



## علوم قرآن و حدیث



بررسی سازوکارهای زبان دعوت در سور مکی با توجه به عناصر زبان شناختی و نشانه شناختی

مرتضی چراغچی - دکتر محمد حسن رستمی

سبک شناسی آوایی دعای عرفه / دکتر سیدحسین سیدی - نفیسه حاجی رجبی

تحول مفهوم اساطیر الاولین در تفاسیر / دکتر محمدرضا حسنی جلیلیان

ظرفیت سنجی منطق فازی و پلورالیسم دینی در تبیین مفهوم «ایمان» در قرآن

دکتر موسی الرضا شمسیه زاهدی - دکتر ابوالقاسم عارف نژاد

کاربست گفتمان کاوی در تحلیل مفاهیم استضعاف و استکبار / دکتر سید کاظم طباطبایی - سمیه طاهری

رفائیل فرشته در روایات یهودی، مسیحی و اسلامی / دکتر سید عبدالمجید حسینی زاده

تکثر معنا در متون دینی / دکتر علیرضا عابدی سرآسیا



## مطالعات اسلامی

### علوم قرآن و حدیث

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی - پژوهشی

شماره ۹۵ - پاییز و زمستان ۱۳۹۵ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

سر دبیر: دکتر سید کاظم طباطبایی

ویراستار: علی کشاورز

مترجم چکیده ها به انگلیسی: رسول اکبری

### هیأت تحریریه

دکتر مرتضی ایروانی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سید محمد باقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

دکتر سید کاظم طباطبایی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سید رضا مؤدب

استاد دانشگاه قم

محمد علی مهدوی راد

دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم)

دکتر فتح الله محمدی

دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم)

حسن تقی زاده

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

محمد واعظ زاده خراسانی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

اعتبار علمی - پژوهشی این نشریه بر اساس نامه شماره ۳/۱۱/۸۴۵ مورخ ۱۳۸۸/۵/۱۴ مدیر کل امور پژوهشی وزارت علوم تحقیقات و فناوری تمدید شد.

### یادآوری

۱ - نظر به اینکه مطالب این نشریه بر روی اینترنت قابل دسترسی است، شایسته است مقاله‌ای که جهت درج در آن ارسال می‌شود به منظور تبدیل به فایل pdf بر روی نرم افزار word حروفچینی شده و ارسال گردد.

۲ - مقاله ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.

۳ - این نشریه در ویرایش و احیاناً مختصر کردن مطالب آزاد است.

۴ - مقالات مندرج در این نشریه، نمودار آرا و نظرات نویسندگان آنها است.

۵ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

بهای این شماره: ۳۰۰۰۰ ریال

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۷۳

نشانی اینترنتی: <http://jm.um.ac.ir/index.php/Quran>

این نشریه در مرکز منطقه‌ای اطلاع رسانی علوم و فناوری و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی و پایگاه اطلاعات نشریات کشور نمایه می‌شود.

الله الرحمن الرحيم



## مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- مقالات فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی، به نشانی (<http://jm.um.ac.ir/index.php/Quran>) دریافت می‌شود.
- ۲- اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داوری‌ها در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.
- ۷- پس از چاپ، ده نسخه از مقاله و یک نسخه از مجله به نویسندگان اهدا خواهد شد. چنانچه نویسندگان به نسخه‌های بیشتری نیاز داشته باشند، می‌توانند به شیوه‌ای که در «برگ درخواست اشتراک» توضیح داده شده است نسبت به خرید مجله اقدام کنند.

## راهنمای تدوین مقالات

- حوزه فعالیت نشریه *مطالعات اسلامی* عبارت است از: ۱ - علوم قرآن و حدیث؛ ۲ - فقه و اصول؛ ۳ - فلسفه؛ ۴ - تاریخ و فرهنگ. این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های پیشگفته باشد. هیئت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهندگان و صاحب‌نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه *مطالعات اسلامی* انتشار یابد، شایسته است به نکات مشروحه زیر توجه فرمایند:
- ۱ - هیئت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و همزمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
  - ۲ - زبان غالب نشریه فارسی است. ولی در مواردی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.
  - ۳ - حجم مقاله‌ها نباید از ۲۵ صفحه مجله بیشتر باشد.

- ۴ - چکیده مقاله (شامل اهداف، روش‌ها و نتایج) به دو زبان فارسی، و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلیدواژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ۵ - رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
- ۶ - هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
- ۷ - شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.
- ۸ - نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد. در مقالات مشترک، نام نویسنده مسئول قید شود.
- ۹ - ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان ( ) بیاید.
- ۹ - ۱ - منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است. در صورت لزوم می‌توان اطلاعات دیگری از مأخذ بدان افزود.
- ۹ - ۲ - در مورد منابع لاتین لازم است نام صاحب اثر و سایر اطلاعات در داخل دو کمان به فارسی بیاید و صورت لاتین آن در پایین همان صفحه درج شود.
- ۹ - ۳ - یادداشت‌های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشت‌ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، ذکر نام نویسنده و شماره جلد و صفحه کافی است و مشخصات تفصیلی مأخذ باید در فهرست پایان مقاله بیاید.
- ۱۰ - ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام شهر نویسندگان در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتاب شناختی در مورد مقاله‌ها، کتاب‌ها و گزارش‌ها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰ - ۱ - مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال

انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.

۱۰ - ۲ - کتاب‌ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام

مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، نام ناشر، محل انتشار، سال انتشار.

۱۰ - ۳ - گزارش‌ها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.

۱۱ - چون مطالب این نشریه بر روی شبکه اینترنت قابل دسترسی است، شایسته است

مقاله به منظور تبدیل به فایل pdf بر روی نرم‌افزار word حروفچینی و ارسال

گردد.



## مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر علیرضا آزاد (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲. دکتر عباس اسماعیلی زاده (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر صاحبعلی اکبری (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. دکتر مرتضی ایروانی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۵. دکتر احمد پاکتچی (استادیار دانشگاه امام صادق (ع))
۶. دکتر سهیلا پیروزفر (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۷. دکتر مهدی جلالی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۸. دکتر پرویز رستگار جزی (دانشیار دانشگاه کاشان)
۹. دکتر غلامرضا رئیسیان (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۰. دکتر محمدکاظم رحمان ستایش (عضو هیئت علمی دانشکده علوم حدیث)
۱۱. علیہ رضاداد (محقق و پژوهشگر)
۱۲. دکتر سیدحسین سیدی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۳. دکتر شهلا شریفی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۴. دکتر سیدکاظم طباطبایی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۵. دکتر سید محمود طیب حسینی (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)
۱۶. دکتر نهله غروی (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)
۱۷. دکتر محسن قاسم پور (دانشیار دانشگاه کاشان)
۱۸. دکتر عبدالرحیم قنات (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۹. دکتر جهانگیر مسعودی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۰. دکتر محمد صال مصلحیان (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۱. دکتر منصور معتمدی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۲. دکتر مجید معارف (استاد دانشگاه تهران)

## فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	بررسی سازوکارهای زبان دعوت در سور مکی با توجه به عناصر زبان شناختی و نشانه‌شناختی مرتضی چراغچی - دکتر محمد حسن رستمی
۲۹	سبک شناسی آوایی دعای عرفه دکتر سیدحسین سیدی - نفیسه حاجی رجبی
۴۹	تحول مفهوم اساطیر الاولین در تفاسیر دکتر محمدرضا حسنی جلیلیان
۷۵	ظرفیت سنجی منطق فازی و پلورالیسم دینی در تبیین مفهوم «ایمان» در قرآن دکتر موسی الرضا شمسیه زاهدی - دکتر ابوالقاسم عارف نژاد
۹۱	کاربست گفتمان کاوی در تحلیل مفاهیم استضعاف و استکبار دکتر سید کاظم طباطبایی - سمیه طاهری
۱۱۹	رفائیل فرشته در روایات یهودی، مسیحی و اسلامی دکتر سید عبدالمجید حسینی زاده
۱۳۹	تکثر معنا در متون دینی دکتر علیرضا عابدی سرآسیا
۱۷۲	چکیده مقالات به زبان انگلیسی

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۵  
پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۲۷ - ۹

## بررسی سازوکارهای زبان دعوت در سور مکی با توجه به عناصر زبان شناختی و نشانه‌شناختی\*

مرتضی چراغچی

دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

Email: mortazabashi@gmail.com

دکتر محمد حسن رستمی

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: rostami@um.ac.ir

### چکیده

طی فرآیند وحی، پیام الهی از جانب پروردگار متعال و از طریق شخص پیامبر به مردم ابلاغ می‌گردد. این پیام آسمانی از جنبه‌های مختلفی می‌تواند مورد توجه قرار گیرد و از آن جمله مقوله دعوت خواهد بود. ما در این نوشتار به بعد زبانی دعوت در قرآن کریم و به طور خاص در سوره‌های مکی پرداخته‌ایم تا در راستای آن، ساختار زبان دعوت و سازوکارهای موجود در آن، از نظرگاه زبانشناسی و نشانه‌شناسی مورد تجزیه و تحلیل و بررسی قرار گیرد.

**کلیدواژه‌ها:** زبان، دعوت، قرآن کریم، سور مکی.

**مقدمه**

از جمله معضلاتی که جامعه‌ی امروز ما گرفتار آن است افزایش میزان اقبال اقشار مختلف جامعه به ویژه قشر جوان به فرهنگ غربی و سکولار و ارزش‌هایی منفی است که به صورت برنامه ریزی شده مورد تبلیغ قرار می‌گیرند. تداوم این وضعیت باعث می‌شود تا جامعه، به تدریج مسخ شده و هویت و استقلال خویش را از کف بدهد. در این شرایط پایین بودن درجه‌ی موفقیت در فرآیند امر به معروف و نهی از منکر در بعد دینی و اثربخشی ناقص و کم رنگ در جریان فرایند نهادینه کردن ارزش‌ها و دعوت به رفتارهای مطلوب در بعد فرهنگی به عنوان زنگ خطر به صدا در آمده است و اقدام عاجل فعالان در این عرصه را می‌طلبد.

ما به لحاظ دینی و فرهنگی مشکلی از حیث داشتن پشتوانه‌های قوی و غنی نداریم؛ زیرا دین مبین اسلام، کامل‌ترین ادیان بوده و فرهنگ ملی‌مان، دارای پسندیده‌ترین آداب و ارزش‌هاست. بنابراین پر واضح است که نقص و ضعف متوجه روش و شیوه‌ای است که برای تبلیغ و فراخوان و دعوت به ارزش‌های دینی و فرهنگی اتخاذ می‌شود. باید در راستای اعاده‌ی ارزش‌های اسلامی و فرهنگی‌مان در پی چاره و تدبیر بود.

انسان مخلوق پروردگار متعال می‌باشد و شناخت کامل ابعاد وجودی انسان تنها در انحصار خداوند است. دعوت توحیدی هم که در قرآن کریم مشاهده می‌شود و آدمی را به سوی حقیقت فرا می‌خواند، بر کامل‌ترین شناخت از آدمی و روحیات و شرایطش که همانا شناخت خدا از انسان است، استوار می‌باشد. پس چه بهتر و شایسته‌تر است که در این زمینه به تأسی و الگوبرداری از شیوه قرآنی بپردازیم. در خاتمه باید گفت که آنچه در اینجا به عنوان مسأله صورت‌بندی می‌شود تنوع و فوق‌العادگی تکنیک‌های زبانی دعوت و ساختار بیانی آن است که به طور خاص در سوره‌های مکی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این جستار از روش تحلیل ساختار زبانی بهره‌جسته‌ایم. در این راستا به تجزیه و تحلیل ساختار و قالب زبانی با تکیه بر مباحث فلسفه زبان و نظریات رایج در این حیطه پرداخته‌ایم. علاوه بر این برخی از قسمت‌ها در چهارچوب رویکرد نشانه‌شناسی سوسوری مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرند تا ابعاد و زوایای بیشتری از ظرفیت زبان قرآنی در این زمینه آشکار شود.

**فرضیه‌ها**

(۱) در قرآن کریم زبان دعوت تابع بافت و شرایط اجتماعی می‌باشد.

۲) زبان دعوت در قرآن کریم از نقطه نظر زبان شناختی دارای ظرفیت و سازوکارهای گوناگونی است.

### پیشینه تحقیق

مقاله حاضر که از جهت موضوعی به عرصه‌ی قرآن پژوهی اختصاص دارد یک فعالیت بدیع و تقریباً بی‌سابقه در این حوزه محسوب می‌شود و علت آن تازگی رویکرد و رهیافتی است که در این پژوهش از آن استفاده کرده‌ایم؛ البته باید خاطر نشان کرد که تازگی رویکرد به کارگرفته شده به این اعتبار است که در حوزه‌ی قرآنی مغفول مانده است. از میان معاصران هم می‌توان از علامه محمد حسین فضل الله نام برد که در زمینه دعوت در قرآن صاحب اثر می‌باشد. کتاب «أسلوب الدعوة فی القرآن» که پژوهشی از ایشان در باب دعوت می‌باشد، همان‌طور که از نامش پیداست؛ بر اسلوب و روش دعوت متمرکز شده است و تحلیل ساختار زبانی دعوت با رویکرد مزبور در آن مشاهده نمی‌شود.

### انواع زبان‌ها

برای سخن گفتن در باب انواع زبان‌ها باید سراغ ویتگنشتاین و فلسفه متأخر او رفت. او از پوزیتیویست‌های منطقی بود که در عرصه فلسفه زبان، انقلابی به پا کرد. فلسفه نخست وی را در رساله منطقی - فلسفی می‌توان یافت؛ اما او با نوشتن کتاب پژوهش‌های فلسفی، به نقد مبانی مطرح شده در رساله پرداخت. شعار معروف وی: «از معنا پرس بلکه از کاربرد پرس»، مربوط به فلسفه متأخر اوست. از دیدگاه وی زبان دارای کارکردها و نقش‌های متفاوت و متعددی است؛ نقش‌هایی از قبیل خبر دادن، تحریک کردن، سپاس‌گزاری، دعا، نفرین و ... . براین اساس نمی‌توان تنها به یک نقش یا کاربرد زبان تأکید نمود و از سایر نقش‌ها و کاربردها غافل شد. او بیان می‌دارد که ما با بازی‌های زبانی گوناگونی روبرو هستیم. همانگونه که واژه‌ی «بازی» بر انواع بی‌شماری از امور که بازی شمرده می‌شوند، اطلاق می‌شود - زبان نیز چنین است. همانطور که در مورد بازی، یافتن یک تعریف جامع و مانع، یک بار و برای همیشه، دشوار و چه بسا غیر ممکن است، در این مورد نیز ارائه‌ی یک معیار منحصر به فرد و یک الگوی جامع و مانع کاری دشوار و چه بسا غیر ممکن باشد. ما با تنوعی از بازی‌های زبانی مواجه هستیم که تنها در درون یک شبکه‌ی خانوادگی قرار گرفته‌اند و با یکدیگر شباهتی

خانوادگی دارند. هر یک از این بازی‌ها با توجه به نقش خاص خود، زبان ویژه ای را به وجود می‌آورد و به دلیل تنوع این نقش‌ها و کارکردها، ما با تنوعی از زبان‌ها - «بازی‌های زبانی» - روبرو هستیم؛ زبان علم، زبان هنر، زبان فلسفه، زبان دین و... (علیزمانی، ۲۲۴)

### زبان دین و زبان دینی

گاهی مشاهده می‌شود که محققان میان زبان دین و زبان دینی تفاوت قائل می‌شوند. در این زمینه به این مسأله استناد می‌شود که گزاره‌های دینی در دو جنبه قابل بررسی می‌باشند: الف) مجموعه گزاره‌های وحیانی که از سوی خداوند متعال بر پیامبر نازل شده است. ب) مجموعه گزاره‌هایی که دیگران (افراد مؤمن و غیر مؤمن) درباره خداوند و ارتباط با او و بیان عقاید دینی به کار می‌برند، مانند روایات، دعاها، تحلیل‌های تفسیری و کلامی متکلمان و مفسران و دین شناسان.

با تفکیک میان این دو دسته گزاره‌ها، می‌توان گفت که زبان دین به بررسی زبان گزاره‌های دسته نخست و زبان دینی به دسته دوم می‌پردازد. زبان دین به این معنا مساوی زبان وحی قرار می‌گیرد. البته لازم به ذکر است که برخی به این تمایز اعتقاد نداشته و هر دو دسته را دارای خصوصیت واحدی می‌دانند. (ساجدی، ۲۶)

### زبان دین

مسأله زبان دین و رابطه آن با واقعیت از جمله مباحثی است که در فلسفه دین مطرح می‌شود. این امر خود بخود باعث می‌شود تا هر چند مختصر، به نهضت پوزیتویسم منطقی و نوع رویکرد آن‌ها به این مسأله بپردازیم. تجلی این جریان در قرن بیستم و در میان حلقه وین بود. جریان مذکور که در سال ۱۹۲۲ م آغاز شده بود، تداوم و تکامل سنت تجربه‌گرایانه‌ای بود که دیوید هیوم، فیلسوف قرن هجدهم بنیان نهاد. این نهضت، زبان علمی و به طور خاص زبان علم تجربی را به عنوان زبان معیار برگزیدند و زبان‌های دیگر را در مقایسه با این زبان و ویژگی‌های خاص آن مورد ارزیابی و داوری قرار دادند؛ اعضای این حلقه‌ی علمی عقیده داشتند زبان علمی، زبانی ناظر به واقع است که قابلیت صدق و کذب دارد و چون تحقیق پذیر است، پس معنادار می‌باشد. گزاره‌هایی هم که در چهارچوب این زبان مطرح می‌شوند، چون آزمون پذیرند، معرفت بخش می‌باشند؛ بنابراین روشن است که پوزیتویست‌ها اصالت را به

تجربه داده بودند. در مقابل، آن‌ها زبان اخلاق، ادبیات و دین را بی معنا دانسته و به غیر شناختاری بودن گزاره‌های این حوزه‌ها، از جمله گزاره‌های دینی اعتقاد داشتند؛ زیرا آن‌ها برای تعیین اصالت گزاره‌ها، معیار تحقیق‌پذیری را وضع کرده بودند و در نتیجه گزاره‌هایی که با این معیار انطباق نداشتند، از جمله گزاره‌های دینی را، گزاره‌نما یا شبه‌گزاره خواندند. به زعم آنان، گزاره‌های دینی، شناختاری نبودند به این دلیل که واقع‌نما نبوده و قابلیت صدق و کذب نداشتند. به بیان دیگر، پرسش در مورد اینکه آیا چنین گزاره‌هایی قابلیت صدق و کذب با واقعیت را دارند یا نه، بی معناست؛ زیرا واقعیت یا مرجعی خارج از احساسات درون آدمی ندارند. این همان نظریه‌ی ابراز احساسات است که در زمره‌ی نگرش‌های غیر معرفت‌بخش نسبت به زبان دین قرار می‌گیرد. از دیگر دیدگاه‌های موجود در این زمینه، نظریه‌ی اسطوره‌ای و زبان نمادین هستند.

## زبان قرآن

بی‌معنایی زبان دین و غیر شناختاری بودن گزاره‌های دینی که در قسمت قبل مورد بحث قرار گرفت، از سوی برخی اندیشمندان نظیر جان هیک رد شد؛ او اعلام داشت که ادعاهای دینی به صورت اصولی تحقیق‌پذیرند و صادق یا کاذب بودن قطعی آن‌ها به روش تجربی در جهان پس از مرگ روشن می‌شود (علیزمانی، ۲۶۳) همچنین می‌توان به برخی نگرش‌های زبان شناختی از جمله نگرش کنش‌گفتار آستین اشاره کرد که مستلزم معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی است. (ساجدی، ۳۲۵) از سوی دیگر گفته می‌شود در صورت اعتقاد به عدم معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی، شریعت الهی در زندگی فردی و اجتماعی تعطیل شده و به نقض غرض کتب آسمانی در هدایت آدمی می‌انجامد (همان، ۲۹۶) دلایل دیگری هم در این رابطه بیان شده که در این مجال کوتاه نمی‌توان به همگی آن‌ها پرداخت، اما از مجموع همگی آن‌ها این نتیجه حاصل می‌شود که زبان دین، معرفت‌بخش بوده و بی‌معنا محسوب نمی‌شود. از میان رویکردهای معرفت‌بخش به زبان دین می‌توان از نظریه زبان ظاهرگرا، زبان قوم، زبان تمثیل و زبان عرفی نام برد. براساس نظریه زبان ظاهرگرا، فقط به معنای ظاهری الفاظ قرآن تکیه می‌شود و آن‌ها در چهارچوب معنای لفظی و لغوی تفسیر می‌گردند. این نوع تفسیر، بر حمل قرآن بر معنای ظاهری آن‌ها در تمام موارد، از جمله واژه‌های مربوط به خدا و صفات وی تأکید دارد؛ اما این نوع زبان، بنا به اشکالاتی از جمله تجسیم خداوند، پذیرفتنی نخواهد

بود. مقصود از زبان قوم، صرفاً لغت قوم بدین معنا که اگر مردم، انگلیسی زبان باشند، پیامبر به زبان انگلیسی و اگر مردم عرب زبان باشند، به زبان عربی سخن می‌گوید - نیست، بلکه مقصود چیزی بیش از زبان صرف است؛ چنانکه علامه طباطبایی نیز استفاده از زبان قوم را افزون بر وحدت در نوع لغت، به معنای مراعات سطح فکری و فرهنگی دانسته است؛ یعنی محاورات و مکالمات، متناسب با فکر توده مردم باشد؛ بنابراین پیامبران به زبان قوم سخن گفته‌اند تا تبیین و تفهیم برای مردم صورت پذیرد. زبان تمثیل نیز با آکوئیناس آغاز شد و پس از وی، حامیان و منتقدانی یافت و همچنان با نام وی پیوند دارد. برطبق این نظریه، مشترک معنوی - (یکسانی دقیق معنایی یک لفظ در دو زمینه متفاوت) - و مشترک لفظی - (تفاوت و مغایرت تام دو معنای یک لفظ در دو زمینه مختلف) - نفی شد؛ اما تمثیل نیز که در حکم راه میانه‌ای بین مشترک معنوی و مشترک لفظی مطرح شده بود، مورد اشکال و انتقاد قرار گرفت و مقبولیت خود را از دست داد. سرانجام باید از زبان عرفی سخن گفت که شامل کاربرد روش‌های گفتاری از قبیل تمثیل، تشبیه، کنایه و رمز و استعاره می‌باشد. این، زبان تفاهم و تخاطب عرف عاقلان بوده و زبان قرآن را هم می‌توان از این نوع دانست؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که شارع مقدس برای ابلاغ پیام خود به مردم، طریقی جز روش عاقلان را گزینش نکرده و زبان قرآن، زبان عرفی و به تعبیری دیگر زبان قوم است.

### کارکرد ارتباطی زبان

فرآیند ارتباطی با منبعی شروع می‌شود که از میان تمام پیام‌های ممکن، یک پیام را انتخاب می‌کند. این پیام ممکن است به شکل کلمات شفاهی یا نوشتاری، نت یا نوشته‌های موسیقی، خود موسیقی، تصاویر، یادداشت‌های ریاضی، منطق ریاضی، حرکات بدن، حالات چهره یا شماری از دیگر اشکال موجود می‌باشد. (سورین و تانکارد، ۷۱) براساس دانش ارتباطات، در صورتی که پیام در جامه‌ی کلمات شفاهی و نوشتاری ظاهر گردد، در حیطه‌ی رمزهای کلامی قرار می‌گیرد؛ همین مسأله باعث می‌شود تا زبان به عنوان یک ابزار ارتباطی رخ نماید.

هر ارتباط متضمن وجود یک پیام، یک فرستنده، یک گیرنده، یک مرجع و یک رمزگان است و در این میان حضور پیام و گیرنده‌ی پیام ضروری است، اما فرستنده - مثلاً کسی که نامه‌ای را ارسال می‌کند - امکان دارد غایب باشد. می‌بایست توجه داشت که نباید نقش زبان را در یک فرآیند ارتباطی صرفاً به انتقال پیام تقلیل داد، زیرا زبان در جریان یک فراگرد



ارتباطی، کارکردهای دیگری هم مثل کارکرد عاطفی، زیبایی شناختی، کوششی و ... دارد. (چندلر، ۲۶۰) از این نظرگاه می‌توان دریافت که یک فراگرد ارتباطی در جهت تحقق مقاصد و منظوره‌های مختلفی شکل می‌گیرد؛ از جمله مهم‌ترین آن‌ها، ایجاد ارتباط به منظور تغییر نگرش‌ها، باورها، ارزش‌ها و یا رفتار مخاطبان است و به عبارت دیگر سعی در ایجاد دگرگونی‌های دلخواه. (فرهنگی، ۱/ ۳۵) در یک چنین فراگرد ارتباطی است که مقوله دعوت و فراخوان، موجودیت یافته و در بعد زبان تجلی پیدا می‌کند.

### ویژگی‌های سوره‌های مکی

بطور کلی مفسران و قرآن‌پژوهان سه معیار برای شناخت و تفکیک سوره‌های مکی از مدنی قائل هستند: معیار نخست بر اساس مکان نزول است؛ یعنی سوره‌هایی که در مکه نازل شده‌اند، مکی محسوب می‌شوند. معیار دوم بر مبنای زمان است؛ به این معنا که سوره‌هایی که پیش از هجرت پیامبر (ص) به مدینه نازل شده‌اند، مکی می‌باشند. سرانجام معیار سوم مربوط به مقام سخن و به عبارت دیگر مردمانی است که مورد خطاب قرار گرفته‌اند؛ بر این اساس سوره‌هایی مکی شمرده می‌شوند که روی خطاب با مردم مکه دارند. نوشتار حاضر به حسب چهارچوب خاصی که پیش‌تر برایش ترسیم و تعیین شد، ناظر به معیار سوم است. در سوره‌های مکی عمدتاً خطاب‌ها «یا ایها الناس» و «یا بنی آدم» می‌باشد. (الجمیل، ۲۰۲؛ رامیار، ۶۰۲) سوره‌های مکی به لحاظ معنایی و محتوایی بیشتر بر مفهوم توحید و روز رستاخیز و تصویر کردن بهشت و دوزخ تکیه دارند. این سوره‌ها کوتاه و موجز بوده و حرارت در تعبیر و هماهنگی در واژگانشان دیده می‌شود. (رامیار، ۶۰۶) در مجموع وجه غالب خطاب قرآنی در مرحله مکی، توجه به انسان است به طور مطلق و با هدف جلب توجه دل‌ها به سوی کامل‌ترین دین می‌باشد. (الجمیل، ۱۷۵)

### دعوت

دعوت در زبان عربی از ماده «دعا» می‌باشد؛ «دعا الرجل فلاناً» به این معنا است که آن مرد، فلان کس را صدا زد. (ابن منظور، ۴/ ۳۶۰) اما این وجه، مراد ما از دعوت نمی‌باشد. در این نوشتار مقصود از «دعوت»، فراخواندن فردی یا گروهی به امری می‌باشد؛ بنابراین «دعوت» به این معنا، دارای متعلق است. این حالت در زبان عربی با الصاق حرف ربط به ماده «دعا» پدید

می‌آید. با توجه به این مسأله، با چنین ساختاری: «دعا الرجل فلانا إلى الأمر» مواجه می‌شویم؛ همچنانکه سلطان فصاحت و بلاغت، حضرت علی (ع)، در خطبه جهاد، ضمن استفاده از این ساختار می‌فرماید: «ألا و إني قد دعوتكم إلى قتال هؤلاء القوم» (دشتی، ۷۴). به این معنا که شما را به مبارزه - (با شامیان) - فراخواندم؛ بنابراین مراد از دعوت، در این جستار، فراخواندن به مسأله و امری می‌باشد و ذکر آن به صورت مطلق، از باب تساهل است و آن با عنایت به متعلق‌اش می‌تواند فراخوان به توحید و اخلاقیات و اصلاح و... در نظر گرفته شود.

دعوت به معنای فراخواندن به امری، دارای «داعی» و «مدعو» می‌باشد. این وضعیت، نظریه ارتباطی یا کویسن را تداعی می‌کند. او می‌گوید در هر ارتباط زبانی شش عامل را می‌توان در نظر گرفت: فرستنده که معادل «داعی» است و گیرنده که همان «مدعو» بوده و پیام که برابر با همان امر و مسأله‌ای است که بدان فراخوانده می‌شود. افزون بر این، از سه عامل دیگر هم یاد می‌کند: تماس، کد و زمینه. (چندلر، ۲۵۹) کارکردهای زبان، از طریق توجه و تمرکز بر هر یک از این عوامل ششگانه مشخص می‌شوند. چنانچه پیام با عنایت به فرستنده، مورد توجه و تمرکز قرار گیرد، با کارکرد عاطفی پیام سروکار خواهیم داشت و در صورتی که در فراگرد ارتباطی، گیرنده پیام یعنی مخاطب لحاظ گردد، کارکرد کوششی یا ترغیبی مد نظر خواهد بود و توجه به زمینه‌های تاریخی - اجتماعی و به عبارت دیگر موضوع، ناظر به کارکرد ارجاعی می‌باشد. در کارکرد هنری، خود پیام منظور نظر خواهد بود و در کارکرد همدلی، تماس و در کارکرد فرازبانی به کد یا رمزگان پرداخته می‌شود؛ بنابراین به تناسب موضوع، می‌توان از این الگوی ارتباطی و عوامل مؤثر در شکل‌گیری یک ارتباط زبانی، بهره جست.

