globalization Partners International, accessed 15 July 2026. https://www.globalizationpartners.com/2024/10/17/language-and-culture-of-comoros

53. Wellens, Ineke, ***An Arabic Creol in Africa, The Nubi Language of Uganda***, PhD thesis, Katholieke Universiteit Nijmegen, 2003.

54. Yāḥaqqī, Muḥammad Jaʿfar (ed.), ***Farhangnāmeh-ye Qurʾānī***, Mashhad, Āstān-e Quds-e Raḍawī, 1389 SAH [Persian].

55. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ʿUmar, ***Asās al-Balāghah***, Beirut, Dār Ṣādir, 1399 AH/1979 [Arabic].

*پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری*، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش.

# نقدی بر تفسیر سنتی ریشهٔ قرب در قرآن شواهدی نو از زبان سواحلی و گویش‌های عربی

**احمد پاکتچی**
دانشیار گروه علوم *قرآن*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران
(ایمیل: JEncst@ihcs.ac.ir).

**مقالهٔ پژوهشی**

دریافت: ۲۷/ ۴/ ۱۴۰۵ش
بازنگری: ۳/ ۵/ ۱۴۰۵ش
پذیرش: ۳/ ۵/ ۱۴۰۵ش
نشر: ۳۰/ ۶/ ۱۴۰۵ش
صفحهٔ ۲۰۵-۲۴۲.

**ناشر:**
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکدهٔ علوم قرآنی مشهد).
۲۰۲۶ © / نویسندگان دارندهٔ حق تألیف مقالهٔ خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸
دسترسی آزاد:
http://naghdeara.quran.ac.ir

**چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟**
پاکتچی، احمد، «نقدی بر تفسیر سنتی ریشهٔ قرب در قرآن: شواهدی نو از زبان سواحلی و گویش‌های عربی»، *پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری* ، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش، ص ۲۰۵-۲۴۲.
http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.592504.1415.

## چکیده

این مقاله با روی‌کَردی تاریخی‌ـریشه‌شناختی و مبتنی بر زبان‌شناسی تطبیقی، دامنهٔ معنایی مادّهٔ قرآنی قرب را از نو بررسی می‌کند. مقاله بر این نکته تأکید دارد که محدودکردنِ تفسیر این مادّهٔ لغوی به معنای متعارَفِ نزدیکی، موجب نادیده ماندنِ لایه‌های معناییِ مهمی می‌شود که در زبانِ عربی ریشه داشته، و در گویش‌های عربی، زبان سواحلی و دیگر زبان‌های آفریقاییِ دارای وام‌واژه‌های فراوان عربی حفظ شده‌اند. این پژوهش با بهره‌گیری از شواهدِ زبانِ سواحلی، زبان‌های آفریقاییِ مرتبط، گویش‌های عربی، و مجموعهٔ گسترده‌ای از زبان‌های سامی و دیگر زبان‌های آفروآسیایی، سه طیف عمدهٔ معنایی را در پیوند با این مادّه از یک‌دیگر متمایز می‌سازد: ۱) نزدیک‌شدن یا نزدیک‌بودن، ۲) تقدیم‌کردن یا عرضه داشتن، و ۳) استقبال‌کردن، پذیرفتن یا مهمان‌نوازی. سپس این معانیِ بازسامان‌یافته در پرتوِ کاربردهای قرآنی بررسی می‌شوند؛ با تأکیدِ ویژه بر آیاتی که به‌طور سنتی صرفاً برپایهٔ مفهومِ نزدیکی تفسیر شده‌اند. تحلیل نشان می‌دهد که شماری از کاربردهای قرآنی، ازجمله قُربان، قَرَّبا، فَقَرَّبَهُ إِلَیهِم، قُرُبات و لا تَقْرَبون، هنگامی که در چارچوب طیف‌های معنایی تقدیم‌کردن و استقبال‌کردن تفسیر شوند، انسجام معنایی بیش‌تری می‌یابند؛ تاآنکه منحصراً به معنای نزدیک‌شدن یا نزدیک‌کردن بازگردانده شوند. محصول جانبی مقاله این است که وام‌واژه‌های عربیِ محفوظ در زبانِ سواحلی و دیگر زبان‌های شرق و مرکز آفریقا` شواهدی ارزشمند برای بازسازیِ تحولاتی معنایی فراهم می‌آورند که در سنت لغت‌نگاریِ عربیِ کلاسیک به حاشیه رانده شده یا از میان رفته‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** واژه‌شناسیِ *قرآن*، معناشناسی تاریخی، ریشه‌شناسی، مادّهٔ قرب، گویش‌های عربی، زبان سواحلی، زبان‌شناسی تطبیقی سامی.

## درآمد

واژگانِ *قرآن* کریم تنها واحدهای زبانی نیستند؛ بل‌که حامل لایه‌های تاریخی و فرهنگی متنوعی هستند که فهم دقیق آن‌ها نیازمند فراتر رفتن از مرزهای زبانِ عربیِ معیار و مراجعه به شواهدِ گسترده‌تر در خانوادهٔ زبان‌های سامی و حتی دیگر زبان‌های هم‌جوار است. ازاین‌رو مطالعاتِ ریشه‌شناختی و معناشناسیِ تاریخی در دهه‌های اخیر جایگاه مهمی در پژوهش‌های قرآنی یافته، و نشان داده‌اند که بسیاری از واژه‌های قرآنی را نمی‌توان صرفاً برپایهٔ واژه‌نامه‌های کلاسیک یا کاربردهای معمولِ زبانِ عربی تفسیر کرد. تغییراتِ تاریخیِ زبان، حذف تدریجیِ برخی از کاربردها و غلبه یافتنِ یک طیفِ معنایی بر دیگر طیف‌ها گاه سبب شده است که بخشی از ظرفیت‌های معناییِ واژگان در سنتِ لغوی و تفسیری کم‌رنگ، یا حتی نادیده‌گرفته شود.

در این میان، وام‌واژه‌های عربی در زبان‌های دیگر، به‌ویژه زبان‌هایی که طی سده‌های متمادی در تماس نزدیک با فرهنگ و زبان عربی بوده‌اند، می‌توانند شواهد ارزشمندی برای بازسازی این لایه‌های معنایی فراهم آورند. این زبان‌ها گاه کاربردهایی را حفظ کرده‌اند که در عربی معیار از میان رفته یا تنها در برخی از گویش‌ها استمرار یافته است. از این منظر، مطالعهٔ وام‌واژه‌ها تنها بخشی از تاریخِ تعامل زبانی نیست؛ بل‌که می‌تواند به بازسازیِ تاریخِ تحولِ معنا در خودِ زبانِ مبدأ نیز یاری رسانَد.

زبانِ سواحلی، به‌عنوانِ یکی از مهم‌ترین زبان‌های آفریقایی که شمارِ قابل‌توجهی از واژگان عربی را در خود جذب کرده است، نمونهٔ ممتازِ چنین ظرفیتی به‌شمار می‌رود. بسیاری از این وام‌واژه‌ها نه‌تنها ازِ نظر صورت، بل‌که از حیثِ ساختارِ معنایی نیز اطلاعاتی را حفظ کرده‌اند که می‌تواند در مطالعهٔ تاریخیِ واژگانِ عربی سودمند باشد. افزون‌براین استمرار برخی از این کاربردها در دیگر زبان‌های شرق و مرکز آفریقا ــ‌به‌طور ویژه زبان سواحلی‌ــ و نیز در شماری از گویش‌های عربی، امکان مقایسه‌ای گسترده‌تر و بازسازیِ دقیق‌تر تحولات معنایی را فراهم می‌سازد.

## طرح مسئله

در مطالعهٔ حاضر با تمرکز بر مادهٔ قرب کوشش می‌شود نشان داده شود که دامنهٔ معناییِ این ماده در *قرآن* کریم را نمی‌توان صرفاً در چارچوبِ مفهوم رایجِ نزدیک‌شدن محدود ساخت. هدفِ پژوهش آن است که با بهره‌گیری از داده‌های زبانِ سواحلی، دیگر زبان‌های آفریقایی، گویش‌های عربی و زبان‌هایِ سامیِ کهن، طیف‌های معنایی کم‌تر موردتوجُّهِ این ماده بازشناسی، و ظرفیتِ آن‌ها برای بازخوانیِ برخی از کاربردهای قرآنی ارزیابی شود. براین‌پایه مقاله می‌کوشد نشان دهد که مطالعهٔ تطبیقی زبان‌های وام‌گیرنده، در کنار ریشه‌شناسی سامی و تحلیل بافت قرآنی، می‌تواند افق تازه‌ای برای فهم دقیق‌ترِ واژگان *قرآن* و بازنگری در بعضی از برداشت‌های تثبیت‌شده در سنّتِ لغوی و

تفسیری بگشاید.

## ۱. نقطهٔ عزیمت

در سفر فکری برای یک پژوهش علمی، مسیر از یک کنج‌کاوی آغاز می‌شود و پس از طی مراحل تحقیق به نتیجه‌گیریِ نهایی می‌انجامد. الزاماً در پژوهش‌ها نحوهٔ شکل‌گیریِ صورت مسئله و چگونگی پدیداریِ نطفهٔ آغازین پژوهش توضیح داده نمی‌شود. بااین‌حال، در مورد خاص این مقاله به دلیل غیرمتعارف بودن نقطهٔ عزیمت لازم است دربارهٔ این سفر فکری قدری بحث شود. به‌هرحال در بادیِ امر غریب و دور از ذهن است که بتوان از داده‌های یک زبانِ معاصر در شرقِ آفریقا برای فهم عمیق‌ترِ شماری از واژگان قرآنی بهره گرفت که مربوط به زبانی دیگر، آن هم در سده‌ها پیش‌تر است.

### ۱ـ۱) نحوهٔ گردآوری داده‌ها و صورت‌بندیِ احتمالات

در مقالهٔ حاضر، مرحلهٔ کنج‌کاوی با احساس شگفتی[1] یا رویارویی با یک پدیدهٔ دور از انتظار در زبان سواحلی آغاز شده است. این رویارویی مربوط به زمانی است که نگارنده مشغول مطالعه دربارهٔ وام‌واژه‌های فارسی و عربی در زبان سواحلی بود. آن پدیدهٔ دور از انتظار تنوعِ طیف‌های معناییِ مادهٔ قرب در زبان سواحلی است؛ به‌نحوی‌که به نظر می‌رسد کاربردهای سواحلی بیش‌تر از کتبِ متعارفِ لغتِ عرب می‌توانند کاربردهای قرآنیِ این ماده را توضیح دهند.

برای نگارنده که در زمانِ برخورد با این کاربردها در جملاتِ سواحلی، کاربردهای قرآنی را یک‌به‌یک از نظر می‌گذرانْد، این احساس به وجود آمد که شاید با این داده‌ها و در بافتِ آن‌چه از معانیِ سواحلی می‌دانیم بهتر می‌توان کاربردهای این ماده در ***قرآن*** کریم را توضیح داد و از برخی از توجیهاتِ خنک و تحمیلی بی‌نیاز شد.

در گام بعد، یعنی مرحلهٔ مشاهده[2] و در مقامِ گردآوریِ نخستین داده‌ها و واقعیت‌ها، مقصد آن بود که روشن شود آن‌چه مشاهده می‌کنیم دقیقاً چیست. در این راستا، ازسویی کاربردهای این ماده و نمونه‌های جملاتِ متداول در زبانِ سواحلی دسته‌بندی شد و از سوی دیگر کاربردهای قرآنی و معنای فهم‌شده در کتبِ مفردات و ترجمه‌های قرآنی کریم گردآوری شد. در گام پسین، یعنی در مقام حدسِ اولیه[3] لازم بود یک صورت‌بندی و تبیینِ شهودی از علّتِ این ارتباط میان طیف‌های معنایی در زبانِ سواحلی با زبان عربیِ قرآنی ارائه شود.

احتمال‌های موجود می‌توانستند از این قرار باشند:

1. Wonder
2. Observation
3. Rough guess.

الف) کاربردهای موجود در زبان سواحلی، صرفاً نوآوری در آن زبان و گسترش محلی دامنهٔ معنایی مادهٔ قرب است.

ب) طیف‌های معناییِ موجود در سواحلی، نه امتداد یک پدیده لغوی، بل‌که تحتِ تأثیرِ تفسیرهای ارائه‌شده از آیات است.

پ) طیف‌های معنایی موجود در زبانِ سواحلی، امتداد یک پدیدهٔ لغوی باشد که در پیوستار زبانِ عربیِ قرآنی-عربی سده‌های اسلامی وجود داشته، و از طریق وام‌گیری به زبان سواحلی راه یافته است.

دربارهٔ احتمال الف، اگر ثابت شود که این طیف‌های معنایی در زبان‌های نیا پیش از عربیِ قرآنی هم سابقه دارند، دیگر موضوعِ نوآوری در زبان سواحلی منتفی خواهد بود. احتمالِ ب در صورتی معتبر است که این طیف از معانی در تفاسیر منعکس شده باشد؛ درغیراین‌صورت منتفی خواهد بود. احتمال پ در صورتی معتبر است که بتوان نمونه‌هایی از این طیف‌های معنایی را در کاربردهای خاص در زبانِ معیار یا در گویش‌های عربی به موازاتِ زبان رسمی نشان داد. البته، روشن است که منتفی‌شدنِ دو احتمالِ اول خودْ می‌تواند ابزاری برای تقویتِ احتمال پ باشد. این گام، مرحلهٔ ربایش[1] است که در آن انتخابِ محتمل‌ترین تبیین برای مُشاهَدات انجام می‌گیرد و روشن می‌شود که کدام توضیح بهترین تبیین برای داده‌های موجود است.

## ۱ـ۲) انتخاب فرضیه

در گامِ پسین، فرضیهٔ پژوهشْ شکل گرفته، که متکی بر تقویتِ احتمال سوم است. عملاً با تضعیف دو احتمال الف وب، احتمال پ به فرضیهٔ پژوهش تبدیل می‌شود. دربارهٔ مراحل پیش‌بردِ یک برنامهٔ پژوهشی دیدگاه‌های مختلفی میان فیلسوفانِ علم و روش‌شناسان وجود دارد. بااین‌حال آن‌چه ذکر شد یک برآوردِ نسبتاً موردِوفاق میان دیدگاه‌های مختلف است.

اکنون با تمرکز بر موضوعِ مقاله باید گفت آن‌چه به‌طور مرسوم در واژه‌نامه‌های عربی دیده می‌شود، مطرح‌کردنِ همهٔ مشتقّاتِ مربوط به یک مادهٔ لغوی در ذیلِ یک ماده است؛ بی‌آن‌که الگوی روشنی برای جداسازی آن‌ها وجود داشته باشد. این عمل‌کَردِ لغویان به‌گونه‌ای است که گویی ماده‌های ثُلاثی و رُباعی تنها یک اصل دارند؛ هرچند عموماً تصریحی به آن دیده نمی‌شود.

کوشش مبالغه‌آمیز برخی از لغویان در ربط دادنِ معانیِ ذیل یک ماده به یک‌دیگر در کتبی مانند ***المفردات*** راغب اصفهانی نشان از یک مبنای لغت‌شناختی دارد، ولی البته این مبنا قابل‌تعمیم به همهٔ لغویان نیست. در میان کتبِ لغت عربی، مواردی هرچند اندک دیده می‌شود که در آن‌ها به وجود ریشه‌های چندگانه ذیل مادهٔ واحد توجه، و به

1. Abduction.

نوعی تأیید شده است که ماده‌های لغوی می‌توانند با اشتراک لفظی یا هم‌نامی مواجه باشند.

از کتب قدماء، نمونهٔ شاخصِ یک‌چُنین روی‌کَردی، ***مقاییس اللغة*** نوشته ابن‌فارسِ قزوینی (درگذشتهٔ ۳۹۵ق) است. وی ذیل هر ماده به وحدت تا تنوع اصول یا ریشه‌ها در آن تصریح، و کاربردهای این ریشه‌ها را از هم‌دیگر متمایز کرده است. در میان واژه‌نامه‌های معاصر نیز می‌توان به ***المنجد فی اللغة*** نوشته لوئیس معلوف اشاره کرد که ذیل بسیاری از ماده‌ها، ریشه‌های مختلف را با شماره‌گذاری از یک‌دیگر متمایز کرده و ذیل هرکدام به بسطِ مشتقات آن پرداخته است.

## ۱ـ۳) مبانی روش‌شناختی

در مطالعهٔ واژگان قرآنی، یکی از پدیده‌ها که لازم است موردوارسی قرار گیرد، کاربردهای موازی با نسبت اقلّیّت و اکثریت است که در آن‌ها معنای اقلّیّت چُنان تَحتُ‌الشُّعاعِ معنای اکثریت قرار گرفته که به نامرئی‌شدنِ کاربردهای اقلّیّت انجامیده است. بخصوص تکیهٔ بیش‌ازحد بر دانشِ صَرفِ عربی، و مفروض‌انگاریِ بیش‌ازحدِّ اشتراکِ مادهٔ لغوی، و بی‌توجهی به تفاوت‌های جدی میان ریشه‌ها در کتبِ تفسیر و لغت به چنین رخ‌دادی انجامیده است.

نگارنده پیش‌تر نمونه‌هایی از این دست را مطالعهٔ موردی کرده است: ازجمله در مقالهٔ «ریشه‌شناسی واژهٔ قرآنی قیوم» نشان داده که این واژه معرَّب از دیکایوما در یونانی[1] به معنای دادرس و دادرس عادل است؛ درحالی‌که عموم مفسران و لغویان آن را واژه‌ای بر وزن فَعّول از مادهٔ قوم انگاشته‌اند (پاکتچی، «ریشه‌شناسی واژهٔ قرآنی قیوم»، سراسر مقاله). در مقاله‌ای دیگر نیز نشان داده که فعلِ «فَرَضَ» در آیهٔ اول سورهٔ نور معنایی راجع به تقسیمات ***قرآن*** کریم دارد و نباید در کنارِ موارد دیگر از کاربرد مادهٔ فرض به معنای واجب یا لازم گردانیدن قرار داده شود (پاکتچی، «بازاندیشی در واژهٔ فَرَضَ: پژوهشی در کهن‌ترین تفاسیر و مناسبتِ بافتاریِ آن»[2]، سراسر مقاله).

واقعیت آن است که ساختارِ وزنیِ زبانِ عربی، به همان اندازه که در ریشه‌یابی کلمات و دنبال‌کردنِ فرایندِ ساختِ آن‌ها می‌تواند بسیار کارآمد باشد، در مواردی گمراه‌کننده است و پرسشگر را به سوی نتیجه‌گیریِ شتاب‌زده و نامعتبر سوق می‌دهد. این گونه نتیجه‌گیری‌هایِ صَرف‌بنیاد بدونِ توجه به جنبه‌های معناشناختی، فرهنگی و تاریخی، موجب می‌شود تا در بسیاری از موارد، کاربردهای اقلّیّت پشتِ ابرِ اکثریت پنهان، و واژه چنان به کاربردهای اکثریت تحویل گردد که عملاً آن کاربردِ اقلّیّت از دیده‌ها محو شود.

این خطر بخصوص در مواردی بیش‌تر دیده می‌شود که کاربردِ اقلّیّت در عربیِ کلاسیک ــیعنی زبانِ عربیِ مدارس که در طی سده‌های پس از اسلام رواج داشته‌ــ روی به فراموشی نهاده، و این منسوخ‌شدنِ کاربرد[3] به نادیده‌گرفته‌شدنِ

1. Δικαίωμα [Dikaioma].

2. Pakatchi, “Rethinking the word *Faraḍa*: An Inquiry to the Earliest Commentaries...”.

اصلِ وجودِ آن و عدم‌توجه به جایگاه آن در عربیِ قرآنی انجامیده است. درواقع باید گفت با توجیه و بازگرداندنِ طیف‌های اقلّیّت به اکثریت، معنای اکثریت‌ٔ عمومِ ترجمه‌های ***قرآن*** کریم و کتبِ مفردات را پوشش داده، و فضای خالی برای طیفِ اقلّیّت باقی نگذاشته است.

در این قبیل موارد، الحاق اقلّیّت به اکثریت با توجیهات معنایی از مَجاز و کنایه و امثال آن تقریب به ذهن شده است. بسیاری از پرسشگران با همین مبنا اقناع شده‌اند که به معنای مقصود رسیده‌اند؛ ولی بسا درنگی دوباره و آشنایی‌زدایی از مشهورات، به مخاطب نشان می‌دهد که این پیوندها چندان هم استوار نیست و توجیهات ارائه‌شده با سستی یا رخنه روبه‌رو است.

در نمونه‌های قَیّوم و فرض، مسئله‌ٔ منسوخ‌شدنِ کاربردِ اقلّیّت در دوره‌های پسین اسلامی است. آن‌چه در مقالهٔ حاضر به بحث نهاده می‌شود از مقوله‌ای دیگر است: بحث دربارهٔ آن‌جایی است که می‌توان هم‌چنان کاربردِ اقلّیّت را در گونه‌هایی از عربیِ پَساقرآنی بازجُست؛ ولی این کاربرد در واژه‌نامه‌های کلاسیک عربی مفقود است و تنها در برخی از گویش‌ها دوام یافته است. فقدانِ یک کاربرد در زبانِ معیار و واژه‌نامه‌های آن، به همان اندازهٔ منسوخ‌شدن، می‌تواند نگران‌کننده و مسئله‌ساز باشد و معنای اقلّیّت را در کاربردهای قرآنی برای پرسشگران‌ٔ نامرئی سازد.

از نظرِ روش‌شناسی نیز در این میان تفاوتِ چشم‌گیری وجود دارد. در مطالعهٔ نوع نخست، یعنی آن‌جا که کاربردِ اقلّیّت در عربیِ سده‌های پسین به‌کلی منسوخ شده، به‌جز تحلیلِ ساختاریِ معنا در کاربردهای قرآنی، تنها مسیر یاری رسان برای کاوش‌ٔ ریشه‌شناسی و مطالعهٔ تطبیقی زبان‌های سامی است. در مطالعهٔ نوع دوم، آن‌چه می‌تواند مکمِّلِ تحلیلِ ساختاری باشد‌ٔ جست‌وجو در گویش‌های عربی ــاعم از تاریخی و معاصرــ است و در کنار آن‌ٔ کاربردهایی که امکانِ ردیابیِ آن‌ها در وام‌واژه‌های عربی در دیگر زبان‌ها وجود دارد.

## ۲. کاربردهای مشتقّاتِ قرب در زبان‌های مختلف

در مقالهٔ حاضر، نخست وام‌واژه‌های عربی از مادهٔ قرب در سواحلی و در دیگر زبان‌های شرق و مرکزِ آفریقا گردآوری و تحلیل می‌شود. در گام بعد این داده‌ها با عربیِ دورهٔ اسلامی ــاعم از کلاسیک و گویش‌هاــ مقایسه می‌گردد. سپس با یک پرش به دورهٔ پیشااِسلامی، زمینهٔ این طیف‌های معنایی در زبان‌های باستانیِ سامی و آفروآسیایی بررسی می‌شود. در بخش بعد هم با پل زدن میانِ زبان‌های پیش و پس از ***قرآن*** کریم، کاربردهای قرآنی مورد بازخوانی قرار می‌گیرد.

### ۲ـ۱) در سواحلی و دیگر زبان‌های آفریقا

محورِ جست‌وجوها در زبان سواحلی، واژهٔ کاریبو[1] است که وام‌واژه و صورتِ سواحلی‌شده از واژهٔ عربی «قریب» است (بالدی، ***فرهنگِ وام‌واژه‌ها***...[2]، 243؛ رایکی، ***فرهنگِ عربی با ریشه‌شناسی***[3]، 99). کاریبو با طیف معنایی گسترده‌ای که دارد، در زبان سواحلی آینه‌ای از نگرش و فرهنگ اقوامِ سواحلی‌زبان در شرق آفریقا است. وجود کاربردهای گسترده و جذاب برای این واژه، موجب شده است تا کاریبو به‌عنوانِ یک واژهٔ خاص در فرهنگِ مسلمانان شرقِ آفریقا و گویشورانِ سواحلی موردتوجهِ پژوهشگران قرار گیرد. در فرهنگ سواحلی، مفهوم کاریبو بسیار فراتر از معنای نزدیکیِ فیزیکی، با قَرابتِ اجتماعی، پذیرش، مهمان‌نوازی و بخشندگی مرتبط است. این البته به آن معنا نیست که همهٔ این معانی الزاماً از یک ریشهٔ لغوی بوده باشند.

برخی تصور کرده‌اند این گستردگیِ معنا از جنس چندمعنایی[4] است. بااین‌حال بررسی‌ها نشان می‌دهد که بخشی از این تنوعِ معنا از جنسِ هم‌نامی[5] یا اشتراک لفظی است. در ادامه به نمونه‌هایی از جملاتِ سواحلی می‌پردازیم که در آن‌ها واژهٔ کاریبو با طیف‌های گوناگونِ معنایی به‌کاررفته است:

الف) طیف معنایی: نزدیک

نْیُمْبَی یَنْگُ اِکو کاریبو نَ شُلِه[6]: خانهٔ من نزدیک مدرسه است.

نْجُو کاریبو[7]: بیا نزدیک!

کاریبو کِلَ مْتُ اَلِکُبَلِ[8]: تقریباً همه موافق بودند (معنای تقریب از نزدیک‌بودن).

ب) طیف معنایی: تقدیم کردن، تعارف کردن

کاریبو چَکُلَ[9]: بفرمایید غذا!

کاریبو نْدَنِ[10]: بفرمایید داخل!

پ) طیف معنایی: استقبال کردن، با گسترش‌هایی چون خوش‌آمد گفتن و تعارف کردن

---

1. Karibu.
2. Baldi, *Dictionary of Arabic Loanwords*....
3. Rajki, *Arabic Dictionary with Etymology*.
4. Polysemy.
5. Homonymy.
6. Nyumba yangu iko karibu na shule.
7. Njoo karibu.
8. Karibu kila mtu alikubali.
9. Karibu chakula.
10. Karibu ndani.

کاریبو![1]: خوش آمدید! (خطاب به مسافر).

کاریبو نْیُمْبَنِ کْوَنْگُ[2]: به خانه من خوش آمدید (تعبیر مهمان‌نوازانه).

کاریبو تِنَ[3]: باز هم تشریف بیاورید.

کاریبو اُوفِیسِینِ کْوَنْگُ وَکَتِ وُوُوتِ[4]: شما همیشه در دفتر من مورداستقبال هستید.

وَگِنِ وُوتِ وَنکَرِیبِشْوَ[5]: همهٔ بازدیدکنندگان را گرامی می‌داریم.

اَلِنِپُوکِا کْوَ کاریبو سَنَ[6]: او من را به گرمی بسیار استقبال کرد.

از همین واژهٔ کاریبو، صورتِ فعلیِ کاریبیا[7] نیز ساخته می‌شود که افزون‌بر معنای نزدیک‌شدن و نزدیک‌آمدن، به معنای واردشدن نیز کاربرد یافته است. هم‌چنین وجهِ سببی کاریبیا، یعنی کاریبیشا و کاریبیشوا[8] نیز افزون‌بر کاربردش در معنای نزدیک‌آوردن، در معانی به‌عنوان میهمان دعوت کردن، خوش‌آمد گفتن و پذیرایی کردن نیز کاربرد دارد (مَدَن، ***فرهنگِ سواحلی‌ـانگلیسی***[9]، 131).

## ۲ـ۲) کاربردها در دیگر زبان‌ها

در دیگر زبان‌های شرق و مرکز آفریقا نیز وام‌واژه‌هایی از مادهٔ عربی قرب دیده می‌شود. افزون‌بر کاربردِ این ماده به معنای نزدیک‌بودن که مکرر دیده می‌شود، نمونه‌هایی از کاربرد آن در طیف سوم یعنی استقبال‌کردن با گسترش‌های آن را هم می‌توان یافت. ازجمله، واژهٔ کاریبو برای تعارف به ورود به خانه در زبان مالاگازی ــزبان مردم ماداگاسکارــ دیده می‌شود. در این زبان وقتی فردی می‌خواهد وارد خانه یا فضایی شود، برای اجازه ورود می‌گوید: «هودی!»[10]؛ یعنی مثلاً «آهای!». در جواب هم صاحب خانه برای اجابت و تعارف به ورود می‌گوید «کاریبو، میدیرا»[11]؛ یعنی «بفرمایید، وارد شوید» (بالدی، ***فرهنگ وام‌واژه‌ها***، 243). همین سبک تعارف و پاسخ آن با واژه‌های هودی و کاریبو در زبان سواحلی و زبان دیگو ــزبانِ بانتوِ رایج در مناطقی از کنیا و تانزانیاــ هم دیده می‌شود (مَدَن، ***فرهنگِ***

1. Karibu!
2. Karibu nyumbani kwangu.
3. Karibu tena.
4. Karibu ofisini kwangu wakati wowote.
5. Wageni wote wanakaribishwa.
6. Alinipokea kwa karibu sana.
7. Karibia.
8. karib-isha, karib-ishwa.
9. Madan, ***Swahili-English Dictionary***.
10. Hôdy!.
11. Karibo, midira.

***سواحلی ـ انگلیسی***[1]، 131؛ هینبوش و میرزا، ***سواحلی...***[2]، 248 ,21-20؛ موالونیا و دیگران، ***مگومباتو: فرهنگِ دیگو ـ انگلیسی ـ سواحیلی***[3]، 73 ,62).

واژهٔ کاریبو به معنای خوش‌آمد در زبان مجمع‌الجزایر کومور در جنوب آفریقا هم نشان داده شده است. این واژه ممکن است مستقیماً از یک گویش عربی یا از طریق سواحلی وام‌گرفته شده باشد (بنگرید به: «زبان و فرهنگ کوموری»، فصل: اصطلاحات رایج[4]، دومین مورد). واژهٔ کاریبو[5] در زبان لوگاندا ـ زبان بانتو رایج در اوگاندا ـ به معنای «خوش آمدید!» نیز دیده می‌شود (بالدی، ***فرهنگ وام‌واژه‌ها***، 243).

اما در آفریقای مرکزی، باید به واژه‌های زیر در زبان هاوسا ــ رایج در نیجریه و نیجر ــ اشاره کرد که ظاهراً وام‌واژه از عربی است. با وجود آن که هاوسا یک زبان چادی است و نَسَب به آفروآسیایی می‌رساند، مادهٔ قرب در میانِ شاخه‌های این خانواده جُز در شاخهٔ سامی ثابت نشده، و به همین دلیل ادعاءِ اصیل بودنِ آن در چادی دشوار است. این کاربردها در هاوسا درخورتوجه است:

کارْبا[6]: دریافت کردن، پذیرفتن؛ گرفتن (اودم، ***فرهنگ هوسا ـ انگلیسی***...[7]، 82-81؛ نیومن، ***واژه‌نامهٔ جدید هوسا ـ انگلیسی***[8]، 63).

کارْبی باکونچین تارو[9]: یک ملاقات را میزبانی کردن.

کارْبووا[10]: به نیکی استقبال‌کردن (اودم، ***فرهنگ هوسا ـ انگلیسی***، 82).

## ۲ـ۳) طیف‌های معنایی در عربیِ سده‌هایِ اسلامی

به‌عنوان گام بعدی در این پژوهش، لازم است بر داده‌های موجود دربارهٔ مادهٔ قرب در عربیِ کلاسیک مرور داشته باشیم. برپایهٔ تفکیک صورت‌گرفته میانِ طیف‌های مختلفِ کاربردها در ***المنجدِ*** لوئیس معلوف، می‌توان طیف‌های معنایی این ماده را چنین دسته‌بندی نمود:

---

1. Madan, ***Swahili-English Dictionary***.
2. Hinnebush & Mirza, ***Swahili***....
3. Mwalonya et al., ***Mgombato, Digo-English-Swahili Dictionary***.
4. "The Language and Culture of the Comoros", part: Common Comorian Expressions and Translations.
5. kàribu.
6. kàrɓā.
7. Awdem, ***Hausa-English/English-Hausa Dictionary***.
8. Newman, ***Modern Hausa-English Dictionary***.
9. kàrɓi bāƙuncìn tàrō.
10. kàrɓuwā.

۱. قَرَبَ السَّیفَ: داخل کرد شمشیر را در قِراب. قِراب به‌عنوان محور این طیف، به معنای «نیام» است.
۲. قَرِبَ و قَرُبَ: نزدیک شد.
۳. قَرِبَ: دچار دردِ قُرب شد. قُرب به‌عنوانِ محور این طیف، به معنای «تَهی‌گاه» است.
۴. قَرَّبَ الفَرَسُ: اسب با حالتِ تقریب دوید. تقریب نوعی از دویدنِ بدونِ سرعتِ زیاد است.
۵. أقْرَبَ الراعی الإبِلَ: ساربان شتران را شبانه راه برد تا بامداد به آب درشان آوَرَد.
۶. المُتَقارِب: مردِ کوتاه‌قَد (معلوف، ***المنجد***، ۶۱۷).

این طیف‌های معنایی در دیگر کتبِ لغتِ عربی، اعمّ از قدیم و جدید دیده می‌شود و تنها تفاوت، ترتیبِ مطرح‌شدنِ معانی و میزانِ شمولِ توضیحات بر همه یا برخی از طیف‌ها است. ابن‌فارس که در بسیاری از موارد به وجودِ چند اصل ذیل یک ماده توجه نشان می‌دهد، دربارهٔ قرب، همهٔ معانی را از یک اصل و ریشه دانسته است (ابن‌فارس، ***مقاییس اللغة***، ۵/ ۸۰-۸۲؛ نیز بنگرید به: راغب اصفهانی، ***المفردات***، ۳۹۸-۴۰۰).

اگر نگاهی انتقادی به طیف‌های ارائه‌شده در ***المنجد*** داشته باشیم، باید کاربرد «تَقَرَّبْ» به معنای «شتاب کن» را که معلوف ذیل طیفِ شمارهٔ ۱ آورده است به طیف شمارهٔ ۴ ملحق کنیم. دیگر جداسازی‌ها به اندازهٔ کافی دقیق است. امکان بازنگریِ دیگر امکانِ جداسازیِ بعضی از کاربردها از طیف شمارهٔ ۲ ــ یعنی نزدیک‌شدن ــ است که در ادامهٔ مقاله به آن پرداخته خواهد شد. به‌هرروی، در میان طیف‌های معناییِ شش‌گانهٔ یادشده در لغت‌نامه‌های کلاسیک که در بالا هم یاد شد، فقط طیف «نزدیک‌شدن» در کاربردهای قرآنی بازتاب یافته است؛ حال‌آن‌که شواهد نشان می‌دهد دو طیفِ دیگر نیز در ***قرآن*** نمونه دارند که در این دسته‌بندی‌ها نادیده انگاشته شده‌اند.

این نگاه به طیف‌های معنایی و این تلقی که همهٔ کاربردهای قرآنی در طیفِ نزدیک‌شدن قابل‌فهم باشد، موجب شده است تا در کتب وجوه و نظایر که به چندمعناییِ واژه‌ها و ماده‌های قرآنی می‌پردازند بابی برای مادهٔ قرب گشوده نشده باشد. در ترجمه‌های فارسیِ ***قرآن*** هم جز مواردِ استثنائی که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهد شد، همهٔ ترجمه‌ها از مشتقات قرب در ***قرآن*** در چارچوب همین طیفِ نزدیک‌شدن انجام گرفته است.

در میانِ واژه‌های قرآنی از مادهٔ قرب یک واژه از دیگران فاصلهٔ معناییِ محسوسی دارد و آن واژهٔ «قُربان» است؛ به معنای آن‌چه به‌صورتِ آیینی و در چارچوبِ نوعی عبادت به خدا تقدیم می‌شود. این واژه به‌عنوانِ یک اصطلاحِ دینی ــ چه در ادیان توحیدی و چه شرک‌آمیز ــ در همهٔ زبان‌های مهمِّ سامی کاربردِ ثبت‌شده دارد (مشکور، ***فرهنگ تطبیقی عربی***، ۲/ ۶۸۳). قُربان این زمینه را داشت که با آن به‌عنوان محورِ یک طیفِ معناییِ مستقل رفتار شود؛ ولی

لغویان و مفسران درعمل آن را به طیفِ معناییِ نزدیک‌شدن ملحق کرده، و وجه تسمیهٔ قربان را ازآن‌رو دانسته‌اند که این تقدیمِ آیینی موجبِ تقرّب و نزدیکی جستن به خداوندِ متعال ــیا به‌طورکلی به خدایانــ است. ازجمله، راغب اصفهانی ضمن بازگرداندنِ این واژه به معنای نزدیک‌شدن یادآور می‌شود که در عرف، این واژه نامی برای ذبیحه و قربانی است (راغب اصفهانی، ***المفردات***، ۳۹۹).

در برخی از فرهنگ‌های عربی‌ـانگلیسی معنایِ تقدیم‌کردن را ذیل مادهٔ قرب به‌طور مستقل مطرح کرده‌اند. ازجمله می‌توان به فرهنگ حوا و فرهنگ لین اشاره کرد که در آن در ضمن معانی فعلِ «قَرَّبَ» از باب تفعیل این معنا ارائه‌شده است: عرضه داشتن یک تقدیمی به کسی [به خدا] یا تقدیم‌کردن چیزی به کسی (حوا، ***فرهنگِ عربی‌ـانگلیسی***[1]، 596؛ لِین، ***فرهنگِ عربی‌ـانگلیسی***[2]، 2505 /VII).

معنای تقدیم‌کردن و گسترش آن تعارف‌کردن را می‌توان در کاربردهایی گویشی از عربی هم بازجست. مثلاً، در عربیِ عُمان و حوزهٔ خلیج فارس قَرَّبَ به معنای «عرضه کرد، تعارف کرد» و معادلِ واژهٔ انگلیسی سِرْوْ[3] دیده می‌شود و در نمونه‌های زیر قابل‌پی‌جویی است:

قَرِّبِ القهوة: قهوه تعارف کن.

قَرِّبِ الأكل: غذا بیاور، غذا تعارف کن.

در عربیِ سودانی هم این تعابیر به‌کار می‌روند:

قَرِّب الشّای: چای بیاور، چای تعارف کن!

قَرِّب الصّينية: سینی را تعارف کن!

قَرِّب: بفرما! [در خطاب به میهمان برای تعارف] (بنگرید به: ***قاموس اللهجة الخليجية***، ذیل «قربوا»؛ قس: قاسم، ***قاموس اللهجة***، ۸۹۳).

در این میان طیف «استقبال‌کردن ـ خوش‌آمد گفتن» موردی است که نه‌تنها در کتبِ لغتِ عربی به‌وضوح دیده نمی‌شود، بل‌که یافتن مصادیقِ کاربرد آن در گویش‌ها هم آسان نیست. باید گفت تنها رگه‌هایی از وجود معنایِ «تعارف کردن» برای مادهٔ قرب در کتبِ کلاسیکِ لغت دیده می‌شود؛ هرچند تبیین واضحی دربارهٔ آن ارائه نشده است. ازجمله ازهری از لغویان کهن به زبان‌زَدی اشاره می‌کند که برای تعارف‌کردنِ صاحب‌خانه به یک میهمان از آن استفاده می‌شود: «قَد حَيّا وقَرَّبَ».

---

1. Hava, ***Arabic-English Dictionary***.
2. Lane, ***An Arabic English Lexicon***.
3. To serve.

وی در توضیح یادآور می‌شود که این عبارت تلخیصی است از «حیّاکَ اللّهُ وَقَرَّبَ دارَک» (ازهری، ***تهذیب اللغة***، ۹/ ۱۲۶) که به نظر می‌رسد تنها کوششی برای بازگرداندن اجتهادی و متکلفانهٔ این کاربرد به معنای نزدیک‌شدن است. زمخشری هم، در فهرستِ واژه‌هایی که برای تعارف‌کردن به ورود از آن استفاده می‌شود، به فعل «قَرَّبَ» در کنار أهَلَّ، رَحَّبَ و حَیّا تصریح می‌نماید، بی‌آن‌که تلاش کند آن را به معنای نزدیک‌شدن بازگردانَد (زمخشری، ***اساس البلاغة***، ۴۹۹). با وجود ابهام یاد شده، این نمونه‌ها ثابت می‌کنند زمینه‌ای برای این طیف معنایی برای مادهٔ قرب در سده‌های گذشته وجود داشته که مورد بی‌توجهی قرار گرفته است.

در دورهٔ معاصر نیز می‌توان به یادکَردی از ***تکملهٔ*** دوزی بر واژه‌نامه‌های عربی اشاره کرد که یکی از معانی برای مادهٔ فعلی قرب را این گونه توضیح داده است: «پذیرفتن (کسی) در فضای محرمیّت خود»[1] (دوزی، ***ذیل لغت‌نامه‌های عربی***[2]، II/322). این بیان هم البته وضوحِ کافی ندارد؛ ولی ردِّ پایی از معنای پذیرفتن و خوش‌آمد گفتن در واژه‌نامه‌های عربی را در آن می‌توان دید.

در گویش‌های معاصرِ عربی نیز می‌توان ردّی از کاربردِ این طیفِ معنایی بازجُست. نمونهٔ شاخص آن در زبانِ نوبی دیده می‌شود. در این زبان واژهٔ کَریب/ گَریب[3]، افزون‌بر معنای نزدیک، معنای خوش‌آمدگویی نیز دارد. نوبی یک کِریُول[4] (زبانِ حاصل از تماسِّ شدیدِ دو یا چند زبان) است؛ زبانی ترکیبی که برپایهٔ واژگانِ عربیِ رایج در منطقهٔ نوبیه ــواقع در قلمروِ اوگاندا و کنیاــ و دستورِ زبان‌های بانتو شکل‌گرفته است و انتظار می‌رود که این واژه را از طریقِ عربیِ سودانی شکل گرفته باشد (اطلاعات شفاهیِ مؤلف). نمونهٔ کاربردِ آن در جملهٔ زیر جالب‌توجه است:

ضِیفانَا کان گِجا فی بِیتَک دِ قُربِش أُمُن کِیفِن؟[5]

ضیفانا: مهمان‌ـجمع، کان: اگر، گجا: استمراری‌ـآمدن، فی: در، بیتک: خانهٔ شما، د: شناسه (این)، قربش: استقبال ـ مجهول، أمن: ضمیرِ پنهان ـ سوم‌شخص ـ جمع، کیفن؟: چه‌گونه؟.

یعنی: مهمان‌ها اگر به خانه شما بیایند، چه‌گونه از آن‌ها استقبال می‌شود؟ (وِلِنس، ***یک زبانِ آمیختهٔ عربی در آفریقا***...[6]، 190).

---

1. Admettre dans son intimité.
2. Dozy, ***Supplément aux dictionnaires arabes***.
3. karib/garib.
4. Creole.
5. Difa'na kan gi‌'ja fi 'be 'taki 'de, karib'sh(a) 'omon ke'fin?
6. Wellens, ***An Arabic Creol in Africa***....

## ۳. ریشه‌ها در زبان‌های سامی و آفروآسیایی

از میان طیف‌های سه‌گانهٔ یادشده می‌توان گفت که در زبان‌های سامی کاربردِ دو طیفِ نزدیک‌بودن و تقدیم‌کردن سوابق روشنی دارد. غالب سامی‌شناسان، در مطالعهٔ واژه‌ها از مادهٔ ق‌ر‌ب و هم‌زادهای آن، این دو طیفِ معنایی را از هم جدا نکرده، و به‌عنوانِ دو ریشهٔ مجزا نشناخته‌اند؛ بل‌که عملاً نسبتِ میانِ آن دو را از مقولهٔ چندمعنایی انگاشته‌اند.

### ۳ـ۱) تفصیل نمونه‌ها

برای کاربردها در طیفِ معناییِ «نزدیک[بودن]» این نمونه‌ها را می‌توان مثال آورد:

اکدی، ق‌ر‌ب در باب معادل تفعیل: آوردن (بَلَک و دیگران، ***فرهنگ مختصر اکدی***[۱]، 288).

عبری، ق‌ر‌و[۲] در باب معادل اِفعال: نزدیک آوردن، آوردن (گِزِنیوس، ***فرهنگِ عبری‌ـانگلیسیِ عهدِ عتیق***[۳]، 897).

آرامی ترگومی، قارِوْ[۴]: نزدیک آمدن؛ قِرِو[۵] نزدیک آوردن (یاسْترو، ***فرهنگِ ترگومها***...[۶]، II/1410).

سریانی، قارِب[۷]: نزدیک ساختن، آوردن (کستاز، ***فرهنگِ سریانی‌ـفرانسوی***[۸]، 329).

مندایی، ق‌ر‌ب: نزدیک‌شدن، نزدیک کشیدن (دراور و ماکوخ، ***قاموس مندایی***[۹]، 415).

گعزی، قَرْبا/ قَرَبا[۱۰]: نزدیک‌بودن، نزدیک کشیدن (لِسلاو، ***فرهنگِ تطبیقیِ گِعِز***[۱۱]، 440).

اَمْهَری، قَرَّبا[۱۲]: نزدیک‌شدن، نزدیک آوردن (آرمبراستر، ***آغازهای اَمْهَری***[۱۳]، II/193).

---

1. Black, *A Concise Dictionary of Akkadian*.

۲. קרב (ḳRB).

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

٤. קָרֵב (ḳāreb).

٥. קָרֵב.

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

۷. ܩܪܶܒ (ḳareb).

8. Costaz, *Dictionnaire syriaque-français*.
9. Drower & Macuch, *A Mandaic Dictionary*.
10. ቀርበ/ ቀረበ (qarba, qaraba).
11. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*.
12. ቀረበ (qärräbä).
13. Armbuster, *Initia amharica*.

تیگرینیایی، قَرَبا[1]: نزدیک‌شدن، نزدیک آوردن (لِسلاو، ***فرهنگِ تطبیقیِ گِعِز***، 440).

برای کاربردها در طیف معنایی «تقدیم کردن» هم این نمونه‌ها را می‌توان مثال آورد:

اکدی، قرب در باب معادل تفعیل(قُرُب): تقدیم‌کردن هدیه، خراج یا غذا؛ در باب معادل اِفعال (قَرِب): تقدیم‌کردن [یک درخواستی] به کسی (بَلَک و دیگران، ***فرهنگ مختصر اکدی***، 288)؛ کارابو(م)[2]: پیشاپیشِ یک خدا از جانب کسی عبادت‌کردن (همان، 148).

عبری، قِرِو[3] در باب معادل اِفعال: هدیه‌کردن (گِزِنیوس، ***فرهنگِ عبری‌ـانگلیسی***، 897)؛ قُربان[4]: تقدیمی، نان مقدس (همان، 898).

آرامیِ ترگومی، قِرِو[5]: تقدیم‌کردن (یاسْترو، ***فرهنگِ تَرگومها***...، II/1410).

سُریانی، قارِب[6]: تقدیم کردن، هدیه‌کردن (کستاز، ***فرهنگِ سریانی‌ـفرانسوی***، 329).

اوگاریتی، قرب در باب معادل افعال (قُرُب): تقدیم‌کردن (دِل اُلمُو لِتِه و سان‌مارتین، ***فرهنگِ زبانِ اوگاریتی در سنّتِ الفبایی***[7]، 708).

مندایی، قُرُب: با یک پیشکش نزدیک‌شدن (با تلفیق با معنای نزدیک شدن)؛ قَرابا: تقدیمی، نان مقدس (دراور و ماکوخ، ***قاموس مندایی***، 415).

گعزی، قَرْبا/ قَرَبا[8]: اهدا شدن؛ قَرَّبا[9]: قربانی تقدیم کردن؛ قُوارَبا[10]: دریافت‌کردن عشای ربانی (لِسلاو، ***فرهنگِ تطبیقیِ گِعِز***، 440).

هَرَری، قَرَبا[11]: هدیه‌شدن (لِسلاو، ***فرهنگِ ریشه‌شناختیِ هَرَری***[12]، 128).

---

1. ቀረበ (qäräbä).
2. karābu(m).
3. קרב (ḲRB).
4. קָרְבָּן.
5. קָרֵב (ḳəreb).
6. ܩܪܒ (*ḳareb*)
7. Del Olmo Lete & Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language*....
8. ቀርበ/ቀረበ (qarba/qaraba).
9. ቀረበ (qarraba).
10. ቈረበ (qwaraba).
11. ቀረበ (qäräbä).

امهری، قَرّبا[1]: هدیه‌کردن، تسلیم‌کردن (آرمبراستر، ***آغازهای اَمهَری***، II/61).

مقایسهٔ صورت این چند واژه اخیر در زبان‌های سامی حبشه با دیگر شاخه‌های سامی از یک سو تأیید می‌کند که معنای تقدیم‌کردن در باب تفعیل دیده می‌شود و در یک فرایند ساخت وارونه، با ساده‌سازیِ تفعیل به ثُلاثیِ مُجَرَّد، مؤلفهٔ مطاوعه ــیعنی عکسِ تعدیه در بابِ تفعیلــ افزوده شده و معنای تقدیم‌شدن با یک ساختِ وارونه از مزید به مجرد شکل گرفته است.

این معنا در برخی زبان‌های سامی به‌صورت یک بستهٔ معناییِ تثبیت‌شده[2] درآمده است؛ چنان‌که در نمونه‌های زیر دیده می‌شود:

اکدی، قِرِیبو(م)[3]: حیوانی که به‌عنوان قربانی تقدیم شده باشد (بَلَک و دیگران، ***فرهنگ مختصر اکدی***، 288).

عبری، قُربان[4]: تقدیمی، قربانی (گِزِنیوس، ***فرهنگِ عبری‌ـانگلیسی***، 898).

آرامی ترگومی، قارْبان[5]: قربانی (یاسْترو، ***فرهنگِ تَرگومها*** ...، II/ 1410).

سریانی، قُربانا[6]: تقدیمی، قربانی (کستاز، ***فرهنگِ سریانی‌ـفرانسوی***، 329).

مندایی، قُربانا[7]: قربانی (دراور و ماکوخ، ***قاموس مندایی***، 415).

سبایی، قربن[8]: تقدیمی، قربانی (بیستون و دیگران، ***فرهنگ سبائی***[9]، 106).

گعزی، قُوربان[10]: تقدیمی، هدیه، قربانی، عشای ربانی (لِسلاو، ***فرهنگِ تطبیقیِ گِعز***، 440).

برخی سامی‌شناسان هم‌چون تئودور نولدکه بر این باور بودند که معنای قربانی در زبان سریانی ساخته شده، و از

---

12. Leslau, ***Etymological Dictionary of Harari***.

1. ቀረበ (qärräbä).
2. Semantic package.
3. qerēbu(m).

٤. קָרְבָּן (*ḳurbān*).

٥. קָרְבַּן (ḳārban).

٦. ܩܘܪܒܢܐ (ḳurbānā).

7. qurbana.
8. qrbn.
9. Beeston, ***Sabaic Dictionary***.
10. ቀርባን (qwərbān).

آن طریق به عربی و گعزی راه یافته است (نولدکه، 37؛ لِسلاو، ***فرهنگِ تطبیقیِ گِعِز***، 440؛ نُلدِکه، ***در باب زبانشناسیِ سامی***[1]، 37). بعضی نیز مانند هیرشفلد آن را وام‌واژه از عبری می‌دانستند (هیرشفلد، ***جستارهایی در تفسیر قرآن***[2]، 88؛ قس: جفری، ***واژه‌های دخیل در قرآن مجید***[3]، 235). بااین‌همه، با وجود هم‌زادهای آن در همهٔ شاخه‌های زبان‌های سامی، ازجمله اکدی، احتمال وام‌گیری تضعیف می‌شود. بیش‌تر به نظر می‌رسد این کلیشه در زبان نیاـسامی ساخته شده باشد.

## ۳ـ۲) ریشه‌های ثُنایی واژهٔ *قُربان* در آفروآسیایی

اکنون مناسب است به ریشه‌های ثُنایی این واژگان هم پرداخته شود تا ریشه‌های دورتر در اعماقِ تاریخ موردبررسی قرار گیرد. دربارهٔ معنای نزدیک‌شدن باید سابقه را در ریشهٔ زیر بازجُست که از سوی نگارنده و برپایهٔ هم‌زادهای ارائه‌شده در سطور بعد در آفروآسیایی بازسازی شده است:

الف) نیاـآفروآسیایی: *-ḳVr به معنای: به سوی چیزی رفتن، نزدیک شدن.

ب) شاخهٔ سامی: √ḳry به معنای: ملاقات کردن، مواجه‌شدن (دالگوپُلسکی، ***فرهنگِ نوستراتیک***[4]، شمارهٔ 1159). لازم به ذکر است که امتدادِ همین شاخه را می‌توان در واژه‌های زیر در زبان‌های عربی و عبری بازجُست:

عربی، قَرَا قَرْواً: آهنگ کسی کرد (صفی‌پوری، ***منتهی الارب***، ۳/ ۱۰۲۰).

عبری، قارا[5]: ملاقات کردن، مواجه‌شدن (گِزِنیوس، ***فرهنگِ عبری‌ـانگلیسی***، 899).

پ) شاخهٔ مصری، واژهٔ مصری متأخر قُر[6]: نزدیک (لِسکو، ***فرهنگِ مصریِ متأخر***[7]، II/155)، قُری[8]: به نزدیک کشیدن، نزد کسی رسیدن، به کسی ملحق شدن، با کسی/ چیزی هم‌راه بودن (دالگوپُلسکی، ***فرهنگِ نوستراتیک***، شمارهٔ 1159).

ت) شاخهٔ چادی: واژه‌های بازسازی شده در نیاـچادی شرقی گیر/ گور[9] به معنای: رسیدن، دویدن (استولبووا،

---

1. Nöldeke, *Zur semitischen Sprachwissenschaft*.
2. Hirschfeld, *Beiträge zur Erklärung des Ḳorân*.
3. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*.
4. Dolgopolsky, *Nostratic Dictionary*.
5. קָרָה.
6. ḳr.
7. Lesko, *A Dictionary of Late Egyptian*.
8. ḳry.
9. *gir-/*gur-.

***ریشه‌شناسیِ چادیِ شرقی***[1]، 24) و نیاـچادی غربی قُر[2] به معنای: اطراف چیزی رفتن، دویدن (استولبووا، ***ریشه‌شناسیِ چادیِ غربی***[3]، 54).

در شاخهٔ سامی، این ریشه با افزوده‌شدن یک پس‌ساز به ماده ثلاثی قرب تبدیل شده است؛ ظاهراً در این ساخت، پس‌ساز *ـب[4] به معنای امتداد و استمرار است (اِرِت، ***بازسازی نیاـآفروآسیایی***...[5]، 31). براین‌پایه می‌توان انتظار داشت که معنای نخستین ریشهٔ ثُلاثی در نیاـسامی به صورت قَرَبا[6] به معنای «رفتن به سوی...، تماس برقرار کردن، به تدریج به نزد چیزی/ بر گرد چیزی آمدن» باشد. برپایهٔ آن‌چه از صَرفِ وزنیِ زبانِ نیاـسامی بازسازی شده است (گری، ***درآمدی بر زبانشناسی تطبیقیِ سامی***[7]، 102)، می‌توان گفت که از ریشهٔ نخستین، ریشه‌های ثُلاثیِ مُجرَّدِ قَرُبا[8] برای صیغهٔ منفعلِ مانا، و قَرِبا[9] برای صیغهٔ منفعلِ گذرا، ساخته شده‌اند. در زبانِ عربی، هر دو صورتِ قَرُبَ و قَرِبَ به‌عنوان فعلِ لازم و به معنای نزدیک‌شدن در واژه‌نامه‌های کلاسیک دیده می‌شود (ازهری، ***تهذیب اللغة***، ۹/ ۱۲۵؛ ابن‌منظور، ***لسان العرب***، ۱/ ۶۶۲).

### ۳ـ۳) شکل‌گیری معنای تقدیم‌کردن

دربارهٔ معنای تقدیم‌کردن باید یادآور شد که این معنا در غالب زبان‌های سامی تنها به صورت ثُلاثیِ مزید دیده می‌شود. همان‌طور که در سطورِ بالا دیده شد، در زبان‌های عربی، اکدی، اوگاریتی، عبری و گعزی این معنا تنها در اوزانِ مزیدِ معادلِ اِفعال و تَفعیل دیده می‌شود و در ثُلاثیِ مجرد این معنا دیده نمی‌شود. در گونه‌های مختلفِ آرامی هم که می‌توان این معنا را در ثُلاثیِ مجرد دید، هم‌چنان معنایِ تقدیم‌کردن فرع است و گسترش معنایی ٰ از فعلِ لازمِ نزدیک‌شدن است.

در همهٔ این زبان‌ها معنای تقدیم‌کردن، غالباً با استفاده از ابوابِ ثُلاثیِ مزید که معنای تعدیه و تسبیب دارند ساخته شده است. بنابراین می‌توان مسیر شکل‌گیری این طیف از معنا را این گونه توضیح داد:

سبب نزدیک‌شدن را فراهم‌کردن > آوردن > تقدیم کردن.

---

1. Stolbova, ***East Chadic Etymology***.
2. *ḳur-.
3. Stolbova, ***West Chadic Etymology***.
4. *-b.
5. Ehret, ***Reconstructing Proto-Afroasiatic***.
6. *ḳaraba.
7. Gray, ***Introduction to Semitic Comparative Linguistics***.
8. *ḳaruba.
9. *ḳariba.

همان گونه که پیش‌تر دیده شد، مرحلهٔ میانی ــیعنی آوردنــ نیز در برخی از زبان‌های سامی مانند اکدی، عربی و سریانی ثبت شده است.

با وجود این توضیح در ثانوی‌بودنِ معنای تقدیم‌کردن، باید گفت وجودِ این طیفِ معنایی در همهٔ شاخه‌های سامی و هم‌چنین ساختِ کلیشه‌ایِ قُربان در غالب شاخه‌ها ثابت می‌کند که این طیف از معنا در زبان نیاسامی پدید آمده است. ازهمین‌رو صحیح آن است که به آن به‌عنوان یک معنای مستقل از نزدیک‌شدن نگریسته شود. البته، کتب کلاسیک لغت عربی غالباً این طیفِ معنایی را نادیده گرفته‌اند و مفسران و مترجمانِ ***قرآن*** هم مواردِ کاربردِ آن را با تکلف به نزدیک‌شدن بازگردانده‌اند.

اما دربارهٔ طیف سوم از معنا، یعنی استقبال‌کردن و گسترش‌های آن مانند خوش‌آمد گفتن و تعارف‌کردن می‌توان دو احتمال را در نظر گرفت. احتمال اول آن است که این معنا از همان معنای ملاقات کردن و نزدیک شدن برآمده، و با الگوی زیر گسترش یافته باشد:

ملاقات کردن، نزد کسی رسیدن > (به حضور) پذیرفتن > خوش‌آمد گفتن.

از نظر گونه‌شناسیِ ساختِ معنا، در زبان‌های گوناگونِ جهان می‌توان نمونه‌هایی از این مسیرِ گسترشِ معنایی را نشان داد؛ مثلاً:

۱. در زبان عربی، معنای اصلیِ استقبال «رویاروی‌شدن، پیشاپیشِ چیزی رفتن» و معنای ثانویِ آن «پذیرفتن، خوش‌آمد گفتن» است. واژهٔ استقبال در کاربردِ فارسی بیش‌تر در همین معنای ثانوی تبادر دارد.

۲. در زبانِ چینی کلمهٔ یینگ[1] و در ژاپنی دِموکائِرو[2] و در کره‌ای ماژونگ‌ه‌دا[3] معنای اصلی «ملاقات کردن، بیرون رفتن برای ملاقات کردن» و معنای ثانوی «خوش‌آمد گفتن» دارند.

۳. در زبان فرانسه اَکُییر[4] ـــ در اصل از «اد» به معنای «به‌سوی» و «کولیژر» به معنای گرد آوردنــ[5] ساخته شده که معنای اصلی آن «به نزد خود گرد آوردن» و معنای ثانوی آن «پذیرفتن، پذیرایی کردن» است.

---

1. 迎 (yíng).
2. 出迎える (demukaeru).
3. 마중하다 (majunghada).
4. accueillir.
5. ad + colligere.

۴. در زبان لهستانی معنای اصلیِ کلمهٔ ویتاچ[1] «مواجِه‌شدن، ملاقات کردن» و معنای ثانویِ آن «خوش‌آمد گفتن، استقبال کردن» است.

احتمال دوم آن است که معنای «خوش‌آمد گفتن» برای مادهٔ قرب از ریشهٔ ثُنایی زیر ساخته شده باشد:

نیاـآفروآسیایی قَرْ[2]: خواندن، صدا کردن (اورِل و استولبووا، ***فرهنگِ ریشه‌شناختیِ حامی‌ـسامی***[3]، شمارهٔ 1555؛ بومهارد، ***واج‌شناسی تطبیقی و واژگانِ آفروآسیایی***[4]، شمارهٔ 222).

بازماندهٔ این ریشهٔ آفروآسیایی در زبان‌های مختلف سامی به شرح زیر دیده می‌شود:

عربی: قَرَی الضَّیفَ: به میهمانی خواند، به‌عنوان میهمان پذیرفت (صفی‌پوری، ***منتهی الارب***، ۳/ ۱۰۲۱).

اکدی قَرائو(م)[5]: فراخواندن، دعوت‌کردن (بَلَک و دیگران، ***فرهنگ مختصر اکدی***، 288)، قَرُو / قَرِیو[6]: «دعوت‌شده» (همان، 285).

عبری قارا[7]: فراخواندن، اعلام کردن، خواندن، دعوت کردن؛ اسم مفعول: فردِ دعوت‌شده، میهمان (گِزِنیوس، ***فرهنگِ عبری‌ـانگلیسی***، 895).

آرامی ترگومی قارا[8]: فراخواندن (یاسْترو، ***فرهنگِ تَرگومها*** ...، II/1409).

سریانی قْرا[9]: فراخواندن، برانگیختن، دعوت‌کردن (کستاز، ***فرهنگِ سریانی‌ـفرانسوی***، 328).

اوگاریتی قْرا[10]: فراخواندن، صدا کردن، دعوت‌کردن (دِل اُلمُو لِتِه و سان‌مارتین، ***فرهنگِ زبانِ اوگاریتی در سنّتِ الفبایی***، 708).

در مقام ارزیابی، باید گفت که در هیچ‌یک از این زبان‌ها یک ریشهٔ ثُلاثی با لام‌الفعلِ «ب» به معنایی مربوط ثابت

---

1. witać.
2. *ḳar-.
3. Orel & Stolbova, ***Hamito-Semitic Etymological Dictionary***.
4. Bomhard, ***Afrasian Comparative Phonology and Vocabulary***.
5. qarāʾu(m).
6. qarû, qariu.
7. קָרָא (*ḳārā*).
8. קָרָא (ḳārā).
9. ܩܪܐ (ḳrʾ).
10. qrʾ.

نشده است. با وجود آن‌که این ریشهٔ ثُنایی بالقوه می‌تواند اصلی دور برای معنای «خوش‌آمد گفتن» باشد، ولی فقدانِ نمونهٔ ثابت‌شده در زبان‌های سامی برای این معنا بازگرداندنِ ریشهٔ ثُلاثی به ریشهٔ ثُنایی *kVr- به معنای «فراخواندن، دعوت کردن» را بعید می‌سازد. درنتیجه می‌توان گفت برپایهٔ اطلاعاتی که دراختیار است، احتمال اول ــیعنی گسترش معنای «خوش‌آمد گفتن» از «نزدیک شدن، مواجه شدن»ــ مرجّح است.

البته، با وجود این ترجیح، این پرسش هم‌چنان باقی است که ساخت معنای «خوش‌آمد گفتن» آیا یک نوآوری در زبان سواحلی است یا می‌توان سابقهٔ آن را در خود عربی ــبخصوص در عربیِ قرآنیــ بازجُست. این پرسشی است که در ادامهٔ مقاله به آن پرداخته خواهد شد.

## ۴. تحلیل کاربردها در *قرآن* کریم

اکنون که کاربردهای مادهٔ قرب در دوره‌های پس و پیش از اسلام بررسی شدند به ***قرآن*** کریم و کاربردهای ماده در این متن مقدس می‌پردازیم. کاربرد واژه‌هایی در طیف معناییِ نزدیک‌شدن بارها در ***قرآن*** کریم دیده می‌شود. ازآن‌جمله می‌توان به آیهٔ زیر اشاره کرد:

> وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (بقره/ ۳۵).
>
> **ترجمهٔ آیتی:** و گفتیم: ای آدم، خود و زنت در بهشت جای گیرید و هرچه خواهید و هرجا که خواهید از ثمرات آن به‌خوشی بخورید؛ و به این درخت نزدیک مشوید که به زمرهٔ ستم‌کاران درآیید.

نمونهٔ کاربردهای این طیف در ***قرآن*** آشکار و فراوان است و نیازی به بسطِ آن نیست. ازهمین‌رو، در ادامه تنها به کاربردهای دو طیفِ تقدیم‌کردن و استقبال‌کردن خواهیم پرداخت؛ کاربردهایی که در سنتِ تفسیری مغفول مانده‌اند.

### ۴ـ۱) طیفِ تقدیم کردن

مهم‌ترین کاربردِ این طیف در اصطلاحِ قُربان دیده می‌شود که سه بار در ***قرآن*** کریم آمده است (آل‌عمران/ ۱۸۳؛ مائده/ ۲۷؛ احقاف/ ۲۸). واژهٔ قُربان به‌عنوان یک اصطلاح در فرهنگ عمومی مسلمانان معنایی متعارف داشته است. ازهمین‌رو غالباً در ترجمه‌های ***قرآن*** به واژهٔ دیگری برگردان نشده، و به همین صورتِ قُربان ترجمه شده است.

بااین‌حال این همیشگی نیست. در برخی از ترجمه‌ها، واژهٔ قربان را به «نزدیک‌گردانده‌شده، آن‌چه به آن نزدیکی جویند» و مانند آن بازگردانده‌اند (یاحقی، ***فرهنگ‌نامهٔ قرآنی***، ۳/ ۱۱۴۸). در کتب لغت و مفردات ***قرآن*** نیز این سخن تکرار می‌شود که قُربان به معنای «آن چیزی است که به آن به خداوند نزدیکی جویند» یا «انسان را به خدا نزدیک کند»

(ابن‌درید، ***جمهرة اللغة***، ۱/ ۳۲۴؛ ابوهلال عسکری، ***الفروق اللغویة***، ۱۹۸؛ ابن‌منظور، ***لسان العرب***، ۱/ ۶۶۴).

این‌گونه، لغویانِ کلاسیک، واژهٔ قُربان را که در طولِ هزاران سال ساخت‌یافته، و به یک اصطلاحِ دینیِ مستقل تبدیل شده بود، دوباره به ریشهٔ قرب بازگردانده، و آن را وسیله‌ای برای نزدیکی معنا کرده‌اند. این کار، یعنی واسازیِ[1] آن اصطلاح، درواقع نادیده گرفتنِ کاربردِ تاریخیِ واژه و تحمیلِ یک معنایِ ریشه‌شناختی بر آن است. واقعیت آن است که دلیلی ندارد معنای قربان در مقام فهم کاربردهای قرآنی آن واسازی و به ریشه بازگردانده شود؛ خاصه اگر توجه داشته باشیم که گواهی وجود ندارد که آن معنای واسازی‌شده (مایهٔ تقرّب) در عصر نزول ***قرآن*** از سوی کاربران زبان عربی مفهوم و مقصود بوده باشد.

به بیانِ ساده‌تر، لغویانِ کلاسیک، قُربان را صرفاً با تکیه بر ریشه‌شناسیِ صَرفی معنا کرده‌اند؛ بی‌آن‌که به کاربُردِ عرفی و اصطلاحیِ آن در زمانِ نزول توجه کنند. یک واژه می‌تواند در طولِ تاریخ از معنای ریشهٔ خود فاصله بگیرد و به یک اصطلاحِ مستقل تبدیل شود. براین‌پایه، باید دید که در عصرِ نزول، آیا قُربان هنوز به معنایِ وسیلهٔ نزدیکی فهمیده می‌شده، یا اَحیاناً یک اصطلاحِ دینیِ کاملاً تثبیت‌شده (مثلاً به معنایِ «هدیهٔ آیینی») بوده است؟ برای پاسخ به این پرسش باید به شواهدِ فهمِ عربِ زمانِ نزول مراجعه کرد؛ زیرا تکیهٔ صرف بر قدمتِ واژه ما را به جایی نخواهد رساند.

باری، پاسخ پرسش فوق هرچه باشد، فراتر از واژهٔ قُربان، یک مورد نیز در ***قرآن*** کریم دیده می‌شود که در آن قرب به صورت فعلی و در باب ثُلاثی مزیدِ تفعیل به کار رفته است:

> وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (مائده/ ۲۷).
>
> **ترجمهٔ آیتی:** و داستان راستین دو پسر آدم را بر ایشان بخوان، آنگاه که قربانیی کردند. از یکی‌شان پذیرفته آمد و از دیگری پذیرفته نشد. گفت: تو را می‌کشم. گفت: خدا قربانی پرهیزگاران را می‌پذیرد.

برخی از مترجمانِ ***قرآن*** در این آیه نیز قرب را به معنای نزدیک‌کردن گرفته‌اند (یاحقی، ***فرهنگ‌نامهٔ قرآنی***، ۳/ ۱۱۴۸). بعضی نیز فعل قَرَّبَ را در این آیه به نزدیکی‌جُستن معنا کرده‌اند که هم‌چنان در طیف نزدیک‌شدن جای می‌گیرد:

> ... به قربانی تقرب جستند ... (امین اصفهانی، ***مخزن العرفان***، ۴/ ۲۹۷؛ نیز برای تعبیر نزدیکی جستن، بنگرید به: یاحقی، ***فرهنگ‌نامهٔ قرآنی***، ۳/ ۱۱۴۸).

---

1. Deconstruction.

## ۴ـ۲) ترجمه‌های آزادِ جای‌گزینِ همین طیف

در طیفی از ترجمه‌ها، نوعی از برگردانِ آزاد دیده می‌شود که بیش‌تر با هدفِ تقریب به ذهنِ مخاطب و بدون تکیه بر داده‌های لغوی صورت گرفته است؛ آن‌جا که «قَرَّبَ» مثلاً به «قربان کردن» یا «قربان نهادن» ترجمه شده است؛ مانند:

... که کردند قربانی ... (*ترجمهٔ تفسیر طبری*، ۱۳۵۶: ۲/ ۳۹۱)؛

... چون قربان کردند ... (ابوالفتوح رازی، *تفسیر*، ۶/ ۳۳۴؛ نیز عتیق نیشابوری، *تفسیر سورآبادی*، ۱/ ۵۵۳؛ *ترجمهٔ قرن دهم*، ۹۳؛ *قرآن قدس*، ۱/ ۵۳؛ یاحقی، *فرهنگ‌نامهٔ قرآنی*، ۳/ ۱۱۴۸).

... بنهادند ... (یاحقی، همانجا).

برخی هم فعل مذکور در این آیه را به «پیش آوردن» ترجمه کرده‌اند که در حد فاصل میان معنای نزدیک‌کردن و تقدیم‌کردن قرار دارد:

... آن دم که قربانی پیش آوردند ... (قرشی، *تفسیر احسن الحدیث*، ۳/ ۵۱؛ نیز پاینده، ترجمهٔ *قرآن* کریم، ۹۲؛ ابراهیمی، ترجمهٔ *قرآن* کریم، ۱۱۲).

بعضی از لغت‌شناسان کهن در توضیح این آیه و با شیوهٔ تفسیر *قرآن* با *قرآن* و مقایسهٔ آن با آیهٔ:

الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ ... (آل‌عمران/ ۱۸۳)

قَرَّبَ در این آیه را به معنای «آوردن» گرفته‌اند (ازهری، *تهذیب اللغة*، ۹/ ۱۲۴). پیش‌تر دیده شد که آوردن، مرحلهٔ انتقالی در مسیرِ تحولِ معنا از نزدیک‌شدن به تقدیم‌کردن است. ازهری هم‌چنین در توضیح واژه قُربان، با توضیحی متفاوت با دیگر لغویان، وجه تسمیه را آن دانسته است که:

القُربان ما قَرَّبتَ إلی الله تبتغی بذلک قربة ووسیلة (همان‌جا).

**ترجمه:** قربان چیزی است که به خداوند تقریب کنی [؟] و قصدِ تو از آن نزدیک‌شدن و وسیله ساختن نزد خداوند باشد.

وی در این توضیح بسیار به معنای تقدیم‌کردن نزدیک شده است.

در میان ترجمه‌ها موارد نادری نیز دیده می‌شود که در آن «قَرَّبَ» در این آیه را به معنای تقدیم‌کردن گرفته، و آن را به طیفِ معناییِ سوم بازگردانده‌اند. ازجمله:

... پیش‌کش داشتند ... (صادقی، *ترجمان فرقان*، ۲/ ۵۴)؛

... پیش‌کش کردند ... (حداد عادل، ترجمهٔ *قرآن* کریم، ۱۱۲).

برداشت اخیر شاید برپایهٔ حسی است که مترجمان از فضای معنایی در آیه گرفته‌اند، یا برپایهٔ برداشتی از تفسیر *قرآن* به *قرآن* که ازهری آن را نقل می‌کند. اکنون می‌توان از همین برداشت با شواهد زبان‌شناختی نیز حمایت کرد.

آیهٔ دیگر که فهم آن در چارچوب طیف تقدیم‌کردن با گسترش معنایی تعارف‌کردن بهتر قابل‌درک است، آیهٔ زیر است:

فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ * فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ (ذاریات/ ۲۶-۲۷).

***ترجمهٔ تفسیر طبری***: بشد سوی اهل خویش و بیاورد بریانی سطبر و به نیکو * و بنهاد نزدیک سوی ایشان، گفت آیا نخورید!» (*ترجمهٔ تفسیر طبری*، ۷/ ۱۷۵۳).

**ترجمهٔ آیتی**: در نهان و شتابان نزدِ کسان خود رفت و گوسالهٔ فربهی آورد * طعام را به نزدشان گذاشت و گفت: چرا نمی‌خورید؟

در ترجمه‌های دیگر نیز مانند این نمونه‌های کهن و معاصر، مادهٔ قرب در این آیه هم‌چنان به طیف نزدیک‌شدن بازگردانده شده است (برای نمونه، بنگرید به: ابوالفتوح رازی، *تفسیر*، ۱۸/ ۸۵؛ نسفی، *تفسیر*، ۲/ ۹۸۶؛ یاحقی، *فرهنگ‌نامهٔ قرآنی*، ۳/ ۱۱۴۹).

اکنون با برگرداندن این کاربرد به طیفِ سومِ معنایی، می‌توان آیهٔ ۲۷ سورهٔ ذاریات را این‌گونه ترجمه کرد:

... آن (خوراک) را به ایشان تعارف کرد و گفت چرا نمی‌خورید.

مورد دیگر که در چارچوب این طیف معنایی قابل‌تأمل می‌نُماید، واژهٔ قُربات است:

وَمِنَ الأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرُبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (توبه/ ۹۹).

**ترجمهٔ آیتی**: و پاره‌ای از عرب‌های بادیه‌نشین به خدا و روز قیامت ایمان دارند و آن‌چه را که خرج می‌کنند برای نزدیک‌شدن به خدا و به خاطر دعاء پیامبر خرج می‌کنند. بدانید که همین سبب نزدیکی‌شان به خدا خواهد شد و خدا به رحمت خویش داخل‌شان خواهد کرد؛ زیرا آمرزنده و مهربان است.

در ترجمه‌ها عموماً قُربات به نزدیکی‌ها یا نزدیکی برگردان شده است (یاحقی، *فرهنگ‌نامهٔ قرآنی*، ۳/ ۱۱۴۸). بااین‌حال امکانِ فهم این واژه برپایهٔ طیف تقدیم‌کردن ممکن است مرجح باشد:

و پاره‌ای از عرب‌های بادیه‌نشین به خدا و روز قیامت ایمان دارند و آن‌چه خرج می‌کنند، تقدیمی به محضر خدا و جلب‌کنندهٔ درود پیامبر می‌انگارند. بدانید که همین سبب نزدیکی‌شان به خدا خواهد شد و خدا به رحمت خویش داخل‌شان خواهد کرد؛ زیرا آمرزنده و مهربان است.

این ترجمه با فضای آیه سازگارتر است.

## ۴ـ۳) طیفِ خوش‌آمدگویی

یک آیه در *قرآن* کریم هست که می‌توان آن را در طیفِ سوم معنای قرب، یعنی «خوش‌آمد گفتن» و گسترش آن «پذیرفتن» جای داد. نخستین مورد این آیه است:

فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِی بِهِ فَلَا کَیْلَ لَکُمْ عِنْدِی وَلَا تَقْرَبُونِ (یوسف/ ۶۰)

**ترجمهٔ آیتی:** اگر او را نزد من نیاورید، پیمانه‌ای نزد من نخواهید داشت و به من نزدیک مشوید.

این جمله حکایت سخن یوسف(ع) خطاب به برادران خویش است. وی به آنان که هنوز وی را نشناخته بودند یادآور شد اگر بارِ دیگر بدون برادرِ غائبِ خود به مصر آیند نه کیل گندم خواهند یافت و نه از «قرب» برخوردار خواهند بود. در ترجمه‌های فارسی، تَقرَبون در این آیه همواره به معنای نزدیک‌شدن بازگردانده شده، و ازجمله، در *ترجمهٔ تفسیر طبری* چنین آمده است:

و اگر نه بیارید به من او را، نیست کیل شما را نزدیک من و نه نزدیکی کنید با من (*ترجمهٔ تفسیر طبری*، ۳/ ۷۴۸).

در دیگر ترجمه‌ها نیز با تفاوت‌هایی جزئی، همین ترجمه از «لا تقربون» دیده می‌شود (یاحقی، *فرهنگ‌نامهٔ قرآنی*، ۲/ ۵۳۰)؛ هرچند بسیاری از ترجمه‌ها فعلِ با وَجهِ اِخباری را به نَهی دگرگون ساخته‌اند که خودْ خروج از قواعدِ صَرفی و ترجمه‌ای آزاد است.

باید توجه داشت که ساخت قَرِبَ یَقْرَبُ که در واژه‌نامه‌های عربی کلاسیک هم بازنموده شده، دارای معنای نزدیک‌شدن است (صفی‌پوری، *منتهی الارب*، ۳/ ۱۰۰۶). بنابرین اگر این فعل در آیه به طیف معنایی نزدیک‌شدن بازگردانده شود معنای دقیق و بدون‌تأویل آن چنین خواهد بود:

نه شما را نزد من کیلی خواهد بود و نه نزدیک خواهید شد.

چنین معنایی متکلفانه می‌نُماید. برپایهٔ داستان یوسف(ع) در *قرآن*، می‌دانیم که نزدیک‌شدن به دربارِ مصر خواستهٔ فرزندان یعقوب نبود؛ بل‌که این یوسف(ع) بود که به تدبیری آنان را به قصرِ خود کشید. آنان تنها در پیِ فراهم آوردنِ گندم برای گریز از قحطی در سرزمین خود بودند. پس تهدیدشان به محرومیت از دربار چندان وجهی ندارد:

محروم‌کردن آنان از نزدیک‌شدن به دربار ــچه لحنِ جمله خبری باشد چه نهیــ چیزی نبوده است که برای فرزندانِ یعقوب نگران‌کننده باشد. برعکس، تهدید به این که در صورتِ همراه نبودنِ برادرِ غائب در سفرِ بعد به آنان گندم داده نخواهد شد کافی است که برادران را به تسلیم در برابرِ خواست یوسف(ع) وادارد. به بیان دیگر، برای این‌که معنای محصّلی از «لا تقربون» در آیه فهمیده شود، باز گرداندن این ماده به طیف «خوش‌آمد گفتن» یا «پذیرفتنِ» مسافر و میهمان لازم است. براین‌پایه می‌توان آیه را این چنین ترجمه کرد:

نه شما را کیلی نزد من خواهد بود و نه (در مصر) پذیرفته خواهید شد.

این ترجمه نه‌تنها سازگاری کافی با بافت داستانی آیه دارد؛ بل‌که فاقد هرگونه خروج از قواعدِ صرفی نیز هست. باری، نمونه‌ای استثنائی در منابع تفسیری و ترجمه‌ها که در آن «قرب» در این آیه به طیف معنایی «خوش‌آمد گفتن» بازگردانده شده، ترجمهٔ ارائه‌شده در تفسیر ***احسن الحدیث*** است:

اگر او را پیش من نیارید، نزد من پیمانه ندارید و محترم نمی‌شوید (قرشی، ***تفسیر احسن الحدیث***، ۵/ ۱۴۳).

شاید پشتوانهٔ لغوی این تفسیر نزد قرشی عبارتی بسیار کوتاه و گذرا در کتبِ قدیم لغت باشد که «مَقْرُبة» را معادل «مَکرُمة» دانسته‌اند (مثلاً ابن‌درید، ***جمهرة اللغة***، ۱/ ۳۲۴)؛ گزارشی که ماحصلِ آن وجود ریشه قرب به معنای «گرامی بودن/ گرامی داشتن» است. به‌هرروی، ترجمهٔ این ماده در آیهٔ یاد شده به «محترم‌داشتن»، با وجودِ اندکی فاصله از طیف معناییِ استقبال‌کردن و گسترشِ آن «پذیرفتن»، در مقایسه با دیگر ترجمه‌ها بیش‌تر با شواهد زبان‌شناسانه تقویت می‌شود.

در برخی از آیات ***قرآن*** کریم نیز می‌توان میان بازگرداندن قرب به طیف معنایی اول یا سوم تأمل کرد و دربارهٔ مرجِّحات اندیشید. برای نمونه، در آیهٔ:

یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِکونَ نَجَسٌ فَلَا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ... (توبه/ ۲۸).

**ترجمهٔ آیتی:** ای کسانی که ایمان آورده‌اید، مشرکان نجس اند و از سال بعد نباید به مسجدالحرام نزدیک شوند....

چنان‌که دیده می‌شود، مترجم قُرب را به نزدیکی بازگردانده است. ترجمه‌های دیگر نیز هم‌چنان بر همان سیاق است (یاحقی، ***فرهنگ‌نامهٔ قرآنی***، ۴/ ۱۸۶۳). ترجمهٔ احتمالی با ارجاع این کاربرد به طیف سوم می‌تواند چنین باشد:

... پس از امسال نباید در مسجدالحرام پذیرفته شوند....

مورد دیگر واژهٔ مُقَرَّبون است که میان بازگرداندن آن به طیف اول یا سوم باید تأمل کرد؛ واژه‌ای که ۸ بار در ***قرآن***

کریم به کار رفته است. در تفاسیر و ترجمه‌های فارسی مُقَرَّبون همواره به معنای نزدیک‌کردگان یا واژگانی نزدیک به آن گرفته شده است (یاحقی، ***فرهنگ‌نامهٔ قرآنی***، ۳/ ۱۴۰۴). این در حالی است که ممکن است مقربون به معنای استقبال‌شوندگان، یعنی کسانی باشد که به ورود ایشان به درگاهِ الهی و به بهشت خوش‌آمد گفته می‌شود و با آغوش باز در آن فضا پذیرفته می‌شوند. بحث ریشه‌شناسی حاضر می‌تواند مجالِ تأملاتِ تفسیری بیش‌ترِ این کاربردهای مُرَدَّد بین دو طیف و پی‌جوییِ مُرَجِّحاتِ هریک را فراهم آوَرَد.

## نتیجه

این پژوهش با طرح این پرسش آغاز شد که «آیا داده‌های زبان سواحلی و دیگر زبان‌های شرق و مرکز آفریقا می‌تواند در بازخوانیِ طیفی از کاربردهای قرآنی مادهٔ قرب نقشی روش‌شناختی ایفاء کنند؟». بررسی تطبیقی داده‌های زبان سواحلی، گویش‌های عربی و زبان‌های سامی کهن در هم‌سنجی با شواهدِ قرآنی نشان داد که دامنهٔ معنایی این ماده را نمی‌توان صرفاً به مفهوم غالبِ نزدیک‌شدن فروکاست. شواهدِ گردآوری‌شده از زبان‌های سامی و آفروآسیایی، هم‌راه با استمرارِ برخی کاربردها در گویش‌های عربیِ معاصر و وام‌واژه‌های آفریقایی نشان می‌دهند که دست‌کم دو طیفِ معنایی دیگر، یعنی: ۱) تقدیم‌کردن و استقبال‌کردن؛ ۲) خوش‌آمد گفتن و پذیرفتن، از پشتوانهٔ تاریخی و زبان‌شناختیِ قابل‌توجهی برخوردار اند و می‌توانند در تفسیرِ شماری از کاربردهای قرآنی موردتوجه قرار گیرند.

برپایهٔ این یافته‌ها، می‌توان گفت بخشی از دشواری‌های موجود در فهم شماری از آیات، نه از ابهامِ متنِ ***قرآن***، بل‌که از غلبهٔ یک طیفِ معنایی بر دیگر طیف‌های هم‌ریشه در سنتِ لغوی و تفسیری ناشی شده است. هنگامی که کاربردهای اقلّیّت در زبانِ معیارِ عربی به‌تدریج از میان رفته، یا در واژه‌نامه‌های کلاسیک بازتاب نیافته، مترجمان و مفسران نیز ناگزیر همهٔ موارد را ذیل معنای کاربردهای اکثریّت تفسیر کرده‌اند. درمقابل، استمرار این کاربردها در گویش‌های عربی و نیز در زبان‌هایی مانند سواحلی ٔ امکانِ بازسازیِ بخشی از این لایه‌های معنایی را فراهم می‌آوَرَد و زمینه را برای ارائهٔ خوانشی منسجم‌تر و بافت‌مندتر در برخی از آیات ***قرآن*** مهیا می‌سازد.

از منظرِ روش‌شناختی، این پژوهش نشان می‌دهد مطالعهٔ وام‌واژه‌ها و تحولاتِ معنایی آن‌ها در زبان‌های میزبان، تنها برای شناختِ تاریخِ واژگان سودمند نیست؛ بل‌که می‌تواند به‌عنوان ابزاری برای بازسازیِ لایه‌های معناییِ فراموش‌شده در زبانِ مبدأ نیز به‌کار رَوَد. در این میان، زبانِ سواحلی صرفاً دریافت‌کنندهٔ وام‌واژه‌های عربی نیست؛ بل‌که به‌سببِ حفظ و گسترشِ برخی از ظرفیت‌های معنایی که در عربیِ معیار کم‌رنگ یا منسوخ شده‌اند، می‌تواند به‌منزلهٔ شاهدی ارزشمند برای مطالعاتِ معناشناسیِ تاریخی و تفسیر واژگانِ قرآنی تلقی شود. ازاین‌رو مطالعهٔ تطبیقیِ زبان‌های آفریقاییِ دارای وام‌واژه‌های عربی، در کنار بررسیِ گویش‌های عربی و زبان‌های سامیِ کهن، افقِ تازه‌ای برای

پژوهش‌های قرآنی، ریشه‌شناسی و معناشناسی تاریخی می‌گشاید و می‌تواند در بازنگریِ بعضی از برداشت‌های تثبیت‌شده در سنتِ لغوی و تفسیری الهام‌بخش باشد.

## منابع


۱ـ ***قرآن*** کریم، اصل عربی؛ نیز:
ترجمه‌های عبدالمحمد آیتی (تهران، سروش، ۱۳۷۴ش)، محمدحسین ابراهیمی (قم، تأمین، ۱۳۹۴ش)، ابوالقاسم پاینده (تهران، جاویدان، ۱۴۰۴ق)، ***ترجمهٔ تفسیر طبری*** (به‌کوشش حبیب یغمایی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۵۶ش)، ***ترجمهٔ قرن دهم*** (از مؤلفی ناشناخته، به‌کوشش علی رواقی، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۳ش)، غلام‌علی حداد عادل (مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۹۰ش)، محمد صادقی تهرانی (***ترجمان فرقان***، قم، شکرانه، ۱۳۸۸ش).

۲ـ ابن‌درید، محمد بن حسن، ***جمهرة اللغة***، به‌کوشش رمزی منیر بعلبکی، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۷م.

۳ـ ابن‌فارس، احمد، ***مقاییس اللغة***، به‌کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، مطبعة عیسی البابی الحلبی، ۱۳۶۶ق.

۴ـ ابن‌منظور، محمد بن مکرم، ***لسان العرب***، بیروت، دار صادر، ۱۳۷۴-۱۳۷۵ق.

۵ـ ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ***تفسیر***، به‌کوشش محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۷۱ش.

۶ـ ابو هلال عسکری، حسن بن عبدالله، ***الفروق اللغویة***، به‌کوشش محمد ابراهیم سلیم، قاهره، دار العلم و الثقافة، ۱۴۱۸ق/ ۱۹۹۷م.

۷ـ ازهری، محمد بن احمد، ***تهذیب اللغة***، به‌کوشش عبدالسلام محمد هارون و دیگران، قاهره، المؤسسة المصریة العامة، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴م.

۸ـ امین اصفهانی، نصرت بیگم، ***مخزن العرفان***، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

۹ـ پاکتچی، احمد، «ریشه‌شناسی واژهٔ قرآنی قیوم»، ***مطالعات قرآن و حدیث***، شمارهٔ ۹، اسفند ۱۳۹۰ش.

۱۰ـ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ***المفردات فی غریب القرآن***، به‌کوشش محمد سید کیلانی، قاهره، مکتبة مصطفی البابی الحلبی، ۱۹۶۱م.

۱۱ـ زمخشری، محمود بن عمر، ***اساس البلاغة***، بیروت، دار صادر، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م.

۱۲ـ صفی‌پوری، عبدالرحیم بن عبدالکریم، ***منتهی الارب***، چ سنگی، تهران، ۱۲۹۶ـ۱۲۹۸ق.

۱۳ـ عتیق نیشابوری، ابوبکر، ***تفسیر سورآبادی***، به‌کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۱ش.

۱۴ـ قاسم، عون‌الشریف، ***قاموس اللهجة العامیة فی السودان***، قاهره، المکتب المصری الحدیث، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م.

۱۵ـ ***قاموس اللهجة الخلیجیة***، قابل‌دست‌رسی در پایگاه اینترنتی المعجم، دست‌رسی در ۱۵ جولای ۲۰۲۶م. https://ar.mo3jam.com/

۱۶ـ ***قرآن قدس***، به‌کوشش علی رواقی، تهران، مؤسسه فرهنگی شهید محمد رواقی، ۱۳۶۴ش.

۱۷ـ قرشی، علی‌اکبر، ***تفسیر احسن الحدیث***، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۵ش.

۱۸ـ معلوف، لوئیس، ***المنجد فی اللغة***، بیروت، المطبعة الکاثولیکیة.

۱۹ـ مشکور، محمدجواد، ***فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی***، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷ش.

۲۰ـ نسفی، عمر بن محمد، ***تفسیر***، به‌کوشش عزیزالله جوینی، تهران، سروش، ۱۳۷۶ش.

۲۱ـ یاحقی، محمد جعفر (ویراستار)، ***فرهنگ‌نامهٔ قرآنی***، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۹ش.

22_ Armbuster, Charles Herbert, ***Initia Amharica: An Introduction to Spoken Amharic***, Cambridge, Cambridge University Press, 1910.

23_ Awdem, Nicholas, ***Hausa-English/ English-Hausa Dictionary***, New York, Hippocrene Books, 1996.

24_ Baldi, Sergio, ***Dictionary of Arabic Loanwords in the Languages of Central and East Africa***, Leiden/ Boston, Brill, 2016.

25_ Beeston, A.F.L. et al., ***Sabaic Dictionary/ Dictionnaire sabéenne***, Louvain-la-Neuve/ Beirut, Editions Peeters/ Librairie du Liban, 1982.

26_ Black, Jeremy et al., ***A Concise Dictionary of Akkadian***, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.

27_ Bomhard, Allan R., ***Afrasian Comparative Phonology and Vocabulary***, Charleston (SC), USA, 2014.

28_ Costaz, Louis, ***Dictionnaire syriaque_français***, Beirut, Dar el-Machreq, 1986.

29_ Del Olmo Lete, Gregorio & Joaquín Sanmartín, ***A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition***, Leiden/ Boston, Brill, 2003.

30_ Dolgopolsky, Aharon, ***Nostratic Dictionary***, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

31_ Dozy, R., ***Supplément aux dictionnaires arabes***, Leiden, Brill, 1881.
32_ Drower, E.S. & R. Macuch, ***A Mandaic Dictionary***, Oxford, Clarendon Press, 1963.
33_ Ehret, Christopher, ***Reconstructing Proto-Afroasiatic, Vowels, Tone, Consonants and Vocabulary***, Berkeley, University of California Press, 1995.
34_ Gesenius, W., ***A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament***, ed. F. Brown, Oxford, Clarendon, 1939.
35_ Gray, Louis H., ***Introduction to Semitic Comparative Linguistics***, Amsterdam, Philo Press, 1971.
36_ Hava, J.C., ***Arabic_English Dictionary***, Beyrut, Catholic Press, 1899.
37_ Hinnebush, Thomas J. & Sarah M. Mirza, ***Swahili, A Foundation for Speaking, Reading and Writing***, Lanham (Maryland), University Press of America, 1998.
38_ Jastrow, Marcus, ***A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature***, London/ New York, Luzac/ Putnam, 1903.
39_ Hirschfeld, Hartwig, ***Beiträge zur Erklärung des Ḳorân***, Leipzig, Otto Schulze, 1886.
40_ Jeffery, Arthur, ***The Foreign Vocabulary of the Qur'an***, Baroda, Oriental Institute, 1938.
41_ Lane, Edward W., ***An Arabic English Lexicon***, Beirut, Librairie du Liban, 1968.
42_ Lesko, Leonard, ***A Dictionary of Late Egyptian***, Fall River (MA), Fall River Modern Printing Co. , 2002.
43_ Leslau, Wolf, ***Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)***, Wiesbaden, Harrassowitz, 1991.
44_ Leslau, Wolf, ***Etymological Dictionary of Harari***, Berkeley/ Los Angeles, University of California Press, 1963.
45_ Madan, A. C., ***Swahili-English Dictionary***, Oxford, Clarendon, 1903.
46_ Mwalonya, Joseph et al., ***Mgombato, Digo-English-Swahili Dictionary***, Kwale (Kenya), Digo Language and Literacy Project, 2004.
47_ Newman, Paul & Roxana Ma Newman, ***Modern Hausa-English Dictionary***, Ibadan, University Press PLC, 1979.
48_ Nöldeke, Theodor, ***Zur semitischen Sprachwissenschaft,*** Strassburg, Verlag von Karl J. Trübner, 1910.
49_ Orel, V.E. & O.V. Stolbova, ***Hamito-Semitic Etymological Dictionary***, Leiden et al., Brill, 1995.
50_ Pakatchi, Ahmad, "Rethinking the word ***Faraḍa***, An Inquiry to the Earliest Commentaries and its Contextual Relevance", ***Journal of Interdisciplinary Qur'anic Studies***, vol. I, No. 1, 2022.
https://doi.org/10.37264/jiqs.v1i1.11
51_ Rajki, András, ***Arabic Dictionary with Etymology***, e-published vers. 2.1, 2005.

52. Stolbova, Olga, ***East Chadic Etymology***, available online at: Starling Database, Accessed July 15, 2026.
https://starlingdb.org.
53. Stolbova, Olga, ***West Chadic Etymology***, available online at: Starling Database, Accessed July 15, 2026.
https://starlingdb.org.
54. "The Language and Culture of the Comoros", part: Common Comorian Expressions and Translations, available online at: Globalization Partners International, Accessed July 15, 2026.
https://www.globalizationpartners.com/2024/10/17/language-and-culture-of-comoros/
55. Wellens, Ineke, ***An Arabic Creol in Africa, The Nubi Language of Uganda***, PhD thesis, Katholieke Universiteit Nijmegen, 2003.

*Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026.

# Evolution of Revelation Theory in Soroush's Thought: Epistemic Bases and Interpretive Outcomes

**Masoumeh Ameri**
Assistant Professor, Department of Theology, Farhangian University, Tehran, Iran (Corresponding Author: M.Ameri@cfu.ac.ir).
**Mohammad Taghi Mobasheri**
Assistant Professor, Department of Theology, Farhangian University, Tehran, Iran (Email: mobasheri@cfu.ac.ir).
**Seyyed Mohammad Mehdi Ghasemtabar Ganji**
Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran (Email: sm.ghasemtabar@cfu.ac.ir).
**Mohammad Jafarian Jazi**
Lecturer, Farhangian University, Tehran, Iran (Email: jafarian.jazi@cfu.ac.ir).

**Original research**

Received: 14/ 7/ 2026
Revised: 27/ 8/ 2026
Accepted: 28/ 8/ 2026
published: 21/ 9/ 2026
Pages: 243-282.

**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:** Ameri, Masoumeh & Mobasheri, Mohammad Taghi & Ghasemtabar Ganji, Seyyed Mohammad Mehdi & Jafarian Jazi, Mohammad, "Evolution of Revelation Theory in Soroush's Thought: Epistemic Bases and Interpretive Outcomes", ***Critical Studies on the Quranic Exegesis***, 7 (1): 13, 2026, p. 243-282.
http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.589797.1411.

## Abstract

This study reconstructs and critically evaluates the evolution of Abdolkarim Soroush's theory of revelation using a descriptive-analytical method. Its central problem is the internal coherence of his three main formulations of revelation and their interpretive consequences for understanding the ***Qur'ān***. The study identifies a shared epistemic foundation: the presupposition-laden nature of understanding, the historicity of religious knowledge, and the mediating role of the human subject. In the first formulation, human agency is confined to understanding religion; in the second, it extends to formulating the revealed text; in the third, the discussion shifts to the text's linguistic and symbolic character, treating parts of the ***Qur'ān*** as dream narratives. The study argues that this trajectory, while offering a coherent account of revelation's historical and human dimensions, leaves unresolved difficulties concerning textual authority, the distinction between dream and waking language, inimitability, and the historical reliability of Quranic narratives. It concludes that Soroush's later existential engagement with the ***Qur'ān*** attempts to moderate earlier radical implications rather than definitively resolve these challenges.

**Keywords:** Religious Epistemology; Theory of Prophetic Dreams; Prophetic Experience; Language of Revelation; Quranic Interpretation; Authority of the Sacred Text.

## Extended Abstract

This study examines the evolution of Abdolkarim Soroush's theory of revelation and its interpretive consequences for understanding the ***Qurʾān***. The central question is twofold: what epistemic and hermeneutical foundations underlie the development of Soroush's thought on revelation, and what implications does this development carry for Quranic interpretation? The study employs a descriptive-analytical method with a critical orientation, focusing on the internal coherence of Soroush's positions rather than evaluating them from an external theological standpoint. While the author approaches the subject from within a broadly Islamic theological framework, the analysis is conducted with methodological neutrality, assessing the arguments on their own terms and examining their internal consistency and consequences.

The study identifies three interconnected stages in Soroush's thinking about revelation. The first is the theory of the Contraction and Expansion of Religious Knowledge, articulated in his work ***Qabḍ va Basṭ-e Teʾorīk-e Sharīʿat***. Here, Soroush distinguishes between religion as a divine and unchanging reality and religious knowledge as a human and historically conditioned understanding of that reality. The theory emphasizes that all understanding of religion is shaped by presuppositions, that religious knowledge is subject to historical change, and that the human subject plays an active role in the interpretive process. At this stage, however, the question of the nature of revelation itself is not the central concern; the focus remains on how religion is understood rather than on how revelation is constituted.

The second stage is the theory of the Expansion of Prophetic Experience, developed in ***Basṭ-e Tajrubah-ye Nabawī***. Here, Soroush shifts his attention from the understanding of religion to the revelatory experience of the Prophet itself. He argues that revelation must be understood as a transcendent experience that occurs within the existential horizon of the Prophet, and that the formulation of this experience is inevitably shaped by the Prophet's personality, language, culture, and historical situation. The study shows that this theory may be seen as an extension of the earlier theory rather than a rupture with it: the same principles of presupposition-laden understanding, historicity, and human agency are now applied to the constitution of the revealed text itself. The implication is that the ***Qurʾān***, while divine in its content and origin, is human in its formulation and expression.

The third stage is the theory of Prophetic Dreams, presented in a series of writings including "Muḥammad, Rāvī-ye Rūyā-hā-ye Rasūlāneh" and "Zihī Marātib-e Khābī keh beh az Bīdārī Ast". Here, Soroush radicalizes his position by arguing that parts of the ***Qurʾān*** should be understood as the narration of the Prophet's dreams. The language of the ***Qurʾān***, in this view, is not uniformly the language of waking consciousness; it is, at least in some sections, the language of dream and symbol, requiring not conventional interpretation (Tafsīr) or allegorical interpretation (Taʾwīl) but rather the interpretation of dreams (Taʿbīr). The study identifies this as the most consequential development in Soroush's thought, as it shifts the methodological orientation from the interpretation of a text to the decoding of a dream narrative.

The study then evaluates the interpretive implications of each stage. The first theory implies that religious understanding is inherently plural and subject to change, but it preserves the divine origin and authority of the text itself. The second theory extends human agency to the formulation of the text, raising questions about the relationship between the divine content and the human form of revelation. The third theory problematizes the linguistic and symbolic character of the text itself, with far-reaching consequences for the authority of the ***Qurʾān***, the doctrine of its inimitability (Iʿjāz), and the historical reliability of its narratives. The study argues that while each stage builds on the previous one, the cumulative effect is a progressive weakening of the traditional grounds for the text's epistemic authority.

The study also examines Soroush's later turn toward what he calls the "heartfelt reading" (Qirāʾat-e Qalbī) of the ***Qurʾān***. This late development, the study suggests, should be understood not as a return to a traditional position but as an attempt to moderate the radical implications of the earlier theories by shifting the focus from the origin and nature of the text to the existential and transformative encounter between the believer and the text. The study argues that this shift, while significant, does not resolve the fundamental questions raised by the earlier theories regarding the authority and interpretation of the ***Qurʾān***.

The study concludes that Soroush's project should be understood as a continuous intellectual trajectory rather than a series of disconnected positions. The common thread is the progressive extension of human agency and historical contingency from the domain of understanding to the domain of the text itself. This trajectory has

generated valuable insights into the human and historical dimensions of revelation, but it has also created unresolved difficulties that call for further critical engagement. The study suggests that any fair assessment of Soroush's contribution must distinguish carefully between the epistemic conditions of understanding and the ontological status of revelation, a distinction that becomes increasingly blurred in his later work. The implications of this blurring for the authority of the ***Qurʾān*** and the practice of interpretation remain a central challenge for contemporary Islamic theology and hermeneutics.

The findings of this study contribute to the broader scholarly discussion on the relationship between revelation, interpretation, and historical consciousness in contemporary Islamic thought. They also provide a framework for evaluating other attempts to reconcile traditional theological commitments with modern historical and hermeneutical sensibilities.

## Bibliography


1. The Holy ***Qurʾān***.
2. ʿAbd al-Raḥīm-Zādeh, Sayyid Niʿmatullāh, "Bashīr va Nazīr (2)", available at the Website of Fararu, accessed 28 Farvardīn 1387 SAH [Persian].

https://fararu.com/fa/news/10094/

3. ʿAlavīyūn, Hādī, "Naqd va Barrasī-ye Naẓarāt-i Duktur Surūsh", available at the Website of Yumpu, accessed 9 Khurdād 1394 SAH [Persian].

https://www.yumpu.com/en/document/view/43957011/-soroush

4. Bāqillānī, Muḥammad b. Ṭayyib, ***Iʿjāz al-Qurʾān***, ed. Sayyid Aḥmad Ṣaqr, Cairo, Dār al-Maʿārif, 1374 AH [Arabic].
5. Barqī, Aḥmad b. Muḥammad, ***al-Maḥāsin***, Qom, Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1371 AH [Arabic].
6. Bāzargān, ʿAbd al-ʿAlī, "Dah Nukteh dar Naqd-i Naẓariyyeh-ye Rūyā-hā-ye Rasūlāneh-ye ʿAbd al-Karīm Surūsh", available at the Website of BBC Persian, accessed 23 Urdībihisht 1395 SAH [Persian].

https://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160512_l44_nazeran_sorush_bazergan

7. Bāzargān, ʿAbd al-ʿAlī, "Naqdī Dobāreh bar Rūyā-hā-ye Rasūlāneh", available at the Website of Zeitoons, accessed 17 Khurdād 1395 SAH [Persian].

https://zeitoons.com/10439

8- Dabbāgh, Surūsh, "Islām-Harāsī, Tārīkhiyyat va Now-Andīshī-ye Dīnī", available at the Website of Surūsh Dabāgh, accessed 15 Urdībihisht 1395 SAH [Persian].
http://soroushdabagh.com/discussion_f.htm

9- Dabbāgh, Surūsh, "Spīnūzā, Waḥy va Matn-i Muqaddas", available at the Website of Surūsh Dabāgh, accessed 5 Farvardīn 1396 SAH [Persian].
http://soroushdabagh.com/pdf/608.pdf

10- Dabbāgh, Surūsh, ***Āʾīn dar Āʾīneh: Murūrī bar Ārāʾ-i Dīn-shināsāneh-ye ʿAbd al-Karīm Surūsh***, Tehran, Intishārāt-i Ṣirāṭ, 1387 SAH [Persian].

11- Ganjī, Akbar, "Tafsīr-i Sukhanān-i Khudāvand yā Taʿbīr-i Khāb-hā-ye Muḥammad", available at the Website of Zeitoons, accessed 1 Tīr 1395 SAH [Persian].
https://zeitoons.com/11770

12- Ḥaqq-Pūr, Nīmā, "Dar Radd-i Naẓariyyeh-ye Qurʾān: Rūyā-hā-ye Rasūlāneh", available at the Website of Zeitoons, accessed 18 Urdībihisht 1395 SAH [Persian].
https://zeitoons.com/8076

13- Ḥurr ʿĀmilī, Muḥammad b. Ḥasan, ***Wasāʾil al-Shīʿah***, ed. ʿAbd al-Raḥīm Rabbānī Shīrāzī, Tehran, Islāmiyyah, 1372 SAH [Arabic].

14- Ḥusaynī Tihrānī, Muḥammad Muḥsin, ***Ufuq-i Waḥy: Naqd-i Naẓariyyeh-ye Duktur ʿAbd al-Karīm Surūsh Darbāreh-ye Waḥy***, Tehran, Maktab-i Waḥy, 1375 SAH [Persian].

15- Īāzī, Sayyid Muḥammad ʿAlī, "Na Ṭūṭī Na Zanbūr", available at the Website of ʿAbd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Isfand 1400 SAH [Persian].
http://www.drsoroush.com/PDF/NaTootiNaZanboor.pdf

16- Javādī Āmolī, ʿAbdullāh, ***Sharīʿat dar Āʾīneh-ye Maʿrifat: Barrasī va Naqd-e Naẓariyyeh-ye Qabḍ va Basṭ-e Teʾorīk-e Sharīʿat***, Qom, Markaz-e Nashr-e Isrāʾ, 1384 SAH [Persian].

17- Kulaynī, Muḥammad b. Yaʿqūb, ***al-Kāfī***, tr. Mahdī Āyatullāhī, Tehran, Jahān-Ārā, 1387 SAH [Persian].

18- Makārim Shīrāzī, Nāṣir, "Pāsukh beh Suʾāl-i Markaz-i Pizhūhishgāh-i Qurʾānī-ye Amīr al-Muʾminīn Qom", published as "Pāsukh-i Āyatullāh Makārim beh Iẓhār-i Naẓar-i Duktur Surūsh", available at the Website of ʿAbd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Farvardīn 1387 SAH [Persian].
http://drsoroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-13870123-Makarem.html

19- Manṣūrī, Ardashīr, "Rūyā-hā-ye Rasūlāneh dar Āstāneh-ye Takwīn beh-Masābeh-ye Tabʿīd-e Behtar", available at the Website of ʿAbd al-Karīm Surūsh, accessed 31 Murdād 1395 SAH [Persian].
http://drsoroush.com/fa/%d8%b1%d8%a4%d9%8a%d8%a7%d9%87%d8%a7%d9%8a-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87%d8%8c-%d8%af%d8%b1-%d8%a2%d8%b3%d8%aa%d8%a7%d9%86%db%80-%d8%aa%da%a9%d9%88%d9%8a%d9%86-%d8%a8%d9%87-%d9%85%d8%ab/

20- Muntaẓirī, Ḥusayn-ʿAlī, "Pāsukh beh Pursish-hā-ī Pīrāmūn-i Naẓariyyeh-ye Qurʾān va Waḥy", published as "Pāsukh-e Āyatullāh al-ʿUẓmā Muntaẓerī be Porsesh-hā-yī Pīrāmūn-e Naẓariyye-ye ***Qurʾān*** va Waḥy", available at the Website of ʿAbd al-Karīm Surūsh, accessed 31 Urdībihisht 1387 SAH [Persian].
http://drsoroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-13870202-Montazeri.html

21- Narāqī, Ārash, "Lubb-i Lubāb-i Naẓariyyeh-ye Qabḍ va Basṭ-i Teʾorīk-i Sharīʿat", in ***Qabḍ va Basṭ-i Teʾorīk-i Sharīʿat: Naẓariyyeh-ye Takāmul-i Maʿrifat-i Dīnī***, Tehran, Intishārāt-i Ṣirāṭ, 1393 SAH [Persian].

22- Naṣr Iṣfahānī, Muḥammad, "Taʾammulī dar Farḍiyyeh-ye Rūyā va Fahm-i Qurʾān", available at the Website of Marjaʿ-i Mā, accessed 28 Farvardīn 1393 SAH [Persian].
http://marjaema.com/index.php?p=4&id=147

23- Naṣrī, ʿAbdullāh, "Ātash bar Kharman-i Nubuvvat", available at the Website of ʿAbd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Bahman 1386 SAH [Persian].
http://drsoroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-AtashBarKharmaneNobovvat.html

24- Nassājī, Mahdī, "Taʾammulī dar Naẓariyyeh-ye Rūyā-hā-ye Rasūlāneh-ye ʿAbd al-Karīm Surūsh", available at the Website of ʿAbd al-Karīm Surūsh, accessed 22 Tīr 1400 SAH [Persian].
http://drsoroush.com/fa/%d8%aa%d8%a7%d9%85%d9%84%db%8c-%d8%af%d8%b1-%d9%86%d8%b8%d8%b1%db%8c%d9%87-%d8%b1%d9%88%db%8c%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87-%d8%b9%d8%a8%d8%af%d8%a7%d9%84%da%a9

25- Nekūnām, Jaʿfar, "Naqd-i Naẓariyyeh-ye Rūyā-hā-ye Rasūlāneh", available at the Website of ʿAbd al-Karīm Surūsh, accessed 19 Khurdād 1395 SAH [Persian].
http://drsoroush.com/fa/%d9%86%d9%82%d8%af-%d9%86%d8%b8%d8%b1%db%8c%d9%87-%d8%b1%d8%a4%db%8c%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87

26- Qirāʾatī, Muḥsin, ***Tafsīr-i Nūr***, Tehran, Markaz-i Farhangī-ye Dars-hā-ī az Qurʾān, 1383 SAH [Persian].

27- Subḥānī, Jaʿfar, "Duktur Surūsh beh Āghūsh-i Islām Bargardad", available at the Website of ʿAbd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Isfand 1386 SAH [Persian].
http://drsoroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-Sobhani.html

28- Subḥānī, Jaʿfar, "Duvvumīn Nāmeh-ye Āyatullāh Subḥānī beh ʿAbd al-Karīm Surūsh", available at the Website of ʿAbd al-Karīm Surūsh, accessed 25 Isfand 1386 SAH [Persian].
http://drsoroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-Sobhani2.html

29- Surūsh, ʿAbd al-Karīm, "5 Nukteh Darbāreh-ye Tashkīk-i Surūsh Darbāreh-ye Qurʾān", available at the Website of ʿAbd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Dey 1400 SAH [Persian].
https://drsoroush.com/fa/%db%b5-%d9%86%da%a9%d8%aa%d9%87-%d8%af%d8%b1%d8%a8%d8%a7%d8%b1%d9%87-%d8%aa%d8%b4%da%a9%db%8c%da%a9-%d8%b3%d8%b1%d9%88%d8%b4-%d8%af%d8%b1%d8%a8%d8%a7%d8%b1%d9%87-%d9%82%d8%b1%d8%a2%d9%86/

30- Surūsh, ʿAbd al-Karīm, "Bashar va Bashīr", available at the Website of ʿAbd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Isfand 1386 SAH [Persian].
http://www.drsoroush.com/Persian/By_DrSoroush/P-NWS-BasharVaBashir.html

31- Surūsh, ʿAbd al-Karīm, "Basṭ-i Basṭ-i Tajribah-ye Nabavī", ***Kiyān***, no. 47, 1378 SAH [Persian].

32- Surūsh, ʿAbd al-Karīm, "Bī-Karānagī va Ḥiṣārhā", available at the Website of ʿAbd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Khurdād 1400 SAH [Persian].
http://drsoroush.com/fa/%d8%a8%db%8c-%da%a9%d8%b1%d8%a7%d9%86%da%af%db%8c-%d9%88-%d8%ad%d8%b5%d8%a7%d8%b1%d9%87%d8%a7/

33- Surūsh, ʿAbd al-Karīm, "Dīn-dārī-ye Maʿrifat-Andīsh", in ***Sunnat va Sekūlārīsm***, Tehran, Intishārāt-i Ṣirāṭ, 1392 SAH [Persian].

34- Surūsh, ʿAbd al-Karīm, "Dīn-dārī-ye Tajribat-Andīsh", in ***Sunnat va Sekūlārīsm***, Tehran, Intishārāt-i Ṣirāṭ, 1392 SAH [Persian].

35- Surūsh, ʿAbd al-Karīm, "Guftan az Ḥiss-i Nihān", available at the Website of ʿAbd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Khurdād 1400 SAH [Persian].
http://www.drsoroush.com/Persian/By_DrSoroush/P-NWS-13880210-GoftanAzSerreNahan.html

36- Surūsh, ʿAbd al-Karīm, "Kalām-i Muḥammad", available at the Website of ʿAbd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Dey 1386 SAH [Persian].
http://www.drsoroush.com/Persian/Interviews/P-CMO-KalameMohammad.html

37- Surūsh, ʿAbd al-Karīm, "Muḥammad Rāvī... (5): Shabī Barnishast az Falak Dargudhasht", available at the Website of ʿAbd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Khurdād 1393 SAH [Persian].
http://drsoroush.com/fa/%d9%85%d8%ad%d9%85%d8%af-%d8%b5-%d8%b1%d8%a7%d9%88%db%8c-%d8%b1%d9%88%db%8c%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87-5-%d8%b4%d8%a8%db%8c-%d8%a8%d8%b1-%d9%86%d8%b4%d8%b3/

38. Surūsh, ʿAbd al-Karīm, "Muḥammad: Rāvī-ye Rūyā-hā-ye Rasūlāneh (2): Khāb-i Aḥmad, Khāb-i Jumleh-ye Anbiyā Ast", available at the Website of ʿAbd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Khurdād 1400 SAH [Persian].
https://drsoroush.com/fa/%d9%85%d8%ad%d9%85%d8%af-%d8%b5-%d8%b1%d8%a7%d9%88%db%8c-%d8%b1%d9%88%db%8c%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87-%db%b2-%d8%ae%d9%88%d8%a7%d8%a8-%d8%a7%d8%ad%d9%85/

39. Surūsh, ʿAbd al-Karīm, "Muḥammad: Rāvī-ye Rūyā-hā-ye Rasūlāneh (3): Miqrāḍ-i Tīz-i Tanāquḍ", available at the Website of ʿAbd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Dey 1400 SAH [Persian].
http://drsoroush.com/fa/%d9%85%d8%ad%d9%85%d8%af-%d8%b5-%d8%b1%d8%a7%d9%88%db%8c-%d8%b1%d9%88%db%8c%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87-%db%b3/

40. Surūsh, ʿAbd al-Karīm, "Muḥammad: Rāvī-ye Rūyā-hā-ye Rasūlāneh (4): Intifāʾ-i Sharīʿat va Imtināʿ-i Risālat", available at the Website of ʿAbd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Isfand 1392 SAH [Persian].
http://drsoroush.com/fa/%d8%a7%d9%86%d8%aa%d9%81%d8%a7%d8%a1-%d8%b4%d8%b1%db%8c%d8%b9%d8%aa-%d9%88-%d8%a7%d9%85%d8%aa%d9%86%d8%a7%d8%b9-%d8%b1%d8%b3%d8%a7%d9%84%d8%aa/

41. Surūsh, ʿAbd al-Karīm, "Muḥammad: Rāvī-ye Rūyā-hā-ye Rasūlāneh", available at the Website of ʿAbd al-Karīm Surūsh, accessed 17 Khurdād 1392 SAH [Persian].
http://drsoroush.com/fa/%d9%85%d8%ad%d9%85%d9%91%d8%af%d8%b5-%d8%b1%d8%a7%d9%88%db%8c-%d8%b1%d9%88%db%8c%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87/

42. Surūsh, ʿAbd al-Karīm, "Naqd-i Maqāleh-ye Akhīr-i Surūsh" (Goftegū bā Muḥammad ʿAlī Īāzī), available at the Website of ʿAbd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Farvardīn 1400 SAH [Persian].
http://drsoroush.com/fa/%d9%86%d9%82%d8%af-%d9%85%d9%82%d8%a7%d9%84%d9%87-%d8%a7%d8%ae%db%8c%d8%b1-%d8%b3%d8%b1%d9%88%d8%b4-%d8%af%d8%b1-%da%af%d9%81%d8%aa%da%af%d9%88-%d8%a8%d8%a7-%d8%b3%db%8c%d8%af-%d9%85%d8%ad%d9%85/

43. Surūsh, ʿAbd al-Karīm, "Qirāʾat-i Qalbī-ye Qurʾān", Session 1, available at the ICCNC Channel on YouTube, accessed 19 Murdād 1404 SAH [Persian].
https://www.youtube.com/watch?v=c2c8PUBi_lk

44. Surūsh, ʿAbd al-Karīm, "Qirāʾat-i Qalbī-ye Qurʾān", Session 41, available at the ICCNC Channel on YouTube, accessed 17 Khurdād 1405 SAH [Persian].
https://www.youtube.com/watch?v=EjqF_z4MIK8

45. Surūsh, ʿAbd al-Karīm, "Rūyārūy-i Rūyā", available at the Website of Farhang, accessed 23 Khurdād 1396 SAH [Persian].
http://farhang3000.blogfa.com/post/738

46. Surūsh, ʿAbd al-Karīm, "Ṣūratī bar Bī-Ṣūratī", available at the Website of ʿAbd al-

Karīm Surūsh, accessed 30 Ādhar 1384 SAH [Persian].
http://www.drsoroush.com/Persian/Interviews/P-INT-138409-John&Soroush.html

47. Surūsh, ʿAbd al-Karīm, "Tafsīr-i Sūrah-ye Ḥadīd: Jalseh-ye Avval", available at the Website of ʿAbd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Khurdād 1400 SAH [Persian].
https://drsoroush.com/fa/wp-content/uploads/TafsirSooreHadid_1.pdf

48. Surūsh, ʿAbd al-Karīm, "Ṭūṭī va Zanbūr", available at the Website of ʿAbd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Khurdād 1400 SAH [Persian].
http://drsoroush.com/fa/%d8%b7%d9%88%d8%b7%db%8c-%d9%88-%d8%b2%d9%86%d8%a8%d9%88%d8%b1/

49. Surūsh, ʿAbd al-Karīm, "Zihī Marātib-i Khābī keh beh az Bīdārī Ast: Rūyā-ye Rasūlāneh (6)", available at the Website of ʿAbd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Khurdād 1400 SAH [Persian].
http://drsoroush.com/fa/%d8%b2%d9%87%db%8c-%d9%85%d8%b1%d8%a7%d8%aa%d8%a8-%d8%ae%d9%88%d8%a7%d8%a8%db%8c-%da%a9%d9%87-%d8%a8%d9%87-%d8%b2-%d8%a8%db%8c%d8%af%d8%a7%d8%b1%db%8c%d8%b3%d8%aa/

50. Surūsh, ʿAbd al-Karīm, ***Adab-i Qudrat, Adab-i ʿAdālat***, Tehran, Muʾassaseh-ye Farhangī-ye Ṣirāṭ, 1392 SAH [Persian].
51. Surūsh, ʿAbd al-Karīm, ***Āʾīn-i Shahrīyārī va Dīn-dārī: Siyāsat-Nāmeh-ye 2***, Tehran, Muʾassaseh-ye Farhangī-ye Ṣirāṭ, 1379 SAH [Persian].
52. Surūsh, ʿAbd al-Karīm, ***Akhlāq-i Khudāyān***, Tehran, Ṭarḥ-i Now, 1389 SAH [Persian].
53. Surūsh, ʿAbd al-Karīm, ***Awṣāf-i Pārsāyān***, Tehran, Intishārāt-i Ṣirāṭ, 1393 SAH [Persian].
54. Surūsh, ʿAbd al-Karīm, ***Az Sharīʿatī***, Tehran, Muʾassaseh-ye Farhangī-ye Ṣirāṭ, 1392 SAH [Persian].
55. Surūsh, ʿAbd al-Karīm, ***Basṭ-i Tajribah-ye Nabavī***, Tehran, Muʾassaseh-ye Farhangī-ye Ṣirāṭ, 1392 SAH [Persian].
56. Surūsh, ʿAbd al-Karīm, ***Farbeh-tar az Īdīʾūlūzhī***, Tehran, Intishārāt-i Ṣirāṭ, 1393 SAH [Persian].
57. Surūsh, ʿAbd al-Karīm, ***Ḥikmat va Maʿīshat***, Tehran, Intishārāt-i Ṣirāṭ, vol. 1: 1388 SAH, vol. 2: 1392 SAH [Persian].
58. Surūsh, ʿAbd al-Karīm, ***Madārā va Mudīriyyat***, Tehran, Muʾassaseh-ye Farhangī-ye Ṣirāṭ, 1392 SAH [Persian].

59- Surūsh, ʿAbd al-Karīm, ***Qabḍ va Basṭ-i Teʾorīk-i Sharīʿat: Naẓariyyeh-ye Takāmul-i Maʿrifat-i Dīnī***, Tehran, Intishārāt-i Ṣirāṭ, 1393 SAH [Persian].

60- Surūsh, ʿAbd al-Karīm, ***Qimār-i ʿĀshiqāneh***, Tehran, Intishārāt-i Ṣirāṭ, 1393 SAH [Persian].

61- Surūsh, ʿAbd al-Karīm, ***Qiṣṣeh-ye Arbāb-i Maʿrifat***, Tehran, Intishārāt-i Ṣirāṭ, 1388 SAH [Persian].

62- Surūsh, ʿAbd al-Karīm, ***Rāzdānī va Rawshan-Fikrī va Dīn-dārī***, Tehran, Intishārāt-i Ṣirāṭ, 1392 SAH [Persian].

63- Surūsh, ʿAbd al-Karīm, ***Ṣirāṭ-hā-ye Mustaqīm***, Tehran, Intishārāt-i Ṣirāṭ, 1393 SAH [Persian].

64- Surūsh, ʿAbd al-Karīm, ***Tafarruj-i Ṣunʿ***, Tehran, Muʾassaseh-ye Farhangī-ye Ṣirāṭ, 1393 SAH [Persian].

65- Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, ***al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān***, Beirut, Aʿlamī, 1403 AH [Arabic].

66- Yūsufī Eshkevarī, Ḥasan, "Rūyā-hā-ye Rasūlāneh va Pursish-hā-ī Chand", available at the Website of Zeitoons, accessed 27 Urdībihisht 1395 SAH [Persian].
https://zeitoons.com/8723

*پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری*، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش.

# تحول نظریهٔ وحی در اندیشهٔ عبدالکریم سروش
# مبانی معرفت‌شناختی و پی‌آمدهای تفسیری

**معصومه عامری**
استادیار گروه الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران
(نویسندهٔ مسئول: M.Ameri@cfu.ac.ir).

**محمدتقی مبشری**
استادیار گروه الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران
(ایمیل: mobasheri@cfu.ac.ir).

**سیدمحمدمهدی قاسم‌تبار گنجی**
استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (ایمیل: sm.ghasemtabar@cfu.ac.ir).

**محمد جعفریان جزی**
مدرس دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (ایمیل: jafarian.jazi@cfu.ac.ir).

**مقالهٔ پژوهشی**

دریافت: ۲۳/ ۴/ ۱۴۰۵ش
بازنگری: ۵/ ۶/ ۱۴۰۵ش
پذیرش: ۶/ ۶/ ۱۴۰۵ش
نشر: ۳۰/ ۶/ ۱۴۰۵ش
صفحهٔ ۲۴۳-۲۸۲.

**ناشر:**
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکدهٔ علوم قرآنی مشهد).
۲۰۲۶ © / نویسندگان دارندهٔ حق تألیف مقالهٔ خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸
دسترسی آزاد:
http://naghdeara.quran.ac.ir

**چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟**
عامری، معصومه، مبشری، محمدتقی، قاسم‌تبار گنجی، سیدمحمدمهدی، و جعفریان جزی، محمد، «تحول نظریهٔ وحی در اندیشهٔ عبدالکریم سروش: مبانی معرفت‌شناختی و پی‌آمدهای تفسیری»، *پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری*، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش، ص ۲۴۳-۲۸۲.
http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.589797.1411.

## چکیده

در این مطالعه با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و روی‌کردی انتقادی، به بازسازی سیر تحول نظریات عبدالکریم سروش در باب وحی می‌پردازیم و پی‌آمدهای این نظریات را در فهم و تفسیر *قرآن* ارزیابی می‌کنیم. مسئلهٔ محوری در این مطالعه تحلیلِ انسجامِ درونیِ این آراء و ارزیابی چرخش آن‌ها از معرفت‌شناسیِ فهم به سوی هستی‌شناسیِ وحی است. یافته‌ها نشان می‌دهند که نظریات سه‌گانه شامل قبض و بسط دین، بسط تَجربهٔ نبوی و رؤیاهای رسولانه، مراحل به‌هم‌پیوسته از یک پروژهٔ فکری اند. این پروژه بر مبانی مشترکِ پیش‌فرض‌مندیِ فهم، تاریخ‌مندیِ معرفت و مرکزیت فاعل شناسنده استوار است. این سیرِ فکری، با گسترش تدریجی نقش فاعل انسانی ــاز درک متن گرفته تا تکوین و زبانِ وحیــ ماهیّتِ متن را از کلام الهی به ساخته‌ای مبتنی بر تَجربیات و رؤیاهای پیامبر (ص) تقلیل می‌دهد. در مقام نقد و آسیب‌شناسی تفسیری، هرچند این دیدگاه در تبیین پیوند متن با زمینه‌های تاریخی کارآمد به نظر می‌رسد، اما موجب تزلزل در حجیت معرفتی متن، نفی اعجاز بیانی، ایجاد ابهام در معیارهای تمایز میان زبان رؤیا و واقعیت، و ورود نسبی‌گرایی در اعتبار تاریخی گزاره‌های قرآنی می‌شود. درنتیجه این روی‌کرد، رویارویی با تفسیر را از کشف مراد الهی به سمت تعبیر تَجربیات شخصی (انفسی) تغییر جهت می‌دهد.

**کلیدواژه‌ها:** معرفت‌شناسی دینی، نظریهٔ رؤیاهای رسولانه، تجربهٔ نبوی، زبان وحی، تفسیر قرآن، حجّیت متن مقدس.

## درآمد

بحث از وحی و *قرآن*، به‌سببِ پیوند مستقیم آن با مبانی معرفت دینی، حُجّیّتِ متن مقدس و امکان تفسیر، همواره در کانون اندیشهٔ اسلامی قرار داشته است. در روزگار معاصر، بازاندیشی دربارهٔ ماهیت وحی و نقش پیامبر در دریافت و بیان آن، پرسش‌های تازه‌ای را دربارهٔ نسبت امر الهی و عنصر انسانی در *قرآن* پدید آورده است. این پرسش‌ها، افزون بر حوزهٔ کلام، بر مبانی و روشِ فهم *قرآن* نیز اثرگذار اند.

اندیشهٔ عبدالکریم سروش از مهم‌ترین نمونه‌های این بازاندیشی است. وی در دوره‌های مختلفِ فکریِ خود ــاز نظریهٔ قبض و بسط تئوریک شریعت تا بسط تَجربهٔ نبوی، رؤیاهای رسولانه و قِرائَت قلبیِ *قرآن*ــ تلقی‌های متفاوتی از معرفت دینی، نبوت، وحی و *قرآن* عرضه کرده است. تفاوت و تحول این تقریرها، بررسیِ نسبت آن‌ها با هم‌دیگر و ارزیابی پی‌آمدهای‌شان برای فهم *قرآن* را ضروری می‌کند. در مطالعهٔ حاضر با این دغدغه به تحول نظریهٔ وحی در اندیشهٔ سروش و لوازم تفسیریِ آن خواهیم پرداخت.

## طرح مسئله

آراءِ عبدالکریم سروش دربارهٔ دین، معرفتِ دینی، نُبُوَّت و وَحی، به‌رغمِ تفاوت در موضوع و زبان، در امتدادِ یک مسیر فکری شکل گرفته‌اند. نظریهٔ قبض و بسط تئوریک شریعت با تفکیک میان دین و معرفت دینی، و تأکید بر تحول‌پذیریِ فهمِ دین، نقش پیش‌فرض‌ها و علوم بشری را در فهمِ دین برجسته می‌کند. در نظریهٔ بسط تَجربهٔ نبوی، توجه از فهم دین به تَجربهٔ پیامبرانه و نقش شخصیت پیامبر در بسط دین گسترش می‌یابد. نظریهٔ رؤیاهای رسولانه نیز مسئلهٔ وحی را به سطح منشأ، زبان و صورت‌بندی *قرآن* منتقل می‌کند. سرانجام، در قِرائَت قلبی *قرآن*، تأکید بر نحوهٔ رویارویی وجودی و ایمانی انسان با *قرآن* قرار می‌گیرد.

با وجود اهمّیّتِ این تقریرها، غالبِ پژوهش‌های انجام‌شده هر یک از آن‌ها را جداگانه بررسی کرده‌اند. برای مثال، نظریهٔ قبض و بسط عمدتاً از منظر معرفت‌شناسی دینی، بسط تَجربهٔ نبوی از منظر رابطهٔ وحی و شخصیت پیامبر، و رؤیاهای رسولانه غالباً از حیث لوازم کلامی و تفسیری آن نقد شده است. درنتیجه مسئلهٔ نسبت درونی این آراء، مبانیِ مُشتَرَکِ آن‌ها و سازوکار تحول از یک تقریر به تقریرِ دیگر، کم‌تر به‌صورت یک مسئلهٔ مستقل و منسجم بررسی شده است. چنین وضعی از یک‌سو ممکن است به تلقیِ این آراء به‌مثابهٔ دیدگاه‌هایی کاملاگسسته بینجامد و از سوی دیگر تفاوت‌های واقعی و پی‌آمدهای متمایز هر مرحله را در ذیل یک تداومِ کلی پنهان کند.

ازاین‌رو مسئلهٔ اصلی مطالعهٔ حاضر آن است که تحول نظریهٔ وحی در اندیشهٔ سروش بر چه مبانی معرفت‌شناختی و هرمنوتیکی استوار است و این تحول چه پی‌آمدهایی برای فهم *قرآن* دارد. فرضیهٔ راه‌نمای مطالعه آن است که تقریرهای یادشده، با وجود تفاوت‌های‌شان، از مبانی مشترکی هم‌چون تفکیک دین از معرفت دینی، پیش‌فرض‌مندیِ فهم، تاریخ‌مندیِ

معرفت دینی و گسترشِ فاعلیّتِ انسان تغذیه می‌کنند. برپایهٔ این مبانی، نقش انسان در روندِ فکریِ سروش از مشارکت در فهم دین به نقش‌آفرینی در تَجربهٔ نبوی، تکَوُّنِ متن و تبیینِ زبانِ وحی امتداد می‌یابد.

مطالعهٔ کنونی صرفاً درصددِ گزارشِ تاریخی یا صورت‌بندی آراءِ سروش نیست؛ بل‌که پس از بازسازی روند تحول و مبانیِ مُوَلِّدِ آن، پی‌آمدهای تفسیری و کلامی این آراء را هم ارزیابی می‌کند. مراد از ارزیابی انتقادی، سنجش انسجام درونی نظریات و بررسی لوازم آن‌ها در فهم ***قرآن*** است؛ ازجمله در مسئلهٔ منشأ الهی ***قرآن***، حجّیّت و مرجعیّتِ آن، زبان وحی، اعجاز ***قرآن***، معیار بازشناسیِ زبان رؤیا، و صدق تاریخیِ گزاره‌های قرآنی. بدین‌ترتیب، نقدِ مقاله نتایج برآمده از مبانی خود آراء را دربر می‌گیرد؛ نه داوری پیشینی و بیرونی دربارهٔ آن‌ها را. پرسش اصلی مطالعه این است که تحول نظریهٔ وحی در اندیشهٔ عبدالکریم سروش بر چه مبانی معرفت‌شناختی استوار است و چه پی‌آمدهای تفسیری برای فهم ***قرآن*** دارد.

## ۱. مقدمات و پیش‌نیازهای ورود به بحث

پیش از تحلیلِ تحولات نظری در اندیشهٔ سروش، ضروری است جایگاه این مطالعه در میان مطالعات موجود را تبیین، و چارچوب روش‌شناختی آن را روشن کنیم. این‌گونه، خواهیم توانست خلأِ موجود در بررسی پیوند منطقی و روند درونی میان نظریات منفرد سروش را بازشناسیم و یک مدل تحلیلی برپایهٔ تفکیک میان مبانی معرفتی، صورت‌بندی‌های نظری و پی‌آمدهای تفسیری ترسیم کنیم. با دست‌یابی به این تفکیک خواهیم توانست زمینهٔ گذارِ سروش از معرفت‌شناسی فهم به تبیین تَجربهٔ وحی را تبیین کنیم.

### ۱ـ۱) پیشینهٔ پژوهش و خلأ مطالعاتی

مطالعات مربوط به اندیشهٔ عبدالکریم سروش، به‌ویژه در حوزهٔ دین‌شناسی، معرفت دینی، وحی و ***قرآن***، گستردگی قابل‌توجهی دارد. بخش مهمی از این پژوهش‌ها نظریهٔ قبض و بسط تئوریک شریعت را از منظر نسبت دین و معرفت دینی، تحول‌پذیری فهم دینی، تأثیر علوم و معارف بشری بر تفسیر دین و مسئلهٔ نسبیت معرفت دینی بررسی کرده‌اند. در این دسته از آثار، عمدتاً مبانی معرفت‌شناختی نظریهٔ قبض و بسط و نسبت آن با تلقی سنتی از دین و شریعت محل‌توجه بوده است.

دستهٔ دیگری از پژوهش‌ها به نظریهٔ بسط تَجربهٔ نبوی اختصاص یافته‌اند. محور اصلیِ این مطالعات[۱] تبیینِ نقشِ پیامبر در تکوّن دین، نسبت تَجربهٔ نبوی با وحی، مسئلهٔ بشری یا الهی‌بودنِ ***قرآن***، و آثارِ این تلقی بر عصمت، خاتَمیّت و حجّیَّتِ متن دینی است. هم‌چنین، نظریهٔ رؤیاهای رسولانه نیز موضوع شماری از نقدها و تحلیل‌ها قرار گرفته است. این مطالعات غالباً بر لوازم کلامی و تفسیری نظریهٔ مزبور، ازجمله زبان رؤیا، مسئلهٔ خواب‌گزاری، واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی، اعجاز ***قرآن*** و اعتبار تاریخی گزارش‌های قرآنی تمرکز کرده‌اند.

در بیش‌تر این مطالعات[۲] آراء سروش به‌صورت منفرد و مستقل بررسی شده‌اند. درنتیجه نظریهٔ قبض و بسط، بسط تَجربهٔ نبوی و رؤیاهای رسولانه اغلب هم‌چون دیدگاه‌هایی جداگانه تلقی شده، و پیوند منطقی و روند درونیِ گذار میان آن‌ها کم‌تر

موضوع پژوهشی مستقل قرار گرفته است. تمرکزِ پررنگ بر نقدِ نتایجِ متأخر، به‌ویژه نظریهٔ رؤیاهای رسولانه، نیز گاه سبب شده است مبانی پیشینی و زمینه‌های معرفت‌شناختی شکل‌گیریِ آن نظریه به‌قدر کافی بازسازی نشود.

خلأ اصلی در این میان، فقدانِ تحلیلیِ فرآیندی و لایه‌مند از تحولِ نظریهٔ وحی در اندیشهٔ سروش است؛ تحلیلی که نشان دهد چه‌گونه برخی مبانی معرفت‌شناختی و هرمنوتیکی، نخست در سطح فهم دین ظاهر می‌شوند، سپس در تبیین تَجربهٔ نبوی و تکوّن دین گسترش می‌یابند و سرانجام بر تلقی از زبان، ساختار و منشأ ***قرآن*** اثر می‌گذارند. برای پر کردنِ این خلأ خواهیم کوشید نسبتِ میانِ مراحلِ مختلفِ اندیشهٔ سروش را، بی‌فروکاستنِ تفاوت‌های هر مرحله، بازسازیم.