### اسلوب دعوت

مسأله دعوت رسماً به پیامبر (ص) ابلاغ می‌شود: «فادع واستقم» (شوری: ۱۵) و چنانکه در قسمت قبل روشن شد، در این فرآیند ارتباطی، یک فرستنده یا متکلم وجود دارد که به گیرنده یا مخاطب پیام داده و او را به معرفت یا عملی فرامی‌خواند و این از مضمون پیام برداشت می‌شود. در این فراگرد ارتباطی، فرستنده خداوند متعال بوده که به گیرنده یعنی انسان، پیام می‌فرستد. این ارتباط زبانی از طریق پیامبر (ص)، میان خداوند و انسان تحقق پیدا می‌کند. به این معنا که پیام الهی بوسیله نماینده او بر روی زمین به انسان‌ها ابلاغ شده و بدون کاستی یا اضافه‌ای انتقال می‌یافت. پروردگار متعال در خلال آیاتی به ترسیم روش دعوت برای

پیامبر (ص) می‌پردازد: «...ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...» (نحل: ۱۲۵)؛ یعنی ارتباطی که از طریق پیامبر (ص) با کفار قریش ایجاد می‌شود باید مشتمل بر این سه نکته یعنی حکمت، موعظه نیک و جدال با حجت (احتجاج) باشد. کلیت این اسلوب و روش ایجاد ارتباط برای دعوت یکنواخت است، زیرا پروردگار متعال پیش از این نیز در زمان موسی (ع)، نوع و کیفیت دعوت کردن را برای وی بیان می‌کند: «إِذْ هَبْنَا نُورًا لِمُوسَىٰ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ فَأَجَابَ بِالْخَوَافِئِ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ وَالنَّجْمِ إِذَا تَوَلَّىٰ ۖ سَاءَ الَّذِي يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ» (طه: ۴۴-۴۲). خداوند متعال به موسی (ع) ابلاغ می‌کند که دعوت الهی باید آمیخته با نرمی و ملاحظت باشد و نتیجه آن خواهد بود که این ویژگی و دیگر خصایص متضاد آن در زبان دعوت هم جلوه‌گر می‌شود.

### بررسی زبانی دعوت

لودویگ ویتگنشتاین، فیلسوف اتریشی-آلمانی، بنیانگذار نوعی خط فکری به نام فلسفه زبان معمولی بود. او عقیده داشت که مفهوم زبان به کاربرد واقعی آن بستگی دارد. زبان آنطور که در زندگی معمولی به کار می‌رود، نوعی بازی زبانی است؛ زیرا با استفاده از قواعد امکان پذیر می‌گردد؛ به عبارت دیگر، انسان‌ها با پیروی از قواعد، کارهای خود را با زبان انجام می‌دهند. دستور دادن و اطاعت، پرسش و پاسخ و توصیف وقایع، نمونه‌هایی از کاربرد معمولی زبان هستند که از قواعد پیروی می‌کنند و در نتیجه بازی‌های زبانی را می‌سازند. همانند بازی‌های معمولی چون شطرنج و پوکر، هر بازی زبانی دارای یک سری قواعد متفاوت است. بعدها جی. ال. آستین نظریه مهم «کنش گفتار» را مطرح کرد که شاگردش، جان سیرل به بازنگری و اصلاح در برخی موارد آن پرداخت. نظریه‌ی کنش گفتار بر پایه‌ی ساخته شده است که ویتگنشتاین و آستین بنیان نهادند. در این نظریه، عمل گفتاری، واحد اصلی زبان برای بیان معنا است و گفتاری است که مقصود را بیان می‌کند. (لیتل جان، ۲۰۹) سیرل در راستای این نظریه، عمل زبانی را به پنج طبقه تقسیم کرد که طبقه‌ی دوم آن «دستوری» نام دارد و اعمالی را شامل می‌شود که سعی دارند شنونده یا مخاطب را به انجام دادن کاری ملزم کنند. (لیتل جان، ۲۱۳؛ شمیسا، ۵۵) به عبارت دیگر، دعوت یک رفتار زبانی است که در آن داعی یا گوینده، انتظار دارد که مدعو یا شنونده، نه تنها او را درک کند، بلکه به خاطر آن به شیوه‌ی خاصی نیز عمل نماید؛ (لیتل جان، ۲۱۱) به عنوان مثال می‌توان به آیه شریفه «یا قوم مالی

أدعوکم إلى النجاة» (غافر: ۴۱) اشاره کرد که در آن مؤمنی از آل فرعون، در مقام داعی و متکلم، مشرکان و مدعوان را به نجات فرا می‌خواند و ضمن اینکه او با بیان: «أدعوکم إلى...» کار و فعلی انجام داده است، انتظار می‌رود که مخاطبان مشرک، به شیوه‌ی خاصی عمل کنند که در جهت مقصود گوینده قرار دارد؛ همچنان‌که حضرت علی (ع) نیز در خطبه جهاد می‌فرماید: «ألا و إنی قد دعوتکم إلى قتال هؤلاء القوم لیلا و نهارا...» (دستی، ۷۴)؛ ایشان با گفتار خویش که در اینجا یک کردار (= رفتار، کنش) زبانی محسوب می‌شود، کوفیان را به مبارزه با شامیان فرا می‌خواند؛ اما این فراخوانی و دعوت، بی پاسخ مانده و آنان مطابق با انتظار امام (ع) عمل نمی‌کنند و به همین سبب ایشان در ادامه بیانات خویش به این مسأله اشاره کرده و می‌فرماید: «فتواکلتم و تخاذلتم» (همان، ۷۴)، به این معنا که برخاستن به جهاد که مقصود و منظور امام از این دعوت بود، در رفتار کوفیان تحقق نیافت؛ و این همان چیزی است که آستین از آن با عنوان «فعل بعد گفتار» یاد می‌کند. (قائمی نیا، ۴۱). شایان ذکر است که به کنش گفتار - دعوت - از دیدگاه یک فعالیت ارتباطی نگریسته می‌شود (شمیسا، ۵۳) و عملکرد مخاطب مطابق با همان شیوه خاصی که مقصود و منظور گوینده است با کارکرد کوششی (ترغیبی) زبان که یا کویسن مطرح کرد، گره می‌خورد.

### جلوه‌های دیگر دعوت

فراخوان و دعوت می‌تواند اشکال و جلوه‌های مختلفی به خود بگیرد، گاه با ترغیب در می‌آمیزد و گاه با ترهیب. اتخاذ هر یک از این دو حالت بر حسب موقعیت و شرایط می‌باشد، اما در هر صورت ماهیت آن فراخواندن به چیزی یا امری است. در این قسمت به عنوان نمونه به بررسی موارد «وعظ» و «انذار» می‌پردازیم.

در آیه شریفه: «قل إنما أعظکم بواحدة أن تقوموا لله مثنی و فرادی ثم تفکروا» (سبأ/ ۴۶)، فعل «أعظ» یک کنش گفتاری و از مصادیق دعوت و فراخوانی به کاری محسوب می‌شود؛ این کار دعوت و توصیه به قیام در راه خدا و تفکر کردن است. به دیگر سخن ارائه این توصیه و اندرز از سوی متکلم، یک دعوت و فراخوان به سوی آن چیزی است که از مخاطب انتظار می‌رود تا بدان جامه عمل بپوشاند و این مسأله معادل همان «فعل بعد گفتار» است که آستین تعریف کرده است. (قائمی نیا، ۴۱) اما گاهی نیز شرایط اقتضاء می‌کند که دعوت، حالت ترهیب به خود گرفته و در این قالب ظاهر شود. به عنوان نمونه به این آیه

شریفه توجه کنید: «یا قوم اِنی لکم نذیر مبین، اَن اعبدوا الله و اتقوه و اَطیعون» (نوح: ۳). واژه‌ی «نذیر» در این آیه شاهد مثال ماست. عبارت «اَن اعبدوا الله و اتقوه و اَطیعون» در آیه بعد، متعلق به «نذیر» می‌باشد. (أبی السعود، ۷/۷۷۱)

انذار در اینجا دعوت و فراخوانی محسوب می‌شود که توأم با هشدار است و برای اینکه در مخاطب تأثیرگذار باشد باید واجد شرطی مهم باشد که آن صداقت است. این نکته براساس نظریه‌ی ارتباطی گرایس قابل بررسی می‌باشد. پل گرایس یکی از فیلسوفانی است که به درک مخاطب از کلام و قوانین ارتباط‌های کلامی پرداخته است. نظریه استنباطی وی دارای اصولی چند می‌باشد که از آن جمله می‌توان به اصل کیفیت یا همان صداقت اشاره داشت. مطابق با این قاعده باید صداقت و اخلاص و صلاحیت گوینده محرز باشد. (الشهری، ۹۴؛ شمیسا، ۵۰). این ویژگی از جمله پیش‌شرط‌هایی است که در فرآیند ارتباط و تعامل با مخاطبان، بسیار مورد توجه قرار می‌گیرد؛ بنابراین انبیای الهی، بدون استثناء دارای این صفت بودند، چه نوح (ع) که در این آیه دعوتش رنگ انذار و هشدار به خود می‌گیرد و چه دیگر پیامبران الهی، همگی متصف به صداقت، اخلاص و درستی بودند؛ کما اینکه خاتم انبیاء حضرت محمد (ص) نیز به محمد امین معروف بود و صداقت و درست‌کرداری و راستگویی ایشان در میان مکیان زبانزد بود؛ بنابراین زمانیکه آیه شریفه‌ی: «و اُنذر عشیرتک الاقربین» (شعراء: ۲۱۴) بر پیامبر (ص) نازل شد، ایشان به سمت ارتفاعات «صفا» آمده و پس از آنکه بر بالای آن قرار گرفتند، با صدایی رسا فرمودند: یا صباحاه قریش نزد پیامبر جمع شده و گفتند چه شده؟ فرمود: اگر به شما بگویم دشمن شبانه یا صبحگاهان بر شما حمله خواهد کرد، مرا تصدیق می‌کنید؟ همگان گفتند: آری؛ پس از آن پیامبر (ص) فرمود: «اِنی نذیر لکم...» (طبرسی، ۷/۳۲۲).

### رابطه کانونی در حیطه دعوت

کانون در زبان‌شناسی کاربردی، عبارت است از کارکردی که رکن یا جزء حاوی یک امر مجهول، دارد. به عنوان مثال به نمونه‌های زیر توجه کنید:

الف) من یغیب الیوم؟

ب) یغیب الیوم خالد. (المتوکل، ۳۳).

این رابطه کانونی همان اسلوب پرسش و پاسخ است؛ به این صورت که پرسشی در خصوص مسأله‌ای طرح می‌شود. در این وضعیت آن رکن از جمله که دربردارنده یک امر

مجهول می‌باشد، تمام توجه مخاطب را به خود جلب کرده و در او حس کنجکاوی و ترغیب به وجود می‌آورد تا با دنبال کردن پاسخ، از مجهول به معلوم برسد. بنابراین میان رکن حاوی مجهول و پاسخ معلوم آن رابطه ای شکل می‌گیرد که تمام شعاع توجه را به خود جلب کرده و در یک نقطه یعنی در رکن مابه ازای معلوم، متمرکز می‌کند و به این ترتیب میان این دو رکن، یک رابطه‌ی کانونی برقرار می‌شود. در میان آیات شریفه قرآن نیز که به شکل گیری یک نگرش توحیدی فرا می‌خوانند، می‌توان این تکنیک را مشاهده نمود:

(الف) «قل من یرزقکم من السماوات و الأرض؟... قل الله» (سبأ/۲۴)

(ب) «قل من ینجیکم من ظلمات البر و البحر؟... قل الله ینجیکم منها و من کل کرب» (انعام/۶۴-۶۳)

(ج) «قل من یرزقکم من السماء و الأرض؟ أمن یملک السمع و الأبصار؟ و من یرج الحی من المیت و

یرج المیت من الحی؟ و من یدبر الأمر؟... فسیقولون الله» (یونس/۳۱)

در این آیات شریفه با آمدن رکن «من»، حس کنجکاوی در مخاطبان برانگیخته می‌شود و موجی از توجهات به سوی مابه‌ازای معلوم سرازیر شده و در یک نقطه کانونی یعنی یگانه خالق هستی متمرکز می‌شود؛ اما این برجستگی و جلب توجه در آیه سوم نسبت به دو آیه‌ی قبل چند برابر می‌شود:

من یرزقکم من السماء و الأرض؟      من یملک السمع و الأبصار؟

الله

من یرج الحی من المیت و یرج المیت من الحی؟      من یدبر الأمر؟ (یونس/۳۱)

در آیه فوق رکن حاوی ذات مجهول «من»، به طور متوالی و در قالب چند پرسش، وارد می‌شود. مسلماً برجستگی «الله» در این آیه، به مراتب بیش از دو آیه قبل می‌باشد زیرا به طور همزمان در کانون توجهاتی قرار می‌گیرد که از چهار منبع منبعث شده و هر یک حاوی

محمولی بنیادین و متمایز از دیگری می‌باشد؛ بنابراین تکنیک کانون در قرآن کریم که ریشه در روابط کاربردی زبان دارد (المتوکل، ۳۲)، به منظور دعوت و فراخواندن به معرفت توحیدی، از سوی پروردگار متعال به پیامبر (ص) ابلاغ می‌شود.

### لحن و آهنگ در زبان دعوت

زبان دعوت در قرآن کریم دارای دو لحن متضاد است. گاه مشاهده می‌شود که لحنی تند داشته و گاه نیز دارای لحن و آهنگی نرم و لطیف می‌باشد. در این قسمت به بررسی این مسأله در خلال آیاتی چند می‌پردازیم.

براساس آیات قرآن کریم باید گفت که پیامبران و انبیای الهی مأمور بوده‌اند تا در وهله نخست با لحنی نرم و لطیف مردم را به توحید و ایمان به خدا، دعوت کنند. به عنوان مثال می‌توان به آیات: «إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ» (شعراء/۱۰۶) و «إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ» (شعراء/۱۲۴) و «إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ» (شعراء/۱۴۲) و «إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ» (شعراء/۱۶۱) و «إِذْ قَالَ لَهُمُ شُعَيْبٌ أَلَا تَتَّقُونَ» (شعراء/۱۷۷) و «وَإِنْ إِلْيَاسَ لَمَنْ الْمُرْسَلِينَ، إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَلَا تَتَّقُونَ» (صافات/۱۲۴-۱۲۳)، اشاره کرد. در این آیات اسالیب و زبان یکسان بوده و دائماً این وضعیت در آغاز هر دعوت تکرار می‌شود؛ تنها تفاوت میان آن‌ها در اختلاف اسامی انبیاء به عنوان داعیان الهی است. نرمی و لطافت در لحن زبان به خوبی مشهود است. تمامی پیامبران بدون استثناء در دعوت به تقوا و خشیت الهی، از ادات عرض «ألا» استفاده کرده‌اند. (ابن عطیه، ۴/۲۳۷؛ ابوحیان، ۸/۱۷۴) عرض، نوعی از طلب توأم با نرمی و ملاطفت است. (ابن هشام، ۱/۹۷؛ سیوطی، ۲/۱۶۸) از این گذشته در تمامی آیات به جز نمونه آخر، کلمه «أخوهم» آمده است که تداعی کننده‌ی روابط مسالمت آمیز، دوستانه و برادرانه می‌باشد. کلام پیامبران با این لحن نرم، علی‌رغم اینکه از مخاطبان می‌خواهد تا مطابق با انتظار عمل نمایند، در قالبی پیشنهادی و ترغیبی ارائه می‌شود؛ اما در دنباله‌ی همین آیات، وضعیت دقیقاً برعکس شده و لحن زبان تغییر پیدا می‌کند. به یکباره لحن نرم، به تند تبدیل شده و از اسلوب زبانی عرض، به ساخت امری می‌رسیم: «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا» (شعراء/۱۰۸، ۱۲۶، ۱۴۴، ۱۶۳، ۱۷۹) ساخت امری آشکارترین شکل صدور فرمان بوده و جنبه تحکمی آن کاملاً ملموس است. این حالت آمرانه تنها به بیرون کشیدن کلمه «اتقوا» از هیئت «عرض» و ریختن آن در قالب امری: «اتقوا الله»، منحصر نمی‌شود، بلکه با دستور دادن علنی به انقیاد و

اطاعت کردن: «و أطيعون»، مؤکد می‌گردد؛ اما این تغییر لحن در زبان دعوت در پی علتی بوده است و باید به دنبال زمینه یا عواملی بود که باعث این اتفاق شده‌اند.

از آنجا که در آغاز دعوت هر یک از انبیاء، زبان، دارای لحنی نرم و لطیف است این نتیجه حاصل می‌شود که این مسأله به عنوان یک اصل و قاعده‌ی کلی در فرآیند ارتباط و دعوت به سوی خداوند، از جانب پیامبران رعایت می‌شود. پر واضح است که این راهبرد، باعث جذب مخاطبان می‌شود؛ اما باید دید چه زمینه یا زمینه‌هایی وجود داشته‌اند که باعث شده زبان دعوت در جایی دیگر لحنی تند به خود گرفته و با این کیفیت به مخاطبان عرضه گردد، چون اساساً فرستنده پیام، در خلاء، پیام خود را ارسال نمی‌دارد. توجه به سیاق از طریق آیات و قرآینی که در ادامه‌ی آیات دعوت آمده‌اند، به ما در آگاهی یافتن از زمینه‌های اجتماعی یاری می‌رساند و این همان کارکرد ارجاعی پیام است که یا کوبسن تعیین کرده است. در این راستا به آیات زیر استناد می‌کنیم: «أتنبون بكل ریع آیه تعبون و تتخذون مصانع لعلکم تخلدون و إذا بطشتم بطشتم جبارین» (شعراء/۱۳۰-۱۲۸).

این آیات دلالت بر آن دارد که مخاطبان بسیار مغرور و متکبر بوده و به قدرت مالی و جسمانی خود بالیده و در مقابل فرستاده خداوند گردن کشی می‌کردند. براساس مضمون آیات، آنان بر روی ارتفاعات و بلندی‌ها، کاخ‌ها و قصرهایی استوار و مستحکم بنا کرده و خود را جاودانه می‌پنداشتند؛ زیرا تصور می‌کردند که آن بناهای بلند و سربه فلک کشیده، آن‌ها را در مقابل مرگ نیز مصون می‌دارد. (سید قطب، ۵/ ۲۶۱۰) مشابه همین گردن کشی و تکبر و ستمگری و عناد و لجاجت را می‌توان برای مشرکان مکه متصور شد و اصلاً علت نزول این آیات و سخن گفتن در باب انبیای پیشین و اشاره به کیفیت برخورد اقوام و امت‌هایشان با آنان و اتخاذ استراتژی زبانی متناسب با این اوضاع و احوال به سبب وجود همین مشابهت در جریان دعوت به توحید بوده است و پروردگار متعال با نزول این آیات هم خواسته به نحوی پیامبر (ص) را دلداری دهد تا ایشان همچنان در مسأله دعوت ثابت قدم بماند و هم اینکه با اثبات این وضعیت و روحیه مشابه در مشرکان مکه، همین دستورالعمل و نسخه برای آنان تجویز شود؛ بنابراین با توجه به چنین زمینه‌ای، زبان دعوت از عناصر نرم و لطیف تهی گشته و لحن و آهنگی تند به خود می‌گیرد تا در ضمن ارائه ساخت امری و القای اجبار و الزام به مخاطب، حس غرور و تکبر وی را در هم بشکند.



### بعد جانشینی و همنشینی در زبان دعوت

جانشینی و همنشینی از مفاهیمی هستند که ریشه در نشانه‌شناسی دارند. نشانه‌شناسی یک روش تحلیلی است که از سوی سوسور، زبانشناس سویسی و پیرس، فیلسوف آمریکایی به محافل علمی و زبانشناسی معرفی شد و به رشد قابل توجهی رسید. نشانه‌شناسی بیشتر به عنوان رویکردی که به تحلیل‌های متنی می‌پردازد، شناخته می‌شود. این نظریه، از همان آغاز با دو رویکرد متفاوت متولد شد؛ یکی مکتب سوسور و دیگری مکتب پیرس. ما در این قسمت در چهارچوب مکتب سوسور و مفاهیم موجود در روش او حرکت خواهیم کرد. علت این مسأله آن است که او عقیده داشت برای نشان دادن ماهیت مسأله نشانه‌شناسی هیچ چیز بهتر از مطالعه زبان نیست؛ او می‌گفت: زبان‌شناسی نسبت به مطالعه دیگر نظام‌های نشانه‌ای، بنیاد محکم‌تر و منظم‌تری فراهم کرده است. به همین علت مکتب نشانه‌شناسی سوسوری عمیقاً مبتنی بر مفاهیم زبان شناختی است. (چندلر، ۳۰)

براساس نظریه‌ی زبانشناسی ساختارگرای سوسور، با تقابل دوگانه‌ای روبرو می‌شویم که در یک طرف آن محور همنشینی بوده و در طرف دیگر آن محور جانشینی. تحلیل همنشینی «ساختار سطحی» یک متن را مورد مطالعه قرار می‌دهد و حال آنکه تحلیل جانشینی به دنبال تشخیص مجموعه‌های جانشینی مختلفی است که نشانگر «محتوای» متون هستند. در این مجال به تحلیل آیات و نمونه‌هایی براساس این دو رابطه‌ی یاد شده می‌پردازیم.

ابتدا با محور جانشینی آغاز می‌کنیم. سوسور در این خصوص گفته است یکی از مشخصات روابط جانشینی این است که آن‌ها در «غیاب» برقرارند؛ به این معنا که در غیاب دال‌هایی که همگی عضو یک مجموعه جانشینی هستند و فقط یکی از آن‌ها در متن حضور دارد، پدید می‌آیند. به آیه شریفه زیر توجه کنید: «لباس التقوی، ذلک خیر، ذلک من آیات الله» (أعراف/۲۶).

این آیه شریفه با خطاب: «یا بنی آدم» که به عنوان یک شاخصه و وجه غالب خطاب در سوره‌های مکی است آغاز شده و در بخش دوم آن که در اینجا بیان شده است به تقوا و خشیت و بطور کلی به ایمان و ثمرات آن فرا می‌خواند. ما نیز در چهارچوب رویکرد ساختارگرایی به تحلیل این آیه شریفه می‌پردازیم.

یکی از تقابلهایی که نه فقط در زبان عربی، بلکه در دیگر زبان‌ها وجود دارد - دوگانی خبری و انشایی است، بطوریکه با استعمال یکی، دیگری تداعی می‌شود؛ این مسأله از منظر

روابط جانشینی قابل بررسی می‌باشد.

آیه مذکور در اسلوب خبری بیان شده و مخاطب را چنانکه اشاره شد، به تقوا ورزیدن دعوت می‌نماید. ما به اسلوب خبری به عنوان یک دال حاضر و انتخاب شده در متن و آیه‌ی شریفه می‌نگریم؛ در مقابل، اسلوب انشایی - و بطور خاص، ساخت امری - به منزله‌ی یک دال غایب که امکان حضور در متن و بافت قرآنی را داشت، در زمره‌ی عناصر جانشین قرار می‌گیرد:

«اتقوا» = انشایی: «امر»

عرصه‌ی غیاب (لانگ)



«لباس التقوی، ذلک خیر، ذلک من آیات الله»: خبری سطح حضور (پارول)

چنین رابطه‌ای که خارج از چهارچوب گفتار است، ما را به عرصه لانگ وارد می‌سازد؛ یعنی در نظر آوردن تمام ظرفیت‌های زبانی موجود، که کاربر می‌تواند از میان آن‌ها گزینش کرده و شروع به سخن گفتن نماید. اتخاذ شیوه خبری در این آیه شریفه، پیام را که دعوت به تقواست، بدون اینکه حالت تحکمی و آمرانه داشته باشد به مخاطب و گیرنده ارائه می‌کند و حال آنکه وضعیت در اسلوب انشایی و قالب دستوری دقیقاً برعکس می‌باشد. در حالی که محور عمودی ناظر به روابط جانشینی است، محور افقی در چهارچوب بعد همنشینی می‌باشد. براساس روابط همنشینی متوالی، مقایسه میان دال‌ها و عناصر قبل و بعد، در زنجیره گفتار صورت می‌پذیرد.

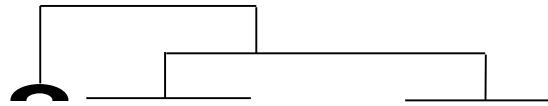
«المال و البنون زینة الحیاة الدنیا و الباقیات الصالحات خیر عند ربک ثوابا و خیر أملا»

(کهف: ۴۶)

با تأمل در آیه فوق و توجه به نحوه ترتیب عناصر همنشین، به دلالت‌هایی ضمنی می‌رسیم؛ در بخش نخست آیه با واژگان و دال‌هایی مواجه می‌شویم که در کنار یکدیگر چینش و همنشینی یافته‌اند. به این ترتیب نخستین گزاره در چهارچوب صورت بندی گفتمان قرآنی، شکل می‌گیرد و به مخاطب عرضه می‌گردد: «المال و البنون زینة الحیاة الدنیا». این گزاره که مانند نمایی از یک فیلم می‌باشد، با به تصویر کشیدن جاذبه‌های دنیوی و خاصیت فریبندگی‌شان دلالت بر این مسأله دارد که مال و ثروت و فرزندان، در زندگی دنیایی مثل زیور و زینت هستند. اسلام بهره مندی از زیور و زینت را تا یک حد متعارفی مجاز اعلام کرده است؛ از دیدگاه اسلامی مال و ثروت و فرزندان نیز به لحاظ ارزشی، چنین حکمی دارند. در

امتداد این سیر خطی، به نمای بعد می‌رسیم که در آن «الباقیات الصالحات» نقش مبتدا داشته و واژه «خیر» به عنوان حکم و خبر ظاهر می‌شود.

در راستای همنشینی این عناصر بر روی محور افقی، با رابطه‌ی مفاضله یا تفضیلی میان برخی از عناصر مواجه می‌شویم. این رابطه از ساخت تفضیلی واژه‌ی «خیر» نشأت گرفته و در امتداد همین سیر خطی و افقی میان یک یا چند عنصر به عنوان مفضّل، با یک یا چند عنصر دیگر به عنوان مفضّل علیه که در یک زنجیره گفتار همنشینی پیدا کرده‌اند؛ برقرار می‌شود.



{ المال و البنون زينة الحياة الدنيا و الباقیات الصالحات خیر عند ربك ثوابا و خیر أملا }  
مفضّل علیه      مفضّل      ساخت تفضیلی

بنابراین محور همنشینی نیز در خدمت دعوت بوده و یک جنبه را برجسته‌تر کرده و آن را در بعد تبلیغاتی به منزله وجه ارجح معرفی می‌کند. همچنین استفاده از کلمه «الباقیات» در این زنجیره گفتاری، یک انتخاب معنادار بوده و به صورت غیر مستقیم و براساس التزام، بر زوال پذیری غیر خودش دلالت دارد. به این ترتیب مخاطب به «الباقیات الصالحات» فراخوانده می‌شود و به انجام اعمالی که مصداق آن شمرده می‌شود؛ ترغیب می‌گردد.

### نتیجه‌گیری

(۱) در این نوشتار دریافتیم که «دعوت» دارای متعلقی است و آن می‌تواند توحید، اصلاح، اخلاقیات و ... باشد؛ در ادامه این نتیجه حاصل شد که دعوت یک کنش زبانی محسوب شده و علاوه بر این، بنابه نظر آستین، یک «فعل بعد گفتار» را هم – به عنوان فعلی که بر گفتار (= دعوت) مترتب می‌شود – در پی دارد. به این معنا که گوینده (= داعی) با انجام کنش گفتاری دعوت، مخاطب را به انجام کاری وا می‌دارد.

(۲) از طریق نمونه‌های زبانی در آیات شریفه‌ی قرآن کریم روشن شد که اسلوب دعوت در ابتدا در چهارچوب ساختاری نرم و لطیف عرضه می‌شده و سپس به تناسب حال مخاطبان دستخوش تغییر شده و در قالبی متضاد و تند نمایان گشته است. ظهور و تجلی دعوت در اشکال ترغیب و ترهیب و با لحن و آهنگ لطیف و تند، مصداق این مسأله هستند.

(۳) یافتن تکنیک‌های زبانی مختلف از جمله «رابطه کانونی» در آیات قرآن کریم، ضرورت

اهتمام به مطالعات راهبردی و ظرایفی از این قبیل را در خلال عملیات دعوت و تبلیغ اقتضا می‌کند.

۴) دو روش تحلیل جانشینی و همنشینی در چهارچوب نشانه‌شناسی سوسوری، باعث برجستگی بیش از پیش پاره‌ای از موارد در سطح یک زنجیره گفتار از بافت قرآنی شدند. محور جانشینی توجه را به سمت رویه غیاب و بررسی و تمرکز در این رابطه سوق داد؛ و محور همنشینی ما را متوجه روابط و قواعدی کرد که تنها در ترکیب عناصر زبانی و چینش دال‌ها در کنار هم بروز پیدا می‌کنند. بر این اساس پی بردن به روابطی که میان دال‌ها و عناصر قبل و بعد در جریان یک توالی زمانمند برقرار شده است، بسیار حائز اهمیت می‌باشد.

## منابع

### قرآن کریم

ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.

ابن منظور، محمد بن مکرّم، *لسان العرب*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، الطبعة الثالثة، ۱۹۸۶ م.  
ابن هشام، عبدالله بن یوسف، *معنی اللیب عن کتب الأعاریب*، تهران، نشر مؤسسه الصادق، چاپ اول، ۱۳۷۸.

ابوحیان، محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.  
ابی السعود، محمد بن محمد، *تفسیر ابی السعود المسمی ارشاد العقل السلیم إلی مزایا القرآن الکریم*، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بی‌تا.  
الجمال، بسام، *پژوهشی نو در باب اسباب نزول قرآن*، ترجمه: سید حسین سیدی، تهران انتشارات سخن، بی‌تا.

چندلر، دانیل، *مبانی نشانه‌شناسی*، ترجمه: مهدی پارسا، تهران، انتشارات سوره مهر، چاپ دوم، ۱۳۸۷.  
دشتی، محمد، *ترجمه نهج البلاغه*، مشهد، انتشارات به نشر، چاپ سوم، ۱۳۸۲.  
رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۲.  
ساجدی، ابوالفضل، *زبان دین و قرآن*، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.

سورین، ورنر جوزف و تانکارد، جیمز دبلیو، *نظریه‌های ارتباطات*، ترجمه: علیرضا دهقان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۸۸.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *البهجه المرضیه علی ألفیه ابن مالک*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، الطبعة الثانية عشره، ۱۴۲۱ ق.

شمیسا، سیروس، *معانی*، نشر میترا، تهران، چاپ نخست از ویرایش دوم، ۱۳۸۶.  
الشهری، عبدالهادی بن ظافر، *استراتیجیات الخطاب*، بیروت، دار الکتب الجدید المتحدہ، الطبعة الأولى، ۲۰۰۴ م.

طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.  
علیزمانی، امیرعباس، *خدا - زبان و معنا*، نشر آیت عشق (نگاه نو: کلام جدید)، چاپ اول، ۱۳۸۱.  
فرهنگی، علی اکبر، *ارتباطات انسانی*، تهران، نشر خدمات فرهنگی رسا، چاپ دهم، ۱۳۸۵.  
قائمی نیا، علیرضا، *متن از نگاه متن*، قم، نشر انجمن معارف اسلامی ایران، چاپ اول، ۱۳۸۰.  
قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، الطبعة السابعة، ۱۹۷۱ م.  
لیتل جان، استیفن، *نظریه های ارتباطات*، ترجمه: سید مرتضی نوربخش و سید اکبر میرحسینی، تهران، نشر جنگل، چاپ اول، ۱۳۸۴.  
المتوکل، احمد، *اللسانیات الوظيفیه*، بیروت، دارالکتب الجدید المتحدہ، الطبعة الثانية، ۲۰۱۰ م.



مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۵  
پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۴۷-۲۹

## سبک‌شناسی آوایی دعای عرفه\*

دکتر سید حسین سیدی<sup>۱</sup>  
استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: seyedi@um.ac.ir

نفیسه حاجی رجبی  
دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: hnaface@yahoo.com

### چکیده

این مقاله به بررسی سبک‌شناسی دعای عرفه از منظر سطح صوتی و آوایی می‌پردازد. دعای عرفه دارای بافتی منسجم و بی‌نظیر می‌باشد. ویژگی‌های صوتی واژگان و جملات و تکرار بعضی صوت‌ها و کلمات و عبارات و هجاهای صوتی و صنایع بدیعی همچون سجع و جناس موجب افزایش ایقاع و آهنگین شدن سخن گردیده است. ریتم و آهنگ از نشانه‌های متون برجسته اعم از شعر و نثر به شمار می‌آید و موسیقی و آهنگ قادرتر است که متصل به احساسات درونی و انفعالات نفسانی شود.

**کلیدواژه‌ها:** سبک‌شناسی، دعای عرفه، سطح آوایی.

---

\*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۳/۳۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۰/۱۷.  
۱. نویسنده مسئول

**مقدمه**

زبان مهم‌ترین وسیله برای ایجاد ارتباط و انتقال آراء و افکار و فرهنگ به شمار می‌رود و با ویژگی‌های خاصی که دارد آن را از دیگر نمادهای غیر زبانی متمایز می‌سازد. هر مجموعه گفتار از مقداری عناصر آوایی و صوتی به وجود آمده است و این مجموعه‌های آوایی و صوتی ممکن است با یکدیگر یا بعضی از آن‌ها با بعضی دیگر توازن‌ها یا تناسب‌هایی داشته باشند. این مجموعه آوایی در رابطه‌ای که اجزایش با یکدیگر می‌توانند داشته باشند دارای انواع موسیقی‌های زبانی نیز می‌تواند باشد.

عملکرد موسیقایی آواها در کارهای هنری (شعر- نثر) آگاهانه یا ناآگاهانه به خالق اثر کمک می‌کند تا در القای معنای مورد نظرش، توفیق یابد. لذا زبان‌شناسان بر این باورند که هر آوایی، این ویژگی را دارد که معانی و دلالت خاصی را القاء نماید؛ علاوه بر این، از مؤلفه‌های خاص زیبایی‌شناسی نیز برخوردار باشند. به نظر می‌رسد هرچه قدر خدمت رسانی آواها با موفقیت صورت پذیرد آن اثر از تعالی هنری بیشتری برخوردار خواهد گشت.

آنچه در این مقاله بدان می‌پردازیم بررسی آواهای بکارگرفته شده در این دعا و نقش آن‌ها در القای معانی مورد نظر است. در سطح آوایی دعای عرفه بطور مجمل به موسیقی خارجی و بیرونی که همان وزن و تناسب هجاها که از مهم‌ترین عناصر موسیقی می‌باشد پرداخته و همچنین موسیقی داخلی که ناشی از تناسب و تشابه بین حروف و اصوات و چینش آن‌ها در کنار هم و تکرار حروف و صفات صوتی و لفظ و عبارات است که موجب رساندن معنا می‌شود مورد بررسی قرار گرفته زیرا این تناسب بین حروف و اصوات، حالت خاصی را القا می‌کند و آواها سهم سترگی در تصویرگری معانی بر عهده دارند.

پرسش‌ها

- ۱- رابطه موسیقی کلام با معنا چگونه است؟
- ۲- موسیقی آوایی در دعای عرفه چگونه رخ داده است؟
- ۳- دلایل معنایی و حکمت تکرار اصوات و تکرار واژگان و عبارات در این دعا چیست؟

**سند دعا**

این دعای شریف که به دعای عرفه معروف است در منابع مختلف شیعی از جمله بحار الانوار، اقبال الاعمال (ابن طاووس، ۷۸/۲)، الصحیفة الحسینیة، البلد الامین، موسوعة کلمات



الامام الحسين (معهد تحقیقات باقر العلوم - منظمة الاعلام الاسلامی، ۷۹۳) نقل شده که اجمالاً یاد آور می‌شویم:

در بحث اعمال مخصوص عرفه، «بحار الأنوار» مرحوم مجلسی آورده است: دعای امام حسین علیه‌السلام را در این روز بخوان و آن «الحمد لله الذی لیس لقضائه دافع» است آنگاه دو سند برای آن ذکر می‌کند، کفعمی در حاشیه بلد الامین و ابن طاووس در کتاب مصباح الزائر، سپس به نقل روایت بشر و بشیر می‌پردازد که حالات امام را در خروج از چادر و تجمع اهل بیتش در حاشیه کوه عرفه و شیوه مناجات حضرت را بیان می‌نماید و بعد از آن متذکر می‌شود که در بعضی از نسخه‌های قدیمی اقبال الأعمال، این دعا تنها یک بخش دارد که با عبارت «الحمد لله الذی لیس لقضائه دافع» آغاز می‌شود و با تکرار سه‌گانه ذکر «یا رب» پایان می‌یابد؛ و به دنبال آن یاد آوری می‌کند که: کفعمی در بلد الامین و ابن طاووس در مصباح الزائر پس از پایان بخش مذکور، بخش دیگری آورده‌اند که با عبارت «الهی أنا الفقیر فی غنای» آغاز می‌شود و با عبارت «انک علی کل شیء قدیر» پایان می‌یابد.

علامه مجلسی در بحار الأنوار در انتساب این بخش از دعا به حضرت سید الشهداء علیه‌السلام اظهار تردید می‌کند و می‌نویسد: عبارات این ورقه با سیاق دعاهای حضرات معصوم سازگار نیست و تنها موافق مذاق صوفیان است و برای همین است که بعضی از افاضل این ورقه را از گلچین‌های بعضی از مشایخ صوفیه می‌دانند. (مجلسی، ۹۸/ ۲۲۵-۲۱۳).

نوشته حاضر بر این است ابتدا به تعریف آوا، آواشناسی و سبک‌شناسی پرداخته و با تقسیم بندی آوا میزان حضور آن‌ها را در دعا یادآوری شده و از این طریق نقش آواها را در ارائه معنا نشان دهد.

## آوا و صوت

صدا پدیده‌ای طبیعی است که اثر آن را از راه گوش درک می‌کنیم، آواشناسان ثابت کرده‌اند که لازمه ایجاد هر صدایی، بی تردید وجود جسمی است که به لرزش و ارتعاش در آید، گرچه بعضی از ارتعاشات به چشم دیده نشود. هوا عمده‌ترین واسطه‌ای است که امواج حاصل از منبع تولید صدا را از خود عبور داده، به گوش انسان می‌رساند. (انیس، ۷)

زبان‌شناسان عموماً زبان را به صورت مجموعه پیچیده‌ای از نظام‌های مجرد و ذهنی تعریف می‌کنند که جزء توانش‌های مغز به شمار می‌رود و برای ایجاد ارتباط بین افراد بشر به کار

می‌آید؛ بنابراین تعریف، زبان یک پدیده مجرد و غیر مادی است. از طرفی آوا در حقیقت امواج هواست که خود نوعی ماده محسوب می‌شود. در نتیجه، آوا یک پدیده مادی است که از طریق گوش محسوس واقع می‌شود و نمی‌توان جزئی از نظام ذهنی زبان به شما آید. با اینهمه، آوا به صورت ماده‌ای که نظام‌های زبانی در آن نمودار می‌شوند با زبان رابطه پیدا می‌کند؛ به عبارت دیگر، آوا نشانه مادی، محسوس و گفتاری برای نظام‌های مجرد و ذهنی زبان است. (حق شناس، ۱۳-۱۲)

صوت در اثر تغییرات فشار جوی که نتیجه جا به جا شدن ذرات هواست حاصل می‌شود. جا به جا شدن ذرات هوا از ارتعاش اجسام سرچشمه می‌گیرد. تغییرات فشار جوی به صورت امواجی ظاهر می‌گردد که در هوا یا در مواد دیگر منتشر می‌شود و همین امواجست که صوت را بوجود می‌آورد؛ بنابراین صوت همیشه از ارتعاش یک جسم پدید می‌آید و چنین ارتعاشی را ارتعاش صوتی می‌نامند. (دیپیم، ۷) و به عبارت دیگر هر گاه در جسمی لرزش تندی پدید آید و این لرزش موجب جابه جایی و ایجاد فشار بر مولکول‌های هوا شود صوت ایجاد می‌شود. پس صوت در حقیقت امواج هواست. این هوای مرتعش یا امواج فیزیکی پرده گوش شنونده را نیز می‌لرزاند و از آنجا به گوش درونی و مغز می‌رسد و در نتیجه صوت شنیده می‌شود. آوا نیز صوتی است که بر اثر برخورد هوای بازدم با بعضی از قسمت‌های حنجره و دهان و زبان و لب‌ها که اصطلاحاً اندام‌های گویایی نامیده می‌شوند به وجود می‌آید. (باقری، ۹۴-۹۳)

صوت وسیله ضروری و لازم برای شناخت کیفیت عمل لغت است و جاحظ آن را آلت ریشه و اصل لفظ می‌داند که قوام تقطیع بدان است و ترکیب به واسطه آن ایجاد می‌شود. ابن جنی صوت را به لغت ربط می‌دهد بلکه لغت را ترکیبی از اصوات می‌داند. ولی صوت کلمه که از دستگاه نطق انسان صادر می‌شود علم اصوات لغوی است و به همین منظور است که تحلیل صوتی یکی از سطح‌های اساسی تحلیل لغوی برای پژوهشگران سبک شناسی به حساب می‌آید. (داود، ۳۳)

### نحوه تولید آوا

آواها یا واک‌های زبان از دیدگاه فیزیکی در واقع امواج و ارتعاشات گوناگونی هستند که بر اثر جابه جایی و فشار بر هوایی که از مجرای گفتار می‌گذرد ایجاد می‌شوند؛ یعنی هوایی که

به هنگام بازدم از شش‌ها خارج می‌شود در گلو با تارهای صوتی برخورد می‌کند و تارهای صوتی به هم نزدیک می‌شوند تا در راه جریان هوای بازدم مانعی نسبی فراهم سازند. از برخورد هوا با تارهای صوتی و در نتیجه به حرکت در آمدن تارها واک ساخته می‌شود. زیر و بمی و رسایی و نارسایی واک ارتباط مستقیمی با درجه فشار هوای بازدم و دامنه ارتعاش تار آواها دارد. در حالت طبیعی تارها را به هنگام نفس کشیدن حالت بی واک می‌نامند که در این حالت تار آواها جدا از هم می‌ایستند و هوای بازدم بدون برخورد به هیچ مانعی از حنجره می‌گذرد و به حفره‌های بالای حنجره می‌رسد، در نتیجه در حنجره هیچ گونه آوایی تولید نمی‌شود. (باقری، ۹۶)

### رابطه آوا با زبان

آوا یک پدیده مادی و فیزیکی است که از طریق گوش دریافت می‌شود و نمی‌تواند جزئی از نظام ذهنی به شمار آید. با این همه آوا به صورت ماده‌ای که نظام‌های زبانی در آن نمودار می‌شود با زبان رابطه پیدا می‌کند. از این دیدگاه می‌توان گفت که نسبت زبان با آوا همانند نسبت مجموعه نت‌های یک دستگاه موسیقی است با صورت اجرا شده آن؛ به عبارت دیگر، آوا نشانه مادی، محسوس و گفتاری برای نظام‌های مجرد و ذهنی زبان است. (همان، ۹۴)

### آواشناسی

آواشناسی مطالعه و توصیف علمی آواهای زبان است. در آواشناسی کوشش می‌شود که روش، نظام، قواعد و الگوهای عرضه شود که با استفاده از آن بتوان هر صدایی را توصیف کرد. بدین ترتیب آواشناسی که به اصوات فیزیکی واقعی و سرشت و ماهیت فیزیکی هر آوا توجه دارد به شناخت مواد خامی که زبان از آن‌ها ساخته می‌شود می‌پردازد و وضعیت تار آواها، زبان و دندان‌ها را ضمن تولید اصوات مورد بررسی قرار می‌دهد، امواج صوتی را ضبط می‌کند و به تجزیه و تحلیل آن‌ها می‌پردازد؛ و به عبارت دیگر، این گونه تحقیقات را که وظیفه اصلی آن بررسی و شناخت آوا به عنوان یک پدیده فیزیکی و مادی است و نحوه تولید و ویژگی‌های صوتی آوا مورد تحقیق واقع می‌شود را آواشناسی گویند. (همان، ۹۴)

### سبک

سبک در زبان عربی از نظر لفظی به معنای راه و روش و مذهب است و هر راه ممتد را

اسلوب می‌نامند و نیز به معنای شیوه است. (ابن‌منظور، ۳۱۹/۶) و با نگاهی به فرهنگ‌ها تعریف سبک از معنای راه و شیوه و مذهب خارج نشده است.

سبک در اصطلاح ادبی به شیوه بیان و روش خاص تعبیر در گفتار و یا نوشتار گفته می‌شود. (عبادیان، ۹) و شمیسا پس از اینکه تعریفی کلی از سبک ارائه می‌دهد، سبک را محصول گزینش خاصی از واژه‌ها، تعبیر و عبارات می‌داند و سبک را فقط وابسته به عوامل لفظی نمی‌داند، بلکه به حضور آن در تفکر و بینش هم اعتقاد دارد و ارتباط تنگاتنگی بین سبک نوشته و روحیات و خلیات نویسنده قائل است. به اعتقاد وی در سه مفهوم سبک دوره، سبک شخصی و سبک ادبی تجلی می‌یابد. (شمیسا، ۲۳)

شارلز بالی از شاگردان سوسور قائل است که سبک در مجموعه‌ای از عناصر زبان تجلی می‌یابد که از حیث عاطفی بر خواننده و شنونده تأثیرگذار است؛ و وظیفه سبک‌شناسی هم بررسی ارزش تأثیرگذاری است. ده سال پس از بالی مکتبی به نام سبک‌شناسی جدید پدید آمد که به دانشمند آلمانی لیوسپتزر منسوب است، در این مکتب میان ویژگی‌های سبکی یک متن و فضای روانی نویسنده رابطه برقرار است. این مکتب تکامل یافته عقیده بوفون است که سبک را همان شخص تعریف می‌کند. (الکواز، ۵۳-۵۲)

### سبک‌شناسی

سبک‌شناسی عهده دار بررسی تمام چیزهایی است که به سبک مربوط می‌شود. سبک‌شناسی از واژه سبک که مدلول انسانی، شخصی و نسبی دارد تشکیل شده است و نیز پسوند «شناسی» که ویژه دلالت علمی است؛ و در حقیقت پل ارتباطی علوم زبانی با دستاوردهای آفرینش هنری گشته است و اساساً به دانش زبانی تعریف می‌شود که به بررسی مبانی واقعی قاعده‌مند نمودن بررسی سبک توجه دارد و از نظر علمی دانشی است که به بررسی ویژگی‌های زبانی می‌پردازد که کلام را از ابزار صرف اطلاع رسانی به ابزار تأثیر گذار هنری منتقل می‌کند. مهم‌ترین اصلی که سبک‌شناسی بر آن تکیه دارد، دو گانگی زبان و کلام است و سوسور اولین کسی است که میان آن دو تفکیک علمی دقیق افکند. وی زبان را نظامی از رمزهایی که مردم به وسیله آن‌ها سخن یکدیگر را می‌فهمند برشمرد و کلام را تصویر زبان واقعی که فرد در حالتی خاص آن را به کار می‌گیرد. لذا هر فردی روشی در ساختن جملات و ارتباط آن‌ها با هم انتخاب می‌کند.

نقطه آغاز سبک شناسی این جاست که به ویژگی‌های بارزی توجه دارد که زبان آن را در کاربرد برگرفته. این ویژگی‌ها عوامل تشکیل دهنده سبک است که به بکارگیری افراد از زبان باز می‌گردد. (الکواز، ۵۴ - ۵۱)

### ساختار آوایی واژگان

مظاهر ساختار صوتی در اثر ادبی مختلف است از جمله آن‌ها شناخت بنا و ساختار صوتی واژگان از طریق تبیین نوع هجاهای صوتی در اثر ادبی می‌باشد.

بررسی هجا خدمات ارزشمندی را به تفسیر ظواهر زبانی در میدان‌های متعدد می‌کند تنوع بین هجاهای کوتاه و بلند بر معنای عبارت اثر می‌گذارد و دارای دلالت معنایی است و از خلال این تنوع، موسیقی تشکیل می‌شود که بر شنونده اثر می‌گذارد و از بعد روانی متکلم پرده برمی‌دارد. (عبدالرحمن، ۲۱-۲۰)

موسیقی بیرونی همان ضرباهنگ و وزن جملات و عبارات است و یکی از عناصر ریتم و ایقاع می‌باشد و از ارتباط الفاظ با یکدیگر تشکیل می‌شود که وزن کلی جمله یا عبارات را بوجود می‌آورد و معانی ضمنی و نفسانی را نیز در برمی‌گیرد. (ناجی، ۴۱)

هر فرازی از این دعا دارای نظام هجی خاصی است که این نظام، هماهنگ با معنای ایراد شده و کاملاً با جو و فضای فراز همخوانی دارد و این موسیقی کلمات باعث می‌شود ایقاعی جذاب ایجاد کند که تعداد هجاها با معانی و دلالتی که فرازها دارد تناسب دارد و هر ترکیبی دارای معنی می‌باشد و سیاقات کلام در مواقعی احساسات متحرک و گاهی احساسات ثابت را حمل می‌کند و هر کدام از این حالات اثری بر طبیعت ساختار مقطع‌ها دارد؛ بنابراین تنوع بین مقاطع کوتاه و متوسط دارای دلالت معنایی می‌باشد و از میان این تنوع، موسیقی آهنگ‌داری را ایجاد می‌کند.

حال از این نظر، ساختار واژگانی بعضی از بخش‌های دعای عرفه را بررسی می‌کنیم: عبارت «**أَسْكَنْتَنِي فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ بَيْنَ لَحْمٍ وَ دَمٍ وَ جِلْدٍ**» دارای هشت هجای کوتاه و چهارده هجای بلند است. یکی از دلالت‌های هجای بلند، قرار و سکونت و استقرار است، فزونی هجای بلند در این فراز دلالت معنایی قرار و سکونت نطفه در رحم را می‌رساند و از آنجایی که از دلالت‌های هجای بلند بیان آرامش روحی و روانی است، کارکرد این دلالت در ضمن سکونت و جای گرفتن آن در درون سه پرده تبیین می‌شود. دلالت آرامش، سکون و

راحتی را نیز می‌توان در فرازهای «كَلَفْتَنِي الْاِمِهَاتُ الرَّوَّاحِمُ» که شامل هشت هجای بلند و سه هجای کوتاه و در عبارت «وَنَوْمِي وَ يَقْطِي وَ سُكُونِي» که مشتمل بر چهار هجای کوتاه و شش هجای بلند است به نظاره نشست.

مقاطع کوتاه نیز دارای دلالت‌های معنی‌ای مختلفی است، از جمله این دلالت‌ها سرعت و عدم سکون، حرکت، کوتاهی بقا و هم‌گسیختگی است. در فراز «إِنَّ إِخْتِلَافَ تَدْبِيرِكَ وَ سُرْعَةَ طَوَاءِ مَقَادِيرِكَ مَنَعَا عِبَادَكَ الْعَارِفِينَ بِكَ عَنِ السُّكُونِ إِلَى عَطَاءٍ» که مشتمل بر بیست و پنج مقطع کوتاه و ۱۹ مقطع بلند است دلالت بر سرعت، عدم سکون و دگرگونی بیشتر دارد و نیز زیادت مقاطع کوتاه در این فراز برای دنبال کردن فضای حرکت می‌باشد زیرا طبیعت حرکت، کوتاه بودن است و مقاطع کوتاه در کلمه «سرعت» متمرکز شده است.

این دلالت بر عدم سکون و حرکت را می‌توان در عبارت «وَ حَرَكَاتُ رُكُوعِي وَ سُجُودِي» که شامل یازده هجا، شش هجا کوتاه و پنج هجا بلند است را مشاهده نمود. در عبارت «لَفْسَدَاتَا وَ تَفْطَرَاتَا» هشت هجای کوتاه و سه هجای بلند وجود دارد که وجود تعداد بیشتر مقاطع کوتاه مربوط به از بین رفتن و از هم‌گسیختگی و کوتاهی بقاء است و با دلالت معنایی فساد و تفرط تناسب دارد. و نیز در عبارت «حَرَكَاتُ لَفْظِ لِسَانِي» تمرکز هجای کوتاه در لفظ «حَرَكَاتُ» صورت گرفته است که این کوتاهی هجا متناسب با حرکت، جنبش و تکاپو می‌باشد. آنچه مربوط به عندالله و آسمانی‌ها باشد و از ماده و طبیعت و عالم ناسوت فرارود با مقاطع طویل بیان می‌شود، چرا که طول و وسعت را القا می‌کند؛ مانند فراز «بِمُحِيطَاتِ أَفْلَاقِ الْأَنْوَارِ» مشتمل بر یازده هجا که هفت هجای آن بلند است و نیز در فراز «أَنْتَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ» که دارای هشت هجا که پنج هجای آن بلند است و به همین گونه در عبارت «يَا مَنْ خَصَّ نَفْسَهُ بِالسُّمُومِ وَ الرَّفْعَةِ» که دارای چهارده هجا که ده هجای آن بلند است.

و آنچه مربوط به زمینی‌ها و پستی‌ها باشد با مقاطع کوتاه که معنای سبکی و سرعت را القا می‌کند بیان می‌شود. با توجه به اینکه فراز «إِنَّ الْهَوَىٰ بَوَائِقِ الشَّهْوَةِ أَسْرَنِي» اشاره به مراتب دون آدمی یعنی هوای نفس و شهوت دارد تعداد هجاهای کوتاه آن ۹ هجا از ۱۶ هجای موجود در این عبارت است. و یا در فراز «يَا مَنْ عَارَضَنِي بِالْخَيْرِ وَ الْإِحْسَانِ وَ عَارَضْتُهُ بِالْإِسَاءَةِ وَ الْعِصْيَانِ» ۱۷ مقطع بلند و ۱۰ مقطع کوتاه وجود دارد؛ واژگان «اسائه و عصیان» که مربوط به پائین و سفلی است با مقاطع کوتاه بیان شده و واژگان «خیر و احسان» که منسوب به خداوند متعال است با مقاطع بلند.

تساوی بین هجاهای کوتاه و بلند، گاه تداعی کننده تقابل عددی منسجم با تقابل معنایی است و انضباط ایقاعی را آشکار می‌کند: «يَا مَنْ حَفَظَنِي فِي صِغَرِي، يَا مَنْ حَفَظَنِي فِي كِبَرِي» وجود تساوی هجایی کوتاه و بلند در دو عبارت، یعنی اشتغال هر یک از دو عبارت بر ۵ هجای کوتاه و ۵ هجای بلند، به تبیین تقابل معنایی و نیز تلذذ ایقاعی کمک می‌کند. این دلالت‌ها (تقابل معنایی، انسجام ایقاع و موسیقی) را می‌توان در فراز «إِنْ ظَهَرَتِ الْمَحَاسِنُ مِنِّي فَبُضِّلِكَ وَ لَكَ الْمِنَّةُ عَلَيَّ وَ إِنْ ظَهَرَتِ الْمَسَاوِي مِنِّي فَبِعَدْلِكَ وَ لَكَ الْحُجَّةُ عَلَيَّ» که هر قسم مشتمل بر ۲۳ هجا می‌باشد مشاهده نمود.

### آوای ناشی از تکرار اصوات

تکرار، در قالب تکرار حروف، تکرار کلمه یا تکرار جمله همواره نزد ادبا از عوامل تأمین کننده هارمونی موسیقایی کلام و گاهی نیز از عوامل تأمین معانی خاصی از جمله می‌باشد که برخلاف تکرار روزمرگی‌ها که ممکن است ملال آور نیز باشد، خود تبدیل به یکی از اهرم‌های بلاغت می‌شود.

تکرار صوت خاص در جمله و عبارت خاص، علاوه بر اینکه به مخاطب دلالت بر معنای خاص را می‌رساند و اثر انفعالی او را برمی‌انگیزاند، موسیقی و آهنگی را در عبارت ایجاد و ساختار موسیقی متن را محکم می‌کند و باعث هماهنگی و توازن در کلام می‌شود که به طور ذاتی و پنهان در عبارت موجود است. (عبدالرحمن، ۶)

اکنون فرازهایی از دعا را می‌آوریم که یک مصوت و یا یک صامت تکرار شده و دلالت معنایی مطابق با آن صوت را ایجاد نموده است:

«إِلَهِي عَلِمَنِي مِنْ عِلْمِكَ الْمَصُونِ وَ صُنِّي بِسِتْرِكَ الْمَصُونِ وَ لَأُتَحَرِّمَنَّ مَا نُؤْمَلُهُ مِنْ فَضْلِكَ» تکرار صوت میم در کنار صوت نون و نحوه چینش هجاهای کوتاه و بلند، نوعی موسیقی را ایجاد کرده که گوش‌ها بدان تمایل می‌یابد و این به جهت صفت غنه‌ای است که در حرف «نون و میم» وجود دارد. وجود این صفت در این دو حرف، وضوح شنیداری و زیبایی صوتی به این فراز از دعا می‌بخشد و صوتی منسجم و ایقاعی دلنشین به وجود می‌آورد. با نگرش در ماهیت کیفی تلفظ حرف میم که در اثر فشردن کامل لب‌ها روی هم و سپس باز کردن آن‌ها، حاصل می‌شود، خود نوعی استحکام، فشردگی و قدرت را القاء می‌کند که گویا همزاد معنای صیانت است.

«فَكُنْ أَنْتَ النَّصِيرَ لِي حَتَّى تَنْصُرُنِي وَ تَبْصِرُنِي» ترکیب حروف صاد، نون، راء، موسیقی زیبایی را به طبیعت گوش می‌رساند؛ که البته سهم صوت «نون» بیشتر است واز آنجایی که حرف نون دلالت بر سکون و هدوء دارد هماهنگی با مضمون جمله است. مضمون جمله، آرامشی حاصل از حامی و پشتیبان بودن خداوند نسبت به بنده است که تکرار این صوت با چنین ویژگی متناسب با معنا می‌باشد.

حرف قاف دارای صفت استعلاء است و ادای این حرف بر زبان سنگین. دارای اثری شدید بر گوش شنونده که در درونش قوت و خشونت و سنگینی را حمل می‌کند. (داود، ۷۶) خلیل در کتاب العین به قدرت موسیقی این حرف اشاره دارد: «حرف عین و قاف در جمله‌ای وارد نمی‌شوند مگر اینکه آن ترکیب را زیبا و نیکو می‌گردانند چرا که دارای بیشترین قوت و قدرت موسیقی است». (خلیل بن احمد، ۵۳/۱) در فراز «يَا مَنْ مَلَكَ فَقَدَرَ قَدَرَ فَقَهَّرَ» حرف قاف سه بار تکرار شده تا بر سنگینی، صلابت و شدت صفت قهر و قهاریت خداوند تأکیدی داشته باشد، ضمن اینکه تمام صامت‌های این واژه‌ها، فتحه است که در کنار صوت شدید حرف قاف، فتحه که از اخف صامت‌هاست قرار گرفته و نه تنها موجب سهولت تلفظ پیایی حرف خشن قاف گردیده بلکه موسیقی عذبی را پدید آورده است. می‌توان زیبایی تکرار این حرف را در فراز «أَنَا الْفَقِيرُ فِي غِنَايَ فَكَيْفَ لَأُكُونَ فَقِيرًا فِي فَقْرِي» به نظاره نشست. تکرار صوت «قاف» و تکرار واژه «فقر» دلیلی است بر شدت اظهار فقر.

در جایی دیگر از دعا حضرت می‌خواهد که خداوند از گناهان درگذرد و عافیت جسمی و روحی اعطا نماید: «وَأَعْفُ عَنَّا وَ عَافِنَا» خصوصیت صوت عین که از اصوات رخوی می‌باشد در این است که در هنگام تلفظ، هوا به آزادی و راحتی درمجرای بینی و دهان حرکت می‌کند بدون اینکه به مانعی برخورد کند. با توجه به این ویژگی حرف عین و تکرار آن در این عبارت، حضرت از خدا می‌خواهد که به راحتی از گناهان و سیئاتمان در گذرد بدون اینکه به بزرگی گناه و نقصان گناهکار نظر افکند.

تکرار حرف غین که دارای دلالت نهفتگی، غیبت و وجدانیت است. (عباس، ۸۴) در فراز «وَأَسْتَغْفِرُ فَعَفَّرَ يَا غَايَةَ الطَّالِبِينَ الرَّاعِبِينَ» کاملاً آشکار است. ملاحظه می‌کنیم که این حرف چهار بار تکرار شده و موسیقی شیرین و نرمی را که متناسب با مضمون کلام است ایجاد کرده و از آنجایی که صوت غین دلالت بر نهفتگی و خفا دارد و در کلمات «استغفار، غایت و رغبت» که هر یک به نوعی نهفتگی و خفا را فریاد دارند می‌توان یافت. غایت فرایندی است که در



ذهن فاعل نهفته و مقدم بر ظهور خارجی آن است، رغبت نیز از امیال درونی و وجدانیات می‌باشد.