## ۱ـ۲) روش‌شناسی و چارچوبِ تحلیل

لازم است که در مرحلهٔ نخست، تقریرهای اصلیِ سروش دربارهٔ معرفت دینی، تَجربهٔ نبوی، وحی و ***قرآن*** را بر اساس آثار و گفتارهای وی توصیف و بازسازی کنیم. مقصود از بازسازی، صِرفِ گردآوری گزاره‌ها نیست؛ بل‌که کشف رابطهٔ مفهومی میان مدعاها، مبانی و نتایج هر تقریر است. در مرحلهٔ دوم، این تقریرها به‌صورت انتقادی ارزیابی می‌شوند. نقد در این مقاله عمدتاً نقدی درون‌ساختاری است؛ به این معنا که سازگاریِ مبانی با نتایج و لوازمِ برآمده از خودِ آراء سنجیده می‌شود.

چارچوب تحلیل مقاله بر تفکیک سه سطح استوار است. در سطح مبانی، پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی، هرمنوتیکی و انسان‌شناختیِ مؤثر بر آراء سروش بررسی می‌شود؛ ازجمله تفکیک دین از معرفت دینی، تاریخ‌مندی و تحول‌پذیری فهم، پیش‌فرض‌مندی ادراک، خطاپذیری معرفت بشری و مدخلیت فاعل انسانی در فرآیند فهم. سطح نظریه‌ها یا تقریرها به صورت‌بندی‌های مشخص سروش اختصاص دارد؛ یعنی نظریهٔ قبض و بسط تئوریک شریعت، بسط تَجربهٔ نبوی، رؤیاهای رسولانه و مواضع متأخر وی دربارهٔ قِرائَت قلبیِ ***قرآن***. در این مرحله است که موضوع، مدعای مرکزی و جایگاه هر تقریر در سیر تحول اندیشهٔ سروش روشن می‌شود.

در سطح پی‌آمدها نیز، نتایج تفسیری و کلامی هر نظریه بررسی می‌شوند؛ ازجمله پی‌آمدهای آن‌ها برای منشأ و ماهیّتِ ***قرآن***، حجّیّت و مرجعیّتِ متن، نقش پیامبر در تکوّن وحی، زبان ***قرآن***، اعجاز، صدق تاریخی گزاره‌ها و روش رویارویی با آیات. این تفکیک مانع از خلط میان مبانی، مدعاها و نتایج می‌شود. برای نمونه، تاریخ‌مندی و پیش‌فرض‌مندی فهم در مقامِ مبنا قرار دارند؛ نظریهٔ قبض و بسط یا رؤیاهای رسولانه صورت‌بندی‌های نظری اند؛ و نتایجی مانند تغییر تلقی از زبان وحی یا لزوم خواب‌گزاری ***قرآن*** در شُمارِ پی‌آمدها جای می‌گیرند. براین‌پایه مقاله از یک‌سو تداومِ مبانی در نظریاتِ گوناگون سروش را نشان می‌دهد و از سوی دیگر، تفاوت موضوع، مدعا و لوازم هر مرحله را محفوظ می‌دارد.

## ۱ـ۳) سیر تحول تبیین وحی از قبض و بسط تا رؤیاهای رسولانه

اکنون در مقامِ بازسازی این سیر تحولی و بر اساس چارچوب تحلیلی ارائه‌شده، باید گفت که در مرحلهٔ نخست از تحولِ دیدگاهِ سروش، نظریهٔ قبض و بسط تئوریک شریعت بر تمایز میان دین به‌مثابهٔ حقیقتی الهی و معرفت دینی به‌عنوان فهم انسانی از آن استوار گردید. در این چارچوب، تحول‌پذیری معرفت دینی ناشی از تأثیرپذیری آن از سایر معارف بشری دانسته

می‌شود و تعارض‌های احتمالی میان دین و علوم جدید، به‌جای آن‌که به متن دین نسبت داده شوند، به ساحت فهم تاریخی و انسانی از دین ارجاع می‌یابند.

مسئلهٔ اصلیِ سروش در این مرحلهٔ معرفت‌شناسی دین و چگونگی فهم متن مقدس است. بااین‌همه، نظریهٔ قبض و بسط صرفاً به نتایج تفسیری محدود نمی‌شود، بل‌که چارچوبی مبنایی برای انتقال کانون بحث از فهم دین به تبیین خودِ وحی فراهم می‌آورد؛ زیرا در این نظریه، پیش‌فرض‌مندیِ فهم، تاریخ‌مندیِ معرفت دینی و مدخلیّتِ فاعل انسانی در فرآیند فهم به‌مثابهٔ مؤلفه‌هایی طرح می‌شوند که در مراحل بعد، از سطحِ فهم دین به سطحِ تبیین تَجربهٔ وحی سرایت می‌کنند. ازاین‌رو در این مرحله هنوز ماهیّتِ خودِ وحی مسئلهٔ کانونیِ بحث نیست؛ اما در ضمن همین بحث است که مبانیِ لازم برای چنین انتقالی شکل می‌گیرد.

تنها پس از پذیرش این‌که «فهم دینی همواره در بستر پیش‌فرض‌ها و ساختارهای معرفتی انسان شکل می‌گیرد» است که این پرسش پدید می‌آید که خودِ تَجربهٔ نبوی چه‌گونه باید تبیین شود. همین پرسش، زمینه را برای نظریهٔ بسط تَجربهٔ نبوی فراهم می‌کند. در این مرحله، سروش تمرکز خود را از نحوهٔ فهم دین به خودِ تَجربهٔ وحیانی منتقل می‌کند و وحی را به‌سان تَجربه‌ای مُتَعالی می‌بیند که در افق وجود انسانی پیامبر(ص) تحقق می‌یابد؛ تَجربه‌ای که صورت‌بندی آن از شخصیت، زبان، فرهنگ و افق تاریخی پیامبر(ص) تأثیر می‌پذیرد.

از این منظر، نظریهٔ بسط تَجربهٔ نبوی را می‌توان نه گسست از مباحث پیشین، بل‌که امتداد آن‌ها در سطحی دیگر دانست؛ سطحی که در آن مسئلهٔ پیش‌فرض‌مندی فهم، تاریخ‌مندی و مدخلیت فاعل انسانی، این‌بار در نسبت با خودِ تَجربهٔ وحیانی و نقش پیامبر در صورت‌بندی آن پی‌گیری می‌شود. بدین‌ترتیب، آن‌چه در قبض و بسط دربارهٔ فهم دین مطرح شده بود، در این‌جا به نحوِ آشکارتری به تبیین منشأ و صورت وحی گسترش می‌یابد.

این مسیر در نظریهٔ رؤیاهای رسولانه، به تغییر در مدل تبیین وحی و نحوهٔ فهم زبانِ برخی از آیات و گزارش‌های قرآنی می‌انجامد. در این نظریه، سروش می‌کوشد دست‌کم بخشی از ساحَتِ وحی و بیانِ قرآنی را با الگوی رؤیا توضیح دهد و بر آن است که در این قلمرو، متنِ ***قرآن*** واجد ساختاری تصویری، نُمادین و نیازمندِ تعبیر است. ازاین‌رو، فهمِ آن بی‌توجه به منطق رؤیا و تعبیرِ رؤیا کامل نخواهد بود. در این مرحله، جنبهٔ انسانی تَجربهٔ نبوی برجسته‌تر می‌شود و مسئلهٔ وحی دیگر فقط در سطح معرفت‌شناختی باقی نمی‌ماند؛ بل‌که به نحوهٔ تکوین و بازنُماییِ تَجربه در زبان نیز کشیده می‌شود.

بااین‌حال، این نظریه را نباید بی‌توجه به محدودهٔ شمول آن فهم کرد؛ زیرا چُنان‌که در برخی تقریرهای متأخرِ سروش نیز آشکارتر شده، تعمیمِ الگوی رؤیا به همهٔ ***قرآن*** محل‌مناقشه است و دامنهٔ آن، دست‌کم در برخی بازخوانی‌ها، محدودتر از آن چیزی است که در برداشت‌های نخستین پنداشته می‌شد. هم‌چنین، در برخی تقریرهای متأخر، سروش کوشیده است با تعابیری نزدیک به قِرائَت قلبیِ ***قرآن***، از مطلق‌انگاریِ رؤیایی‌بودنِ همهٔ متن فاصله بگیرد و دامنهٔ نظریه را با احتیاطِ بیش‌تری صورت‌بندی کند.

براین‌پایه سیر اندیشهٔ سروش از قبض و بسط تا بسط تَجربهٔ نبوی و سپس رؤیاهای رسولانه، بیش از آن‌که بیانگرِ سه نظریهٔ

بی‌ارتباط باشد، نشان‌دهندهٔ بسطِ تدریجی یک مسئله است: نسبتِ امر الهی و فاعلیّتِ انسانی در فهم، بیان و تفسیر دین. البته این بازسازیِ فرآیندی، به‌معنای یک‌دست‌انگاریِ کامل همهٔ مواضع سروش نیست. برپایهٔ این بازسازی باید میان تقریرهای متقدم و متأخر او تمایز نهاد و این مواضع را ضمن برخورداری از پیوند درونی، از حیث دامنهٔ مدعا و مدل تبیین نیز، دچار تحول انگاشت. از این منظر، بحث از تحول‌پذیری فهم دینی، در مرحله‌ای بعد به بحث از نقشِ پیامبر در صورت‌بندی تَجربهٔ وحیانی می‌رسد و سپس در برخی تقریرها به چگونگی فهمِ زبان، تصویر و رمز در بخشی از بیانِ قرآنی امتداد می‌یابد.

### ۱ـ۴) پیش‌فرض‌مندی فهم و دین‌داری

نکتهٔ مقدماتیِ دیگری که باید به آن توجه داشت این است که فهم و تفسیر متن مقدس همواره بر مبانیِ معرفت‌شناختی و هرمنوتیکیِ پیشینی‌ای استوار است که چارچوب رویارویی با کلام وحی را سامان می‌دهند. یک اصل مهم در منظومهٔ فکری سروش نیز همین است که دست‌یابی به مراد متن، بدونِ‌تنقیح پیش‌فرض‌های برون‌دینی، امکان‌پذیر نیست. ازهمین‌رو برای فهم اندیشهٔ سروش و تحول آن باید رابطهٔ پیش‌فرض‌مندی فهم و دین‌داری را به‌مثابهٔ یک اصل مهم در چارچوب فکریِ وی تبیین کنیم. باورِ سروش به سیالیتِ متنِ مقدس، لزوم تأویلِ آن و ضرورتِ تغییر در شیوهٔ رویارویی با متن مقدس ــ که وی در نهایت به آن می‌رسد ــ همگی پی‌آمدهای روش‌شناختیِ همین اصل است.

به اعتقادِ سروش قبولِ دین در دین‌داری محققانه مُستَنَد به‌پیش فرض‌ها و مقدماتی است (سروش، ***قبض و بسط***...، ۳۵۱). این پیش‌فرض‌ها همه برون‌دینی اند (سروش، ***حکمت و معیشت***، ۲/ ۱۱۷)؛ به این معنا که پیش از قبول دین باید درکِ خاصّی از انسان، زبان، جهان و... وجود داشته باشد تا وجود خدا، نبی و ضرورت التزام به دین به فرض‌هایی قابل‌اعتناء در ذهن انسان تبدیل شوند (سروش، ***فربه‌تر از ایدئولوژی***، ۲۷۸-۲۷۹).

وی نمونه‌هایی از پیش‌فرض‌های مقدم بر دین‌داری را بیان می‌کند. مثلاً، در دین‌داریِ محققانه، نخستْ آدمی درکی از انسانِ محتاج به دین دارد و سپس دین را هم برای رفع نیازهای یک‌چنین انسانی برمی‌گیرد (سروش، ***قبض و بسط***، ۳۵۲)؛ یا مثلاً، قبل از ورود به عرصهٔ دیانت و بررسی مُدَّعَیاتِ دینی، اندیشه‌های دینی را معنادار می‌داند (بنگرید به: نراقی، «لب لباب...»، ٤٥٢) و پیش از فرض وجودِ خدا نیز، به نظم و علیتی در جهان قائل است (سروش، ***قبض و بسط***، ۳۵۲). این نمونه‌ها نشان می‌دهند که از منظر سروش، پیش‌فرض‌ها صرفاً مقدمات روان‌شناختی یا آموزشی نیستند؛ مبانیِ معرفت‌شناختیِ پیشینی اند که امکان ورود به دین و فهم آن را فراهم می‌کنند.

از دیدگاه سروش پیش‌فرض‌های قبول دین در فهم کتاب و سنت نیز حاضر و مؤثر اند (سروش، ***قبض و بسط***، ۲۸۱)؛ به‌نحوی‌که فهم از شریعت همیشه بر اساسِ پیش‌فرض‌های قبولِ دین (همان، ۳۵۱-۳۵۲) و هم‌آهنگ با آن مبانی (همان، ۳٦۹) صورت می‌گیرد. محقق نیز همواره ملاحظه می‌کند که مبادا شریعت را چنان بفهمد که مبانی قبول دین را مخدوش کند (همان، ۲۸۱). برای نمونه، اگر در اثبات وجودِ خدا از اصل علّیّت بهره گرفته باشد، مُحال است دین را چُنان بفهمد که گویی در جهان علّیّتی نیست؛ یا اگر در اثبات صانع از نظم عالم مدد گرفته باشد، امکان ندارد مضمون و مُفادِ وحی را مخالف علم

بداند (همان، ۲۹۰-۲۹۱).

وی مدعی است که در مقام تحقیق (سروش، *اوصاف*...، ۸٤) و مقدم بر فهم دین (سروش، *بسط تجربهٔ نبوی*، ۳۰۱-۳۰۲)، باید آرائی خاص و منقّح در باب زبان *قرآن* و دیگر پیش‌فرض‌هایِ مستقل از دین داشت (همان، ۳۰۳-۳۰٤؛ نیز، بنگرید به: دباغ، *آیین*، ۱۱۳)؛ وگرنه بی‌این مبانی هیچ فهمی از کتاب و سنت امکان‌پذیر نخواهد شد (سروش، *صراط‌ها*...، ۲). البته وی متذکر می‌شود که گرچه فهم دین بدون پیش‌فرض ممکن نیست (سروش، *قبض و بسط*، ۵۸، ٤۸۷، ۵۰۷)، ولی اولاً، هر پیش فرضی هم مقبول نیست (همان، ۳۰۵)؛ ثانیاً، صرفاً فهم‌های مستند به مقدمات درست و تنقیح‌شده قابل‌اعتماد اند و فهم‌های مستند به پیش‌فرض‌های نادرست و تنقیح‌نشده ناصواب خواهند بود (همان، ۱۹۰).

این‌گونه، از دیدِ او درهرحال از اصل وجود پیش‌فرض (سروش، *قبض و بسط*، ۳۵٤) و حضور و تأثیر آن بر فهم دین (سروش، *قصهٔ ارباب معرفت*، ۳۸۸) و ضرورتِ تلائم و تناسب درک دینی با پیش‌فرض‌ها گزیری نیست (سروش، *مدارا و مدیریت*، ۳۰۲). برای نمونه، اختیارِ پیش‌فرضِ عالمانه‌بودن زبانِ دین موجبِ استخراج معارفِ فلسفی یا علمی یا عرفانی از کتاب و سنت می‌شود؛ حال‌آن‌که با فرضِ عامیانه‌بودنِ زبانِ دین فهم معارف دقیق دینی ممکن نخواهد بود (سروش، *قبض و بسط*، ۲۸۹).

## ۲. مبانی معرفت‌شناختی و هرمنوتیکی فهم دین

برپایهٔ آن‌چه گفته شد، در تقریرِ سروش، پیش‌فرض‌ها صرفاً اموری حاشیه‌ای یا عَرَضی در فرآیندِ فهم نیستند؛ بخشی از شرایطِ امکانِ فهم دین به‌شمار می‌آیند. همین تلقی یکی از مبانیِ مُوَلّدیِ است که در مراحلِ بعد، هم در تبیینِ نسبتِ دین و معرفتِ دینی و هم در فهم تَجربهٔ نبوی و زبانِ *قرآن*، نقشی تعیین‌کننده پیدا می‌کند. ازاین‌رو در بازسازی فرآیندیِ اندیشهٔ سروش، پیش‌فرض‌مندی فهم صرفاً یک اصل هرمنوتیکی نیست؛ مبنای مُوَلّدیِ است که به‌ترتیب در نظریهٔ قبض و بسط، تبیین تَجربهٔ نبوی و سپس تحلیل زبان و ماهیّتِ وحی امتداد می‌یابد و زمینهٔ پیدایی نظریه‌های متأخرِ وی را فراهم می‌کند.

### ۲ـ۱) صورت‌بندی اول: *قرآن* به‌مثابهٔ کلام خدا

سروش، در تقریرهای مختلف خود از وحی و *قرآن*، از سه صورت‌بندی متمایز سخن گفته است که به‌ترتیب با تلقی‌های متفاوتی از نسبت خدا، پیامبر و متن *قرآن* هم‌راه اند: *قرآن* به‌مثابهٔ کلام خدا، *قرآن* به‌مثابهٔ کلام محمد، و *قرآن* به‌مثابهٔ رِوایتِ رؤیاهای رسولانه. این تلقی‌ها را نباید در عَرْضِ پیش‌فرض‌های مُقَدَّم بر فهمِ دین قرار داد؛ بل‌که باید آن‌ها را تقریرهای نظریِ مُتَفاوتیِ دانست که برپایهٔ مبانیِ عمیق‌تری ــهم‌چون پیش‌فرض‌مندیِ فهم، تاریخ‌مندیِ معرفت دینی و مدخلیّتِ فاعلِ انسانیــ در تحقق و تفسیرِ امر دینی شکل گرفته‌اند. بنابراین در منطقِ بازسازی فرآیندی، این سه صورت‌بندی را باید به‌منزلهٔ سه گام در امتدادِ یک مبنای مولد فهم کرد: گامی که از تأثیر فاعل در فهم متن آغاز می‌شود، سپس به تأثیر فاعل در صورت‌بندی متن می‌رسد و در نهایت، به تغییر در ماهیت زبان متن از زبان بیداری به زبان خواب منتهی می‌گردد.

سروش با این پیش‌فرض که *قرآن* ٰ کلام مستقیمِ خدا است (سروش، «رویاروی رؤیا»، پاسخ به سؤال پنجم)، دین را مجموعهٔ ارکان، اصول و فروع نازل بر نَبی (سروش، *از شریعتی*، ۳۰)، و سیره و سنت قطعیِ پیامبر و اولیاءِ دین می‌داند (سروش، *آیین شهریاری*...، ۳۲۵). نیز، فهم کتاب و سنت را نیز معرفت دینی می‌خوانَد (سروش، «دین‌داری تَجربت‌اندیش»، ۱۹۶). او با تفکیکِ دین از معرفت دینی ٰ یکی‌بودن آن‌ها را نفی می‌کند؛ ولی پیوند میان آن‌ها را می‌پذیرد؛ به‌این‌گونه که معرفت دینی، خودِ دین نیست؛ بل‌که فهم از دین است (سروش، *فربه‌تر از ایدئولوژی*، ۱٤۸).

در این تقریر ٰ متنِ وحی در مقام ثُبوتْ الهی فرض می‌شود و میدانِ مدخلیّتِ انسان اساساً به ساحتِ فهم و معرفت دینی محدود می‌ماند. ازاین‌رو تمایز دین/معرفت دینی، نقشِ روش‌شناختیِ ستون فقرات را برای نظریهٔ قبض و بسط ایفاء می‌کند. البته وی تأکید می‌کند که وقتی گفته می‌شود فهم، نه فهمِ هر ناپختهٔ از راه رسیدهٔ ناآزموده‌ای، بل‌که فهم مضبوط و روشمندی که با تدبر و خضوع نسبت به موازین و رجوع به منابع راستین به‌دست آمده باشد (سروش، *حکمت و معیشت*، ۱/ ۳٦۱).

سروش احکام متفاوتی را برای دین و معرفت دینی بیان می‌کند که با پیش‌فرض کلامِ‌خدابودن *قرآن* مرتبط است (بنگرید به: سروش، «رویاروی رؤیا»، پاسخ به سؤال پنجم). یک تفاوت دین و معرفت دینی از دید او همین است که دینِ وحیانی، الهی و ساخته و فرستادهٔ خداوند است (سروش، *از شریعتی*، ۱۲، ۳۱)؛ اما فهم از دین، محصول کاوش و تأمل انسان است (سروش، *بسط تجربهٔ نبوی*، ۳۱۸). وی بر همین پایه معتقد است که فهمِ دین ٰ معرفتی بشری است (سروش، *فربه‌تر از ایدئولوژی*، ۱٤۸)؛ به این معنا که کمال و نُقصانی که در وجود انسان هست، مطامع و ملاحظاتِ صواب و ناصوابی که در او است و حتی محدودیتی که در قوهٔ عاقله دارد همگی در فهم او از دین تأثیرگذار اند (سروش، *قبض و بسط*، ۱۰۷-۱۱۱).

تفاوتِ دیگر از این قبیل آن است که دین ٰ آسمانی، ولی معرفتِ دینی ٰ زمینی است (سروش، *قبض و بسط*، ۵۲-۵۳). یعنی هیچ فهمی از دین مقدس نیست (سروش، *بسط تجربهٔ نبوی*، ۳۱۹). فرق دیگر آن است که دین کامل است (همان، ۳۰٤)؛ به این معنا که خدا همهٔ آن‌چه را که برای هدایت بشر لازم بوده، فرستاده است (سروش، *قبض و بسط*، ۲۰٦). معرفت دینی اما ناقص است (سروش، *بسط تجربهٔ نبوی*، ۱٤۸). افزون‌براین، دین ثابت است (سروش، *از شریعتی*، ۳۰)؛ یعنی آن‌چه خدا در *قرآن* فرموده است و آن‌چه پیشوایان دینی گفته‌اند و به دست ما رسیده است ثابت اند و کسی حق ندارد چیزی بر آن‌ها بیفزاید یا از آن‌ها بکاهد (سروش، *قبض و بسط*، ۵۰۳). ازآن‌سو، فهم از کتاب و سنت اما متغیر (همان، ۸٦) و متحول است (سروش، *بسط تجربهٔ نبوی*، ۳۰٤).

به این تفاوت‌ها باید افزود که دین واجد اختلاف و تناقض نیست (سروش، *بسط تجربهٔ نبوی*، ۳۰٤)؛ اما معرفت دینی، حاوی تعارض و تناقض است (سروش، *قبض و بسط*، ۵۰۲). نیز، دین آمیخته‌ای از حق و باطل نیست و حقِّ خالص است (سروش، *تفرج صنع*، ۲۲۱)؛ ولی معرفتِ دینی مخلوطی از حق و باطل است (سروش، *مدارا و مدیریت*، ۲۲۰).

### ۲ـ۲) صورت‌بندی دوم: *قرآن* به‌مثابهٔ کلام محمد(ص)

به‌طور خلاصه می‌توان گفت سروش ضمن تفکیک دین از معرفت دینی و با این پیش‌فرض که ***قرآن*** کلام خدا است، مدعی می‌شود دین منشأ الهی دارد و امری قدسی، کامل، ثابت و عاری از هرگونه تناقض و خطا است (سروش، ***قبض و بسط***، ۲٤۸)؛ ولی فهم از دین، معرفتی انسانی است؛ به این معنا که منشأ بشری دارد و همین بشریت باعث شده تا این‌همه خطا و صواب و نقصان و تعارض در معرفت دینی وارد شود و امری متغیر و متحول گردد (همان، ۲٤۹). در این تقریرِ مدخلیّتِ فاعلِ انسانی هنوز در سطحِ فهم متن باقی می‌مانَد و به مرحلهٔ تکوین متن سرایت نمی‌کند. این گزارهٔ نقطهٔ گذارِ روش‌شناختی به صورت‌بندی دوم است: اگر فهمِ بشری و خطاپذیر است، پرسش بعدی در سیرِ فرآیندیِ اندیشهٔ سروش این است که آیا صورت متن نیز می‌تواند به‌نحوی از اَنحاء با ظرفیت‌ها و محدودیت‌های فاعل انسانی پیوند بخورد یا نه.

در پاسخ به این سؤال، سروش با این پیش‌فرض که ***قرآن*** کلام محمد است، آن را محصول تَجرِبهٔ پیامبر (سروش، «زهی مراتب...»، ١٤)، و دین را نیز همان تَجارِبِ تکامل‌یابندهٔ درونی و بیرونی پیامبر (سروش، ***بسط تجربهٔ نبوی***، ۱۹-۲٤) و هم‌چنین بسط تاریخیِ تجارِبِ تدریجی‌الحصول پیامبرانه می‌داند که با حفظ روح پیام، به‌صورت تدریجی و متناسب با شرایط تاریخی و در پاسخ به وضع واقعی انسان‌ها شکل گرفت (سروش، «دین‌داری معرفت‌اندیش»، ١٦٦). وی با این پیش‌فرض معتقد است قوام و گوهر نبوّت انبیاءِ همان وحی یا به اصطلاح امروز تَجرِبهٔ دینی است (سروش، «دین‌داری تَجربت‌اندیش»، ۲۰۱؛ سروش، «بی‌کرانگی...»، ۲۰).

البته، وی متذکر می‌شود که نفسِ تَجرِبهٔ دینی و صرف دیدن مَلَک یا کشف پس پردهٔ عالمِ شهادتِ موجب نُبُوَّت نمی‌شود؛ بل‌که در پیامبریِ عنصری از مأموریت مندرج است که در تَجرِبه‌های متعارف عارفان وجود ندارد (سروش، ***مدارا و مدیریت***، ۲۰۷). در این مرحله تاریخ‌مندی و مدخلیت فاعل انسانی دیگر فقط در سطح معرفت دینیِ مفسران باقی نمی‌ماند؛ بل‌که به متنِ برآمده از تَجرِبه نیز نزدیک می‌شود؛ به تعبیر دیگر، مبنای پیش‌فرض‌مندی فهم، در این‌جا به صورت‌بندیِ وحی پیوند می‌خورد.

تلقیِ سروش از وحی به‌عنوان تَجرِبهٔ دینی پیامبر (بنگرید به: سروش، «تفسیر...»، ٤) توابعی دارد که وی به آن‌ها پای‌بند است. ازجملهٔ آن لوازم این است که لازمهٔ هر تَجرِبه‌ای این است که می‌توان آن را به‌تدریج افزون‌تر، غنی‌تر، قوی‌تر و کامل‌تر کرد (سروش، ***بسط تجربهٔ نبوی***، ۱۰-۱۳). سروش در توضیح این معنا می‌گوید وحی این‌طور نبود که فقط یک‌بار بر پیامبر نازل شود (سروش، «دین‌داری معرفت‌اندیش»، ١٦٦): بارانِ رحمتِ وحی مداوم بر او می‌بارید (سروش، ***قمار عاشقانه***، ۲۰٦).

ازهمین‌رو، به باور سروش، تَجرِبهٔ پیامبرانه مُرَتَّب تکرار می‌گردید و پیامبر هم به‌تدریج، عالِم‌تر می‌شد؛ چُنان‌که در ***قرآن*** هم گفته می‌شود که تو ای رسول پیش از آن‌که وحی ***قرآن*** تمام و کامل به تو رسد تعجیل در تلاوت و تعلیم آن مکن و دائم بگو: پروردگارا بر علم من بیفزای (طه/ ١١٤). پیامبر نه‌تنها با دریافت وحی عالم‌تر می‌شد که مُتَیَقِّن‌تر، مُجَرَّب‌تر و در یک‌کلام

پیامبرتر نیز می‌گردید (سروش، ***بسط تجربهٔ نبوی***، ۱۰، ۱۱-۱۳؛ نیز، بنگرید به: دباغ، ***آیین***، ۱۸).

سروش تَجارِبِ پیامبر اسلام را در دو سطح در نظر می‌گیرد: تجارب بیرونی و تجارب درونی (سروش، ***بسط تجربهٔ نبوی***، ۲٤). وی معتقد است که پیامبر(ص) در تَجربهٔ بیرونی مدینه ساخت، مدیریت کرد، به جنگ رفت، با دشمنان درافتاد، دوستان را پروراند...؛ در تَجربهٔ درونی هم وحی و رؤیا و الهام و معراج و مراقبه و تفکر داشت. نیز، به‌مرورزمان و در بستر تاریخ، در هر دو تَجربه مُجَرَّب‌تر و دینش نیز کامل‌تر شد (سروش، «طوطی...»، بخش ٤).

یکی دیگر از پی‌آمدهای تلقیِ وحی به‌عنوان تَجربهٔ دینی، بشری‌بودن و خطاپذیری ***قرآن*** است. سروش این پی‌آمد را به این گونه توضیح می‌دهد که آن‌چه پیامبر از خدا دریافت می‌کند معنا و مضمون وحی است که امری بی‌صورت است (سروش، «بشر و بشیر»، بخش ٤)؛ به این معنا که وراء کَلِمات و بالاتر از فهم انسان‌ها است (سروش، ***فربه‌تر از ایدئولوژی***، ١٦٤). پیامبر نیز به جهت این‌که این امرِ دست‌رس‌ناپذیر را تا آستانهٔ خانهٔ اَذهانِ مردم بیاوَرَد (سروش، «گفتن...»، پاراگراف ۳۷)، به آن مضمونِ بی‌صورتِ صورت می‌بخشد (سروش، «صورتی بر بی‌صورتی»، مبحث‌های ٣٦، ٤٩، ٥٣)؛ یعنی آن نامحدود را محدود می‌کند (سروش، «گفتن»، پاراگراف ۳۰).

هم‌چنین این معانیِ بی‌صورت را به زبانی که خود می‌داند (سروش، ***بسط تجربهٔ نبوی***، ۱۰۳) و متناسبِ محیط جغرافیا و فرهنگی که در آن زندگی می‌کند (سروش، ***از شریعتی***، ۳۲) و با دانش و معرفتی که خود در اختیار دارد منتقل می‌کند (سروش، «محمد راوی... (٥)»، پاراگراف ۳). این از دید سروش عینِ مَدخَلِیَّتِ شخصیتِ پیامبر با تمام محدودیت‌های بشریِ او در تألیف ***قرآن*** است (سروش، «زهی مراتب»، ۱-۲، ۱۳-۱٤). به‌این‌ترتیب مَدخَلِیَّتِ فاعلِ انسانی که در صورت‌بندیِ نخست در حدِّ فهمِ متن بود، این‌جا به سطح تألیف/صورت‌بخشیِ متن ارتقاء می‌یابد. همین منطقِ درونیِ گذار از نظریهٔ قبض و بسط به تبیینِ تَجربهٔ نبوی را تقویت می‌کند.

درواقع می‌توان گفت سروش وحی را صددرصد الهی و صددرصد بشری می‌داند؛ به این نحو که مضمون و معنای بی‌صورت از خدا، و صورت از پیامبر است (سروش، «بشر و بشیر»، بخش ٤). به‌عبارت‌دیگر، مضمونِ تَجربهٔ وحیِ قدسی و الهی است؛ ولی صورت‌دهی به مضمونِ بی‌صورتِ تَجربهٔ وحیِ محمدی و بشری است (سروش، «محمد(ص)...»، بخش ۱)؛ البته، محمدیِ که شخصیتیِ مُؤَیَّد دارد (سروش، «بسطِ بسط...»، ۱۰) و با خدا یکی شده است (سروش، «کلام محمد»، ۱). بااین‌همه وی متذکر می‌شود که اتحاد معنویِ پیامبر با خدا به معنای خداشدنِ پیامبر نیست: این اتحاد به‌اندازهٔ بشریتِ محمد(ص) است؛ نه به‌اندازهٔ خدا (همان‌جا).

این‌گونه قربِ پیامبر با خدا کلام او را الهی می‌کند (سروش، ***بسط***، ۱۳-۱٤)؛ بی‌آن‌که ذره‌ای از بشری‌بودنِ آن بکاهد. ازاین‌رو سخنِ پیامبر درخورِ علم پیامبر است نه در خور علم خدا (سروش، «زهی مراتب»، ۱۳-۱٤). نیز، بااین‌که مضمونِ بی‌صورتِ تَجربهٔ وحیِ الهی و حق خالص است (بنگرید به: عبدالرحیم‌زاده، «بشیر و نذیر۲»، فصل ج)، ***قرآن*** که تألیف انسانیِ اُلوهی با دانشی محدود و ناقص است، متنیِ بشری و خطاپذیر خواهد بود (سروش، «زهی مراتب»، ۲، ١٤). در

این‌جا همان مبنای پیش‌فرض‌مندی و بشری‌بودنِ فهمْ به سطحی فراتر می‌رود و در خودِ صورت‌بندیِ وحی و متن هم نقشِ فاعلیّتِ انسانیِ پیامبر را برجسته می‌کند. این نقطه دقیقاً محلِ تبدیل پی‌آمد به نظریه است: خطاپذیری *قرآن* دیگر صرفاً نتیجهٔ خطاپذیری مفسر نیست؛ بل‌که به خودِ متن و سازوکار پدیدآمدن‌اش نسبت داده می‌شود.

از نظرِ سروش این دعوی در باب وحی، راه خروج از بن‌بستِ تعارض علم و *قرآن* را نشان می‌دهد (سروش، «زهی مراتب»، ۱-۲؛ نیز، بنگرید به: دباغ، «اسلام‌هراسی...»، بخش ٦). از این منظر، *قرآن* تألیف انسانی بدیع و رفیع، اما محدود است و محدودیتْ زایندهٔ نقصان است و نقصانِ مُؤلِّف در تألیف جاری خواهد شد (سروش، «زهی مراتب»، ١٤). ازهمین‌رو ورود نقصان‌هایِ علمی در *قرآن* جای هیچ شگفتی ندارد (همان‌جا) و از قبول ناسازگاریِ ظواهرِ برخی آیات با یافته‌های علمی بشر گریزی نیست (سروش، «بشر و بشیر»، بخش ٥)؛ چون اگر دانش دینی و بینشِ ملکوتی و علم به اسرارِ رُبوبیِ پیامبر را استثناء کنیم، دانشِ وی دربارهٔ زمین، کیهان و ژنتیکِ انسان‌ها از دانشِ مردم هم‌عصرش بیش‌تر نبوده (سروش، «کلام محمد»، ٢) و دانشی را که امروزه در اختیار بشر هست نداشته است.

البته وی تأکید می‌کند که این امر خدشه‌ای به نُبُوَّتِ او وارد نمی‌کند؛ چون او پیغمبر بود، نه یک دانشمند (سروش، «کلام محمد»، ٢). وی افزون‌براین آیات مربوط به علومِ طبیعی و تَجربی را هم از جنس عَرَضِیّاتی می‌داند که در رِسالتِ پیامبر و پیامِ بنیادینِ دین مَدخَلِیَّتی ندارند (سروش، ***بسط تجربهٔ نبوی***، ٦٥، ٩٣-٩٥). وی ازهمین‌رو با آسان‌گیری از آن‌ها می‌گذرد و برای رهایی از تَکَلُّفات و تأویلاتِ نالازم، عِلاوه‌بر پیش‌فرضِ ورود این آیات با دانشِ محدود پیامبر، دست‌کم این پیش‌فرض را نیز می‌پسندد که *قرآن* در این مواضع به زبانِ فرهنگِ عامّهٔ قومِ عرب سخن گفته است (سروش، «بشر و بشیر»، بخش ٥). بدین‌سان تاریخ‌مندی و مدخلیّتِ زبان/فرهنگ نه فقط در ساحتِ فهم، بل‌که در ساحتِ تولید گزاره‌های قرآنی نیز وارد می‌شود و از این رَهْگُذَر، نسبت تازه‌ای میان متن و زمینهٔ تاریخی آن برقرار می‌گردد.

## ۲ـ۳) صورت‌بندی سوم: *قرآن* به‌مثابهٔ رؤیاهای رسولانه

سروش در مقام توضیحِ پیش‌فرضِ کلامِ‌محمدبودنِ *قرآن*، تَجربهٔ وحیانی را کلامی‌ـسمعی می‌داند (سروش، «زهی مراتب»، ٣). او می‌گوید:

> در این تَجربه پیامبر چُنین می‌بیند که گویی کسی نزد او می‌آید و در گوش و دل او پیام‌ها و فرمان‌هایی را می‌خواند و او را مکلف و موظف به ابلاغ آن پیام‌ها به آدمیان می‌کند و آن پیامبر چندان به آن فرمان و آن سخن یقین می‌آورد و چُنان در خود احساس اطمینان و دلیری می‌کند که آماده می‌شود در مقابل همهٔ تلخی‌ها و تنگی‌ها و حمله‌ها و دشمنی‌ها یک‌تنه بایستد و وظیفهٔ خود را بگزارد (سروش، ***بسط***، ٣).

وی از دیگرسو رؤیایی‌بودنِ زبانِ *قرآن* را یک پیش‌فرض مهم می‌داند (سروش، «رویاروی رؤیا»، پاسخ به سؤال ٥) و در مقام توضیح می‌افزاید که تَجربهٔ وحیانی پیامبر نه‌فقط کلامی‌ـسمعی، بل‌که رؤیایی‌ـبصری است (سروش، «محمد راوی...

(۵)»، پاراگراف ۵؛ نیز، بنگرید به: حق پور، «در رد نظریه...»، بخش آغازین). او می‌افزاید پاره‌هایی از ***قرآن*** آن‌چُنان تصویری است که سمعی‌ـبصری‌بودنِ تَجرِبهٔ وحیانیِ محمد(ص) بهترین تعبیرِ آن است (سروش، «زهی مراتب»، ۳).

به زعم وی، گویی در مواردی پیامبر نه مستمعِ مطالبی، بل‌که شاهدِ مناظری بوده که او آن‌ها را رؤیت و روایت کرده است (سروش، «محمد راوی... (۲)»، بخش ۳؛ سروش، «محمد راوی... (۴)...»، بخش ۱ تا ۳). سروش به‌جهتِ این‌که حقیقتِ تَجرِبهٔ پیامبرانهٔ محمد(ص) را آشکارتر و دست‌یافتنی‌تر نُماید مدعی می‌شود که این نَظاره‌ها و مُشاهَده‌ها در رؤیا رخ‌داده است (سروش، «زهی مراتب»، ٤، ١٧)؛ رؤیاهایی که از دید او آکنده از دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها است (سروش، «نقد مقاله...»، بخش ۲).

بنابراین، از منظر سروش، در آن دسته از آیات که بازتاب تَجرِبه‌های رؤیایی پیامبر اند زبانِ متن را نباید به‌تمامی معادل زبان بیداری گرفت (سروش، «زهی مراتب»، ٤)؛ بل‌که زبانِ زبانِ خواب و رؤیا است (همان، ٦). در این صورت‌بندیِ سوم، کانونِ تغییر از مؤلف/پیامبر به زبانِ متن منتقل می‌شود. مسئله دیگر فقط این نیست که متن چه‌گونه پدید آمده، بل‌که این است که متن از آغاز در چه نظام زبانی/نشانه‌ای تولید شده است. همینِ روش فهم ***قرآن*** را از تفسیر/تأویل به سمت خواب‌گزاری سوق می‌دهد.

سروش برپایهٔ این تقریر، دست‌کم بخشی از ***قرآن*** را رِوایتِ رؤیاهای پیامبر اسلام(ص) و خواب‌نامه‌ای رمزآلود می‌داند. ازهمین‌رو تصریح می‌کند که زبانِ ***قرآن*** را معادلِ زبانِ بیداری گرفتنِ خطایی مُهلِک، و دُچارشدن به مغالطهٔ خواب‌گزارانه است. وی برهمین‌پایه معتقد است که تفسیرِ عمومِ مفسران نیز به مغالطهٔ خواب‌گزارانه آلوده است (سروش، «محمد»، ۲ـب). او مثلاً دربارهٔ تفسیر طباطبایی از اشارهٔ ***قرآن*** به استراق سمع شیاطین و رانده‌شدن‌شان با شهاب‌های آسمانی (صافات/ ۱۰) معتقد است که طباطبایی به تکلف افتاده است تا معنای معقول و علم‌پسندی از آن ارائه دهد: ازیک‌طرف شهاب را به معنای فیزیکی و متعارف آن گرفته، و ازسویی با توسل به مقبولات متافیزیکی خویش، شیاطین را غیرمادی می‌شمارد و سپس در این تنگنا می‌افتد که شهاب طبیعی چه‌گونه شیطانِ ماوراءطبیعی را می‌سوزانَد (سروش، «محمد»، پاراگراف آخر).

سروش یادآور می‌شود که طباطبایی دَرنِهایَت به این متمایل می‌شود که آیهٔ یادشده را لاجَرَم باید به‌نحوی تأویل نمود؛ تأویلی که البته مخالف با علومِ امروزین و مُشاهَداتی که بشر از وضعِ آسمان‌ها دارد نبوده باشد (سروش، «بشر و بشیر»، بخش ۵؛ نیز، برای عبارت طباطبایی دراین‌باره، بنگرید به: طباطبایی، ***المیزان***، ۱۷/ ۱۹۷). سروش معتقد است اگر طباطبایی مُتَوجِّهِ این نکته بود که رَمْیِ شیاطین رؤیایی است که پیامبر دیده، به‌جای تأویل به خواب‌گزاری می‌پرداخت و به‌دنبالِ کشفِ این معنا می‌رفت که اگر کسی در تاریخ و جغرافیای حجاز و در دل فرهنگِ آن دوران در خواب ببیند که شهابی در تعقیب دیوی است تعبیرش چیست؛ نه این‌که هم شهاب را و هم شیطان را به زبان بیداری بخواند و بفهمد (سروش، «محمد»، پاراگراف آخر).

از این‌جا به بعد، پَی‌آمَدِ روش‌شناختیِ صورت‌بندی سوم روشن می‌شود: قلم‌روِ خواب/قلم‌روِ بیداری به معیارِ تعیین‌کنندهٔ نوعِ رویارویی با آیات تبدیل می‌گردد و این‌گونه، بحثِ ضابطه‌مندیِ تشخیص آیاتِ رؤیایی و شیوهٔ تعبیر ـ به یک مسئلهٔ مرکزی در ارزیابی این نظریه بدل می‌شود. بنابراین به اعتقاد سروش برای فهم *قرآن* ـ با پیش‌فرض رؤیایی‌بودن زبانِ *قرآن* باید ــ به‌جای تفسیر و تأویل متن ــ به خواب‌گزاری و تعبیر صحیح رؤیاهای رمزآلود پیامبرانه و تبدیل و ترجمهٔ زبان خواب به زبان بیداری پرداخت (بنگرید به: سروش، «زهی مراتب»، ١٤، ١٩).

برای نمونه، دربارهٔ فهمِ تناقض و ناسازگاری میانِ آیات *قرآن* و تعارض‌های علم و وحی، باید به ساختار رؤیایی‌ـرِوایی متن اذعان کرد و به‌جای تأویلات و تکلفات تفسیری به تعبیر رؤیاهای رسولانه اهتمام ورزید (سروش، «محمد راوی... (۴)»، بخش ٤). در این رؤیاهای رسولانه تناقض و تعارض ممکن و شدنی است؛ اما چنین تعارضاتی در بیداری ناشدنی و ناسازگار می‌نُماید (سروش، «محمد راوی... (۲)»، بخش ۳؛ نیز، بنگرید به: اصفهانی، «تأملی...»، پی‌نوشت ۲۷).

## ۲ـ۴) پَی‌آمدهایِ تفسیریِ نگرشِ فوق

اکنون می‌توان پی‌آمدهایی که از مبانی یادشده ــ و از هر یک از صورت‌بندی‌های وحی برای نحوهٔ تفسیر *قرآن* ــ پدید می‌آید را بازشناخت. در بخش‌های پیشین مبانی و سپس صورت‌بندی‌های وحی بازسازی شد. اکنون در این‌جا باید نشان داده شود که آن مبانی و صورت‌بندی‌ها در ساحت روش تفسیر ـ چه نوع رویارویی‌ای با متن *قرآن* را اقتضاء می‌کنند.

پیش‌تر گفتیم که نخستین تقریر سروش از وحی نظریهٔ *قرآن* به‌مثابهٔ کلام خدا بود. در این تقریر متن وحی در مقامِ ثُبُوت الهی فرض می‌شود، میدان مدخلیّتِ انسان اساساً به ساحت فهم و معرفت دینی محدود می‌مانَد، و تمایز دین از معرفت دینی نقش مبنایی و پایه‌ای برای این نظریه ایفاء می‌کند. اکنون باید بیفزاییم که پی‌آمدِ تفسیریِ این تقریر ـ پذیرشِ سیالیت، تأویل و اعتبارِ علوم بیرونی در فهمِ متن است.

به اعتقادِ سروش، با پیش‌فرضِ کلامِ‌خدابودنِ *قرآن*، فهم دینی تأویل‌گرایانه، سیال و حفّارانه خواهد بود. در این تقریر، چون متنْ الهی ـ صادق و حق فرض می‌شود، مسئلهٔ اصلی نه خطاپذیریِ متن، بل‌که چگونگی رفع تعارضاتِ ظاهری در فهمِ متن است. تأویلِ *قرآن* ـ با پیش‌فرضِ الهی‌بودنِ *قرآن* قابل‌توضیح است؛ به این شرح که چون *قرآن* کلامِ خدای عالِم و صادق است جز حق و صدق در آن یافت نمی‌شود (سروش، *قبض و بسط*، ٦١٧-٦١٩) و چون همان خدای عالِم و صادق خدای طبیعت نیز هست نمی‌توان به فهمی از شریعت رسید که با درک صحیح و عالِمانه از طبیعت ناسازگار باشد (همان، ۲۸۰). هم‌چنین، به‌دلیل پیش‌فرضِ حق‌بودنِ کلام خدا، پاره‌های گوناگونِ آن نمی‌توانند با یک‌دیگر متناقض باشند (همان، ٣٥٦).

دراین‌صورت شخصِ دین‌ورز در رویارویی با تعارضات ظاهریِ آیات *قرآن* با یک‌دیگر و با علومِ طبیعی، و در تلائم با پیش‌فرضِ خویش، دست به تأویل خواهد برد. او برای رفع ناسازگاری یا فهم خود از کتاب را عوض خواهد کرد یا به ظنی‌بودنِ علومِ طبیعی فَتوا خواهد داد (سروش، *ادب*، ٣٣٩-٣٤٠). پس تأویل در این چارچوب نه یک امرِ عَرَضی و اتفاقی

بل‌که پی‌آمدِ روش‌شناختی و طبیعیِ جمع میان حَقّانِیَّتِ متن و حَقّانِیَّتِ واقع است.

البته سروش بر این نکته تأکید می‌ورزد که تأویلْ برای موارد اندک است؛ چراکه کَثرَتِ تعارضات و تأویلاتْ موجبِ دل‌سردیِ مؤمنان از دین خواهد شد؛ تا جایی که عیب را نه به فهمِ خود از دین، بل‌که به دین، نسبت خواهند داد (سروش، ***صراط‌ها***، ۱۵۲). ازاین‌رو در تقریرِ نخست، تأویلْ راه‌حلّی محدود، احتیاط‌آمیز و ناظر به حفظِ انسجامِ درونیِ دین و نسبتِ آن با جهانِ خارج است؛ نه مجوزی برای گسترشِ بی‌ضابطهٔ تفسیرهای دور از ظاهر.

به اعتقاد سروش، پیش‌فرضِ حق‌بودن ***قرآن*** موجب سیالیت فهم آن (سروش، ***قبض و بسط***، ۳۰۰، ٤٦١-٤٦٢) و سازگاری و هم‌سطحیِ فهمِ دینی با فهم‌های بیرونی می‌شود (همان، ٦١٥-٦١٦). این نیز به‌دلیلِ دخالت معارف بیرونیِ حق در فهم دینِ حق و سازگاری همهٔ حق‌ها با یک‌دیگر است (همان، ۳۰۱؛ سروش، ***اخلاق***...، ۱۲۳). بنابراین فهم از دین به‌دلیلِ حقانیّتِ کلام خدا و به‌شرطِ واقع‌نُمابودن علوم سرنوشتی جُز سیّال‌شدن نخواهد داشت (سروش، ***قبض و بسط***، ۳۰۰). سیالیت فهم در این‌جا از نسبی‌گراییِ محض برنمی‌خیزد؛ بل‌که از این مبنا ناشی می‌شود که حقیقتْ واحد است و فهمِ دینی، برای هم‌آهنگ‌ماندن با دیگر ساحت‌های حقیقت، ناگزیر از تحول و بازتنظیم است.

سروش معتقد است به‌شرطِ واقع‌نُمابودنِ علوم (سروش، ***قبض و بسط***، ۳۰۰) و با پیش‌فرضِ حق‌بودنِ کلام خدا، فهمِ دین محتاجِ علومِ عصری ــاعم از تَجربی، فلسفی، عرفانی و...ــ خواهدبود (سروش، ***قبض و بسط***، ۵۱۰). به زعمِ او این همان عصری‌شدنِ فهم دین (سروش، ***مدارا و مدیریت***، ۱۵۰)، و به معنای به‌کارگیری و دخالتِ معارفِ عصر در استخراجِ معانیِ شریعت (سروش، ***قبض و بسط***، ۵۹، ۳٤٥)، و هم‌چنین هم‌آهنگ‌شدنِ فهمِ دینی با دانش‌های مقبولِ عصر است (همان، ٥٤، ۲۰۰).

درنتیجه، با رشد و تکاملِ علوم، فهمِ دینی هم تکامل خواهد یافت (همان، ۲٤٥) و نیز حَظِّ بیش‌تر از علوم و معارفِ عصرْ موجبِ فهمِ عمیق‌تر و بهتر از شریعت خواهد شد (سروش، ***قصهٔ ارباب معرفت***، ۳۸۱-۳۸۲)؛ تا جایی که فهم دینیِ عالِمْ عالمانه، و فهم دینیِ عامیْ عامیانه خواهد بود (سروش، ***رازدانی***...، ۲۹۷). بدین‌ترتیب، به‌کارگیری علوم در این تقریر، صرفاً یک ابزارِ کمکی برای تفسیر نیست؛ بل‌که جزئی از سازوکار تولید و تصحیح فهم دینی است؛ زیرا فهم دین در تعاملِ پیوسته با شبکهٔ معارف بشری شکل می‌گیرد و دگرگون می‌شود.

اگر این پَی‌آمدها را در امتدادِ صورت‌بندی دوم بنگریم، دامنهٔ مسئله از فهمِ متن فراتر می‌رود و به نحوهٔ پدیدآمدن متن هم سرایت می‌کند؛ زیرا وقتی در نظریهٔ کلامِ محمدْ پیامبر در صورت‌بخشیِ مضمون وحیانی نقش فعال می‌یابد، تفسیرِ ***قرآن*** دیگر فقط با متنِ نازلِ بی‌واسطه روبه‌رو نیست، بل‌که با متنی روبه‌رو است که از مَجرای زبان، فرهنگ، دانش و شخصیتِ پیامبر عبور کرده است. در این‌جا پی‌آمد تفسیریِ مهم آن است که مفسر باید در خوانشِ ***قرآن***، افزون بر دلالت‌های لفظی، به سهمِ فاعلیّتِ پیامبر در صورت‌بندیِ گزاره‌ها نیز التفات داشته باشد؛ امری که راه را برای طرحِ بشری‌بودن و خطاپذیریِ متن

در برخی ساحت‌ها می‌گشاید.

هم‌چنین در امتدادِ صورت‌بندی سوم ٰ دگرگونی در سطحی ژرف‌تر رخ می‌دهد؛ زیرا اگر بخشی از ***قرآن*** نه زبانِ بیداری بل‌که زبان رؤیا باشد، دیگر مسئله صِرفِ تأویلِ آیاتِ متعارض یا بهره‌گیری از علومِ بیرونی نیست؛ بل‌که اصلِ روشِ رویارویی با متن در آن بخش تغییر می‌کند. دراین‌صورت مفسر از چارچوبِ تفسیر مُتَعارَف و حتی تأویلِ فلسفی/کلامی فراتر می‌رود و با منطقِ تعبیر و خواب‌گزاری روبه‌رو می‌شود؛ یعنی به‌جای آن‌که مستقیماً از ظاهرِ الفاظ به معنا برسد باید رمزگانِ رؤیا، نسبتِ تصویر و معنا، و امکان ترجمهٔ زبانِ خواب به زبانِ بیداری را درنظربگیرد.

براین‌پایه از منظر تحلیلی می‌توان گفت که در تقریر نخستْ پی‌آمدِ اصلی ٰ سیّالیّت و تأویل‌پذیریِ فهم در پرتوِ هم‌آهنگیِ دین و معارفِ بیرونی است، در تقریر دومْ پی‌آمدِ اصلی ٰ برجسته‌شدنِ نقشِ پیامبر در صورت‌بخشی به وحی و طرحِ مسئلهٔ بشری‌بودن و خطاپذیریِ متن است، و در تقریر سومْ پَی‌آمدِ اصلی ٰ جابه‌جاییِ کانونِ فهم از تفسیرِ مُتَعارَف به تعبیرِ رؤیایی در بخشی از آیات است. به سخن دیگر، سیر پی‌آمدها نیز دقیقاً تابع سیر مبانی و صورت‌بندی‌ها است: در مرحلهٔ نخست ٰ تحول در فهم رخ می‌دهد؛ در مرحلهٔ دوم ٰ پرسش به تکوّنِ متنْ سرایت می‌کند؛ و در مرحلهٔ سوم ٰ زبانِ متن و درنتیجه روشِ فهمِ متن دگرگون می‌شود.

## ۳. نقد مبانی و پی‌آمدهای یادشده

اکنون می‌توانیم به تبیین چالش‌ها و پرسش‌های بنیادین دربارهٔ نظریات مطرح‌شده در بخش‌های پیشین بپردازیم و میزان سازگاری آن‌ها با مبانی کلامی و اصولیِ شیعی را ارزیابی کنیم؛ باشد که معضلات معرفتی و پی‌آمدهای تفسیری در تکوین اندیشهٔ سروش را بازشناسیم.

### ۳ـ۱) کلام خدا: ثَباتِ دین و تحول فهم

در چارچوب نظریهٔ قبض و بسط تئوریک شریعت، میانِ دین ــبه‌عنوان حقیقتی الهی و ثابتــ و معرفتِ دینی ــبه‌عنوان فهمی بشری از دینــ تمایز نهاده می‌شود. بر اساس این دیدگاه، دین در مقام حقیقت الهی ثابت است؛ اما آن‌چه در دست‌رس انسان قرار می‌گیرد، فهم‌های بشری از دین است که به اقتضاء شرایط معرفتی و تاریخی دچار تحول می‌شود. ازاین‌رو معرفت دینی امری تاریخی و متأثر از دیگر معارف انسانی تلقی می‌شود و درنتیجه همواره در معرض قبض و بسط و دگرگونی قرار دارد؛ به این معنا که با تحول دانش‌های بشری، برداشت‌ها و تفسیرهای دینی نیز دچار تغییر می‌شوند. این تلقی درصددِ تبیینِ پویایی فهم دینی در بستر تحولات معرفتی بشر است (جوادی آملی، ***شریعت در آینهٔ معرفت***، ۵۵-۶۰). در این تقریر، مبنای اصلیِ بحث آن است که ثَباتِ دین در مقامِ واقع، با تحولِ فهم در مقام ادراک انسانی جمع می‌شود. ازاین‌رو مسئلهٔ اصلی نه انکار ثَباتِ دین، بل‌که تبیینِ نحوهٔ دست‌رسی به آن در سطحِ معرفتِ دینی است.

بااین‌حال چنین برداشتی پرسش‌هایی دربارهٔ میزانِ ثَبات و اعتبارِ معرفتِ دینی پدید می‌آورد. اگر فهم‌های دینی به‌طورگسترده تابع پیش‌فرض‌ها و شرایط معرفتیِ هر عصر باشند، دست‌یابی به تفسیری نسبتاً پایدار از آموزه‌های دینی با

دشواری مواجه می‌شود. در چنین وضعیتی ممکن است قِرائَت‌های متعددی از دین در کنار یک‌دیگر شکل گیرد، بی‌آن‌که معیار روشنی برای ترجیح یکی بر دیگری وجود داشته باشد؛ امری که می‌تواند مرجعیت معرفتی دین را با ابهام روبه‌رو کند و زمینهٔ نوعی نسبی‌گرایی در فهم دین را فراهم آورد (جوادی آملی، ***شریعت در آینهٔ معرفت***، ۱۵۰-۱۵۸). مسئله در این‌جا صرفاً کَثْرتِ فهم‌ها نیست، بل‌که این است که نظریهٔ قبض و بسط، در کنار توضیحِ پویایی فهم دینی، تا چه اندازه می‌تواند ضابطهٔ تمایز میان فهمِ معتبر و نامعتبر را نیز روشن کند.

از سوی دیگر، تمایز میانِ دین و معرفتِ دینی نیز نیازمندِ تبیین دقیق‌تری است. خطاپذیری فهم‌های دینی امری پذیرفتنی است. بااین‌حال اگر این اصل به همهٔ سطوحِ معرفت دینی تعمیم داده شود، این پرسش مطرح می‌شود که آیا اصولاً می‌توان به فهمی معتبر از متون دینی دست‌یافت. در سنت علمی اسلام روش‌هایی هم‌چون اجتهاد و مباحث اصول فقه دقیقاً با هدف دست‌یابی به فهمی معتبر از منابع دینی شکل‌گرفته‌اند و نشان می‌دهند که معرفت دینی صرفاً تابع تحولات علوم بشری تلقی نشده، بل‌که دارای ضوابط و روش‌های استنباطی مشخص است (جوادی آملی، ***شریعت در آینهٔ معرفت***، ۲۱۰-۲۱۸). به بیان دیگر، اگرچه نظریهٔ قبض و بسط به‌درستی بر بشری‌بودن فهم دینی انگشت می‌گذارد، اما نقد وارد به آن این است که بشری‌بودنِ فهم لزوماً به معنای تعلیق یا تضعیفِ ضابطه‌مندیِ روش‌های معتبرِ فهمِ دینی نیست.

هم‌چنین در تبیین رابطهٔ میان علوم بشری و فهم دین لازم است حدودِ این تأثیرگذاری روشن شود. بی‌تردید آگاهی از دست‌آوردهای علمی می‌تواند در فهم بهتر متون دینی مؤثر باشد؛ اما این به معنای وابستگی ساختاری دین به علوم متغیرِ انسانی نیست. در سنت اندیشهٔ اسلامیٰ عقل جایگاهی مستقل در تبیین آموزه‌های دینی دارد و بسیاری از مبانیِ اعتقادی برپایهٔ استدلال‌های عقلی قابل‌دفاع اند. ازاین‌رو تعامل میانِ عقل، علومِ انسانی و فهمِ دینی به معنای نفیِ ثَباتِ آموزه‌های دینی نیست (جوادی آملی، ***شریعت در آینهٔ معرفت***، ۲۷۵-۲۸۳). درنتیجه نقدِ این تقریر متوجه اصلِ تعامل دین و معارف بشری نیست؛ بل‌که مُتَوَجِّهِ نحوهٔ صورت‌بندیِ این تعامل است: آیا علومِ عصری صرفاً در افق‌گشایی و تنقیحِ فهم نقش دارند، یا این‌که به‌نحوی بنیانِ ثَباتِ معرفتِ دینی را نیز متزلزل می‌کنند؟

براین‌پایه مسئلهٔ اساسی در ارزیابیِ نظریهٔ قبض و بسطٰ نحوهٔ تبیینِ نسبت میانِ ثَباتِ دین و تحولِ فهمِ دینی است. اگرچه این نظریه بر ثَباتِ حقیقتِ دین تأکید می‌کند، از آن‌جا که دست‌رسی انسان به دین از طریق فهم‌های بشری صورت می‌گیرد، درعمل آن‌چه در عرصهٔ معرفتی حضور دارد مجموعه‌ای از تفسیرهای متغیر است. به نظر می‌رسد که توضیحِ دقیق‌تر دربارهٔ چگونگیِ حفظِ ثَباتِ دین در کنار تحول معرفت دینی هم‌چنان ضرورتی اساسی در چارچوب این نظریه به‌شمار می‌آید (جوادی آملی، ***شریعت***، ۳۴۰-۳۴۸). اگر ثَباتِ دین فقط در سطحی وراءِ دست‌رسِ فهم انسانی محفوظ بماند ولی در سطح معرفتِ دَردَست‌رس جز سَیَلان و تکثر چیزی باقی نماند، آن‌گاه نسبتِ میان دینِ ثابت و فهمِ متغیر نیازمندِ توضیحی فراتر از صِرفِ تفکیکِ مفهومی خواهد بود.

ازاین‌رو نقد اصلی بر این تقریر صرفاً متوجه کثرت قِرائَت‌ها نیست؛ مُتَوَجِّهِ این پرسش است که در چارچوبِ پیش‌فرض‌مندی و تاریخ‌مندیِ فهمٰ معیارِ حفظ هویّت و ثَباتِ دین در سطحِ معرفتِ دینی دقیقاً چیست و چه‌گونه می‌توان از

غلتیدنِ این نظریه به نوعی نسبی‌گراییِ تفسیری پرهیز کرد. به تعبیرِ فشرده، مسئله در این بخش نسبتِ بشری‌بودن فهم با امکان اعتبارِ فهم است. تا این نسبت به‌صورتِ روشمند تبیین نشود، نظریهٔ قبض و بسط در معرض این نقد باقی می‌ماند که ثَباتِ دین را در مقامِ نظر می‌پذیرد؛ اما در مقامِ معرفت و تفسیر سازوکارِ کافی برای حفظ آن به‌دست نمی‌دهد.

## ۳ـ۲) کلام محمد(ص): فاعلیّتِ پیامبر و حجّیّتِ متن

سروش تصریح می‌کند:

> من در ***قبض و بسط*** پیش‌فرض جامعهٔ مؤمنان را لِحاظ کرده‌ام و آن این است که ***قرآن*** کلام خدا است... و البته تا آن موقع خودم هم قائل به همین پیش‌فرض بودم، مثلاً آن‌جا گفته‌ام چون خدای ***قرآن*** خدای طبیعت هم هست نمی‌تواند در ***قرآن*** چیزی بگوید که در تعارض با فهمِ عالمانه از طبیعت باشد.... خب؛ الآن من دیگر به این مطالب قائل نیستم.... پس برخی پیش‌فرض‌هایی که در ***قبض و بسط*** آگاهانه یا ناآگاهانه به‌کاربرده‌ام و با کلامِ‌خدابودن ***قرآن*** ارتباط پیدا می‌کند اکنون فرومی‌ریزد.... در ***قبض و بسط*** این مقدار در ذهن من بود که ***قرآن*** نبایْد با علمِ مُنافات داشته باشد؛ اما اکنون منافات‌داشتن‌شان را هم مشکلی نمی‌دانم (سروش، «رویاروی رؤیا»، پاسخ به سؤال ٦).

این تصریح نشان می‌دهد که گذار از کلامِ خدا به کلام محمد(ص) نزد سروش، صرفاً تغییر در چند نتیجهٔ تفسیری یا پاسخ به تعارض علم و دین نیست؛ بل‌که دگرگونی در مبنای حجّیّت و وَثاقتِ متن است: یعنی از جایی که متنْ به‌نحوِ مصون از خطا به خدا منسوب می‌شود به جایی که امکان تعارض/خطا، دست‌کم در افق علم بشر، پذیرفتنی می‌گردد.

سروش در عبارتِ یادشده هم‌چنین تأکید می‌کند که اختلافِ اصلی در این مرحله صرفاً بر سر چند نتیجهٔ تفسیری نیست؛ بل‌که به سطح مبنایی‌تری بازمی‌گردد: این‌که آیا مدخلیّتِ فاعل انسانی تنها در فهم متن است یا در خودِ تکوینِ لفظ و ساختارِ متنِ وَحیانی نیز امتداد می‌یابد. از همین‌رو نقد این نظریه باید پیش از هر چیز بر نسبتِ معنا و لفظ، حدودِ نقشِ پیامبر در صورت‌بخشی به وحی، و پی‌آمدهای آن برای حجّیّت و خطاناپذیری متن متمرکز شود. در منطق تحلیل فرآیندیِ مطالعهٔ کنونی هم حلقهٔ میانی همین است: در نظریهٔ قبض و بسط[1] فاعلیّتِ انسان عمدتاً در سطحِ فهم برجسته می‌شود، در کلام محمد این فاعلیت به سطح تکوینِ متن/لفظ سرایت می‌کند، و در نظری رؤیاهای رسولانه مسئله به زبانِ متن و روش فهم آن منتقل می‌شود.

هم‌چنین وی دربارهٔ ادعاء ***قرآن*** مبنی بر این‌که حاوی مطالبی است که نه از پس و نه از پیش در آن باطل راه ندارد (فصلت/ ٤٢) معتقد است که شاید درگذشته، با توجه به سطح و میزان اطلاعات و دانش عربِ معاصرِ پیامبر(ص)، این مدعا درست بوده است؛ لیکن در آینده و با پیشرفت‌های بشر ممکن است در آن خطا یا باطلی یافت شود (بنگرید به: دباغ، ***آیین***، ۱۰). نیز، بر این نکته تأکید می‌ورزد که غرض از خطا همان مطالبی است که از دیدگاه بشری خطا محسوب می‌شوند؛ یعنی ناسازگار با یافته‌های علمی بشر (سروش، «بشر و بشیر»، بخش پنجم). این نکته عملاً مفهومِ باطل/خطا را از سطحِ خطای واقعی[1] به

1. Ontological.

سطح خطا در افق علم بشر[1] منتقل می‌کند. همین انتقال مستقیماً بر تلقی از اطلاقِ آیهٔ یادشده و نیز بر قلمروِ حجّیّتِ متن اثر می‌گذارد.

این در حالی است که مراد از خطا خطای واقعی ــیعنی عدم مطابقت مراد جدی با واقعــ است؛ نه آن‌چه از دیدگاه بشری خطا محسوب می‌گردد و به‌اصطلاح امروز تعارض علم و دین نامیده می‌شود (منتظری، «پاسخ...»، بخش ۱۲؛ ایازی، «نه طوطی...»، ۳۵). حتی درصورتی‌که مراد از خطا خطا از دیدگاه بشر باشد، نه خطای واقعی، باز هم نباید به‌طورقطع گفت که ورودِ نُقصان‌های علمی در *قرآن* و ناسازگاریِ ظواهرِ برخی آیات با یافته‌های علمی بشر[1] جای هیچ شگفتی ندارد (حسینی تهرانی، *افقِ وحی*...، ٤٤٢)؛ چون اگر تعارضی بین یافته‌های علمی بشر با *قرآن* به نظر برسد نه به‌خاطرِ خطای واقعیِ در *قرآن*، بل‌که به‌خاطرِ فهمِ نادرست در مقامِ کشف مُرادِ جدّیِ گویندهٔ آن است (سبحانی، «دومین نامه...»، پاراگراف ششم؛ منتظری، «پاسخ»، بخش ۱۳). بنابراین نقدِ مبنایی متوجهِ این است که با تقلیلِ خطا به خطای علمیِ عصر[1] تفسیر از تعارضِ علم و دین به‌سرعت به داوری‌های متغیرِ تاریخی وابسته می‌شود؛ درحالی‌که معیار خطا/صدق در مقامِ مرادِ جدّی باید مستقل از نَوَساناتِ علم تَجربیِ هر دوره صورت‌بندی گردد.

درضمن علمِ بشری تکامل‌پذیر و متحول است. پس ممکن است تعارض احتمالی که بین یافته‌های علمی بشر با برخی آیات *قرآن* وجود دارد در دورهٔ زمانیِ بعد با پیش‌رفتِ علم از بین برود (سبحانی، «دومین نامه»، پاراگراف ششم) و حتی با تکامل علم، حقائقِ علمیِ نُهُفته در *قرآن* بیش‌تر جلوه‌گر شود؛ درحالی‌که مردمِ زمان پیامبر از این حقائقِ علمی آگاه نبوده‌اند. لذا نمی‌توان آن‌ها را ساختهٔ ذهن پیامبر و از جنس علم ناقص وی دانست و باید به منشأ الهی آن اذعان نمود (قِرائَتی، *تفسیر نور*، ۲۱۵؛ مکارم شیرازی، پاسخ...، شماره‌های ۱ و ۵). درنتیجه حتی اگر مخالف‌علم‌بودن را معیار خطا بگیریم، به‌دلیل تغییرپذیریِ علم، این معیار قادر نیست به‌تنهایی داوریِ قطعی دربارهٔ بطلان/صدق گزاره‌های قرآنی فراهم آورد؛ بل‌که نخست باید امکانِ تصحیحِ فهم از مرادِ جدّی و نیز تحولِ علم را درنظرگرفت.