کشیدن دستان هنگام نیاز به طرف بی‌نیاز حقیقی، مقارن با تکرار صوت «دال» که دارای دلالت مدّ و کشیدن است این حالت را به ذهن بیشتر نزدیک می‌کند و خواننده را در فضای چنین حالتی قرار می‌دهد: «فَقَدْ مَدَدْنَا إِلَيْكَ أُيْدَيْنَا» حرف دال دارای صفت قلقله به معنای تحریک و جنبش است و با حالت بلند کردن دستان که مقرون با حرکت و جنبش است هماهنگ و سازگار می‌باشد.

### تکرار اصوات مدّ

اصوات مدّ که از واضح‌ترین اصوات در زبان عربی می‌باشند در بسیاری از موارد به تنوع موسیقی لفظ و جمله منجر می‌شود و دارای سهولت و روانی می‌باشد که در رساندن معنا به شنونده مؤثر است. پس پدیده مدّ از اسرار معنوی و تصویر فنی خالی نمی‌باشد. (عبدالرحمن، ۳۲) از جمله معانی که در اثر تکرار الف مد حاصل می‌شود، احساس ندامت و پشیمانی، تعجب و شگفتی، تضرع به سوی خداوند و طلب عفو و مغفرت نمودن است.

یکی از محورهای اساسی این دعا، بیان و تذکر نعمت‌های الهی است؛ بنابراین عبارت‌هایی که بیان‌کننده نعمت‌های الهی باشد به مراتب تکرار شده و از آنجایی که صوت مد نقش بارزی را در تشدید اثر تعظیم ایفا می‌کند، فراهایی که مشتمل بر این معنا می‌باشد مقرون به این صوت گشته تا هدف تعظیم نعمت‌ها را محقق نماید.

تکرار صوت الف در فراهایی چون «أَنْتِ لَمْ أَحْصِهَا لِكَثْرَتِهَا وَ سُبُوغِهَا وَ تَظَاهُرِهَا وَ تَقَادُمِهَا إِلَى حَادِثٍ»، «يَا مَنْ دَعَوْتُهُ مَرِيضًا فَشَفَانِي وَ عَرِيَانًا فَكَسَانِي وَ جَائِعًا فَأَشْبَعَنِي وَ عَطْشَانًا فَأَرَوَانِي»، «يَا مَنْ أَيَّادِيهِ عِنْدِي لَا تُحْصِي وَ نِعْمَةٌ لَهَا لَا تُجَازِي» علاوه بر ایجاد زیبایی و آهنگ، بر کثرت و فراوانی نعمت و نیز بر دقت و تأمل بیشتر در نعمت‌های الهی دلالت می‌کند زیرا عظمت آیات الهی و دقت در صنع و نعمت‌های او بصیرت عمیق و ژرفی را می‌طلبد که با حرف مد سازگار است؛ و در عبارت «و لَأَلَّاكِ الذَّاكِرِينَ» تکرار مد صوتی در «آلاء» تأکیدی است بر معنی فراگیری نعمت‌ها برای ذاکرین.

«يَا مَنْ إِسْتَجَابَ لِزَكْرِيَا فَوَهَّبَ لَهُ يَحْيَى وَ لَمْ يَدْعُهُ فَرْدًا وَحِيدًا» تکرار صوت مد الف برای مبالغه، تعظیم و ارزش این بشارت ایفای نقش می‌کند و نیز در سیاق موهبت و بخششی

که به ذکر یا شده است اراده می‌شود که این موهبت وسیع و ممتد بوده. حرف مد الف در کلمه ندا «یا» متناسب و منسجم با استغاثه و طلبی است که حضرت ذکر یا داشته است زیرا برای رهایی از ناراحتی و حزنی که در درونش دارد نیاز است که صدا را رها و آزاد نماید تا از این غصه‌هایی که مانند گره در حنجره او گیر کرده است رها گردد.

فضای آرامش و سکونت با اصوات مد ظهور می‌یابند همان‌گونه که این فضا در فراز «يَا مَنْ حَفَظَنِي فِي صِبْرِي يَا مَنْ رَزَقَنِي فِي كِبَرِي» تجلی یافته است. صوت مد کسره بلند تداعی کننده آرامش و هدوء و امنیتی است در اثر حفاظت و انواع رزق و روزی که خداوند در دوران کودکی و بزرگی به او بخشیده است.

یکی از مدل‌های اصوات مد، ایجاد فرصتی برای بیان شدت الم و اندوه و فریاد است، فریادی توأم با اظهار حقارت و ذلت در مقابل معبود لایزال. «فَهَا أَنَا ذَا يَا إِلَهِي بَيْنَ يَدَيْكَ يَا سَيِّدِي خَاضِعٌ ذَلِيلٌ حَصِيرٌ حَقِيرٌ» تکرار ۱۴ بار اصوات مد الف و یاء در تداعی این معانی کمک می‌کند.

### تکرار مصوت‌های کوتاه

از اموری که در موسیقی داخلی تأثیر دارد، مصوت‌ها هستند. مصوت‌ها دارای مفهومی مستقل و خاص هستند، کوتاهی و بلندی‌شان موجب نشانه‌های حرکتی در ساختمان واژه و بر معنای دریافتی از آن واژه تأثیرگذار است. مصوت‌های بلند حالت ثبوت و مصوت‌های کوتاه تغییر و حرکت را القا می‌کنند. (زارعی فر، ۳۴)

استفاده از مصوت کوتاه فتحه و تمرکز آن در واژه «مَدَد» در عبارت «فَقَدَ مَدَدَنَا إِلَيْكَ أُيْدِينَا» بر مبالغه و زیادی دفعات بلند کردن دستان به آستان مقدس دوست دلالت دارد و نیز مصوت بلند الف نغمه‌های طولانی و ملتمسانه امیدواری را منعکس می‌کند.

امام در فرازی که به بیان نعمت‌هایی که خداوند به انسان‌ها ارزانی داشته، به ذکر نعمت زبان اشاره نموده که بدان قدرت نطق داده شده و از طریق آن می‌تواند به راحتی و سرعت الفاظ را بر زبان جاری سازد: «حَرَكَاتٍ لَفْظٍ لِسَانِي» از آنجایی که مصوت‌های کوتاه تغییر و حرکت را القا می‌کنند، تمرکز مصوت‌های کوتاه فتحه در واژه «حَرَكَاتٍ» بر وزن فَعْلَان علاوه بر مبالغه و زیادی در معنای حرکت، بر پویایی و اضطراب دلالت دارد. در این واژه سطح صرفی با سطح آوایی در بیان معنا و دلالت کلمه مشارکت می‌جوید. از آنجایی که کلمه از صیغه‌های صرفی و قالب‌های صوتی تأثیرمی‌گیرد در بسیاری از موارد این دو سطح با یکدیگر

جمع می‌شوند ودلالات معنایی کلمه را بهتر واضح می‌نمایند.

### آوای ناشی از تکرار واژگان

وظیفه مهم تکرار، خدمت رسانی به نظام داخلی نص می‌باشد. یکی از دلایل مهم تاکید، افهام و ابلاغ است و با تکرار بعضی کلمات می‌توان به دلالت نص پی برد. تکرار کلمه‌ای با پژوهی که در ذهن ایجاد می‌کند مصدر تداعی و الهام مفاهیم چندی می‌باشد و با ایجاد موسیقی، در نفس گیرنده اثر می‌گذارد زیرا که یکی از مظاهر زیبایی و جمال کلام است. (ابوعامود، ۲۸۶-۲۸۵)

در دعای عرفه کلمات و واژگان مکرری بکار رفته که اثر عظیمی در ایجاد موسیقی و رساندن معنای کلام دارد چرا که در جایگاه مناسب خود جای گرفته است. قرار گرفتن مصدر «علو» بعد از فعل «تعالیت» در فراز «سُبْحَانَكَ تَعَالَيْتَ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ غُلُوبًا كَبِيرًا» در مجسم نمودن علو و بزرگی و عظمت اثر دارد و بر آن تاکید بیشتری می‌شود.

تکرار ریشه «جهل» در فراز «إِلَهِي أَنَا الْجَاهِلُ فِي عِلْمِي فَكَيْفَ لَأُكُونَ جَهْلًا فِي جَهْلِي» اشاره به محوریت موضوع جهل و حائز اهمیت بودن آن دارد، با تکرار این واژه می‌توان اشاره‌ای به فراگیر بودن جهالت در انسان نمود که علاوه بر این موارد، به موسیقی کلام نیز کمک می‌کند.

تکرار واژه «دعای» در فراز «مَنْ كَانَتْ حَقَائِقُهُ دَعَاوِي فَكَيْفَ لَأُتَكُونَ دَعَاوِيهِ دَعَاوِي» علاوه بر اینکه نوعی انسجام صوتی و آوایی جذابی را بوجود آورده، بر فراگیری و شمول ادعا در نهاد انسان دلالت و تاکید دارد.

تکرار یک واژه که منجر به موسیقایی شدن کلام و تداعی کننده مفاهیم مربوط به آن کلمه گردیده را می‌توان در عبارات زیر مشاهده نمود:

«إِلَهِي مَنْ كَانَتْ مَحَاسِنُهُ مَسَاوِي فَكَيْفَ لَأُتَكُونَ مَسَاوِيهِ مَسَاوِي»، «يَا مَنْ أَلْبَسَ أَوْلِيَاءَهُ مَلَائِسَ هَيْبَتِهِ»، «أَنْتَ الذَّاكِرُ قَبْلَ الذَّاكِرِينَ»، «أَنْتَ الْوَهَّابُ لِمَا وَهَبْتَ لَنَا مِنَ الْمُتَقَرِّضِينَ»، «إِلَهِي عَلِمَنِي مِنْ عِلْمِكَ الْمَخْزُونِ وَصَنِي بَسْتَرِكَ الْمَصُونِ»، «كَيْفَ أَفْتَقِرُ وَأَنْتَ الَّذِي فِي الْفُقَرَاءِ أَقَمْتَنِي».

### انواع آواها

آواها را بر مبنای مخرج‌ها، به دو دسته تقسیم می‌کنند: آواهای مجهور و مهموس، آواهای

شدید و رخوه. تفکیک آواها وابسته به شیوه و مخارج تلفظ حروف است. زبان‌شناسان بر این باورند که هر آوایی، این ویژگی را دارد که معانی و دلالت خاصی را القاء نماید؛ علاوه بر این، از مؤلفه‌های خاص زیبایی‌شناسی نیز برخوردار باشند.

### تفخیم

تفخیم در اصطلاح به معنای درشت و پر حجم و غلیظ تلفظ نمودن حرف است گویا دهان از صدای آن پر می‌شود. (عمر، ۲۸۳)؛ که مشتمل بر اصوات (ضاد، صاد، طاء، ظاء، خاء، غین، قاف) است.

اکنون فرازهایی که مشتمل بر آواهای تفخیم و درشت است را ذکر نموده و دلالت معانی آن‌ها را بیان می‌نماییم:

«ثُمَّ أَسْكَنْتِي الْأَصْلَابَ أَمَّا لِرَيْبِ الْمُنُونِ» از صحنه‌های عظیم، سکونت نطفه در اصلاب است. کاربرد لفظ «اصلاب» دارای صفت تفخیم و صیغه جمع این واژه که برای تأکید این تفخیم آورده شده، تأثیر بسیار در تعظیم این امر دارد و نشانگر ارائه معنای فخیم و محکم است.

«الهِى إِلَى مَنْ تَكَلَّمْتَنِي إِلَى قَرِيبٍ فَيَقْطَعُنِي» اصوات تفخیم در کلمه «يقطعني» تمرکز یافته است و آن امر فخیم، نفرت از سوء عمل اقرباء می‌باشد که بیان حالت انزجار از این عمل مقترن با اصوات تفخیم است.

ترس و هراس از قدرت و قهر خداوند، پادشاهان را هم فرا می‌گیرد: «فَهُمْ مِنْ سَطَوَاتِهِ خَائِفُونَ» امام منظر عظمت و خوف انگیز، قوت و تمکین قدرت خداوند را با اصوات تفخیم «ط، خ، آ» و کاربرد الفاظ جمع ظاهر نموده است.

حسرت و ندامت واقعی، تأثیری عمیق بر نفس انسان دارد چرا که موجب انقلابی درونی بر نواقص است. حضرت در قالب الفاظی که مشتمل بر آواهای تفخیم است این حالت درونی را بازگو می‌کند: «عَظَّمْتُ خَطِيئَتِي فَلَمْ يَفْضَحْنِي» بنابراین عمق این اثر که به دنبال حسرت و ندامت حاصل شده را با اصوات تفخیم همراه نموده.

### اصوات انفجاری

از جمله دلالت‌های اصوات انفجاری (آواهای سنگین)، حرکت قوی و اظهار نمودن انفعال روحی است. حرکت و قوت عمل کشیدن دستان به سوی آستان خداوند را در فراز «قَدْ مَدَدْنَا إِلَيْكَ أَيْدِينَا» از طریق وجود اصوات انفجاری «دال» و «همزه» می‌توان دریافت. اظهار نمودن

انفعال روحی را در فراز «اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي أَحْشَاكَ كَأَنِّي أُرَاكَ» که ارتباط با حالت درونی خشیت و ترس از خداوند دارد را با تکرار و پیاپی آمدن صوت کاف و همزه که از قوی‌ترین و عمیق‌ترین اصوات انفجاری است می‌توان دریافت.

### اصوات صفیری

اعلاترین اصوات صفیری از سه حرف «ص، س» شنیده می‌شود و سوتی را ایجاد می‌کند که ناشی از تراکم بسیار زیاد مولکول‌های هوا در عبور از مجرای بسیار باریک است و صفت قوت و وضوح شنیداری بدان می‌بخشد. علاوه بر این حروف، حرف‌های زاء، شین، ثاء و فاء دارای صوت صفیری می‌باشند. (داود، ۷۸)

در عبارت «صَبِيٍّ بَسِطَرِكَ الْمَصُونِ» موسیقی حاصل از تکرار اصوات صفیر صاد و سین، باعث جلب نظر خواننده می‌شود. بکارگیری این اصوات، تأکیدی بر طلب مصونیت و حفظ به واسطه ستر و پوشش است.

اصوات صفیر در کلمات (خص، نفسه، سمو، عز، يعتزون) در فراز «يَا مَنْ خَصَّ نَفْسَهُ بِالْسُمُومِ وَالرَّفْعَةِ فَأَوْلِيَّائُهُ بِعِزِّهِ يَعْتَزُّونَ» ظاهر شده، همچنین تشدید و نوع تلفظ نون که از حروف خیشومی است به این شدت کمک کرده است. مجموع آن چه بیان شد بر سمو، بزرگی و رفعت خداوند دلالت دارد.

### آوای ناشی از تکرار در صنایع بدیعی

محسنات بدیعی لفظی، از طریق طبیعت صیغه‌های الفاظی که تکرار می‌شوند و یا تناسب و توازن دارند، سهم بارزی از عنصر موسیقی صوتی را ایجاد می‌کنند؛ و همانطور که الفاضلش برای گوش‌ها دلنشین است معانی آن‌ها نیز برای قلب‌ها و عقل‌ها گواراست. وقتی بتوان موسیقی را به حوزه هر نوع تناظر، تقارن و وحدت گسترش داد، پس به راحتی می‌توان تمام عناصر وحدت‌برانگیز معنایی را در حوزه موسیقی معنوی به شمار آورد؛ مانند طباق، تلمیح و...

### فاصله

فاصله دارای اثر صوتی خاص است، رنگ موسیقی خاصی می‌بخشد، باعث توازن کلام می‌گردد، زیبایی خاصی بدان می‌بخشد و طیف‌هایی از معانی و خیال و عواطف را عرضه می‌دارد. فاصله در برابر قافیه در شعر است یعنی نقطه اتکای آوایی که موجب نغمه و آهنگ می‌شود و از این طریق تولید معنا می‌کند. گوش ضمن احساس زیبایی معنا، تصویر و بیان، از

نظر آهنگ و موسیقی احساس لذت می‌کند.

فاصله در دعای عرفه رنگ ریتم آشکاری دارد و در حقیقت پدیده تکراری و عنصری مهم است که باعث نفوذ این فرازاها در قلوب و عقول می‌گردد. انواع مختلف فاصله را می‌توان در فرازهای مختلف یافت:

مطرف: «يَا عُدَّتِي فِي شِدَّتِي وَيَا صَاحِبِي فِي وَحْدَتِي»، «لَا يَبْلُغُ تَنَاوُكَ وَلَا تُكَافِي نَعْمَاوُكَ»، «لَيْسَ كَمِثْلِكَ مَسْئُولٌ وَلَا سِوَاكَ مَأْمُولٌ»

متوازی: «جَازِي كُلِّ صَانِعٍ وَرَاشِي كُلِّ قَانِعٍ وَرَاحِمُ كُلِّ ضَارِعٍ»، «فَطَرَ أَجْنَاسَ الْبَدَائِعِ وَآتَقَنَ بِحِكْمَتِهِ الصَّنَائِعِ»، «مَا حَصَرَنَاهُ عَدَدًا وَلَا أَحْصَيْنَاهُ أَمْدًا».

ترصیع که درجه عالی موسیقی را ایجاد می‌نماید: «لَوْ لَا سِتْرُكَ إِيَّاي لَكُنْتُ مِنَ الْمَفْضُوحِينَ وَلَوْ لَا نَصْرُكَ إِيَّاي لَكُنْتُ مِنَ الْمَغْلُوبِينَ»، «لِلْكَرْبَاتِ دَافِعٌ وَ لِلدَّرَجَاتِ رَافِعٌ»، «يَا مَنْ حَفَظَنِي فِي صِغَرِي يَا مَنْ رَزَقَنِي فِي كِبَرِي»، «لَا أَحِبُّ تَعْجِيلَ مَا أَخْرَتَ وَلَا تَأْخِيرَ مَا عَجَلْتَ»، «حَتَّى إِذَا اكْتَمَلَتْ فِطْرَتِي وَ إِعْتَدَلَتْ مِرَّتِي»

متوازن: «عَطَفْتَ عَلَيَّ قُلُوبَ الْحَوَاضِنِ وَ كَلَّفْتَنِي الْأَمَهَاتِ الرَّوَاحِمَ»، «اللَّهُمَّ اجْعَلْ غِنَايَ فِي نَفْسِي وَ الْيَقِينَ فِي قَلْبِي»، «أَنْتَ الَّذِي أَنْعَمْتَ أَنْتَ الَّذِي أَحْسَنْتَ أَنْتَ الَّذِي أَجْمَلْتَ».

#### جناس

بارزترین پدیده‌های بدیعی بلاغت که عنصر موسیقی صوتی ایجاد می‌کند جناس است. جناس به کلام تناسب موسیقی از خلال وارد شدن دو لفظی که بین‌شان تشابه تام یا تشابه تام از ناحیه صوتی دارد می‌بخشد. زیباترین جناس‌ها این است که بدون قصد متکلم آورده شود و فضیلت آن زمانی است که معنا را یاری نماید.

ارزش موسیقی اصوات متجانس از میان تکرار دو لفظ می‌باشد، زیرا صورت جناس، صورت تکرار و اعاده است و از خلال تشابه کلی یا جزئی ترکیب الفاظ، نوعی از موسیقی را تأکید می‌کند. (جمعه، ۶۱-۵۹)

از جمله انواع جناس، اختلاف در تعداد حروف است که می‌توان در عبارات زیر مشاهده نمود: «يَا مَنْ سَدَّ الْهَوَاءَ بِالْأَسْمَاءِ، يَا مَنْ لَهُ أَكْرَمُ الْأَسْمَاءِ»، «لَكَ الْحَمْدُ وَالْمَجْدُ وَ غُلُوُّ الْجَدِّ»، «صَدَقَ كِتَابُكَ اللَّهُمَّ وَ إِبْنَاؤُكَ وَ بَلَّغْتَ أَنْبِيَائُكَ»، «طَهَّرْتَنِي مِنْ شِكِّي وَ شَرِكِي»، «ثُمَّ صَرَفْتَ وَ دَرَأْتَ عَنِّي اللَّهُمَّ مِنَ الضَّرِّ وَ الضَّرَاءِ»، «لَمْ يَتْرَكَ لِذِي مَقَالٍ مَقَالًا».

غیر از این، در موارد زیر جناس دیده می‌شود: «رَبِّ بِمَا أَغْنَيْتَنِي وَ أَقْنَيْتَنِي»، «أَنْتَ الَّذِي

أَغْنَيْتَ أَنْتَ الَّذِي أَقْنَيْتَ»، «ليس لقضائه دافع و لا لعطائه مانع و لا كصنعه صنع صانع»، «فقد حادّوه و نادّوه» «عليك أتوكل فلا تكلني»، «أنا الذي إعتمدت أنا الذي تعمدت» و «صني بسترک المصون»، «با من ألبس أوليائه ملابس هيبته»، «لا أحبّ تعجيل ما أخرت و لا تأخير ما عجلت»، «الله اجعل النور في بصري و البصيرة في ديني»، «يا حيا حين لا حيّ يا محيي الموتى».

### ازدواج

عبارت از هم جنسی دو کلمه در کنار هم مانند: «بِمَنْكَ الْعَظِيمِ الْأَعْظَمِ»، «إِلَهِي حَقَّقْنِي بِحَقَّائِقِ أَهْلِ الْقُرْبِ»، «مَتَى تَحْتَاجُ إِلَيَّ دَلِيلٌ يَدُلُّ عَلَيْكَ»، «أَقُولُ مُؤْمِنًا مُوقِنًا»، «و لَا كَصَّنَعِهِ صُنْعَ صَانِعٍ»، «اللَّهُمَّ طَهِّرْنِي مِنْ شَكِي وَ شَرِكِي».

### عکس

عبارت ازاینکه در کلام جزئی را مقدم بیاوری سپس آنچه که مقدم آوردی را مؤخر بیاوری. (تفتازانی، ۴۷۷): «مَاذَا وَجَدَ مَنْ فَقَدَكَ وَ مَا الَّذِي فَقَدَ مَنْ وَجَدَكَ»، «حَتَّى لَا أَحِبُّ تَعْجِيلَ مَا أَخَّرْتَ وَ لَا تَأْخِيرَ مَا عَجَّلْتَ».

### طباق

موسیقی دیگری که باید متذکر شویم، موسیقی پنهانی است. این موسیقی از طریق شنوایی قابل درک نیست؛ بلکه بر روی فکر و وجدان تأثیرمی گذارد و سپس، اثر آن بر حواس ظاهر می شود. این نوع موسیقی، نتیجه به کارگیری دو لفظی که دارای دو معنای متضادند. زیبایی این موسیقی در تلاشی است که ذهن برای ایجاد ارتباط بین مفاهیم کلمات انجام می دهد و نوعی تکرار معنوی به وجود می آید که در موسیقی معنوی مؤثر واقع می شود.

«إِلَهِي كَيْفَ أَعَزَّمُ وَ أَنْتَ الْقَاهِرُ وَ كَيْفَ لَا أَعَزَّمُ وَ أَنْتَ الْأَمْرُ»، «إِلَهِي كَيْفَ أَسْتَعِزُّ وَ فِي الدَّلَّةِ أَرْكَزْتَنِي أَمْ كَيْفَ لَا أَسْتَعِزُّ وَ إِلَيْكَ نَسَبْتَنِي» تضادهای موجود در این فراز، علاوه بر زیبا کردن جملات بر موسیقی و قدرت القای معنای مورد نظر می افزاید.

### نتیجه گیری

زبان به عنوان ابزار اصلی ارتباط میان انسانها پدیده ای است آوایی - صوتی با ویژگی های خاص که آن را از دیگر نمادهای غیر زبانی متمایز می سازد. آواها واحدهایی جداگانه هستند که از آنها هزاران کلمه و با معانی مختلف پدید می آید که بر حسب موضوعات مختلف تأثیر

عبارات و جملات تنوع می‌یابد گاه آرام و گاه توفنده.

از خلال بررسی سبک شناسی دعای عرفه در سطح آوایی به نتایجی دست یافتیم و آن وجود توازن موسیقایی و نظام هجایی و ضرب آهنگ در فراها می‌باشد که زیبایی دلنشینی را بوجود آورده و تأثیری عمیق بر خواننده می‌گذارد و معانی ضمنی و نفسانی را دربر می‌گیرد. از خلال عناصر موسیقی داخلی و بررسی تجانس و تشابه و تکرار بعضی از صوت‌ها علاوه بر ایجاد موسیقی و تأثیر عمیقی که به جا می‌گذارد به دلالت‌های معنایی و احساسات و انفعالات درونی مشخص داعی پی می‌بریم.

تکرار بعضی از واژگان، پژواکی را در ذهن ایجاد می‌کند و تکرار آن واژه اهمیت مفهومی و پتانسیل معنایی آن کلمه را در سطح دعا آشکار می‌سازد.

حروف دارای احکام و صفاتی هستند از جمله تفخیم و درشت و پر حجم تلفظ نمودن حرف و یا صفت صغیری که سوتی را تولید می‌کند که این احکام و صفات دارای دلالت‌هایی می‌باشد و معانی مختلفی را افاده می‌کنند.

تکرار بعضی از صنایع بدیعی، ریتم و موسیقی خاصی به عبارات می‌بخشد که در القای معانی و جذب قلوب موثر می‌باشد.

## منابع

- ابن طاووس، علی بن موسی، *الاقبال الاعمال الحسنة فيما يعمل مرة في السنة*، المحقق جواد القیومی الاصفهانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، الطبعة الثانية، ۱۴۱۹ ق،  
ابن منظور، محمد مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۸ م،  
ابوعامود، محمد احمد ابوبکر، *البلاغة السلویة*، تقدیم: عبدالرحیم حمود زلط، القاهرة: مكتبة الادب، الطبعة الاولى، ۲۰۰۹ م،  
انیس، ابراهیم، *آواشناسی زبان عربی*، مترجمان: ابوالفضل علامی و صفر سفیدرو، تهران: اسوه، چاپ اول، ۱۳۷۴ .  
باقری، مهری، *مقدمات زبان شناسی*، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور، چاپ دهم، ۱۳۸۳ .  
تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح المختصر*، تهران: اسماعیلیان، الطبعة الاولى، ۱۴۲۵ ق.  
جمعه، عدنان عبدالکریم، *اللغة في الدرس البلاغي*، لندن بریطانیا: دار السیاب، الطبعة الاولى، ۲۰۰۸ م.  
حق شناس، علی محمد، *آواشناسی (فونوتیک)*، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۸۸ .  
خلیل بن احمد، العین، تحقیق: مهدی المخزومی و ابراهیم سامرائی، کویت: الرسالة، ۱۹۸۰ م.



- داود، سلیمان امانی، *الاسلوبیة و الصوفیة*، عمان- اردن: وزارة الثقافة، الطبعة الاولى، ۲۰۰۲ م.
- دیهم، گیتی، *درآمدی بر آواشناسی عمومی*، تهران: دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۸ .
- زارعی فر، ابراهیم، «الموسیقی فی الشعر الاجتماعی عند حافظ ابراهیم»، *مجلة الجمعية العلمية الإيرانية للغة العربية و آدابها*، عدد ۷، ۲۰۰۷ م.
- شمیسا، سیروس، *کلیات سبک شناسی*، تهران: انتشارات فردوس، ۱۳۷۴ .
- عبادیان، محمود، *درآمدی بر سبک و سبک شناسی*، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی، ۱۳۶۸.
- عباس، حسن، *خصائص الحروف العربية و معانیها*، دمشق، ۲۰۰۰ م.
- عبد الرحمن، مروان محمد سعید، *دراسة اسلوبیة فی سورة كهف*، فلسطین- نابلس: جامعة نجاح الوطنية، كلية الدراسة العليا، ۲۰۰۶ م.
- عمر، أحمد مختار، *دراسة الصوت اللغوی*، القاهرة: عالم الكتب، ۱۹۷۶ م.
- الکواز، محمد کریم، *سبک شناسی اعجاز بلاغی قرآن*، مترجم سید حسین سیدی، تهران: سخن، ۱۳۸۶ .
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الانوار*، بیروت - لبنان: مؤسسه الوفاء، دار الاحیاء التراث العربی. الطبعة الثالثة، ۱۹۸۳ م.
- معهد تحقیقات باقر العلوم - منظمة الاعلام الاسلامی، *موسوعة کلمات الامام الحسین ایران*، الطبعة الثانية، قم: دار المعروف، ۱۴۲۵ ق.
- ناجی، مجید عبد الحمید، *الاسس النفسیة لأسالیب البلاغة العربية*، مؤسسات الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع، چاپ اول، ۱۹۴۸ م.



مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۵  
پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۷۳-۴۹

## تحول مفهوم اساطیر الاولین در تفاسیر\*

دکتر محمدرضا حسنی جلیلیان

استادیار دانشگاه لرستان

Email: hassani2j@yahoo.com

### چکیده

نخستین بار در تفسیر مقاتل بن سلیمان آمده است: «نضر بن حارث» که با روایات ایران باستان آشنایی داشت، مدعی شد قرآن «اساطیر الاولین» یعنی داستان‌هایی همچون داستان رستم و اسفندیار است. پس از مقاتل، اغلب مفسران سخن او را نقل و «اساطیر الاولین» را به افسانه‌ها و داستان‌های اقوام باستانی ترجمه و تفسیر کرده‌اند. این تلقی از مفهوم اساطیر الاولین در تفاسیر متأخر نیز دیده می‌شود. در این مقاله سیر تحول مفهوم اساطیر الاولین در تفاسیر بررسی شده است. همچنین علاوه بر آنچه محققان گفته‌اند، برای اثبات این فرض که مقصود از اساطیر الاولین، مضامین کتب مقدس پیش از قرآن است، دلایلی به شرح زیر عرضه شده است: ۱- معاشناسی واژه‌های «الاساطیر» و «الاولین» در محور هم‌نشینی آیات قرآن. ۲- عدم تناسب مضامین قرآن با افسانه‌هایی چون رستم و اسفندیار. ۳- تصدیق کتب آسمانی پیش از اسلام در قرآن. ۴- موضوع افک و افترا. ۵- مضامین قبل و بعد آياتی که ترکیب «اساطیر الاولین» در آن‌ها ذکر شده است.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن، تفاسیر، اساطیر الاولین، نضر بن حارث.

\*. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۱۱/۱۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۲/۲۵.

## مقدمه

ترکیب «اساطیرالاولین» در قرآن کریم، نه بار و در نه سوره تکرار شده است.<sup>۱</sup> این ترکیب در همه موارد، نقل قول مشرکان و معاندانی است که منکر رسالت پیامبر اکرم (ص) بودند. حاصل سخن مترجمان و مفسران را در ترجمه و تفسیر «اساطیرالاولین» می‌توان در سه دسته جای داد. برخی «اساطیرالاولین» را به نوشته‌های پیشینیان ترجمه و تفسیر کرده‌اند. گروهی این ترکیب را معادل خرافه‌ها، ترهات، باطیل و داستان‌های بی‌پایه و اساس اقوام گذشته مانند داستان رستم و اسفندیار دانسته‌اند و گروه سوم ترکیبی از این دو معنی را به کار برده و «اساطیر الاولین» را نوشته‌های بی‌پایه و اساس پیشینیان معنی کرده‌اند.

سیر شکل‌گیری این مفاهیم در تفاسیر، نشان می‌دهد که اندک اندک کاربرد ترهات، خرافه‌های پیشینیان و داستان‌های بی‌پایه و اساس، در ترجمه «اساطیرالاولین» عمومیت یافته است. مسأله این است که چه عوامل در تحول مفهوم اساطیرالاولین مؤثر بوده است و آیا در کلام وحی نیز منظور از «اساطیرالاولین»، همان چیزی است که در تفاسیر رایج شده است؟

## پیشینه تحقیق

در تفاسیر مختلف، مباحثی پیرامون ریشه اساطیر و مفهوم اساطیرالاولین مطرح شده است که همه آن‌ها جزء پیشینه این پژوهش محسوب می‌شوند و ما در این نوشته به آن‌ها خواهیم پرداخت. اما نکته قابل توجه آن که برخی مستشرقان نیز در این باب سخن گفته و اساطیر را واژه‌ای غیر عربی و از ریشه لاتین و مرتبط با واژه‌های *story* و *history* و معادل *myth* فرض کرده و برخی قصص قرآن را دارای شاکله اسطوره‌ای دانسته‌اند. (ر.ک: جفری، ۱۱۵ - ۱۱۶) کسانی همچون محمد احمد خلف الله در «الفن القصصی فی القرآن الکریم»، این نظر را پذیرفته و حتی مدعی شده‌اند که این امر خود باید موجب افتخار باشد که قرآن ما دربردارنده چنین قصه‌هایی است. (خلف الله، ۲۰۹)

به نظر می‌رسد خلف الله در این نظریه متأثر از «نورتروپ فرای» باشد که کوشیده است برای برخی وقایع کتاب مقدس توجیهی ادبی عرضه کند. این محقق کانادایی پس از آن کتاب «تقارن هولناک» را که تفسیر ادبیات در پرتو اساطیر بود به پایان رساند، در اثر مشهور خود به نام «رمز کل کتاب مقدس و ادبیات» مدعی شد که کتاب مقدس متنی ادبی یا اندکی بیشتر از

۱ - انعام/۲۵، انفال/۲۱، نحل/۲۴، مؤمنون/۸۳، فرقان/۵، نمل/۶۸، احقاف/۱۷، قلم/۱۵، مطففین/۱۳.

متن ادبی است. (علایی، ۷۰) او زبان بخش‌هایی از کتاب مقدس را استعاری فرض کرده و «مدعی است که رویدادهای کتاب مقدس به اعتبار تاریخشان محل اعتنا نیستند ... و محتوای تاریخی وقایع فرع بر طرح و صورت اسطوره است. در نتیجه همچون اشعار بزرگ نیازمند قرائت تمثیلی است.» (همان، ۷۳) این همان سخن خلف الله است که ادعا کرده «برخی قصه‌های قرآن قابلیت استناد تاریخی ندارند.» (طیب حسینی، نقدی بر استدلال احمد خلف الله، ۱۴۴)

خلف الله برای اثبات نظریه خود تلقی خاصی از آیات اساطیرالاولین در قرآن عرضه کرده است. او قصص را در سه گروه یا سه قول خودش سه لون تاریخی، تمثیلی و اسطوری دسته‌بندی کرده (خلف الله، ۱۵۲ و ۳) سپس برخی قصص قرآنی را که به نظر او امکان روی دادنشان بعید است، قصه‌های اسطوره‌ای خوانده است. از نظر وی برخی از این قصص برای بیان نمادین چگونگی زندگی پس از مرگ مطرح شده‌اند. وی مسکوت ماندن تاریخ قصص، اوضاع اجتماعی و جزئیات رویدادها را دلیلی بر نمادین بودن آن‌ها دانسته است.

خلف الله مبنا را بر این مسأله گذارده که: چرا تنها مردم مکه از اساطیرالاولین سخن گفتند و دیگر این‌ها که چرا آنان معاد را منکر بوده‌اند؟ (همان، ۲۰۷) او داستان عزیر و اصحاب کهف را مبنایی برای پرسش اول گذارده و معتقد است مردم مکه این رویدادها را دارای ساختار اسطوره‌ای یافتند در مورد دوم هم معتقد است وقتی که پیامبر (ص) به مدینه مهاجرت کردند چون مردم با باورهای دینی یهود و نصاری آشنایی داشتند دیگر پرسش از معاد مطرح نشد. (همان، ۲۰۸)

نظریه خلف الله بسیار مورد نقد قرار گرفته است از آن میان دکتر سید محمود طیب حسینی در مقاله‌ای با عنوان «نقدی بر استدلال احمد خلف‌الله در باب وجود قصه اسطوری در قرآن»، پس از ذکر نام دیگر منتقدان این نظریه (ر.ک: طیب حسینی، ۱۴۴) نظر خلف الله را با این استدلال رد کرده است که: دقت در ترتیب نزول آیاتی که اساطیرالاولین در آن‌ها به کار رفته، اثبات می‌کند قبل از آن که در قرآن کریم به قصه‌ای اشاره شود، مشرکان آیات وحی را اساطیر می‌خوانده‌اند. (طیب حسینی، ۱۵۵-۱۶۲)

وی در مقاله‌ای دیگر با عنوان «نقدی بر معنی شناسی اساطیر در قرآن کریم ...» این بار نظریه خلف‌الله را با تکیه بر این استدلال نقد و رد کرده که: برای دستیابی به معنی اصیل واژگان قرآنی، ضروری است که به معنای رایج واژه در زمان نزول وحی، دقت شود. (طیب

حسینی، نقدی بر معنی‌شناسی اساطیر در قرآن کریم، ۱۷۴-۱۵۳) اصول اساسی تفسیر ادبی قرآن که خلف‌الله و طرفداران این نظریه، خود به آن پای بند هستند مبنای استدلال دکتر طیب حسینی در هردو مقاله است. وی در مقاله‌ای دیگر با عنوان «تأملاتی بر گرایش‌های تفسیر ادبی معاصر» این اصول را نقل، بررسی و نقد کرده است. (ر.ک: طیب حسینی، ۱۴۷-۱۶۵)

در این نوشته اولاً: نظریه خلف‌الله مردود فرض شده و موضوع قصص اسطوره‌ای مطرح نشده و بیشتر سیر تحول مفهوم اساطیرالاولین در تفاسیر بررسی شده است.

ثانیاً در ابتدا، برخی نتایج حاصل از مقالات پیشین، عمداً و با تسامح نادیده گرفته شده است؛ تا اثبات شود که حتی اگر فرض کنیم همزمان با نزول اولین آیه اساطیرالاولین (آیات سوره قلم)، قصه‌ای در قرآن آمده باشد؛ باز هم ممکن نیست مقصود از اساطیرالاولین، چنان‌که خلف‌الله گفته داستان‌های اسطوره‌ای یا چنان‌که برخی مفسران گفته‌اند افسانه‌های بی‌پایه و اساس باشد.

ثالثاً: تلاش شده است علاوه بر «معنی‌شناسی اساطیرالاولین» و «موضوع ترتیب نزول»، برای تبیین این فرض که مقصود از اساطیرالاولین، کتب مقدس پیش از اسلام است، دلایل دیگری همچون: دقت در موضوع افک و افترا در قرآن، مصداق‌الاولین و الاولون در قرآن و نیز تصدیق متون دینی متقدم در قرآن عرضه و همزمان سیر تحول معنی اساطیرالاولین در تفاسیر قرآن نیز بررسی شود.

### سیر تحول مفهوم اساطیرالاولین

#### آ- ریشه‌شناسی واژگانی «اسطوره»<sup>۱</sup> و سیر تحول معنایی آن

هر چند پژوهشندگان متأخر اغلب مایل‌اند که اسطوره را واژه‌ای غیر عربی و از ریشه لاتین و مرتبط با واژه‌های story و history و معادل myth فرض کنند و برای اثبات ادعای خود، دلایلی زبان‌شناسانه نیز عرضه کرده‌اند، اما آرتور جفری شواهدی آورده است که بر اساس آن‌ها، در عربی جنوبی «سطر» به معنای «سنگ‌نوشته» کاربرد داشته است. (ر.ک: جفری، ۱۱۵ - ۱۱۶؛ نیز همان، ۲۵۲). این نکته موافق و مؤید فرضیه ماست اما از آنجا که در این پژوهش سیر

<sup>۱</sup> در پژوهش‌های اسطوره‌شناسی متأخر، هریک از اسطوره‌شناسان با توجه به دیدگاه خاص خود در باره تعریف و حقیقت اسطوره و انواع آن اظهار نظر کرده‌اند. مباحثی که در این پژوهش مطرح می‌شود با باورهای اسطوره‌شناسی نوین (mythology) ارتباطی ندارد و مفهوم اسطوره تنها در محدوده فرهنگ تفاسیر بررسی شده است.

تحول مفهوم «اساطیر» از دیدگاه اهل تفسیر و فرهنگ‌های مرتبط با قرآن بررسی می‌شود، تنها به آراء اهل لغت و مفسران استناد خواهد شد.

از ریشه «سَطْر» جز واژه «اساطیر»، واژه‌های دیگری نیز در قرآن کریم وجود دارد. معانی و مدلول‌های آن واژه‌ها به درک مفهوم دقیق «اساطیرالاولین» در فرهنگ قرآن، کمک می‌کند. چنین پژوهشی انجام شده است. دکتر طیب حسینی ضمن بحثی مستوفی در باره ریشه شناسی واژه اساطیر ضمن اشاره به نظرات مطرح شده در این باب، قولی را برگزیده‌اند که اساطیر را از ریشه سطر به معنای نوشته و مکتوب می‌داند (ر.ک: طیب حسینی، «نقدی بر معنی شناسی اساطیر در قرآن کریم»، ۱۶۶-۱۷۰) و با همین استدلال، وجود قصه اسطوری در قرآن را رد کرده‌اند.

به جهت پرهیز از تکرار از طرح مجدد این موضوع صرف نظر می‌شود؛ اما به جهت روشن شدن سیر تحول معنای اسطوره، به طور خلاصه می‌توان گفت با عنایت به آنچه در فرهنگ‌های العین، (فراهیدی، ۲۱۰/۷) لسان العرب، (ابن منظور، ۳۶۳/۴) مجمع البحرین، (طریحی، ۳/۳۳۱) مفردات، (راغب اصفهانی، ۴۰۹) و قاموس قرآن (قرشی، ۳/۲۶۵) آمده است می‌توان نتیجه گرفت که اهل لغت اغلب اساطیر را ریشه «سَطْر» دانسته و اساطیر الاولین را در سه معنی به کار برده‌اند:

الف) الأَسَاطِیر اساساً به معنای الأَبَاطِیل، ترهات و احادیث بی‌پایه است؛ بنابراین «اساطیر الاولین» به معنای اباطیل و ترهات و احادیث و سخنان بی‌پایه و اساس پیشینیان خواهد بود.  
ب) اساطیر از ریشه‌ی سَطْر به معنی صفی از درخت یا انسان یا کلمات و مانند آن است. چون در متن، کلمات در یک ردیف قرار می‌گیرند به آن‌ها سَطْر گفته شده است. اساطیر جمع سَطْر و به معنای نوشته است؛ بنابراین «اساطیرالاولین» به معنای «ماسطره المتقدمون» خواهد بود.

ج) اساطیر از ریشه سَطْر به معنای نوشته است اما در معنای نوشته مجعول و غیرطبیعی کاربرد دارد.

از آنجا که بسیاری از فرهنگ‌های متقدم به جهت شرح و توضیح واژگان قرآن، شکل گرفته‌اند، تأثیر تفاسیر و کتب لغت بر یکدیگر امری بدیهی است. از این رو تفاسیر نیز در این باب به سه دسته قابل تقسیم هستند.

**گروه نخست:** در مبحث واژه شناسی، اساطیر را اساساً به معنی ترهات دانسته‌اند. أبوعبیده

معمربن مثنی در *مجاز القرآن* اساطیر را به معنای ترهات و سخنان بی‌نظام آورده است.<sup>۲</sup> (ابوعبیده، ۱/ ۱۹۰). ظاهراً وی اولین کسی است که چنین موضوعی را بیان کرده است. چرا که مفسران و اهل لغت پس از وی عموماً هنگام نقل این نظریه، از او نام برده‌اند. مثلاً ابن قتیبه همان سخن او را تکرار کرده است. (ابن قتیبه، ۳۸) طبری هم در *جامع البیان* از او نام برده و نظر او را نقل کرده است. (ر.ک: طبری، ۱۰۹/۷)

گفتنی است که پیش از ابوعبیده مقاتل بن سلیمان «اساطیر الاولین» را به معنای «احادیث الاولین» به کار برده و به داستان رستم و اسفندیار اشاره کرده است. «احادیث الأولین و کذبهم و هو حدیث رستم و اسفندباز.» (بلخی، ۴/ ۴۰۵؛ نیز ر.ک: همان‌جا، ۴/ ۶۲۲؛ ۳/ ۱۵۳؛ ۳/ ۱۶۳) این دسته از مفسران با تکیه بر سخن ابوعبیده و نقل ماجرای نصر بن حارث از تفسیر مقاتل، معتقدند که: مشرکان مدعی بودند که قرآن قصه‌هایی همانند افسانه‌های بی‌پایه و اساس پیشینیان است.

**گروه دوم** از مفسران اساطیر را از ریشه سطر به معنای *نوشته دانسته* و «اساطیر الاولین» را نوشته‌های پیشینیان ترجمه کرده یا دست‌کم این نظریه را بر سایر اقوال ترجیح داده‌اند. برخی از آنان نظر ابوعبیده را تنها به عنوان یکی از احتمالات و با عباراتی همچون: «و قال بعض أهل اللغة: هي الترهات و الأباطیل و البسابس.» نقل کرده‌اند. در این گونه تفاسیر عموماً به دیگر واژه‌های قرآن که از همین ریشه‌اند اشاره شده و این خود دلیلی است بر این که معنی برگزیده اساطیر از نظر آنان، «مکتوبات» است. اگر چه ممکن است مضمون این مکتوبات ترهات باشد. دلیل این گروه ظاهراً آن است که در دیگر آیات، «سَطَرَ» دقیقاً در معنای «کَتَبَ» به کار رفته است. چنانکه ابن قتیبه می‌گوید: «أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ أَخْبَارُهُمْ؛ و ما سَطَرَ مِنْهَا أَى كَتَبَ؛ و منه قوله: وَ مَا يَسْطُرُونَ، أَى: يَكْتُبُونَ.» (ابن قتیبه، ۳۸). در *روض الجنان* نیز آمده است: «اساطیر افاعیل باشد من السطر و هو الكتابه، یعنی آنچه اوایل نوشتند در کتاب‌های ایشان.» (ابوالفتوح رازی، ۱۲/ ۲۳؛ نیز همان، ۷/ ۲۵۹) در تفاسیر دیگر هم این موضوع به صورت‌های: «ما سطره الأولون فی الکتب»، (شوکانی، ۲/ ۱۲۴) «ما سطره الأولون من الکتب»، (ابن‌هاشم، ۱/ ۵۶)، «أصله السطر بمعنی الخط.» (فیض کاشانی، ۱/ ۳۱۵) آمده است. علامه طباطبایی هم این نظر را پذیرفته‌اند. (ر.ک: طباطبایی، ۲۰/ ۳۸۸)

**گروه سوم:** مفسرانی هستند که ضمن نقل اقوال متفاوت این دو عقیده را با هم آمیخته و

<sup>۲</sup> «أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ: واحدها أسطورة و إسطاره لغة و مجازها مجاز الترهات. [البسابس ليس له نظام و ليس بشيء.]»



در پایان با اشاره به این که اساطیر از ریشه سطر و به معنای نوشته است، آن را اباطیل و خرافات ترجمه کرده‌اند. جامع البیان در یک جا آن را احادیث و اخباری که متقدمان نوشته‌اند (طبری، ۶۲/۳۰) دانسته و در جایی دیگر از قول مشرکان آن را وعده‌هایی که صحت ندارند خوانده است. (همان، ۷/۲۰؛ نیز همان، ۱۸/۲۹) سوراآبادی می‌گوید: «يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ: گویند آن کسان که نگریدند نیست این که محمد [ص] می‌گوید و می‌خواند مگر افسانه‌های پیشینیان و گفته‌اند نبشته‌های پیشینیان، از جای می‌برگیرد و بر ما می‌خواند.» (سورآبادی، ۱/۶۴۸)

در تقریب القرآن آمده است: «یعنی آنچه در قرآن از احکام و قصص آمده جز ترهات اقوام پیشین نیست.» (شیرازی، ۵۸/۲) در تفسیر دیگری اساطیر الاولین معادل «اکاذیب القدیمة» فرض شده که برای تظلیل عوام به کار گرفته شده‌اند. (نخجوانی، ۱/۲۱۶؛ نیز ر.ک: ابن جزی، ۱/۲۵۸؛ ابن عطیه اندلسی، ۲/۵۲۰)

این مفسران اساطیر را از ریشه «سَطْر» به معنی «کتب» و در مفهوم ترهات به کار برده و گفته‌اند: «أصلها من سطرت، أي: كتبت.» (بغوی، ۱۱۸/۲) و در تعریف اساطیر گفته‌اند: هر چیزی که در کتاب نوشته شده باشد و دلیلی بر صحت آن وجود نداشته باشد. (مغنیه، ۳/۱۷۶) در منهج الصادقین نیز آمده است: «اساطیر به معنی (باطیل) است جمع اسطوره یا اسطار جمع سطر و اصل آن سطر است به معنی خط.» (کاشانی، ۳/۳۷۵)<sup>۳</sup>

مرحوم علامه طباطبایی «اساطیر الاولین» را به نقل از «مبرد» به معنای دروغ و خدعه دانسته و در ادامه گفته‌اند: «گویا ریشه این لغت «سطر» بوده که به معنای صافی از نوشته و یا از درخت و یا از انسان است، آن گاه در مجموعه و منظومه‌ای از اخبار کاذب غلبه استعمال پیدا کرده است.» (طباطبایی، ۷/۷۲) از این رو ایشان در مواضع مختلف همین معنی غالب را به کار برده‌اند و اساطیر الاولین را «نوشته‌هایی از دروغ و خرافات» (۱۲/۳۳۴) افسانه‌های باستانی (۹/۸۵) و خرافات پیشینیان (۹/۸۷) ترجمه کرده‌اند. نتیجه این که در تفاسیر، اندک اندک واژه اساطیر مفهوم ترهات و اباطیل به خود گرفته است.

برخی مفسران به دلایل تطوّر مفهوم اساطیر نیز اشاره کرده‌اند. مثلاً در مفاتیح الغیب آمده است: چون سخنان گذشتگان مثل داستان رستم و اسفندیار خالی از فایده بوده‌اند مفسران

<sup>۳</sup> نیز ر.ک: الاصفی فی تفسیر، ۱/۳۱۵؛ البلاغ فی تفسیر، ۱/۱۳۰؛ تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ۴/۳۱۰؛ البرهان فی تفسیر القرآن ۲/۴۶۰؛ ارشاد الاذهان، ۱/۱۳۶؛ تفسیر الوسیط (الرحیلی)، ۱/۹ و ۵۲۸؛ تفسیر روح البیان، ۳/۲۰.

اساطیر الاولین را به ترهات تفسیر کرده‌اند. (رازی، ۱۲/۵۰۶) در غرائب القرآن این موضوع با اندکی تغییر در واژگان تکرار شده است. (نیشابوری، ۳/۷۱) از مطالبی که نقل شد می‌توان نتیجه گرفت:

- ۱- غالب مفسران تأکید کرده‌اند که اساطیر از ریشه سطر و به معنای نوشته است.
- ۲- این مفسران ظاهراً به تبعیت از ابو عبیده، اساطیر را نوشته‌های بی‌پایه و اساس معنی کرده‌اند.
- ۳- غالب مفسران با تکرار سخن مقاتل بن سلیمان مصداق این نوشته‌های بی‌پایه و اساس را داستان‌هایی مانند رستم و اسفندیار دانسته‌اند.

#### ب- نقش نضر بن حارث در تحول مفهوم اساطیر الاولین

به نظر می‌رسد سخنی که نخستین بار در تفسیر مقاتل مطرح شده در تحول مفهوم اساطیر الاولین نقش اساسی داشته است. در تفسیر مقاتل - و پس از آن در بسیاری از تفاسیر - آنگاه که از «اساطیر الاولین» سخن به میان آمده، از شخصی به نام نضر بن حارث نام برده شده است. از این رو در فرهنگ تفاسیر نام این شخص با «اساطیر الاولین» عجین شده تا جایی که میبیدی می‌گوید: «هر چه در قرآن أساطیرُ الأوّلین [هست] آن همه از گفتار نضر بن الحارث است». (میبیدی، ۳/۳۲۸) از این رو برای درک درست مفهوم اساطیر الاولین لازم است بدانیم این نضر که بود و چه می‌گفت؟

صاحب انساب الاشراف، نضر بن حارث را از اشد مخالفان نبی اکرم (ص) دانسته است که در تکذیب و تعذیب ایشان افراط می‌کرد. نیز بر احاطه او بر نوشته‌های فارسی‌زبانان و هم‌نشینی و مخالفت وی با یهود و نصاری تأکید کرده است. (بلاذری، ۱/۱۴۰). سپس بسیاری از آیاتی را که شأن نزولشان منسوب به «نضر» است ذکر و به برخی اعمال او اشاره کرده است. از جمله این‌که: کلام خود را با کلام وحی مقایسه می‌کرد و ادعا می‌کرد قادر است مانند قرآن را بیاورد. خود را نفرین کرد که اگر قرآن از نزد خداست از آسمان بر سر او عذاب بیارد. به حیره رفت و بریط نوازی آموخت و به تعدادی از مردم مکه نیز یاد داد. تهمت زد که پیامبر (ص) از «جبر» و «عداس» آموزش می‌گیرد. برای آزمودن پیامبر (ص) از اهل کتاب درخواست پرسش کرد. استخوان پوسیده‌ای را در دست گرفت و با تمسخر به پیامبر (ص) گفت: «من یحیی هذا یا محمد؟» و از همه مهم‌تر قرآن را «اساطیر الاولین» خواند. در نهایت در جنگ بدر به دست مقداد و به دستور پیامبر (ص) کشته شد. (ر.ک: ۱/۱۴۲ - ۱۴۴).

غیر از موضوع بربط نوازی و اشاعه لهو و لعب، همه مواردی که در انساب الاشراف درباره نضر بن حارث بیان شده، به موضوع این نوشته مرتبط است. از همه مهم‌تر این‌که او با مردم سرزمین‌های مجاور و اهل کتاب و باورهای آنان آشنایی داشته و بشدت با پیامبر (ص) مخالف و منکر قیامت و زنده شدن مردگان بوده و تهمت می‌زده است که کسانی از اهل کتاب، پیامبر (ص) را در آوردن قرآن یاری می‌دهند.

با تأسف، مفسران از میان همه عقاید و رفتارهای نضر، بیشتر بر این تأکید کرده‌اند که او با مردم ایران ارتباط داشته و قرآن را چیزی مانند داستان‌های ایرانی و مشخصاً رستم و اسفندیار می‌دانسته و یا پس از نزول وحی بر جای پیامبر (ص) حاضر و چنین داستان‌هایی را بیان می‌کرده است. منشأ شکل‌گیری این موضوع، تفسیر مقاتل است. آن‌جا که گفته است: «أنه قال إن القرآن أساطير الأولین یعنی حدیث رستم و اسفندباز». (مقاتل بن سلیمان بلخی، ۸۳۶/۳؛ همان، ۵۵۳/۱ و ۱۱۳/۲). پس از مقاتل اغلب مفسران آنگاه که به مبحث اساطیر الاولین رسیده‌اند، با تکیه بر همین موضوع اخیر، اساطیر الاولین را افسانه‌های پیشینان ترجمه و تفسیر کرده‌اند.

بنابراین می‌توان گفت مفهوم «نوشته» در «اساطیر» اندک اندک نادیده گرفته شده و اساطیر الاولین معادل ترهات و افسانه‌ها و خرافات و داستان‌های پیشینان فرض شده است. گویا این دسته از مفسران با توجه به قصص قرآنی، معتقد بوده‌اند که مشرکان قرآن را مجموعه‌ای از داستان‌های بی‌پایه و اساس همچون داستان رستم و اسفندیار دانسته‌اند؛ لذا «اساطیر الاولین» را افسانه‌های بی‌پایه و اساس، ترهات و اباطیل ترجمه و تفسیر کرده‌اند. به عبارتی معنی مورد نظر ابن‌قتیبه از اساطیر را، با آنچه در تفسیر مقاتل درباره ماجرای نضر بن حارث آمده، در هم آمیخته‌اند؛ یعنی اساطیر را از ریشه سطر به معنای نوشته اما به مفهوم «ترهات و اباطیل»، «افسانه‌های پیشینان» (ذکاوتی قراگوزلو، ۱۱۳؛ طبرسی، تفسیر جوامع الجامع، ۱۶۸/۲)، «حرف‌های بی‌هوده مثل قصه رستم و اسفندیار که نه سود دارد و نه زیان»، (عاملی، ۴۱۳/۳؛ طبرسی، ۵۱/۸)، قصه‌هایی که در میان یاوه‌گویان رایج است، (کریمی حویزی، ۱۳۲/۳) و در تفاسیر متأخر «مطالب خیالی که شنیدن آن جاذبه دارد»، (قرائتی، ۳/۲۳۰) و حتی «رمان‌های پیشینان» (طیب، ۳۶/۵) دانسته‌اند.

### قصص قرآن و اساطیر الاولین

چنان که اشاره شد مفسران عموماً موضوع اساطیر الاولین را با قصص قرآنی یا روایات

اسطوره‌ای یا افسانه‌های پیشینیان مرتبط کرده‌اند. ظاهراً بیش از هر چیز وجود قصص انبیاء در قرآن، موجب شکل‌گیری این باور شده که منظور از «اساطیرالاولین» قصه‌های متقدمان است. پیش از هر چیز لازم است اشاره کنیم ارتباط اساطیرالاولین با قصص اسطوری چنان که مورد نظر خلف‌الله است بکلی منتفی است. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد دکتر طیب حسینی این موضوع را با این استدلال رد کرده‌اند که: خلف‌الله «آیات نه‌گانه را ناظر به آن بخش از قصه‌های قرآن دانسته که حکایت زنده شدن مردگان در این دنیا را بازگو می‌کند. همانند زنده شدن عزیر پیامبر، احیای چهار پرنده به دست حضرت ابراهیم (ع) و نظایر آن‌ها. درحالی‌که ترتیب نزول نشان می‌دهد که نسبت دادن اساطیرالاولین به قرآن از سوی مشرکان نخستین بار در سوره قلم که حداکثر سومین سوره نازل شده است، باز تاب یافته و آن زمان هنوز آیات مربوط به هیچ یک از قصه‌های پیش گفته نازل نشده بوده است.» (طیب حسینی، ۱۳۸۸: ۱۵۳)

در درستی این استدلال شک نیست اما در این‌جا با تسامح، عمداً این استدلال را نادیده می‌گیریم. چرا که ممکن است کسانی مدعی شوند موضوع قصه اسطوره‌ای چنان‌که خلف‌الله تعریف کرده با قصه و روایت در دیدگاه مفسران متفاوت است؛ یعنی درست است که قصه‌های مورد نظر خلف‌الله بعدها نازل شده اما در همان سوره قلم، هم قصه روایی آمده است هم قصه پیامبران پیشین.

علامه طباطبایی با ذکر روایاتی که پیرامون باغ مورد بحث (اصحاب الجنه) در سوره مبارک قلم بازگو شده آن را قصه‌ای تمثیلی قلمداد کرده است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۹/ ۶۳۴) سپس افزوده است بر اساس برخی روایات «باغ مورد بحث از فردی از بنی اسرائیل بوده که بعد از مردنش پسرانش آن را به ارث بردند و بعد دچار این سرنوشت شدند» (همان، ۱۹/ ۶۳۵) نیز دیگر مفسران در باره این که محل این باغ ضروان در یمن و دو فرسخ دورتر از صنعا بوده است سخن گفته‌اند. (مقاتل، ۴/ ۴۰۵)

علاوه بر این در آیه چهل هشتم همین سوره قلم، با اشاره به قصه حضرت یونس (ع)، خطاب به پیامبر آمده است: «فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ». علامه در تفسیر این آیه فرموده است یعنی: «ای پیامبر! تو در برابر قضایی که پروردگارت رانده که از راه استدراج هلاکشان کند صابر باش و مانند صاحب حوت مباش تا مثل او ملامت از اندوه و غیظ نشوی و در آخر خدای را به تسبیح و اعتراف به ظلم ندا نکنی.» (طباطبایی، ۱۹/ ۶۴۶) روشن است که مخاطبان قرآن باید با داستان حضرت یونس آشنایی

پیشین داشته باشند یا پیامبر (ص) موضوع را برای آنان بازگو کرده باشد. شاید بتوان با این دلایل و با تسامح فرض کرد که در همان سوره‌های ابتدایی قرآن نیز قصه‌ای وجود داشته، اما آن قصه نه از نوع قصه‌هایی اسطوری است که خلف‌الله تعریف کرده و نه از نوع داستان‌های بی‌اساسی چون رستم و اسفندیار. در ادامه خواهیم دید که مقصود مشرکان از اساطیر خواندن آیات وحی تنها تکرار قصه‌های کتب پیشین نبوده است؛ اما با عنایت به این‌که اکثر مفسران اساطیر را افسانه‌های بی‌اساس ترجمه و تفسیر کرده‌اند، عجالتاً فرض را بر آن می‌گذاریم که محرک مشرکان قصه‌های قرآن بوده است. تا اثبات شود در این صورت هم تناسبی بین قصص قرآن و افسانه‌ها دیده نمی‌شود.