برپایهٔ *قرآن* خدا شهادت می‌دهد که *قرآن* از جانب علم الهی صادر شده (نساء/ ١٦٦)، و تنظیم الفاظ و محتوا و انزالِ آن به جامعهٔ بشری همه به علمِ ازلیِ او است و هیچ باطلی در آن راه ندارد (فصلت/ ٤٢) و در احکام و معارف و خبرهایش نسبت به گذشته و آینده بطلانی رخ نمی‌دهد، و فروفرستاده از جانبِ کسی است که صُنعش در تکوینْ مُتقَن، و در تشریعْ محکم، و خودستوده از همهٔ جهات است. در سطح استدلال این استنادها نشان می‌دهند که مسئله فقط تعارض با علم نیست؛ بل‌که نحوهٔ انتسابِ متن است: اگر تنظیم الفاظ و محتوا به علم ازلی منسوب باشد، آن‌گاه فرضِ امکان خطا در متن به معنای خدشه در مضمونِ این انتساب و درنتیجه در مبنای حجّیّتِ متن خواهد بود.

سروش می‌گوید برپایهٔ روایات سنتی پیامبر تنها وسیله بود: او پیامی را که از طریق جبرئیل به او نازل شده بود، منتقل

1. Epistemic.

می‌کرد. سروش در ادامه می‌افزاید که به نظر وی، برخلاف دیدگاه یادشده، پیامبر نقشی محوری در تولید *قرآن* داشته است (سروش، «کلام محمد»، ۱). درواقع وی تصریح می‌کند خدا فقط مضمون و محتوای وحی را که بی‌صورت است در اختیار پیامبر قرار داده؛ نه کَلِمات و آیاتِ قرآنی را. درنتیجه آیات *قرآن* عین الفاظ و کلمات الهی نیست؛ بل‌که همان صورت‌هایی هستند که پیامبر آفریده است (سبحانی، «دکتر سروش...»، ذیل مبحثِ «مفاهیم از خدا و الفاظ از پیامبر»؛ نصری، «آتش...»، بخش ۱؛ علویون، «نقد...»، ۱۹).

این ادعاء نقطهٔ کانونیِ صورت‌بندیِ کلام محمد(ص) است و در آن نسبتِ معنا/لفظ به‌گونه‌ای بازتعریف می‌شود که قدسی‌بودن عمدتاً به سطحِ مضمون منتقل گردد و بشری‌بودن به سطح لفظ و ساختار متن. درنتیجه پرسش از حجّیّتِ متن، ناگزیر به پرسش از حجّیّتِ صورت‌بندی بشریِ پیامبر تبدیل می‌شود؛ حال‌آن‌که این رأی در بابِ وحی، با آیاتی که هم مضمون وحی و هم صورت‌بخشی به آن را از جانب خدا می‌داند (هود/ ۱۳-۱٤؛ یوسف/۲؛ مزمل/ ۵) درتعارض است.

افزون‌براین، در آیاتی از *قرآن* گفته می‌شود هرگاه کافران از پاسخ به تحدی *قرآن* عاجز شدند شما مؤمنان یقین بدانید که این کتاب به علم ازلی خدایی نازل‌شده که جز او هیچ ذات یکتای الهیِ دیگری نیست (نساء/ ۸۲). جای دیگر گفته می‌شود که آیا در *قرآن* از روی فکر و تأمل نمی‌نگرند تا بر آنان ثابت شود که وحی خدا است؛ چه، اگر از جانب غیر خدا بود در او بسیار اختلاف می‌یافتند (نمل/ ٦؛ نیز، تنها برای چند نمونه از مضامین فراوانِ مشابه، بنگرید به: زمر/ ۲۸؛ زخرف/ ۳). در این‌جا نقد به‌نحو خاص بر مدعای لفظِ نبوی متمرکز می‌شود: این آیات نه‌فقط وحیانی‌بودنِ مضمون، بل‌که عربی‌بودن، القاء، اتقان و حکیمانه‌بودنِ ساختار لفظی/بیانی را نیز به خدا نسبت می‌دهند. بنابراین اگر صورتِ لفظی محصول پیامبر باشد، باید توضیح داده شود که این انتساب‌های صریح چه‌گونه تفسیر می‌شوند و آیا به مَجاز/تأویل گسترده نیاز پیدا می‌کنند یا نمی‌کنند.

افزون‌براین اگر بنا باشد که پیامبر وحی را با زبان و سبک و دانشی که خود در اختیار دارد ارائه دهد، با توجه به امی‌بودن پیامبر (اعراف/ ۱۵۷-۱۵۸؛ جمعه/ ۲) مرادِ جدی خدا و مقصود از وحی به‌طور ناقص ابلاغ می‌شود و این موجب نقضِ داعیِ رسالت می‌گردد (حسینی تهرانی، *افق وحی*، ۳۵۱-۳۵۵، ۳٦۱). براین‌پایه راهی جز این نمی‌ماند که بگوییم پیامبر در صورت‌بخشی به مضمونی که به او وحی می‌شد هیچ نقشی نداشت و پیام الهی را با همان مضمون و کلامی که از طریق جبرئیل بر او نازل می‌شد منتقل می‌کرد (نصری، «آتش»، بخش ۳).

این بند پی‌آمدِ کلامی/رسالت‌شناختیِ نظریهٔ کلام محمد را برجسته می‌کند: اگر لفظْ ساخته‌وپرداختهٔ فاعلیّت و افقِ دانشی پیامبر باشد، آن‌گاه باید نشان داد ابلاغِ کاملِ مرادِ جدّی الهی چه‌گونه تضمین می‌شود و چه مکانیزمی مانع از آمیختگیِ محدودیت‌های بشری با پیامِ لازم‌الاتباع می‌گردد. البته سروش در مقام پاسخ بر تفکیکِ میانِ مضمون قدسی و صورت بشری تأکید می‌کند و می‌کوشد با طرح ایدهٔ صددرصد الهی و صددرصد بشری هم منشأ قدسی وحی را حفظ کند و هم نقشِ فعّالِ پیامبر را در صورت‌بندیِ آن توضیح دهد.

بااین‌همه به نظر می‌رسد دشواریِ اصلیِ این تقریر در آن است که هنوز ضابطهٔ روشنی برای تعیینِ حدود این مدخلیت

ارائه نمی‌کند؛ به‌گونه‌ای که بتوان توضیح داد چه‌گونه متن، در عین صورت‌یافتن به‌واسطهٔ فاعلیّتِ بشریِ پیامبر، هم‌چنان از حجّیّتِ ویژه و وَثاقَتِ دینیِ لازم برخوردار می‌ماند و در عین حال از نسبت‌دادنِ خطا به مرادِ الهی نیز پرهیز شود.

در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت که نقدِ مبنایی این بخش درنهایَت به شناخت معیارِ حجّیّت بازمی‌گردد: وقتی فاعلیّتِ پیامبر از سطح فهم به سطح تولیدِ لفظ منتقل می‌شود، نظریه باید دقیقاً روشن کند چه بخشی از متنِ حاملِ مراد جدّیِ الهی است، چه بخشی در قلم‌روِ صورت‌بندیِ بشری قرار می‌گیرد، و بر اساس کدام ضابطه می‌توان از متنِ حاصلِ الزام‌آوریِ دینی و مصونیّتِ لازم از خطای واقعی را نتیجه گرفت. تا این ضابطه تصریح و صورت‌بندی نشود نظریهٔ صددرصد الهی و صددرصد بشری در معرض ابهام روشی دربارهٔ نسبتِ معنا/لفظ و حدودِ حجّیّتِ متن باقی می‌ماند.

## ۳ـ۳) رؤیای محمد: ضابطهٔ تعبیر و زبان *قرآن*

سروش با پیش‌فرض‌انگاریِ رؤیایی‌بودن تَجربهٔ رسولِ زبان ***قرآن*** را زبان رؤیا و زبان خواب می‌داند (سروش، «رویاروی رؤیا»، پاسخ به سؤال ۵؛ سروش، «محمد»، ۲ـب). او تصریح می‌کند که خواب همواره و در صریح‌ترین صورتش باز هم رمزآلود و مه‌آلود و نیازمند خواب‌گزاری است (سروش، «محمد»، ۲ـب). در این مرحله از فرآیندِ اندیشهٔ سروش، دامنهٔ فاعلیت انسانی از فهم متن و سپس صورت‌بندی لفظی متن فراتر می‌رود و به جنسِ زبان وحی می‌رسد. مسئله دیگر فقط این نیست که متن چه‌گونه فهم می‌شود یا چه‌گونه صورت یافته است، بل‌که این است که اساساً متن از چه سنخ زبانی برخوردار است و با چه روشی باید خوانده شود.

بااین‌حال رؤیا را می‌توان به سه نوع تقسیم کرد. یک نوع رؤیای صادقه یا مطابَقی که در آنِ حقایق، همان‌طور که در خواب دیده شده است، مُحَقَّق می‌گردد و احتیاج به تعبیر ندارد (نکونام، «نقد»، ۱ـ۲)؛ مثل پیامبر(ص) که برپایهٔ ***قرآن*** (فتح/ ۲۷)در خواب دید بی‌جنگ وارد مسجدالحرام می‌شود و همین هم واقع شد (بنگرید به: بازرگان، «نقدی...»، ۱ـ۲). نوع دوم رؤیای رمزی است. در این نوعِ رؤیا حقایق به صورت‌های دیگری مُتَفاوت از آن‌چه محقق می‌گردد دیده می‌شود و به تعبیر نیاز دارد (منصوری، «رؤیاهای رسولانه»، بخش ٤)؛ مانند یوسف(ع) که در خواب ۱۱ ستاره را با خورشید و ماه دید که بر او سَجده می‌کنند (یوسف/ ٤) و تعبیرش هم آن این بود که برادران و پدر و مادرش او را درحالی‌که به حکومت بر مصر رسیده بود ملاقات می‌کنند و برای او به نشانهٔ احترام به سَجده می‌افتند (یوسف/ ۱۰۰). نوع سوم رؤیای نفسانی است؛ رؤیایی که در آن خواسته‌های درونی که در عالَمِ خارج مُحَقَّق نشده‌اند محقق می‌شود؛ مانند تَشنه‌ای که در خواب آبِ گوارا می‌بیند (نکونام، «نقد»، ۱ـ۲).

این تقسیمِ سه‌گانه خود نشان می‌دهد که رؤیایی‌بودن به‌خودی‌خود مساوی با رمزی‌بودن نیست. بنابراین گذار از ادعاء رؤیامندیِ وحی به لزومِ تعبیر همهٔ یا بخش مهمی از آیاتِ نیازمندِ استدلالی افزوده و ضابطه‌ای مشخص است. حتی اگر آیات ***قرآن*** رؤیایی باشند هم دلیل بر این نیست که رمزی و نیازمند تعبیر شمرده شوند، بل‌که می‌توان آن‌ها را از قبیل رؤیای صادقه یا مطابَقی به‌حساب آورد که شَفّاف و بی‌نیاز از تعبیر اند (سروش، «۵ نکته...»، شمارهٔ ۲).

بااین‌همه باید توجه داشت که صادق‌بودنِ رؤیا لزوماً مستلزم بی‌نیازیِ آن از تعبیر نیست؛ زیرا صدقِ رؤیا ناظر به تحقق یا

مطابَقتِ مضمون آن با واقع است؛ حال‌آن‌که تعبیر ناظر به کشفِ دلالت و مرادِ آن است. ازاین‌رو حتی در رؤیای صادقه نیز امکانِ نیاز به تعبیر منتفی نیست. پس نقدِ اصلی در این‌جا نه انکار مُطلَقِ امکانِ تعبیر، بل‌که فقدانِ معیارِ روشن برای تشخیصِ مواردِ نیازمندِ تعبیر است. به تعبیر دیگر، مسئله این نیست که آیا تعبیر ممکن است یا نه؛ بل‌که این است که بر اساسِ چه ضابطه‌ای باید گفت کدام آیه تعبیرپذیر است و از کدام آیه ظاهرْ مُراد است.

فرضِ رؤیایی و رمزی‌بودنِ آیاتِ *قرآن* و لزومِ خواب‌گزاری و رمزگشایی از آن‌ها فهم *قرآن* را نیز دشوار می‌کند (نساجی، «تأملی در نظریه...»، فصل ۲ـ۳). حتی با فرض آن‌که همهٔ آیات *قرآن* در نظریهٔ سروش به‌یک‌سان رؤیایی و رمزی نباشند هم‌چنان این پرسش باقی می‌ماند که مِلاکِ تفکیکِ آیاتِ نیازمندِتعبیر از آیاتِ غیرنیازمندِتعبیر چیست. نظریهٔ رؤیاهای رسولانه در این بابْ ضابطهٔ کاملاًروشنی عرضه نمی‌کند و همین امر می‌تواند فرآیندِ فهمِ متن را با دشواری مواجه سازد.

هم‌چنین دیدگاهِ یادشده مخالف با هدایتگری *قرآن* و ابلاغ رسالت به زبانِ آشکار است (سروش، «۵ نکته»، شمارهٔ ۳؛ گنجی، «تفسیر...»، اشکال ۱۲؛ بازرگان، «نقدی»، بخش ۱). نیز، با قابل‌فهم‌بودنِ *قرآن* سازگار نیست؛ چه، در روایاتِ شیعی گفته شده است که خداوند را نسزد که با خلقش به‌گونه‌ای سخن بگوید که نفهمند (حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ۱۲/ ۱۲۱)؛ هم‌چنان‌که از امام صادق(ع) نیز نقل شده است که فرمودند هرگز رسول خدا(ص) از عمق خرد خود با مردم سخن نگفت؛ بل‌که می‌فرمود ما پیامبران مأمور ایم با مردم به‌اندازهٔ خِرَدِشان سخن گوییم (کلینی، *الکافی*، ۱/ ۳۷) یا از امام باقر(ع) نقل شده است که فرمودند هرکه پندارد *قرآن* مبهم است هم خود را نابود کرده است و هم دیگران را (برقی، *المحاسن*، ۱/ ۲۷۰). اگر بخش قابل‌توجهی از آیات، بر اساس نظریهٔ سروش، ساختاری رؤیایی و رمزی داشته باشند این پرسش پدید می‌آید که نسبتِ این بخش‌ها با هدایتگریِ روشن و ابلاغِ قابلِ‌فهمِ *قرآن* چه‌گونه باید توضیح داده شود.

درنتیجه پی‌آمد تفسیریِ بی‌ضابطه‌شدنِ تعبیر آن است که نسبتِ ظهورِ متن و مرادِ متن سست می‌شود و فهمِ *قرآن* از مسیرِ زبانِ هادی و مُبین، به فرآیندی وابسته به خواب‌گزاریِ گسترده و کم‌معیار منتقل می‌گردد. هرچه قلم‌رو آیاتِ نیازمندِتعبیر وسیع‌تر فرض شود، بارِ اثباتِ سازگاری این نظریه با هدایتگری و بیان‌بودن *قرآن* نیز سنگین‌تر خواهد شد.

یکی از پرسش‌های مهمِّ دیگر دربارهٔ نظریهٔ رؤیاهای رسولانه نسبت آن با آموزهٔ تحدیِ *قرآن* است. *قرآن* مخالفان را به آوردنِ سوره‌ای همانندِ *قرآن* فرامی‌خواند (بقره/ ۲۳). این آیه در سنتِ کلامی و تفسیری مبنای نظریهٔ اعجاز *قرآن* دانسته شده است. برپایهٔ تفسیرِ کلاسیک اعجاز *قرآن* در ویژگی‌های زبانی، بلاغی و محتواییِ آن نُهُفته است و ازهمین‌رو همانندآوری برای بشر ممکن نیست (باقلانی، *اِعجاز القرآن*، ۲۵۱-۲۵۳).

بااین‌حال درصورتِ پذیرشِ نظریهٔ رؤیاهای رسولانه تبیینِ معنایِ تحدّی در این چارچوب با پرسش‌هایی هم‌راه می‌شود؛ زیرا اگر *قرآن* بازتابِ تَجربه‌ای رؤیایی و شخصی از وحی تلقی شود باید روشن کرد که منظور از تحدیِ همانندآوریِ *قرآن* برپایهٔ این نظریه دقیقاً همانندآوری در کدام سطح از متن یا تَجربه است. اشکال اصلی نه ناسازگاریِ ضروریِ این نظریه با

اصل تحدی، بل‌که نیازِ آن به توضیحی روشن‌تر دربارهٔ معیارِ اعجاز و چگونگی فهمِ همانندآوری در این دستگاه مفهومی است. به بیان دیگر، اشکال اصلی در این‌جا ناسازگاری قطعی این نظریه با اصل تحدی نیست؛ بل‌که آن است که نظریه ــبرای توضیحِ سطح اعجاز، معیار همانندآوری، و نسبتِ این امور با تَجربه رؤیاییــ نیازمند تقریری روشن‌تر و ضابطه‌مندتر است. مشکلْ ابهام در مُتَعَلَّقِ تحدی است: آیا تحدی متوجه الفاظ و ساختار زبانی ***قرآن*** است یا متوجِّهِ مضامین آن یا ناظر به نفسِ تَجربهٔ رؤیایی پیامبر؟ تا زمانی که این سطح‌بندی روشن نشود، نظریه در توضیح نسبت خود با اعجاز و همانندناپذیری ***قرآن*** تقریری کامل به‌دست نمی‌دهد.

از دیگر اشکالاتِ نظریهٔ رؤیاهای رسولانه رابطهٔ آن با صدقِ تاریخی گزارش‌های ***قرآن*** است. در بخش‌های متعددی از ***قرآن***ْ سرگذشتِ پیامبرانِ پیشین و برخی رخ‌دادهای تاریخی بیان شده است؛ مانند داستان‌های مربوط به نوح، ابراهیم، موسی و عیسی(ع). ظاهرِ این آیات نشان می‌دهد که ***قرآن*** این روی‌دادها را به‌مثابهٔ واقعیّاتی تاریخی نقل می‌کند و آن‌ها را در خدمتِ هدایت و عبرت‌آموزیِ مُخاطَبان قرار می‌دهد. اگر ***قرآن*** بر اساسِ نظریهٔ رؤیاهای رسولانه حاصل تَجربه‌های رؤیایی پیامبر(ص) تلقی شود پرسشی اساسی پدید می‌آید: اعتبارِ تاریخی این گزارش‌ها را چه‌گونه باید ارزیابی کرد. تَجربهٔ رؤیا، به‌طورمعمول، با زبانِ تصویر و نُماد همراه است و الزاماً بازتابِ مستقیمِ واقعیّتِ خارجی به‌شمار نمی‌آید. ازاین‌رو اگر روایت‌های قرآنی بازنُماییِ تَجربه‌های رؤیایی باشند، نسبتِ آن‌ها با واقعیّتِ تاریخی نیازمندِ توضیح بیش‌تری خواهد بود.

این‌جا کانونِ نقد از روشِ فهم به وضعیتِ صدقِ گزاره‌های تاریخی منتقل می‌شود. اگر زبانِ متن در این بخش‌ها هم ذاتاً رؤیایی و نُمادین تلقی شود، نظریه باید روشن کند که آیا این نُمادپردازی هم‌چنان می‌تواند حاملِ حکایتِ معتبر از واقع تاریخی باشد یا نه. به‌نظر می‌رسد در این چارچوب روشن نیست که داستان‌های ***قرآن*** هم‌چنان باید گزارش‌هایی مطابق با واقعیّتِ تاریخی تلقی شوند یا صرفاً نُمادهایی رؤیایی اند که تَجربهٔ درونیِ پیامبر را بازمی‌گویند.

این ابهام به‌ویژه دربارهٔ آیاتی که به رخ‌دادهای مشخص تاریخی اشاره دارند برجسته‌تر می‌شود؛ زیرا در این موارد انتظار می‌رود متنِ ***قرآن*** نوعی حکایت از واقعیت تاریخی داشته باشد. براین‌پایه می‌توان گفت نظریهٔ رؤیاهای رسولانه، در صورت پذیرش، نیازمندِ تبیینی روشن دربارهٔ نسبتِ میانِ تَجربهٔ رؤیایی پیامبر با واقعیّتِ تاریخی است. درغیراین‌صورت ممکن است میانِ این نظریه و تلقیِ رایج از ***قرآن*** ــبه‌عنوان متنی که افزون بر هدایتگری از روی‌دادهای واقعیِ تاریخ هم سخن می‌گویدــ نوعی تعارض یا دست‌کم ابهام پدید آید.

جمع‌بندیِ انتقادی این بخش آن است که مسئلهٔ اصلی در نظریهٔ رؤیاهای رسولانهْ صِرفِ امکانِ رؤیایی‌بودنِ وحی نیست؛ بل‌که فقدانِ ضابطه‌ای روشمند برای تعیینِ قلمروِ رؤیامندی، معیارِ تعبیر، حدودِ شمولِ نظریه، و نسبتِ آن با هدایتگری، تحدی و واقع‌نُماییِ تاریخیِ ***قرآن*** است. تا زمانی که این ضابطه به‌روشنی صورت‌بندی نشود نظریّه ــدر سطحِ تبیینِ هرمنوتیکی و کلامیــ با ابهام‌های جدی روبه‌رو خواهد بود.

### ۳ـ۴) قِرائَت قلبی: رویکرد متأخر و نسبت آن با نظریات پیشین

در آثارِ مُتَأَخِّرِ عبدالکریم سروش، از اصطلاح قِرائَت قلبیِ ***قرآن*** برای نام‌گذاریِ نحوه‌ای خاص از رویارویی با متنِ مقدس استفاده شده است؛ نحوه‌ای که برپایهٔ تصریح او نه تفسیرِ علمی است و نه تفسیرِ عقلی و فلسفی؛ کوششی است برای شرح تَجربه‌هایی از جنسِ خشوع، خَشْیَت، تقوا و تأثّرِ وجودی که دلِ قاری مؤمن را می‌لرزاند و او را به معراجِ مَحَبَّت می‌برد. در این صورت‌بندی ***قرآن*** نه صرفاً موضوعِ استدلال، بل‌که متنِ برانگیزاننده و دگرگون‌کنندهٔ ساحت درونی انسان است. از همین‌رو می‌توان گفت که در این مرحله از تحول فکریِ سروش، کانون بحثْ از چگونگیِ صدور متن به چگونگیِ زیستن با متن انتقال یافته است.

درکِ این جابه‌جایی، از حیثِ درکِ سیر تحول اندیشهٔ سروش، اهمیت ویژه دارد: در قبض و بسط تئوریکِ شریعتْ مسئله عمدتاً ناظر به تاریخی‌بودن و خطاپذیریِ فهم دینی بود؛ در بسطِ تَجربهٔ نبویْ سهمِ شخصیّت و تَجربهٔ پیامبر در صورت‌بندی وحی برجسته شد؛ و در رؤیاهای رسولانهْ متنِ قرآنی در افق رؤیا، رمز و خواب‌گزاری فهم شد. اکنون در قِرائَت قلبی ***قرآن*** صورتِ بحث دوباره تغییر می‌کند: نه منشأِ وحی به‌تنهایی محل نزاع است نه زبانِ رؤیایی متن؛ بل‌که کیفیتِ رویارویی ایمانی با متن و اثرگذاری آن بر قلب و جانِ مُخاطَب محور قرار می‌گیرد. از این جهت این مرحله را باید نه تکرار سادهٔ مراحل پیشین، بل‌که کوششی برای تعدیل و بازتقریر آن‌ها دانست.

نخستین نسبتِ این صورت‌بندی با تلقیِ ***قرآن*** به‌مثابهٔ کلام خدا نسبتِ تأییدِ درونی است؛ نه نفی. در قِرائَت قلبی ***قرآن*** هم‌چنان کلام الهی تلقی می‌شود؛ اما کلامی که فهم آن فقط با تحلیلِ زبانی یا جدلِ کلامی حاصل نمی‌شود: باید در دل مؤمن رسوخ کند و او را به خشوع و انفعالِ معنوی برساند. به بیان دیگر، در این‌جا سروش می‌کوشد وجهِ اگزیستانسیالِ ***قرآن*** را برجسته کند و نشان دهد کلام خدا صرفاً برای دانستن نیست؛ بل‌که برای دگرگون‌کردنِ ساحتِ وجودیِ انسان است. قِرائَت قلبیِ ***قرآن*** در سطحی از معنا بازگشتی به تَجربهٔ ایمانیِ متن است؛ هرچند با زبانی مدرن‌تر و متأثر از پدیدارشناسی و تَجربه‌گراییِ دینی صورت‌بندی شده باشد.

نسبتِ این صورت‌بندی با تلقیِ ***قرآن*** به‌مثابهٔ کلام محمد پیچیده‌تر است. در آن نظریه فاعلیّتِ پیامبر در صورت‌بندیِ متن برجسته می‌شد و سهم او از سطحِ فهم فراتر می‌رفت و به سطح تولید و بیان متن نیز می‌رسید؛ اما در قِرائَت قلبیِ ***قرآن*** مسئله بر سرِ تولیدِ متن نیست، بل‌که بر سرِ دریافتِ متن است. به همین دلیل می‌توان گفت این مرحله، گرچه از لِحاظِ تأکید بر تَجربهٔ زیسته و درونی با روحِ نظریه‌های پیشین بی‌ارتباط نیست، از تندی و منازعه‌زاییِ آن‌ها فاصله می‌گیرد و ــ به‌جای مناقشه در بابِ لفظ و منشأــ بر اثرِ متن بر جانِ مؤمن تکیه می‌کند. به این معنا قِرائَت قلبیِ ***قرآن***، بیش از آن‌که ادامهٔ مستقیم نظریهٔ کلام محمد(ص) باشد، کوششی است برای مَهارِ پی‌آمدهایِ تند آن و انتقالِ نزاع از سطحِ هستی‌شناختی به سطحِ وجودی.

نسبتِ این صورت‌بندی با صورت‌بندیِ بازنموده در نظریهٔ رؤیاهای رسولانه از همه حساس‌تر است. در نظریهٔ رؤیاهای

رسولانه زبان ***قرآن*** رؤیایی، نمادین، و نیازمند تعبیر دانسته می‌شد و فهمِ آن مستلزمِ خواب‌گزاری و رمزگشایی بود. در قِرائَت قلبی ***قرآن***، سروشِ متأخر از آن فضای پرتنش فاصله می‌گیرد و به‌جایِ تشدیدِ منطق تعبیر، بر حضور قلب، خَشْیَت، و تلقّیِ وجودی از متن تأکید می‌کند. ازهمین‌رو این مرحله را می‌توان نوعی فاصله‌گذاریِ محتاطانه از اطلاق‌گراییِ رؤیاهای رسولانه دانست؛ نه نفیِ کامل آن. اگر در رؤیاهای رسولانه مسئله این بود که آیات چه‌گونه باید تعبیر شوند، در قِرائَت قلبی مسئله این است که متن چه‌گونه باید در قلب خوانده شود و چه آثاری در ساحتِ درونیِ مؤمن پدید آوَرَد.

براین‌پایه قِرائَت قلبیِ ***قرآن*** در اندیشهٔ متأخر سروش را می‌توان حلقهٔ اتصال و در عین حال حلقهٔ تعدیلِ سه تلقی پیشین دانست. اگر ***قرآن*** کلام خدا باشد، این قِرائَت نحوهٔ دریافت ایمانیِ آن را توضیح می‌دهد؛ اگر ***قرآن*** کلام محمد باشد، این قِرائَت بر اثرِ متن بر تجربهٔ زیستهٔ مؤمن تأکید می‌کند؛ و اگر ***قرآن*** رؤیای محمد باشد، این قِرائَت از منطقِ خواب‌گزاری فاصله می‌گیرد و به منطقِ حضور قلب نزدیک می‌شود. بنابراین نظریهٔ قِرائَت قلبیِ ***قرآن*** را نمی‌توان صرفاً یک مرحلهٔ بازگشت به تلقیِ سنتی یا ادامهٔ بی‌تغییر نظریه‌های رادیکال سروش دانست؛ بل‌که باید آن را کوششی برای بازسازی نسبتِ انسان با ***قرآن*** در سطحی نرم‌تر، وجودی‌تر و کم‌تنش‌تر تلقی کرد.

از این منظر، توجه به قِرائَت قلبیِ ***قرآن*** برای تفکیک میانِ سروشِ متقدم و متأخر هم ضروری است. در آثار و جلساتِ مُتَأَخِّرِ او، به‌ویژه در جلسهٔ نخست و جلسهٔ چهل‌ویکمِ این درس‌گفتارها، روشن است که او از صورت‌بندی‌های کلان و مناقشه‌برانگیزِ پیشین فاصله می‌گیرد و به‌جای تأکید بر منشأ و ساختارِ وحی، بر نحوهٔ رویارویی قلبی و تَجربی با ***قرآن*** تکیه می‌کند.

ازاین‌رو قِرائَت قلبی ***قرآن*** را باید نشانه‌ای از بازتقریر و تعدیل در مواضعِ متأخر او دانست: این صورت‌بندی نه بازگشتِ کامل به تلقیِ سنتیِ کلام‌الله است، نه تداوم بی‌واسطهٔ رؤیاهای رسولانه؛ کوششی است برای انتقالِ کانون بحث از چه‌گونه پدیدآمدن متن به چه‌گونه زیستن با متن. این مرحله بیش از آن‌که دعوی تازه‌ای دربارهٔ منشأ وحی باشد، کیفیّتِ تَجربهٔ دینیِ متن را تبیین می‌کند و می‌کوشد نشان دهد ***قرآن*** چه‌گونه می‌تواند قلبِ مؤمن را درگیر کند، خشوع بیافریند و به ساحتِ ایمان عمق ببخشد (سروش، ***قرائت قلبی قرآن***، جلسهٔ ٤١).

## نتیجه

مطالعهٔ حاضر با بازسازی فرآیندیِ اندیشهٔ عبدالکریم سروش نشان داد که تحول دیدگاه‌های وی در باب وحی و ***قرآن***، نه یک جابه‌جاییِ صِرف در تعابیر، بل‌که بیانگرِ انتقالی بنیادین از معرفت‌شناسیِ فهم دین به هستی‌شناسیِ متن وحیانی است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که این سیرِ تَطَوُّر، علیٰرغمِ اشتراک در مبانیِ بنیادینی هم‌چون پیش‌فرض‌مندیِ فهم، تاریخ‌مندی و فاعلیّت انسانی، در هر مرحله ــبا تغییر در قلم‌روِ مداخله‌گریِ فاعل انسانیــ پی‌آمد هرمنوتیکی و کلامیِ متمایزی خلق کرده است.

در مرحلهٔ نخست، یعنی در نظریهٔ قبض و بسط تئوریک شریعت، فاعلیّتِ انسانیٰ محدود به فهم دین و در چارچوبِ تفکیک میان قدسیّتِ متن و خطاپذیری معرفت بشری باقی می‌مانَد. در مرحلهٔ دوم، نظریهٔ بسط تَجربهٔ نبوی، این فاعلیت به سطحِ تکوّن و صورت‌بخشیِ متن تسری می‌یابد؛ امری که پی‌آمدِ آنٰ گذار از تفسیرِ متن به تحلیل تَجربه است. درنِهایَت، در مرحلهٔ سوم از نظریه‌پردازی سروش، یعنی در نظریهٔ رؤیاهای رسولانه، این روند با تغییر در سنخِ زبانِ وحی به اوجِ رادیکالِ خود می‌رسد؛ به‌طوری‌که با رؤیایی و نُمادین انگاشتنِ زبان *قرآن*، روش‌شناسیِ رویارویی با متن از تفسیر و تأویل به تعبیر و خواب‌گزاری جابه‌جا می‌شود.

با مرورِ این روندِ تحول فکری می‌توان به تبیین‌های مهمی در مقامِ توضیحِ تاریخ‌مندی و پویاییِ فهمِ متنِ دینی دست یافت. بااین‌حال، نظریات یادشده در ساحت کلامی با چالش‌های ساختاری مواجه شده است. فقدان ضابطهٔ روشمند در تشخیص قلمروِ رؤیامندی، ابهام در توضیحِ معیارِ اعجاز و تحدّی در افقِ رؤیا، و سستیِ پیوند میانِ رمزآلودگیِ متن با واقع‌نُماییِ تاریخی و هدایتگریِ *قرآن* ازجمله خلأهایی است که حجّیّت و انسجامِ این تقریرِ وحی‌شناختی را با پرسش‌های جدی روبه‌رو می‌کند.

در این میان صورت‌بندیِ متأخر سروش تحتِ عنوان قِرائَتِ قلبیِ *قرآن*، نشان‌دهندهٔ نوعی چرخشِ معنادار و تعدیل‌کننده در این پیوستار فکری است. در این مرحله، کانون توجه از چه‌گونه پدید آمدن متن به چه‌گونه زیستن با متن انتقال یافته است. این روی‌کرد وجودی، با فاصله گرفتن از تنش‌های هستی‌شناختیِ مراحل پیشین و تأکید بر حضورِ قلب و انفعال معنوی در برابر متن، می‌کوشد پیوندِ میانِ مؤمن و *قرآن* را در سطحی کم‌تنش‌تر و فراتر از منازعات کلامیِ مربوط به منشأ وحی بازسازی کند؛ هرچند این مرحله را نباید نفیِ کامل نظریّات پیشین، بل‌که باید کوششی برای مَهارِ پی‌آمدهای رادیکال آن‌ها دانست.

دست‌آورد نهایی این مطالعه آن است که پروژهٔ فکریِ سروش در بابِ وحی را نباید یک پیکرهٔ واحد و ایستا تلقی کرد. باید آن را فرآیندی پویا و درعین‌حال چالش‌برانگیز دید که در آن، کوشش برای تبیینِ بشری‌بودنِ فهم، به‌تدریج به بازتعریفِ ماهیّتِ الهیِ متن منتهی شده است. می‌توان نتیجه گرفت هرگونه داوریِ منصفانه دربارهٔ این اندیشه منوط به تفکیکِ دقیق میانِ شرایطِ معرفت‌شناختیِ فهم و ماهیتِ هستی‌شناختیِ وحی است؛ مرزی که در اندیشهٔ سروش به‌تدریج کم‌رنگ شده، و کانونِ اصلی چالش‌های هرمنوتیکی و کلامی معاصر در این حوزه را شکل داده است.

## منابع


۱ـ *قرآن* کریم.

۲ـ ایازی، سیدمحمدعلی، «نه طوطی نه زنبور»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۳۰ اسفند ۱۴۰۰ش.

http://www.drsoroush.com/PDF/NaTootiNaZanboor.pdf

۳ـ بازرگان، عبدالعلی، «ده نکته در نقد نظریهٔ رؤیاهای رسولانهٔ عبدالکریم سروش»، ضمن پایگاه اینترنتی بی‌بی‌سی،

قابل‌دسترسی در ۲۳ اردیبهشت ۱۳۹۵ش.

https://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160512_l44_nazeran_sorush_bazergan

۴- بازرگان، عبدالعلی، «نقدی دوباره بر رؤیاهای رسولانه»، ضمن پایگاه اینترنتی زیتون، قابل‌دسترسی در ۱۷ خرداد ۱۳۹۵ش.

https://zeitoons.com/10439

۵- باقلانی، محمد بن طیب، ***إعجاز القرآن***، به کوشش سیداحمد صقر، قاهره، دارالمعارف، ۱۳۷۴ق.

۶- برقی، احمد بن محمد، ***المحاسن***، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.

۷- جوادی آملی، عبدالله، ***شریعت در آینهٔ معرفت: بررسی و نقد نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت***، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴ش.

۸- حر عاملی، محمد بن حسن، ***وسائل الشیعه***، به کوشش عبدالرحیم ربانی شیرازی، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۲ش.

۹- حسینی تهرانی، محمد محسن، ***افق وحی: نقد نظریه دکتر عبدالکریم سروش دربارهٔ وحی***، تهران، مکتب وحی، ۱۳۷۵ش.

۱۰- حق‌پور، نیما، «در رد نظریهٔ ***قرآن***: رؤیاهای رسولانه»، ضمن پایگاه اینترنتی زیتون، قابل‌دسترسی در ۱۸ اردیبهشت ۱۳۹۵ش.

https://zeitoons.com/8076

۱۱- دباغ، سروش، ***آیین در آیینه: مروری بر آراء دین‌شناسانهٔ عبدالکریم سروش***، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۸۷ش.

۱۲- دباغ، سروش، «اسپینوزا، وحی و متن مقدس»، ضمن پایگاه اینترنتی سروش دباغ، قابل‌دسترسی در ۵ فروردین ۱۳۹۶ش.

http://soroushdabagh.com/pdf/608.pdf

۱۳- دباغ، سروش، «اسلام هراسی، تاریخیت و نواندیشی دینی»، ضمن پایگاه اینترنتی سروش دباغ، قابل‌دسترسی در ۱۵ اردیبهشت ۱۳۹۵ش.

http://soroushdabagh.com/discussion_f.htm

۱۴- سبحانی، جعفر، «دکتر سروش به آغوش اسلام برگردد»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۳۰ اسفند ۱۳۸۶ش.

http://drsoroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-Sobhani.html

۱۵- سبحانی، جعفر، «دومین نامهٔ آیت‌الله سبحانی به عبدالکریم سروش»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۲۵ اسفند ۱۳۸۶ش.

http://drsoroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-Sobhani2.html

۱۶- سروش، عبدالکریم، «۵ نکته دربارهٔ تشکیک سروش دربارهٔ ***قرآن***»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش،

قابل‌دسترسی در ۳۰ دی ۱۴۰۰ش.

https://drsoroush.com/fa/%db%b5-%d9%86%da%a9%d8%aa%d9%87-%d8%af%d8%b1%d8%a8%d8%a7%d8%b1%d9%87-%d8%aa%d8%b4%da%a9%db%8c%da%a9-%d8%b3%d8%b1%d9%88%d8%b4-%d8%af%d8%b1%d8%a8%d8%a7%d8%b1%d9%87-%d9%82%d8%b1%d8%a2%d9%86/

۱۷ـ سروش، عبدالکریم، ***اخلاق خدایان***، تهران، طرح نو، ۱۳۸۹ش.

۱۸ـ سروش، عبدالکریم، ***ادب قدرت، ادب عدالت***، تهران، مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۹۲ش.

۱۹ـ سروش، عبدالکریم، ***از شریعتی***، تهران، مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۹۲ش.

۲۰ـ سروش، عبدالکریم، ***اوصاف پارسایان***، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۹۳ش.

۲۱ـ سروش، عبدالکریم، ***آیین شهریاری و دین‌داری: سیاست‌نامهٔ ۲***، تهران، مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۷۹ش.

۲۲ـ سروش، عبدالکریم، «بسطِ بسط تَجربهٔ نبوی»، ***کیان***، شمارهٔ ۴۷، ۱۳۷۸ش.

۲۳ـ سروش، عبدالکریم، ***بسط تَجربهٔ نبوی***، تهران، مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۹۲ش.

۲۴ـ سروش، عبدالکریم، «بشر و بشیر»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۳۰ اسفند ۱۳۸۶ش.
http://www.drsoroush.com/Persian/By_DrSoroush/P-NWS-BasharVaBashir.html

۲۵ـ سروش، عبدالکریم، «بی‌کرانگی و حصارها»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۳۰ خرداد ۱۴۰۰ش.

http://drsoroush.com/fa/%d8%a8%db%8c-%da%a9%d8%b1%d8%a7%d9%86%da%af%db%8c-%d9%88-%d8%ad%d8%b5%d8%a7%d8%b1%d9%87%d8%a7/

۲۶ـ سروش، عبدالکریم، ***تفرج صنع***، تهران، مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۹۳ش.

۲۷ـ سروش، عبدالکریم، «تفسیر سورهٔ حدید: جلسه اول»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۳۰ خرداد ۱۴۰۰ش.

https://drsoroush.com/fa/wp-content/uploads/TafsirSooreHadid_1.pdf

۲۸ـ سروش، عبدالکریم، ***حکمت و معیشت***، تهران، انتشارات صراط، جلد اول: ۱۳۸۸ش، جلد دوم: ۱۳۹۲ش.

۲۹ـ سروش، عبدالکریم، «دین‌داری تَجربت‌اندیش»، ***سنت و سکولاریسم***، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۹۲ش.

۳۰ـ سروش، عبدالکریم، «دین‌داری معرفت‌اندیش»، ***سنت و سکولاریسم***، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۹۲ش.

۳۱ـ سروش، عبدالکریم، ***رازدانی و روشن‌فکری و دین‌داری***، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۹۲ش.

۳۲ـ سروش، عبدالکریم، «رویاروی رؤیا»، ضمن پایگاه اینترنتی فرهنگ، قابل‌دسترسی در ۲۳ خرداد ۱۳۹۶ش.
http://farhang3000.blogfa.com/post/738

۳۳ـ سروش، عبدالکریم، «زهی مراتب خوابی که به ز بیداری است: رؤیای رسولانه (۶)»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۳۰ خرداد ۱۴۰۰ش.

http://drsoroush.com/fa/%d8%b2%d9%87%db%8c-%d9%85%d8%b1%d8%a7%d8%aa%d8%a8-%d8%ae%d9%88%d8%a7%d8%a8%db%8c-%da%a9%d9%87-%d8%a8%d9%87-%d8%b2-%d8%a8%db%8c%d8%af%d8%a7%d8%b1%db%8c%d8%b3%d8%aa/

۳۴ـ سروش، عبدالکریم، ***صراط‌های مستقیم***، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۹۳ ش.

۳۵- سروش، عبدالکریم، «صورتی بر بی‌صورتی»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۳۰ آذر ۱۳۸۴ش.

http://www.drsoroush.com/Persian/Interviews/P-INT-138409-John&Soroush.html

۳۶- سروش، عبدالکریم، ***فربه‌تر از ایدئولوژی***، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۹۳ش.

۳۷- سروش، عبدالکریم، «طوطی و زنبور»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۳۰ خرداد ۱۴۰۰ش.

http://drsoroush.com/fa/%d8%b7%d9%88%d8%b7%db%8c-%d9%88-%d8%b2%d9%86%d8%a8%d9%88%d8%b1/

۳۸- سروش، عبدالکریم، ***قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریهٔ تکامل معرفت دینی***، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۹۳ش.

۳۹- سروش، عبدالکریم، «قِرائَت قلبی ***قرآن***»، جلسهٔ ۱، ضمن کانال آی‌سی‌سی‌ان‌سی در یوتیوب، قابل‌دسترسی در ۱۹ مرداد ۱۴۰۴ش.

https://www.youtube.com/watch?v=c2c8PUBi_lk

۴۰- سروش، عبدالکریم، «قِرائَت قلبی ***قرآن***»، جلسهٔ ۴۱، ضمن کانال آی‌سی‌سی‌ان‌سی در یوتیوب، قابل‌دسترسی در ۱۷ خرداد ۱۴۰۵ش.

https://www.youtube.com/watch?v=EjqF_z4MIK8

۴۱- سروش، عبدالکریم، ***قصهٔ ارباب معرفت***، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۸۸ش.

۴۲- سروش، عبدالکریم، ***قمار عاشقانه***، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۹۳ش.

۴۳- سروش، عبدالکریم، «کلام محمد»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۳۰ دی ۱۳۸۶ش.

http://www.drsoroush.com/Persian/Interviews/P-CMO-KalameMohammad.html

۴۴- سروش، عبدالکریم، «گفتن از حس نهان»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۳۰ خرداد ۱۴۰۰ش.

http://www.drsoroush.com/Persian/By_DrSoroush/P-NWS-13880210-GoftanAzSerreNahan.html

۴۵- سروش، عبدالکریم، «محمد(ص): راوی رؤیاهای رسولانه»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۱۷ خرداد ۱۳۹۲ش.

http://drsoroush.com/fa/%d9%85%d8%ad%d9%85%d9%91%d8%af%d8%b5-%d8%b1%d8%a7%d9%88%db%8c-%d8%b1%d9%88%db%8c%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87/

۴۶- سروش، عبدالکریم، «محمد(ص): راوی رؤیاهای رسولانه (۲): خواب احمد، خواب جمله انبیاست»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۳۰ خرداد ۱۴۰۰ش.

https://drsoroush.com/fa/%d9%85%d8%ad%d9%85%d8%af-%d8%b5-%d8%b1%d8%a7%d9%88%db%8c-%d8%b1%d9%88%db%8c%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87-%db%b2-%d8%ae%d9%88%d8%a7%d8%a8-%d8%a7%d8%ad%d9%85/

۴۷- سروش، عبدالکریم، «محمد(ص): راوی رؤیاهای رسولانه (۳): مقراض تیز تناقض»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۳۰ دی ۱۴۰۰ش.

http://drsoroush.com/fa/%d9%85%d8%ad%d9%85%d8%af-%d8%b5-%d8%b1%d8%a7%d9%88%db%8c-%d8%b1%d9%88%db%8c%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87-%db%b3/

۴۸ـ سروش، عبدالکریم، «محمد(ص): راوی رؤیاهای رسولانه (۴): انتفاء شریعت و امتناع رسالت»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۳۰ اسفند ۱۳۹۲ش.

http://drsoroush.com/fa/%d8%a7%d9%86%d8%aa%d9%81%d8%a7%d8%a1-%d8%b4%d8%b1%db%8c%d8%b9%d8%aa-%d9%88-%d8%a7%d9%85%d8%aa%d9%86%d8%a7%d8%b9-%d8%b1%d8%b3%d8%a7%d9%84%d8%aa/

۴۹ـ سروش، عبدالکریم، «محمد راوی... (۵): شبی برنشست از فلک درگذشت»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۳۰ خرداد ۱۳۹۳ش.

http://drsoroush.com/fa/%d9%85%d8%ad%d9%85%d8%af-%d8%b5-%d8%b1%d8%a7%d9%88%db%8c-%d8%b1%d9%88%db%8c%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87-5-%d8%b4%d8%a8%db%8c-%d8%a8%d8%b1-%d9%86%d8%b4%d8%b3/

۵۰ـ سروش، عبدالکریم، ***مدارا و مدیریت***، تهران، مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۹۲ش.

۵۱ـ سروش، عبدالکریم، «نقد مقالهٔ اخیر سروش» (گفت‌وگو با محمدعلی ایازی)، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۳۰ فروردین ۱۴۰۰ش.

http://drsoroush.com/fa/%d9%86%d9%82%d8%af-%d9%85%d9%82%d8%a7%d9%84%d9%87-%d8%a7%d8%ae%db%8c%d8%b1-%d8%b3%d8%b1%d9%88%d8%b4-%d8%af%d8%b1-%da%af%d9%81%d8%aa%da%af%d9%88-%d8%a8%d8%a7-%d8%b3%db%8c%d8%af-%d9%85%d8%ad%d9%85/

۵۲ـ طباطبایی، سیدمحمدحسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۳ق.

۵۳ـ عبدالرحیم زاده، سیدنعمت‌الله، «بشیر و نذیر (۲)»، ضمن پایگاه اینترنتی فرارو، قابل‌دسترسی در ۲۸ فروردین ۱۳۸۷ش.

https://fararu.com/fa/news/10094/

۵۴ـ علویون، هادی، «نقد و بررسی نظرات دکتر سروش»، ضمن پایگاه اینترنتی یامپو، قابل‌دسترسی در ۹ خرداد ۱۳۹۴ش.

https://www.yumpu.com/en/document/view/43957011/-soroush

۵۵ـ قِرائَتی، محسن، ***تفسیر نور***، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از ***قرآن***، ۱۳۸۳ش.

۵۶ـ کلینی، محمد بن یعقوب، ***الکافی***، ترجمهٔ مهدی آیت‌اللهی، تهران، جهان‌آرا، ۱۳۸۷ش.

۵۷ـ گنجی، اکبر، «تفسیر سخنان خداوند یا تعبیر خواب‌های محمد»، ضمن پایگاه اینترنتی زیتون، قابل‌دسترسی در ۱ تیر ۱۳۹۵ش.

https://zeitoons.com/11770

۵۸ـ مکارم شیرازی، ناصر، پاسخ به سؤال مرکز پژوهشگاه قرآني اميرالمومنين(ع) قم، منتشرشده با عنوان «پاسخ آیت‌الله مکارم به اظهارنظر دکتر سروش»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۳۰ فروردین ۱۳۸۷ش.

http://drsoroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-13870123-Makarem.html

۵۹ـ منتظری، حسین‌علی، پاسخ به پرسش‌هایی پیرامون نظریهٔ قرآن و وحی، منتشرشده تحت عنوان «پاسخ آیت‌الله‌العظمی منتظری به پرسش‌هایی پیرامون نظریهٔ قرآن و وحی»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۳۱ اردیبهشت ۱۳۸۷ش.

http://drsoroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-13870202-Montazeri.html

۶۰ـ منصوری، اردشیر، «رؤیاهای رسولانه در آستانهٔ تکوین به‌مثابهٔ تبیین بهتر»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۳۱ مرداد ۱۳۹۵ش.

http://drsoroush.com/fa/%d8%b1%d8%a4%d9%8a%d8%a7%d9%87%d8%a7%d9%8a-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87%d8%8c-%d8%af%d8%b1-%d8%a2%d8%b3%d8%aa%d8%a7%d9%86%db%80-%d8%aa%da%a9%d9%88%d9%8a%d9%86-%d8%a8%d9%87-%d9%85%d8%ab/

۶۱ـ نراقی، آرش، «لب لباب نظریهٔ قبض و بسط تئوریک شریعت»، ضمن ***قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریهٔ تکامل معرفت دینی***، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۹۳ش.

۶۲ـ نساجی، مهدی، «تأملی در نظریهٔ رؤیاهای رسولانهٔ عبدالکریم سروش»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۲۲ تیر ۱۴۰۰ش.

http://drsoroush.com/fa/%d8%aa%d8%a7%d9%85%d9%84%db%8c-%d8%af%d8%b1-%d9%86%d8%b8%d8%b1%db%8c%d9%87-%d8%b1%d9%88%db%8c%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87-%d8%b9%d8%a8%d8%af%d8%a7%d9%84%da%a9/

۶۳ـ نصر اصفهانی، محمد، «تأملی در فرضیه رؤیا و فهم ***قرآن***»، ضمن پایگاه اینترنتی مرجع ما، قابل‌دسترسی در ۲۸ فروردین ۱۳۹۳ش.

http://marjaema.com/index.php?p=4&id=147

۶۴ـ نصری، عبدالله، «آتش بر خرمن نبوت»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۳۰ بهمن ۱۳۸۶ش.

http://drsoroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-AtashBarKharmaneNobovvat.html

۶۵ـ نکونام، جعفر، «نقد نظریهٔ رؤیاهای رسولانه»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۱۹ خرداد ۱۳۹۵ش.

http://drsoroush.com/fa/%d9%86%d9%82%d8%af-%d9%86%d8%b8%d8%b1%db%8c%d9%87-%d8%b1%d8%a4%db%8c%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87

۶۶ـ یوسفی اشکوری، حسن، «رؤیاهای رسولانه و پرسش‌هایی چند»، ضمن پایگاه اینترنتی زیتون، قابل‌دسترسی در ۲۷ اردیبهشت ۱۳۹۵ش.

https://zeitoons.com/8723

*Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026.

# Ezra as the Son of God (Q. 9:30)
## A Theological Critique of the Honorific Reading

**Yusuf Farshadnia**
Ph.D. Candidate in Quranic Sciences and Hadith Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran (Email: farshadnia.yusuf@gmail.com).

**Zahra GhasemNejad**
Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Shiraz University, Shiraz, Iran
(Corresponding author: zahra192@saadi.shirazu.ac.ir).

**Mohammad Mahdi Ajilian Mafogh**
Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Shiraz University, Shiraz, Iran (Email: majilian@shirazu.ac.ir).

**Ali Akbar Kalantari**
Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Shiraz University, Shiraz, Iran (Email: akalantari@rose.shirazu.ac.ir).

## Abstract

This article examines the interpretation of "'Uzayr is the son of God" (Q. 9:30), evaluating two exegetical positions: the honorific interpretation (*bunuwwat tashrīfī*) and the real sonship interpretation (*bunuwwat ḥaqīqī*). Using a critical-analytical method grounded in the "flow model" (*al-namūdhaj al-jaryānshinākhtī*) of Sūrat al-Ḥamd, which identifies three human categories representing two opposing theological paradigms, the study argues that the verse's context, the parallel construction of Jewish and Christian claims, the term *yuḍāhiʾūn*, and the uniform judgment *qātalahum Allāh* indicate a doctrinal deviation concerning divine agency, not merely an honorific title. It critiques Ṭabāṭabāʾī's appeal to Q. 5:18 as conflicting with surrounding verses emphasizing God's absolute creative agency, and rejects Q. 9:31 as independent evidence. Conducted within Twelver Shīʿī exegetical traditions, the article concludes that the honorific interpretation is incompatible with the Qurʾān's internal logic and the flow model of Sūrat al-Ḥamd.

**Keywords:** Divine Sonship, Divine Generation, Kun Fayakūn, Sūrat al-Ḥamd, al-Maghḍūb ʿAlayhim wa-l-Ḍāllīn, Critique of Ṭabāṭabāʾī's ***al-Mīzān***.

**Original research**

Received: 3/ 6/ 2026
Revised: 29/ 8/ 2026
Accepted: 31/ 8/ 2026
published: 21/ 9/ 2026
Pages: 283-306.

**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:**
Farshadnia , Yusuf & Ghasem Nejad , Zahra & Ajilian Mafogh , Mohammad Mahdi & Kalantari, Ali Akbar, "Ezra as the Son of God (Q. 9:30): A Theological Critique of the Honorific Reading", ***Critical Studies on the Quranic Exegesis***, 7 (1): 13, 2026, p. 283-306.
http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.584740.1397.

## Extended Abstract

This study addresses the interpretive problem posed by Q. 9:30, which states that the Jews said, "'Uzayr is the son of God," and the Christians said, "The Messiah is the son of God." The verse groups these two claims together, characterizes them as words uttered by mouths, describes them as imitating the speech of earlier disbelievers, and pronounces a single curse upon both groups. The central question is whether the phrase "son of God" as applied to ʿUzayr should be understood as an honorific title (*bunuwwat tashrīfī*)—a mere expression of honor and status, akin to calling someone "house of God" or "hand of God"—or whether it denotes a real claim of divine sonship (*bunuwwat ḥaqīqī*) involving a deviation in understanding God's creative agency.

The honorific interpretation has been most prominently defended by Ṭabāṭabāʾī in ***Al-Mīzān***, who argues that the Jews did not actually believe ʿUzayr to be a literal son of God. Rather, the title was bestowed upon him in gratitude for his role in restoring the Torah and reconstituting Jewish religious life after the Babylonian exile. Ṭabāṭabāʾī appeals to Q. 5:18, where Jews and Christians say, "We are the sons of God and His beloved," to demonstrate that "son" in Jewish usage could function as an honorific designation. He also cites Q. 9:31, which mentions the Messiah but omits ʿUzayr, as evidence that ʿUzayr belonged to the category of revered scholars and monks rather than being a distinct object of divinization. This view has been adopted by some later exegetes and researchers, including Makārim-Nizhād and colleagues, who compare the usage to expressions such as "house of God" and "hand of God".

The opposing interpretation holds that the phrase denotes a real claim of divine sonship. Rashīd Riḍā in ***Al-Manār*** and commentators such as Qurashī and Subḥānī argue that the parallel structure of Q. 9:30—placing the Jewish claim about ʿUzayr alongside the Christian claim about Jesus—indicates that both are of the same nature. The verb *yuḍāhiʾūn* ("they imitate" or "they simulate") links both claims to the speech of earlier disbelievers, and the single curse *qātalahum Allāh* ("May God destroy them") applies equally to both. This parallelism, they argue, would be inexplicable if the Jewish claim were merely honorific while the Christian claim was a genuine theological deviation.

The present study adopts a critical-analytical method and constructs its argument around what it terms the "flow model" (*al-namūdhaj al-jaryānshinākhtī*) of Sūrat al-Ḥamd. This model takes Q. 1:7 as a paradigmatic framework: "the path of those upon whom You have bestowed favor, not of those who have incurred wrath, nor of those who have gone astray." These three categories—*munʿam ʿalayhim*, *maghḍūb ʿalayhim*, and *ḍāllīn*—are not merely

individual moral classifications but represent two opposing theological currents. The study argues that the Qurʾān identifies *ahl al-kitāb* (the People of the Book) who deviate with the *maghḍūb ʿalayhim*, and the polytheists (*mushrikūn*) with the *ḍāllīn*. The verse Q. 9:30, by linking Jewish and Christian claims about divine sonship to the speech of earlier disbelievers, places both groups within the stream of *maghḍūb ʿalayhim* and *ḍāllīn*, in opposition to the path of *munʿam ʿalayhim*.

The article develops this argument through several stages. It first analyzes the theological paradigm underlying the Qurʾānic rejection of divine sonship, identifying *kun fayakūn* ("Be, and it is") as the foundational principle of divine creative agency. This principle, expressed in verses such as Q. 36:82 and Q. 19:35, describes creation as arising from God's command without any material substrate, intermediary, or generative process. The study contrasts this with the paradigm of divine generation (*wilādat ilāhī*), which interprets the emergence of beings as involving some form of existential derivation from the divine essence. This contrast is not merely linguistic but represents two incompatible systems of understanding God's relationship to the world.

The study then applies this framework to Q. 9:30. It identifies several textual indicators that support the real sonship interpretation. First, the two claims—about ʿUzayr and about the Messiah—are placed in a single syntactic and semantic structure, suggesting they are of the same type. Second, the term *yuḍāhiʾūn* characterizes both claims as imitations of earlier disbelief, indicating that they share a common discursive form. Third, the single judgment *qātalahum Allāh* applies to both groups without distinction, implying that the offense is of equal gravity. Fourth, the final phrase *annā yuʾfakūn* ("how are they deluded?") echoes other Qurʾānic passages where *ifk* (delusion, deviation) is associated with errors concerning God's creative agency and uniqueness.

The article also examines the principle of *munāsabat al-ḥukm wa-l-mawḍūʿ* (the suitability of the judgment to its subject) as a hermeneutic tool. If the Jewish claim about ʿUzayr were merely an honorific title, the article argues, it would not warrant being grouped with the Christian claim about the Messiah and the speech of earlier disbelievers, nor would it merit the severity of *qātalahum Allāh*. The principle of proportionality between judgment and subject suggests that the underlying offense must be of comparable theological gravity in both cases. This points to a shared doctrinal error concerning divine agency rather than a mere difference in honorific usage.

The study then turns to a critical evaluation of Ṭabāṭabāʾī's evidence. It argues that the appeal to Q. 5:18 is problematic because the surrounding verses (Q. 5:17) emphasize God's

absolute sovereignty and creative power over Jesus and his mother, framing the discussion in terms of divine agency rather than honorific titles. The contextual flow of Q. 5:17–18 does not support the honorific reading but rather rejects all claims that associate any being with God in a manner that compromises divine uniqueness. Regarding Q. 9:31, the study contends that this verse addresses a different issue—the taking of rabbis and monks as lords in a practical sense of obedience—and cannot serve as independent evidence for the nature of the theological claim in Q. 9:30. The omission of ʿUzayr's name in Q. 9:31 does not establish that the Jewish claim about him was honorific; it merely reflects a different rhetorical focus.

The article further draws on a Prophetic disputation narrative found in ***Al-Iḥtijāj*** to support its reading. In this account, Jews present the claim "ʿUzayr is the son of God" as a criterion for evaluating the Prophet's truthfulness, and the Prophet responds by demonstrating that if the title were merely honorific, Moses would be more deserving of it. The study acknowledges that the chain of transmission of this report is not fully authenticated by classical standards but argues that it can serve as corroborating evidence given its content and the manner in which it has been transmitted and received.

Finally, the study considers historical and comparative evidence. It notes that beliefs involving divine generation or emanation have deep roots in ancient Near Eastern and Hellenistic thought, and that the Jewish philosopher Philo of Alexandria held a conception of the divine *logos* as a son through whom God created the world. The article suggests that such intellectual currents may have influenced the milieu in which the Qurʾānic revelation addressed Jewish and Christian claims. It also discusses the practice of esoteric concealment in some Jewish circles, as reflected in Q. 2:76, where some Jews are criticized for disclosing certain teachings to Muslims.

The author conducts the discussion within the framework of Islamic theology, specifically drawing on Twelver Shīʿī exegetical traditions, including the ***Al-Kāfī*** of Kulaynī, the ***Al-Tibyān*** of Ṭūsī, and the ***Majmaʿ al-Bayān*** of Ṭabarsī. The argument presupposes the authority of the Qurʾānic text and the validity of theological reasoning concerning divine attributes and agency. While engaging critically with Ṭabāṭabāʾī's position, the study does not reject the broader Shīʿī exegetical tradition but rather seeks to refine its application to this particular verse.

The conclusion of the article is that the honorific interpretation of "ʿUzayr is the son of God" is incompatible with the internal logic of the Qurʾān and the flow model of Sūrat al-Ḥamd. The verse, read in its immediate context and in light of the Qurʾān's broader treatment of divine sonship, points to a doctrinal deviation concerning divine agency and

ʿUzayr's existential relation to God. This deviation stands in opposition to the principle of *kun fayakūn* and places those who hold it within the stream of *maghḍūb ʿalayhim* and *ḍāllīn*, in contrast to the path of *munʿam ʿalayhim*. The study thus affirms the real sonship interpretation while acknowledging the need for further historical research on the specific beliefs of Jewish communities in the Arabian Peninsula during the period of revelation.

## Bibliography


1. The Holy ***Qurʾān***, Original Arabic; Also, Persian translation by Nāṣir Makārim Shīrāzī (Qom, Dār al-Qurʾān al-Karīm, 1373 SAH).
2. ʿAbdī, Ramaḍān, ***Iʿtiqād bih Farzand-Dāshtan-i Khudā dar Miyān-i Yahūdīyān, Masīḥīyān va ushrikān-i Jāhilī va Muvājihat-i Qurʾān-i Karīm bā Ān***, MA thesis in Qurʾān and Ḥadīth Studies, Payām-i Nūr University, Dezfūl Center, 1402 SAH [Persian].
3. Ālūsī, Maḥmūd b. ʿAbd Allāh, ***Rūḥ al-Maʿānī***, Beirut, Muʾassasat al-Risālah, 1431 AH [Arabic].
4. Copleston, Frederick Charles, ***Tārīkh-i Falsafah***, tr. Ibrāhīm Dādjū, Tehran, ʿIlmī va Farhangī, 1391 SAH [Persian].
5. Fahīmī-Tabar, Ḥamīd-Riḍā, "Ghuluvv dar Qurʾān az Nigāhī Dīgar", ***Pizhūhish-hā-yi Qurʾānī***, No. 50, 1386 SAH [Persian].
6. ***Farhang-nāmah-i Uṣūl-i Fiqh***, Qom, Pizhūhishgāh-i ʿUlūm va Farhang-i Islāmī, 1389 SAH [Persian].
7. Farshādniyā, Yūsuf and Qāsim-Nizhād, Zahrā, "Vākāvī-i Tafsīrī-i Miṣdāq-i Maghḍūbīn va Ḍāllīn dar Āyah-i Pāyānī-i Fātiḥat al-Kitāb", ***Muṭāliʿāt-i Tafsīrī***, 16 (64): 97-122, 1404 SAH [Persian]. https://doi.org/10.22034/16.64.97
8. Gul-Surkhī, Īraj, ***Tārīkh-i Jādūgarī***, Tehran, Mahārat, 1377 SAH [Persian].
9. Hamilton, Edith, ***Sayrī dar Asāṭīr-i Yūnān va Rūm***, tr. ʿAbd al-Ḥusayn Sharīfīyān, Tehran, Asāṭīr, 1376 SAH [Persian].
10. Ibn Kathīr, Ismāʿīl b. ʿUmar, ***Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm***, Beirut, Dār al-Maʿrifah, 1412 AH [Arabic].
11. Kulaynī, Muḥammad b. Yaʿqūb, ***Al-Kāfī***, ed. ʿAlī-Akbar Ghaffārī, Tehran, Islāmīyah, 1407 AH [Arabic].
12. MakaremNejhad, Ḥabīb, Fathallahi, ʿAlī, & Monazami, Ardashīr, "A Comparative Look at ***The Old Testament*** and the Holy ***Qurʾān***: The Concept of *Uzair being the Son of God* and Its Reflection on Islamic Images", ***Islamic Art***, vol. *20*, no. 50, spring 2023 [Persian]. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.1735708.1402.20.50.10.1
13. Muḥaqqiqiyān, Zahrā, ***Angārah-i Banāt Allāh az Kashākash-i Sunnat va Tajaddud***, Tehran, Pizhūhishgāh-i ʿUlūm-i Insānī va Muṭāliʿāt-i Farhangī, 1402 SAH [Persian].
14. Muqātil b. Sulaymān, ***Al-Tafsīr***, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1424 AH [Arabic].
15. Plotinus, ***Uthūlūjiyā***, Arabic translation by Ibn Nāʿimah Ḥimṣī from the ***Enneads*** of Plotinus, Persian translation by Ḥasan Malik-Shāhī, Tehran, Surūsh, 1378 SAH [Persian].
16. Qummī, ʿAlī b. Ibrāhīm, ***Al-Tafsīr***, ed. Ṭayyib Mūsawī Jazāʾirī, Qom, Dār al-Kitāb, 1404 AH [Arabic].
17. Qurashī-Bināʾī, Sayyid ʿAlī-Akbar, ***Qāmūs-i Qurʾān***, Tehran, Islāmīyah, 1412 AH [Arabic].
18. Raḍavī, Murtaḍā, ***Du Dast-i Khudā***, Binesh-e No Website, accessed Mihrmāh 1387 SAH

[Persian].
https://binesheno.com/fa

19. Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn, ***Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurʾān***, ed. Ṣafwān ʿAdnān al-Dāwūdī, Damascus, Dār al-Qalam, al-Dār al-Shāmīyah, 1412 AH [Arabic].
20. Raḥīmīyān, Saʿīd, ***Fayḍ va Fāʿilīyat-i Vujūdī az Fūlūṭīn tā Ṣadr al-Mutaʾallihīn***, Qom, Būstān-i Kitāb, 1381 SAH [Persian].
21. Rashīd Riḍā, Muḥammad, ***Al-Manār***, Cairo, al-Hayʾah al-Miṣrīyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, 1990 [Arabic].
22. Subḥānī, Jaʿfar, ***Manshūr-i Jāvīd***, Qom, Muʾassasah-i Imām Ṣādiq, 1383 SAH [Persian].
23. Sulaymānī, ʿAbd al-Raḥīm, "Nigāhī bih Khudā-shināsī-i Yahūd dar Qurʾān-i Majīd", ***Haft Āsimān***, Year 10, No. 4, Serial No. 40, 1387 SAH [Persian].
24. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, ***Majmaʿ al-Bayān***, Beirut, Dār al-Maʿrifah, 1408 AH [Arabic].
25. Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, ***Al-Mīzān***, Qom, Ismāʿīlīyān, 1374 SAH [Persian].
26. Ṭabarsī, Aḥmad b. ʿAlī, ***Al-Iḥtijāj***, ed. Muḥammad Bāqir Khirsān, Mashhad, Nashr-i Murtaḍā, 1403 AH [Arabic].
27. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, ***Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurʾān***, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr al-ʿAmilī, Najaf, Maṭbaʿat al-Nuʿmān, 1964 [Arabic].
28. ʿUbaydāvī, Hādī, ʿAbbāsī, Muḥammad Bāqir, Shukr, ʿAbd al-ʿAlī and Kākāʾī, Qāsim, "Sirr-i Vāḍiḥ dar Āthār-i Mullā Ṣadrā dar Irtibāṭ bā Mafhūm-i Ṣudūr, Vilādat va Tanākuḥ", ***Taʾammulāt-i Falsafī***, Year 15, No. 35, 1404 SAH [Persian].

*پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری*، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش.

# نقد تفسیر تشریفی «عُزَیرٌ ابنُ‌الله» (توبه/ ۳۰) در پرتو الگوی جریان‌شناختی سورهٔ حمد

**یوسف فرشادنیا**
دانشجوی دکتری علوم *قرآن* و حدیث،
دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (ایمیل: farshadnia.yusuf@gmail.com).
**زهرا قاسم‌نژاد**
دانشیار گروه علوم *قرآن* و حدیث، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران
(نویسندهٔ مسئول: zahra192@saadi.shirazu.ac.ir).
**محمدمهدی آجیلیان مافوق**
استادیار گروه علوم *قرآن* و حدیث، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (ایمیل: majilian@shirazu.ac.ir).
**علی‌اکبر کلانتری**
دانشیار گروه علوم *قرآن* و حدیث، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (ایمیل: akalantari@rose.shirazu.ac.ir).

**مقالهٔ پژوهشی**

دریافت: ۱۳/ ۳/ ۱۴۰۵ش
بازنگری: ۷/ ۶/ ۱۴۰۵ش
پذیرش: ۹/ ۶/ ۱۴۰۵ش
نشر: ۳۰/ ۶/ ۱۴۰۵ش
صفحهٔ ۲۸۳-۳۰۶.

**ناشر:**
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکدهٔ علوم قرآنی مشهد).
۲۰۲۶ © / نویسندگان دارندهٔ حق تألیف مقالهٔ خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸
دسترسی آزاد:
http://naghdeara.quran.ac.ir

**چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟**
فرشادنیا، یوسف، قاسم نژاد، زهرا، آجیلیان مافوق، محمدمهدی و کلانتری، علی‌اکبر، «نقد تفسیر تشریفی «عُزَیرٌ ابنُ‌الله» (توبه/ ۳۰) در پرتو الگوی جریان‌شناختی سورهٔ حمد»، *پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری* ، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش، ص ۲۸۳-۳۰۶.
http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.584740.1397.

## چکیده

این پژوهش به تعیین دلالت «عُزَیرٌ ابْنُ اللّه» در آیهٔ ۳۰ سورهٔ توبه و داوری میان دیدگاه‌های بُنُوَّتِ تشریفی و بُنُوَّتِ حقیقی می‌پردازد. پژوهش با روش تحلیلی و انتقادی و برپایهٔ الگوی جریان‌شناختی سورهٔ حمد نخست تقابل دو پارادایم خداشناختی «کُن فَیَکُونُ» و انگارهٔ بُنُوَّت و ولادت الهی را با استناد به آیات *قرآن* تحلیل کرده است. سپس، مستندات بُنُوَّتِ تشریفی، دیدگاه طباطبایی، بازخوانی و نقد شده است. مطابق الگوی جریان‌شناختی سورهٔ حمد، گفتار یهود و نصارا در آیهٔ ۳۰ سورهٔ توبه، در زمرهٔ جریان «مغضوب‌علیهم» و «ضالّین» قرار می‌گیرد که در تقابل با صراط «مُنعَمٌ‌علیهم» و پارادایم «کُن فَیَکُونُ» است. نشانه‌هایی هم‌چون هم‌آیی دو گفتار در یک سیاق، تعبیر «یُضَاهِئُونَ»، ترتب حکم واحد «قاتَلَهُمُ اللّهُ» و قرینه مناسبت حکم و موضوع، نشان می‌دهد که تعبیر مذکور ناظر به انحراف اعتقادی درباره فاعلیّت الهی است. نقد ادله نشان داد، استناد طباطبایی به آیهٔ ۱۸ سوره مائده برای اثبات کاربرد تشریفیِ «ابن» در فرهنگ یهود، با سیاق آیات پیرامون ناسازگار است. استناد به آیهٔ ۳۱ سورهٔ توبه، به‌دلیل خلط باور کلامی و اطاعت عملی، قرینه‌ای مستقل محسوب نمی‌شود. درنتیجه تفسیر تشریفی با منطق درونی *قرآن* و الگوی جریان‌شناختی سورهٔ حمد سازگار نیست و آیه بر نوعی باور انحرافی درباره فاعلیّت الهی و نسبت وجودی عزیر به خدا دلالت دارد که در تقابل با اصل توحیدی «کُن فَیَکُونُ» قرار می‌گیرد.

**کلیدواژه‌ها:** بُنُوّت الهی، ولادت الهی، کُن فَیَکُون، سورهٔ حمد، المغضوب علیهم والضالّین، نقد تفسیر *المیزان*.

## درآمد

***قرآن*** کریم در آیات مختلف، به بازنمایی و نقد باورهای انحرافی اهل کتاب پرداخته است. ازجمله این آیات، آیهٔ ۳۰ سورهٔ توبه است که یهود را در حالی معرفی می‌کند که عزیر را پسر خدا می‌خوانند و این گفتار را در کنار اعتقاد نصارا به فرزند خدابودن حضرت عیسی(ع) قرار داده است به‌گونه‌ای که گفتار آنان را همسنگ با گفتار کافران پیشین بیان می‌کند:

وَ قَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَ قَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (توبه/ ۳۰).

**ترجمه:** یهود گفتند: «عُزیر پسر خداست» و نصاری گفتند: «مسیح پسر خداست». این سخنی است که آن‌ها به زبان می‌آورند؛ درحالی‌که همانند گفتار کافران پیشین است. خدا آنان را بکشد؛ چه‌گونه از حق انحراف می‌یابند!

در سوی دیگر، آیهٔ ۱۸ سوره مائده نشان می‌دهد که یهود و نصارا خود را «أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ» می‌خوانند به‌گونه‌ای که این تعبیر در آیه با قرائن موجود، صرفاً یک لقب تشریفاتی و ناظر به برگزیدگی و محبت الهی تلقی شده است:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ.

این دو دسته آیات مسئله اساسی را پیش روی مفسران قرار داده است با این پرسش که آیا می‌توان از آیهٔ ۱۸ سوره مائده استفاده کرد و تعبیر «عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّه» را نیز صرفاً یک لقب تشریفی و تکریمی به‌شمار آورد، یا این‌که آیهٔ ۳۰ سورهٔ توبه برمعنایی فراتر از تشریف دلالت دارد و باید آن را در چارچوب یک باور اعتقادی انحرافی فهمید. در این خصوص، دو نظر عمده تفسیری وجود دارد: بُنُوَّتِ تشریفی و بُنُوَّتِ حقیقی.

نماینده بارز دیدگاه تشریفی، طباطبایی است که با استناد به آیهٔ ۱۸ سوره مائده و قرائن دیگر، عبارت «عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّه» را بُنُوَّتِ تشریفی می‌داند. این دیدگاه در تفاسیر متأخر و برخی پژوهش‌ها بازتاب یافته است. قائلان دیدگاه دوم، هم‌چون رشید رضا در تفسیر المنار با تکیه بر قرائن درون قرآنی و شواهد تاریخی و روایی، تعبیر «عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّه» را بُنُوَّتِ حقیقی می‌دانند. کوشش‌های علمی انجام شده هم‌چنان در فقدان یک چارچوب نظری کلان جهت داوری میان دو دیدگاه ناتوان مانده است.

## طرح مسئله

***قرآن***، باور مسیحیان به «الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّه» را در چارچوبی نقل می‌کند که ناظر به اعتقاد آنان به نوعی بُنُوَّتِ حقیقی و الهی برای مسیح(ع) در منظومه اعتقادی تثلیث است؛ باوری که در آن، مسیح از جایگاهی فراتر از یک انسان مقرّب برخوردار بوده و دارای نسبتی ویژه و حقیقی با ذات الهی تلقی می‌شود. بااین‌حال برخی مفسران معتقدند که تعبیر «عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّه» دربارهٔ یهود، لزوماً از همین سنخ نیست. بر اساس این دیدگاه، مقصود یهودیان از این تعبیر، اعتقاد حقیقی به فرزند داشتن خدا نبوده، بل‌که ابن‌الله در معنایی تشریفی و نمادین به‌کار رفته و صرفاً بیانگر منزلت و قرب ویژه عُزَیر نزد خدا بوده است

(بنگرید به: طباطبایی، ***المیزان***، ۶/ ۷۷).

مسئله اصلی این پژوهش، دلالت سنجی تعبیر «عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّه» در آیهٔ ۳۰ سورهٔ توبه است: آیا مجاز هستیم از آیهٔ ۱۸ مائده استفاده کنیم و تعبیر «عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّه» را نیز صرفاً یک لقب تشریفی و تکریمی به شمار آوریم، یا این‌که آیهٔ ۳۰ سورهٔ توبه بر معنایی فراتر از تشریف دلالت دارد و باید آن را در چارچوب یک باور اعتقادی انحرافی درباره فاعلیّت الهی فهمید. نقش الگوی جریان‌شناختی سورهٔ حمد (به‌عنوان نقشه راه) در فهم این مسئله چیست.

در بررسی پیشینهٔ پژوهش، ابتدا پژوهش‌ها به‌شکل ضمنی به مفهوم «عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّه» پرداخته‌اند. برای نمونه فهیمی‌تبار (۱۳۸۶ش) در مقالهٔ «غلوّ در ***قرآن*** از نگاه دیگر» ضمن اشاره به دو دیدگاه تشریفی و حقیقی، هم‌رأی با رشیدرضا، این باور را نشان‌دهندهٔ پروردگارپنداری عُزَیر از سوی یهودیان دانسته است (فهیمی‌تبار، «غلو در ***قرآن***...»، ۲۸۳). سلیمانی (۱۳۸۷ش) در مجموعهٔ مقالات ***بررسی خداشناسی یهود در قرآن کریم***، بر عدم برداشت بُنُوَّتِ حقیقی از آیهٔ ۳۰ سوره تأکید کرده است. هرچند وی، با استناد به سابقه تاریخی یهود هم‌چون گوساله‌پرستی و آن هم پس از معجزاتی مانند شکافته شدن دریای نیل و نابودی فرعون و لشکریانش، احتمال وقوع چنین روی‌دادی را در مقطعی از تاریخ یهود محتمل دانسته است (سلیمانی، «نگاهی به خداشناسی...»، ۶۰-۶۱).

رفته رفته پژوهش‌هایی تخصصی در مورد انگارهٔ فرزندداشتن خدا شکل گرفتند. برای نمونه زهرا محققیان (۱۴۰۲ش) در کتابی با عنوان ***انگارهٔ بنات الله؛ از کشاکش سنت و تجدد*** ابتدا پیشینهٔ انگارهٔ دختران خدا را در مطالعات غربی بررسی کرده، سپس بازتاب آن را در منابع و متون اسلامی واکاویده و در ادامه با تحلیل آیات ***قرآن*** به رمزگشایی این انگاره پرداخته است. وی در پایان نیز به رویکرد جدلی ***قرآن*** در نقد پندارهای بنات‌الله و ابن‌الله و شیوهٔ رویارویی ***قرآن*** با این دو باور اشاره می‌کند (محققیان، ***انگارهٔ بنات الله***...، ۲۹۴).

رمضان عبدی (۱۴۰۲ش) در پایان‌نامهٔ کارشناسیِ ارشد خود با عنوان ***اعتقاد به فرزند داشتن خدا در میان یهودیان، مسیحیان و مشرکان جاهلی و مواجههٔ قرآن کریم با آن*** به این نکته اشاره کرده، در یهودیت، اطلاق فرزند خدا در اصل تشریفی بوده، اما در مقطعی تاریخی به معنای واقعی و جسمانی گرایش یافته است (عبدی، ***اعتقاد به فرزند***...، ۹۴-۹۵). بنابراین مشاهده می‌شود هم‌چنان مسئله در هاله‌ای از ابهام قرار دارد و پاسخ دقیقی به آن داده نشده است.

مقالهٔ مکارم‌نژاد و همکاران (۱۴۰۲ش) با عنوان «نگاهی تطبیقی به انگارهٔ ***عهد عتیق*** و ***قرآن*** کریم از پندارهٔ پسرخدابودن عُزیر و انعکاس آن بر نگاره‌های اسلامی» به شکل موردی به «عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّه» پرداخته است. نویسندگان در نهایت با هم‌سویی با دیدگاه طباطبایی، نسبت ابْنُ‌اللَّهِ را از باب تکریم و هم‌سان با بیت‌الله و یدالله دانسته‌اند؛ به‌گونه‌ای که مطابق این دیدگاه، یهود به بُنُوَّتِ حقیقی معتقد نبوده‌اند؛ بل‌که این نسبت، به‌پاس نقش عزرا در احیاء تورات و بازسازی جامعهٔ

دینی یهود، به‌کار رفته است. هنوز پرسش اساسی درباره چگونگی داوری میان دو دیدگاه با استفاده از یک چارچوب کلان نظری باقی مانده است.

## ۱. الگوی جریان‌شناختی سورهٔ حمد

در سورهٔ حمد با سه طیف انسانی مواجه ایم: مُنعَمٌ‌علیهم، مغضوبٌ‌علیهم و ضالّین (حمد/ ۷) که همگی در نسبت با صراط مستقیم معنا می‌یابند و از حیث جهت، در تقابل با هم قرار دارد. گویی معرفی دو جریان در تقابل با همدیگر دیده می‌شود؛ به‌گونه‌ای که انسان مؤمن، افزون بر ضرورت شناخت صراط مستقیم از طریق رهیافتگان آن، موظف است جریان‌ها و طیف‌های مقابل آن یعنی مغضوبٌ علیهم و ضالّین را نیز بشناسد.

### ۱ـ۱) شناختِ مصداق جریان‌های اعتقادی سورهٔ حمد

در یک صورت‌بندی کلی می‌توان از جریان حق به‌مثابه رهپویان صراط مستقیم (مُنعَمٌ‌علیهم) و جریان در تقابل با آن (مغضوبٌ علیهم و ضالّین) سخن گفت؛ دو جریانی که هر یک واجد مصادیق تاریخی و مؤلفه‌های فکری قابل‌شناسایی در ***قرآن*** کریم اند. گویی آگاهی ما از توحید زمانی کامل و شایسته خواهد بود که شرک و نظام فکری و عملی برخاسته از آن را نیز بشناسیم. در روایتی از امام صادق(ع) می‌خوانیم، بنی امیّه آموختن ایمان را برای مردم آزاد گذاشتند، اما شناخت شرک را آزاد نگذاشتند تا اگر آنان را به شرک بکشانند مردم متوجّه نشوند (کلینی، ***الکافی***، ۲/ ۴۱۵-۴۱۶).

***قرآن*** کریم در تبیین مصادیق مُنعَمٌ‌علیهم می‌فرماید:

وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِکَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِکَ رَفِيقًا (نساء/ ۶۹).

انبیاء، صدیقین، شهداء و صالحین ازجملهٔ مصادیق مُنعَمٌ‌علیهم اند. شایان توجه آن‌که این آیه نیز، همانند سورهٔ حمد، پس از اشاره به صراط مستقیم (نساء/ ۶۸) جایگاه مُنعَمٌ‌علیهم را تبیین می‌کند. ازاین‌رو میان سوره‌های حمد و نساء در معرفی صراط مستقیم و مصادیق مُنعَمٌ‌علیهم تناظری قابل‌توجه مشاهده می‌شود. هم‌چنین در سورهٔ مریم آمده است:

أُولَئِکَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا (مریم/ ۵۸).

که در آن به مصداق برجسته «مُنعَمٌ علیهم» یعنی؛ پیامبران الهی(ع) اشاره شده است.

آیات ***قرآن*** نشان می‌دهد که جبهه کفر از دو طیف اصلی، یعنی «اهل کتاب» و «مشرکان» تشکیل شده است:

لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ (بیّنه/ ۱).

با توجه به این تقسیم‌بندی، اکنون باید دید ***قرآن*** این دو طیف را در نسبت با دو عنوان مغضوبٌ‌علیهم و ضالّین چه‌گونه بازشناسانده است. آیهٔ ۷۷ سورهٔ مائده، ضمن خطاب به اهل کتاب، آنان را از پیروی گروهی دیگر برحذر می‌دارد:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ (مائده/ ۷۷).

مخاطب آیه عموم اهل کتاب اند که باید موضِع خود را در برابر گروهی خاص حفظ کنند و از آن‌ها پیروی ننمایند. حال بخش وسیعی از اهل کتاب متّهم به پیروی و هم‌گرایی با آنان شده‌اند. این گروه متبوع که غیر از اهل کتاب (= گروه تابع) اند، همان ضالین اند که در آیه با سه عبارت تأکیدیِ ضلّوا، أضلّوا و ضلّوا معرفی می‌شوند.

چنان‌چه قدیمی‌ترین جریان منحرف از اهل کتاب را مخاطب آیه قرار دهیم، عبارت «مِن قبل» بر ریشه‌داری تاریخی این جریان دلالت دارد. هم‌چنین «أَضَلُّوا كَثِيرًا» از گستردگی دامنه تأثیر آن پرده بر می‌دارد و «وَضَلُّوا عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ» نشان دهنده تقابل کامل این جریان با «صراط مستقیم» است. از آن‌جا که این جریان با سه وصف یاد شده، در برابر اهل کتاب قرار گرفته و آنان از پیروی‌اش نهی شده‌اند نمی‌تواند خود اهل کتاب باشد. درنتیجه در تقسیم دوگانهٔ اهل کتاب و مشرکان، این جریان بر مشرکان انطباق می‌یابد و به تَبَعِ آن، مصداق مغضوبٌ‌علیهم اهل کتاب خواهند بود؛ واقعیتی که آیات بعد نیز آن را تأیید می‌کند:

لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّ كَانُوا يَعْتَدُونَ * كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ * تَرَى كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ * وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ (مائده/ ۷۸-۸۱).

در این‌جا به‌صراحت بیان شده که طیف گسترده‌ای از اهل کتاب، با وجود هشدارهای مکرر درباره پرهیز از غلوّ در دین و خودداری از تبعیت از جریان ضلالت، در عمل از باورها و آموزه‌های آن جریان پیروی و از فرمان الهی سرپیچی کردند، از این رو مستحق غضب الهی معرفی شده‌اند.

شاهد دیگر، تناظر میان عباراتی از آیهٔ ۷ سورهٔ حمد با آیهٔ ۱۷ از سوره حج است که سه گروه «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ»، «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ» و «وَلَا الضَّالِّينَ» به ترتیب با گروه‌های سه‌گانه سوره حج «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا»، «وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ» و «وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا» در تناظر اند. این ترتیب نشان‌دهندهٔ هم‌آهنگی ساختاری میان دو آیه در شناخت مصداق این گروه‌ها است. شواهد دیگری نظیر روایات اهل‌بیت(ع) نیز وجود دارد (بنگرید به: فرشادنیا و قاسم نژاد، «واکاوی تفسیری...»، سراسر مقاله).

## ۱ـ۲) مؤلفه‌های فکری جریان‌های اعتقادی سورهٔ حمد

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های هم‌گرایی طیف گسترده‌ای از اهل کتاب با کافران، اعتقاد به انگارهٔ بُنُوَّت و ولادت الهی است. عمده‌ترین آیه‌ای که از این حقیقت پرده برمی‌دارد آیهٔ ۳۰ سورهٔ توبه است:

وَ قَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَ قَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ.

این آیه نشان می‌دهد کافرانِ اهل کتاب در انگارهٔ ولادت الهی به کافران تأسی جسته و با آنان هم‌رنگی و همانندی می‌کنند و همین عامل اساسی باعث اجتماع این دو طیف در یک جبههٔ ضلالت عام شده است.

در نقطهٔ مقابل، بررسی آیات سوره مریم نشان می‌دهد که یکی از شاخصه‌های بنیادین مُنعَمٌ‌علیهم، التزام به نفی هرگونه نسبتِ بُنُوَّت و ولادت در ساحت الهی است. این مجموعه از آیات که در مقام تبیین حقیقت خلقت حضرت عیسی(ع) و رفع اختلافات اعتقادی میان اهل کتاب درباره ایشان وارد شده‌اند، در نهایت بر تنزیه خدا از نسبت فرزند و تأکید بر یگانگی و تعالی مطلق او دلالت دارند و نتیجه می‌گیرند:

...ذَلِکَ عِیسَی ابْنُ مَرْیَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِی فِیهِ یَمْتَرُونَ * مَا کَانَ لِلَّهِ أَن یَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَی أَمْرًا فَإِنَّمَا یَقُولُ لَهُ کُن فَیَکُونُ * وَ إِنَّ اللَّهَ رَبِّی وَ رَبُّکُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِیمٌ (مریم/ ۳۶-۳۴).

مسئله محوری این آیات، روشنگری دربارهٔ آفرینش حضرت عیسی(ع) بدون پدر و پاسخ به برداشت‌های نادرست برخاسته از این رخداد است. در پاسخ به این تردیدها و در تبیین حقیقت، خدا پس از اشاره به قَوْلَ الْحَقِّ بر نفی هرگونه نسبت فرزند برای خود تأکید می‌فرماید:

مَا کَانَ لِلَّهِ أَن یَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَی أَمْرًا فَإِنَّمَا یَقُولُ لَهُ کُن فَیَکُونُ (مریم/ ۳۵).

در این آیه، ***قرآن*** در برابر انگارهٔ ولادت الهی، اصلِ «کُن فَیَکُونُ» را به‌عنوان تبیین صحیح نحوه فاعلیّتِ خدا قرار می‌دهد؛ بدین معنا که تحقق هر موجود، معلول اراده و امر بی‌واسطه الهی است، نه نتیجهٔ زایش یا انتساب موجودی به ذات خدا.

بر این اساس، الگوی جریان‌شناختی سورهٔ حمد نشان می‌دهد که تقابل اصلی میان جریان حق و دو جریان باطل صرفاً تقابل میان ایمان و کفر نیست؛ بل‌که تقابل میان دو پارادایم خداشناختی است: منطقِ خداشناسیِ کُن فَیَکُون که بر فاعلیّتِ مطلق و بی‌واسطهٔ خدا در آفرینش استوار است؛ و منطق خداشناسیِ بُنُوَّت و ولادت الهی که پیدایی موجودات را بر نوعی انتساب و زایش از ذات الهی تفسیر می‌کند. ازاین‌رو، تعبیر «عُزَیرٌ ابْنُ اللَّه» نیز باید در چارچوب همین تقابل بنیادین فهم شود.

## ۱ـ۳) کاربست الگوی جریان‌شناختی سورهٔ حمد در تفسیر آیهٔ ۳۰ سورهٔ توبه

سورهٔ حمد به‌عنوان «امّ الکتاب» (قمی، ***التفسیر***، ۱/ ۲۹) و آغازگر ***قرآن*** کریم (مقاتل، ***التفسیر***، ۱/ ۳۵)، در آیهٔ هفتم با معرفی سه طیف انسانی «مُنعَمٌ علیهم»، «مغضوبٌ علیهم» و «ضالین»، صراط مستقیم را نه صرفاً به‌صورت مفهومی، بل‌که در قالب الگوهای انسانی و اعتقادی ترسیم می‌کند:

صِرَاطَ الَّذِینَ أَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ غَیْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَیْهِمْ وَلَا الضَّالِّینَ (حمد/ ۷).

این نحوهٔ بیان، امکان تحلیل فراتر از مصادیق فردی و بررسی نسبت میان جریان‌های هدایت و ضلالت را فراهم می‌سازد؛ زیرا در بسیاری از آیات ***قرآن***، الگوهای هدایت و ضلالت در قالب گروه‌های انسانی و مؤلفه‌های اعتقادی مرتبط با آنان توصیف شده‌اند. بنابراین سورهٔ حمد نه تنها به‌عنوان یک سوره در کنار سایر سوره‌ها بل‌که به‌عنوان امّ الکتاب و فاتحة الکتاب، نقشه‌ای

کلان از جریان‌های هدایت و ضلالت را در سراسر *قرآن* ترسیم می‌کند.

## ۲. تقابل دو پارادایمِ *کُن فَیَکُونُ* و *بُنُوَّت الهی*

چنان‌که دیدیم، بر اساس الگوی جریان شناختی سورهٔ حمد، باورمندان به بُنُوَّتِ حقیقی ــاعم از یهود با تعبیر «عُزَیرٌ ابْنُ اللّه» و نصاری با گفتار «الْمَسِیحُ ابْنُ اللّه»ــ در زمرهٔ مَغضُوبٌعَلَیهم و ضالّین جای می‌گیرند که در تقابل با صراطِ مُنعَمٌ علیهم قرار دارند. *قرآن* در مقام رد این آموزه با تأکید بر اصل توحیدیِ کُن فَیَکُون مرز ایمان توحیدی را از این انحراف اعتقادی ترسیم می‌کند. بنابراین بر اساس الگوی جریان شناختی امّ الکتاب، تقابل آشکاری میان دو پارادایم خداشناسی مشاهده می‌شود؛ پارادایم کُن فَیَکُونُ و پارادایمِ بُنُوَّت و ولادت الهی.

### ۲-۱) تبیین اصلِ *کُن فَیَکُونُ* در *قرآن*

ایجاد اشیاء از دو حالت خارج نیست: صنع الشیء من شیء، و صنع الشیء لا من شیء (کُنْ فَیَکُونُ). مورد اول، ایجاد چیزی از چیز دیگر در *قرآن* کریم این‌گونه آمده است:

وَاللَّهُ خَلَقَ کُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ (نور/ ۴۵).

مطابق آیهٔ فوق، خدا هر جنبنده‌ای را از آب خلق کرد. بنابراین خلق و ایجاد جنبندگان مطابق آیه، از منشأ آب است. بنابراین می‌توان خلق (صنع الشیء من شیء) را این‌گونه تعریف کرد:

پدید آوردن چیزی از چیزی بر اساس قانون علت و معلول و مطابق با قانون طبیعت، در زمان و مکان (رضوی، *دو دست خدا*، ۲۳).

هم‌چنین صنع الشیء من شیء مستلزم وجودِ سه رکنِ مصدر، صدور و صادر است. برای نمونه، در خلقت جنبندگان مصدر آب، صادر جنبندگان، و صدور رابطهٔ بین این دو است. این نحوهٔ ایجاد توسط بشر نیز امکان‌پذیر است؛ به‌گونه‌ای که بشر می‌تواند برخی اشیاء را از چیزی ایجاد کند. برای مثال یک نجار از مادهٔ چوب و ابزارهای دیگر یک صندلی چوبی می‌سازد. بنابراین چوب به‌عنوان خمیر مایهٔ اولیه با صندلی سنخیت دارد.

در مقابل، ایجاد به شکل لا مِن شیء نیازمند خمیر مایهٔ اولیه نیست و چنین ایجادی همان فاعلیّت امری و اختصاصی خدا در آفرینش است که در آن، آفرینشِ چیزی از چیز دیگر مطرح نیست؛ بل‌که مفاهیمی نظیر؛ ایجاد، إنشاء، اِحداث، اِبداع و تکوین جریان دارد؛ چنان‌که در سورهٔ یاسین می‌خوانیم:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَیْئًا أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ (یس/ ۸۲).

طبق این آیه، امر خدا غیر از این که هر وقت اراده کند به چیزی، می‌گوید باش و می‌شود، چیز دیگری نیست.

گاهی نیز *قرآن* کریم دو نحوهٔ ایجاد را در کنار هم آورده است:

إِنَّ مَثَلَ عِیسَی عِنْدَ اللَّهِ کَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ (آل عمران/ ۵۹).

بر اساس این آیه، در آفرینش حضرت آدم(ع) دو فاعلیّت متمایز جریان داشته است: اول. خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ (صنع الشیء من

شیء) و دوم: کُنْ فَیَکُونُ (صنع الشیء لا من شیء). این تمایز در کلامی منقول از علی(ع) به‌زیبایی تبیین شده است:

وَ کُلُّ صَانِعِ شَیْءٍ فَمِنْ شَیْءٍ صَنَعَ وَ اللَّهُ لَا مِنْ شَیْءٍ صَنَعَ مَا خَلَقَ» (کلینی، ***کافی***، ۱/ ۱۳۵).

بر اساس این کلام، آفرینشِ لا من شئ که همان ابداع و انشاء محض الهی است مختص باری‌تعالی است و با کُنْ فَیَکُون که ارادهٔ تکوینی خدا است تحقق می‌یابد.

## ۲ـ۲) نشانه‌های انگاره بُنُوَّت الهی در آیهٔ ۳۰ سورهٔ توبه

انگارهٔ بُنُوَّت الهی در ***قرآن*** به‌عنوان آموزه‌ای کهن به‌شدت مورد نقد قرار گرفته است؛ به‌گونه‌ای که از رسالت‌های ***قرآن*** انذار قائلان به این آموزه اعلام شده است:

وَیُنْذِرَ الَّذِینَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا (کهف/ ۴).

***قرآن*** در آیهٔ ۳۰ سورهٔ توبه، انگارهٔ «بُنُوَّت الهی» را به‌عنوان آموزه‌ای مشترک میان «یهود» و «نصارا» نقد می‌کند که هر یک، به ترتیب با نسبت دادن «عزیر» و «مسیح» به فرزندی خدا، در این اعتقاد از کافران پیشین تأسی جسته و با گفتار آنان همانندی جستند:

وَ قَالَتِ الْیَهُودُ عُزَیْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَ قَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِیحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِکَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ یُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِینَ کَفَرُوا مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى یُؤْفَکُونَ (توبه/ ۳۰).

اسناد صریح «ابْنُ اللَّه» به عزیر و مسیح، هم‌راستایی کامل این دو نسبت در یک سیاق، تعبیر «یُضَاهِئُونَ» که بر همانندی ماهوی با گفتار کافران پیشین و ترتب حکم واحد و شدید «قَاتَلَهُمُ اللَّهُ» بر هر دو گروه، نشانه‌هایی از انگارهٔ «بُنُوَّت الهی» در آیهٔ ۳۰ سورهٔ توبه است.

افزون بر نشانه‌های فوق، کاربرد واژه «یُؤْفَکُونَ» در ***قرآن*** نشان می‌دهد که این تعبیر عمدتاً برای نقد انحراف از شناخت صحیح خدا به‌عنوان خالق یگانه و بی‌همتا به‌کار رفته است (بنگرید به: مائده/ ۷۵؛ عنکبوت/ ۶۱؛ زخرف/ ۸۷؛ یونس/ ۳۴؛ انعام/ ۹۵؛ فاطر/ ۳؛ غافر/ ۶۲). به‌گونه‌ای که در آیهٔ ۳۰ سورهٔ توبه، قرار گرفتن این واژه در پایان نقل گفتار یهود و نصارا درباره «ابْنُ اللَّه» این فرضیه را تقویت می‌کند که بُنُوَّت الهیِ مطرح در آیه بُنُوَّتِ حقیقی و انحراف خداشناسی مرتبط با توحید، آفرینش و فاعلیّت الهی است.

## ۲ـ۳) نتیجه‌گیری از تقابل دو پارادایم

بر اساس آن‌چه در بخش‌های پیشین گذشت، تقابل دو پارادایم کُنْ فَیَکُونُ و ولادت الهی در ***قرآن***، صرفاً یک تقابل زبانی یا مفهومی نیست، بل‌که دو نظام خداشناسی متباین را به تصویر می‌کشد که هر یک، جریان اعتقادی خاصی را بازنمایی می‌کنند. در یک سو، پارادایم کُنْ فَیَکُونُ بر فاعلیّت مطلق، بی‌واسطه و لا مِن شَئ خدا در آفرینش استوار است و با محوریت صراط مستقیم و جریان مُنعَمٌ علیهم هم‌آهنگ است. در سوی دیگر، پارادایم و انگارهٔ ولادت الهی، موجودات را بر نوعی انتساب وجودی به ذات الهی تفسیر می‌کند و ***قرآن*** آن را شاخص هم‌گرایی مغضوب‌علیهم و ضالین در جبههٔ مقابل با صراط

مستقیم معرفی می‌نماید.

این تقابل در آیات متعددی نمود یافته است؛ ازجمله در سوره مریم که پس از نفی صریح «اتخاذ وَلَد»، بی‌درنگ اصلِ «کُن فَیَکُونُ» را به‌عنوان تبیین صحیح از فاعلیّت الهی عرضه می‌دارد:

مَا کَانَ لِلّهِ أَنْ یَتّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنّمَا یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ (مریم/ ۳۵)

نمونهٔ دیگر آیاتی از سورهٔ بقره است:

وَقَالُوا اتّخَذَ اللّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِی السّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ کُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ* بَدِیعُ السّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنّمَا یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ (بقره/ ۱۱۷-۱۱۶).

در این آیات نیز همان الگوی تقابلی پیشین به چشم می‌خورد: نخست ادعاء «اتخاذ وَلَد» با تنزیه الهی (سُبْحَانَهُ) پاسخ داده می‌شود. سپس با تأکید بر مالکیت مطلق خدا بر همهٔ آسمان‌ها و زمین و انقیاد محض همهٔ موجودات دربرابر او، هر گونه نسبت فرزندی نفی می‌گردد. در ادامه، عبارت «بَدِیعُ السّمَاوَاتِ...» ــکه بر آفرینش بی‌سابقه و بدون الگوی پیشین دلالت دارد (راغب اصفهانی، ***المفردات***...، ۱۱۱-۱۱۰)ــ به‌عنوان صفتی از ذات الهی مطرح می‌شود که با منطق «ولات» و «صدور» و لوازمی هم‌چون سنخیت ناسازگار است؛ زیرا ابداع، به‌معنای پدید آمدن چیزی بدون مادهٔ پیشین و بدون هر گونه علت مادی است و این، دقیقاً همان معنایی است که در اصلِ «کُن فَیَکُونُ» تجلی یافته است.

باور به ابْنُ اللّه در ***قرآن***، اعم از این‌که درباره مسیح باشد یا عزیر، در یک رده قرار می‌گیرد و با اصلِ کُن فَیَکُون درتقابل است. بنابراین نمی‌توان آن را صرفاً یک لقب تشریفی به شمار آورد. ازاین‌رو، هرگونه تفسیر از تعبیر «عُزَیْرٌ ابْنُ اللّه» در آیهٔ ۳۰ سورهٔ توبه که نتواند نسبت خود را با این تقابل روشن سازد، با منطق درون ***قرآن*** و الگوی جریان شناختی سورهٔ حمد ناسازگار خواهد بود. از این رو، در بخش بعدی با تکیه بر این تقابل، به نقد دیدگاه تشریفی درباره «عُزَیْرٌ ابْنُ اللّه» پرداخته خواهد شد.

## ۳. نقد دیدگاه تشریفی

بااین‌حال به‌نظر می‌رسد تفسیر تشریفی از عبارتِ «عُزَیْرٌ ابْنُ اللّه» با توجه به الگوی جریان‌شناختی سورهٔ حمد و شواهد دیگر، با چالش‌های جدی مواجه است. ازاین‌رو در ادامه به بازخوانی و نقد این دیدگاه پرداخته خواهد شد.

### ۳-۱) بازخوانی مستندات طباطبایی

طباطبایی تعبیر «عُزَیْرٌ ابْنُ اللّه» را برخلاف عبارت «الْمَسِیحُ ابْنُ اللّه» تشریفی، و از جهت احترام و منزلت می‌داند. وی ضمن بیان این‌که امروزه اعتقاد به «عُزَیْرٌ ابْنُ اللّه» در میان یهود شناخته‌شده نیست تصریح می‌کند که آیه ***قرآن*** خود گواه رواج این گفتار در عصر نزول است (طباطبایی، ***المیزان***، ۶/ ۷۸). وی بیان می‌دارد که ظاهر این تعبیر بر آن دلالت ندارد که یهود برای عزیر ولادت حقیقی از خدا قائل بوده باشند؛ بل‌که قرائن نشان می‌دهد که ابْنُ اللّه در این‌جا لقبی تشریفی بوده است.

طباطبایی احتمال می‌دهد که منشأ این لقب جایگاه ممتاز عزیر در تاریخ یهود است؛ زیرا وی پس از اسارت بابِل، زمینه

بازگشت بنی‌اسرائیل به اورشلیم را فراهم ساخت و تورات را پس از نابودی و پراکندگی دوباره گردآوری کرد (طباطبایی، ***المیزان***، ۶/ ۷۸). ازاین‌رو، یهود از باب تکریم و بزرگداشت، وی را «پسر خدا» نامیدند. طباطبایی برای تقویت این برداشت، به فرهنگ دینی خود یهود استناد می‌کند و آیه «وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ» (مائده/ ۱۸) را شاهد می‌آورد و نتیجه می‌گیرد که در فرهنگ دینی یهود، تعبیر فرزند خدا الزاماً به معنای ولادت حقیقی نبوده، بل‌که گاه عنوانی برای بیان قرب، منزلت و برگزیدگی محسوب می‌شده است.

طباطبایی سپس برای تأیید بیش‌تر این تحلیل، به پیوند میان آیات ۳۰ و ۳۱ سورهٔ توبه استناد می‌کند. ایشان چنین استدلال می‌کند که در آیهٔ ۳۱ سورهٔ توبه، ***قرآن*** تنها از مسیح(ع) نام می‌برد و دیگر نامی از عزیر نمی‌آورد:

اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ (توبه/ ۳۱).

بر این اساس طباطبایی معتقد است که عزیر در حقیقت یکی از همان شخصیت‌های دینی بود که یهود در اثر غلوّ، او را در جایگاهی فراتر از بندگی قرار داده بودند و تعبیر ابْنُ اللَّه برخلاف تعبیرِ «الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّه» و غلوّ مسیحیان در مرتبهٔ هستی (غلوّ در ذات) از ناحیهٔ تکریمِ افراطی در مقام شخص عُزَیر ناشی شده بود.

بنابر دیدگاه طباطبایی، هرچند تعبیر «عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّه» در اصل به احتمال زیاد عنوانی تشریفی بوده است، اما همین کاربرد مجازی نیز به سبب فراهم ساختن زمینهٔ غلوّ، شرک و انحراف توحیدی، از سوی ***قرآن*** مردود شمرده شده است. ازاین‌رو، ریشه انحراف یهود و نصارا نه در صِرفِ استعمال یک تعبیر، بل‌که در عبور از مرزِ توحید و تبدیل تکریم افراطی اولیای الهی به نوعی ربوبیت‌بخشی به آنان نهفته است؛ همان حقیقتی که ***قرآن*** با تعبیر «لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ» (نساء/ ۱۷۱) از آن نهی می‌کند (طباطبایی، ***المیزان***، ۶/ ۷۰-۸۰).

## ۳-۲) نقد ادلهٔ تشریف

بررسی استدلال‌های طباطبایی نشان می‌دهد که احتمال تشریفی‌بودن تعبیر «عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّه» بر سه مستند استوار است: یک مستند تاریخی یا همان زمینهٔ بازگشت بنی‌اسرائیل به اورشلیم و احیاء تورات، و دو مستند قرآنی، یعنی آیهٔ ۱۸ سوره مائده و آیهٔ ۳۱ سورهٔ توبه.

طباطبایی علت انتساب «ابْنُ اللَّه» به عزیر توسط یهودیان را به سبب احیاء تورات می‌داند. اما همین دیدگاه در همان ابتدا محل اشکال است. چه‌اینکه یهود پس از آنکه عزیر تورات را از حفظ املا کرد و یهودیان معاصرش آن را با تورات موجود در تابوت مطابق یافتند، گفتند: «وَاللّهِ مَا أُوتِيَ عُزَيْرٌ هَذَا إِلّا لِأَنَّهُ ابْنُ اللّه» (آلوسی، ***روح المعانی***، ۱۰/ ۲۹۰).

مشابه چنین نقلی در تفاسیر کهن نیز مشاهده می‌شود: «لَمْ يَعْلَمْ عُزَيْرٌ هَذَا الْعِلْمَ إِلّا لِأَنَّهُ ابْنُ اللّه» (مقاتل، ***التفسیر***، ۲/ ۴۴). این گزارش‌ها نشان می‌دهد که در باور یهود، احیاء تورات نتیجهٔ «ابن اللّه‌بودن ذاتیِ عزیر» است و همین تقدّم سببی، قرینه‌ای است بر این که این نسبت در فرهنگ یهود، یک رابطهٔ وجودی و علّی بوده، نه صرفاً یک عنوان تشریفی اکتسابی؛ ازاین‌رو، احیاء تورات - که طباطبایی آن را قرینه بر تشریف انگاشته - خود قرینه‌ای بر خلاف مدعای ایشان است.

طباطبایی برای تأیید کاربرد تشریفی «ابن» در فرهنگ یهود به آیهٔ ۱۸ سوره مائده استناد می‌جوید (بنگرید به: طباطبایی، ***المیزان***، ۵/ ۲۴۹):

وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ (مائده/ ۱۸).

این استدلال از چند جهت با چالش مواجه است: نخست، جهت فهم «أَبْنَاءُ اللّه» در آیهٔ مذکور، بالعکس می‌توان به آیهٔ ۳۰ سورهٔ توبه مراجعه کرد، آن‌جا به‌صراحت گفتار یهود دربارهٔ عزیر را هم‌ردیف و هم‌سطح گفتار نصارا دربارهٔ مسیح و هر دو به گفتار کافران پیشین تشبیه شده است. این هم‌سطح سازی نشان می‌دهد که ***قرآن*** این نوع انتساب را صرفاً تشریفی تلقی نمی‌کند، بل‌که آن را در زمرهٔ انحرافات اعتقادی و شرک‌آمیز می‌داند.

دوم، توجه به سیاق هر دو آیه (مائده/ ۱۸؛ توبه/ ۳۰) و آیات پیرامون آن‌ها نشان می‌دهد، هر دو آیه به‌جای تأیید یا روایت نسبت تشریفی، بر نقد بنیادین مفهوم بُنُوَّت الهی و تأکید بر فاعلیّت و مالکیت الهی استوار شده‌اند. در آیهٔ ۱۷ سوره مائده، یعنی یک آیه قبل از محل استشهاد طباطبایی، مسئله به‌وضوح به فاعلیّت مطلق خدا و بطلان انتساب الوهیت حضرت عیسی(ع) و مادرش مرتبط است:

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (مائده/ ۱۷).

بنابراین سیاق آیات به‌هیچ وجه برداشت اعتباری از بُنُوَّت را تأیید نمی‌کند؛ بل‌که در مقام رد این پندار، بر خالقیت، مالکیت و قدرت مطلق الهی تأکید می‌ورزد. به‌گونه‌ای که در فرهنگ قرآنی و در رد انگارهٔ بُنُوَّت و ولادت الهی از فاعلیّت الهی سخن رفته است (بنگرید به: انعام/ ۱۰۱؛ مریم/ ۳۵؛ فرقان/ ۲). از سویی در آیهٔ ۱۸ سوره مائده همانند آیهٔ ۳۰ سورهٔ توبه، هم‌نشینی یهود و نصارا قابل‌مشاهده است؛ به‌گونه‌ای که آیه تنها به فرهنگ یهود دربارهٔ انگارهٔ پسری و پدری خدا و دوست‌داری سخن نگفته است؛ بل‌که هم یهود و هم نصارا را در آیه ذکر کرده است و نمی‌توان تنها از اعتباری‌بودنِ ابن‌الله در فرهنگ یهود بهره برد.

مهم‌ترین قرینه‌ای که طباطبایی نادیده گرفته، خود عبارت «يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ» در آیهٔ ۳۰ سورهٔ توبه است که به‌صراحت گفتار یهود و نصارا را به کافران پیشین پیوند می‌زند و از تشبیه گفتمانی آنان حکایت دارد؛ نه صرفاً از یک اشتباه در کاربرد واژهٔ «ابن». طباطبایی این عبارت را صرفاً یک گزارش تاریخی از نفوذ عقاید وثنی به اهل کتاب تفسیر کرده، و از دلالت ساختاری آن بر هم سطح‌بودن گفتار یهود و نصارا با گفتمان شرک آمیز مشرکان سخنی به میان نیاورده است.

طباطبایی برای رد هم‌سطح‌بودن گفتار یهود و نصارا، عدم ذکر نام عُزَیر و ذکر نامِ مسیح در آیهٔ ۳۱ سورهٔ توبه را دلیلی بر عدم هم‌سنخ‌بودن دو گفتار بیان نموده است:

اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (توبه/ ۳۱).

آیهٔ فوق که به اتخاذ احبار و رُهبان به عنوان ارباب اشاره دارد نمی‌تواند قرینه‌ای مستقل بر تشریف ابن در آیهٔ ۳۰ سورهٔ توبه باشد؛ زیرا این آیه ازیک‌سو دربارهٔ اطاعت کورکورانه از علماء دین (ربوبیت اعتباری در احکام) در حرام‌کردن حلال الهی و حلال‌کردنِ حرام الهی سخن می‌گوید (طوسی، ***التبیان***، ۵/ ۲۰۶؛ طبرسی، ***مجمع البیان***، ۵/ ۴۲) و ازدیگرسو هیچ رابطه‌ای با بحث ولادت یا نسبت ذاتی به خدا ندارد. ازاین‌رو استناد به آن برای تفسیرِ ابن نوعی خَلطِ میان دو نوع رابطهٔ کاملاً متفاوت ــاطاعت فقهی و نسبت وجودیــ است.

به دیگر سخن آیهٔ ۳۱ سورهٔ توبه، اتخاذ احبار به ارباب، ناظر به اطاعت عملی است؛ درحالی‌که آیهٔ ۳۰ سورهٔ توبه دربارهٔ یک باور کلامی است. بنابراین نمی‌توان برای تفسیر باور کلامی آیهٔ ۳۰ به رفتار عملی آیهٔ ۳۱ استناد کرد تا ثابت شود باور یهود تشریفی و متفاوت از نصارا بوده است.

افزون‌براین طباطبایی عدم ذکر نام عزیر در آیهٔ ۳۱ سورهٔ توبه را دلیلی بر عدم سنخیت و هم‌سطحی میان ابن‌اللهبودنِ عزیر و مسیح دانسته است؛ حال آن‌که در مواردی هم‌چون آیهٔ ۱۸ سوره مائده و هم‌چنین آیهٔ ۳۰ سورهٔ توبه ــبا توجه به باهم‌آیی یهود و نصارا ــ وی حساب یهود را هم از جهت فرهنگ و هم اعتقاد جدا می‌کند و اعتنائی به ساختار دو آیه نمی‌نماید. بنابراین تفکیک میان باور یهود و باور نَصارا در این زمینه نیازمند قرینه‌ای بسیار قوی‌تر از یادنشدنِ نام عزیر در آیهٔ ۳۱ سورهٔ توبه است.

## ۳-۳) نقش قرینه مناسبت حکم و موضوع در تقویت نقد

با نظری به آیهٔ ۳۰[ام] سورهٔ توبه مشاهده می‌شود، یهود و نصارا به علت انتساب یک گفتار به خدا در یک گروه قرار گرفته‌اند. از طرفی وجه اشتراک یهود و نصارا در این آیه، تکرار گفتار کافران پیشین است. از دیگرسو و در انتهاء آیه برای هر سه گروه (کافران یهود، کافران نصارا، کافران پیشین) به سبب انحراف‌شان از حق یک مجازات خواسته شده است:

قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (توبه/ ۳۰).

پرسشی که قابل‌طرح است آن‌که چه‌گونه می‌شود یهود تنها از جهت یک انتساب تشریفی هم‌ردیف قائلان به تثلیث و کافران شده‌اند و سزاوار نابودی گشتند.

در کوشش برای فهم بهتر آیه می‌توان به قرینهٔ مناسبت حکم و موضوع نظر داشت (بنگرید به: ***فرهنگ‌نامهٔ اصول فقه***، ۸۰۰). قرینهٔ مناسبت حکم و موضوع نشان می‌دهد که ***قرآن*** میان دو ادعاء از حیث اهمیت و ماهیت انحراف اعتقادی تفکیکی قائل نشده و هر دو را ذیل یک موضوع اعتقادی واحد ارزیابی کرده است. از آن‌جا که این انتساب، صرف‌نظر از مصداق آن، به یک حقیقت واحد بازمی‌گردد ــیعنی نقض اصل توحید و تشبیه و تجسیم ذات الهیــ آیه هر دو گروه را ذیل یک عنوان اعتقادی واحد قرار داده، آنان را دنباله‌رو اقوال کافران پیشین معرفی می‌کند و درنتیجه، یک حکم واحد و شدید (قَاتَلَهُمُ اللَّهُ) را بر همه مترتب می‌سازد.

تناسب حکم با موضوع اقتضا می‌کند که وقتی ملاک تقبیح، اصل شرک اعتقادی و تحریف توحید است، تفاوت‌های

درونی ادعاءها، تأثیری در اصل حکم نداشته باشد و واکنش الهی متناسب با خطای بنیادین مشترک، به‌صورت یک‌سان بیان شود. افزون بر این، تعبیر «یُضاهِئونَ قولَ الَّذینَ کَفَروا مِن قَبل» به‌صراحت نشان می‌دهد که در تبیین چگونگی اعتقاد به «ابْنُ اللَّه» نزد یهود و نصارا، هر دو گروه از یک الگوی واحد پیروی می‌کنند؛ الگویی که ***قرآن*** آن را همان «گفتار کافران پیشین» معرفی می‌کند.

## ۴. شواهد تأییدی

در ادامه به ریشه کهن و تاریخی انگارهٔ «بُنُوَّت و ولادت الهی» در فرهنگ و تمدن‌های بزرگ، خصیصه کتمان باورها در سنت یهودی، روایات ائمه اهل‌بیت(ع) و آراء مفسران به‌عنوان شواهدی در تقویت تفسیر بُنُوَّتِ حقیقی «عُزَیْرٌ ابْنُ اللّه» و تضعیف دیدگاه تشریفی خواهیم پرداخت.

### ۴ـ۱) شواهد تاریخی انگارهٔ «ولادت الهی» و مسئله کتمان باورها

از جهت تاریخی، باور به پندارِ بُنُوَّت و ولادت الهی در اشکال گوناگون در بسیاری از فرهنگ‌ها و تمدن‌های باستانی حضور داشته است. برای نمونه، در برخی سنت‌های بابلی، إیل/ ایلو به‌عنوان خدای برتر منشأ پیدایی دیگر ایزدان تلقی می‌شد و بانو بلیت نیز مظهر باروری و زایش الهی به شمار می‌رفت (گلسرخی، ***تاریخ جادوگری***، ۱۳۹). در اساطیر یونان باستان الگوی زایش‌محور از خائوس (خلاء ازلی) آغاز، سپس به گایا (زمین)، کرونوس، زئوس و در نهایت به هراکلس می‌رسد و هر نسل از دل نسل پیشین زاده می‌شود (همیلتون، ***سیری در اساطیر***...، ۲۹).

این الگوی زایش‌محور در دوره‌های بعد صورتی فلسفی‌تر نیز یافت. به‌گونه‌ای که قول به ولادت دربارهٔ خدا نزدیکی مفهومی با صدور و فیض نزد فیلسوفان پیدا کرد. فلوطین فرایند صدور و فَیَضانِ موجودات از واحد را با عبارت «وَذٰلِکَ أَنَّ الأَشْیَاءَ کُلَّهَا إِنَّمَا انْبَجَسَتْ مِنْهُ» توصیف می‌کند (فلوطین، ***اثولوجیا***، ۲۷۹)؛ تعبیری که واژهٔ انبجست به معنای ریزش و فَوَران (رحیمیان، ***فیض و فاعلیّت***...، ۸۵) و برآمدن و خروج موجودات از مبدأ نخستین دلالت دارد و از این جهت با منطقِ ولادت و تولّدِ هستی از ذات الهی سنخیت مفهومی می‌یابد. به گزارش تاریخ فلسفه، فلوطین باوری به خلق از عدم (کُن فَیَکُونُ) نداشت و از این جهت در تبیین ارتباط خدا و مخلوقات، از مفاهیمی هم‌چون صدور و انبجاس به‌شکل حقیقی استفاده می‌کرد (کاپلستون، ***تاریخ فلسفه***، ۱/ ۵۳۷).

فیلسوفان مسلمان نیز به‌شدت از اندیشهٔ فلوطین تأثیر پذیرفتند. ازجمله ملاصدرا که صدور و ولادت را به معنای حقیقی اراده کرده است؛ به‌گونه‌ای که این دو مفهوم در حکمت متعالیه بر یک حقیقت وجودی واحد دلالت دارند که با تعبیر نوافلاطونیِ انبجاس نیز تبیین می‌شود (عبیداوی و همکاران، «سر واضح در آثار...»، ۲۶۴).

ازسویی دیگر، دربارهٔ بخشی از یهودیان باید به این نکتهٔ مهم اشاره کرد که برخی آموزه‌های آنان جنبهٔ سرّی داشته است؛ به‌گونه‌ای‌که در پاره‌ای موارد که این اَسرار به هر دلیلی در میان عموم بازگو می‌شد موردانتقادِ شدید بزرگان یهود قرار می‌گرفت. برای نمونه، در سورهٔ بقره می‌خوانیم:

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (بقره/ ۷۶).

این آیه پرده از روحیه‌ای دوگانه و منافقانه یهود برمی‌دارد؛ آن‌جا که جریانی از یهود در خلوت، یک‌دیگر را برای افشاء برخی اسرار سرزنش می‌کردند؛ چرا که این حقایق ٰ سلاحِ برهانیِ مستحکمی در دست مسلمانان قرار می‌داد. در چیستی این اسرار اختلاف است. اذعان به نبوت پیامبر خاتم(ص)، صفات پیامبر گرامی اسلام(ص) در تورات و عذاب یهودیان ازجمله آراء تفسیری مطرح است (بنگرید به:طوسی، ***التبیان***، ۱/ ۳۱۵؛ ابن کثیر، ***تفسیر القرآن العظیم***، ۱/ ۱۲۰). بنابراین گستردگی ریشه‌های تاریخی باورهای زایش‌محور در تمدن‌های گوناگون و نیز سنت کتمان در یهودیت، علاوه‌بر ساختار و سیاق آیه، در تبیین دقیق تعبیر «عُزَيْرٌ ابْنُ اللّه» نقش تعیین‌کننده‌ای ایفاء می‌کنند.

## ۴-۲) شواهد روایی

یکی از مهم‌ترین مستندات تاریخی دیدگاه تشریفی، این است که اطلاق «ابْنُ اللَّه» به عزیر، برخاسته از جایگاه ممتاز او در احیاء تورات و بازسازی هویت دینی بنی‌اسرائیل بوده است (بنگرید به: طباطبایی، ***المیزان***، ۶/ ۷۸). بااین‌حال روایت احتجاج پیامبر اکرم(ص) با پیروان ادیانی ازجمله یهود ــ که در ادامه خواهد آمد ــ همین مبنا را مورد نقد قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که اگر منشأ اطلاق «ابْنُ اللَّه» صرفاً از باب تکریم باشد، موسی(ع) به طریق اولی شایسته این عنوان خواهد بود.

این مناظره ازجهت اعتبار، با وجود آن‌که در سلسله سند، افرادی هم‌چون محمد بن قاسم استرآبادی، یوسف بن محمد بن زیاد و علی بن محمد بن سیار حضور دارند که وثاقتشان اثبات نشده تلقی شده است؛ اما، محمد بن قاسم از زمره مشایخی است که ابن‌بابویه روایات بسیاری از او نقل کرده و در موارد متعدد، عباراتی حاکی از رضایت الهی (ترضیه) و طلب رحمت (ترحم) در حق او به کار رفته است. افزون بر این، متن اصلی روایت در کتاب***الاحتجاج*** آمده، محتوای آن در تفسیر منسوب به امام عسکری(ع) نقل شده و توسط شماری از عالمان متأخر نیز بازگو گردیده است. از این رو، حتی اگر نتوان صحت سلسله سند آن را به معنای اصطلاحی تأیید کرد، می‌توان برای مقاصد تأییدی و به عنوان شاهدی پشتیبان به این روایت استناد نمود.

برپایهٔ گزارشی، مکالمه‌ای میان یهودیان با پیامبر گرامی اسلام(ص) روی داده است:

فَقَالَتِ الْيَهُودُ نَحْنُ نَقُولُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَ قَدْ جِئْنَاکَ يَا مُحَمَّدُ(ص) لِنَنْظُرَ مَا تَقُولُ فَإِنِ اتَّبَعْتَنَا فَنَحْنُ أَسْبَقُ إِلَى الصَّوَابِ مِنْکَ وَ أَفْضَلُ وَ إِنْ خَالَفْتَنَا خَصَمْنَاکَ» (طبرسی، ***الإحتجاج***، ۱/ ۲۲).

مطابق این روایت، یهودیان با طرح ادعای «عُزَیرٌ ابنُ‌الله»، پذیرش یا ردّ آن را ملاک حقانیت پیامبر اسلام(ص) قرار دادند؛ بدین معنا که اگر با آنان موافقت کند، خود را بر صواب و برتر می‌دانند و اگر مخالفت ورزد، به خصومت و مناظره برمی‌خیزند. همین نحوهٔ طرح ادعاء نشان می‌دهد که مسئله صِرفِ یک تعبیر تکریمی نبوده، بل‌که آنان این گزاره را به‌مثابه یک باور اعتقادی قابل‌احتجاج مطرح کرده‌اند.

پیامبر اکرم(ص) در پاسخ، نخست بر توحید خالص و برائت از هرگونه شریک و شبیه برای خدا تأکید کرد و سپس از آنان

خواست دلیل این اعتقاد را بیان کنند. آن‌گاه با گشودن باب مناظره‌ای عقلانی، مبانی ادعاءی ایشان را مرحله‌به‌مرحله به نقد کشید. حضرت در آغاز، لوازم حقیقی تعبیر «ابن‌الله» را یادآور شد و نشان داد که حمل این تعبیر بر معنای حقیقی «ولادت»، مستلزم تشبیه خدا به مخلوقات، پذیرش جسمانیت، حدوث و نیازمندی دربارهٔ ذات الهی است؛ اموری که با اصل توحید ناسازگار و مستلزم کفر است. در این هنگام، یهودیان کوشیدند مقصود خود را از «ابن» به معنایی تشریفی و تکریمی بازگردانند و اظهار داشتند که مرادشان، فرزند حقیقی نیست، بل‌که «عزیر» به‌سبب منزلت ویژه‌اش نزد خدا، چنین نامیده شده است.

بااین‌حال سیاق روایت نشان می‌دهد که این تفسیر، پاسخی دفاعی و متأخر در برابر اشکالات پیامبر اکرم(ص) بوده، نه بیانگر مراد ابتدایی آنان؛ زیرا اگر مقصود از آغاز صرف معنایی مجازی و تکریمی بود، طرح آن به‌عنوان معیار حقانیت پیامبر اکرم(ص) و محور منازعه اعتقادی، وجهی نداشت. پیامبر اکرم(ص) نیز با استفاده از همین عقب‌نشینی، استدلال نقضی خویش را مطرح ساخت و فرمود: «فَكَيْفَ صَارَ عُزَيْرٌ ابْنَ اللَّهِ دُونَ مُوسَى وَ هُوَ الَّذِي جَاءَ لَهُمْ بِالتَّوْرَاةِ وَ رُئِيَ مِنْهُ مِنَ الْمُعْجِزَاتِ مَا قَدْ عَلِمْتُمْ...» (طبرسی، ***الإحتجاج***، ۱/ ۲۳). پیامبر(ص) بدین‌وسیله نشان داد که اگر ملاکِ ابن‌الله‌بودن احیاء تورات یا برخورداری از معجزات الهی باشد، موسی(ع) ــ که آورندهٔ اصلی تورات و صاحب معجزاتی بزرگ‌تر بود ــ به‌مراتب شایسته‌تر از عزیر برای چنین عنوانی خواهد بود.

پیامبر اکرم(ص) سپس استدلال را تکمیل کرد و نشان داد که اگر استعمال ابن‌الله صرفاً بر اساس نوعی احترام و منزلت معنوی جایز باشد، این منطق هیچ حدّ و مرزی نخواهد داشت و می‌توان تعابیری هم‌چون برادر خدا، پدر خدا یا سیدِ خدا را نیز درباره مقربان الهی به‌کار برد؛ حال‌آن‌که خودِ یهودیان نیز چنین لوازمی را نمی‌پذیرند. ازاین‌رو روایت مزبور نشان می‌دهد که تعبیر «عُزَيرٌ ابنُ‌الله» در فضایِ احتجاج دینیِ صدر اسلام ناظر به به یک باور اعتقادی درباره نوعی نسبت حقیقی میان خدا و عزیر فهمیده می‌شده است.

## ۴-۳) آراء مفسران در تأیید تفسیر حقیقی

جعفر سبحانی معتقد است، باوجود این‌که یهودیان معاصر، خود را از اعتقاد به «عُزَيْرٌ ابْنُ اللّه» مبرّا می‌دانند، اما به‌طور تاریخی در عصر نزول ***قرآن*** این باور در میان بخشی از آنان وجود داشته است. هم‌چنین احتمال تفسیر «ابْنُ اللّه» به معنای تشریفی ــ نظیر اطلاق «خانه خدا» بر مسجد ــ با ظاهر آیه سازگار نیست و سیاق آیه دلالت بر معنایی فراتر از صرف تشریف دارد (سبحانی، ***منشور جاوید***، ۶/ ۲۴۲).

قرشی تأکید می‌کند که یهودیان عزیر را پسر خدا خوانده‌اند؛ نه صرفاً به‌عنوان تعبیر تشریفی یا عنوانی محترمانه؛ بل‌که در حقیقت و مطابق معنای واقعی این نسبت؛ چرا که این تعبیر در آیه در کنار عبارت «الْمَسِيحُ ابْنُ اللّه» آمده است؛ همان‌گونه که نصاری عیسی را پسر واقعی خدا می‌دانند. این کنارهم‌آوردن دو عبارت نشان می‌دهد که یهودیان نیز عزیر را به همان سنخ فرزند حقیقی خدا تلقی می‌کردند و نه صرفاً به جهت شرافت یا احترام؛ زیرا تفاوت میان اطلاق پسر خدا به صورت تشریفی و

اعتقاد به فرزند حقیقی خدا از زمین تا آسمان است (قرشی، ***قاموس قرآن***، ۱/ ۲۳۴).

پیش از وی رشید رضا نیز بیان کرده است که برخی از نصاری که «الْمَسِيحُ ابْنُ اللّه» گفته‌اند، از یهودیان بودند و فیلسوف یهودی اسکندرانی، فیلون اسکندرانی، معتقد بود خدا دارای فرزندی است که همان کلمهٔ او است که به واسطه آن اشیاء را خلق کرده است. بنابراین، ممکن است برخی یهودیان پیش از بعثت پیامبر اکرم(ص) نیز عزیر را ابْنُ‌اللّه به همین معنای کلمهٔ الهی تصور کرده باشند؛ هر چند در این نظر، عزیر فرزند حقیقی بیان نشده اما دست کم قرائت تشریفی نیز محلی از اعراب ندارد (رشید رضا، ***تفسیر القرآن الحکیم***، ۱۰/ ۲۸۸).

## نتیجه

بر اساس الگوی جریان‌شناختی سورهٔ حمد به‌عنوان ام‌الکتاب و نقشهٔ راه اعتقادی قرآنی، سه طیف مُنعَمٌ‌علیهم (ره‌پویان صراط مستقیم)، مغضوبٌ‌علیهم و ضالّین ترسیم‌کنندهٔ تقابل بنیادین میان دو پارادایم خداشناختی هستند: پارادایم کُن فَیَکُونُ که بر فاعلیّت مطلق، بی‌واسطه و لا مِن شَیء خدا در آفرینش استوار است و در تقابل مستقیم با انگارهٔ بُنُوَّت و ولادت الهی قرار گرفته است که موجودات را بر نوعی انتساب وجودی و زایش از ذات الهی تفسیر می‌کند.

این تقابل صرفاً یک اختلاف زبانی یا مفهومی نیست، بل‌که دو نظام خداشناسی متباین را به تصویر می‌کشد که هر یک، جریان اعتقادی خاصی را بازنمایی می‌کنند. آیهٔ ۳۰ سورهٔ توبه با هم‌آیی گفتار یهود دربارهٔ عزیر و نصارا دربارهٔ مسیح، تعبیر «يُضَاهِئُونَ» که بر همانندی ماهوی با گفتار کافران پیشین دلالت دارد و ترتب حکم واحد و شدیدِ «قَاتَلَهُمُ اللَّهُ» بر هر دو گروه، نشان می‌دهد که ***قرآن*** این دو نسبت را در یک رده و هم‌سطح ارزیابی کرده است. از سوی دیگر، قرینهٔ مناسبت حکم و موضوع نشان می‌دهد که اگر انتساب عزیر به خدا صرفاً یک لقب تشریفی و تکریمی می‌بود، شایستگی هم‌ردیفی با اعتقاد به تثلیث و استحقاق دعاء نابودیِ «قَاتَلَهُمُ اللَّهُ» را نمی‌داشت.

نقد ادلهٔ طباطبایی نیز آشکار ساخت که استناد به آیهٔ ۱۸ سوره مائده برای اثبات کاربرد تشریفیِ ابن در فرهنگ یهود، با سیاق آیات پیشین که بر نقد بنیادین بُنُوَّت الهی و تأکید بر فاعلیّت مطلق خدا استوار است، ناسازگار است. استناد به آیهٔ ۳۱ سورهٔ توبه به‌دلیل تفکیک ناپذیرفتنی میان باور کلامی (آیهٔ ۳۰ سورهٔ توبه) و اطاعت عملی (آیهٔ ۳۱ سورهٔ توبه)، نمی‌تواند قرینه‌ای بر تشریفی‌بودن باور یهود باشد. روایت احتجاج پیامبر اکرم(ص) با یهودیان نیز این مدعا را تقویت می‌کند که آنان تعبیر «عُزَیرٌ ابن‌الله» را به‌مثابهٔ یک باور اعتقادی قابل‌احتجاج مطرح می‌کردند، نه صرفاً لقبی تکریمی؛ درغیراین صورت طرح آن به‌عنوان معیار حقانیت پیامبر گرامی اسلام(ص) وجهی نداشت.

شواهد تاریخی از گستردگی باورهای زایش‌محور در تمدن‌های باستانی و فلسفهٔ یونانی (فلوطین و نظریهٔ صدور) و نیز سنت کتمان در یهودیت، این احتمال را قوت می‌بخشد که انگارهٔ ابن‌الله دربارهٔ عزیر، بازتابی از همان الگوی کهن انتساب وجودی به ذات الهی بوده است؛ تفسیری که با دیدگاه مفسرانی هم‌چون رشید رضا مبنی بر ریشه‌یابی این عقیده در فلسفهٔ یهودی اسکندرانی (فیلون) و درهم‌تنیدگی یهودیت و مسیحیت در این مفهوم، هم‌سو است. ازاین‌رو، نمی‌توان بر اساس تفسیر

تشریفی، میان «عُزَیرٌ ابن‌الله» و «الْمَسِیحُ ابْنُ اللّه» تفکیک ماهوی قائل شد؛ بل‌که باید گفت هردو ناظر به نوعی باور انحرافی دربارهٔ فاعلیّت الهی هستند که در تقابل با اصلِ کُن فَیَکُون و جریان مُنعَمٌ‌علیهم قرار می‌گیرند.

## منابع


۱ـ *قرآن* کریم، اصل عربی؛ نیز، ترجمهٔ فارسی ناصر مکارم شیرازی (قم، دار *القرآن* الکریم، ۱۳۷۳ش).

۲ـ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.

۳ـ افلوطین، *اثولوجیا*، ترجمهٔ عربی ابن ناعمهٔ حمصی از *تاسوعات* فلوطین، ترجمهٔ فارسی حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۸ش.

۴ـ آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی*، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۳۱ق.

۵ـ راغب اصفهانی، حسین، *المفردات فی غریب القرآن*، به کوشش صفوان عدنان داوودی، دمشق، دار القلم/ الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.

۶ـ رحیمیان، سعید، *فیض و فاعلیّت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ش.

۷ـ رشید رضا، محمد، *المنار*، قاهره، الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۹۰م.

۸ـ رضوی، مرتضی، *دو دست خدا*، پایگاه اینترنتی بینش نو، دست‌رسی در مهرماه ۱۳۸۷ش.
https://binesheno.com/fa

۹ـ سبحانی، جعفر، *منشور جاوید*، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۳ش.

۱۰ـ سلیمانی، عبدالرحیم، «نگاهی به خداشناسی یهود در *قرآن* مجید»، هفت آسمان، سال دهم، شمارهٔ چهارم، شمارهٔ پیاپی ۴۰، ۱۳۸۷ش.

۱۱ـ شیخ طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به‌کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۴م.

۱۲ـ طباطبایی، سیدمحمد حسین، *المیزان*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۴ش.

۱۳ـ طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۸ق.

۱۴ـ طبرسی، احمد بن علی، *الإحتجاج*، به کوشش محمد باقر خِرسان، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.

۱۵ـ عبدی، رمضان، *اعتقاد به فرزندداشتن خدا در میان یهودیان، مسیحیان و مشرکان جاهلی و مواجههٔ قرآن کریم با آن*، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد علوم *قرآن* و حدیث، دانشگاه پیام نور، مرکز دزفول، ۱۴۰۲ش.

۱۶ـ عبیداوی، هادی، عباسی، محمد باقر، شکر، عبدالعلی و کاکایی، قاسم، «سرّ واضح در آثار ملاصدرا در ارتباط با مفهوم صدور، ولادت و تناکح»، *تأملات فلسفی*، سال ۱۵، شمارهٔ ۳۵، ۱۴۰۴ش.

۱۷ـ فرشادنیا، یوسف و قاسم‌نژاد، زهرا، «واکاوی تفسیری مصداق مغضوبین و ضالین در آیهٔ پایانی فاتحة‌الکتاب»، *مطالعات تفسیری*، سال ۱۶، شمارهٔ ۶۴، زمستان ۱۴۰۴ش.
https://doi.org/10.22034/16.64.97

۱۸ـ *فرهنگ‌نامهٔ اصول فقه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹ش.

۱۹ـ فهیمی‌تبار، حمیدرضا، «غلو در *قرآن* از نگاهی دیگر»، پژوهش‌های قرآنی، شمارهٔ ۵۰، ۱۳۸۶ش.

۲۰ـ قرشی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، اسلامیه، ۱۴۱۲ق.

۲۱ـ قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، به کوشش طیّب موسوی جزایری، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.

۲۲ـ کاپلستون، فردریک چالز، *تاریخ فلسفه*، ترجمهٔ ابراهیم دادجو، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱ش.

۲۳ـ کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۷ق.