در قرآن کریم بارها از قصه سخن به میان آمده و قصص برخی از پیامبران و امم پیشین نیز ذکر شده است. مهم‌ترین دلایل ذکر قصص قرآنی، هدایت و عبرت مردم و اثبات حقانیت پیامبر اسلام (ص) است.<sup>۴</sup> از جمله در آیه یازدهم سوره یوسف آمده است: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ وَ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ» نکته مهم بخش پایانی آیه شریفه است که به صراحت بیان می‌کند این قصص، مصدق روایات موجود است. روشن است منظور از روایات موجود داستان رستم و اسفندیار نیست. به فرموده قرآن کریم این قصه‌ها تشریح داستان پیامبران در کتاب‌های آسمانی پیشین است. ذکر وقایع امم پیشین و پیامبران آنان، برای تدبّر و تفکر مردم (اعراف: ۱۷۶) و نیز اثبات صدق نبوت پیامبر (ص) است. (ر.ک: طباطبایی، ۳۸۷/۱۳). از سوی مشرکان به همین دلیل پیامبر (ص) را مفتری می‌نامیدند و تهمت می‌زدند که کسی او را در آوردن قرآن یاری می‌دهد؛ بنابراین جز ظاهر روایی قصص قرآن، تناسبی بین قرآن و افسانه‌های باستانی وجود ندارد که مشرکان بدان سبب کلام وحی را اساطیر الاولین گفته باشند. بعکس قرآنی موجود است که اثبات می‌کند حتی اگر مشرکان با توجه به قصص قرآنی چنین ادعایی کرده باشند، منظورشان از «اساطیر الاولین» نوشته‌های سایر ادیان الهی است نه داستان‌هایی همچون رستم و اسفندیار.

#### ۱- تأیید بسیاری از مفسران

نخستین دلیل تأیید بسیاری از مفسران است. آنان بر این ادعا مهر تأیید نهاده‌اند که منظور مشرکان از اساطیر «نوشته‌ها» و از «اساطیر الاولین» نوشته‌های رسل پیش از اسلام بوده است.

<sup>۴</sup> در یک مورد قصه نه به معنی رایج که در مفهوم «ذکر» به کار رفته است. در آیه ۱۱۸ سوره نحل منظور از قصه ذکر حلال و حرام در نزد قوم بنی اسرائیل است.

آنان منظور از اساطیر الاولین را کتب اوایل و به صراحت کتب یهود و نصاری دانسته‌اند. (ابن کثیر، ۳/ ۲۲۱؛ آل سعدی، ۲۷۸) علامه در تفسیر آیه: «إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأُولِينَ» پس از اشاره به این نکته که «کلمه اساطیر جمع اسطوره است که به معنای نوشته شده سطر به سطر است»، به روشنی بیان کرده‌اند که کفار «آیاتی که ایشان را از گناه و نافرمانی خدا بر حذر داشته و از روز قیامت و جزای آن انداز می‌کنند»، باطیل می‌خوانده‌اند. (طباطبایی، ۲۰/ ۳۸۸).

## ۲- موضوع «افک» و «افترا»

می‌دانیم که مشرکان و معاندان برای مقابله با گسترش اسلام در میان مردم، پیامبر اسلام (ص) را شاعر، ساحر، مجنون می‌خوانده و کلام خدا را افک و افترا می‌نامیده‌اند. تهمت اخیر خود دلیلی است بر آگاهی آنان نسبت به متون ادیان پیشین. واژه افک در قرآن با معنای واحد، اما در مضامین مختلف به کار رفته است.<sup>۵</sup> در کتب لغت افک بر وزن فکر به معنای هر چیزی است که از صورت اصلی دگرگون شود، آمده است. (فراهیدی، ۵/ ۴۱۶؛ ر.ک: راغب اصفهانی، ۷۹) چهار شهر قوم لوط که به عذاب واژگون گردید به همین دلیل مؤتفکه خوانده شده‌اند. همچنین بادهای مخالف را، از این رو «مؤتفکات» گفته‌اند. (ر.ک: قرشی، تفسیر احسن الحدیث، ۱/ ۴۲۴) علامه طباطبایی می‌گوید: «کلمه "افک" به معنای کلامی است که از وجه اصلی‌اش منحرف شده باشد و مراد کفار از افک بودن قرآن، این است که رسول خدا (ص) آن را از پیش خود درست کرده و آن را به خدا نسبت داده» است. (طباطبایی، ۱۵/ ۲۴۸)

معاندان همچنین پیامبر (ص) را مفتری و قرآن را افترا می‌نامیدند. چنانکه در قرآن از زبان آنان آمده است: «إِنَّ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا وَمَا نَحْنُ لَهُ بِمُؤْمِنِينَ» سوراآبادی در ترجمه این آیه گفته است: «نیست او مگر مردی که می‌فرابافد بر خدای دروغی و نیستیم ما او را باور دارنده». (سور آبادی، ۳/ ۱۶۳۹) میدی در این مورد ضمن ترجمه آیه پنجم سوره انبیاء، پس از ذکر تهمت‌های مشرکان مبنی بر این که سخن پیامبر (ص) اضغاث احلام یا شعر یا سحر است، از زبان آنان می‌گوید: «این محمد مفتریست، از بر خویش می‌نهد و اضافت به الله می‌کند.» (میددی، ۶/ ۲۱۳)

با توجه به آنچه در باب معنی لغوی «افک» و «افترا» نقل شد، به نظر می‌رسد ادعای مشرکان این بوده است که پیامبر (ص) مطالب قرآن را از جایی برمی‌گیرد و به خود یا خدای

<sup>۵</sup> از جمله در (الحاقة/ ۹)، (النجم/ ۵۳)، (التوبة/ ۳۰)، (الذاریات/ ۹)، (الأنعام/ ۹۵)، (الأحکاف/ ۲۲)، (النور/ ۱۱)، (الجاثیة/ ۷) و (الصفات/ ۸۶).

خود نسبت می‌دهد. آیا منطقی است که تصور شود ادعای مشرکان تقلید از داستان‌هایی مانند رستم و اسفندیار در متون ایران باستان بوده باشد؟

این درحالی است که برخی از مردم جزیره العرب در صدر اسلام با ادیان یهود و مسیحیت و البته باورها و برخی از محتویات کتب آنان آشنا بوده و حتی از آنان در مورد وجود نعت پیامبر (ص) در کتاب‌های مقدس آنان سؤال می‌کرده‌اند. (قمی، ۱/ ۱۹۶) لذا بهتر است بپذیریم که مشرکان به پیامبر (ص) تهمت می‌زدند که قرآن را از یهود می‌آموزد و علمای نصاری آن را برایش می‌نویسند. (همان، ۲/ ۱۵۱) این موضوع پیش‌تر در جامع‌البیان نیز مطرح شده و از قول مشرکان آمده است این چیزی که محمد {ص} آورده اساطیر اولین است یعنی قرآن همان نوشته‌های یهود است که رونویسی شده. (طبری، ۱۸/ ۱۳۸) قابل توجه است که در شرح حال نضر بن حارث دقیقاً بیان همین تهمت‌ها تکرار شده است.

با عنایت به آنچه گذشت می‌توان ادعا کرد که محرک کسانی چون نضر بن حارث از تهمت اساطیر اولین، شباهت قرآن به داستانی چون رستم و اسفندیار نبوده بلکه حتی اگر آنان اساطیر را به معنای قصص به کار برده باشند، مقصودشان القای این موضوع بوده که مضامین قرآن همان نوشته‌های یهود و نصاری است.

### ۳- مصداق «قوم آخرون»

خداوند تعالی در آیه چهارم سوره مبارکه فرقان می‌فرماید: «قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكُ افْتِرَاءٍ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَ زُورًا». بنابر مفاد این آیه شریف، ادعای باطل مشرکان این بود که قرآن، افک است، افتراست و کسانی پیامبر (ص) را در این کار یاری می‌دهند. مشخص شدن مصداق «قوم آخرون» موضوع را روشن‌تر خواهد کرد؛ یعنی اگر یاریگران فرضی پیامبر (ص) مشخص شوند، معلوم می‌شود مضامینی که به ادعای مشرکان به پیامبر (ص) می‌آموخته‌اند کدام است.

اغلب مفسران علاوه بر بحث در معنی افک، درباره منظور معاندان از «قوم آخرون» نیز سخن گفته‌اند. گروهی منظور مشرکان را از «قوم آخرون» یهود دانسته‌اند. (ابن ابی حاتم، ۸/ ۲۶۶۳؛ طبری، ۱۸/ ۱۳۷؛ قمی، ۲/ ۱۱۰) علامه نیز قوم آخرون را بعضی از اهل کتاب دانسته است. (طباطبایی، ۱۵/ ۲۴۸)

برخی تفاسیر با دقت بیشتری از یاری دهندگان فرضی سخن به میان آورده و از دو غلام اهل کتاب به نام‌های جبر و یسار نام برده‌اند (سمرقندی، ۲/ ۵۲۹؛ سوراآبادی، ۳/ ۱۷۰) که

ظاهراً این دو تورات خوان بوده‌اند. (طبری، ۱۴/۱۱۹-۱۲۰) گاه از یک نفر نام برده شده است. مثلاً: «غلامی نصرانی «صاحب کتب» که خدیجه را تعلیم می‌داد و او محمد را.» (سمرقندی، ۲/۲۹۲) صاحب *روض الجنان* در این مورد می‌گوید: «علما در این بشر خلاف کردند.» سپس اقوال مختلف را بیان می‌کند. از آن جمله: «مردی آهنگر به نام بلعام ترسا»، «بغنس»، «غلام حویطب بن عبد العزی به نام عایش»، «غلامی رومی و نصرانی بنده‌ی مردی خضرمی»، «دو غلام به نام‌های یسار و جبر» که «شمشیرگر بودند در مکه و تورات و انجیل دانستند و خواندندی»، «غلامی ترسا معروف به ابومیسره» و «سلمان پارسی». سپس می‌افزاید: «بعضی علما گفتند: این قول سدید نیست، برای آن که سلمان به مدینه اسلام آورد و این آیت به مکه فرود آمد.» (ابوالفتوح رازی، ۱۲/۹۹) و در جایی دیگر از «مردکی کاهن و یا عداس مولی حویطب بن عبد العزی.» سخن به میان آورده است. (همان، ۱۴/۱۹۴).

علامه طباطبایی در این مورد گفته است: «منشأ این افتراء به‌طوری که از سیاق اعتراضشان و جوابی که آمده بر می‌آید این بوده که مردی غیر عرب بوده و منظور ایشان تعلیم آن مرد بوده است، مردی بوده که زبان عربی را طور فصیح می‌دانسته و در عین حال چیزی از معارف ادیان و احادیث انبیاء را هم می‌دانسته و چه بسا رسول خدا (ص) او را دیده، از این رو این تهمت را زده‌اند که حتماً آن مرد به وی تعلیم می‌دهد و ادعایی که مبنی بر وحی بودن گفته‌هایش می‌کند صحیح نیست.» (طباطبایی، ۱۲/۵۰۰)

با دقت در روایت منقول در می‌یابیم که در همه موارد، مشرکان، از افرادی نام برده‌اند که علاوه بر توانایی خواندن و نوشتن، یهودی یا نصرانی و احیاناً آگاه به زبان عبری باشند. روشن است که معاندان با این اتهام قصد داشتند القا کنند پیامبر (ص) قصص و مفاهیم قرآن را از مطلعان سایر ادیان آموخته است و ادعای نبوت می‌کند. اگر آنان قرآن را اساطیرالاولین گفتند به همین بهانه بود نه به واسطه شباهت آن با داستان رستم و اسفندیار.

#### ۴- تصدیق قصص و مفاهیم کتب پیشین در قرآن

در آیه نهم سوره احقاف، چند آیه پیش‌تر از ذکر ادعای مشرکان مبنی بر «افک مفتری» بودن قرآن، خداوند می‌فرماید: «قل ما کنت بدعاً من الرسل.» در تفسیر المیزان در ذیل این آیه آمده است: «بگو من در میان پیامبران پیغمبری نوظهور نیستم که سخنانم و افعال و سیرتم و صورتم مخالف سخنان و افعال و سیرت و صورت آنان باشد.» (طباطبایی، ۱۸/۲۸۹) همه پیامبران الهی تصدیق‌کننده آموزه‌های تحریف نشده رسل پیش از خود بوده‌اند. چنان‌که در



انجیل متی باب پنج شماره ۱۷ به بعد آمده است: «گمان مبرید که آمده‌ام تا تورات و صحف انبیا را باطل سازم بلکه تا تمام کنم.»<sup>۶</sup> این موضوع در قرآن مجید در آیه چهل و ششم سوره مائده آمده است. همچنین در آیه ششم سوره صف، عیسی مصدق تورات و مبشر پیامبر اسلام (ص) است. این موضوع در مورد قرآن نیز صادق است. قرآن نیز مصدق کتب آسمانی پیشین است. به عبارتی: «قرآن از کتب آسمانی آنچه که جنبه زیر بنا و ریشه دارد و قابل تغییر نیست گرفته و آنچه از فروغ که قابل نسخ بوده و می‌باید نسخ شود نسخ کرده» است. (طباطبایی، ۵/ ۵۷۰)

علاوه بر آیه هفدهم سوره مبارکه هود، در آیه دوازدهم سوره این موضوع با صراحت بیشتر بیان شده است: «وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا». بنابراین: «این قرآن هم که مصدق تورات است، به زبانی عربی آن را تصدیق کرده تا برای ستمکاران بیم رسان و برای نیکوکاران بشارتی باشد.» (طباطبایی، ۱۸/ ۲۹۹؛ ر.ک: آل عمران/ ۵۰؛ احقاف/ ۳۰؛ نساء/ ۴۷).

روشن است که تصدیق مضمون کتب پیشین، مبین مضامین مشترک است؛ اما حتی اگر وجود قصص در قرآن کریم بهانه معاندان برای تهمت بوده باشد، این قصص مربوط به انبیای پیشین است نه داستان‌هایی همچون رستم و اسفندیار. هرچند چنان‌که در ادامه خواهیم دید مقصود مشرکان از اساطیر خواندن قرآن، چیزی بیش از وجود قصص مشترک بوده است. اصل اساسی همه متون توحیدی باور به خدای یگانه و حیات پس از مرگ است. همان موضوعی که مشرکان اعتقادی به آن نداشتند؛ بنابراین اگر کسانی همچون نصر بن حارث قرآن را اساطیر اولین می‌گفتند از آن رو بود که می‌خواستند القا کنند پیامبر (ص) همان سخنان موسی و عیسی (علیهما السلام) را از متون رایج در میان یهود و نصاری برگرفته و تکرار می‌کند. درنگ بیشتر بر نظر مفسران در مورد مصداق «الاولین» در آیه ۱۹۶ سوره شعرا موضوع را روشن‌تر می‌کند.

### ۵- مصداق «الاولین» در دیگر آیات قرآن

واژه اولین ۳۲ بار در قرآن به کار رفته از جمله در آیه شریفه‌ی «وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ». مضمون این آیه علاوه بر این که تأیید و تأکید مجددی است بر این‌که قرآن کریم مصدق

<sup>۶</sup> جالب است که در همین جا از تورات به اولین تعبیر شده است: «شنیده‌اید که به اولین گفته شده است قتل مکن و هر که قتل کند سزاوار حکم شود، لکن من می‌گویم هر که به برادر خود بی سبب خشم گیرد سزاوار حکم شود.» در این‌جا هم اولین به معنای تورات است.

برخی از محتویات کتب تحریف نشده ادیان توحیدی پیشین است، مصداق «الاولین» را نیز روشن می‌سازد.

مفسران در مفهوم «زبر» اتفاق نظر دارند و آن را «کتب»<sup>۷</sup> یا «کتاب» ترجمه کرده‌اند. مثلاً در تفسیر ابن ابی حاتم آمده است: «التي انزلها على الاولين.» (ابن ابی حاتم، ۹/ ۳۸۶۹) در جوامع الجامع با صراحت بیشتر از کتب آسمانی سخن گفته شده است. (طبرسی، تفسیر جوامع الجامع، ۳/ ۱۷۱) در کشف الاسرار نام کتاب‌های آسمانی یعنی تورات و انجیل و صحف و زبور نیز به صراحت ذکر شده است. (میبدی، ۱۵۸/۷) بنابراین می‌توان گفت منظور از «زبرالاولین» در آیه شریف، همان کتاب‌های مقدس پیش از قرآن است.

اختلاف مفسران در مرجع «انه» است. گروهی مرجع «انه» را پیامبر اکرم (ص) دانسته‌اند به این معنی که ذکر پیامبر (ص) در کتاب‌های آسمانی پیشین ثبت است. ر.ک: (بلخی، ۳/ ۲۸۰؛ ابن ابی حاتم، ۹/ ۲۸۲۰؛ طبرسی، تفسیر جوامع الجامع، ۳/ ۱۷۱) برخی دیگر مرجع «انه» را قرآن دانسته‌اند. (ر.ک: طبری، ۱۹/ ۶۹). صاحب تفسیر روض الجنان قول دوم را پسندیده و گفته است: این قول بیشتر مفسران است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴/ ۳۵۷) این گروه اخیر خود به دو دسته تقسیم می‌شوند. برخی منظور آیه را ذکر نام قرآن در کتب پیشین فرض کرده‌اند و برخی وجود مضامین قرآن را در کتب پیشین منظور اصلی آیه دانسته‌اند. (زمخشری، ۳/ ۳۳۵؛ سمرقندی، ۲/ ۵۶۷)

سورآبادی هر دو نظریه را بیان کرده سپس افزوده است. «... و گفته‌اند معناه: این قرآن در کتب اول است و این هم چنان است که کسی سخنی می‌گوید آنگه گوید این سخن که من می‌گویم در قرآن است. بدان آن خواهد که معنی این در قرآن است نه آن سخن بعینه.» (سور آبادی، ۳/ ۳۸۰) علامه طباطبایی نیز مرجع «انه» را قرآن دانسته و گفته است: «ضمیر "انه" به قرآن بر می‌گردد و یا به نزول آن بر قلب رسول خدا (ص)». (طباطبایی، ۱۵/ ۴۵۴)، اما ارجاع ضمیر به معانی قرآن را به دلایلی نپذیرفته‌اند.

به هر روی حتی اگر وجود مضامین قرآن در برخی کتب تحریف نشده ادیان پیشین منظور آیه نباشد، دست کم می‌توان حکم کرد که تقریباً هیچ‌یک از مفسران شک نکرده‌اند که منظور از «زبرالاولین» کتاب‌های آسمانی ادیان پیش از اسلام است. در این صورت می‌توان نتیجه گرفت که «الاولین» در «اساطیر الاولین» باید معنا و مصداقی همچون «الاولین» در «زبرالاولین» داشته

<sup>۷</sup> ر.ک: تفسیر قمی، ۲/ ۱۲۵؛ تفسیر مقاتل، ۳/ ۳۸۲؛ مجاز القران، ۹۱/۲؛ جامع البیان، ۱۲/ ۶۹.

باشد. چون مقصود از اولین در اینجا یهود و نصاری است بنابراین منظور از اولین در «اساطیر اولین» نیز باید نوشته‌های ادیان پیشین، به‌ویژه یهود و نصاری باشد نه داستان رستم و اسفندیار و نوشته‌های ایران باستان. ظاهراً بهانه کسانی همچون نصر بن حارث برای این‌که قرآن را اساطیر اولین بنامند نیز همین شباهت مضمون کلام خدا با برخی از آموزه‌های ادیان پیشین بوده است. (ابوالفتوح رازی، ۱۰۴ / ۹)

##### ۵- شباهت مصداق «الاولون» با «الاولین»

گفته شد که مصداق «الاولین» در آیه «فی زبرالاولین» معادل مفهوم «الاولین» در ترکیب «الاساطیر اولین» است. به نظر می‌رسد، «الاولون» نیز مفهوم و مصداقی همچون «الاولین» داشته باشد؛ و این تأییدی مجدد بر این نظریه است که مقصود مشرکان از الاولین، پیامبران پیشین است.

کلمه «الاولون» ۶ بار در قرآن به کار رفته است. جز یک مورد که از «سابقون الاولون» مهاجران و انصار سخن به میان آمده، (التوبه/۱۰۰) در دیگر موارد مضمون آیات مربوط به بحث این مقاله است. از جمله در آیه ۵ سوره الانبیاء<sup>۸</sup> مشرکان یا معاندان تهمت می‌زنند که قرآن اضغاث احلام و افتراست و پیامبر اسلام (ص) معجزه‌ای ظاهر، مانند معجزات پیامبران پیشین ندارد. این آیه از دو وجه به بحث ما مربوط است: اول این‌که منظور مشرکان یا معاندان از «الاولون» روشن می‌شود و دیگر این‌که معلوم می‌شود چرا آنان قرآن را افترا می‌خوانده‌اند.

مفسران در تفسیر آیه «فَلْيَأْتِنَا بآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ» اغلب پس از اشاره به بهانه مشرکان مبنی بر این‌که پیامبر اسلام (ص) معجزه آشکاری مانند «الاولون» ندارد، معجزات انبیای سلف را بر شمرده‌اند. از ناقه صالح و معجزات عیسی (ع) (ابن کثیر، ۲۹۱ / ۵) تا ید بیضای موسی (ع) (بیضاوی، ۴ / ۴۶)<sup>۹</sup> سورا بادی در این باب گفته است: «به ما آرد نشانی چنانکه بفرستاد بدان پیشینیان، یعنی چنان معجزه‌ها که رسولان گذشته آوردند چون خروج ناقه از سنگ و قلب عصا حیه و احیاء موتی و شفا مرضی و جز آن.» (سورآبادی، ۳ / ۱۵۴۹) پیداست که بیان این معجزات تأکیدی بر این است که مفسران پذیرفته‌اند که «الاولون» همان پیامبرانی هستند که معجزاتشان بر شمرده شده است.

مرحوم علامه طباطبایی با صراحت بیشتر می‌فرمایند: «مراد از "اولین"، انبیای گذشته»

<sup>۸</sup> «بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتِرَاءُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ»

<sup>۹</sup> نیز ر.ک: تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۳ / ۷۱؛ الاحکام القرآن، ۱۱ / ۲۷۱؛ کشف الاسرار، ۶ / ۲۱۳؛ مجمع البیان، ۷ / ۶۳.

است. (طباطبایی، ۱۴/۳۵۳) این بحث در مورد آیات سوره الحجر هم مصداق دارد. (ر.ک: همان، ۱۲/۱۹۶)

بنابراین معلوم است که معترضان به رسالت پیامبر اسلام (ص) از معجزات رسل پیشین با خبر بوده‌اند. به قول صاحب‌المحرر الوجیز درخواست مشرکان دلیل آگاهی آنان است. (ابن عطیه، ۴/۷۵) ناچار باید پذیرفت دست کم برخی از مشرکان به مضامین کتب انبیای پیشین آگاهی و حتی به آن‌ها دسترسی داشته‌اند. اشاره صریح قرآن به این‌که مفاهیم قرآن در کتب انبیای پیشین وجود دارد، مؤید اطلاع مخاطبان قرآن در آن روزگار به کتب یاد شده است.<sup>۱۰</sup> مرحوم علامه در ذیل آیه ۳۶ سوره نجم (طباطبایی، ۲۰/۴۵۰) و همچنین آیه ۱۳۳ سوره طه<sup>۱۱</sup> به این موضوع اشاره کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۴/۳۳۵)

بنابراین با توجه با آنچه گفته شده، روشن است که مفهوم صحف الاولی برای مشرکان آشنا بوده و همچنین از برخی محتویات آن نیز با خبر بوده‌اند. به عبارتی آنان هم از «صحف» و «زبور» تلقی مشخصی داشته‌اند و هم از «الاولین» و «الاولون».

با عنایت به مباحث مطرح شده می‌توان گفت: ریشه‌شناسی واژه اسطوره، وجود واژه‌های دیگری از همین ریشه در قرآن کریم، تأکید برخی از اهل لغت و مفسران بر معنی اسطوره به معنای نوشته و نیز تناسب قصص و مفاهیم قرآن با متون ادیان پیشین و عدم تناسب مضامین قرآن با داستان‌های ایران باستان و خرافاتی از آن دست، صراحت بیان قرآن مبنی بر تهمت مشرکان به پیامبر (ص) مبنی بر یاری گرفتن از دیگران، معرفی افرادی از یهود و نصارا در تفاسیر، به عنوان یاری‌گران فرضی، تطبیق مفهوم و مضمون اولون و اولین در قرآن کریم و تأکید مفسران بر این‌که منظور از الاولون همان یهود و نصاری است، اثبات می‌کند که قصد مشرکان از «اساطیر الاولین» خواندن قرآن، القای این باور بود که پیامبر (ص) سخن تازه‌ای از نزد خدا ندارد بلکه او نوشته‌های ادیان پیش را از کسانی می‌آموزد و به خداوند نسبت می‌دهد. در اصل شبهه مشرکان این بود که «مصدر قرآن کریم وحی الهی نیست بلکه کتب آسمانی پیشین از جمله تورات و انجیل از مصادر قرآن بوده است. به عبارتی مشرکان با نسبت دادن اساطیر به قرآن در صدد انکار وحیانی بودن آیات قرآن برآمده بودند.» (طیب حسینی، نقدی بر معنی شناسی اساطیر در قرآن کریم، ۱۷۱) بنابراین بهتر است «اساطیرالاولین» را نوشته‌های

<sup>۱۰</sup> همچنین است در آیه ۱۶۸ و ۱۶۹ سوره مبارک احقاف چرا که در آنجا مشرکان مدعی شده‌اند «وَلَوْ أَنَّ عِنْدَنَا ذِكْرًا مِنَ الْأُولِينَ لَكُنَّا عِبَادَ اللَّهِ»

<sup>۱۱</sup> «وَقَالُوا لَوْلَا يَأْتِينَا بِآيَةٍ مِنْ رَبِّهِ أَوْ لَمْ يَأْتِهِمْ بَيِّنَةٌ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى»

ادیان پیش از اسلام ترجمه کنیم نه افسانه‌ها و خرافات باستانی مانند رستم و اسفندیار.

### مضمون غالب در سیاق آیات

اگر بپذیریم که منظور مشرکان از اساطیر الاولین، متون ادیان توحیدی پیشین بوده است؛ باید به این پرسش پاسخ دهیم که کدام بخش از قرآن مشرکان را به این فکر انداخته که از تهمت اساطیر بودن قرآن کریم برای اذلال مردم استفاده کنند؟ آیا تنها مشابهت قصه‌ها مورد نظر است یا اشاره به اصول اساسی ادیان توحیدی یعنی خدای واحد و وعده معاد نیز در این امر دخیل بوده است؟ فحوا و سیاق اغلب آیات «اساطیرالاولین» و نیز آیات قبل و بعد از آن‌ها، اثبات می‌کند که مشرکان، بیش از قصص، مضامین قرآن و بویژه وقوع قیامت و زنده شدن پس از مرگ را مضمونی تکراری می‌دانستند که از متون پیشین گرفته شده است. به عبارتی مشرکان می‌گفتند سخنان پیامبر (ص) تکرار وعده‌های پیامبران گذشته است که مدعی بودند انسان پس از مرگ زنده خواهد شد.

درست است که ۹ آیه مورد بحث، همگی در سیاق قیامت نیستند، اما در اغلب موارد مستقیماً موضوع انکار قیامت مطرح شده است. بر اساس ترتیب نزول سوره قرآن، ادعای مشرکان مبنی بر اساطیرالاولین بودن قرآن کریم، نخستین بار در سوره‌ی قلم مطرح شده است. جالب است که این سوره با سوگند به قلم و نوشته آغاز شده، سپس تهمت مشرکان مبنی بر مجنون بودن و مفتون بودن پیامبر (ص) مطرح گردیده و پیامبر از همراهی با آنان که احیاناً دوست داشته‌اند مصالحه‌ای صورت گیرد، برحذر داشته شده است. پس از آن‌که ویژگی‌های فرد مفتری بیان می‌شود. از جمله این‌که او با شنیدن آیات خداوند ادعا می‌کند که این اساطیرالاولین است. سپس تمثیل صاحبان باغ مطرح می‌شود و در ادامه می‌فرماید «كَذَلِكَ الْعَذَابُ وَالْعَذَابُ الْأَخْرَجَةُ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (القلم/ ۳۳) درست است که موضوع قیامت و عذاب اخروی بلافاصله پس از آیه اساطیرالاولین نیامده اما همین آیه ۳۳ روشن می‌سازد که مشرکان نسبت به قیامت آگاهی داشته‌اند.