۲۴ـ گل‌سرخی، ایرج، *تاریخ جادوگری*، تهران، مهارت، ۱۳۷۷ش.

۲۵ـ محققیان، زهرا، *انگارهٔ بنات الله از کشاکش سنت و تجدد*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۴۰۲ش.

۲۶ـ مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق.

۲۷ـ مکارم‌نژاد، حبیب، فتح‌اللهی، علی و منظمی، اردشیر، «نگاهی تطبیقی به انگارهٔ *عهد عتیق* و *قرآن* کریم از پندارهٔ پسرخدابودن عُزیر و انعکاس آن بر نگاره‌های اسلامی»، *مطالعات هنر اسلامی*، سال ۲۰، شمارهٔ ۵۰، بهار ۱۴۰۲ش.
https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.1735708.1402.20.50.10.1

۲۸ـ همیلتون، ادیت، *سیری در اساطیر یونان و روم*، ترجمهٔ عبدالحسین شریفیان، تهران، اساطیر، ۱۳۷۶ش.

*Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026.

# Divine Will, Divine Sunnah, and Human Destiny in Imamī, Ashʿarī, and Muʿtazilī Exegeses

**Aʿzam Javaheri**
Ph.D. student of Quranic and Hadith Sciences,
Department of Qur'anic and Hadith Sciences, SRC,
Islamic Azad University, Tehran, Iran (Email: azam.javaheri@iau.ac.ir).

**Mojgan Sarshar**
Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences,
SRC, Islamic Azad University, Tehran, Iran
(Corresponding author: m-sarshar@srbiau.ac.ir).

**Sayed Mohsen Mirbagheri**
Retired Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences,
Shahid Rajaee Teacher Training University, Tehran, Iran
(Email: d.mirbagheri@gmail.com).

## Abstract

This study examines the conceptual and functional relationship between *al-mashīyyat al-ilāhiyyah* (divine will) and *al-Sunnah al-ilāhiyya* (divine sunnah) in major Imami, Ashʿarī, and Muʿtazilī Quranic commentaries. Although both terms appear frequently in the ***Qur'an*** and share an initial semantic proximity, classical and modern exegetes have often treated them separately, leaving their precise interrelation insufficiently clarified. Through a descriptive–analytic reading of selected verses and leading tafsīr works, the article argues that the apparent tension between the absoluteness of divine will and the fixed, non-derogable nature of divine sunnahs is resolved when the two are understood as complementary and longitudinal rather than parallel or competing. In this framework, divine sunnahs constitute the structured channels through which divine will becomes manifest in the created world, especially in relation to human action and its consequences. The analysis also shows how differing theological commitments—particularly the Imami and Muʿtazilī emphasis on divine justice versus the Ashʿarī emphasis on divine omnipotence—shape exegetical interpretations of these terms. While the article proceeds on the basis of Islamic theological presuppositions, it highlights how a clearer mapping of these concepts can refine contemporary discussions of human responsibility, moral agency, and the Quranic vision of cosmic order.

**Keywords:** Divine Speech, Divine Laws, Cosmic and Legislative Sunnahs, Consequences of Deeds, Predestination and Free Will.

**Promotional article**

Received: 8/ 11/ 2025
Revised: 9/ 7/ 2026
Accepted: 10/ 7/ 2026
published: 21/ 9/ 2026
Pages: 307-340.

**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:** Javaheri, Aʿzam & Sarshar, Mojgan & Mirbagheri, Sayed Mohsen, "Divine Will, Divine Sunnah, and Human Destiny in Imami, Ashʿarī, and Muʿtazilī Exegeses", ***Critical Studies on the Quranic Exegesis***, 7 (1): 13, 2026, p. 307-340.
http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.557288.1358.

## Extended Abstract

The article investigates the relationship between *al-mashiyyat al-ilāhiyya* (divine will) and *al-Sunnah al-ilāhiyya* (divine sunnah) as two central Quranic concepts that shape the theological understanding of divine action, cosmic order, and human responsibility. Although both terms recur across the Quranic text, their semantic boundaries are not immediately evident to readers, and exegetes from the Imamī, Ashʿarī, and Muʿtazilī traditions have often discussed them independently. The study addresses this gap by offering a comparative analysis grounded in leading tafsīr works such as ***al-Mīzān***, ***al-Tibyān***, ***al-Kashshāf***, and ***al-Tafsīr al-Kabīr***. The authors proceed on the basis of Islamic theological presuppositions, and at points—especially in the treatment of causality and moral agency—implicitly adopt assumptions characteristic of Imamī kalām.

The article begins by outlining the lexical and conceptual history of *mashiyyat* and *sunnah* in Quranic discourse. *Mashiyyat* is presented as God's comprehensive, purposive will, associated with creation, guidance, and the unfolding of events in the world. Exegetes frequently distinguish between *al-mashiyyat al-takwīninnah* (ontic or creative will) and *al-mashiyyat al-tashrīʿiyya* (legislative will), a distinction that allows them to account for both cosmic processes and human moral agency. *Al-Sunnah al-ilāhiyya*, by contrast, refers to the stable patterns, modes, or laws through which divine action becomes observable in history and nature. These sunnahs are described as consistent, non-derogable, and universally applicable across communities and eras. They include patterns such as reward and punishment, the rise and fall of nations, and the moral consequences of human conduct.

The study then surveys exegetical treatments of *mashiyyat* in the three theological traditions. Ashʿarī commentators such as Fakhr al-Rāzī emphasize the absoluteness of divine will, interpreting verses like "wa-mā tashāʾūna illā an yashāʾa Allāh" as evidence that human volition is ultimately dependent on God's prior willing. Muʿtazilī exegetes, represented by al-Zamakhsharī, read the same verses through the lens of human responsibility and divine justice, arguing that

God's will does not negate human choice. Imamī exegetes, including ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī, often adopt a mediating position: divine will is absolute, yet it operates through a network of causes and conditions that make human agency meaningful. In this view, mashiyyat is not an arbitrary decree but the realization of God's knowledge and wisdom in the external world.

The article next examines exegetical treatments of al-Sunnah al-ilāhiyya. Sunnahs are described as recurring patterns grounded in divine wisdom, such as the inevitability of consequences for moral actions, the constancy of divine guidance, and the historical repetition of certain social and ethical outcomes. Commentators highlight features such as universality, non-exceptionality, and continuity. Imamī exegetes frequently interpret sunnahs as expressions of the causal structure of the world, while Ashʿarī exegetes tend to frame them as manifestations of God's customary mode of acting (ʿādat Allāh), without attributing independent causal efficacy to them. Muʿtazilī exegetes emphasize their rational coherence and moral significance.

The core contribution of the article lies in its comparative analysis of how these two concepts relate. Although some exegetes treat mashiyyat and sunnah as nearly synonymous, the majority view—across traditions—is that they represent distinct but complementary dimensions of divine action. Mashiyyat denotes the divine initiative, the originating will by which God determines the structure and direction of creation. Al-Sunnah al-ilāhiyya denotes the patterned, law-like modes through which that will becomes operative in the world. In this longitudinal relationship, sunnahs are not independent constraints on divine will; rather, they are the structured manifestations of that will in time and space. The article argues that this model resolves the apparent tension between the absoluteness of divine will and the fixity of divine sunnahs: the former is the source, the latter the mode of realization.

The authors also show how theological commitments shape exegetical interpretations. Ashʿarī commentators, prioritizing divine omnipotence, tend to subordinate sunnahs to the unrestricted scope of divine will. Muʿtazilī and Imamī

exegetes, emphasizing divine justice and wisdom, interpret sunnahs as rational and morally intelligible expressions of divine will. These differences do not negate the underlying structural relationship but influence how each tradition understands human agency, moral accountability, and the predictability of divine action.

Finally, the article argues that clarifying the relationship between mashiyyat and al-Sunnah al-ilāhiyya has implications for contemporary discussions of determinism, responsibility, and the Quranic conception of history. By presenting sunnahs as the patterned consequences of human action within the broader scope of divine will, the study offers a framework that avoids both fatalistic readings and purely voluntarist interpretations. It suggests that the Quranic worldview integrates divine sovereignty with human responsibility through a coherent structure in which divine will operates through stable, intelligible patterns.

## Bibliography


1. The Holy ***Qurʾān***, original Arabic; Also the Persian translation by Muḥammad Mahdī Fulādvand (Tehran, Daftar-e Muṭāliʿāt-e Tārīkh va Maʿārif-e Islāmī, 1418 AH).
2. Ibn Bābawayh, Muḥammad b. ʿAlī, ***al-Tawḥīd***, ed. Hāshim Ḥusaynī Tehrānī, Tehran, 1967 [Arabic].
3. Ibn ʿArabī, Muḥammad b. ʿAlī, ***al-Futūḥāt al-Makkiyya***, tr. Muḥammad Khwājūy, Tehran, Mowlā, 1384 SAH [Persian].
4. Ibn Qutaybah, ʿAbd Allāh b. Muslim, ***Tafsīr Gharīb al-Qurʾān***, ed. Ibrāhīm Muḥammad Ramaḍān, Beirut, Dār wa Maktabat al-Hilāl, 1411 AH [Arabic].
5. Ibn Kathīr, Ismāʿīl b. ʿUmar, ***Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm***, ed. Muḥammad Ḥusayn Shams al-Dīn, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1419 AH [Arabic].
6. Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn b. ʿAlī, ***Rauḍ al-Jinān***, ed. Muḥammad Mahdī Nāṣiḥ and Muḥammad Jaʿfar Yāḥaqī, Mashhad, Bonyād-e Pazhūhesh-hā-ye Islāmī, 1408 AH [Persian].
7. Aḥsāʾī, Aḥmad, ***Jawāmiʿ al-Kalim***, Iraq/Baṣrah, Maṭbaʿat al-Ghadīr, 1430 AH [Arabic].
8. Eskandarī, Ḥusayn et al., "Barrasi-ye Maʿnāshenākhtī-ye Mafhūm-e Mashiyyat az

Didgāh-e Qurʾān-e Karīm va Tadvīn-e Chārchūb-e Mafhūmī barā-ye Farāyand-e ʿAmal-e Mushāvere", ***Farhang-e Mushāvere va Ravān-Darmānī***, no. 32, 1396 SAH [Persian].

9. Akbarnizhād, Mahdī and Tohīdī, Farraḥ, "Vākāvī-ye Mashiyyat-e Ilāhī va Irāde-ye Ensān dar Tafsīr-e Āyāt-e 23 va 24 Sūrat al-Kahf", ***Tafsīr va Zabān-e Qurʾān***, vol. 6, no. 1 (serial no. 11), 1396 SAH [Persian].
10. Ālūsī, Maḥmūd b. ʿAbd Allāh, ***Rūḥ al-Maʿānī***, ed. ʿAlī ʿAbd al-Bārī ʿAṭiyyah, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1415 AH [Arabic].
11. Borūjerdī, Muḥammad Ibrāhīm, ***Tafsīr-e Jāmeʿ***, Tehran, Ketābkhāneh-ye Ṣadr Bent, 1366 SAH [Persian].
12. Bint al-Shāṭī, ʿĀʾishah, ***Iʿjāz Bayānī-ye Qurʾān***, tr. Ḥusayn Ṣāberī, Tehran, Sherkat-e Enteshārāt-e ʿIlmī va Farhangī, 1376 SAH [Persian].
13. Behbūdī, Muḥammad Bāqir, "Jabr va Ekhtiyār", in ***Maʿāref-e Qurʾānī***, ed. Mojgān Sarshār, Tehran, Nashr-e ʿElm and Nashr-e Sarā, 1395 SAH [Persian].
14. Thaqafī Tehrānī, Muḥammad, ***Ravān-e Jāvīd***, Tehran, Borhān, 1398 SAH [Persian].
15. Javāherī, Aʿẓam, Sarshār, Mojgān and Mīrbāqerī, Sayyid Moḥsen, "Ertebāṭ-e Beyn-e Mashiyyat va Sunnat-e Ilāhī dar Didgāh-e Mofassirān-e Shīʿī va Naqsh-e Ān dar Sarnevesht-e Bashar", ***Motāleʿāt-e Qurʾānī***, vol. 16, no. 64, winter 1404 SAH [Persian].
16. Ḥaddād, Abū Bakr b. ʿAlī, ***al-Tafsīr***, ed. Hishām b. ʿAbd al-Karīm Badrānī, Irbid, Dār al-Kitāb al-Thaqāfī, 2008 [Arabic].
17. Ḥasan-zādeh, Esmāʿīl, "Andīshe-ye Mashiyyat-e Ilāhī, Tārīkhnegārī-ye Eslāmī, Motāleʿeh-ye Moredī: ***Tārīkh-e Jahāngoshā-ye Juvaynī***", ***Tārīkh-e Eslām***, no. 5, 1380 SAH [Persian].
18. Ḥamīd, Ḥamīd, "Mashiyyat va Ekhtiyār dar Falsafeh va Kalām-e Shīʿeh-ye Imāmīyah", ***Īrānshenāsī***, vol. 8, Portal-e Jāmeʿ-ye ʿOlūm-e Ensānī, 1996 [Persian].
19. Khorramdel, Moṣṭafā, ***Tafsīr-e Nūr***, Tehran, Eḥsān, 1384 SAH [Persian].
20. Khomeynī, Rūḥ Allāh, ***Sharḥ-e Chehel Ḥadīth***, Tehran, Tanzīm va Nashr-e Āthār-e Imām Khomeynī, 1374 SAH [Persian].
21. Khosh-Khāzeʿ, Samāneh, ***Negaresh-e Amīr al-Moʾmenīn be Sunnat-hā-ye Ilāhī-ye Ḥākem bar Jāmeʿeh dar Qurʾān***, Faculty of Qurʾān and Ḥadīth Sciences, 1392 SAH [Persian].

22. Riḍā, Muḥammad Rashīd, ***Tafsīr al-Qurʾān al-Ḥakīm al-Shahīr bi-Tafsīr al-Manār***, Beirut, Dār al-Maʿrifah, 1414 AH [Arabic].
23. Rūḥī Barandaq, Kāvus and Āsāʾī, Fāṭemeh, "Barrasi-ye Enteqādī-ye Khvānesh-e Mofassirān-e Imāmīyah, Muʿtazilah va Ashāʿirah az Rābete-ye Mashiyyat-e Ensān bā Mashiyyat-e Khodā dar Āyeh-ye 30 Sūrat al-Insān", ***Pazhūhesh-hā-ye Tafsīr-e Taṭbīqī***, vol. 8, no. 15, 1401 SAH [Persian].
24. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ʿUmar, ***al-Kashshāf***, ed. Muṣṭafā Ḥusayn Aḥmad, Beirut, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1407 AH [Arabic].
25. Saʿādat-Niyā, Reżā, ***Cheshm-Andāzī be Sunnan-e Ilāhī dar Qaṣaṣ-e Qurʾān***, Faculty of Uṣūl al-Dīn, 1380 SAH [Persian].
26. Saʿīdīānfar, Muḥammad Jaʿfar and Āyāzī, Sayyid Muḥammad ʿAlī, ***Farhang-Nāmeh-ye Payambar dar Qurʾān-e Karīm***, Tehran, Sarāʾī, 1397 SAH [Persian].
27. Sayyid Murtaḍā, ʿAlī b. al-Ḥusayn, ***al-Amālī***, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Cairo, Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1998 [Arabic].
28. Suyūṭī, ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Bakr, ***al-Durr al-Manthūr***, Qom, Ketābkhāneh-ye ʿOmmūmī-ye Marʿashī Najafī, 1404 AH [Arabic].
29. Shāh ʿAbd al-ʿAẓīmī, Ḥusayn, ***Tafsīr-e Eṭnā ʿAsharī***, Tehran, Mīqāt, 1363 SAH [Persian].
30. Shaʿrāwī, Muḥammad Mutawallī, ***al-Tafsīr***, Lebanon/Beirut, Akhbār al-Yawm, Idārat al-Kutub wa al-Maktabāt, 1991 [Arabic].
31. Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn, ***al-Mīzān***, Beirut, Muʾassasat al-Aʿlamī li al-Maṭbūʿāt, 1390 AH [Arabic].
32. Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan, ***Majmaʿ al-Bayān***, ed. Faḍl Allāh Yazdī Ṭabāṭabāʾī and Hāshim Rasūlī, Tehran, Nāṣer Khosrow, 1372 SAH [Persian].
33. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, ***Jāmiʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān***, Beirut, Dār al-Maʿrifah, 1412 AH [Arabic].
34. Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn b. Muḥammad, ***Majmaʿ al-Baḥrayn***, ed. Aḥmad Ḥusaynī Eshkevarī, Tehran, Mortażavī, 1375 SAH [Persian].
35. Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid, ***al-Tafsīr al-Wasīṭ***, Cairo, Nahḍat Miṣr, 1997 [Arabic].
36. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, ***al-Tibyān***, ed. Aḥmad Ḥabīb ʿĀmelī, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, n.d. [Arabic].
37. Ṭayyib, ʿAbd al-Ḥusayn, ***Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān***, Tehran, Eslām, 1369

SAH [Persian].

38_ ʿErfān, Sajjad, ***Sunnat-hā-ye Ilāhī va Enḥerāfāt-e Akhlāqī***, Qom, Būstān-e Ketāb, 1398 SAH [Persian].

39_ ʿAfīfī, Abū al-ʿAlāʾ, ***Sharḥī bar Fuṣūṣ al-Ḥikam***, tr. Naṣr Allāh Ḥekmat, Tehran, Elhām, 1386 SAH [Persian].

40_ ʿAkbarī, ʿAbd Allāh b. Ḥusayn, ***al-Tibyān fī Iʿrāb al-Qurʾān***, Riyadh, Bayt al-Afkār al-Duwalīyah, 1419 AH [Arabic].

41_ Gholāmnabī, Fāżel, "Rajʿat, Sunnat-e Ilāhī", ***Motāleʿāt-e Moqārene-ye Mazāheb-e Eslāmī***, no. 2, 1397 SAH [Persian].

42_ Fakhr Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar, ***al-Tafsīr al-Kabīr***, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1420 AH [Arabic].

43_ Fīrūzābādī, Muḥammad b. Yaʿqūb, ***al-Qāmūs al-Muḥīṭ***, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1415 AH [Arabic].

44_ Qāsimī, Jamāl al-Dīn, ***Maḥāsin al-Taʾwīl***, ed. Muḥammad Bāsil ʿUyūn Sūd, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Manshūrāt Muḥammad ʿAlī Bayḍūn, 1418 AH [Arabic].

45_ Qāsemī Fīrūzābādī, Nargess and Molāʾī-Niyā, ʿEzzat Allāh, "Barrasi-ye Taṭbīqī-ye Didgāh-e Āyat Allāh Maʿrifat va Ālūsī darbāre-ye Āyāt-e Mashiyyat va Irāde-ye Ilāhī", ***Pazhūhesh-hā-ye Tafsīr-e Taṭbīqī***, vol. 3, no. 2, 1396 SAH [Persian].

46_ Qorashī, ʿAlī Akbar, ***Aḥsan al-Ḥadīth***, Tehran, Bonyād-e Baʿṯat, Markaz-e Chāp va Nashr, 1375 SAH [Persian].

47_ Quṭb, Sayyid, ***Fī Ẓilāl al-Qurʾān***, Beirut, Dār al-Shurūq, 1425 AH [Arabic].

48_ Kāshifī, Ḥusayn b. ʿAlī, ***Mawāhib ʿAliyya***, ed. Aḥmad Shāh Valī Allāh b. ʿAbd al-Raḥīm, Sarāvān, Ketābforūshī-ye Nūr, n.d. [Persian].

49_ Kūhī Shamṣīr, Samīyeh, ***Mafhūm-Shenāsī-ye Mashiyyat dar Qurʾān-e Karīm va Rābete-ye Ān bā Ekhtiyār-e Ensān***, Tehran, Al-Zahrā University, 1392 SAH [Persian].

50_ Laṭīfī, ʿEmrān, ʿAbd al-ʿAẓīm and Sohād, ***al-Sunan al-Ilāhiyya fī al-Qurʾān wa ʿAlāqatuhā bi al-Ḥukūmah al-Mahdaviyya: l-Istikhlāf wa al-Imtiḥān Namūdhajan***, ed. ʿAlī Zubaydī, 1440 AH/2019 [Arabic].

51_ Murtaḍā Zabīdī, Muḥammad b. Muḥammad, ***Tāj al-ʿArūs***, ed. ʿAlī Shīrī, Beirut, Dār al-Fikr, 1411 AH [Arabic].

52_ Mortażavī, Fāṭemeh al-Sādāt and Gharavī, Seyyedeh Saʿīdeh, "Banī Isrāʾīl va Sunnat-e Ilāhī-ye Keyfar: Taḥlīl-e Goftegū-ye Enteqādī-ye Yek Dāstān-e Qurʾānī", ***ʿOlūm-e***

***Qurʾān va Ḥadīth***, ***Taḥqīqāt-e ʿOlūm-e urʾān va Ḥadīth***, no. 46, 1399 SAH [Persian].

53. Meṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī, ***Jāmeʿeh va Tārīkh az Negāh-e Qurʾān***, Qom, Muʾassasat-e Āmūzeshī va Pazhūheshī-ye Imām Khomeynī, 1390 SAH [Persian].
54. Moṣṭafavī, Ḥasan, ***al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurʾān al-Karīm***, Cairo/London, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah/Markaz-e Nashr-e Āthār-e Moṣṭafavī, 1430 AH [Arabic].
55. Mughnīyah, Muḥammad Jawād, ***al-Tafsīr al-Kāshif***, Qom, Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1424 AH [Arabic].
56. Mughnīyah, Muḥammad Jawād, ***Tafsīr-e Mobīn***, Qom, Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1425 AH [Arabic].
57. Maybodī, Aḥmad b. Muḥammad, ***Kashf al-Asrār***, ed. ʿAlī Aṣghar Ḥekmat, Tehran, Amīr Kabīr, 1371 SAH [Persian].
58. Najafī, Rūḥ Allāh, "Raqīb-Angārī-ye Khodā va Ṭabīʿat dar Ārā-ye Tafsīr-e Fakhr Rāzī", ***Āyīn-e Maʿrefat***, vol. 19, 1398 SAH [Persian].

پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش.

# نسبتِ مشیت و سنت الهی با سرنوشت و مسئولیت انسان بازخوانی تفاسیر امامیه، اشاعره و معتزله

**اعظم جواهری**
دانش‌جوی دکتری علوم *قرآن* وحدیث، واحدعلوم وتحقیقات،
دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (ایمیل: azam.javaheri@iau.ac.ir).

**مژگان سرشار**
استادیار گروه علوم *قرآن* وحدیث، واحد علوم وتحقیقات،
دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول: m-sarshar@srbiau.ac.ir).

**سیدمحسن میرباقری**
دانشیار بازنشستهٔ گروه علوم *قرآن* وحدیث، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران
(ایمیل: d.mirbagheri@gmail.com).

## چکیده

تبیین هندسهٔ تعامل تکوینی و تشریعی باری‌تعالی با انسان از مباحث بنیادینِ چالش‌برانگیز در تفاسیر فریقین است. دو مفهوم مشیت الهی و سنت‌های حاکم بر هستی از کلیدی‌ترین مفاهیم در توضیح نحوهٔ این تعامل به شمارمی‌روند. شناخت نسبت میان آن‌ها، چگونگی فاعلیت حق‌تعالی و حدود نقش‌آفرینی انسان را آشکارمی‌سازد. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، با تکیه بر تفاسیر طراز اول امامیه و اهل‌سنت (اعم از اشاعره و معتزله)، به بازخوانی و نسبت‌سنجی میان این دو مفهوم پرداخته‌است. تاریخچه به وجود آمدن این بحث، هم‌چنین معنا و چیستی این دو متغیّر در این جستار ذکرشده، تا شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها مشخص‌شود. یافته‌های تحقیق نشان‌می‌دهد برخلاف تصوّر بدوی که امکان تعارض میان فرآیندِ تخلّف‌ناپذیر سنت‌ها و مطلق‌بودن مشیت الهی را نشان می‌دهد، رابطهٔ این دو در دیدگاه معرفتی فریقین، رابطه‌ای طولی و مکملی است؛ بدین معنا که سنت‌های الهی، مجاریِ نظام‌مند و قانون‌مدارِ جریانِ مشیت در عالم خلق هستند. همچنین، این نظام‌مندی و بازخورد تکوینیِ اعمال انسان در قالب سنت‌ها، بستری برای تبیین عادلانهٔ پاداش و کیفر، بدون آسیب به ساحت مشیت مطلقه را فراهم‌می‌آورد. از دیگر یافته‌ها در این پژوهش این‌که برخی مفسران معتقد اند مشیت خدا بر سنت‌ها تأثیرگذاراست. آنان سنت‌ها را پی‌رو و قرین با مشیت و برخی دیگر آن‌ها را نشانه‌ای از مشیت خداوندمی‌دانند. مفسرینی نیز این دو را به یک مفهوم‌گرفته‌اند. نتیجه این‌که ایشان با روی‌کردهای متفاوت معتقد اند مشیت در کلّ هستی برای تحقّق سنت‌ها جریان‌دارد. آنان بر اهمیّت این دو در فهم دین و عمل به احکام تأکیددارند.

**کلیدواژه‌ها:** کلام الهی، سنت‌های الهی، سنت‌های تکوینی و تشریعی، بازخوردِ اعمال، جبر و اختیار.

**مقالهٔ ترویجی**

دریافت: ۱۷/ ۸/ ۱۴۰۴ش
بازنگری: ۱۸/ ۴/ ۱۴۰۵ش
پذیرش: ۱۹/ ۴/ ۱۴۰۵ش
نشر: ۳۰/ ۶/ ۱۴۰۵ش
صفحهٔ ۳۰۷-۳۴۰.

**ناشر:**
دانشگاه علوم و معارف *قرآن* کریم (دانشکدهٔ علوم قرآنی مشهد).
۲۰۲۶ © / نویسندگان دارندهٔ حق تألیف مقالهٔ خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸
دسترسی آزاد:
http://naghdeara.quran.ac.ir

**چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟**
جواهری، اعظم، سرشار، مژگان و میرباقری، سیدمحسن، «نسبتِ مشیت و سنت الهی با سرنوشت و مسئولیت انسان: بازخوانی تفاسیر امامیه، اشاعره و معتزله»، *پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری* ، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش، ص ۳۰۷-۳۴۰.
http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.557288.1358.

## درآمد

یکی از موارد اختلاف میان مفسران غفلت از تمایز دقیق معنایی میان کلمه‌های قریب‌المعنی است. در فهم قرآن مسئلهٔ وجود ترادف یا نبود آن در مطالعه‌های قرآنی مورد توجّه است. از نظر مخالفان ترادف در دیدگاه عرب زبانان هر کدام از واژه‌های مترادف، دارای معانی خاصّی هستند؛ و هر واژه با واژه دیگر تفاوت معنایی دارد که جز متخصصّان به ظرائف زبان عربی کسی از آن آگاه نیست (بنت‌الشاطی، اعجاز بیانی قرآن، ۲۲۴). سیّد مرتضی تأکید دارد که برای راه‌یابی به تأویل و تفسیر کلام عرب باید به اشارات و رموز این زبان توجه شود. او گفته است که باید از یک کلمه و حتّی یک کلام معانی متعدّد و متنوّع برداشت کرد و نباید تنها دنبال معنای واحدی بود. به همین جهت مفسران در تفاسیر خود برای هر لغت چندین معنا را یادآوری می‌کنند (بنگرید به: سیّد مرتضی، الامالی، ۱/ ۳-۱۰).

همین مطلب دربارهٔ موضوع این مقاله صادق است. یعنی خوانندهٔ قرآن در بادی‌نظر نمی‌تواند تفاوتی بین سنت و مشیت قائل شود، زیرا چندان مرز مشخصی بین این واژگان وجود ندارد. از سوی دیگر مفسران نیز تلاش کرده‌اند در شرح این دو اصطلاح آراء خود را بیان کنند. در قرآن بسیاری از آیه‌ها مستقیم و غیرمستقیم به مشیّت و سنت الهی اشاره کرده‌اند. هم‌چنین با وجود تأکید مکرر قرآن بر ثبات سنت‌های الهی و در عین حال اطلاق مشیّت، مفسران مسلمان در تبین ارتباط میان این دو اصطلاح دچار اختلاف‌هایی هستند.

در یک نگاه گویا مشیّت خدا تنها یک خواستن ساده است، ولی تفسیرها آن را به عنوان یک برنامهٔ وسیع و عظیم در خلقت معرفی کرده و این برنامه را شرح داده‌اند. سؤال این است که سنّت در کدام بخش از این برنامه و طرح پیچیده است؟ هر چه پیش رویم، می‌بینیم که در تفسیرها بین دو اصطلاحِ فوق، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد و با بررسی همهٔ تفاسیر آراء گاه بسیار ساده و گاه پیچیده‌تری در شرح مشیّت به دست می‌آید که یافتن ارتباط آن را با سنّت خدا، غامض‌تر می‌کند.

برای انجام این امر معنای متغیّرهای سنّت و مشیّت الهی در بررسی واژگانی معرفی شدند. سپس آراء مفسران در یافتن جایگاه و مصادیق آن‌ها در ارتباط با هم بیان گشته‌اند. برای فهمیدن جایگاه این دو مفهوم با توجّه به تعاریفی که بیان شده، با یک مطالعه تطبیقی نخست به تبیین دقیق مفاهیم دو واژه بر اساس آیات پرداخته شد. سپس دیدگاه‌های مختلف مفسران دربارهٔ مفهوم این دو بررسی گردید؛ تا با روی‌کردی تطبیقی در چارچوب آیات منتخب و تکیه بر آراء مفسّران نسبت مفهومی و کارکردی بین این دو اصطلاح واکاوی شود و به مسئلهٔ اصلی پاسخ داده شود. از این طریق روشن می‌شود این دو اصطلاح در نظام معنایی قرآن چه نسبتی با یک‌دیگر دارند و

مفسران چه تلقی‌هایی از شباهت‌ها و تفاوت‌ها و پیوند میان آن‌ها ارائه داده‌اند.

گرچه مسئله مشیّت و سنّت الهی در تمامی ادیان از دغدغه‌های قدیمی است؛ نتایج این تحقیق می‌تواند در اصلاح برداشت‌های جبرگرایانه و تقویت نگاه مسئولانه بشر، نسبت به اعمال خود مؤثّر باشد؛ زیرا نقش عمل‌کرد آدمی را در کنار ارادهٔ الهی نشان می‌دهد. هم‌چنین نتایج حاصله بدون آن‌که مستقیماً وارد مسئلهٔ جبر و اختیار شود؛ می‌تواند به فهم بهتر مسئلهٔ اختیار انسان، مسئولیّت اخلاقی بشریّت و رابطهٔ خداوند با آدمی که در تمامی ادیان نیز مطرح است تأثیرگذار باشد.

## طرح مسئله

مفسران اسلامی با وجود شباهت مفهومی موجود میان دو اصطلاح «مشیّت الهی» و «سنّت‌های خداوند» اغلب آن‌ها را به‌طور مستقل بررسی کرده‌اند؛ البتّه رابطهٔ دقیق میان آن‌ها در تفاسیر به خوبی روشن نیست. تعداد کمی از مفسران در مواردی سنّت خداوندی را مصداقی از مشیّت دانسته و یا گاه مشیّت را در قالب سنّت‌های ربوبی تفسیر کرده‌اند. بی‌آن‌که تحلیل تطبیقی منسجمی را از ارتباط میان این دو اصطلاح ارائه دهند. این پژوهش می‌تواند کمک اندکی باشد تا این خلاء موجود در مطالعات تفسیری پرگردد.

دیدگاه‌های موجود در مورد سنّت الهی و مشیّت خداوندی در اعتقاد مسلمانان نقش مهمی ایفاء کرده تا جایی که برخی از جریان‌های فکری با استناد به مشیّت یا سنّت‌های خداوند، همهٔ رخدادهای جهان را مستقیماً به مشیت الهی نسبت داده و نقش اختیار و اراده آدمی را نادیده گرفته‌اند. موضوعی که گاه به نوعی تقدیرگرایی و تسلیم در برابر سرنوشت منجر می‌شود. باید در نظر داشت که در این مقاله بر آن نیستیم که مشکل جبر و اختیار را حل کنیم، صرفاً برآنیم که از لابه‌لای شرح‌های تفسیری ارتباط سنّت و مشیّت خدا را با هم بفهمیم.

از دست‌آوردهای این پژوهش این‌که اولاً مرز مفهومی میان دو اصطلاح روشن‌تر شود و خوانندهٔ ***قرآن*** در فهم آیات مربوط به ارادهٔ خدا و قوانین حاکم برجهان دچار سردرگمی نشود. از این رو این جستار حاصلِ بررسی تعداد زیادی از تفاسیر ذیل آیه‌های انتخابی پیرامون این دو اصلاح ***قرآنی*** است. گرچه این دو مفهوم در متون دینی و تفسیری به‌طور گسترده امّا مجزا مورد بحث قرار گرفته‌اند؛ البتّه با این تفاوت که گروه مفسران شیعی در بحث سنّت مباحث بسیاری را مطرح نموده و مفسران اهل تسنن ذیل آیات مشیّت مطالب گوناگون با دیدگاه‌های متفاوتی را عرضه نموده‌اند. همین مقایسه دیدگاه مفسران شیعه و اهل سنت، زمینه‌ای دقیق‌تر برای فهم اشتراکات و تفاوت‌های تفسیری در الهیّات اسلامی را فراهم می‌کند.

ضرورت این پژوهش زمانی روشن‌تر می‌شود که خوانندهٔ ***قرآن*** از یک سوء با این مسئله، مواجه می‌شود که با

خواندن آیه‌های مشیّت، همهٔ پدیده‌های جهان را ناشی از خواست خدا می‌بیند و از سوی دیگر در آیات سنّت‌های الهی با نظام قانون‌مندی مبتنی بر عمل‌کرد انسان مواجه می‌شود. این مسئله موجب سردرگمی و ابهام در فهم رابطهٔ مشیت و ارادهٔ الهی، قوانین حاکم بر جهان و نقش اختیار انسان شده و برای او این پرسش‌ها پدید می‌آید که چه چیزی در جهانِ طبیعت، دقیقاً مشیّتی است که سنّت نیست و چه امری در جهان از دیدگاه **قرآن** سنّت تلقی می‌شود؛ امّا مشیّت نیست.

همچنان برای خوانندهٔ **قرآن** این مسئله طرح می‌شود که با توجّه به شباهت‌های زیاد بین این دو اصطلاح، جایگاه و نسبت این دو در کنار هم چگونه است و در بین آراء مفسران مسلمان اولاً چه شباهت‌ها و در مرحله بعد چه تفاوت‌هایی بین آن‌ها مشاهده می‌شود؟ در نهایت گروه‌های مختلف مفسران چه نسبتی را بین این دو برقرار نموده‌اند؟ لذا بررسی تطبیقی و ارزیابی مفهومی ـ معنایی این دو واژه در میان تفاسیر برای حلِّ این مسئله ضروری به نظر می‌رسد.

در زمینه مقایسهٔ بین سنّت و مشیّت الهی با این فرض که قریب‌المعنی هستند، مقاله‌ها و پایان نامه‌های متعددی به بررسی واژهٔ مشیّت الهی به صورت منفرد و یا در مقایسه با اراده، حکم و قضا و قدر خداوند پرداخته‌اند. پژوهش‌هایی نیز دربارهٔ سنّت پروردگار به‌صورت تک‌نگاری یافت می‌شود. اما در تطبیق این واژگان در کنار هم و با بررسی در تفاسیر فریقین تحقیقی یافت نشد.

در پژوهش‌های معاصر مفهوم مشیّت الهی بیشتر در چارچوب مباحث جبر و اختیار، رابطهٔ ارادهٔ آدمی با ارادهٔ الهی و تبیین مسئولیت انسان مورد توجّه قرار گرفته است. تنها مقالهٔ موجود در این رابطه، برگرفته از رسالهٔ دکتری نگارنده با عنوان «ارتباط بین مشیت و سنت الهی در دیدگاه مفسران شیعی و نقش آن در سرنوشت بشر» است؛ تحقیقی از جواهری و همکاران که در این مقاله ارتباط میان دو مفهوم مورد بحث از دیدگاه مفسران شیعی و نقش آن دو در سرنوشت بشر بررسی شده است. هرچند این پژوهش به صورت منفرد نیز به بررسی سنت‌های الهی و مشیت در تفاسیر خاص پرداخته؛ امّا این تحقیق تمرکز خود را بر هندسهٔ تفسیری شیعه دربارهٔ این ارتباط و مسئلهٔ سرنوشت بشر معطوف ساخته است. واکاوی حاضر از آن جهت حائز نوآوری و اهمیّت است که برای نخستین بار، دست به مدل‌سازی طولی-عرضی از نسبت میان «مشیت» و «سنت» در تطبیق میان آراء مفسران برجستهٔ فریقین (امامیه، اشاعره و معتزله) زده و تلاقیِ قانون‌مندیِ سنت‌های الهی را با مطلق‌گراییِ مشیت در تبیین بازخورد تکوینی اعمال انسان واکاوی نموده است.

برای ذکر پیشینه برای نمونه به مقالهٔ کاووس روحی برندق و فاطمه آسایی با عنوان «بررسی انتقادی خوانش

مفسران امامیّه، معتزله و اشاعره از رابطهٔ مشیّت انسان با مشیّت خدا در آیه ۳۰ سوره انسان» (۱٤۰۱ش)، اشاره می‌شود. ایشان مسئلهٔ مشیّت را در چارچوب منازعهٔ کلامی جبر و اختیار بررسی کرده‌اند. گفتمان حاکم بر این مقاله، تبیین حدود اختیار آدمی در برابر مشیّت الهی است و از این جهت قابل‌ارزیابی است که نویسندگان در آن تنها به تحلیل دیدگاه‌های کلامیِ رابطهٔ مشیّت انسان با مشیّت خداوند در چارچوب جبر و اختیار پرداخته‌اند و بحثی از سنّت را ارائه نکرده‌اند. از این‌رو با وجود سودمند بودن این پژوهش، در آن نسبت میان مشیّت و سنّت الهی بررسی نشده است.

هم‌چنین مرتضوی و غروی در مقالهٔ «بنی‌اسرائیل و سنّت الهی کیفر: تحلیل گفتمان انتقادی یک داستان قرآنی» (۱۳۹۹ش) صرفاً سنت الهی کیفر را در بستر تاریخی قوم بنی‌اسرائیل بررسی کرده‌اند؛ بی آن‌که ارتباط آن را با مفهوم مشیّت الهی مورد توجّه قرار دهند. این نوع مطالعات گرچه ابعاد تاریخی و اجتماعی سنّت‌های الهی را برجسته ساخته، امّا پیوند مفهومی سنّت را با مشیّت الهی و نسبت آن‌ها را در نظام تدبیر خداوندی تبیین نمی‌کند. این خلاء پژوهشی در بررسی تطبیقی و تحلیلی این موضوع در تفاسیر فریقین نیز محسوس است. بر این اساس، پژوهش حاضر با روی‌کردی تطبیقی می‌کوشد با تکیه بر آراء مفسران نسبت مفهومی، کارکردی مشیّت و سنّت الهی را در آیات منتخب و تفاسیر بررسی کند.

## ۱.مبانی مفهومی و واژگانی مشیّت و سنّت الهی در *قرآن*

به دلیل گسترهٔ بیشتر واژهٔ مشیّت در ***قرآن*** این اصطلاح از اهمیّت خاصّی برخوردار است و می‌تواند معرّف حقیقی فعل خدا در عالم باشد. اصطلاح سنّت به ظاهر بخشی از مشیّت خدا در راستای تحقّق طرح و برنامهٔ الهی وضع شده است. به‌طور کلی معلوم نیست که اگر هردو امر از جانب خداوندست و مرتبط، چرا در ***قرآن*** سنّت‌ها جدا از مشیّت مطرح شده‌اند؟

### ۱ـ۱) مفهوم مشیّت خدا و روند تاریخی آن

در قرن‌های اولیّه بعد از نفوذ اسلام واژه‌های قرآنی برحسب ترادف معنایی درک می‌شدند. در قرن‌های بعدی نیز واژه‌ها برحسب نوع تفاوت معانی فهمیده می‌شدند. این نوع درک معانی چه به صورت فهم معنای مشترکشان و یا تفاوت معانی آن‌ها سبب شد تا معنی و مفهوم واژگان درهم آمیخته شود و به جای هم به‌کارگرفته شوند (اسکندری و همکاران، «بررسی معناشناختی مفهوم مشیت...»، ۵). در اواخر قرن اول هجری مبحث مشیّت و اختیار دو بحث مهم در میان شیعیان بود. گفته‌اند که این موضوعات از مسائل قدیمی مورد بحث اقوام تابعهٔ حکومت اسلامی بوده و بعضی مطالب بنا به قولی خرافاتی است که از افکار یهودیان وارد اسلام شده است

(خوش‌خاضع، *نگرش امیرالمومنین...*، ۹ -۱۲).

اعتقاد دربارهٔ مشیّت الهی و بحث ایمان و کفر از زمان امام اول شیعیان دغدغه‌های خاصی را بین گروه‌های مختلف مسلمان بخصوص خوارج بوجود آورده است (حمید، «مشیت و اختیار...»، ۱۰۶- ۱۲۴). از سوی دیگر باور به وجود قضا و قدر و مشیّت از اعتقادات دینی مسلمانان است و محدّثان اسلامی با بهره‌جستن از آیات و روایات آن‌ها را به باور و اعتقادات مسلمانان افزوده‌اند. حکومت‌های وقت توسط فرمان‌روایان و سیاست‌مداران درطول قرن‌های متمادی به جهت حفظ منافع خود در گسترش این اندیشه که همهٔ حوادث در زندگی آدمی به جهت خواست، مشیّت، قضا و قدر الهی بوده کوشیده‌اند (حسن‌زاده، «اندیشهٔ تاریخ‌نگاری...»، شمارهٔ ۵، سرتاسر اثر). به نظر می‌رسد عملاً در طول تاریخ درک واضحی از نسبت میان مشیت و سنت وجود نداشته است و ابهام در درک این دو مفهوم در تاریخ تفسیر نیز وجود داشته، ازهمین‌رو نمی‌توان تصوّر کرد که این‌دو اصطلاح مفهوم کاملاً واضحی داشته‌اند.

اصطلاح مشیّت به عنوان یکی از فروع دینی در دین اسلام مورد بحث است که شرح آن بخشی از جهان‌بینی مسلمانان را شکل می‌دهد؛ لفظ مشیّت با الفاظ شاء و شیء و مشتقّات آن در حدود ۲۲۷ بار و واژه شیء ۲۸۴ بار در آیات آورده شده است؛ این واژه تنها در روایات و تفاسیر به این شکل آمده است (طریحی، *مجمع البحرین*، ۴/ ۹۴؛ سعیدیان فر و ایازی، *فرهنگ‌نامهٔ پیامبر*...، ۱/ ۷۴۳). مفهوم مشیّت در آیات به معنای خواست و ارادهٔ مطلق، فراگیر و هدفمند خداوند به‌کار رفته است. مشیّت الهی به معنای خواست الهی مطابق با علم و عدل و حکمت پروردگار است.

آیات مربوط به مشیّت الهی به جهت تفاوت و شباهت ظاهری باعث اختلاف کلامی در میان مفسران سنّی مذهب نیز شده است. گروهی مانند فخررازی (درگذشته۶۰۴ق)، مفسر اشعری معتقد اند که این آیه‌ها بیان‌گر جبر در عالم است و گروه معتزلی مانند زمخشری (درگذشتهٔ ۵۲۸ق)، این آیه‌ها را بیان‌کننده وجود اختیار در عالم می‌دانند. از سوی دیگر گروهی از مفسران اهل تسنن از عمومیّت مشیّت الهی دفاع کرده، و خواست الهی و گستردگی این آیات را بیان‌کنندهٔ این امر دانسته‌اند که حتّی در هدایت و ضلالت انسان مؤثرند. این تفاوت معنایی- مفهومی و گستردگی، موجب تفاوت آرا بین متکلّمان و مفسران اسلامی دربارهٔ چگونگی رابطهٔ مشیّت الهی بر افعال آدمی شده است (قاسمی و مولایی‌نیا، «بررسی تطبیقی...»، ۹۳ -۱۱۱).

## ۲-۱) مفهوم سنّت الهی و دامنهٔ معنایی آن در *قرآن*

واژه سنّت ۱۶ مرتبه در ۱۱ آیه و ۱۰ سوره به صراحت بازگو شده و در آیات دیگر نیز از قوانین الهی به‌طور ضمنی

صحبت شده است (برای نمونه، بنگرید به: انفال/ ۳۸؛ حجر/ ۱۳؛ اسراء/ ۷۷) لفظ مشیّت تنها در سورهٔ حجر است که با واژهٔ سنّت دیده نمی‌شود؛ در نه سورهٔ دیگر هر دو واژه در آیات مختلف دیده می‌شوند. هم‌چنین این دو اصطلاح را با هم در یک آیه نمی‌توان یافت (بنگرید به: جواهری، «ارتباط بین مشیّت و سنّت الهی...»، سراسر مقاله).

سنّت در آیات **قرآن** با مفهوم روش، رویه و طریقه به‌کار برده شده‌است. در تفسیرها آن را روش و عادت جاری معنا کرده‌اند. هم‌چنین گفته شده این واژه شریعت خداوندی در میان انبیای پیشین است (طبرسی، **مجمع البیان**، ۶/ ۶۶۷، ۲۱/ ۳۱۵، ۸/ ۵۶۶). برخی مفسّران سنّت را از امور جاری الهی که کم و زیاد نمی‌شود یا حتّی آن را نوعی فریضهٔ دینی و از فرمان‌های الهی می‌دانند (برای نمونه:طبرسی، **مجمع البیان**، ۸/ ۵۸۱). در موارد دیگری سنّت را به معنای ادلّهٔ شرعیّه و دستورهای پیامبر (ص) و امامان شیعه (ع) دانسته‌اند؛ برخی از مفسّران نیز آن را به معنای مستحب در میانِ پنج حکمِ تکلیفی در مقابل واجب قرارداده‌اند. رویهٔ خداوندی و رفتار الهی جهت مصلحت دین و دنیا و بر طبق حکمت نیز سنّت نام دارد (برای نمونه:طیّب، **اطیب البیان**، ۱۰/ ۵۳۰). در دیدگاه مفسّران مفهوم لغوی سنّت به معنای همّت، طریقه، راه مستقیم و قصد (برای نمونه: قرشی، **احسن الحدیث**، ۳/ ۳۴۲) با معانی اصطلاحی واژه سنّت مرتبط است.

مشکل اینجا است که ناگهان در برخی تأکیدهای تفسیری می‌بینیم که واژه سنّت در مورد قانون‌ها و قاعده‌های حاکم بر جهان آفرینش نیز به‌کار رفته است که این‌گونه معنای سنّت خیلی شبیه معنای مشیّت است. جایی هم می‌گویند این واژه با کلمه اللّه، راه و طریقهٔ خداوندی معنا شده که امور انسان و کائنات برپایهٔ آن مدیریت و تدبیر می‌شود (مصباح یزدی، **جامعه و تاریخ**...، بخش دوازدهم/ ۴۱۰)؛ یا مثلاً گفته‌اند سنّت‌های الهی قوانینی تغییرناپذیرند و بوسیله مشیّت خداوند و ارادهٔ او در جهان تحقّق پیدا می‌کنند.

تغییرات در این قوانین حتمی و فراگیر با تغییر شرایط صورت می‌گیرد. قانون و روش خداوند تغییر نمی‌کند مگر شرایط تغییر کند، آن‌گاه سنّت دیگری جریان می‌یابد (طوسی، **التبیان**، ۸/ ۳۶۲). هم‌چنین اگر نعمتی به قومی عطا شد، به سبب عمل نادرست ایشان، آن نعمت دگرگون می‌شود؛ با تغییر عمل‌کرد انسان‌ها یک سنّت جای‌گزین وضعیت دیگری می‌شود (بنگرید: رعد/ ۱۱؛ انفال/ ۵۳، طباطبایی، **المیزان**، ۹/ ۱۰۲، طیّب، **اطیب البیان**، ۶/ ۱۴۳).

### ۳-۱) دیدگاه مفسران ذیل آیات مشیّت

اصطلاح مشیت از محوری‌ترین واژه‌ها است که در ساختن تصویر جهان‌بینی **قرآن** به عنوان برنامه‌ای گسترده

و جامع در آفرینش و به نوعی قانون اساسی در آن مطرح شده است. در این ترسیم قرآنی جهان هستی و هرچه در عالَم موجود است از مرحلهٔ خواست، طراحی، سپس مرحلهٔ خلق و ساخت تا محقّق شدن مرحله به مرحله و تا هنگامه اجل و موت را شکل داده است (اسکندری؛ «بررسی معناشناختی» ۱۲). بعضی دیگر گفته‌اند موضوع مشیّت همانند اعتقاد به قضا و قدر از آموزه‌های دینی است که نقش اساسی و بسیار برجسته‌ای در اندیشه و فرهنگ سیاسی مسلمانان داشته است. در این ایده هرچه در زندگی بشر اتّفاق می‌افتد طبق مشیّت و قضا قدر الهی بوده است (حسن‌زاده، «اندیشه تاریخ‌نگاری اسلامی»، سرتا سر اثر».

در آیه‌های مختلف مشیّت به معنای خواست و یا ارادهٔ الهی تغییر یافته است؛ امّا در تفسیرهای شیعی مشیّت تنها خواست و میل معنا شده است اکثر مفسران مشیّت الهی را در دو نوع تکوینی و تشریعی تقسیم کرده‌اند. در مشیت تکوینی خواست و ارادهٔ الهی در ایجاد و وقوع امور عالم و مخلوقات مداخله می‌کند. در حقیقت هر حادثه‌ای که در جهان اتّفاق می‌افتد و هر موجودی که در جهان وجود دارد با مشیّت تکوینی خداوند مرتبط است. تمام حوادث انسانی و طبیعی که در عالم اتفاق می‌افتند و انسان‌ها در آن دخالت مستقیمی ندارند نیز با مشیّت تکوینی الهی رخ می‌دهند. (طبری، ***جامع البیان***، ۲۹/ ۱۴۰؛ میبدی، ***کشف الاسرار***، ۱۰/ ۳۲۷؛ ابن‌کثیر، ***التفسیر***، ۸/ ۳۰۱).

در این نگرش گروهی از مفسران مسلمان مشیّت را قضای حتّمی و ارادهٔ نافذ الهی دانسته (برای دریافت این نظر بنگرید به تکویر/۳۰؛ طبری، ***جامع البیان***، ۵۴/۳۰)؛ امّا گروه دیگر مشیّت را جلوه‌ای از قدرت مطلق الهی معرفی می‌کند که هیچ موجودی از سیطرهٔ این دایره خارج نیست. نظم و قانونمندی در طبیعت نشان‌دهندهٔ همین مشیّت است که همه چیز را تحت کنترل خود دارد. گفته‌اند سود و زیان تمامی انسان‌ها حتّی پیامبران برطبق مصلحت و بر اساس مشیّت الهی است؛ مگر آن‌چه خود خدا به بشر تعلیم داده باشد. طبق این برنامه الهی در عقوبت بندگان عجله‌ای نیست. در وقت معیّن و با مصلحت الهی عذاب صورت گرفته و منحصر به آخرت نیز نیست (بنگرید به: احزاب/ ۱۳۸؛ انعام/ ۴۶؛ نیز، برای نمونه بنگرید به: ابن‌قتیبه، ***غریب القرآن***، ۱۳۴؛ میبدی، ***کشف الاسرار***، ۳/ ۳۵۳؛ زمخشری، ***الکشاف***، ۲/ ۲۴).

ذیل آیاتی نظیر آیهٔ ۱۸۸ سورهٔ اعراف:

قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي نَفۡعٗا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ

**ترجمه:** بگو جز آنچه خدا بخواهد، برای خودم اختیار سود و زیانی ندارم

مفسران اهل تسنن بیان می‌کنند که وابستگی کامل انسان به ارادهٔ خداوند است و هرگونه قدرت و توانایی بشر در

چارچوب مشیِت الهی تحقّق می‌یابد (طبری، ***جامع البیان***، ۱۴۰/۲۹؛ میبدی، ***کشف الاسرار***، ۳۲۷/۱۰؛ ابن‌کثیر، ***التفسیر***، ۸/ ۳۰۱)؛ در حالی که گروهی مشیّت الهی را جلوه‌ای از حکمت، علم و رحمت خدا می‌دانند (برای نمونه بنگرید به: آلوسی، ***روح المعانی***، ۱۵/ ۱۸۵). مفسران اهل تسنن ضمن تأکید بر حکیمانه بودن افعال الهی با صراحت می‌گویند که عذاب الهی در زمان مقرّر با استحقاق افراد تحقّق می‌یابد (برای نمونه بنگرید به: زمخشری، ***الکشاف***، ۲/ ۲۴) در صورتی که گروهی با نقل روایات مختلف این مسئله را مرتبط با سنّت‌های الهی در هدایت و مجازات آدمی می‌دانند (سیوطی، ***الدر المنثور***، ۳/ ۱۲).

در متون و معارف دینی گفته شده که خداوند دارای مشیّت عامّه و مطلقه است (خمینی، ***شرح چهل حدیث***، ۵۵۰-۵۵۱) و هیچ موجود و مخلوق الهی از دایرهٔ مشیّت خداوندی خارج نیست. ***قرآن*** تأکید دارد خداوند فَعّال مایَشاء است: «قَالَ كَذَٰلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» (آل‌عمران/۴۰). نهایتاً مناقشه‌ای متفاوت ذیل آیه‌های آخر سورهٔ انسان دربارهٔ مشیّت الهی در بین مفسّران درگرفته است. آیه چنین است:

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا.

**ترجمه:** و تا خدا نخواهد، شما نخواهید خواست؛ قطعاً خدا دانای حکیم است.

گروهی گفته‌اند که انسان در کردار و حتّی در اعتقادهای خود نقشی نداشته و خواست و ارادهٔ او وابسته به ارادهٔ خداوند است (تکویر/۳۰؛ طبری، ***جامع البیان***، ۵۴/۳۰). در مقابل گروه دیگر از مفسّران به اختیار آدمی در این عالم معتقد اند (بقره/ ۱۱۸؛ آل عمران/ ۴۷؛ مریم/ ۳۵؛ غافر/ ۶۸؛نیز بنگرید به: اکبرنژاد و توحیدی، «واکاوی رابطه مشیت الهی...»، ۱۲۹-۱۳۰).

البتّه در بحث جبر و اختیار و رابطهٔ آن با مشیّت ذیل این آیه، برخی از مفسران شیعی با توجّه به تأکید ***قرآن*** ذکر کرده‌اند که مشیّت عبارت از فرمول‌های طبیعی، فیزیکی و مادّی است که در آفرینش جهان لحاظ شده و انسان مشیّت و خواست خود را از به کار گرفتن همین امور و قانون‌های طبیعی به جریان می‌اندازد (برای نمونه بنگرید به: بهبودی، «جبر و اختیار»، سرتاسر اثر).

### ۴-۱) دیدگاه‌های مفسران دربارهٔ سنّت خدا

سنّت‌های خدا نوعی آموزش برای هدایت و تربیت انسان‌ها هستند که از نشانه‌های آن تبعیض‌ناپذیری، تغییر و تبدیل‌ناپذیری، قطعی و حتمی بودن تحقّق سنّت‌ها هستند. سنّت‌ها از ابتدای خلقت تا انتهای عالم در همهٔ جامعه‌ها و امّت‌ها و مستمر و پایدار جریان داشته و ادامه دارند و با محقّق شدن زمینه‌های اسباب و مجاری آن‌ها برای هر قوم، فرد و یا جامعه‌ای بدون هیچ تبعیضی جاری می‌شوند. گفته‌اند خداوند با قدرت بی‌نهایت خود

سنّت‌ها را به اجراء می‌گذارد و جایی برای دگرگونی، تغییر و تبدیل این قوانین نیست (غلام نبی، «رجعت، سنت الهی»، ۱۱۸).

مفسّرانی ذیل آیه ۷۷ اسراء سنّت را یک عادت جاریه معرّفی کرده‌اند که احدی یارای تغییر و تبدیل آن را ندارد (بنگرید به: حداد، ***التفسیر***، ۴/ ۱۲۸) و هیچ کس نمی‌تواند این سنّت‌های الهی غیرقابل تغییر و ثابت را دگرگون کند (فاطر/ ۴۳، احزاب/ ۶۲؛ بنگرید به: طبری، ***جامع البیان***، ۲۲/ ۳۵ - ۹۵؛ ابن‌کثیر، ***التفسیر***، ۶/ ۴۲۵ - ۴۹۶). از نگاه شعراوی سنت‌های الهی قوانینی ثابت هستند که برای ادارهٔ جامعهٔ انسانی وضع شده‌اند (شعراوی، ***التفسیر***، ۸/ ۴۶۹۸).

از سوی دیگر برخی مفسّران شیعی سنّت‌های الهی را از نظام علّت و معلولی حاکم بر زندگی انسان‌ها وجوامع می‌دانند (برای نمونه: طباطبایی، ***المیزان***، ۱۷/ ۸۴). این سنّت‌ها معیارهایی برای سنجش و تشخیص خوب و بد رفتار انسان‌ها و عواقب اعمال آن‌ها هستند (قاسمی، ***محاسن التأویل***، ۸/ ۱۷۱- ۳۲۲). با توجّه به آیهٔ ۸۵ سوره غافر و آیهٔ ۱۳سوره حجر نیز سنّت‌های الهی قوانینی هستند که خداوند در هستی و در برخورد با بندگانش وضع کرده است. از انواع این سنّت‌های الهی، تکرار تاریخ است. این امر نشان‌دهندهٔ ثبات و قوام قانون‌های الهی در طول تاریخ است (حجر/ ۱۳؛برای تفسیر بنگرید به: طبری، ***جامع البیان***، ۱۴/ ۷؛ ابن‌کثیر، ***التفسیر***، ۴/ ۴۵۳). در تفسیر آیه ۲۳ سورهٔ فتح چنین بیان شده که در معنای سنّت «هزیمت و خذلان» نهفته است یعنی نوعی شکست در قبال عمل‌کرد برخی است و خدا آنان را یاری نمی‌کند (بنگرید به: طبری، ***جامع البیان***، ۲۶/ ۵۹؛ قاسمی، ***محاسن التأویل***، ۸/ ۵۰۱). مفسران دیگری نیز گفته‌اند که سنّت‌های خدا قانون‌های الهی هستند که بر اساس حکمت و علم بی‌پایان خداوند نوشته شدند (ابن‌کثیر، ***التفسیر***، ۶/ ۳۸۰). فرستادن نشانه‌های الهی را نیز از سنّت‌های الهی می‌دانند. همچنین گفته شده که اصل سنّت طریقه و روش است و هر کس کاری را یکی دو بار انجام دهد، به آن سنّت نمی‌گویند؛ زیرا سنّت روش جاری است و اَعمال کوچک و ناچیز عمل جاری نیستند و این قانون خداست که کسانی که از روی کفر سرکشی می کنند در عذاب دنیا و آخرت هلاک می‌شوند (بنگرید به: طبرسی، ***مجمع البیان***، ۱-۶/ ۷۳۷؛ عکبری، ***التبیان***، ۸/ ۳۶۲).

برخی مفسّران ارسال نشانه‌های الهی را قانون همیشگی خداوند برای هدایت بشر می‌دانند (برای نمونه: شاه‌عبدالعظیمی، ***تفسیر اثنی عشری***، ۸/ ۷۵). مفسّرانی نیز سنّت‌ها را روش و طریقه‌ای می‌دانند که بر اساس آن نتایج بر مقدّمات استوار می‌شوند. در نهایت سنّت‌های الهی که شامل عواقب انکار حقایق دینی

می‌شوند یکسان هستند (مغنیه، *تفسیر مبین*، ۶۸۲؛ شعراوی، *التفسیر*، ۱۲/ ۷۶۵۹- ۷۶۶۰). در ذیل آیهٔ ۶۲ سورهٔ احزاب، گفته‌اند سنّت روشی است که در آن با پیروی از مقدّماتی که اجراء می‌شوند پیامدهایی به وقوع می‌پیوندند؛ به این معنا که برای وقوع پیامدها و عکس‌العمل‌های حاصله مقدّماتی لازم است. پس سنّت راه و روشی است که بر اساس آن نتایج از مقدّمات حاصل می‌شود (مغنیه، *تفسیر مبین*، ۶۸۲؛ شعراوی، *التفسیر*، ۱۲/ ۷۶۵۹).

مفسری نیز گفته سنّت راه و روش یا کیفیّت و حالتی است که انسان‌ها در مقابل آن قرار می‌گیرند (شعراوی، *التفسیر*، ۸/ ۴۶۹۸). کلا سنّت‌های خدا اصولی هستند که خدا در این عالم برای بندگانش وضع کرده است (طبری، *جامع البیان*، ۱۴/ ۷؛ ابن‌کثیر، *التفسیر*، ۴/ ۴۵۳). این اصطلاح در کتاب مسلمانان با مفهوم طریقه، روش، رویه و شیوهٔ کار خدا به‌کار برده شده است (خرم‌دل، *تفسیر نور*، ۱/ ۸۸۵) که در مقابل عمل‌کرد انسان‌ها و جامعه‌ها اجراء می‌شود.

## ۲. جایگاه مشیّت و سنّت در فعل خدا

اصطلاح مشیّت در متون دینی به معنای خواست در انجام دادن یا ندادن امور مختلف است. با این معنا ممکن است برخی از سنّت‌های الهی را نیز تحت تأثیر قرار دهد. این اراده می‌تواند مشتمل بر هر چیزی باشد که خدا چه در سطح کلان مثل آفرینش جهان و چه در سطح جزئی مثل سرنوشت افراد آن را بخواهد. اگر مشیّت را به معنای تحقّق خارجی ارادهٔ الهی بدانند، نه صرف خواست درونی و قصد، می‌توان نقش مشیّت را در نظام هستی بسیار تعیین‌کننده دانست. با توجّه به معنای سنّت‌های الهی در تفاسیر این قوانین به عنوان نشانه‌ای از مشیّت خدا در نظر گرفته شده‌اند.

### ۲ـ۱) جایگاه مشیّت در فعل خدا

مفسران اهل تسنن به مشیّت الهی به عنوان ارادهٔ خدا در تعیین سرنوشت انسان‌ها و امور عالم اشاره کرده و گفته‌اند که هر رویدادی در عالم تحت ارادهٔ خداوندی است و هیچ‌کس نمی‌تواند از این حوزه خارج شود (تکویر/ ۳۰؛ بنگرید به تفسیر این آیه: طبری، *جامع البیان*...، ۳۰/ ۵۴). بعضی نیز گفته‌اند فعل ارادیِ انسان دست‌آورد عمل‌کرد آدمی است و مانند دیگر پیشامدهای رخ داده در عالم نشأت گرفته از ارادهٔ پروردگار است. ایشان در تبین مشیت خداوند وخواست انسان می‌گویند ادعای استقلال به تنهایی برای بنده و ادعای اجبار مطلق برای آدمی هردو نوعی تکبر است. انتخاب امری بین این دو لازمه اثبات وجود مشیت الهی و مشیت انسانی است. آن‌چه

قرآن به آن توجه داشته این است که بنده در اعمال خود مختار است وحق انتخاب دارد؛ امّا در پاداش و مجازات خود غیر مختار است؛ زیرا نفس آمادگی انتخاب خوبی و بدی را دارد برای همین هر کس به روش خود عمل می‌کند (انسان/۳۰-۳۱؛ بنگرید به: آلوسی، روح المعانی، ۱۵/ ۱۸۴-۱۸۵).

برخی تأکید دارند که هیچ حادثه‌ای خارج از دایرهٔ مشیّت خدا اتّفاق نمی‌افتد و هر اتّفاقی در عالم خواه این رویداد نیک باشد و خواه بد، خواه از ایمان یک انسان باشد و خواه از کفر او حاصل قضا و قدرِ خداوند و از طریق اراده و مشیّت الهی صورت گرفته است. چنین نیست که هرچه را انسان انتخاب کند و آن را نیک شمارد خداوند موظّف به انجام آن باشد. مشیت الهی به معنای ارادهٔ مطلق خداوند است. خداوند آن‌چه را اراده کرده به آن هم امر می‌کند. مشیت انسان وابسته به مشیت الهی است و این دلالت بر این دارد که ارادهٔ خداوند متعال ارادهٔ بنده را ایجاب می‌کند؛ پس اگر ارادهٔ خدا عمل بنده را ایجاب کند، آن جبر است. (فخررازی، تفسیر کبیر، ۳۰/ ۷۶۲).

برخی نیز گفتند مشیت الهی متعلّق به امور خیر است، هر چند همه چیز علاوه برجنبهٔ خیری‌اش جنبهٔ نابودی و نیستی نیز دارد؛ امّا در حیطهٔ اراده و مشیّت الهی نمی‌گنجد. مشیّت الهی به وجود آمدن را برای اشیاء فراهم کرده است. اگر در این راه اراده و اختیاری حاکم شود آن اشیاء وجود و ظهور پیدا می‌کنند. در این مسیری که مشیّت آن را آماده کرده است و اجازهٔ ورود و عبور از آن توسط خداوند داده شده، بعد از شکل‌گیری و تحقّق خارجی شاکلهٔ خاصی پیدا نموده، سپس تبدیل به شیء شده و به نتیجهٔ مورد نظر می‌رسد (اسکندری، و همکاران، «بررسی معناشناختی»، ۹-۱۲).مشیّت الهی هدفمند است و ارادهٔ خداوندی در چارچوب علم وحکمت اوست.

طبرسی ذیل آیهٔ «وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ یَشاءَ اللَّهُ...» (انسان/ ۳۰)؛ مشیّت الهی را اجبار خداوند بر انسان نمی‌داند (طبرسی، مجمع البیان، ۲۶/ ۱۹۱). قدرت مشیّت، خواستِ انجام فعل و یا ترک آن است و خداوند قادرِ مختار اگر بخواهد کاری را انجام دهد، آن را انجام می‌دهد و اگر نخواهد یقیناً آن را انجام نمی‌دهد «اِن شاءَ فَعَلَ وَ اِن لَم یَشأ لَم یَفعَل». در مشیّت او هم این‌گونه نیست که خدا به کفر کافران راضی باشد و ایمان آنان را نپذیرد؛ بل‌که ایمان اجباری آن‌ها مورد پسند خداوند نیست (طبرسی، مجمع البیان، ۴/ ۴۵۸؛ طباطبایی، المیزان، ۷/ ۶۵).

دربارهٔ آیات ۲۳- ۲۴سورهٔ کهف:

وَ لا تَقُولَنَّ لِشَیْءٍ إِنِّی فاعِلٌ ذلِکَ غَداً إلی قوله هذا رَشَداً وَ لا تَقُولَنَّ لِشَیْءٍ إِنِّی فاعِلٌ ذلِکَ غَداً* إِلَّا أَنْ یَشاءَ اللَّهُ

**ترجمه:** و زنهار در مورد چیزی مگوی که من آن را فردا انجام خواهم داد، مگر آنکه خدا بخواهد، و چون فراموش کردی پروردگارت را یاد کن و بگو امید که پروردگارم مرا به راهی که نزدیک‌تر از این به صواب است، هدایت کند .

گفته شده «إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ» بیان نمی‌کند که خواست خدا چیست بل‌که دو گونه این خواست تفسیر شده یا خواست خدا در تقدیر است یا این که این کار منوط به اذن خدا است (فخررازی، ***التفسیرالکبیر***، ۲۱/ ۴۵۰) در صورتی‌که برخی مفسّران ذیل آیه‌های آخر سوره انسان، مشیّت را اجبار خدا بر انسان ندانسته‌اند (بنگرید به: طبرسی، ***مجمع البیان***، ۲۶/ ۱۹۱).

برخی دو واژهٔ مشیّت و اراده را یکسان و هر دو را صفت فعل خداوند می‌دانند. ایشان معتقد اند زمانی که می‌گویند مشیّت و ارادهٔ خداوند به چیزی تعلّق گرفته؛ به این معناست که اسباب و وسایل آن چیز با علم به مصلحت آن چیز آماده و فراهم خواهد شد. بنابراین همان‌گونه که صفات ذات خداوند را مانند علم و قدرت توصیف می‌کنند؛ مشیّت او توصیف نخواهد شد؛ زیرا ذات الهی پاک و منزّه از تغییر است (بنگرید به: طباطبایی، ***المیزان***، ۱۴/ ۳۶۳). برطبق نظر احسائی مشیّت همان فعل خداوند است که خود او آن را خلق کرده است (احسائی، ***جوامع الکلم***، ۱/ ۶۳۸).

برخی بر این عقیده‌اند که پروردگار برای تحقّق و خلق مخلوقات قبل از تأکید به مشیّت خود به فعل خویش توجّه می‌کند و پس از آن مشیّت مورد توجّه قرار می‌گیرد؛ در مرحلهٔ بعدی ویژگی‌های مخلوق مشخّص شده و در نهایت حکم به اجرای فعل، طبق تقدیرات الهی می‌شود. (اسکندری و همکاران، « بررسی معناشناختی»، ۱۰). با توجه به این‌که در عرش الهی زمان مطرح نیست؛ به نظر می‌رسد با توجه به معیارهای انسانی، خداوند همزمان در عین طرّاحی در خصوص خلقت همهٔ ابعاد وجودی مخلوق را درنظر گرفته و در بهترین شکل خلقت تحقّق پیدا می‌کند.

از نظر اکثرمفسّران مشیّت الهی به دو نوع تکوینی و تشریعی تقسیم می‌شود. در مشیّت تکوینی خواست الهی در ایجاد امور عالم دخیل است. هر حادثه‌ای که در جهان اتّفاق می‌افتد و هر موجودی که در جهان وجود دارد با مشیّت تکوینی خداوند در ارتباط است. تمام حوادث انسانی و طبیعی که انسان‌ها در آن دخالت مستقیمی نداشته و در عالم اتّفاق می‌افتند تحت مشیّت تکوینی الهی هستند (طبری،***جامع البیان***، ۲۹/ ۱۴۰؛ میبدی، ***کشف الاسرار***، ۱۰/ ۳۲۷؛ ابن‌کثیر، ***التفسیر***، ۸/ ۳۰۱). برخی از مفسران اهل تسنن مشیّت تکوینی را نظام و ارادهٔ فراگیر الهی می‌دانند که تمام موجودات و رخدادهای عالم تحت سیطرهٔ مشیت هستند. انسان و طبیعت در دو قلمرو این اراده قرار داشته و همهٔ جریانات عالم براساس این مشیّت اداره می‌شود؛ به‌گونه‌ای که هیچ موجودی

مستقل از خواست و تدبیر خداوند عمل نمی‌کند. (برای نمونه: کاشفی، ***مواهب علیّه***، ۱۳۲۴).

## ۲ـ۲) مشیّت و تجلّی اَسماء الهی

مفسّران گفته‌اند مشیّت خدا تجلّی اسم‌های الهی در عالم است. مثلاً ابن‌عربی ظهور خیر و شر زیبایی و زشتی را ناشی از تجلّی اسماء الهی می‌داند. با این شرح که اگر خدا بخشنده و رحمان و یا حکیم و منتقم، اگر مهربان و رحیم است، این همان تجلّی است. مشیّت الهی تضمین کننده این است که همهٔ اسماء الهی به‌طور متوازن و کامل در عالم تجلّی یابند. رحمت الهی بسیار فراگیرتر از آن است که آن را تنها دلسوزی ذات احدیّت در حق بندگانش بدانیم. درحقیقت این رحمت هرآن‌چه که در هستی محقّق می‌شود را دربرگرفته است. در رحمت الهی اهمیّت ندارد هرآن‌چه رخ می‌دهد با طبع و خواسته افراد سازگار است یا نه؛ بل‌که این سازگاری و ناسازگاری مانند خیر و شر از امور اعتباری هستند. در این دیدگاه رحمت با این معنا مترادف با مشیت الهی است که فراگیرترین قانون هستی است (عفیفی، ***شرحی بر فصوص الحکم***، ۳۰۴-۳۰۵).

در ارتباط مشیّت با علم الهی مشیت تجلّی علم خداوند است. پروردگار به همهٔ امور گذشته، حال و آینده تمامی مخلوقات در جهان هستی علم کامل داشته و برپایهٔ همین علم است که آن را طرّاحی کرده و ساخته، در نتیجه مشیّت الهی تحقّق علم خداوند در عالم خارج است. مشیّت خداوند به همهٔ مخلوقات و اشیاء به همان صورتی است که به آن‌ها علم دارد، در نتیجه همان‌طور هم ارادهٔ او به آن‌ها تعلّق می‌گیرد (عفیفی، ***شرحی بر فصوص الحکم***، ۱۱۲). حق تعالی مشیّت خود را با دست مخلوقات و موجوداتش به جریان می‌اندازد و با وساطت آن‌ها اراده‌اش را عملی می‌سازد (عفیفی، ***شرحی بر فصوص الحکم***، ۱۳۱).

در رابطهٔ مشیّت و وحدت وجود باور برخی این است که می‌توان مشیّت الهی را به عنوان ظهور حقیقتی واحد در عالم و تأکیدی بر وحدت وجود دانست. تک‌تک موجودات در این عالم تجلّیات مختلفی از ذات واحد الهی دارند و این مشیّت الهی است که در تمامی این تجلّیات ظهور و بروز دارد. به این معنا که تمامی پدیده‌ها در عالم جلوه‌ای از اراده و مشیّت خداوندی هستند که بر اساس علم ازلی او و اعیان ثابته تحقّق یافته و مشیّت خدا به یک زمان خاص و زمان‌های متعدّد تعلّق ندارد یعنی در مشیت الهی زمان مطرح نیست (عفیفی، ***شرحی بر فصوص الحکم***، ۵۵- ۵۶).

نقش مشیّت الهی در ایجاد خیر و شرّ از ویژگی‌های مهم مشیّت از دیدگاه مفسّران اهل تسنن است. در بسیاری از تفکّرهای دینی و در تفسیر مشیّت خدا این مفهوم، در دو بعد اصلی ایجاد خیر و ایجاد شرّ و براساس حکمت و دانش بی‌پایان خدا تدوین شده است. از ویژگی دیگر مشیّت خدا آن‌که مشیّت با عدالت خدا تناقضی ندارد. گرچه

بعضی حوادث این عالم به نظر برخی ناعادلانه جلوه کند؛ در حقیقت همه چیز در راستای حکمت و عدل الهی در سیطرهٔ مشیّت خداوندی است. مشیّت الهی با قدرت خداوند تجلّی پیدا کرده و لازم است تا پروردگار به همهٔ امور عالم علم داشته و چیزی برای او مخفی نباشد (مصطفوی، **التحقیق**، ۶/ ۱۵۶ -۱۵۸). پس مشیّت الهی در همه جا حضور دارد؛ هیچ جایی نیست که این مشیّت در آن نباشد.

## ۲ـ۳) ویژگی‌های سنّت های الهی و ارتباط آن با فعل خدا

برخی در خصوص سنّت‌های خدا معتقد اند او ملزم نیست که ارادهٔ خود را در چهارچوب قوانین محصور کند. می‌گویند اموری چون پیدایش و آفرینش موجودات، حیوانات و بارش باران و برف بدون تأثیرات قوانین طبیعی و افلاکی هم امکان‌پذیرند و اگر کسی باور داشته باشد که خلقِ موجودات بدون این تأثیرها برای خدا امکان پذیر نیست؛ قدرت او را کامل ندانسته و آن را انکار کرده است (نجفی، «رقیب انگاری...»، ۲). در واقع می‌توان گفت خدای بی‌انتهای اسلامی که فراتر از همه مخلوق‌ها است، اگر به عنوان خالق همه هستی تحت تاثیر قوانین طبیعی و افلاکی معرّفی شود، در این صورت او را از صفت نامحدودی بیرون آورده و محدود کرده‌ایم.

در سنّت‌های الهی تداوم و استمرار جریان دارد. جابجایی و تغییری در هیچ‌کدام از این قوانین مشاهده نمی‌شود (فتح/ ۲۷؛ برای درک مفهوم بنگرید به زبیدی، **تاج العروس**، ۱۸/ ۲۹۹؛ لطیفی و عبدالعظیم، **السنن الهیه**...، سراسر اثر؛ اسراء/ ۸۶؛ فتح/ ۲۷). انسان قدرت منع خدا را در اجرای این قوانین ندارد و در حقیقت انسان حقِّ دخالت در شوون الهی را ندارد، زیرا که سنّت از جانب خداست وحکم و امر و نهی او معنا شده است (فیروزآبادی، **القاموس المحیط**، ۴/ ۲۳۱). همانطور که دیده می‌شود آنقدر تعریف‌ها تکراری و حتّی بعضاً مشابه مشیّت است که قدری ابهام در تفاوت این دو اصطلاح به وجود می‌آید.

گروهی که دوام و عادت را از شروط سنّت‌ها می‌دانند راه و روشی را که استمرار ندارد، از سنّت‌ها نمی‌دانند (سعادت‌نیا، چشم اندازی به سنن الهی...»، ۱۱). گروهی نیز معتقد اند سنّت‌های خدا مقیّد و مشروط هستند (فاطر/ ۴۳؛ اعراف/ ۳۴-۱۸۲-۱۸۳؛ نیز جهت فهم تفسیر آیات بنگرید به: طیب، **اطیب البیان**، ۱۵/ ۴۱). مفسّرانی دیگر می‌گویند سنّت‌ها بر اساس عدل و حکمت خدا با کفران نعمت بندگان به اجراء درمی‌آیند و خداوند از این اقوام ناسپاس سلب نعمت می‌کند، با تغییرحالت و رفتار بندگان، مستحقِّ دریافت نعمت‌ها می‌شوند (سیوطی، **الدر المنثور**، ۴/ ۱۹۵). یکی از سنّت‌های الهی از بین بردن سنّت‌های اشتباه است. البتّه به زعم مسلمانان سنّت‌های اشتباه مخصوص انسان‌هاست، اشتباه در سنّت و مشیّت خدا راه ندارد (احزاب/ ۳۸؛ نیز بنگرید به: ثقفی تهرانی، **روان جاوید**، ۲/ ۴۹۶).

از موارد مشترک میان این دو اصطلاح، سنّت استدراج، امهال، اختبار، امتحان و تمحیص یعنی پرده برداری است (آل‌عمران/ ۱۴۱). سنّت امداد رسانی، قانون کلی مرگ نیز از سنّت‌های خدا هستند (بنگرید به این آیات: اعراف/ ۱۸۲-۳۴، انعام/ ۴۴ ـ۴۵؛ بقره/ ۱۵۵؛ انبیاء/ ۳۵). عمومیّت داشتن و محدود نبودن سنّت‌های الهی به زمان، مکان و افراد، تمامی امّت‌های گذشته، حال و آینده از ویژگی‌های سنّت‌هاست (اسراء/ ۲۰). ممکن است یک سنّت الهی چند سنّت الهی دیگر را به همراه داشته باشد و یا سنّتی بر سنّت دیگر تأثیر گذارد (عرفان، ***سنت‌های الهی***...، ۵۱-۴۲). با توجّه به مباحث طرح شده در ادامه می‌توان انواع رابطهٔ مشیّت و سنّت را پیگیری کرد.

## ۳. نسبت‌سنجی و ارتباط مشیّت و سنّت خدا

دربارهٔ رابطهٔ بین این دو اصطلاح در بیشتر تفسیرها دیده می‌شود که سنّت‌های الهی زیر مجموعه‌ای از مشیّت تشریعی الهی هستند. به این معنا که مشیّت الهی محیط و حاکم بر هستی است. سنّت‌های خدا جهت اجرای دقیق خواست و طرّاحی الهی وضع شده‌اند و آن را جزئی از دایرهٔ کلی عالم هستی می‌دانند. در زیر شباهت، تفاوت و ارتباط سنّت و مشیّت را در سایه دسته‌بندی آراء مفسّران می‌آوریم.

### ۳ـ۱) شباهت‌های مشیّت و سنّت الهی

مشیّت خداوند و سنّت‌های او مرتبط و مکمل با یک‌دیگرند که در رابطه‌ای دو سویه با فعل خدا و انسان، آن‌گونه لازم و ملزوم وهماهنگ با یک‌دیگرند که از ذات اقدس الهی جدا نیستند. با اجرای دقیق سنّت‌ها خواست خداوند به مرحلهٔ اجراء در می‌آید. یعنی ظاهرا سنّت‌های الهی باید یکی از برنامه‌های مشیّت و از اجزای تشکیل دهندهٔ آن باشند. می‌توان گفت که اگر مشیّت همان قوانین طبیعی حاکم بر کائنات باشد، سنّت به عنوان بخشی از مشیّت یا همین قوانین، بازخورد عمل انسان در هستی است. سنّت‌ها از طریق همین قانون‌های طبیعی موجود جریان می‌یابند. از شباهت‌های این دو فراگیری و عمومیت داشتن آن‌ها است. یعنی این دو برای انسان‌ها استثناء بردار نیستند. سنّت‌ها با مشیّت قرینند و به‌گونه‌ای پی‌رو مشیّت هستند. در هردو این اصطلاحات اشتباه راه ندارد.

بر اساس جهان بینی اسلامی مشیّت الهی و سنّت‌های خداوندی از افعال الهی، ثابت و بدون تغییر بوده و بر پایهٔ حکمت استوارند (فخر رازی، ***تفسیر کبیر***، ۲۱/ ۳۸۲). طیب با برداشتی متفاوت از دیگر مفسّران شیعی، سنّت الهی را با مشیّت خدا همسو می‌داند. او اراده را که بعضی آن را مشیّت دانسته‌اند، از صفات فعل خدا دانسته است (طیب، ***اطیب البیان***، ۴/ ۵۷)؛ البتّه با توجّه به بعضی آراء دیگر که گفته‌اند مشیّت خدا حرکتی با اختیار و برطبق سنّت‌های الهی است (کوهی، ***مفهوم شناسی مشیت***...، ۲) مخاطب برسر دوراهی ثبوت و تحرّک مشیّت تأمّل می‌کند.

همان‌طور که در مشیّت الهی زمان به‌معنای متعارف مطرح نمی‌شود؛ پس در مشیّت الهی زمان مطرح نیست. گرچه سنّت‌های الهی محدود به زمان، مکان و افراد نیستند؛ وجود هم‌زمانی در مشیّت و سنّت‌های الهی با تأکید به این‌که در سنّت‌ها هر رخداد به زمان و ویژگی معیّن خود اختصاص دارد، مورد توجّه است (فخر رازی، ***تفسیرکبیر***، ۲۱/ ۳۸۲). مشیّت الهی با سنّت‌ها در تضاد نیست و می‌تواند براساس آن‌ها عمل کند؛ امّا در موارد خاصّی مانند معجزات تعارض ظاهری میان مشیّت و سنت‌ها مشاهده می‌شود. هم‌چنین معتقد اند مشیّت الهی در ایجاد خیر و شرّ مؤثر است، اما سنّت‌ها تنها در ایجاد خیر نقش دارند و در رفع شرور مؤثرند (آلوسی، ***روح المعانی***، ۸/ ۲۵۴؛ قطب، ***فی ظلال القرآن***، ۶/ ۳۷۸۷؛ عفیفی، ***شرحی بر فصوص الحکم***، ۳۳۶).

## ۳ـ۲) تفاوت مفهومی مشیت و سنت در بوتهٔ تحلیل فریقین

تتبّع در آرای مفسران فریقین نشان می‌دهد که مرزبندی مفهومی میان مشیّت و سنّت در نگاه بدوی گاه دچار نوعی هم‌پوشانی و عدم تفکیک دقیق شده است؛ امری که تحلیل نحوهٔ عمل‌کردِ حکیمانهٔ الهی را برای مخاطب معاصر با پیچیدگی مواجه می‌سازد. با این حال واکاوی عمیق‌تر در آثار مفسران برجسته‌ای چون طباطبایی در المیزان و شیخ طوسی در التبیان (از منظر امامیه)، در کنار آرای زمخشری در الکشاف (معتزلی) و فخر رازی در تفسیر کبیر (اشعری)، دلالت بر این دارد که این دو واژه، دو ساحت مکمل از یک حقیقت واحد را بازگو می‌کنند.

مفسران امامیه و معتزله عموماً با تکیه بر اصل عدل و حکمت، مشیت الهی را فراتر از یک ارادهٔ گزافی دانسته‌اند و آن را در پیوند با نظام اسباب و مسبّبات تبیین می‌کنند. در مقابل، مفسران اشعری مسلک با تأکید بر اطلاق قدرت و مشیت الهی، گرچه در معرفی سنت‌ها به نوعی به «عادت‌اللّه» اشاره دارند، امّا در تحلیل نهایی، هر دو جریان بر این نکته صحّه می‌گذارند که سنت‌های الهی، نمود عینی و جریان استمراری همان مشیت ازلی در بستر زمان و مکان هستند. بنابراین، تفاوت در تعابیر، ناشی از تفاوت در مبانی کلامی است و نه در اصلِ واقعیتِ قانون‌مندیِ عالم.

به این گزاره که برآمده از آراء مفسّران است توجّه کنید: تنها طرّاح اصلی مشیّت خود خداست؛ امّا اجرای قوانین الهی با آفریده‌هاست. مشیّت مربوط به تمامی عالم وجود است؛ ولیکن در رابطه با اجرای سنّت‌های الهی انتخاب و رفتار انسان اهمیّت دارد. مطابق جهان‌بینی اسلامی که انجام همهٔ امور بر عهدهٔ خدا است؛ ابتدا قانون‌های طبیعی توسط خداوند ابداع شده و سنّت‌های الهی بعد از انتخاب و اجرای بشر به‌کار می‌افتند؛ زیرا سنّت‌ها صرفاً در حوزهٔ اجتماع انسانی و مربوط به رفتارهای انسانی هستند. مفسّران همچنین گفته‌اند مشیّت خداوندی هم به خلق آن‌چه که موجود نیست و هم به عدم آن‌چه که موجودیّت دارد تعلّق می‌گیرد و در آن تخلّف جایی ندارد

(انعام/ ۲۵ _ ۱۴۹؛ نیز بنگرید به ابن بابویه، ***التوحید***، ۶۲-۶۳، ۸۵، طباطبایی، ***المیزان***، ۱۲/ ۲۳۹).

در مورد سنّت‌ها می‌توان چنین گفت که در اموری که به منصهٔ ظهور نرسیده و یا موجود نیستند کارایی ندارند. در نتیجه هر مشیّتی سنّت نیست اما هر سنّتی می‌تواند مشیّت باشد (جواهری و همکاران، «ارتباط بین مشیت و سنت»، سراسر مقاله). هر سنّت به دلیل تکرارپذیری و ثبات در دایرهٔ مشیّت خدا قرار دارد اما هر متعلّق مشیّت الزاماً سنّت نیست. تمام این وصف‌ها را برای تصوّر و عینیّت‌بخشی در عالم واقع می‌توان با تبیینی که در بالا ارائه کردیم فهمید. پس سنّت‌های الهی یکی از مجاری و جلوه‌های تحقّق مشیّت خداوندی هستند که در مرحلهٔ بعد از مشیّت طرح شده‌اند و مفهوم مستقل وجدا از آن ندارند.

مشیّت الهی از حیث شمول، فراگیرتر از سنّت‌هاست. در مقابل سنّت‌های الهی در امور عدمی کارایی ندارند و صرفاً در حوزهٔ تحقّق‌های عینی به‌ویژهٔ در عرصهٔ اجتماعی با کنش‌ها و واکنش‌های انسانی معنا پیدا می‌کنند. ازاین‌رو هر سنّتی ذیل مشیّت الهی قرار می‌گیرد. گرچه گفته شده مشیّت خداوند در چارچوب سنّت‌های او عمل می‌کند؛ باید گفت مشیّت الهی در ذات خود وابسته به اسباب طبیعی نیست و از این حیث مطلق تلقّی می‌شود (بنگرید به: آل‌عمران/ ۴۰)؛ در حالی‌که در تحقّق سنّت‌های الهی ملاحظهٔ اسباب و علل طبیعی و اجتماعی ضروری است و دوام و تکرار از ویژگی‌های اصلی سنّت‌ها به‌شمار می‌روند.

هیچ قانونی نمی‌تواند مشیّت الهی را تغییر دهد و هیچ موجودی توانایی مقابله، مخالفت و حتّی حقِّ معارضه و دخل و تصرّف در مشیّت و ارادهٔ خداوندی را ندارد (بنگرید به: فتح/ ۲۷؛ اسراء/ ۸۶)؛ در حالی که انسان اختیار مخالفت با سنّت‌ها را دارد. مشیّت الهی می‌تواند بر تغییر یا استمرار سنّت‌ها تأثیرگذار باشد؛ ولیکن سنّت‌ها و قوانین نمی‌توانند مشیّت الهی را تغییر دهند. اگر این شرح‌ها را ملاک بگیریم، دیگر چندان ارتباط دقیقی بین این دو مشخص نیست.

از حیث ماهوی مشیّت الهی نوعی تصمیم، خواست و فعل الهی تلقّی می‌شود که ابداع و احداث در آن نقش اساسی دارد. در مقابل سنّت‌های الهی اصول ثابت، قوانین حاکم و روش‌های جاری در عالم‌اند که پس از تحقّق مشیت الهی در جهان عینیّت می‌یابند. در مشیّت الهی فعل و ارادهٔ خداوند مستقل از انتخاب و رفتار انسان مطرح است؛ امّا در تحقّق سنّت‌های الهی، نقش اختیار و رفتار انسان‌ها برجسته می‌شود. براین اساس در اجرای سنّت‌ها خداوند تحقّق آن‌ها را به اعمال و انتخاب انسان منوط ساخته و کنش الهی پس از عمل انسانی آغاز می‌شود. مشیّت الهی مبنای تحقّق سنّت‌هاست و هردو در تغییر سرنوشت انسان و هدایت او نقش مهمی ایفا می‌کنند.

### ۳ـ۳) ارتباط مشیّت و سنّت از دیدگاه مفسّران

یکی از سؤال‌های این پژوهش این بود که چگونه مشیّت الهی می‌تواند با سنّت‌های موجود در جهان تعامل داشته باشد و آیا مشیّت بر سنّت‌های او غلبه دارند و یا سنّت‌ها چارچوبی برای اجرای مشیّت هستند؟ گفته شد مفسران اهل تسنن بیشتر بر این نکته تأکید دارند که مشیّت الهی بر سنّت‌های خداوندی تأثیرگذارند. این تأثیر به معنای تغییر یا ایجاد نقص بر آن سنّت‌ها نیست. خداوند با اراده و مشیّت خود قادر است تا حوادثی هماهنگ با سنّت‌های طبیعی ایجاد کند یا در موارد خاص مانند معجزه‌ها آن‌ها را تغییر دهد. در مورد امکان تخلّف از سنّت‌های الهی که در بحث معجزه مطرح می‌شود، مفسران معجزه را سنّتی برتر و یا ناشناخته‌تر تلقی می‌کنند و آن را از نواقص سنّت الهی نمی‌دانند با این تحلیل می‌توان تعارض ظاهری میان مشیّت الهی و سنّت را برطرف کرد. گفته‌اند نقش آدمی در اجراء و نتیجهٔ سنّت‌های الهی دخیل است. در این‌صورت شاید بتوان گفت در این حالت مشیّت مقدّم بر سنّت است؛ زیرا مشیّت نوعی تصمیم و خواست الهی است و سنّت روش و اجرای آن تصمیم است (فاطر، ۳۵؛ نیز برای تفسیر آن بنگرید به طبری، ***جامع البیان***، ۲۲/ ۹۶؛ رضا، ***المنار***، ۱۰/ ۴۶-۳۸).

مشیّت در تمامی این عالم حاکم است و همهٔ امور نیز با این وصف به مشیّت الهی وابسته است. حاکمیت مشیّت و سنّت‌ها بر عالم هستی نشان‌دهندهٔ خواست الهی برای نجات همهٔ انسان‌ها از شقاوت است. برخی مشیّت را جلوه‌ای از رحمت و هدایت الهی می‌دانند (برای نمونه بنگرید به: میبدی، ***کشف الاسرار***، ۵/ ۲۲۶)؛ برخی آن را نشانهٔ نظم و هماهنگی جهان معرفی می‌کنند (برای نمونه بنگرید به: کاشفی، ***مواهب علیّه***، ۵۴۸)؛ در حالی که گروهی باور دارند که مشیّت قانون فراگیر الهی است و بر تمام اجزای هستی حکومت دارد (برای نمونه بنگرید به: قطب، ***فی ظلال القرآن***، ۴/ ۲۰۸۷). دیگرانی نیز گفته‌اند مشیّت خدا به معنای حرکتی با اختیار منطبق بر قانون‌های عادلانه و سنّت‌های حکیمانه بدون تغییر است (طوسی، ***التبیان***، ۹/ ۳۳۱؛ طبرسی، ***مجمع البیان***، ۹/ ۱۸۶؛ مغنیه، ***التفسیر الکاشف***، ۷/ ۹۶).

مشیّت خدا در چارچوب سنّت‌ها و قوانین و فرمول‌های طبیعی در عالم تحقّق پیدا می‌کند (طبری، ***جامع البیان***، ۲۲/ ۱۱، ۲۶/ ۵۸). از سویی سنّت‌ها از قوانین اساسی و ثابت خداوندی هستند که هدف وجود آن‌ها در جهت نشان دادن عمل‌کرد مشیّت الهی است (قصص/ ۵۶؛ مدثر/ ۳۱؛ بقره/ ۲۱۳و ۲۶۹؛ نیز بنگرید به: طبرسی، ***مجمع البیان***، ۷/ ۲۲۷-۴۰۶، ۲/ ۶۵۹؛ ابوالفتوح رازی، ***روض الجنان***، ۱۴/ ۱۴).

بر اساس دیدگاه غالب مفسران (به ویژه مفسران شیعی)، سنّت‌ها زیرمجموعه و مجرای تحقق مشیّت الهی در حوزهٔ رفتار انسانی هستند، نه اینکه محدودکننده یا مستقل از آن باشند. برخی مفسّران بخصوص در روی‌کردهای

اشعری معتقد اند سنّت‌های الهی محدودکنندهٔ مشیّت نیستند؛ بل‌که از مظاهر مشیّت هستند. از این منظر سنّت‌های الهی قیدی بر مشیّت نیستند؛ بل‌که نتیجهٔ مشیّت دائمی خداوند هستند. در مجموع به نظر می رسد که به‌کارگیری هم‌زمان دو مفهوم مشیّت و سنّت الهی در **قرآن** مجید از سویی بر حاکمیت و ارادهٔ مطلق الهی تأکید دارد و از سویی دیگر قانون‌مندی و نظم موجود در عالم، مسئولیت آدمی را تبیین می‌کند. نظام‌مندیِ سنت‌های الهی می‌تواند پاسخگوی نیاز معرفتی انسان معاصر در تبیین عادلانهٔ مکافات عمل و بازتاب‌های رفتارهای فردی و اجتماعی انسان باشد، به گونه‌ای که با توحید افعالی و ساحت قدسی مشیت پروردگار در ارتباط کامل قرار گیرد. (بنگرید به: ادامه مقاله).

مفسرانی ذیل آیه «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (۲۹/ تکویر) با تمرکز بر قدرت مطلق الهی، مشیّت را اصل بنیادی و سنّت‌ها را به مثابه توصیف افعال الهی تلقّی می‌کنند و نه قواعدی قانون‌مند و مستقل. برخی نیز سنّت‌های الهی را به عنوان نشانه‌ای از مشیّت خداوند در نظر گرفته و نظم و قانونمندی در طبیعت را نشان‌دهندهٔ مشیّت الهی می‌دانند که همه چیز را تحت کنترل خود دارد (نحل/ ۹۳؛ نیز بنگرید به: طبری، **جامع البیان**، ۲۹/ ۲۳-۲۵ -۱۰۸؛ ۱۴/ ۱۱۳؛ ابن‌کثیر، **التفسیر**، ۶/ ۳۸۰). در حقیقت مشیّت خداوند بر تغییر و تبدیل یا استمرار سنّت‌ها تأثیر می‌گذارد (طبری، **جامع البیان**، ۲۲/ ۱۱، ۲۶/ ۵۸).

گروهی از مفسران مانند فخررازی با روی‌کرد کلامی تبیین می‌کنند که سنت‌ها بدون هرگونه استقلالی تابع اراده و مشیت خداوند هستند و هرگونه ثبات و قانون‌مندی در عالم را تابع مشیّت و ارادهٔ الهی می‌دانند (فخررازی، **تفسیر کبیر**، ۲۵/ ۱۴۸-۱۵۰). این دیدگاه برای توضیح این ارتباط جانب اطلاق مشیّت الهی را گرفته و هرگونه قانون‌مندی مستقلی را برای سنّت‌ها با احتیاط انکار می‌کند. در نقد چنین بینشی باید گفت این خوانش نظم موجود در تاریخ و طبیعت را به نفع اراده کنار زده و در رابطه با بعثت انبیا و مسئولیت‌پذیری انسان دچار چالش شده و ناخواسته با این خوانش خود به نوعی جبرگرایی تفسیری روی آورده است.

در مقابل ابن‌عربی و طباطبایی هرچند از دو افق معرفتی متفاوت به این تفسیر نظر داشته‌اند، کوشیده‌اند تا از دوگانه سازی دوری کنند. در خوانش ابن‌عربی با تکیه بر عرفان، مشیّت از تجلّیات اسم (مرید) خداوند و سنّت ظهور اسم (حکیم) خداوند معرفی شده‌اند (عفیفی، **شرحی بر فصوص الحکم**، ۱۳۱). در این تحلیل، هردو اصطلاح قرآنی ذیل وحدت فعل الهی تبیین شده‌اند. این دیدگاه هردو ظهور مختلف را یک حقیقت واحد الهی دانسته و بیان می‌کند که تعارضی میان مشیّت و سنّت وجود ندارد. در نقد این دیدگاه باید گفت که در این خوانش عرفانی هرچند تعارض مفهومی میان مشیت و سنت را رفع شده؛ اما از ظرفیت کافی و لازم برای تبیین کارکردهای

اجتماعی و تاریخی سنت‌های الهی را ندارد.

طباطبایی سنّت‌ها را همان نظام علّت و معلولی می‌داند که حاکم بر جهان و برخاسته از مشیّت الهی هستند. طبق این نظر این دو اصطلاح در یک ارتباط طولی مکمل یک‌دیگرند و با هم همسو هستند. طباطبایی با طرح نظریهٔ علّت و معلولی قرائتی متوازن‌تر ارائه می‌دهد و سنّت‌ها را محدودکنندهٔ مشیّت نمی‌داند بل‌که آن‌ها را عین تحقّق در ساحت فعل الهی معرّفی می‌کند. طبق این نظر مشیّت الهی به معنای حرکتی با اختیار منطبق بر قانون‌های عادلانه و سنّت‌های حکیمانه بدون تغییر است و چون علم و قدرت خداوند نامحدود است پس مشیّت الهی هم نامتناهی است (بنگرید به: طباطبایی، ***المیزان***، ۱۲/ ۲۷۹، ۱۸/ ۲۸، ۲۰/ ۲۳۱؛ نیز، برای درک تحلیل نیز بنگرید به:طبرسی، ***مجمع البیان***، ۹/ ۱۸۶، مغنیه، ***التفسیر الکاشف***، ۷/ ۹۶).

مزیت این رویکرد این است که در ضمن حفظ مطلق بودن مشیت الهی و توحید افعالی امکان تبیین و تحلیل عقلانی قانونمندی عالم، مسئولیت انسان و پذیرش پیش‌بینی رفتار اجتماعی او را فراهم می‌سازد. دیدگاه‌های تفسیری معاصر سنت‌های الهی را در پرتو مشیت الهی تفسیر می‌کنند. در بسیاری از خوانش‌های تفسیری معتبر نیز سنت الهی جلوه‌ای از مشیت الهی تلقی شده است. ایشان به توازن و ارتباط میان مشیت و سنت‌ها تأکید دارند.

### ۳ـ۴) تحلیل و نقد

مفسران مسلمان در تبیین وتفسیرمشیت و سنت‌های الهی دچار اختلافاتی شده‌اند با این تفاوت که مفسران شیعی در بحث سنت مباحث بسیاری را مطرح نموده و مفسران اهل تسنن در ذیل آیات مشیت مطالب گوناگون با دیدگاه‌های متفاوتی را عرضه نموده‌اند. گفتنی است که صریحاً در تفاسیر، مقایسه‌ای بین دو واژه مذکور مطرح نشده است؛ امّا در بررسی تفاسیرچنین به دست می‌آید که برخی تفاسیر با غلبه دادن مشیت الهی، سنت‌های خداوند را تا سطح توصیف افعال الهی تنزّل داده و برخی تفاسیر بدون توضیح و تبینی در مورد جایگاه مشیت بر قانون‌مندی سنت‌ها تأکید دارند.به خاطر این تعارض تفسیری در این تفاسیر، مباحث مختلفی با اندیشه های گوناگون در اندیشه و اعتقادات مسلمانان به‌وجود آمده است.

تحلیل تطبیقی خوانش مفسران مسلمان که در این جستار به‌طور اجمال بازگو شد؛ نشان دهندهٔ نسبت مشیت و سنت‌های خداوندی در رابطه‌ای نه متعارض و عرضی بل‌که رابطه‌ای تکمیلی و طولی است. مکتب تفسیری امامیه (به‌ویژه تبیین‌های تفسیری طباطبایی) نشان می‌دهد که سنت‌ها در طول مشیت قرار دارند، نه در عرض آن. طبق این دیدگاه، سنت‌ها تحدیدکنندهٔ مشیت نیستند، بل‌که تجلیّ ساختارمند و قانون‌مند مشیت الهی در عالم هستی به‌شمار می‌روند.

در تفاسیر مسلمانان مشیت الهی در مقام منشاء و سنت‌ها در جایگاه ابزارِ تحقّق ارادهٔ خداوند تبیین شده‌اند. اگر مشیت را صرف خواست درونی و قصد ندانیم و آن را تحقّق خارجی ارادهٔ الهی معنا کنیم؛ می‌توان نقش مشیت را در نظام هستی بسیار تعیین‌کننده دانست. مفسران فریقین علی‌رغم مرزبندی‌های موجود (اراده‌گرایی اشعری و عقل‌گرایی معتزلی)، در لایه‌های عمیق تفسیری خود به این همگرایی آرایی نزدیک شده‌اند و نظام اسباب و مسبباتی را باطل‌کنندهٔ مشیت الهی نمی‌دانند، بل‌که آن را مجرای تحقّق ارادهٔ الهی معرفی کرده‌اند.

از نقدهای وارده بر نوشته‌های برخی مفسران مسلمان این که برخی از ایشان در تفاسیرخود با تأکید بیشتر بر اطلاق مشیت و کم‌رنگ کردن نقش سنت‌های الهی عملاً به جبرگرایی نزدیک شده‌اند. نادیده گرفتن این سنت‌ها و فقدان تحلیل دقیق از آن‌ها، انفعالات اجتماعی و تقدیرگرایی را به دنبال می‌آورد؛ البتّه تکیه افراط‌گرایانه برسنت‌های الهی نیز امکان تضعیف توحید افعالی را به دنبال دارد. پس شاید هرگونه کوتاهی در این رابطه چه در محدودهٔ قانون‌گرایی افراطی و چه در عرصهٔ جبرگرایی منجر به آسیب‌های اعتقادی و اجتماعی شود.

## نتیجه

در این مطالعه به بررسی تفاسیر فریقین دربارهٔ ارتباط و نسبت دو اصطلاح قرآنی مشیّت و سنّت الهی پرداخته شد و شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو واژه از نظر ***قرآن*** و تفاسیر مورد بررسی قرار گرفت. در نهایت به چهار دیدگاه در این مورد دست یافتیم. بررسی تفسیرهای فریقین نشان داد که مفسّران شیعی به‌طور کلی ذیل آیات مشیّت تفسیر گسترده‌ای ارائه نکرده و آن را صرفاً به‌معنای خواست خداوند دانسته‌اند؛ درحالی‌که مفسّران اهل‌سنّت برای مشیّت الهی نقشی مؤثر در نحوهٔ اختیار و انتخاب انسان قائل‌اند.

این تفاوت دیدگاه‌ها گاه ناشی از فقدان منبع تفسیری واحد گاه متأثّر از اختلاف در برداشت از آیات و روایات و گاه برخاسته از گرایش‌های فکری و مذهبی مفسّران است. با این حال در مجموع مفسران مسلمان مشیّت و سنّت الهی را بیان‌گر نوعی تعادل میان قوانین ثابت حاکم بر جهان و ارادهٔ مطلق الهی دانسته‌اند. بنابراین هرچند میان مفسّران دربارهٔ قلمرو و کارکرد دو مفهوم ذکر شده اختلاف نظر وجود دارد؛ امّا اغلب دیدگاه‌ها بر وحدت منشاء الهی و تمایز کارکرد این دو واژهٔ قرآنی تأکید دارند. در نظر اکثر مفسّران سنّت‌ها با مشیّت خدا در تعارض نیست؛ بل‌که به عنوان یکی از تجلّیات عینی و قانون‌مند الهی در گوشه‌ای از دایرهٔ بزرگ مشیّت خداوند قابل‌فهم هستند. در حقیقت این مشیّت الهی است که بر تغییر و تبدیل یا استمرار سنّت‌ها اثر می‌گذارد.

بررسی تفاسیر مفسّران نشان‌دهندهٔ روی‌کردهای متفاوت ایشان در تبیین نسبت این دو مفهوم است. واکاوی آراء نشان می‌دهد که سه جریان کلامی (امامیه، اشاعره و معتزله) هر کدام از زاویه‌ای به این موضوع نگریسته‌اند؛برخی

تعریفی مستقل از مشیّت و سنّت ارائه داده و ارتباطی میان آن‌ها برقرار نکرده‌اند. ایشان ذیل آیاتی چون آیه ۶ آل‌عمران، آیه ۵۳ انفال و آیه ۱۱ رعد سنّت‌های الهی را قوانین تشریعی در برابر رفتارهای بشری و متمایز از مشیّت الهی دانسته‌اند. برخی دیگر از مفسران مسلمان معتقد اند بین مشیّت خداوند و سنّت او ارتباطی عمیق و مستقیم وجود دارد. آن‌ها براین باورند که مشیّت الهی باعث می‌شود که سنّت‌های خداوند در جهان جاری شوند.

از منظر اشاعره سنّت‌ها بدون هرگونه استقلالی تابع اراده و مشیّت خداوند هستند. ایشان هرگونه ثبات و قانون‌مندی در عالم را تابع مشیّت و ارادهٔ الهی می‌دانند. در مقابل گروهی دیگر با تأکید بر شمول مشیّت الهی آن را طرحی گسترده دانسته‌اند و همهٔ رخدادهای عالم را مستقیماً به اراده وخواست الهی مستند ساخته‌اند. ایشان سنّت‌ها را به مثابهٔ نظامی قانون‌مند برای تبیین رابطهٔ میان رفتارهای انسانی وپیامدهای آن تعریف کرده و از اجزای تشکیل‌دهنده مشیّت می‌دانند. برخی دیگر نیز این دو اصطلاح را به یک مفهوم گرفته‌اند؛ایشان گفته‌اند مشیّت و سنّت هر دو تجلّی اسماء الهی‌اند و در وحدت فعل خدا قابل‌جمع هستند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت سنّت‌های خداوندی به صورت قانون‌مند و تکرارپذیر موجب تحقّق مشیت الهی در عالم هستند. این رابطه نشان‌دهندهٔ تأکید ***قرآن*** بر حاکمیت مطلق خدا و قانون‌مندی جهان و مسئولیت اخلاقی انسان است.

## منابع


۱ـ ***قرآن*** کریم، اصل عربی؛ نیز، ترجمهٔ فارسی، محمدمهدی فولادوند (تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۸ق).

۲ـ ابن بابویه، محمد بن علی، ***التوحید***، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق.

۳ـ ابن‌عربی، محمد بن علی، ***الفتوحات المکیه***، به ترجمهٔ محمد خواجوی. تهران، مولی، ۱۳۸۴ش.

۴ـ ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، ***تفسیر غریب القرآن***، به کوشش ابراهیم محمد رمضان، بیروت، دار و مکتبة الهلال، ۱۴۱۱ق.

۵ـ ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر، ***التفسیر***، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.

۶ـ ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ***روض الجنان***، به تصحیح محمدمهدی ناصح، محمدجعفر یاحقی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۰۸ق.

۷ـ احسائی، احمد، ***جوامع الکلم***، بصره، مطبعه الغدیر، ۱۴۳۰ق.

۸ـ اسکندری، حسین و دیگران، «بررسی معنا شناختی مفهوم مشیت از دیدگاه ***قرآن*** کریم تدوین چارچوب

مفهومی برای فرآیند عمل مشاوره»، **فرهنگ مشاوره و روان درمانی**، شمارهٔ ۳۲، ۱۳۹۶ش.

۹- اکبر نژاد، مهدی و توحیدی، فرح، «واکاوی مشیت الهی و اراده انسان در تفسیر آیات ۲۳و ۲۴ سورهٔ کهف»، **تفسیر و زبان قرآن**، سال ششم، شمارهٔ ۱، پیاپی۱۱، ۱۳۹۶ش.

۱۰- آلوسی، محمود بن عبدالله، **روح المعانی**، به کوشش علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.

۱۱- بروجردی، محمد ابراهیم، **تفسیر جامع**، تهران، کتابخانه صدر بنت، ۱۳۶۶ش.

۱۲- بنت‌الشاطی، عایشه، **اعجاز بیانی قرآن**، به ترجمه حسین صابری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ش.

۱۳- بهبودی، محمد باقر، «جبر و اختیار»، **معارف قرآنی**، به کوشش مژگان سرشار، تهران، نشر علم و نشر سرا، ۱۳۹۵ش.

۱۴- ثقفی تهرانی، محمد، **روان جاوید**، تهران، برهان، ۱۳۹۸ش.

۱۵- جواهری، اعظم، سرشار، مژگان، میرباقری، سید محسن، «ارتباط بین مشیت و سنت الهی در دیدگاه مفسران شیعی و نقش آن در سرنوشت بشر»، **مطالعات قرآنی**، سال ۱۶، شمارهٔ ۶۴، زمستان ۱۴۰۴ش.

۱۶- حداد، ابوبکر بن علی، **التفسیر**، به کوشش هشام بن عبدالکریم بدرانی، اربد، دار الکتاب الثقافی، ۲۰۰۸م.

۱۷- حسن زاده، اسماعیل، «اندیشه مشیت الهی، تاریخ نگاری اسلامی، مطالعه موردی، **تاریخ جهانگشای** جوینی، **تاریخ اسلام**، شمارهٔ ۵، ۱۳۸۰ش.

۱۸- حمید، حمید، «مشیت و اختیار در فلسفه و کلام شیعه امامیه»، **ایران‌شناسی**، سال هشتم، ۱۹۹۶م.

۱۹- خرم‌دل، مصطفی، **تفسیر نور**، تهران، احسان، ۱۳۸۴ش.

۲۰- خمینی، روح الله، **شرح چهل حدیث**، تهران، مؤسسهٔ تنظیم ونشر اثار امام خمینی، ۱۳۷۴ش.

۲۱- خوش‌خاضع، سمانه، **نگرش امیرالمومنین به سنت‌های الهی حاکم بر جامعه در قرآن**، دانشکدهٔ علوم وحدیث، ۱۳۹۲ش.

۲۲- رضا، محمد رشید، **تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار**، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۴ق.

۲۳- روحی برندق، کاووس. آسایی، فاطمه، «بررسی انتقادی خوانش مفسران امامیه، معتزله و اشاعره از رابطه مشیت انسان با مشیت خدا در آیه ۳۰ سورهٔ انسان»، **پژوهش های تفسیر تطبیقی**، سال هشتم، شمارهٔ ۱۵، ۱۴۰۱ش.

۲۴ـ زبیدی، محمد بن محمد، ***تاج العروس***، با کوشش علی شیری. بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۱ق.

۲۵ـ زمخشری، محمود بن عمر، ***الکشاف***، به کوشش مصطفی حسین احمد، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.

۲۶ـ سعادت‌نیا، رضا، ***چشم اندازی به سنن الهی در قصص قرآن***، دانشکده اصول دین، ۱۳۸۰ش.

۲۷ـ سعیدیان فر، محمد جعفر، ایازی، سید محمد علی، ***فرهنگ نامه پیامبر در قرآن کریم***، تهران، سرایی، ۱۳۹۷ش.

۲۸ـ سید مرتضی، علی بن حسین، ***الامالی***، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دار الفکر العربی، ۱۹۹۸م.

۲۹ـ سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، ***الدر المنثور***، قم، کتابخانه عمومی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

۳۰ـ شاه‌عبدالعظیمی، حسین، ***تفسیر اثنی عشری***، تهران، میقات، ۱۳۶۳ش.

۳۱ـ شعراوی، محمد متولی، ***التفسیر***، بیروت، اخبار الیوم، ادارة الکتب و المکتبات، ۱۹۹۱م.

۳۲ـ طباطبایی، سیدمحمدحسین، ***المیزان***، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.

۳۳ـ طبرسی، فضل بن حسن، ***مجمع البیان***، به کوشش فضل الله یزدی طباطبایی، هاشم رسولی، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.

۳۴ـ طبری، محمد بن جری، ***جامع البیان فی تفسیر القرآن***، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.

۳۵ـ طریحی، فخرالدین بن محمد، ***مجمع البحرین***، به کوشش احمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ش.

۳۶ـ طنطاوی، محمد سید، ***التفسیر الوسیط***، قاهره، نهضه مصر، ۱۹۹۷م.

۳۷ـ طوسی، محمد بن حسن، ***التبیان***، به کوشش احمد حبیب عاملی، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، بی‌تا.

۳۸ـ طیب، عبدالحسین، ***اطیب البیان فی تفسیر القرآن***، تهران، اسلام، ۱۳۶۹ش.

۳۹ـ عرفان، سجاد، ***سنت‌های الهی و انحرافات اخلاقی***، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۸ش.

۴۰ـ عفیفی، ابوالعلاء، ***شرحی بر فصوص الحکم***، به ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام، ۱۳۸۶ش.

۴۱ـ عکبری، عبدالله بن حسین، ***التبیان فی إعراب القرآن***، ریاض، بیت الأفکار الدولیة، ۱۴۱۹ق.

۴۲ـ غلام نبی، فاضل، «رجعت، سنت الهی»، ***مطالعات مقارنه ای مذاهب اسلامی***، شمارهٔ ۲، ۱۳۹۷ش.

۴۳ـ فخر رازی، محمد بن عمر، ***التفسیر الکبیر***، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

۴۴- فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، ***القاموس المحیط***، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.

۴۵- قاسمی، جمال‌الدین، ***محاسن التأویل***، به کوشش محمد باسل عیون سود، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.

۴۶- قاسمی فیروزآبادی، نرگس و مولایی‌نیا، عزت‌اله، «بررسی تطبیقی دیدگاه آیت آله معرفت و آلوسی دربارهٔ آیات مشیت و اراده الهی»، ***پژوهش‌های تفسیر تطبیقی***، سال ۳، شمارهٔ ۲، ۱۳۹۶ش.

۴۷- قرشی، علی اکبر، ***احسن الحدیث***، تهران، بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر، ۱۳۷۵ش.

۴۸- قطب، سید، ***فی ظلال القرآن***، بیروت، دار الشروق، ۱۴۲۵ق.

۴۹- کاشفی، حسین بن علی، ***مواهب علّیه***، به کوشش احمدشاه ولی‌الله بن عبدالرحیم، سراوان، کتاب‌فروشی نور.

۵۰- کوهی شمسیر، سمیه، ***مفهوم شناسی مشیت درقرآن کریم و رابطهٔ آن با اختیار انسان***، تهران، دانشگاه الزهراء، ۱۳۹۲ش.

۵۱- لطیفی، عمران، عبدالعظیم، سهاد، ***السنن الهیه فی القرآن و علاقتها بالحکومه المهدویه الاستخلاف والامتحان انموذجا***، چاپ علی زبیدی، ۱۴۴۰ق/ ۲۰۱۹م.

۵۲- مرتضوی، فاطمةالسادات و غروی، سیده سعیده، «بنی‌اسرائیل و سنت الهی کیفر: تحلیل گفتمان انتقادی یک داستان قرآنی»، ***تحقیقات علوم قرآن و حدیث***، شمارهٔ ۴۶، ۱۳۹۹ش.

۵۳- مصباح یزدی، محمد تقی، ***جامعه و تاریخ از نگاه قرآن***، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰ش.

۵۴- مصطفوی، حسن، ***التحقیق فی کلمات القرآن الکریم***، قاهره، دارالکتب العلمیة، ۱۴۳۰ق.

۵۵- مغنیه، محمدجواد، ***التفسیر الکاشف***، قم، دار الکتاب الاسلامی، ۱۴۲۴ق.

۵۶- مغنیه، محمدجواد، ***تفسیر مبین***، قم، دارالکتاب الإسلامی، ۱۴۲۵ق.

۵۷- میبدی، احمد بن محمد، ***کشف الاسرار***، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۱ش.

۵۸- نجفی، روح‌الله، «رقیب‌انگاری خدا و طبیعت در آراء تفسیر فخر رازی»، ***آیین معرفت***، سال ۱۹، ۱۳۹۸ش.

*Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026.

# Q. 4:24 (the Mut'a Verse) in Shiite Exegesis
# A Critique of Robert Gleave's Historical Reading

**Zahra Darvish**
PhD Student of *Qur'ān* and Hadith Sciences,
Department of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology,
Alzahra University, Tehran, Iran (Email: z.darvish@alzahra.ac.ir).

**Soheila Jalali Kondori**
Associate Professor, Department of Quranic Studies and Hadith,
Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran
(Corresponding author: s.jalali@alzahra.ac.ir).

## Abstract

This study critically evaluates Robert Gleave's 1998 article "Shiite Exegesis & the Interpretation of Quran 4: 24," which examines the historical development of Shiite commentary on the mutʿa verse. Gleave argues that the variable presence of the interpretive addition "ilā ajal musammā" in Shiite sources reflects the community's oscillating attitude toward the Quranic text, driven by polemical needs in disputes with Sunnism. The present article acknowledges Gleave's contribution in offering a historically oriented survey and in distancing himself from earlier Orientalist claims of textual corruption. However, it identifies significant methodological weaknesses: unwarranted generalization from a limited sample of approximately eighteen commentaries to the entire Shiite exegetical tradition; failure to distinguish between inherited exegetical reports, written compilations, and mature exegetical schools; reliance on secondary Orientalist sources at the expense of direct engagement with primary texts; mistranslation of key passages, including Faḍlallāh's ***Min Waḥy al-Qur'ān***; and misattribution of the "ilā ajal musammā" addition to commentaries that do not discuss the verse. The study argues that variation in the citation of this phrase is better explained by the exegetes' careful terminological distinction between revelation and interpretation than by textual instability. The critique is offered from within an Imami Shiite theological framework and calls for a more granular approach to the history of Shiite tafsīr.

**Keywords:** Orientalist Methodology, Imami Exegesis, Qirā'āt Traditions, Historiography of Exegesis, Critique of Orientalists.

**Promotional article**

Received: 5/ 7/ 2026
Revised: 29/ 8/ 2026
Accepted: 29/ 8/ 2026
published: 21/ 9/ 2026
Pages: 341-366.

**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:**
Darvish, Zahra and Jalali Kondori, Soheila, "Q. 4:24 (the Mut'a Verse) in Shiite Exegesis: A Critique of Robert Gleave's Historical Reading", ***Critical Studies on the Quranic Exegesis***, 7 (1): 13, 2026, p. 341-366.
http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.589638.1410.

## Extended Abstract

Robert Gleave's article "Shiite Exegesis & the Interpretation of ***Qurʾān*** 4: 24," published in 1998, represents one of the more sustained attempts by a Western scholar to trace the historical development of Shiite exegetical approaches to a single Quranic verse of considerable legal and theological significance. The present study offers a critical assessment of Gleave's methodology and conclusions. It proceeds from an acknowledgment that engagement with Orientalist scholarship, when conducted critically, can open new horizons for research and contribute to the refinement of Islamic self-understanding. The critique here is not aimed at rejecting Gleave's work wholesale but at evaluating the soundness of its methodological foundations and the adequacy of its evidentiary basis.

Gleave's article focuses on Q. 4:24, a verse that Shiite jurists have long cited as a proof-text for the legitimacy of temporary marriage (mutʿa). His analysis centers on the exegetical addition "ilā ajal musammā" ("for a specified term"), which appears in certain Shiite traditions as an interpretive gloss on the phrase "fa-mā stamtaʿtum bihi minhunna." Gleave examines how this addition has been handled in Shiite exegetical literature from the third/ninth century onward, drawing on both tradition-based commentaries (such as those attributed to al-Qummī and al-ʿAyyāshī) and rational-ijtihādī works (such as al-Ṭūsī's ***Al-Tibyān*** and al-Ṭabarsī's ***Majmaʿ al-Bayān***). He argues that the variable presence of this addition in Shiite sources reflects a broader pattern of "oscillation" in Shiite attitudes toward the Quranic text, which he connects to the community's polemical needs in its theological disputes with Sunnism.

The study identifies several strengths in Gleave's work. He offers a historically oriented survey of Shiite commentaries and attempts to trace methodological shifts across different periods. He distinguishes his position from that of earlier Orientalists such as Schacht, who treated such additions as evidence of textual corruption, and he acknowledges that the "ilā ajal musammā" phrase is an interpretive accretion rather than a Quranic reading. This more nuanced stance reflects a willingness to engage Shiite sources on their own terms.

However, the study finds that Gleave's analysis suffers from several methodological shortcomings. First, he generalizes from a limited sample of exegetical texts to sweeping conclusions about the entire Shiite exegetical tradition. The article examines roughly eighteen commentaries, whereas the corpus of Shiite tafsīr comprises well over a hundred works spanning diverse genres, periods, and purposes. The claim that Shiite exegesis is fundamentally shaped by "sectarian polemic" cannot be sustained on such a narrow evidentiary base. A more adequate approach would require comparative analysis across a wider range of commentaries, attending to variations in genre, audience, and historical context.

Second, Gleave does not adequately distinguish between the inherited exegetical tradition (the

reports and interpretations transmitted from the Prophet, the Imams, and early authorities), the compilation of written commentaries (which began in the first and second centuries), and the emergence of mature exegetical schools with distinct methodological orientations. By locating the origins of Shiite exegesis in the third/ninth century, he overlooks earlier evidence of exegetical activity and attributes the tradition's formation to the polemical needs of that later period. The historical record, however, indicates that Shiite engagement with Quranic interpretation began much earlier and developed through multiple stages, shaped by factors beyond inter-sectarian controversy.

Third, Gleave's reliance on secondary Orientalist scholarship—particularly works by Gribetz, Wansbrough, and Burton—leads him to reproduce certain assumptions about the Quranic text and early Islamic history that are not adequately tested against primary Islamic sources. In several instances, he cites claims about textual variants or interpretive positions without documenting them from the original Arabic sources. This reliance on secondary literature, combined with limited direct engagement with the commentaries themselves, produces errors of interpretation. For example, he mistranslates a passage from Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh's ***Min Waḥy al-Qurʾān***, reading it as an attempt to respond to those who deny mutʿa's legitimacy, whereas the original text explicitly states that social considerations are merely corroborative and not the juridical basis for the ruling. Similarly, he claims that the addition "ilā ajal musammā" appears in the commentaries of Furāt al-Kūfī and the Tafsīr attributed to Imam al-ʿAskarī, when in fact neither work contains a commentary on this verse.

Fourth, Gleave interprets the variable appearance of the "ilā ajal musammā" phrase in Shiite sources as evidence of instability in Shiite attitudes toward the Quranic text. The study argues that this variation is better explained by differences in the citation practices of exegetes, who distinguish carefully between the Quranic text (introduced by terms such as "nazalat") and interpretive glosses or variant readings (introduced by terms such as "qaraʾū" or "yuqraʾ"). The sources themselves demonstrate a clear awareness of the distinction between revelation and interpretation. Gleave's failure to attend to these terminological markers leads him to misread the evidence.

The study concludes that while Gleave's article represents a serious and in some respects sympathetic engagement with Shiite exegesis, its central historical claim—that Shiite interpretation of Q. 4:24 is fundamentally driven by sectarian polemic—rests on an inadequate evidentiary foundation and insufficient attention to the complexity of the exegetical tradition. The critique offered here is not intended to deny that polemical elements appear in certain Shiite commentaries, particularly on legally contested verses. Rather, it argues that such elements must be understood within a broader framework that recognizes the diversity of exegetical motivations,

the impact of historical and intellectual developments, and the methodological self-awareness of Shiite exegetes. The study thus calls for a more granular approach to the history of Shiite tafsīr, one that distinguishes carefully between different genres, periods, and functions of exegetical writing. The author's perspective is that of a researcher working within the framework of Islamic theological commitments, specifically Imami Shiite Islam, and the critique is offered in a spirit of scholarly engagement rather than polemical refutation. The aim is to contribute to a more accurate and nuanced understanding of the Shiite exegetical tradition, both for Muslim scholars and for the wider academic community.

## Bibliography


1. The Holy ***Qurʾān***, Original Arabic; Also, Persian translation by Muḥammad Mahdī Fulādvand, Tehran, Daftar-e Muṭāliʿāt-e Tārīkh va Maʿārif-e Islāmī, 1376 SAH [Persian].
2. ʿAlavī Mihr, Ḥusayn, ***Ravish-hā va Girāyish-hā-yi Tafsīrī***, Tehran, Uswah, 1391 SAH [Persian].
3. Ālūsī, Sayyid Maḥmūd, ***Rūḥ al-Maʿānī***, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1415 AH [Arabic].
4. ʿĀmilī, Sayyid Javād, ***Miftāḥ al-Karāmah***, Qom, Jamāʿa al-Mudarrisīn, 1419 AH [Arabic].
5. Amīn, Muḥsin, ***Aʿyān al-Shīʿah***, Beirut, Dār al-Maʿārif li-l-Maṭbūʿāt [Arabic].
6. Āqā Buzurg Tihrānī, Muḥammad Muḥsin, ***Al-Dharīʿah***, Qom, Ismāʿīliyyān, 1408 AH [Arabic].
7. Ardabīlī, Aḥmad b. Muḥammad, ***Majmaʿ al-Fāʾidah wa al-Burhān***, Qom, Enteshārāt-e Islāmī, 1403 AH [Arabic].
8. ʿArūsī Ḥuwayzī, ʿAbd ʿAlī b. Jumʿah, ***Tafsīr Nūr al-Thaqalayn***, Qom, Intishārāt-e Ismāʿīliyyān, 1415 AH [Arabic].
9. Ayāzī, Muḥammad ʿAlī, ***Sayr-e Taṭawwur-e Tafāsīr-e Shīʿah***, Rasht, Nashr-e Mobīn, 1381 SAH [Persian].
10. ʿAyyāshī, Muḥammad b. Masʿūd, ***Al-Tafsīr***, ed. Sayyid Hāshim Rasūlī Maḥallātī, Tehran, Chāpkhānah-yi ʿIlmiyyah, 1380 SAH [Arabic].
11. Baghawī, Ḥusayn b. Masʿūd, ***Maʿālim al-Tanzīl***, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1420 AH [Arabic].
12. Baghdādī, ʿAlāʾ al-Dīn, ***Lubāb al-Taʾwīl***, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1415 AH [Arabic].
13. Baḥrānī, Sayyid Hāshim, ***Al-Burhān***, Tehran, Bunyād-e Biʿthat, 1416 AH [Arabic].
14. Burton, ***Sources of Islamic Law***, Edinburgh, 1990.
15. Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn, ***Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn***, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī [Arabic].
16. Deymah Kār Garrāb, Muḥsin and Irvānī Najafī, Murtadā, "Ravesh-e ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī dar Muwājihah bā Ikhtilāf-e Qirāʾāt dar ***Al-Mīzān***", ***Taḥqīqāt-e ʿUlūm-e Qurʾān va Ḥadīth***, vol. 12, no. 27, Autumn 1394 SAH [Persian].


https://doi.org/10.22051/tqh.2015.2042

17_ Faḍl Allāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, ***Min Waḥy al-Qurʾān***, Beirut, Dār al-Malāk li-l-Ṭibāʿah wa al-Nashr, 1419 AH [Arabic].
18_ Fakhr Rāzī, Abū ʿAbd Allāh, ***Mafātīḥ al-Ghayb***, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1420 AH [Arabic].
19_ Fākir Maybudī, Muḥammad, "Ikhtilāf-e Qirāʾāt va Naqsh-e Ān dar Tafsīr az Dīdgāh-e ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī", ***Qurʾān Shinākht***, vol. 4, no. 8, Winter 1390 SAH, 93-120 [Persian].
20_ Fayḍ Kāshānī, Muḥammad Muḥsin, ***Al-Ṣāfī***, Tehran, Intishārāt-e Ṣadr, 1415 AH [Arabic].
21_ Furāt Kūfī, Abū al-Qāsim, ***Al-Tafsīr***, ed. Muḥammad Kāẓim Maḥmūdī, Tehran, Sāzmān-e Chāp va Intishārāt-e Vizārat-e Irshād-e Islāmī, 1410 AH [Arabic].
22_ Gleave, R., "Early Shīʿī Hermeneutics: Some Exegetical Techniques Attributed to the Shīʿī Imams", ***Aims, Methods & Contexts of Quranic Exegesis***, Oxford University Press, 2013.
23_ Gleave, R., "Shiite Exegesis & the Interpretation of Qurʾān 4: 24", ***University Lectures in Islamic Studies***, vol. 2, 1998, 79-112. Reprinted in: Paul Luft & Colin Turner (eds.), ***Shiism: Critical Concepts in Islamic Studies***, London & New York, Routledge, vol. 3, 303-330.
24_ Ḥurr ʿĀmilī, Muḥammad b. Ḥasan, ***Wasāʾil al-Shīʿah***, Qom, Āl al-Bayt, 1409 AH [Arabic].
25_ Ḥusaynī Shāh ʿAbd al-ʿAẓīmī, Ḥusayn b. Aḥmad, ***Tafsīr-e Ithnā ʿAsharī***, Tehran, Intishārāt-e Mīqāt, 1363 SAH [Persian].
26_ Ibn Abī Jumhūr, Muḥammad b. Zayn al-ʿĀbidīn, ***Ghawālī al-Laʾālī***, Qom, Dār Sayyid al-Shuhadāʾ li-l-Nashr, 1405 AH [Arabic].
27_ Ibn Qutaybah, ʿAbd Allāh b. Muslim, ***Gharīb al-Qurʾān***, ed. Aḥmad Ṣaqr, Beirut, 1978 [Arabic].
28_ Jeffrey, Arthur, ***Materials for the History of the Text of the Quran***, Leiden, Brill, 1937.
29_ Karīmiyān, Maḥmūd, "Mafhūm Shināsī-yi Tarkīb-hā-yi Ham-sū bā Hakadhā Nazalat va Shubhah-yi Taḥrīf-e ***Qurʾān***", ***ʿUlūm-e Ḥadīth***, vol. 19, no. 74, Winter 1393 SAH, 75-98 [Persian].
30_ Kāshānī, Mullā Fatḥ Allāh, ***Manhaj al-Ṣādiqīn fī Ilzām al-Mukhālifīn***, Tehran, Kitābfurūshī-yi Muḥammad Ḥasan ʿIlmī, 1366 SAH [Arabic].
31_ Majlisī, Muḥammad Bāqir, ***Biḥār al-Anwār***, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1403 AH [Arabic].
32_ Maʿrifat, Muḥammad Hādī, ***Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn***, Mashhad, Dāneshgāh-e ʿUlūm-e Islāmī-yi Raḍawī, 1418 AH [Arabic].
33_ Maʿrifat, Muḥammad Hādī, ***Al-Tamhīd***, Qom, Muʾassasah-yi al-Nashr al-Islāmī, 1415 AH [Arabic].
34_ Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn, ***Maḥāsin al-Taʾwīl***, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1418 AH [Arabic].
35_ Qummī Mashhadī, Muḥammad, ***Kanz al-Daqāʾiq***, Tehran, Sāzmān-e Chāp va Intishārāt-i Vezārat-e Ershād-e Islāmī, 1368 SAH [Arabic].

36. Qurashī, Sayyid ʿAlī Akbar, ***Aḥsan al-Ḥadīth***, Tehran, Bunyād-e Biʿthat, 1377 SAH [Persian].
37. Ṣāfī Iṣfahānī, ʿAlī Akbar; Sutūdah Niyā, Muḥammad Riḍā, "Ṭabaqah-bandī va Taḥlīl-e Ārāʾ-e Faqīhān-e Shīʿah dar Ḥawzah-yi Ikhtilāf-e Qirāʾāt", ***Kitāb-e Qayyim***, vol. 7, no. 17, Winter 1396 SAH, 29-54 [Persian].
38. Schacht, Joseph, ***The Origins of Muhammadan Jurisprudence***, Oxford, Clarendon Press, 1950.
39. Shahīdī Ṣāleḥī, ʿAbd al-Ḥusayn, ***Tafsīr va Tafāsīr-e Shīʿah***, Qazvīn, Ḥadīth-e Emrūz, 1381 SAH [Persian].
40. Shākir, Muḥammad Kāẓim, ***Mabānī va Ravish-hā-yi Tafsīrī***, Qom, Markaz-e Bayn al-Milalī-yi Tarjumah va Nashr-e al-Muṣṭafā, 1389 SAH [Persian].
41. Shaykh Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, ***Al-Tibyān***, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr ʿĀmilī, Najaf, Maṭbaʿat al-Nuʿmān, 1383 AH/1964 [Arabic].
42. Suyūṭī, ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Bakr, ***Al-Itqān***, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿArabī, 1421 AH [Arabic].
43. Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad ʿAlī, et al., ***Tafsīr-e Imāmiyyah dar Pizhūhish-hā-yi Gharbī***, Qom, Dār al-Ḥadīth, 1395 SAH [Persian].
44. Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, ***Al-Mīzān***, Qom, Jāmiʿah-yi Mudarrisīn, 1417 AH [Arabic].
45. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, ***Majmaʿ al-Bayān***, Tehran, Nāṣir Khusraw, 1372 SAH [Arabic].
46. Tajār, Shīvā and Pūyāzādah, Aʿẓam, "Barrisī-yi Taḥlīlī-yi Taḥawwul-e Tārīkhī-yi Pizhūhish-hā-yi Gharbiyān Dar Bārah-yi Tafsīr-e Shīʿah 1900-2016", ***Muṭāliʿāt-e Qurʾānī va Farhang-e Islāmī***, vol. 3, no. 1, Spring 1398 SAH, 49-72 [Persian].
47. Zamakhsharī, Maḥmūd, ***Al-Kashshāf***, Beirut, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1407 AH [Arabic].

پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش.

# آیهٔ متعه (نساء/ ۲۴) در سنت تفسیری شیعه
# نقد خوانش تاریخی رابرت گلیو

**زهرا درویش**
دانش‌جوی دکتری علوم *قرآن* و حدیث، دانشکدهٔ الهیات،
دانشگاه الزهرا(س)، تهران، ایران (ایمیل: z.darvish@alzahra.ac.ir).
**سهیلا جلالی کندری**
دانشیار گروه علوم *قرآن* و حدیث، دانشکدهٔ الهیات،
دانشگاه الزهرا، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول: s.jalali@alzahra.ac.ir).

## چکیده

آگاهی از دست‌آوردهای علمی خاورشناسان و ارزیابی آن‌ها، سبب گشودن افق‌های جدید علمی در پژوهش می‌شود و نقد اشکال‌های مطالعات ایشان، زمینهٔ پویش علمی و اصلاح دیدگاه در باب معارف اسلامی را فراهم می‌آورد. براین‌اساس، پژوههٔ حاضر با روش تحلیلی‌ـانتقادی، درصدد ارزیابی مقالهٔ «سنت تفسیری شیعه و تفسیر آیهٔ ۲۴ سورهٔ نساء» از رابرت گلیو، برآمده است تا از این رهیافت، نقاط قوت و ضعف روی‌کرد خاورشناس مطرح شده به میراث تفسیری شیعه، شناسایی شود. یافته‌ها نشان می‌دهد که تمرکز گلیو، جهت بررسی سنت تفسیری شیعه بر آیهٔ ۲۴ سورهٔ نساء بوده و با وجود امتیازهایی هم‌چون ارائهٔ گزارشی تاریخی از شماری از تفاسیر شیعه، در برخی مبانی روش‌شناختی با کاستی‌هایی روبه‌رو است. مهم‌ترین این کاستی‌ها عبارت‌اند از: تعمیم نتایج حاصل از بررسی یک آیه و نمونهٔ محدود از تفاسیر به کلّ سنت تفسیری شیعه (تعمیم ناروا)، اتکا به منابع استشراقی در تحلیل، نادیده گرفتن مراحل تطور تاریخی سنت تفسیری شیعه و نیز برخی بی‌دقتی‌ها که در ترجمه و تحلیل متون تفسیری رخ داده است. نتایج پژوهش حاضر با پذیرش بروز تحول در سبک سنت تفسیر شیعی، بر شناسایی این تحول بر اساس شواهد گسترده‌تر و تفکیک دقیق‌تر میان گونه‌های مختلف تفسیر و زمینه‌های تاریخی آن‌ها تأکید دارد.