با توجه به این‌که در نزول وحی حدود دو سال وقفه افتاده و در این فاصله پیامبر (ص) آموزه‌های دین اسلام را با عشیره خود و سپس با عامه مردم در میان می‌نهاد، طبیعی است که مردم آن روزگار مکه از آموزه‌های اسلام و من جمله مضمون قیامت و عذاب آگاه بوده باشند. از قضا مضمون آیه ۳۳ این سوره که به دو عذاب دور و نزدیک وعده داده با سوره انفال

که ظاهراً آخرین سوره‌ای است که آیات اساطیرالاولین در آن آمده، ارتباط نزدیک دارد. چرا که این وعده در جنگ بدر عملی شد و همانان که به پیامبر (ص) تهمت زدند کشته یا اسیر شدند. گرچه برخی بر این باورند که تعدادی از آیات سوره انفال مکی است. (قمی، ۱/ ۲۷۳؛ خلف الله، ۲۰۳) اما چنان‌که محققان اثبات کرده‌اند آن آیات در سیاق ذکر و یادآوری مطرح شده‌اند. «از تأمل در سیاق سوره انفال بر می‌آید که آیات مورد بحث حالت مسلمانان را پس از جنگ بدر و پیش از تقسیم غنائم و پرداختن به مسأله اسرا بیان می‌کند. در حالی که ابوجهل کشته شده و نضر بن حارث نیز به اسارت درآمده و پیش روی رسول خدا و مسلمان مهاجر ایستاده است.» (طیب حسینی، ۱۶۰)

در آیه سی‌ام سوره انفال پیامبر (ص) به یادآوری مکر مشرکان دعوت می‌شود که چگونه می‌خواستند او را زندانی یا مقتول یا اخراج کنند. در آیه بعد تهمت آنان مبنی بر اساطیرالاولین بودن قرآن و ادعای آوردن مانند آن بازگو شده است؛ و در آیه سی دوم سخن مشرکان بازگو می‌شود که اگر این قرآن از جانب خداست عذاب بر سر آنان از آسمان بیارد. با عنایت به این‌که فحوای این آیات پس از جنگ بدر است «مخصوصاً با در نظر داشتن روایاتی که می‌گوید قائل این حرف- به روایت صحیح بخاری- ابو جهل و به روایات دیگر نضر بن حارث بن کلداه بوده، چون عذاب بر این دو تن حتمی بود و در روز جنگ بدر هم کشته شدند» (طباطبایی، ۸۹/۹) در اصل همان وعده خداوند در آیه ۳۳ سوره قلم که به عذاب قریب وعده داده بود به انجام رسیده است. از این رو می‌توان گفت اشاره به اساطیرالاولین در سوره انفال نه سخن مشرکان در آن زمان بلکه یادآوری ادعای کسانی بود که خود را نفرین می‌کردند که اگر این قرآن از نزد خداست بر سرشان از آسمان عذاب نازل شود که شد و البته عذاب قیامت بسیار سخت‌تر است. جمله پایانی آیه که می‌فرماید: «وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» ممکن است تلمیحی به ادعای مشرکان باشد که وقوع قیامت را اساطیرالاولین و غیر ممکن فرض کرده بودند.

در دیگر سوره‌ها، اشاره به موضوع قیامت با وضوح بیشتری دیده می‌شود. در سوره مؤمنون پس از ذکر قدرت خداوند در آفرینش انسان و اعطای سمع و بصر و دل و بیرون آوردن او از خاک، از بازگشت او به سوی حق سخن گفته شده است. (تا آیه ۷۹) سپس به صراحت بیان شده است که: «وَهُوَ الَّذِي يَخِي وَيَمِيتُ أَفْلا تَعْقِلُونَ» (۸۰) آنگاه که از زنده کردن مردگان سخن به میان آمده، بلافاصله عکس‌العمل مشرکان بیان شده است که همانند

امت‌های کافر پیشین منکر حشرند. (۸۱) و با تعجب و انکار می‌پرسند: «أِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَلْنَا لَمُبْعُوثُونَ» (۸۲) «لَقَدْ وَعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (۸۳)

در سوره نمل، موضوع با روشنی بیشتر بیان شده است. در آیه ۶۷ این سوره سخن معاندان ذکر شده است که: «أِذَا مِتْنَا وَآبَاؤُنَا أَإِنَّا لَمُخْرَجُونَ؟» سپس انکار و ادعای آنان نقل شده است که: «لَقَدْ وَعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ»؛ بنابراین ادعای آنان این بوده است که این سخنان پیامبر (ص) چیز تازه‌ای نیست این همان وعده زندگی پس از مرگ است که در نوشته‌های یهود و نصاری هم دیده می‌شود و البته: «إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ».

در سوره احقاف همه مطالب ضمن پرسش و پاسخ یکی از منکران قیامت با والدینش و در یک آیه مطرح شده است. این شخص که نمی‌خواهد بپذیرد پس از مرگ حشری هست، اعتراض می‌کند که: «می‌وعده کنید مرا که مرا از گور بیرون آرند وَقَدْ خَلَّتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي به درستی که گذشت گروهان بسیار پیش از من و هیچ کس از ایشان زنده نگشت.» (سور آبادی، ۴/ ۲۳۱۲) سپس قرآن را اساطیر اولین می‌خواند. نیاز به توضیح نیست که در اینجا هم بحث بر سر زندگی پس از مرگ است.

بنابراین با توجه به این که منکران هنگام شنیدن آیات ادعا می‌کردند که «قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا» (انفال/ ۳۱) پس برخی مضامین قرآن در جامعه آن روزگار مطرح بوده است. آنان مدعی بودند که پیش‌تر نیز خود و پدرانشان چنین وعده‌هایی را دریافت کرده‌اند. «لَقَدْ وَعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ» سپس این وعده‌ها را اساطیر اولین می‌خوانند. از آنجا که نمی‌توان فرض کرد به آنان و پدرانشان چیزی مانند داستان رستم و اسفندیار و حتی قصص انبیاء وعده داده شده باشد، باید بپذیریم که موضوع وعده داده شده از نوع دیگری است. این وعده همان قیامت است که در آیات قرآن به صراحت بیان شده است.<sup>۱۲</sup>

برخی مفسران هم به این که مقصود از وعده، اخبار از قیامت است اشاره کرده‌اند و هم به «کتب اولین». از جمله در تفسیر ابن کثیر آمده است «يعنون الإعادة محال، إنما يخبر بها من تلقاها عن كتب الأولين.» (ابن کثیر، ۵/ ۴۲۵؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴/ ۴۷) در جامع البیان آمده است: کافران به پیامبر می‌گفتند پیش از این قومی که مدعی بودند رسول خداوند به پدران ما

<sup>۱۲</sup> از جمله در آیه ۱۷ سوره احقاف این موضوع در احتجاج فرزند مشرک ناخلف با والدینش به وضوح دیده می‌شود.

چنین وعده‌هایی داده‌اند و ما تا کنون چیزی ندیده‌ایم. این چیزی که تو از برانگیخته شدن پس از مرگ می‌گویی چیزی نیست جز همان نوشته‌های پیشینان نیست. (طبری، ۱۸/۳۶)

حاصل آن‌که هر چند سیاق همه نه آیه دقیقاً موضوع قیامت نیست، اما با عنایت به این‌که بیش از پنجاه درصد آیات چنین فضایی را تداعی می‌کنند و دیگر آیات نیز به نحوی بیانگر همین مضمون هستند می‌توان ادعا کرد مهم‌ترین مضمونی که موجب شده بود مشرکان قرآن را اساطیرالاولین بخوانند وعده قیامت است که در متون دینی متقدم نیز آمده بود و مشرکان وقوع آن را به سخره می‌گرفتند.

### نتیجه‌گیری

در بسیاری از تفاسیر «اساطیرالاولین» به صورت افسانه‌هایی بی‌اساس همچون داستان رستم و اسفندیار ترجمه و تفسیر شده است. ظاهراً منشأ شکل‌گیری این عقیده در تفاسیر، ناشی از دو موضوع است. یکی سخنی که در تفسیر مقاتل بن سلیمان درباره نضر بن حارث نقل شده و دیگر معنایی که ابوعبیده از اساطیر به دست داده و آن را به معنای ترهات و اباطیل دانسته است. ظاهراً این دو موضوع در هم آمیخته و برخی مفسران اساطیر را از ریشه سطر به معنای نوشته اما در مفهوم ترهات و بسابس و اباطیل و خصوصاً افسانه‌هایی مانند داستان رستم و اسفندیار به کار برده‌اند.

اما ریشه شناسی واژه اساطیر، عدم تناسب میان قصص قرآن و افسانه‌هایی چون رستم و اسفندیار، تأکید قرآن بر این‌که این کتاب مصدق کتب توحیدی ادیان پیشین است، موضوع افک و افترا در قرآن و ادعای مشرکان مبنی بر این‌که برخی از اهل کتاب به پیامبر (ص) آموزش می‌دهند، نیز تناسب مصداق «الاولون» و «الاولین» در قرآن کریم و روشن بودن مصداق الاولون، اثبات می‌کند که اساطیر به معنی نوشته و در قرآن اختصاصاً مصداق تورات و انجیل است. از این رو حتی اگر سخن مشرکان این بوده است که قرآن چیزی جز داستان‌های پیشینان نیست باید منظور آنان داستان پیامبران پیش از اسلام باشد نه داستان‌های ایران باستان. با این همه فحوا و سیاق غالب آیات «اساطیرالاولین» و نیز آیات پیش و پس از آن‌ها روشن می‌سازد مشرکان که منکر زندگی پس از مرگ بوده‌اند با شنیدن آیات مربوط به قیامت می‌گفتند: این همان وعده‌ای است که در کتب ادیان توحیدی پیشین نیز مطرح شده و هرگز عملی نشده است. آنان تهمت می‌زدند که پیامبر (ص) حرف تازه‌ای ندارد بلکه همان



نوشته‌های پیشینیان را که شامل داستان پیامبران و ادعای زنده شدن پس از مرگ است به همکاری برخی از اهل کتاب جمع آورده است.

## منابع

### قرآن کریم

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم* (ابن ابی حاتم)، عربستان سعودی: مکتبه نزار مصطفی الباز، چاپ سوم، ۱۴۱۹ ق.
- ابن عطیه، عبدالله بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *غریب القرآن*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم* (ابن کثیر)، تحقیق محمدحسین شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
- ابن هاشم، شهاب‌الدین احمد بن محمد، *التبیان فی تفسیر غریب القرآن*، بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۱۴۲۳ ق.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روح الجنان فی تفسیر القرآن*، دکتر جعفر یاحقی و دکتر محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
- آل سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، *تیسیر الکریم الرحمن*، بیروت: مکتبه النهضه العربیه، ۱۴۰۸ ق.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
- بروجردی، محمد ابراهیم، *تفسیر جامع*، تهران: انتشارات صدر، چاپ ششم، ۱۳۶۶.
- بلاذری، احمد بن حسین، *انساب الأشراف*، تحقیق محمد حمیدالله، مصر: دارالمعارف، ۱۹۵۹ م.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، تحقیق محمد بن عبدالرحمن المرعشی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
- جفری، آرتور، *واژه‌های دخیل قرآن*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس، ۱۳۸۶.
- حقی، اسماعیل بن مصطفی، *تفسیر روح البیان*، بیروت: دارالفکر، بی‌تا.
- خلف الله، محمداحمد، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، عرض و تحلیل خلیل عبدالکریم، لندن: سینا للنشر، مؤسسه انتشارات العربی، چاپ چهارم، ۱۹۹۹.

- ذکاو تی فراگوزلو، علیرضا، ترجمه اسباب نزول، تهران: نشر نی، ۱۳۸۳.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق: دارالعلم الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.
- زحلی، وهبه بن مصطفی، تفسیر الوسیط (الزحیلی)، دمشق: دارالفکر، ۱۴۲۲ ق.
- سغدی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، تحقیق عبدالرزاق المهدی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- سمرقندی، نصر بن محمد، بحر العلوم، بی جا، بی نا، بی تا.
- سورآبادی، عتیق بن محمد، تفسیر سورآبادی، تحقیق علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۰.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، تفسیر الجلالین، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات، ۱۴۱۶ ق.
- شوکانی، محمد بن علی، فتح القدر، بیروت: دارابن کثیر، دار الکلم الطیب، ۱۴۱۴ ق.
- شیرازی، محمدحسین، تقریب القرآن الی الاذهان، بیروت: دارالعلوم، ۱۴۲۴ ق.
- صادقی تهرانی، محمد، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: مؤلف، ۱۴۱۹ ق.
- طباطبایی، محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۳۷۴.
- طبرسی، فضل بن حسن، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق رضا ستوده، تهران: فراهانی، ۱۳۶۰.
- \_\_\_\_\_، ترجمه جوامع الجامع، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ دوم، ۱۳۷۷.
- \_\_\_\_\_، تفسیر جوامع الجامع، تهران: دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسینی، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
- طیب حسینی، سید محمود، «نقدی بر معنی شناسی اساطیر در قرآن کریم»، مطالعات اسلامی، علوم قرآن و حدیث، سال ۴۲، شماره پیاپی ۸۵/۳، ۱۳۸۹، صص ۱۵۳-۱۷۴.
- \_\_\_\_\_، «تأملاتی بر گرایش های تفسیر ادبی معاصر»، قرآن شناخت، سال دوم، شماره دوم، ۱۳۸۸، صص ۱۴۷-۱۶۵.
- \_\_\_\_\_، «نقدی بر استدلال احمد خلف الله در باب وجود قصه ی اسطوری در قرآن»، قرآن شناخت، سال دوم شماره اول، ۱۳۸۸، صص ۱۶۳-۱۴۱.

- طیب، عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸.
- عاملی، ابراهیم، *تفسیر عاملی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: صدوق، ۱۳۶۰.
- علائی، مشیت، «کتاب مقدس به منزله متن ادبی»، ادب پژوهی، شماره اول، بهار ۱۳۸۶، صص ۸۸-۶۹.
- غرناطی ابن جززی، محمد بن احمد، *کتاب التسهیل لعلوم التنزیل*، تحقیق دکتر عبدالله خالدی، بیروت: شرکت دارالارقم بن ابی الارقم، ۱۴۱۶ ق.
- فخر رازی، ابو عبدالله محمد، *مفاتیح الغیب*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *الاصفی فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدحسین دایتی و محمدرضا نعمتی، قم: تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
- قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳.
- قرشی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ ششم، ۱۳۷۱.
- \_\_\_\_\_، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران: بعثت، چاپ سوم، ۱۳۷۷.
- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر قمی*، تحقیق سید طیب موسوی، قم: دارالکتاب، چاپ چهارم، ۱۳۶۷.
- قمی، محمد بن محمدرضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تحقیق حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۶۸.
- کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، *تفسیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی، ۱۳۲۶.
- کرمی حویزی، محمد، *التفسیر لکتاب الله المنیر*، قم: چاپخانه علمیه، ۱۴۰۲ ق.
- معر بن مثنی، ابو عبیده، *مجاز القرآن*، تحقیق محمد فواد سزگین، قاهره: مکتبه الخانجی، ۱۳۸۱ ق.
- مغنیه، محمد جواد، *تفسیر الکاشف*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
- مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت: داراحیاء التراث، ۱۴۲۳ ق.
- میبدی، احمد بن محمد، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تحقیق علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.
- نجفی شیرازی، محمد بن حبیب الله، *ارشاد الاذهان الی القرآن*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ ق.
- نخجوانی، نعمت الله بن محمود، *الفواتح الإلهیه و المفاتیح الغیبیه*، مصر: داررکانی للنشر، ۱۹۹۹ م.
- نیشابوری، حسن بن محمد، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، تحقیق شیخ زکریا عمیرات، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.



مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۵  
پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۷۵-۹۰

## ظرفیت سنجی منطق فازی و پلورالیسم دینی در تبیین مفهوم «ایمان» در قرآن\*

دکتر موسی الرضا شمسیه زاهدی

استادیار دانشگاه پیام نور

Email: m.s.zahedi@pnu.ac.ir

دکتر ابرو القاسم عارف نژاد

استادیار دانشگاه پیام نور

Email: arefnejad2010@yahoo.com

### چکیده

ادیان مختلف واژه «ایمان» را در حوزه‌های گوناگونی به کار برده‌اند و این تنوع و گوناگونی باعث شده است که اذهان موحدان و سایر طبقات در خصوص تعریف و تبیین ماهیت «ایمان» به تکاپو واداشته شود. در آیات متعددی از آخرین کتاب آسمانی و معجزه جاویدان اسلام؛ قرآن کریم، واژه «ایمان» آورده شده است که بررسی تطبیقی این آیات با یکدیگر، مشخص می‌سازد که مفهوم ایمان، مفهومی مشکک است و حاکی از شرایط و ویژگی‌های متفاوت می‌باشد. کشف منطق قرآن در این حوزه، نه تنها باعث تبیین مفهوم این واژه می‌شود بلکه پیامدهای بسیار مهمی در تعیین مصادیق «مؤمنین» و جایگاه آنان در جامعه اسلامی دارد. با توجه به این که بکارگیری منطق فازی و پلورالیسم در تبیین منطق قرآن کریم در این زمینه، منجر به دو نتیجه کاملاً مختلف می‌شود، ضرورت چنین گزینشی مشخص می‌گردد.

از آنجا که در فرهنگ قرآن مفهوم «ایمان»، متضمن درجات و مراتب مختلفی می‌باشد، به خدمت گرفتن منطق فازی باعث می‌شود که ضمن رهایی از دام رویکرد نسبی گرایانه پلورالیسم، بتوان از تنگناهای رویکرد انعطاف ناپذیر انحصارگرایان مذهبی به سلامت عبور کرد و با معیار قراردادن شمول‌گرایی دینی مورد نظر علامه طباطبایی و امام خمینی، از افراط و تفریط نجات پیدا کرد و بر این اساس «افراد جامعه» را با توجه به کسب حداقل‌هایی، در جرگه ایمان آورندگان و اهل نجات به شمار آورد.

**کلیدواژه‌ها:** ایمان، منطق فازی، پلورالیسم دینی، شمول‌گرایی دینی، علامه طباطبائی

\*. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۰۸/۲۴؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۰۷/۰۸.

## مقدمه

از مباحث مهم کلامی و از دغدغه‌های بسیاری از افراد جوامع کنونی، ایمان و عناصر وابسته به آن است که از جمله مسایل بنیادی، ریشه‌دار و پرحاصلی است که پی‌آمد اثبات نیاز بشر به موجودی والا و متعالی است و از این رو در میان متفکران اسلامی، ماهیت ایمان و معنای مقابل آن، یعنی کفر، در میان مفاهیم قرآنی و روایی و لوازم آن پیوسته مورد توجه بوده است. از طرف دیگر تبیین و توجیه تکثر و تنوع ادیان یکی از مسائل مهم در عرصه فلسفه دین و دین‌پژوهی است. در این باره پرسش اساسی این است که آیا مذاهب و شریعت‌های مختلف از حقانیت و نجات بخشی یکسانی برخوردارند و هر فردی که خود را معتقد به آن‌ها بداند و بر اساس تعالیم آن‌ها عمل کند بر اساس منطق قرآن، در زمره مؤمنین قرار می‌گیرد به تعبیر دیگر قرآن کریم چه جایگاهی برای معتقدان به ادیان مختلف و سایر ادیان الهی قائل است و آیا عمل به تعالیم یکی از ادیان موجب رستگاری در آخرت می‌شود و رستگاری پیروان دیگر ادیان بسته به شرایطی است؟

از اندیشمندانی که در حوزه منطق فازی و علوم اسلامی به بحث و بررسی پرداخته‌اند می‌توان از مقاله دکتر وحیدیان کامیاد تحت عنوان «روش شناسی کاربرد منطق فازی در بینش اسلامی» نام برد که وی در این مقاله ابتدا منطق فازی را تشریح کرده و سپس با ذکر آیاتی بیان می‌کند که مواردی از قبیل اطمینان، ایمان، تقوا، حسد، بخل، انفاق، شکر، دعا، صبر، عدالت، عمل صالح، گمراهی، هدایت، علم، ظن و گمان در حوزه متغیرهای زبانی منطق فازی در فرهنگ قرآنی قرار می‌گیرند. (وحیدیان کامیاد، ۱۴۷: ۱۳۷۷). از جمله آثار علمی قابل توجه در خصوص تبیین مبانی فلسفی منطق فازی پایان‌نامه پری‌نوش کریمی تحت راهنمایی محمدعلی اژه‌ای در سال ۱۳۸۲ می‌باشد. او ضمن بیان این که منطق فازی تعمیمی از منطق‌های چند ارزشی است با فرض مشکک بودن صدق که اساسی‌ترین اصل فلسفی منطق فازی به حساب می‌آید در صدد حل پارادوکس سوریتس بر می‌آید. کریمی ضمن تشریح ابعاد منطق فازی به بیان دیدگاه منتقدان منطق فازی از جمله هاک پرداخته و به انتقادات وی پاسخ می‌دهد (کریمی، ۱۳۸۲).

آرش ضیایی در مقاله «قرآن و منطق فازی» بر کارایی این منطق در خصوص تبیین مفاهیم قرآنی در گستره زمان‌ها و مکان‌های مختلف تاکید می‌ورزد و در نتیجه در هر عصری از ابعاد اعجاز‌آمیز قرآن پرده برداشته می‌شود (ضیایی، ۱۳۸۹: ۱۶۳-۱۶۴). حسن خادمی زارع و محمدباقر فخرزاد در مقاله «شناسایی و تحلیل کاربرد منطق و سیستم‌های فازی در قرآن کریم» بیان می‌دارند که قرآن کریم متضمن منطق‌های متعددی است و بخشی از مفاهیم و حقایق قرآن

فقط از طریق منطق فازی قابل تبیین است و البته منطق فازی قابلیت تبیین تمامی حقایق و معارف قرآنی را ندارد بلکه هر قسمت از آن منطق خاص خود را می‌طلبد (خادمی زارع، فخرزاد، ۱۳۹۱: ۷۹-۹۲). زاهدی، کاهانی و مینایی نیز در مقاله «سیستم خبره فازی در تعیین اعتبار احادیث»<sup>۱</sup> به قابلیت سیستم فازی در حوزه علم رجال می‌پردازند و بر اساس آن اظهار می‌دارند که منطق فازی قابلیت تبیین مفهوم نسبی وثوق و اعتبار راویان احادیث را دارد و در نتیجه احادیث مختلف را می‌توان دربردارنده درجات متفاوتی از اعتبار و صحت دانست (زاهدی، کاهانی و مینایی، ۲۰۰۸).

دان سیمون در مقاله «حقیقت، فرهنگ امریکا و منطق فازی»<sup>۲</sup> به تشریح جایگاه منطق فازی نسبت به مدرنیسم و پست مدرنیسم می‌پردازد و بیان می‌کند که اگر تصور کنیم «نسبیت و مشکک بودن» که در منطق فازی مطرح می‌شود همان نسبیت گرایی حاکم بر پست مدرنیسم است دچار خطا شده‌ایم زیرا مبانی منطق فازی با پست مدرنیسم کاملا متفاوت است و نتیجه می‌گیرد که منطق فازی درصدد ایجاد تعادل بین کلی‌نگری مدرنیسم و نسبیت‌گرایی پست مدرنیسم است (سیمون، ۲۰۰۶: ۴۳۰-۴۳۵).

با توجه به مطالعاتی که در حوزه منطق فازی و مفاهیم قرآنی صورت گرفته است مفهوم ایمان در این مقالات و مطالعات، به روشنی مورد مذاقه قرار نگرفته است و چه بسا تصور می‌شود که درجات ایمان در قرآن در مقابل درجات کفر قرار می‌گیرد و نمی‌توان بین مرز کفر و ایمان را تحدید کرد. مقاله حاضر در ضمن مباحث آتی به ابعاد این امر خواهد پرداخت تا مشخص گردد دیدگاه منطق فازی با دیدگاه پلورالیسم دینی تفاوت‌های مبنایی مشخصی دارد و درجات ایمان در مقابل درجات اسلام قرار می‌گیرد و نه درجات کفر و از این رو نمی‌توان پلورالیسم دینی و منطق فازی را دو روی یک سکه نامید. از این رو ضروری است بعد از تبیین منطق فازی و مروری بر گرایش‌های دین پژوهی، مبنایی پلورالیسم، معنا و گستره واژه «ایمان» در آیات قرآنی مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد.

### مبانی منطق فازی و اعداد فازی

پروفسور لطفعلی عسگرزاده مشهور به لطفی زاده منطق فازی را ابداع کرد و با مثال مجموعه قد انسان آن را تبیین نمود. (کاسکو، ۱۷۸-۱۷۳) وی در یک منحنی، بلندی قد انسان را به تصویر کشید و این نمودار را «منحنی عضویت» نامید. در این منحنی برای هر اندازه قد،

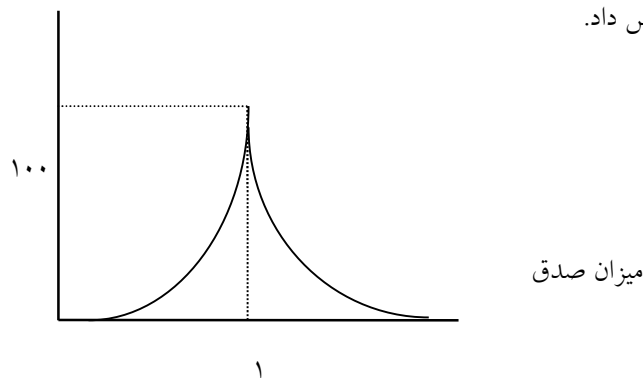
<sup>۱</sup> Fuzzy Expert System in Determining Hadith Validity

<sup>۲</sup> Truth, American Culture, and Fuzzy Logic

درجه یا اندازه عضویت در نظر گرفته شده است. در منطق دو ارزشی یا «A بلند قد است» و یا «A بلند قد نیست» و حد فاصلی بین این دو گزاره وجود ندارد. چنین نیست که «A تا حدودی بلند قد باشد» و «A تا حدودی بلند قد نباشد». نمی توان عضوی را در نظر گرفت که هم آن را بلند قد و هم غیر بلند قد تصور کرد.

در تفکر دو ارزشی، اعداد به گونه ای تعریف می شوند که به طور یکسان بر مصادیق خود صدق می کنند؛ مثلاً نمی توان مصداقی از یک را از مصداق دیگر، یک تر یا کمتر یک دانست و بر این اساس میان درست و نادرست واسطه ای را مطرح نمود. در منطق فازی، اعداد نیز، فازی تعریف می شوند. برای روشن شدن بحث به این مثال توجه کنید: ۳ میله را به طول یک متر به دقت جدا می کنیم.

هر یک از این میله ها مصداق مفهوم «یک متر» هستند. اکنون با ابزاری بسیار دقیق میله ها را اندازه گیری می کنیم. میله اول به اندازه ۱ نانومتر، میله دوم به اندازه ۱۰ نانومتر و میله سوم به اندازه ۲۰ نانومتر با «یک متر» فاصله دارند. اگر با ابزاری دقیق تر بررسی شود، فاصله ها را می توان با بیانی واقعی تر ارائه نمود. هر یک از این میله ها، مصداق یک متر هستند؛ اما میله اول بیشتر و میله دوم و سوم به ترتیب کمتر مصداق آن اند. هر چقدر فاصله با «یک» کمتر شود، میزان صدق مفهوم یک متر نیز بیشتر می شود. اکنون با توجه به این مثال، عدد یک را به گونه ای تعریف می کنیم که اعداد نزدیک به آن را با میزان صدق متفاوت، شامل شود؛ مثلاً عدد  $\frac{1}{8}$ ، ۵۰ درصد یک، عدد  $\frac{1}{4}$ ، ۲۵ درصد یک است و ... نزدیک ترین عدد به «یک» تعلق بیشتری به آن دارند. می توان این مفهوم را در غالب دو منحنی به هم پیوسته به شکل زیر نمایش داد.





با توجه به این مطالب، منطق فازی بر این باور است که زمانی که مدلول یک گزاره با واقعیت سنجیده می‌شود این گزاره می‌تواند به طور کامل تا حدودی، خیلی زیاد، ۲ درصد و ... صادق یا کاذب باشد و در اصطلاح این نگرش، منطقی چند ارزشی است. (کلر و دیگران، ۱۷۰) بسته به میزان تطابق آن با واقع، درجه صدق و کذب آن متفاوت است.

بنابراین هر گزاره‌ای در نگرش فازی می‌تواند تا درجه‌ای (Degree) صادق و تا حدودی کاذب باشد. این مسأله به مثابه یک اصل در منطق فازی پذیرفته شده است. این مطلب همان چیزی است که در منطق فازی با اصل «همه چیز تشکیکی است» مطرح می‌گردد.

اگر چه نظریه پردازان فازی، منطق فازی را در محدوده خاصی از معارف بشری مطرح نمی‌سازند و آن را به مثابه ابزاری منطقی در تمامی معارف پذیرفته‌اند، اما حوزه خاصی از معرفت‌های بشری چند ارزشی و پویا می‌باشد و تمامی معارف بشری چنین خصلتی را ندارند. تعیین مدلولات واژه‌ها از جمله مواردی است که منطق فازی از ظرفیت تبیین ابعاد مختلف آن برخوردار می‌باشد.

### نسبت سنجی منطق فازی با رویکردهای دین‌پژوهی

بحث درباره وحدت و کثرت دین و حقانیت ادیان مختلف، از مسائل مهم در حوزه دین پژوهی و فلسفه دین است که همواره مورد توجه متفکران و دین‌شناسان بوده است و رویکردهای متمایز در این حوزه به سه دسته قابل تقسیم است:

۱ - دیدگاه انحصارگرایی دینی<sup>۳</sup>

۲ - دیدگاه پلورالیسم دینی<sup>۴</sup> (کثرت گرایی)

۳ - دیدگاه شمول‌گرایی دینی<sup>۵</sup>

### انحصارگرایی دینی

انحصار گرایان معتقدند رستگاری، کمال یا هر چیز دیگری که هدف نهایی دین تلقی می‌شود، منحصر در یک دین خاص وجود دارد، یا از رهگذر یک دین خاص به دست می‌آید. ادیان دیگر نیز حامل حقایقی هستند، اما منحصر یک دین حق وجود دارد که راه رستگاری و

<sup>۳</sup> Religious Exclucivism

<sup>۴</sup> Religious Pluralism

<sup>۵</sup> Religious Inclusivism

رهایی را پیش روی ما می‌نهد؛ بدین ترتیب پیروان سایر ادیان، حتی اگر دیندارانی اصیل و به لحاظ اخلاقی درستکار باشند، نمی‌توانند از طریق دین خود رستگار شوند، بلکه برای نجات این گونه افراد باید یگانه راه رستگاری را به ایشان نمایاند. از این دیدگاه آیه شریفه «لااکراه فی الدین» به این معنا نیست که دین خدا در هر زمانی متعدد است و می‌توان هر دینی را انتخاب کرد (مطهری، ۳۳۴ - ۳۳۰).