**کلیدواژه‌ها:** روش‌شناسی استشراق، تفسیر امامیه، روایات قرائات، تاریخ‌نگاریِ تفسیر، نقد خاورشناسان.

**مقالهٔ ترویجی**

دریافت: ۴/ ۵/ ۱۴۰۵ش
بازنگری: ۷/ ۶/ ۱۴۰۵ش
پذیرش: ۷/ ۶/ ۱۴۰۵ش
نشر: ۳۰/ ۶/ ۱۴۰۵ش
صفحهٔ ۳۴۱-۳۶۶.

**ناشر:**
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکدهٔ علوم قرآنی مشهد).
۲۰۲۶ © / نویسندگان دارندهٔ حق تألیف مقالهٔ خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸
دست‌رسی آزاد:
http://naghdeara.quran.ac.ir

**چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟**
درویش، زهرا و جلالی کندری، سهیلا، «آیهٔ متعه (نساء/ ۲۴) در سنت تفسیری شیعه: نقد خوانش تاریخی رابرت گلیو»، *پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری*، سال هفتم، دورهٔ اول، شمارهٔ پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ش، ص ۳۴۱-۳۶۶.
http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.589638.1410

## درآمد

مستشرقان در دهه‌های اخیر در مطالعه و بررسی منابع اسلامی ازجمله شیعه، بسیار کوشیده‌اند و خاورشناسان شیعه‌پژوه هم‌چون مئیر براشر، تاود لاوسن، هانری کُربَن، رابرت گلیو و ... به بررسی تفاسیر شیعه و امامیه پرداخته‌اند. هم‌چنین در پی کشف روش تفسیر و هرمنوتیک ***قرآن*** از منظر روایات امامان شیعه و مفسران بوده‌اند. یکی از عرصه‌های مهم در مطالعات قرآنی، توجه خاورشناسان به سنت تفسیری شیعه و کارکرد آن در فهم آیات احکام است.

ازخاورشناسان معاصر، رابرت گلیو، بیش‌تر مطالعات استشراقی خود را بر محور تفسیر شیعی و مبانی آن قرار داده است. وی در مقالهٔ «هرمنوتیک متقدم شیعی: برخی فنون تفسیری منسوب به امامان شیعه»[1]، به بررسی هرمنوتیک با هدف دستیابی به اصول آن در عصر امامان شیعه اثناعشری پرداخته و به پیوند روایات با اصول تفسیر شیعی امامیه توجه کرده است.

## طرح مسئله

گلیو در مقالهٔ دیگری با عنوان «سنت تفسیری شیعه و تفسیر آیه ۲۴ سوره نساء»[2] با تمرکز بر آیهٔ یادشده که یکی از آیات محوری در مباحث فقه نکاح و ازدواج موقت (متعه) به شمار می‌رود، می‌کوشد تفسیر شیعی از این آیه را در بستری تاریخی‌ـکلامی و فقهی بازسازی و تحلیل کند. او در مقالهٔ مورد بحث، آیهٔ ۲۴ سوره نساء را برگزیده که محور اصلی نزاع‌های فقهی دربارهٔ مشروعیت متعه است.

وی بر اساس منابع تفسیری امامیه هم‌چون تفاسیر روایی، ازجمله: تفاسیر قمی و عیاشی و تفاسیر عقلی‌ـاجتهادی مانند: ***تبیان*** طوسی و ***مجمع‌البیانِ*** طَبَرسی، سیر تطور تفسیر شیعی را در خصوص آوردن عبارت «إلی أجلٍ مُسمّی» بررسی کرده است. بااین‌حال ماهیت خاص موضوع ــیعنی آیه‌ای با بار فقهی و اجتماعی بالاــ سبب شده است که تحلیل گلیو، نه تنها در سطح تفسیر قرآنی، بل‌که در نسبت با مبانی فقهی و حتی سیاست مذهبی شیعه ارزیابی شود.

در بررسی آراء پژوهشگران، توجه به مبانی روش‌شناختی آنان ضرورتی اساسی است؛ زیرا اعتبار و جهت‌گیری نتایج پژوهش تا حد زیادی متأثر از پیش‌فرض‌های معرفتی و روش‌های به‌کاررفته در تحلیل داده‌هاست. ازاین‌رو

---

1 .Robert Gleave, “Early shīʿī Hermeneutics: Some Exegetical Techniques Attributed to the Shii Imams”.

2. Robert Gleave, “Shiite Exegesis & the interpretation of Quran 4: 24”.

نقد روشمند آثار خاورشناختی، نه صرفاً با هدف رد یا تأیید نتایج، بل‌که برای سنجش مبانی، اعتبار شواهد و میزان انسجام استدلال‌های آنان، مسئله‌ای علمی و شایسته پژوهش مستقل است.

تاکنون نقدهای بسیاری به آثار مستشرقان و مطالعات آنان از سوی اندیشمندان اسلامی و برخی خاورشناسان وارد شده است. البته به موضوع بررسی و نقد پژوهش‌های مستشرقان در زمینهٔ مطالعات شیعی، شاید به دلیل کمی آثار در این زمینه، چندان توجه نشده است. چه‌بسا بتوان درخصوص آگاهی پژوهشگران از روش و مطالعات خاورشناسان در زمینه تفاسیر شیعی، اولین اثر را مقالهٔ «هرمنوتیک متقدم شیعی: برخی فنون تفسیری منسوب به امامان شیعه» از علی راد دانست.

در ارزیابی آثار علمی رابرت گلیو، مقاله‌های «جانشینی امام علی(ع) و رخداد غدیر: بررسی و نقد دیدگاه رابرت گلیو» از سعادت غضنفری و شهاب‌الدین وحیدی و «خاورشناسان و هرمنوتیک امامان در تفسیر ***قرآن***: مطالعهٔ موردی دیدگاه رابرت گلیو» از علی راد انجام گرفته است.

با توجه به پیشینهٔ پژوهش، تاکنون نقدی بر مقاله یادشده در این نوشتار انجام نشده است. در مطالعهٔ حاضر، با روش تحلیلی‌ـانتقادی، پس از تقریر گزارشی از مقالهٔ «سنت تفسیری شیعه و تفسیر آیهٔ ۲۴ سورهٔ نساء» از رابرت گلیو، در پی ارزیابی و نقد مبانی روش‌شناختی و تحلیل تاریخی‌ـانتقادی گلیو در بررسی سیر تحول تاریخی تفاسیر شیعه برآمده است و پاسخگوی این پرسش‌هاست که روش پژوهش و تحلیل تاریخی‌ـانتقادی گلیو در این مقاله چگونه بوده است؟ میزان اتکای او به منابع اصیل تفسیری شیعه تا چه میزان بوده است؟ چه اشکلاتی در بازتاب دیدگاه‌های فقها و مفسران امامیه در مقاله او مطرح است؟ از سوی دیگر، بررسی میزان هم‌خوانی یا ناهماهنگی این مقاله با یافته‌های موجود در منابع اسلامی در این زمینه، می‌تواند بر غنای نقد علمی آن بیفزاید.

شایان ذکر است که ترجمهٔ این مقاله از محمدرضا امین، در کتاب ***تفسیر امامیه در پژوهش‌های غربی*** (قم، دارالحدیث، ۱۳۹۵ش، صفحات ۳۴۷-۳۸۵) انتشار یافته است. نوشتارحاضر ضمن مراجعه به اصل مقالهٔ گلیو، براساس ترجمه مقاله در کتاب یادشده به صفحات مقاله گلیو ارجاع داده است. هم‌چنین صحت‌سنجی منابع محل مراجعه گلیو و میزان درستی دریافت او از منابع، با مراجعهٔ مستقیم نگارندگان نوشتار حاضر به همان منابع، بررسی شده است.

## ۱. تقریر مقالهٔ گلیو: ساختار، مبانی و یافته‌ها

رابرت گلیو، رئیس بخش مطالعات عربی دانشگاه اکستر انگلستان است که دربارهٔ آراء و عقاید اسلامی، بخصوص اصول فقه، شیعه تخصص دارد و آثار بسیاری دربارهٔ آموزه‌های شیعه منتشر کرده است.

## ۱ـ۱) پیشینه پژوهش و جایگاه گلیو در مطالعات شیعی

بررسی‌های پژوهشگران غربی دربارهٔ مبانی دینی اسلام، در منابع فهرست‌وار نظیر ایندکس اسلامیکوس مستند شده است، اما تمرکز ویژهٔ آنان بر مکتب تفسیر شیعه، از نیمهٔ قرن بیستم میلادی آغاز و در سدهٔ بیست‌ویکم، شتابی مضاعف گرفت. شواهد نشان می‌دهد که در بازهٔ زمانی ۲۰۱۰-۲۰۱۶م، پژوهشگرانی چون آندرو ریپین و رابرت گلیو، با واکاوی سیر تحول تفسیر شیعی و تبیین روش‌شناسی آن، به غنای این حوزه افزودند. به‌ویژه گلیو در این دوران، بر تحلیل هرمنوتیک پیشین شیعه و استنباط فنون تفسیری منسوب به امامان شیعه(ع) متمرکز شد (بنگرید به: تجار و پویازاده، «بررسی تحلیلی تحول ...»، ۴۹-۷۲).

مقالهٔ «سنت تفسیری شیعه و تفسیر آیهٔ ۲۴ سوره نساء» در کتاب مجموعه سخنرانی‌های دانشگاه در مطالعات اسلامی، سال ۱۹۹۸ به چاپ رسید. این مقاله، تمرکز خویش را بر بخش دوم آیهٔ ۲۴ سورهٔ نساء و مدلول اصلی عبارت «فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنهُنَّ فَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» قرار داده است. بخش یادشدهٔ آیه، مورد استناد فقهای شیعه اثنی‌عشری در جواز نکاح متعه است. گلیو در این مقاله، به تفسیر شیعهٔ دوازده امامی بر موضوع مورد اشاره در آیه از طریق بررسی تحولات تاریخی تفاسیر شیعی از قرن سوم هجری تا امروز توجه دارد. هم‌چنین وی، تحلیل‌های خویش از تفاسیر شیعی را در دو بخش مطرح و سپس نتیجه‌گیری کرده است.

## ۱ـ۲) بخش نخست مقاله: دگرخوانش «إلى أجلٍ مُسمّى» در تفاسیر شیعی

گلیو در بخش نخست مقاله، درخصوص ادعاء مطرح شده دربارهٔ وجود عبارت «إلى أجلٍ مُسمّى» در برخی تفاسیر شیعی، بحث کرده است. وی تفاسیر شیعی متقدم را متوجه این دگرخوانش دانسته است؛ زیرا عبارت «تامدتی معین» مدلول آیه را در نکاح متعه به روشنی تعیین می‌کند. گلیو، نظرات برخی مستشرقان درخصوص این دگرخوانش‌ها را مطرح کرده است. پژوهشگرانی هم‌چون جِفری[1]، این دگرخوانش‌ها را سرنخ‌های فهم تاریخ اولیه متن ***قرآن*** دانسته و نتیجه گرفته‌اند که در زمان درگذشت پیامبر(ص) چندین تحریر از وحی متداول بوده است.

شاخت[2]، این افزوده را نوعی دگرخوانش در نص ***قرآن*** و دال بر تحریف آن می‌داند و استنباط می‌کند که این آیه به همراه افزوده، تحریری کامل‌تر و بی‌ابهام‌تر بوده است؛ ولی عالمان عراق و مدینه با آن مخالفت کردند و بعدها از طریق ابزار نسخ، به طورکامل باطل شمرده شده و کنارگذاشته شد (جفری، ***تاریخ متن قرآن***[3]، 18-1؛ شاخت،

1. Jeffery, A.
2. Schacht, J.
3. Jeffery, *Materials for the history of the text of the Quran*.

***خاستگاه‌های فقه اسلامی***[1]، 227-226).

البته خاورشناسانی چون وَنزبرو و بِرتن،با نظر شاخت مخالفت کرده‌اند. آنان، این افزوده‌ها را اولاً؛ زیاده‌ای تفسیری و ثانیاً؛ جانبداری از تفسیری خاص دانسته‌اند. آراء فکری این دو مستشرق در زمان تاریخی تدوین ***قرآن*** و تفاسیر، متفاوت است. به نظر برتن، هر تلاشی برای افزودن عبارتی به متن ***قرآن*** ناکام مانده است؛ زیرا مصحف محمد از همان ادوارِ نخستین انتشار یافته بود؛ ولی ونزبرو، پدیدآمدن این دگرخوانش‌ها را پس از تهیه یک متن معتبر در حدود سال ۲۰۰ هجری دانسته و دلیل عدم وضوح مضامین مندرج در ***قرآن*** را فقدان یک نسخه رسمی از ***قرآن*** تا آن زمان مطرح کرده است (برتن، ***منابع فقه اسلامی***[2]، 227-226).

گلیو، عبارت «إلی أجلٍ مُسمّی» را زیاده تفسیری دانسته و این دگرخوانش را بر تفسیر شیعیان از عبارت «فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنهُنَّ فَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» مؤثر دانسته است. سپس گلیو، نمونه‌هایی از توجه مفسران متقدم و متأخر به این افزوده را در تأیید نظر خود ارائه داده است (گلیو، «سنت تفسیری شیعه ... »، 307-306).

## ۱ـ۳) بخش دوم مقاله: تنوع سبک‌ها و نتیجه‌گیری گلیو

رابرت گلیو در بخش دوم مقاله خود، با روی‌کردی تحلیلی و تطبیقی، تفاوت‌های سبک‌شناختی تفاسیر شیعی را طی ادوار مختلف تاریخی بررسی کرده است. وی تأکید می‌کند که با وجود اجماع نسبی مفسران شیعه بر مدلول آیهٔ «فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» در باب مشروعیت متعه، این اتفاق‌نظر به همسانی سبک و اسلوب تفسیری منجر نشده است. مفسران شیعه در دوره‌های گوناگون، از روش‌های متفاوتی برای تبیین این عبارت بهره برده‌اند؛ برخی بر استدلال‌های کلامی و روایی تأکید ورزیده‌اند، گروهی دیگر به تحلیل‌های لغوی و سیاقی پرداخته‌اند و شماری نیز از روی‌کردهای فلسفی و عرفانی استفاده کرده‌اند.

گلیو در نهایت سه نتیجهٔ کلیدی را استخراج می‌کند. نخست آن‌که تفاسیر امروزین شیعه، معجونی التقاطی از سبک‌های تفسیری متقدم به شمار می‌روند و مرزهای روش‌شناختی روشنی میان آن‌ها وجود ندارد. دوم، تنوع این سبک‌ها را تا اندازه‌ای ناشی از گسترش مخاطبان تفسیر و تلاش مفسران برای دسترس‌پذیر کردن معنا برای عموم می‌داند؛ از این‌رو، برخی تفاسیر ساده و روایی‌محور و برخی دیگر استدلالی به تأمل عمیق نیاز دارد. سوم، تفسیر در شیعه، تنها وسیله‌ای برای نیل به اهداف فرقه‌گرایانه است که به انگیزهٔ جدلی نوشته می‌شود (گلیو، «سنت تفسیری شیعه...»، 323).

---

1. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*.
2. Burton, *Sources of Islamic low*.

### ۱ـ۴) روی‌کرد علمی و نگاه تاریخی مقاله به تفاسیر شیعه

آن‌چه بیش از هر چیز در پژوهش گلیو، به چشم می‌آید، غلبه روی‌کرد علمی و واقع‌گرایانه اوست. برخلاف برخی جریان‌های خاورشناسی که با پیش‌فرض‌های کلامی یا انگیزه‌های جدلی به مطالعه میراث تفسیری مسلمانان روی آورده‌اند، گلیو می‌کوشد با رجوع مستقیم به متون اصیل شیعی و تحلیل آن‌ها در بستر تاریخی‌شان، تصویری منصفانه‌تر ارائه دهد.

نمونهٔ بارز این روی‌کرد، تحلیل او از فقرهٔ «إلی أجل مسمّی» در روایات و تفاسیر شیعی است. گلیو با اذعان به این‌که این عبارت، افزوده‌ای تفسیری است و نه جزء متن قرآنی، از این نسبت که متن ***قرآن*** در طی زمان دستخوش تغییر شده است، خودداری می‌کند (گلیو، «سنت تفسیری شیعه...»، 308-305)؛ روی‌کردی که او را از مستشرقان پیشین ــ که هر گونه افزوده تفسیری را شاهدی بر تحریف می‌انگاشتند ــ ازجمله (بنگرید به: شاخت، ***خاستگاه‌های فقه محمدی***، 226-225) متمایز می‌سازد.

این واقع‌بینی، نشانگر تمایل گلیو به فهم پدیده‌های تفسیری در چارچوب منطق درونی سنت اسلامی است. بااین‌حال این دقت در تحلیل برخی شواهد، لزوماً به معنای صحت همه استنتاج‌های کلان وی دربارهٔ مبانی تفسیر شیعه نیست؛ زیرا بخشی از نتایج او متأثر از تعمیم داده‌های محدود و تفسیر آن‌ها بر اساس چارچوب‌های نظری خاص است.

دست‌آورد مهم دیگر مقالهٔ گلیو، سعی او برای بررسی سیر تاریخی تفسیر شیعی و ترسیم طیفی از روش‌های تفسیری در ادوار مختلف است. وی با بهره‌گیری از روشی تاریخی‌ـتحلیلی، آثار مفسران شیعه را در یک چارچوب زمانی منسجم و پیوسته دسته‌بندی کرده است. این طبقه‌بندی زمانی، به محقق اجازه می‌دهد تا دگردیسی‌های ظریف و ساختاری در روش‌های تفسیری را به‌وضوح رصد کند.

این نگاه تاریخی، ضمن معرفی دقیق‌تر سنت تفسیری شیعه، امکان مقایسهٔ تطور روش‌ها و نیز پیوند آن با تحولات فکری و اجتماعی جهان شیعه را فراهم می‌سازد و نشان می‌دهد که هر عصر، با توجه به نیازهای معرفتی خود، چگونه روی‌کردهای تفسیری خاصی را پرورش داده است. بدین ترتیب، سنت تفسیری شیعه، نه به عنوان مجموعه‌ای ایستا، بل‌که به مثابه پدیده‌ای پویا و زنده معرفی می‌شود که همواره در تعامل با مقتضیات زمان و مکان، در حال بازتعریف و نوسازی است.

## ۲. نادیدانگاری‌های مؤلف

برپایهٔ آن‌چه گفته شد، پژوهش گلیو سهم قابل‌توجهی در معرفی تاریخ تفسیر شیعه به مخاطبان خود داشته و

اعتبار توصیفی مقاله را افزایش داده است. با وجود این، اعتبار این بازسازی تاریخی به معنای کفایت تحلیل‌های تفسیری و نتیجه‌گیری‌های نهایی وی نیست؛ زیرا گلیو در برخی موارد، از یک طبقه‌بندی تاریخی صحیح، نتایجی دربارهٔ ماهیت و مبانی تفسیر شیعه استخراج می‌کند که همهٔ شواهد تاریخی و درون‌متنی از آن‌ها پشتیبانی نمی‌کند. هرچند توصیف تاریخی او درخور توجه است، استنتاج‌های نظری مبتنی بر آن، نیازمند بازنگری و نقد است.

## ۲ـ۱) نادیده انگاشتن تأثیر تحولات تاریخی بر تفسیر

گفته شد که یکی از مبانی استدلال رابرت گلیو آن است که تنوع روش‌ها و سبک‌های تفسیر شیعه، عمدتاً از انگیزه‌ای واحد، یعنی جدال با دیدگاه‌های اهل‌سنت، سرچشمه گرفته است. این تبیین، زمانی قابل‌پذیرش خواهد بود که بتوان نشان داد، تحولات روش‌شناختی تفسیر شیعه، مستقل از شرایط تاریخی و تحولات معرفتی، همواره تابع همین انگیزه بوده است؛ در حالی که بررسی تاریخ تفسیر شیعه، تصویر متفاوتی ارائه می‌دهد.

توجه به سرگذشت تاریخ تفاسیر شیعه نشان می‌دهد که تحولات تاریخی و فرهنگی در هر عصر، برسبک تفسیرها و اسلوبی که مفسر برای تفسیرش درنظر گرفته، اثرگذار بوده است. تفسیرهای قرون نخست، ازعصر رسول خدا(ص) تا اوخر سدهٔ سوم هجری، بیش‌تر از محدوده نقل روایت و تبیین مختصر واژگان و استشهاد به اشعار فراتر نمی‌رفتند و آن‌چه به نگارش درمی‌آمد، سخنان رسول اکرم(ص)، صحابه و ائمه اطهار(ع) بود که به‌عنوان تفسیر مأثور از آن یاد می‌شود؛ به همین دلیل اختلاف مفسران در تفسیر آیات این دوره اندک است (ایازی، ***سیر تطور تفاسیر شیعه***، ۵۶). این وضعیت نشان می‌دهد که در دورهٔ شکل‌گیری تفسیر شیعه، تنوع روش‌های تفسیری هنوز پدید نیامده بود و بنابراین نمی‌توان منشأ همه تحولات تفاسیر را انگیزهٔ جدلی دانست.

در پی نهضت ترجمه و ورود فلسفه یونان به حوزه‌های اسلام در سدهٔ پنجم، پرسش‌های بسیاری پیرامون مباحث فلسفی‌ـکلامی، در میان مسلمانان شکل گرفت؛ بنابراین در این سده، افرادی مانند سیدمرتضی، شیخ مفید و شیخ طوسی، دانش تفسیر را بر پایهٔ روش اجتهادی و عقلی بنا کردند و تألیفات تفسیری، ازحالت اتکا به نقل حدیث خارج شد و تفسیر شیعی در این قرن به شکوفایی و بالندگی علمی رسید. در این دوره نیز تغییر روش تفسیری، بیش از آن‌که ناشی از تغییر انگیزهٔ مفسران باشد، نتیجهٔ تحول در فضای علمی و نیاز به پاسخ‌گویی به مسائل جدید معرفتی بود. بر این اساس این تحول، مقدمه استدلال گلیو را مبنی بر این‌که تنوع روش‌های تفسیری صرفاً برای تقویت جدال مذهبی پدید آمده است، تضعیف می‌کند.

هم‌زمان با گسترش مباحث فلسفی، صوفی‌گری و گرایش به تفسیر باطنی نیز توسعه یافت. بالندگیِ روش

اجتهادی در قرن ششم تثبیت شد و در این عصر، تفاسیری هم‌چون ***مجمع‌البیان*** و ***روض‌الجنان*** شکل گرفت. تنوع گرایش‌های ادبی، عقلی و عرفانی در این دوره نشان می‌دهد که عوامل مؤثر بر تحول تفسیر، بسیار متکثرتر از یک انگیزه فرقه‌ای بوده است و نمی‌توان همه آن‌ها را ذیل کارکرد جدلی تفسیر تبیین کرد. بعد ازاین دوره، به دلیل حملهٔ مغول در قرن هفتم، بالندگی در تفسیر دچار افول شد. در سدهٔ هشتم نیز بیش‌تر علما، به شرح‌نویسی و حاشیه‌نویسی پرداختند (بنگرید به: علوی‌مهر، ***روش‌ها و گرایش‌های تفسیری***، ۶۰-۶۱؛ ایازی، ***سیر تطور تفاسیر شیعه***، ۵۷-۹۰).

این سیر نشان می‌دهد فراز و فرود سنت تفسیری، تابع متغیرهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بوده است. اگر انگیزه اصلی تفسیر، چنان‌که گلیو ادعاء می‌کند، جدال فرقه‌ای بود، انتظار می‌رفت این روند، فارغ از این تحولات تاریخی، استمرار یابد؛ در حالی که تاریخ تفسیر، وابستگی آشکار آن به شرایط اجتماعی و علمی هر عصر را نشان می‌دهد.

دراین راستا، آن‌چه که سبب سبک‌های متفاوت در تفسیر شیعه شده است، محصول تعامل سنت تفسیری با نیازهای معرفتی، تحولات فرهنگی و شرایط اجتماعی هر دوره است. به دیگر سخن، اگر در برهه‌ای از زمان یا در برخی آیات کلامی قرآن، تفسیر شیعی برای اثبات یا دفاع از عقاید مکتبش جنبه جدلی به خود گرفته، این جدل در ذات تفسیر شیعه نبوده‌است و از نظر روش‌شناختی، برای اثبات این‌که ذات یا انگیزهٔ غالب تفسیر شیعه جدال فرقه‌ای بوده است کفایت نمی‌کند. ازاین‌رو تحلیل گلیو از تنوع سنت تفسیری شیعه، به دلیل فروکاستن مجموعه‌ای از عوامل تاریخی و معرفتی به یک عامل واحد، با نوعی تقلیل‌گرایی تاریخی مواجه است؛ نتیجه‌ای که با شواهد موجود از سیر تطور تفسیر شیعه سازگار نیست. ازجمله (بنگرید به: امین، ***اعیان الشیعه***، ۱/ ۱۲۰-۱۲۲؛ ایازی، ***سیر تطور تفاسیر شیعه***، سراسر کتاب؛ شهیدی صالحی، ***تفسیر و تفاسیر شیعه***، سراسر کتاب).

## ۲ـ۲) نادیده گرفتن مراحل شکل‌گیری سنت تفسیری شیعه

از دیگر کاستی‌های مقاله گلیو، عدم تفکیک میان مراحل مختلف شکل‌گیری تفسیر شیعه و در نتیجه، محدود کردن آغاز سنت تفسیری شیعه به قرن سوم هجری است. وی سیر تاریخی تفسیر شیعه را از همین قرن بررسی می‌کند (گلیو، «سنت تفسیری شیعه ...»، 308) و پیدایش نگارش‌های تفسیری را پی‌آمد نیازهای کلامی و فقهی این دوره برای دفاع از آموزه‌های مذهبی می‌داند (گلیو، «سنت تفسیری شیعه ...»، 315). تحلیل درست آن است که میان میراث تفسیری، تدوین آثار تفسیری و شکل‌گیری سنت تفسیری تمایز روشنی برقرار شود که گلیو بدان چندان توجه نکرده است.

با توجه به گزارش‌های تاریخ تفسیر، می‌توان میان سه مرحله در تطور تفسیر تمایز قایل شد: نخست، میراث تفسیری که شامل روایات و گزارش‌های تفسیری عصر نبوی، صحابه و تابعان است؛ دوم، تدوین تفسیر که به ثبت مکتوب این میراث در قالب آثار تفسیری مستقل یا نیمه‌مستقل اشاره دارد؛ سوم، سنت تفسیری که استمرار و تکامل این میراث را در یک مکتب تفسیری نشان می‌دهد (ذهبی، *التفسیر والمفسرون*، ۱/ ۱۴۰-۱۴۲).

براساس گزارش‌های تاریخی، شواهدی از هر دو مرحله نخست، یعنی میراث تفسیری و نگارش آثار تفسیری، در قرون نخست هجری وجود دارد. منابع فهرست‌نگاری، از وجود تفاسیری هم‌چون تفسیر امیرالمؤمنین (ع)، تفسیر میثم تمار، علقمه، جابربن‌عبدالله انصاری، ابوالعالیه رفیع و ابوصالح در سدهٔ نخست هجری، گزارش می‌دهد (بنگرید به: سیوطی، *الاتقان*، ۲/ ۴۶۶؛ آقابزرگ تهرانی، *الذریعة*، ۴/ ۲۳۳؛ امین، *اعیان الشیعه*، ۳/ ۳۳۳). گرچه دلیلی وجود ندارد که این نوشته‌ها، شامل تفسیر همه آیات باشد. آن‌چه به‌عنوان تفسیر امام علی(ع) یاد می‌شود، درحقیقت همان *مصحف علی بن ابی‌طالب*(ع) است که به نقل روایات تاریخی، این کتاب تنها مدون کلّ آیات *قرآن* نبوده، بل‌که مباحث تفسیری و تأویلی درخود داشته و به سبب نزول آیات، ناسخ و منسوخ، احکام فقهی و ... نیز اشاره کرده است (مجلسی، *بحارالانوار*، ۸۹/ ۴۱؛ معرفت، *التمهید*، ۱/ ۲۹۲). این گزارش‌ها نشان نمی‌دهد که تفسیری جامع هم‌چون تفاسیر متأخر در آن دوران وجود داشته است، بل‌که سندی بر فرآیند ثبت و انتقال میراث تفسیری شیعه از همان دوران نخستین اسلامی است.

هم‌چنین از اواسط سدهٔ دوم، نگارش مجموعه‌های مستقل از روایات تفسیری گسترش یافت و اولین مجلد تفسیری از مجاهد بن جبر بود (معرفت، *التفسیر والمفسرون*، ۲/ ۱۱). ردّپای روایات تفسیری مفسران قرن دوم، در تفسیرهای شیعه و سنی بسیار مشهود است؛ هم‌چون تفسیر عکرمه، مجاهد، سعید مخزومی، طاووس یمانی، قتاده، جابرجعفی، عاصم، سدی (آقابزرگ تهرانی، *الذریعة*، ۲۳۹/۴، ۲۵۱ـ۲۵۲، ۲۶۹).

به‌تدریج تفسیر در قرن سوم به بعد با گرایش‌های مختلف علمی، متنوع شد و توسعه یافت (معرفت، *التفسیر والمفسرون*، ۲/ ۱۴)؛ بنابراین تدوین تفسیر شیعه از همان سدهٔ نخست آغاز شده و گرچه امروزه، تفسیری مدون از علی(ع) و شاگردان ایشان هم‌چون ابن عباس و ... در دست نیست، تفاسیر ایشان از طرق نقل حدیث در تفاسیر دوره‌های بعد، به دست می‌آید.

بنابراین، قرن سوم هجری را باید مرحله گسترش و تنوع‌یافتگی سنت تفسیری شیعه دانست، نه نقطه آغاز آن؛ ازاین‌رو نقد وارد بر تحلیل گلیو آن نیست که چرا آغاز تفاسیر جامع را در قرن سوم دانسته، بل‌که آن است که وی

میان پیدایش میراث تفسیری، آغاز تدوین آثار تفسیری و مرحله بلوغ و توسعه سنت تفسیری تمایز قائل نشده و بر همین اساس، شکل‌گیری سنت تفسیری شیعه را صرفاً محصول نیازهای کلامی و جدلی قرن سوم معرفی کرده است؛ درحالی‌که شواهد تاریخی از استمرار فعالیت‌های تفسیری شیعه از قرون نخست حکایت دارد و نشان می‌دهد که آثار قرن سوم بر بستری از میراث و نگارش‌های تفسیری پیشین شکل گرفته است.

## ۲ـ۳) نادیدانگاری روایات اختلاف قرائات در منابع شیعی

گلیو، با بررسی سیر تاریخی تفاسیر شیعه، وجود اختلاف در ذکر فقرهٔ «إلی أجل مسمّی» در میان تفاسیر شیعی را حاکی از روی‌کرد متغیر و دمدمی شیعیان به متن قرآن در تفسیر دانسته و آن را از صفات ممیزه شیعه برمی‌شمرد (گلیو، «سنت تفسیری شیعه ...»، 309). وی این اختلاف را با مسئلهٔ روایات ناظر به قرائت مرتبط می‌سازد و تفاوت منابع شیعی در نقل این عبارت را مؤید دیدگاه خود تلقی می‌کند.

تفاوت تفاسیر شیعه در نقل این افزوده در روایات تفسیری، می‌تواند ناشی از اختلاف در ارزیابی و گزینش روایات قرائتی و تفسیری باشد؛ بنابراین برای اثبات ادعاء گلیو، صرف استناد به تفاوت تفاسیر در ذکر «إلی أجل مسمّی» کافی نیست و باید شواهد مستقلی برای اثبات تغییر موضع شیعه در استفاده از این روایات با هدف جدل با رقیب کلامی ارائه شود.

برای ارزیابی این ادعا، نخست باید ماهیت اختلاف موجود در منابع شیعی مشخص شود. گزارهٔ «إلی أجل مسمّی» در شماری از روایات مرتبط با آیهٔ متعه گزارش شده است و در برخی منابع، این گزارش در چارچوب روایات ناظر به نحوهٔ قرائت آیه مطرح شده است. وجود تعبیر «قرءوا» یا تعابیر ناظر به نحوهٔ قرائت آیات در برخی از این روایات نشان می‌دهد که دست‌کم بخشی از اختلاف موجود، به نحوهٔ گزارش روایات قرائتی مربوط است و نمی‌توان بدون بررسی سند، متن و سیاق هر روایت، آن را مستقیماً به اختلاف در پذیرش یا ردّ عباراتی در متن ***قرآن*** نسبت داد. ازاین‌رو تفاوت میان منابع تفسیری در نقل این فقره، لزوماً به معنای اختلاف در اعتقاد به متن ***قرآن*** یا تغییر موضع مفسران شیعه نسبت به ***قرآن*** نیست؛ بل‌که می‌تواند ناشی از تفاوت در روایات مورد استفاده، میزان اعتماد به روایات قرائتی و روش مفسر در انتخاب و گزارش آن روایات باشد.

این نکته با توجه به اختلاف عالمان شیعه دربارهٔ حجیت یا عدم حجیت برخی قرائات نیز اهمیت بیش‌تری می‌یابد. مفسران امامیه از شیخ طوسی به بعد، عمدتاً نظریه تواتر و حجیت قرائات سبع و عشر مشهور را پذیرفته و به عنوان نظریه اصلی مطرح می‌کردند. ازاین‌رو از بیان روایاتی که دال بر اختلاف قرائات بود، ابایی نداشتند. عالمان متأخر، بر نفی قرائات سبع و انحصار حجیت بر قرائت حفص از عاصم یا حجیت قرائتی که ثابت شود در

زمان امامان شیعه رایج بوده، پافشاری می‌کردند.

براین‌پایه این اختلاف در نظرات و مبانی مفسر در توسعه یا تضییق برداشت‌های تفسیری ایشان اثرگذار بود (بنگرید به: صافی اصفهانی، «طبقه‌بندی و تحلیل آراء...»). هم‌چنین درمیان علما و مفسران، ملاک‌های پذیرش اعتبار قرائات متفاوت است، برخی انطباق قرائات با قواعد زبان عربی یا رواج بین مسلمانان را ملاک حجیت دانسته‌اند (شیخ طوسی، ***التبیان***، ۱/ ۷؛ طبرسی، ***مجمع‌البیان***، ۱/ ۳۶)؛ و در تفسیر ایشان، روایاتی از اصحاب هم‌چون ابن‌عباس و ابن‌مسعود در تأیید قرائت ایشان وارد شده است.

برخی از مفسران، با نفی انحصار قرائت صحیح در قرائت‌های مشهور، هر قرائتی که برطبق قرائن درونی و بیرونی مرجّح باشد، صحیح می‌دانند و براین اساس تفسیر خویش را به تحریر درآورده‌اند. (بنگرید به: دیمه‌کار گراب و ایروانی، «روش علامه طباطبایی ...»، ۴۹-۷۸؛ فاکر میبدی، «اختلاف قرائات و نقش ...»، ۹۳-۱۲۰).

برخی نیز به تواتر قرائات سبع یا عشر معتقد بوده و به همین سبب در تفاسیر ایشان، به قرائات مختلف آیه نیز اشاره داشته‌اند (طبرسی، ***مجمع البیان***، ۱/ ۳۶). افزون بر آن، رسم مصاحف براساس قرائات و تدوین کتاب‌هایی در موضوع قرائات (اردبیلی، ***مجمع الفائدة والبرهان***، ۲/ ۲۱۷-۲۱۹) و انگیزه مسلمانان بر نقل همه تفاصیل ***قرآن*** (عاملی، ***مفتاح الکرامة***، ۷/ ۲۰۹-۲۱۲) را از جمله دلایل تواتر این قرائات می‌دانند.

جهت تبیین بهتر علت آوردن افزوده یا نیاوردن آن، به تفسیر ***مجمع‌البیان*** اشاره می‌شود. ذیل آیهٔ ۲۴ سورهٔ نساء، چنین متن روایت را نقل شده است: «قد روی عن جماعة من الصحابة منهم أبی بن کعب و عبد الله بن عباس و عبد الله بن مسعود أنهم قرءوا فما استمتعتم به منهن إلی أجل مسمی فأتوهن أجورهن و فی ذلک تصریح بأن المراد به عقد المتعة» (طبرسی، ***مجمع‌البیان***، ۳/ ۵۲). نکته شایان توجه در متن تفسیر، آوردن لفظ «قرءوا» است که نشان از بحث قرائت آیه دارد. این موضوع در تفسیر شیعی دیگر نیز، مورد بررسی واقع شد. هنگامی که نظر مفسر بر متن تنزیلی ***قرآن*** باشد، از لفظ «نزل» پیش از متن روایت استفاده می‌کند. به عنوان نمونه، ذیل این آیه چنین آمده است: «عن أبی بصیر عن أبی جعفر ع فی المتعة قال: نزلت هذه الآیة «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِیضَةً وَ لا جُناحَ عَلَیْکُمْ فِیما تَراضَیْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِیضَةِ» قال: لا بأس بأن تزیدها و تزیدک إذا انقطع الأجل فیما بینکما یقول: استحللتک بأجل آخر برضی منها و لا تحل لغیرک حتی تنقضی عدتها و عدتها حیضتان» (عیاشی، ***التفسیر***، ۱/ ۲۳۳).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، در این تفسیر قبل از آوردن متن روایت واژهٔ «نزلت» وارد شده و سپس متن

وحیانی آیه از قول امام بیان شده است. در اینجا دیگر از آن افزوده خبری نیست؛ زیرا به متن ***قرآن*** اشاره دارد و نه تفسیر آن، ولی همین مفسر در روایت دیگری بلافاصله پس از این روایت، با آوردن لفظ «یقرأ» متن آیه را به همراه افزوده موردنظر مطرح می‌کند. «عن أبی بصیر عن أبی جعفر(ع) قال کان یقرأ «فما استمتعتم به منهن إلی أجل مسمی فآتوهن أجورهن فریضة و لا جناح علیکم فیما تراضیتم به من بعد الفریضة» فقال: هو أن یتزوجها إلی أجل مسمی ثم یحدث شیئا بعد الأجل» (عیاشی، ***التفسیر***، ۱/ ۲۳۴).

گلیو به دلیل بی‌دقتی در متن تفسیر عیاشی، به ابهام تفاسیر متقدم شیعی در بیان این افزوده اشاره کرده و آن را ناشی از روی‌کرد دمدمی شیعیان در تفسیر می‌داند (گلیو، «سنت تفسیری شیعه ...»، 309)، درحالی‌که تفاسیر روایی شیعه با نهایت دقت، با آوردن لفظ نزل یا قرء، مرز بین تفسیر و تنزیل را مشخص کرده است. طبق پژوهش‌های صورت‌گرفته، واژه نزل در هم‌آیی با آیه در متن روایات، بر نزول وحی قرآنی به همراه وحی بیانی یعنی تفسیر و تبیین آیات بر پیامبر دلالت دارد (بنگرید به: کریمیان، «مفهوم‌شناسی ترکیب‌های ...»، ۷۵-۹۸). هم‌چون روایت «علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عمّن ذکره، عن أبی عبد اللّه(ع) قال: إنّما نزلت: فما استمتعتم به منهن إلی أجل مسمی فآتوهن أجورهن فریضة» (قمی مشهدی، ***کنزالدقائق***، ۳/ ۳۷۴)؛ در واقع وجود این افزوده در روایت علاوه بر اختلاف قرائت، به فهم تفسیری آیه اشاره دارد.

## ۳. مفروضات و ذهنیاتِ نامستندِ مؤلف

مقاله یادشدهٔ گلیو، هرچند از جنبه‌های مثبت برخوردار است، کاستی‌های قابل‌توجهی در شیوه تحلیل و برداشت نویسنده از منابع تفسیری شیعه دارد. به نظر می‌رسد این کاستی‌ها، ناشی از دقت نداشتن در فهم صحیح متون تفسیری و تکیه بر پیش‌فرض‌های برخاسته از مطالعات جریان‌های هم‌سنخ در حوزهٔ آغازین تاریخ تدوین متون اسلامی باشد که به بروز ضعف‌هایی در نتایج پژوهش انجامیده است. در ادامه به واکاوی این نارسایی‌ها پرداخته می‌شود.

### ۳ـ۱) تعمیم ناروای وجود انگیزهٔ جدل

رابرت گلیو در ارزیابی نهایی خویش، مفسران شیعی را به داشتن انگیزهٔ جدل در تدوین تفاسیر متهم کرده است و آن را انگیزهٔ اصلی تدوین تفسیر می‌شمرد. او استفاده از سبک‌های متفاوت تفسیری را تنها برای اغنای مخاطبان متنوع تفسیر مطرح کرده و از سویی تدوین تفسیر در شیعه را با هدف جدال با نظرات گروه مقابل شیعه، یعنی اهل‌سنت می‌داند و معتقد است تفسیر شیعی، تنها برای اهداف فرقه‌گرایانه مدون شده است (گلیو، «سنت تفسیری شیعه...»، 326).

این جمع‌بندی، بیش از آن‌که بر تحلیل جامع تاریخ تفسیر شیعه استوار باشد، حاصل تعمیم شواهد محدود به کل این سنت است. وجود مباحث کلامی و مناظره‌ای در بخشی از تفاسیر، به‌ویژه در دوره‌هایی که منازعات اعتقادی میان مذاهب اسلامی شدت یافته بود، به‌خودی‌خود اثبات نمی‌کند که انگیزه اصلی یا کارکرد غالب تألیف همه تفاسیر شیعه، جدال فرقه‌ای بوده است. برای اثبات چنین مدعایی، لازم است همهٔ گونه‌های تفسیری، دوره‌های مختلف تاریخی و کارکردهای متنوع تفاسیر به‌صورت مقایسه‌ای بررسی شود؛ در حالی که مقالهٔ گلیو، شواهد کافی برای این تعمیم فراگیر ارائه نمی‌کند.

گلیو در نوشتارش، بر آیهٔ ۲۴ سورهٔ نساء تمرکز کرده که مفاد فقهی‌اش، ازجمله گزاره‌های اختلافی در بین مذاهب فقهی اسلامی است؛ بنابراین تلاش مفسر برای دفاع از رأی فقهی و کلامی مذهب خویش طبیعی است. مفسران اهل‌سنت نیز در مواجهه با این آیه، چنین واکنشی داشته‌اند و این تفاسیر با مطرح کردن مسائلی هم‌چون نسخ این آیه با آیات ارث و روایت عمر بن خطاب مبنی بر تحریم متعه ازجمله (بنگرید به: فخررازی، ***مفاتیح الغیب***، ۱۰/ ۴۱-۴۵) یا نسخ آیه با روایتی از رسول اکرم(ص) درنهی متعه ازجمله (بنگرید به: بغوی، ***معالم التنزیل***، ۱/ ۵۹۵؛ قاسمی؛ ***محاسن التأویل***، ۳/ ۷۴-۷۷) رأی فقهی خود را اعلام و از آن دفاع کرده‌اند، خصوصاً در تفسیر ***روح المعانی***، این حالت جدل به وضوح به چشم می‌خورد (بنگرید به: آلوسی، ***روح المعانی***، ۳/ ۸)؛ نتیجه آن که حالت جدل، به اقتضای فحوای آیه مورد بحث در تفاسیر دیده شده و مختص به تفاسیر شیعه نیست.

حضور مباحث اعتقادی در این آثار، متناسب با شرایط فکری و اجتماعی هر دوره، یکی از کارکردهای تفسیر بوده است، ولی نه لزوماً انگیزه انحصاری یا غایت اصلی آن، این ادعاء به دلایل کاملا متقن و تفحص گسترده نیاز دارد، درحالی که گلیو چنین دلایلی ارایه نکرده است. ازاین‌رو فروکاستن سنت تاریخ تفسیر شیعه به کارکردی صرفاً جدلی، تصویری تقلیل‌گرایانه از این سنت تفسیری ارائه می‌دهد و پیچیدگی‌های تاریخی و معرفتی آن را نادیده می‌گیرد. هم‌چنین کارکرد جدل در تفاسیر عامه ذیل برخی آیات هم‌چون آیهٔ متعه مشهود است و مختص به شیعه نیست.

بنابراین،گلیو در نتیجه‌گیری نهایی خویش دچار تعمیم ناروا شده است؛ زیرا اولاً وی تمامی متن تفاسیر مورد نظرش را مطالعه نکرده و ثانیاً به تمامی یا اکثر تفاسیر مدون شیعی در طی ادوار تاریخی مراجعه نکرده است. براین‌پایه چنین ادعایی بدون بررسی دقیق علمی مطرح شده و فاقد اعتبار است. وی تنها ۱۸ تفسیر را بررسی کرده، درحالی‌که تعداد تفاسیر شیعی تدوین شده در طی این سالیان، قریب به بیش از ۱۰۰ تفسیر از مفسران مختلف

است که قریب به اتفاق آن‌ها عیناً [به صورت خطی و چاپی] موجود یا در متن کتاب‌ها و تفسیرهای دیگر مندرج است. (بنگرید به: شهیدی صالحی، ***تفسیر و تفاسیر شیعه***، سراسر کتاب).

افزون بر این، تاریخ تفسیر شیعه نشان می‌دهد که آثار تفسیری، افزون بر پاسخ‌گویی به چالش‌های کلامی، اهداف گوناگونی هم‌چون تبیین معارف قرآن، آموزش مفاهیم دینی، استنباط احکام، ترویج آموزه‌های اخلاقی و معنوی و پاسخ به نیازهای علمی جامعه شیعی را دنبال کرده است. اکثر مفسران شیعی با هدف روشنگری آیات الهی برای مخاطبان خویش و دستیابی به فهم درست آیات ***قرآن*** با بهره‌گیری از فنون و اصول دانش تفسیر، به تفسیر کتاب خدا پرداخته‌اند و به این مسئله در مقدمه کتاب تفسیر خود اذعان کرده‌اند.

برای نمونه فضل‌الله، در مقدمه تفسیر، انگیزه خود را تعمیق و توسعه مفاهیم عالی ***قرآن*** و توجه به ابعاد لغوی و بلاغی و فلسفی آیات بیان کرده است (فضل‌الله، ***من وحی القرآن***، ۱/ ۲۴). وی در طی تفسیر، تمام تلاش خود را برای محقق کردن این امر به کار گرفته است. هم‌چنین درمقدمهٔ کتاب ***منهج‌الصادقین***، تدوین تفسیری جامع مشتمل بر توجه به تمام فنون ادبی و بلاغی و عنایت به احادیث معصومان(ع) در جهت تبیین احکام الهی به عنوان انگیزهٔ مفسر بیان شده‌است (کاشانی، ***منهج الصادقین***، ۱/ ۵). تصریح بر انگیزهٔ غیرجدلی مفسر و هم‌چنین تلاش بر تحقق آن در طی تفسیر، حداقل نشان می‌دهد که این مفسران، کوشیده‌اند انگیزهٔ جدلی نداشته باشند و استنباط گلیو نادرست بوده است.

از سویی، تأکید مفسران شیعه بر پرهیز از تفسیر به رأی والتزام به قواعد فهم ***قرآن*** نیز مؤید آن است که آنان، دست‌کم در سطح روش‌شناسی تفسیری، تفسیر را تابع ضوابط علمی می‌دانسته‌اند. براین‌پایه جدل در ذات تفسیر شیعه نیست (شاکر، ***مبانی و روش‌های تفسیری***، ۸۹-۹۰). روایات نیز تفسیر به رأی را نهی کرده است. ازجمله (بنگرید به: ابن ابی جمهور، ***غوالی اللئالی***، ۴/ ۱۰۴؛ حرعاملی، ***وسائل الشیعه***، ۲۷/ ۱۹۰؛ مجلسی، ***بحارالانوار***، ۳۰/ ۵۱۲). به همین سبب مفسران شیعی همواره به این مسئله توجه کرده و کوشیده‌اند، خویشتن را از افتادن در ورطهٔ تفسیر به رأی حفظ کنند. ازجمله (بنگرید به: عیاشی، ***التفسیر***، ۱/ ۱۷؛ بحرانی، ***البرهان***، ۱/ ۴۲-۳۹؛ فیض کاشانی، ***الصافی***، ۱/ ۸-۳۵).

## ۳ـ۲) خطاهای ترجمه‌ای و پی‌آمدهای آن در تحلیل تفسیری گلیو

گلیو در ترجمه متون تفسیری خطاهایی دارد که برخی نشان بی‌دقتی یا کم دقتی اوست. البته ترجمه ناصحیح

برخی واژگان، عبارات و متون تفسیری، به کاهش دقت گزارش می‌انجامد، اما لزوماً در نتیجه‌گیری اصلی مقاله نقش تعیین‌کننده‌ای ندارد. برای نمونه، وی در ابتدای مقاله، عبارت «إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» را قاضی حکیم[1] ترجمه کرده است (گلیو، «سنت تفسیری شیعه ...»، 303)؛ درحالی‌که این عبارت، به معنای دانای حکیم است. نمونهٔ دیگر، ترجمهٔ روایت منقول دربارهٔ گفت‌وگوی ابوحنیفه با امام صادق(ع) است (بحرانی، ***البرهان***، ۲/ ۵۸؛ عروسی حویزی، ***نورالثقلین***، ۱/ ۴۶۷). گلیو در این روایت، عبارت «و الله لکأنها آیة لم أقرأها قط» را «قسم به خدا، این آیه‌ای است که هرگز آن را نخواندم» ترجمه کرده است (گلیو، «سنت تفسیری شیعه ...»، 322)؛ درحالی‌که ترجمه دقیق آن «سوگند به خدا، گویی هرگز این آیه را نخوانده بودم» است. تفاوت این دو ترجمه، نه در اصل محتوای آیه، بل‌که در انتقال لحن اغراق‌آمیز و تعجب‌آلود گوینده است.

در مقابل، برخی خطاهای گلیو صرفاً ترجمهٔ نادقیق نیست، بل‌که موجب برداشت نادرست وی از منابع تفسیری و در نهایت سبب تحلیل ناصحیح وی در پژوهش شده است. از جمله، واژهٔ «محصنین» در آیهٔ ٢٤ سورهٔ نساء را در مقالهٔ خود ترجمه نکرده است. وی علت آن را ابهام معنایی آن در سیاق قرآن و اختلاف مفسران دانسته است. درحالی‌که مفسران مورد استناد گلیو، اصل احصان را به معنای منع و واژهٔ «مُحصَنات» را به معنای زنان شوهردار و واژهٔ «مُحصِنین» را به معنای زنان عفیف تفسیر کرده‌اند (فیض کاشانی، الصافی، ۱/ ٤٣٨؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، تفسیر اثناعشری، ۲/ ۳۹۲؛ طباطبایی، المیزان، ۴/ ٢٦٦-٢٦٩؛ فضل‌الله، من وحی القرآن، ۷/ ۱۷۹؛ قرشی، احسن الحدیث، ۲/ ۳۳۷).

همین معنا در شماری از تفاسیر اهل سنت نیز آمده است (فخررازی، مفاتیح الغیب، ۱۰/ ۳۳؛ زمخشری، الکشاف، ۱/ ٤٩٧؛ بغدادی، لباب التأویل، ۳٦۲/۱؛ ابن قتیبه، غریب القرآن، ۱/ ۱۰۹). ازاین‌رو ادعاء نبود معنای روشن برای این واژه، با شواهد تفسیری مورد استناد خود گلیو سازگار نیست و مبنای بخشی از تحلیل وی را تضعیف می‌کند.

نمونهٔ مهم‌تر، ترجمه و تفسیر نادرست عبارت مفسر من وحی القرآن است. فضل‌الله، تصریح می‌کند که ملاحظات اجتماعی مربوط به متعه، دلیل فقهی اثبات حکم نیست، بل‌که صرفاً مؤیدی برای حکمی است که پیش‌تر با ادله کتاب و سنت اثبات شده است. فضل‌الله، متعه را از حیث روابط اجتماعی و مسائل جنسی بررسی می‌کند و می‌نویسد: «.... إنها تستطیع أن تعطی الوجه الإیجابی للرأی الذی یقدّم الإثباتات الشرعیة لهذا الحکم، لیکون ذلک مؤیدا لما ثبت بالدلیل لا دلیلا علیه ...» (فضل‌الله، من وحی القرآن، ۷/ ۱۸۷). گلیو این عبارت را به

1. A wise judge.

گونه‌ای ترجمه کرده که گویا هدف فضل‌الله، صرفاً پاسخ به دیدگاه قائلان به نسخ متعه است. «اما تمامی آن‌چه که در پی بیان آن هستیم این است که متعه، می‌تواند ابزاری برای پاسخ به دیدگاه نسخ متعه به دست دهد» (گلیو، «سنت تفسیری شیعه ...»، 325).

عبارت «للرأی الذی یقدّم الإثباتات الشرعیة لهذا الحکم» به این مسئله اشاره دارد که شیعه حکم شرعی را از طریق استنباط از کتاب و سنت اثبات می کند، برخلاف ترجمهٔ گلیو که القا می‌کند، مفسر این بحث را برای مقابله با جریان نسخ متعه مطرح کرده‌است. افزون بر این، فضل‌الله به صراحت می‌گوید: «لا نرید أن نعتبر مثل هذه الملاحظات أساساً فقهیاً... فی مواجهة المنکرین له»؛یعنی این استدلال‌های اجتماعی اساساً با انگیزه جدال با مخالفان مطرح نشده است. بنابراین، ترجمه و فهم گلیو موجب تغییر مقصود مفسر و تقویت این برداشت در مقاله شده است که تفسیر شیعی اساساً ماهیتی جدلی دارد؛ درحالی‌که متن تفسیر خلاف این معنا را بیان می‌کند. ازاین‌رو این مورد صرفاً یک خطای ترجمه نیست، بل‌که در شکل‌گیری نتیجه‌گیری نویسنده دربارهٔ ماهیت تفاسیر شیعی نقش مستقیم دارد.

از دیگر موارد مؤثر بر اعتبار تحلیل گلیو، عدم دقت در محتوای دو تفسیر فرات کوفی و تفسیر منسوب به امام عسکری(ع) در اشاره به افزودهٔ «إلی أجل مسمّی»، است. در حالی که در تفسیر فرات کوفی، اصلاً این آیه نیامده است و متن تفسیر منسوب به امام عسکری(ع) نیز فقط تا پایان آیه ۲۸۲ سوره بقره موجود است؛ بنابراین به‌هیچ وجه، این آیه در این دو کتاب تفسیر نشده است و باید توجه کرد که بحث اختلاف آوردن یا نیاوردن افزوده مورد نظر در این تفاسیر، اصلاً جایگاهی ندارد تا نشانی از رویکرد دمدمی مفسران متقدم شیعی باشد که گلیو بدان استناد کرده است.

## ۳ـ۳) اتکا به منابع استشراقی و پی‌آمدهای آن در تحلیل تاریخی

گلیو با اتکا به دیدگاه‌های سایرمستشرقان و هم‌فکران خویش و بی‌توجهی به منابع اصیل اسلامی در تحلیل خود از سیر تاریخی سبک تفسیر، به خطا رفته است. مسئله اصلی، استناد گلیو به پژوهش‌های استشراقی نیست؛ بل‌که پی‌آمدهای روش‌شناختی این روی‌کرد است. اتکا وی به منابع استشراقی و مراجعه محدود به منابع اولیه اسلامی، در مواردی به تکرار پیش‌فرض‌های مستشرقان پیشین انجامیده است. پی‌آمد این کاستی، شکل‌گیری برخی تحلیل‌های تاریخی و تفسیری نادقیق در این مقاله است.

برای نمونه، وی در پاره‌ای از عبارات مقاله‌اش که به تفسیرهای مختلف فرق اسلامی از آیه مذکور دربارهٔ نکاح متعه اشاره دارد، تنها با ذکر مختصر نظرات، از تنها مرجع استنادی‌اش، کتاب ***متعة النساء و متعة الحج*** از

گریبتز[1] یاد کرده و هیچ اشاره‌ای به منابع اسلامی به طور مستقیم نداشته‌است. این شیوه سبب شده است اختلاف‌های درون‌مذهبی، زمینه‌های تاریخی نقل دیدگاه‌ها و نحوه استدلال مفسران، که تنها از رهگذر مراجعه به منابع اولیه قابل ارزیابی است، در تحلیل وی بازتاب نیابد. هم‌چنین درخصوص عبارت «إلی أجلٍ مسمّی» در جایی اشاره دارد که این افزوده در برخی مصحف‌های صحابه موجود است (گلیو، «سنت تفسیری شیعه ...»، 305). لیکن این ادعاء را نیز بدون هیچ استنادی به منابع معتبر اسلامی، رها کرده است.

ازجمله آثار مورد توجه وی، کتاب ***متعة النساء و متعة الحج در منابع تفسیری شیعه و سنی، حدیث و فقه*** از گریبتز، کتاب ***مطالعات قرآنی*** از ونزبرو و کتاب ***جمع قرآن*** از برتن، ***روی‌کردهای اخباری شیعی به تفسیر در روی‌کردها به قرآن*** از لاوسن است. براین‌پایه می‌توان نتیجه گرفت که نتایج تحلیلی وی، تاحدودی برگرفته از آراء سایر مستشرقان است.

پی‌آمد این روی‌کرد روش‌شناختی را می‌توان در برخی نتایج مقاله مشاهده کرد؛ از جمله محدود دانستن آغاز سنت تفسیری شیعه به قرن سوم هجری، برداشت نادقیق از دیدگاه برخی مفسران دربارهٔ واژهٔ مُحصِنین، تفسیر نادرست عبارت فضل‌الله در ***من وحی القرآن*** و استناد به دو تفسیری که اساساً آیه مورد بحث را تفسیر نکرده است. این موارد نشان می‌دهد که اگر گلیو به منابع اسلامی مراجعهٔ مستقیم می‌کرد، می‌توانست تحلیل تاریخی و تفسیری دقیقی به دست آورد.

## نتیجه

پژوهش حاضر با تمرکز بر مبانی روش‌شناختی رابرت گلیو در مقالهٔ «سنت تفسیری شیعه و تفسیر آیهٔ ۲۴ سورهٔ نساء»، الگوی وی در تبیین تحول تاریخی تفسیر امامیه را ارزیابی کرد. گلیو، شکل‌گیری تفسیر شیعه از قرن سوم هجری را عمدتاً واکنشی به منازعات کلامی با اهل‌سنت و متأثر از انگیزه‌های جدلی دانسته و تحول بعدی آن را در جهت بهره‌گیری از روش‌های اجتهادی برای اقناع مخاطبان تبیین کرده است. یافته‌های پژوهش نشان داد که مسئلهٔ اصلی این تحلیل، تعمیم شواهد محدود تفسیری به یک الگوی کلان تاریخ‌نگارانه است.

بررسی شواهد نشان داد که گلیو در مواردی میان کارکرد جدلی تفسیر، روش تفسیری مفسر و ویژگی غالب سنت تفسیری تمایز کافی برقرار نکرده است. ازاین‌رو وجود مؤلفه‌های جدلی در تفسیر برخی آیات، به‌تنهایی اثبات‌کنندهٔ غلبهٔ روی‌کرد جدلی بر کل سنت تفسیری امامیه نیست. بر این مبنا، مسئلهٔ اساسی در خوانش گلیو،

1. Gribetz, ***Mutʿat al- nisa and Mutʿat al-Hajj***...

فاصلهٔ میان شاهد تفسیری و ادعاء تاریخ‌نگارانه است.

هرچه دامنه ادعاء از سطح یک متن یا مفسر به سطح یک سنت تاریخی گسترش می‌یابد، ضرورت تنوع‌بخشی به شواهد و کنترل تعمیم نیز افزایش می‌یابد. از این منظر، نقد روش‌شناختی گلیو، نه به معنای انکار وجود تحول در روش‌های تفسیری امامیه، بل‌که به معنای ضرورت شناسایی این تحول بر اساس شواهد گسترده‌تر و تفکیک دقیق‌تر میان گونه‌های مختلف تفسیر و زمینه‌های تاریخی آن‌ها است.

## منابع


۱ـ ***قرآن*** کریم، اصل عربی؛ نیز، ترجمهٔ فارسی محمدمهدی فولادوند (تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۶ش).

۲ـ آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن، ***الذریعة***، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.

۳ـ آلوسی، سیدمحمود، ***روح المعانی***، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.

۴ـ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، ***غریب القرآن***، به کوشش احمد صقر، بیروت، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۷۸م.

۵ـ ابن‌ابی‌جمهور، محمدبن‌زین‌العابدین، ***غوالی اللئالی***، قم، دار سیدالشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.

۶ـ اردبیلی، احمدبن‌محمد، ***مجمع الفائده والبرهان***، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.

۷ـ امین، محسن، ***اعیان الشیعه***، بیروت، دارالمعارف للمطبوعات.

۸ـ ایازی، محمدعلی، ***سیر تطور تفاسیر شیعه***، رشت، نشر مبین، ۱۳۸۱ش.

۹ـ بحرانی، سیدهاشم، ***البرهان***، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.

۱۰ـ بغدادی، علاء الدین، ***لباب التأویل***، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.

۱۱ـ بغوی، حسین بن مسعود، ***معالم التنزیل***، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

۱۲ـ تُجار، شیوا و پویازاده، اعظم، «بررسی تحلیلی تحول تاریخی پژوهش‌های غربیان دربارهٔ تفسیر شیعه ۲۰۱۶-۱۹۰۰»، ***مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی***، سال سوم، شمارهٔ ۱، بهار ۱۳۹۸ش.

۱۳ـ حرعاملی، محمد بن‌حسن، ***وسائل‌الشیعه***، قم، آل‌البیت، ۱۴۰۹ق.

۱۴ـ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین بن‌احمد، ***تفسیر اثناعشری***، تهران، انتشارات میقات، ۱۳۶۳ش.

۱۵ـ دیمه‌کارگراب، محسن و ایروانی نجفی، مرتضی، «روش علامه طباطبایی در مواجهه با اختلاف قرائات در

*المیزان*»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال دوازدهم، شمارهٔ ۲۷، پاییز ۱۳۹۴ ش.
https://doi.org/10.22051/tqh.2015.2042

۱۶ـ ذهبی، محمدحسین، *التفسیر والمفسرون*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۱۷ـ زمخشری، محمود، *الکشاف*، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.

۱۸ـ سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر، *الاتقان*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۱ق.

۱۹ـ شاکر، محمدکاظم، *مبانی و روش‌های تفسیری*، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۸۹ش.

۲۰ـ شهیدی‌صالحی، عبدالحسین، *تفسیر و تفاسیر شیعه*، قزوین، حدیث امروز، ۱۳۸۱ش.

۲۱ـ صافی اصفهانی، علی‌اکبر؛ ستوده‌نیا، محمدرضا، «طبقه‌بندی و تحلیل آراء فقیهان شیعه در حوزه اختلاف قرائات»، *کتاب قیم*، سال هفتم، شمارهٔ ۱۷، زمستان ۱۳۹۶، ۲۹-۵۴.

۲۲ـ شیخ طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به‌کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۳ق.

۲۳ـ طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.

۲۴ـ طباطبایی، محمدعلی و دیگران، *تفسیر امامیه در پژوهش‌های غربی*، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۵ش.

۲۵ـ طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع‌البیان*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.

۲۶ـ عاملی، سیدجواد، *مفتاح الکرامة*، قم، دفتر انتشارت اسلامی، ۱۴۱۹ق.

۲۷ـ عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، *تفسیر نورالثقلین*، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.

۲۸ـ علوی‌مهر، حسین، *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری*، تهران، اسوه، ۱۳۹۱ش.

۲۹ـ عیاشی، محمدبن مسعود، *التفسیر*، به کوشش سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانهٔ علمیه، ۱۳۸۰ش.

۳۰ـ فاکرمیبدی، محمد، «اختلاف قرائات و نقش آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبایی»، *قرآن‌شناخت*، سال چهارم، شمارهٔ ۸، زمستان ۱۳۹۰ ش.

۳۱ـ فخررازی، ابوعبدالله، *مفاتیح‌الغیب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

۳۲ـ فرات‌کوفی، ابوالقاسم، ***التفسیر***، به کوشش محمدکاظم محمودی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.

۳۳ـ فضل‌الله، سیدمحمدحسین، ***من وحی القرآن***، بیروت، دار الملاک للطباعة والنشر، ۱۴۱۹ق.

۳۴ـ فیض کاشانی، محمدمحسن، ***الصافی***، تهران، انتشارات صدر، ۱۴۱۵ق.

۳۵ـ قاسمی، محمدجمال الدین، ***محاسن التأویل***، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.

۳۶ـ قرشی، سیدعلی‌اکبر، ***احسن الحدیث***، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ش.

۳۷ـ قمی مشهدی، محمد، ***کنزالدقائق***، تهران، سازمان چاپ وانتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.

۳۸ـ کاشانی، ملا فتح‌الله، ***منهج‌الصادقین***، تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی، ۱۳۶۶ش.

۳۹ـ کریمیان، محمود، «مفهوم‌شناسی ترکیب‌های همسو با هکذا نزلت و شبههٔ تحریف ***قرآن***»، ***علوم حدیث***، سال نوزدهم، شمارهٔ ۷۴، زمستان ۱۳۹۳ ش.

۴۰ـ مجلسی، محمدباقر، ***بحارالانوار***، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

۴۱ـ معرفت، محمدهادی، ***التفسیر والمفسرون***، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۱۸ق.

۴۲ـ معرفت، محمدهادی، ***التمهید***، قم، جامعهٔ مدرسین، ۱۴۱۵ق.

43_ Burton, John, ***Sources of Islamic Low***, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1990.

44_ Gleave, R. “Earlyshii Hermeneutics: Some Exegetical Techniques Attributed to the Shii Imams”, ***Aims, Methods & Contexts of Quranic Exegesis***, Oxford, Oxford University press, 2013.

45_ Gleave, R. “Shiite Exegesis & the interpretation of Quran 4: 24”, ***University lectures in Islamic Studies***, vol. 2, 1998.

46_ Jeffrey, Arthur, ***Materials for the history of the text of the Quran***, Leiden, Brill, 1937.

47_ Schacht, Joseph, ***The Origins of Muhammadan Jurisprudence***, Oxford, Clarendon Press, 1950.

Semiannual Journal of
**Critical Studies on the Quranic Exegesis**
Vol. 7, No. 1 (Serial No. 13), Summer 2026

University of Qur'anic Studies and Sciences

**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.

پژوهش نامهٔ نقد آراء تفسیری
۱۳

# Critical Studies on the Quranic Exegesis

Vol. 7, No. 1 (Serial No. 13), Summer 2025


- Assessing the Authenticity of Exegetical Narrations: A Reappraisal of Muḥammad Izzat Darwazah's Foundations/ Reza Hajian Hossein Abadi and Morteza Saghini , Pp. 11-34.
- The Concept of Rajāʾ in the ***Qurʾān***: An Etymological and Semantic Analysis/ Morteza SalmanNejad and Amirhossein Hosseinzadeh Ivery, Pp. 35-68.
- Al-Qāḍī al-Nuʿmān's Asās al-Taʾwīl: Its Epistemological and Methodological Principles/ Davūd Kholūṣī, Pp. 69-100.
- Nushūz and Ḍarb in Q. 4:34; A Critique of Saqib Hussain's Interpretation/ Mohammad Mahdi Masoudi and Fateme Safari, Pp. 101-122.
- Dating Sūrat al-Nisāʾ: A New Chronology and Its Exegetical Consequences/ Zahra Kalbasi Ashtari and Amir Ahmadnezhad , Pp. 123-156.
- The Implicative Signification of Psychic Shock: A Psycho-Somatic Reading of Ibn ʿAbbās on Akbarnahu (Q 12:31)/ Nabi Allah Sadrifar, Pp. 157-176.
- Identifying the Historical Referent of the Alast Verses: Revisiting the Intertextual Interpretation of the Dharr Verse/ Seyyed Hossein Karimpour, Pp. 177-204.
- Rethinking the Qur'anic Root Q-R-B: New Evidence from Swahili and Arabic Dialects/ Ahmad Pakatchi, Pp. 205-242.
- Evolution of Revelation Theory in Soroush's Thought: Epistemic Bases and Interpretive Outcomes/ Masoumeh Ameri, Mohammad Taghi Mobasheri, Seyyed Mohammad Mehdi Ghasemtabar Ganji and Mohammad Jafarian Jazi, Pp. 243-282.
- Ezra as the Son of God (Q. 9:30): A Theological Critique of the Honorific Reading/ Yusuf Farshadnia, Zahra GhasemNejad, Mohammad Mahdi Ajilian Mafogh and Ali Akbar Kalantari, Pp. 283-306.
- Divine Will, Divine Sunnah, and Human Destiny in Imamī, Ashʿarī, and Muʿtazilī Exegeses/ Aʿzam Javaheri, Mojgan Sarshar and Sayed Mohsen Mirbagheri, Pp. 307-340.
- Q. 4:24 (the Mut'a Verse) in Shiite Exegesis: A Critique of Robert Gleave's Historical Reading/ Zahra Darvish and Soheila Jalali Kondori, Pp. 341-366.