### پلورالیسم دینی

براساس دیدگاه پلورالیسم دینی همه مذاهب همزمان از حقانیت و نجات بخشی یکسانی برخوردارند. این دیدگاه آموزه‌های گوناگون و گاه متناقض همه مذاهب را به طور یکسان صحیح و همچنین پیروان همه مذاهب را، اهل نجات می‌داند و تفاوتی بین مذاهب مختلف قائل نیست. این رویکرد معتقد است که یک واقعیت متعالی و یا حقیقت مطلق در خارج وجود دارد که وقتی انسان‌ها با آن روبرو می‌شوند، تفسیرهای مختلفی از آن به دست می‌دهند که همه آن‌ها صحیح است و آنچه مهم است، مواجهه با این واقعیت متعالی است، نه تفسیرهای مختلف از آن. براساس این دیدگاه پیروان هیچ دینی نباید تفسیرهای خود را از این واقعیت متعالی، مطابق واقع بدانند، بلکه باید بگویند برای ما چنین به نظر می‌رسد (هیگ، ۴۵).

پلورالیسم دینی، آنگاه به تبیین کیفیت قرائت از متن دینی، می‌پردازد، با الهام از یافته‌های عالمان هرمنوتیک و به خصوص با بهره برداری از اندیشه‌های گادامر در این عرصه، فهم مستقل و بی طرف از متن و مولف را غیرممکن می‌داند؛ و مفسر را در فهم مراد متن و مولف، زندانی پیشداوری‌ها و پیش‌فهم‌ها و همین را راز تکثر می‌داند (نجفی، ۲۸۹).

### شمول‌گرایی دینی

موضوع بحث در مسئله پلورالیسم دینی کثرت‌های دینی، متعارض و ناسازگار است حال آن‌که کثرت‌های دینی نامتعارض، از بحث مربوط به تکثر‌گرایی دینی خارج بوده و در حوزه شمول‌گرایی قرار می‌گیرد. از این رو دیدگاه شمول‌گرایی منجر به بحث از حق و باطل، رستگاری و عدم رستگاری در حیات اخروی و تفاهم یا تنازع در حیات اجتماعی می‌شود.

شمول‌گرایی بر حقانیت یک دین تأکید دارد و از سوی دیگر معتقد است که خداوند لطف و عنایت خود را برای همه انسان‌ها متجلی کرده است و به همین دلیل، همه می‌توانند رستگار شوند؛ هر چند از اصول اعتقادی دین حق چیزی نشنیده باشند. از طرفداران این دیدگاه

می‌توان از کارل رانر<sup>۶</sup> متکلم کاتولیک یاد کرد و بر این باور است که روح خداوند بر زندگی مؤمنانی که در سایر ادیان به عبادت مشغول‌اند تأثیر می‌گذارد؛ حتی اگر آن‌ها تأثیر خداوند را در قالب اصطلاحات مسیحی درک نکنند (پترسون، ۱۹۵-۴۱۷).

### تبارشناسی مفهوم ایمان در قرآن

متفکران اسلامی و غربی با توجه به این‌که چه حالت و مفهومی در ایمان نقش کلیدی دارد، تعاریف گوناگونی را برای آن بیان نموده‌اند. چنان‌که برخی از متفکران غربی، ایمان را همان «دل‌بستگی واپسین» (ایزوتسو، ۱۶)، معرفی نموده‌اند (رخشاد، ۱۶) و عده‌ای از اندیشمندان اسلامی از آن به «باور قلبی به امر قدسی» یاد کرده‌اند.

مفسران مختلف در تفسیر آیه ۱۳۶ از سوره نساء «یا ایها الذین آمنوا آمنوا بالله ورسوله و الكتاب الذی نزل علی رسولہ و الكتاب الذی أنزل من قبل» نظرات مختلفی را عنوان داشته‌اند (مجمع البیان، ۹۳/۶؛ منهج الصادقین، ۱۳۰/۳؛ التبیان، ۳۵۷/۳؛ تفسیر شبر، ۱۰۰/۱؛ تفسیر کاشف، ۲/۴۶۰) و شاهد اختلاف نظر در خصوص علت ذکر آمنوا بعد از کلمه آمنوا می‌باشیم. علامه طباطبائی ضمن جمع‌بندی نظرات سایر مفسران، نظریه متقنی را مبنی بر وجود مراحل ایمان ارائه داده است که نظریه ایشان مبنای بررسی مفهوم، مراتب و درجات ایمان در این مقاله، می‌باشد.

علامه طباطبائی با توجه به مدلولات و لوازم معنایی واژه ایمان در قرآن، تعاریف گوناگونی را برای ایمان بیان کرده است. وی ایمان را از ریشه «امن» و به معنی امنیت دادن تلقی کرده است؛ به این دلیل که مؤمن در پرتو ایمان خویش، می‌تواند باورهای خود را از گزند شک و تردید در امان نگاه دارد (طباطبائی، ۱۴۵/۱۵). از نظر ایشان با توجه به این‌که ایمان منتهی به اذعان و تصدیق به چیزی با التزام به لوازم آن می‌شود، اعتقاد به خداوند، تصدیق به وحدانیت او، پیامبران، قیامت و آنچه که پیامبران آورده‌اند همراه با پیروی فی‌الجمله از ایشان، از لوازم معنایی واژه «ایمان» در فرهنگ قرآن است (همان، ۴۹۱/۹ و ۶/۱۵). علامه در سخنی دیگر، جایگاه ایمان را قلب انسان معرفی کرده بدین معنا که ایمان عقد و حالتی قلبی است که برای مؤمن امنیت می‌آورد (همان، ۱۴۵/۱۵) و اثر یا صفتی است که در دل مؤمن واقعی تحقق می‌یابد (همان، ۵۶/۱).

<sup>۶</sup> Karl Rohner

علامه ایمان را صرف اعتقاد نمی‌داند و التزام به لوازم و آثار عملی آن را ضروری می‌شمارد، البته نوعی آرامش و سکون خاص در نفس نیز از مؤلفه‌های ایمان است که خود نتیجه التزام عملی نسبت به لوازم آن است. در مجموع، وی معتقد است که ایمان به خدا صرف این نیست که انسان بداند و درک کند که خدا حق است؛ بلکه آثار عملی باید بر آن مترتب شود.

از نگاه علامه، ایمان امری معقول است و برای بیشتر انسان‌ها برخاسته از قول و تصدیق نظری همراه با تسلیم می‌باشد. علامه بر این باور است که ایمان برای شمار بسیار اندکی از خواص از طریق کشف و شهود حاصل می‌آید؛ آن هم کشف تام. او ایمان حقیقی را واقعیتی تشکیکی و ذومراتب می‌داند که قابل افزایش و کاهش است. به باور او ایمان فعلی اختیاری است و در عین حال، عالی‌ترین فضیلت انسانی است که آدمی در پرتو عقل و اراده خویش می‌تواند بدان دست یابد. هم‌چنین وی ماهیت ایمان را امری نفسانی و قلبی دانسته و معتقد است تا هنگامی که انقلابی باطنی در نفس انسان رخ ندهد نتیجه به بار نخواهد آمد و آثار ایمان بر جوارح و رفتار آدمی ظاهر نخواهد گشت (همان، ۳۷۳/۲-۳۷۴ و ۱۱/۳۵۴).

روایتی که از امام رضا علیه السلام در باره حقیقت ایمان نقل شده است نیز می‌تواند بر مشکک بودن مقوله ایمان دلالت تفسیر گردد. ایشان در این باره می‌فرماید که حقیقت ایمان بنده کامل نمی‌گردد تا این که سه صفت را دارا باشد: بصیرت در دین داشته باشد و در زندگی میانه رو بوده و در مصیبت‌ها صبور باشد. (القیومی، ۳۷۹)

### پلورالیسم و ایمان

پلورالیسم که در تلاش برای محتمل و مساوی دانستن کلیه راه‌ها و از جمله راه‌های تفکر دینی است با منطق قرآن کریم سازگار نیست. از نگاه قرآن، دین یا حق است و نجات دهنده و کمال آفرین؛ و یا باطل است و گمراه کننده. اوصاف دین حق از نگاه قرآن چنین است:

۱- دین حق، آن است که وجود متعالی حق، آن را برای هدایت و نجات انسان فرو فرستد و همچون آبی زلال از آبخور وحی خداوندی نشأت گرفته باشد و تمامی آن، از آن خداوند باشد.

۲- دین حق، آن است که بر ادیان باطل، غالب آید و روح توحید را در مصاف روح شرک، پیروز گرداند.

۳- دین حق آن است که احکام و آموزه‌های عملی و اجتماعی آن برآمده از نظام اعتقادی متشکل از عقیده به خداوند و روز قیامت باشد.

۴- دین حق، آن است که منسوب به حق است و انسان را به حق دعوت می‌نماید و نهاد انسان بر اساس چنین دینی سرشته شده است و همیشه ثابت و زوال ناپذیر است. دین باطل، دین یا ایمانی است که از هوای آدمیان و برتری جویی طاغوتیان، نشأت گرفته است. قرآن دین فرعون را مثال می‌زند که در مواجهه با دینی فطری، در بیم دست شستن مردمان از دین او و اقبال آنان به دین توحیدی بود (نجمی، ۳۱-۳۲).

قرآن کریم به صراحت به مرزبندی بین ایمان و کفر می‌پردازد و مفهوم ایمان آنگاه تثبیت می‌شود که «غیر» آن (کفر) در چنین صحنه‌ای حضور نداشته باشد بنابراین در تقسیم‌بندی قرآن شاهد دو صحنه متنازع و غیرقابل جمع هستیم. آیات سوره کافرون به ایجازی معجزه‌آسا این مورد را بیان می‌کند که «لکم دینکم و لی دین» (کافرون: ۶).

### منطق فازی، شمول‌گرایی دینی و ایمان

قرآن کریم در رویکردی که منطق فازی قادر به تبیین جزئیات آن می‌باشد، حقانیت کلیه ادیان الهی را بیان داشته است و علی‌رغم این‌که تفاوت‌های زیادی بین ادیان و پیروان آنان وجود دارد، انسان را در وادی ایمان بلا تکلیف و سردرگم رها نساخته است از این رو قرآن هر دینی را بر حق نمی‌داند بلکه آنگاه که آیینی در حوزه دین قابل تعریف باشد براساس منطق فازی به آن میزانی از اعتبار می‌دهد و از این روست که واژه اسلام در معنای عام خود به تمام ادیان الهی اشاره می‌کند به همین دلیل در رابطه با جایگاه افراد نسبت به اعتقادات و احکام الهی شاهد سه گروه کافر، مسلمان و مؤمن هستیم که البته خود اسلام و ایمان، مشکک و دارای درجات متعددی است که متعاقباً بیان خواهد شد. لذا زمانی از درجات ایمان می‌توان صحبت کرد که فرد وارد حوزه اسلام به معنای عام آن شده باشد و بین کفرو ایمان امکان جمع وجود ندارد.

منطق فازی در دو مرحله کارایی خود را نشان می‌دهد در مرحله اول از پیروان سایر ادیان الهی به عنوان مؤمن یاد می‌کند «...مَنْ أَهْلُ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ...» (آل عمران: ۱۱۳) که براساس آن هر کدام از ادیان الهی بهره‌ای از حقیقت برده‌اند و صرف چنین ایمان و اعتقادی اگر چه باعث می‌شود تا آنان در مسیر حق قرار گیرند ولی صرف این اقدام کافی نبوده

و می‌بایست با ایمان آوردن به احکام قرآن مسیر تکاملی خود را کامل نمایند. «...وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ...» (آل عمران: ۱۱۰) از این رو رهیافتگان این گونه مذاهب دیگر هم‌کیشان را در روی آوردن به اسلام دعوت می‌کنند. «...وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَّهَ النَّهَار...» (آل عمران: ۷۲). بر اساس چنین منطقی است که نحوه تعامل مسلمانان با آنان و رابطه زوجیت معنا پیدا می‌کند. «و طعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم» (مائده: ۵).

منطق فازی در مرحله دوم به تعیین جایگاه ایمان در بین مسلمانان می‌پردازد. تمامی مسلمانان با اسلام آوردن خود می‌توانند بهره‌ای از ایمان را کسب کنند ولی هر فردی با صرف اسلام آوردن مؤمن محسوب نمی‌شود از این رو قرآن، خطاب به این گروه از اعراب می‌فرماید: که شما نگوئید که ما مؤمن هستیم و ایمان آورده‌ایم بلکه بگوئید که ما اسلام آورده‌ایم و هنوز ایمان داخل قلب‌های شما نشده است.

«...قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ...»

(حجرات: ۱۴)

بنابراین مشخص است که هر فرد تازه مسلمانی بدون کسب شایستگی‌های متعدد، در زمره مؤمنان محسوب نمی‌شود و قادر به کسب بالاترین مرحله ایمان نمی‌باشد از این رو باید گفت که «مفهوم ایمان» فقط بر اساس منطق فازی آنگاه قابل توجه است که ایمان به عنوان حقیقتی واحد ولی با درجات متعدد در نظر گرفته شود و این حقیقت واحد دارای درجات و مراحل می‌باشد که در یک طرف آن بالاترین و کامل‌ترین درجه ایمان قرار دارد و در طرف دیگر آن ایمانی ناقص و حداقلی قرار می‌گیرد که بعد از پایین‌ترین مرحله اسلام می‌تواند کسب شود.

اما در میانه این دو، جایگاه ایمان‌هایی است که نه به آن تمامیت است و نه به این نقصان؛ بلکه از طرف نقص به سوی کمال می‌گراید. کلیت ایمان، مؤمنان راستین را بهشتی می‌کند و مراتب آن، درجات گوناگون آنان را در پیشگاه خداوند فعلیت می‌بخشد. ایمان تام و کامل در نگاه علامه، ایمانی نافع است و به همین دلیل، مؤمنان واقعی نمی‌گویند که پروردگارا ما را به دنیا برگردان تا ایمان بیاوریم و عمل صالح انجام دهیم بلکه می‌گویند ما را برگردان تا عمل صالح انجام دهیم.

ایمان کامل همان توحید خالص است که جز شمار بسیار اندکی از مردم به آن نمی‌رسند؛

اما اکثر مردم ایمان آور نیستند، هر چند پیامبر اسلام بسیار تلاش می کرد تا آنان به این مرحله و درجه از ایمان دست پیدا کنند. گذشته از این برخی از ایمان‌ها در تندباد حوادث تکان نمی خورند و از بین نمی روند، ولی بعضی دیگر را می بینیم که به ملایم ترین بادی زایل می شوند و یا با سست ترین شبهه‌ای نابود می گردند.

آنچه که کارایی منطق فازی را در تبیین مفهوم ایمان در قرآن نشان می دهد رویکرد علامه به طرح مراحل چهارگانه اسلام و ایمان می باشد.

در اندیشه علامه، اسلام دینی است فطری که طریقتش تسلیم شدن در برابر خداوند است. «ان الدین عندالله الاسلام» (آل عمران: ۱۹). به فرموده ایشان، همین اسلام است که به پیروان خود دستور می دهد، برای زندگی خود، محیط ایمان و اسلام و جامعه تقوا را انتخاب کنند زیرا اسلام هیچ مطلب حقی را پوشیده نمی دارد.

از نگاه علامه طباطبائی میان ایمان و اسلام پیوندی ناگسستنی وجود دارد، به طوری که هر مرتبه از اسلام، مرتبه‌ای از ایمان را در پی دارد. نخستین مرتبه اسلام، بر زبان آوردن شهادتین و پذیرش ظواهر اوامر و نواهی دینی است، خواه مخالف قلب باشد یا موافق آن (حجرات: ۱۴) که همراه با این تسلیم ظاهری، نخستین مرتبه ایمان یعنی اعتقاد و اعتراف قلبی به مضمون شهادتین قرار دارد و از لوازم آن، عمل به اکثر احکام فرعی اسلام است. البته از آن جا که ممکن است مؤمن به همه اعتقادات راستین دینی راه نیابد، امکان دارد ایمان او با شرک آمیخته شود. چنان که در قرآن آمده است: «و ما يؤمن اکثرهم بالله إلا هم مشرکون» (یوسف: ۱۰۶).

**مرحله دوم اسلام، تسلیم و انقیاد قلبی به حقیقت الوهیت خدا و اعتقادات حق می باشد که لازمه آن انجام اعمال صالح است.** به این مرتبه در آیات ۶۹ زخرف و ۲۰۸ بقره به خوبی تصریح شده است. به موازات این اسلام، دومین مرتبه ایمان نیز ظاهر می شود، یعنی یقین به خدا و اموری که در پیوند با اوست.

سومین مرحله اسلام این است که مؤمن پس از آراسته شدن به اخلاق الهی، سایر قوای حیوانی اش تسلیم و در راستای پرتوهای خدایی قرار می گیرد. چنان که گویی در حین پرستش، خدا او را می بیند. «یا اباذر اعبد الله كأنک تراه فان لم تکن تراه فأنه یراک» چنان عبادت کن خدا را که گویی او را می بینی اگر تو او را نمی بینی او تو را می بیند.

در همین مرحله از تسلیم است که گاه عنایات ویژه الهی شامل حال انسان می شود و او به عیان، مشاهده می کند که در عالم، هیچ مؤثری جز خدا نیست. چنین امری افاضه الهی است که

به اراده انسان وابسته نیست. در مرحله چهارم این حالت فراگیر می‌شود و تمامی حالات بنده را فرا می‌گیرد این جاست که امنیت و آرامش تمام زندگی او را فرامی‌گیرد: «...أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَأَخَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ» (یونس: ۶۳-۶۲)؛ بر طبق آیه دوم، آرامش یافتگان کسانی هستند که به عدم استقلال و وابستگی خود و ماسوا الله یقین دارند و می‌دانند هیچ سببی جز به اذن خدا اثر نمی‌کند، از این رو، هیچ حادثه ناگواری آن‌ها را محزون نمی‌کند.

علامه علاوه بر پیوند میان ایمان و اسلام به تفاوت این دو نیز اشاره نموده، می‌گوید ایمان معنایی است قایم به قلب ولی اسلام معنایی است قایم به زبان و جوارح. در اسلام باشد سوی دنیا / در ایمان بود در کوی عقبی  
ورای هر دو آن راهی است برتر / بکوش آن جا رسی زین هر دو بگذر.

### ایمان نجات بخش از دیدگاه علامه طباطبایی و امام خمینی

علامه طباطبایی و امام خمینی مباحثی را در خصوص دین حق و فلسفه نجات مطرح نموده‌اند که با بهره‌گیری از منطق فازی، تبیین و توضیح آنان بهتر فراهم می‌گردد و به عبارت دیگر با تفسیر شمول‌گرایانه دینی آنان از ایمان، نجات بخشی در دین خاصی منحصر نمی‌شود. علامه طباطبایی با توجه به مفاد آیه ۶۲ سوره بقره که می‌فرماید: «کسانی که (به آیین اسلام) ایمان آورده‌اند (مسلمانان) و یهود و نصارا و صابئین، هر گاه ایمان (راستین) به خدا و قیامت داشته و عمل صالح انجام داده‌اند، اجر و پاداش آنان نزد خدا محفوظ بوده و نه از عذاب قیامت بر آنان بیمی است و نه اندوهگین می‌باشند»، اظهار می‌دارد که از این آیه حجیت اعتبار ادیان یاد شده، در عصر رسالت استفاده نمی‌شود و خود را مسلمان یا یهودی یا نصرانی یا صابئی نامیدن به تنهایی مایه نجات و رستگاری نیست. نجات و رستگاری در گرو دو چیز است: ایمان حقیقی به خداوند و روز قیامت و عمل صالح (المیزان، ۱/ ۱۹۳). عمل صالح در هر زمانی در گرو پیروی از شریعت الهی مخصوص آن زمان است. وی نیز در تفسیر آیه ۱۳ سوره شوری (۸) شرایع آسمانی و الهی را منحصر به شریعت‌های انبیاء مذکور در این آیه می‌داند و هم چنین در خصوص حقانیت ادیان اظهار می‌دارد که با نزول شریعت اسلام، شریعت حضرت مسیح علیه السلام منسوخ گردیده و شریعت اسلام، یگانه شریعت آسمانی است که باید معیار و مبنای زندگی بشر باشد (طباطبائی، ۳/ ۶۴-۶۷).



اگر چه مطالب فوق می‌تواند حاکی از دیدگاه انحصارگرایی دینی مرحوم علامه باشد اما از طرف دیگر ملاحظه می‌شود که وی ایمان و دین را با عقلانیت و تعقل پیوند می‌زند و بر این اساس، ایمان در هر مرحله‌ای که قرار گیرد ملازم عقل است و میزان ایمان هر فرد معادل عقلانیتی است که وی در این زمینه از این توانایی خود استفاده کرده و آن را به کار بسته است. از این رو اگر فردی حقانیت دینی غیر از اسلام را مسلم بیندارد و مخالفت وی با آن ناشی از عناد و لجاجت نباشد و با توجه به همان دین مورد قبول خود، به انجام اعمال صالح همت گمارد، اگر چه به صراط مستقیم دست نیافته است اما از آنجا که او در این امر مقصر شناخته نمی‌شود اهل نجات خواهد بود (طباطبائی، ۱/ ۲۶-۲۸) و شفاعت خداوند در صورتی شامل حال افراد می‌شود که لیاقت داشته باشند، علل و اسباب آن را فراهم کنند و اعمالی انجام دهند که نزد خداوند پسندیده باشد. یکی از این شفاعت (شفاعت کنندگان) اعمال صالح است که سبب رستگاری و نجات می‌گردد (طباطبائی، ۱/ ۲۶-۲۸). بر این مبنا اگر هر کس به وظیفه انسانی، اخلاقی و شرعی خود عمل کند، در حقیقت راهی را انتخاب کرده است که سرانجام او را به راه اصلی می‌رساند، گرچه راه‌ها در آغاز با یکدیگر تفاوت دارند.

با توجه به جایگاه عقل در بینش استدلالی علامه طباطبائی و امام خمینی می‌توان گفت که تفصیل اندیشه مرحوم علامه را می‌توان در سخنان امام خمینی یافت که وجه مشخصه شمول‌گرایی امام خمینی مبتنی بر تفکیک جاهل قاصر از جاهل مقصر است. امام خمینی معیار ایمان و نجات بخشی افراد جامعه بشری را در گرو حکم عقلی آنان می‌داند و از این رو جهل مرکب کفار مانع از سوء عاقبت آنان می‌گردد و در باره نقش جهل قاصرانه خواص و عوام کفار در عاقبت آخروی آنان، اظهار می‌دارد:

اما قاصرانه بودن جهل عوام آنان نسبت به وظایف و تکالیف الهی‌شان آشکار است؛ زیرا آنان در باب مذاهبی که بر خلاف مذهبشان باشد نیندیشیده؛ بلکه نظیر عوام مسلمانان به صحت مذهب خود و بطلان دیگر مذاهب قطع دارند.

همان گونه که عوام به سبب تلقین و نشو در محیط اسلامی بدون آن که احتمال خلافی بدهند به صحت مذهب خود و بطلان سایر مذاهب قطع دارند، عوام آنان نیز چنین می‌باشند. کسی که قطع دارد از متابعت از قطع خود معذور است و عصیان و گناهی بر او نوشته نمی‌شود و به خاطر تبعیت از قطع خود عقوبت نمی‌شود؛ اما غیر عوام کفار اغلب آنان به سبب تلقیناتی که از ابتدای طفولیت به آنان شده و به سبب رشد در محیط کفر بر مذاهب باطل خود جزم

داشته و معتقدند به گونه‌ای که هرگاه هر چه برخلاف آنان گفته شود به رد آن می‌پردازند. عالم یهودی، نصرانی نظیر عالم مسلمان حجت غیر خود را صحیح نمی‌داند و بطلان حجت غیر او برایش نظیر ضروریات است؛ زیرا صحت مذهب او برایش ضروری است و احتمال خلاف آن را نمی‌دهند. آری اگر در میان عالمان آنان کسی باشد که احتمال خلاف بدهد و از نظر به حجت آن به سبب عناد یا تعصب خودداری ورزد، مقصر است؛ نظیر کسانی از علمای یهود و نصارا که در صدر اسلام چنین بوده‌اند؛ نتیجه آن که کفار نظیر مسلمانان جاهل به دو قسم تقسیم می‌شوند: برخی قاصر یا مقصر باشند بر فروع عقاب می‌شوند، به حکم عقل و اصول عدالت در مورد کافران نیز از همه جهات بر همین قیاس می‌باشند (امام خمینی، ۲۰۰۱/۱-۲۰۱).

### نتیجه‌گیری

مقاله حاضر تلاش نمود تا مفهوم ایمان و مصداق مؤمن را در قرآن کریم مورد بررسی قرار دهد. با مد قرار دادن منطق فازی در تعیین حوزه مفهوم و مصداق ایمان مشخص گردید که ایمان مقوله‌ای است که دارای درجات مختلفی می‌باشد ولی بدین معنی نیست که هر فردی با هر عقیده‌ای در زمره مؤمنان محسوب گردد بلکه اعتقاد به خداوند مرز ورود به حوزه ایمان می‌باشد، بنابراین آنان که با تمسک به پلورالیسم دینی، نسبت‌گرایی دینی را ترویج می‌نمایند مورد تایید قرآن نمی‌باشند. از طرف دیگر ایمان مقوله ثابت و لایتغیری نیست که فقط حکم به بود و یا نبود آن داد بلکه حقیقتی است که دارای مراتب مختلف بوده و واقعیتی تشکیکی است.

با پذیرش چنین مبنایی باید گفت که نحوه تعاملات اجتماعی بر اساس منطق فازی، الگوی واحدی نداشته بلکه متناسب با ظرفیت‌های ایمانی مخاطب باید به نحوی عمل شود که منجر به افزایش ایمان وی گردد نه این که او را به سمت بی‌دینی، الحاد و لجاجت و عناد سوق دهد، از این رو، تبیین ایمان بر اساس منطق فازی باعث گسترش دید افراد و بازبودن افکار آن‌ها و دوری از تحجر و تنگ‌نظری و تعصب در حوزه دین و رفتارهای دینی و اجتماعی می‌شود و با معتبر دانستن شمول‌گرایی دینی، قاصر دانستن اغلب پیروان سایر ادیان به عنوان اصل اولیه تلقی می‌شود و مادام که عناد و لجاجت آنان به اثبات نرسیده باشد می‌بایست با مبنا قراردادن جذب اکثری، تعامل با آنان را در اولویت قرار داد.

## منابع

- اردبیلی، عبدالغنی، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی تا.
- پترسون، مایکل، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
- حسین زاده یزدی، مهدی، «جستاری در مبانی معرفتی منطق فازی»، *فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم*، سال نهم، شماره چهارم.
- خادمی زارع، حسن و محمدباقر فخرزاد، «شناسایی و تحلیل کاربرد منطق و سیستم‌های فازی در قرآن کریم»، *اندیشه نوین دینی*، سال ۸، زمستان، شماره ۳۱، صص ۷۹-۹۲، ۱۳۹۱.
- رخشاد، محمد حسین، *در محضر علامه طباطبایی* (۷۲۷ پرسش و پاسخ)، تهران: سما قلم، چاپ سوم، ۱۳۸۴.
- سبحانی، جعفر و محمد محمدرضایی، *اندیشه اسلامی ۲*، قم: دفتر نشر معارف، چاپ هفدهم، ۱۳۸۹.
- صادقی حسن آبادی، مجید و حمید رضا عبدلی مهرجردی، «ماهیت ایمان دینی از دیدگاه علامه طباطبایی و پل تیلیخ»، *اندیشه دینی*، دانشگاه شیراز، شماره ۲۶، صص ۱۹-۴۴، ۱۳۷۸.
- ضیایی، آرش، «قرآن و منطق فازی»، *قرآن و علم*، سال چهارم، شماره ۶، بهار و تابستان، ۱۳۸۹.
- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا.
- طبرسی، فضل بن حسن، *تفسیر مجمع البیان*، تهران: ناصر خسرو، چاپ اول، ۱۳۷۹.
- قیومی، جواد، *صحیفه الرضا*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۳.
- کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، *تفسیر منهج الصادقین*، تهران: نوید اسلام، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- کریمی، پری نوش، *مبانی فلسفی منطق فازی*، (پایان نامه)، استاد راهنما: محمدعلی اژه‌ای، دانشگاه اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۸۲.
- مطهری، مرتضی، *عدل الهی*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ یازدهم، ۱۳۷۶.
- مغنیه، محمد جواد، *تفسیر کاشف*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۴۶.
- نجفی، فرزاد، *تحلیل انتقادی مبانی معرفت شناختی پلورالیسم دینی*، قم: انتشارات حکمت رویش، چاپ اول، ۱۳۸۴.
- وحیدیان کامیاد، علی، «روش‌شناسی کاربرد منطق فازی در بینش اسلامی»، *دانشگاه اسلامی*، شماره پنجم، صص ۱۴۵-۱۵۰، ۱۳۷۷.
- هیک، جان، «پلورالیسم در اسلام»، ترجمه محمد محمدرضایی قیسات، شماره ۳۷، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، پاییز، ۱۳۸۴.
- Puri, M.L. & Ralescu, D. (1986), *Fuzzy random variables*, J. Math. Anal. Appl. pp. 409-422.

Simon, Dan. (2006), *Truth, American Culture, and Fuzzy Logic*. Fuzzy Information Processing Society, USA: Cleveland State University.

Zadeh, L. A. (1965), *Fuzzy sets*, Inform. Control, pp. 338-353.

\_\_\_\_\_. (1983), *Linguistic variables, approximate reasoning and disposition*, Med. Inform. 8, pp. 173-186.

Zahedi, M.H.& Kahani, M.& Minaei, B. (2008), *Fuzzy Expert System In Determining Hadith Validity*, Advances in Computer and Information Science and Engineering. 354-359.

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۵  
پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۱۱۸-۹۱

## کاربست گفتمان کاوی در تحلیل مفاهیم استضعاف و استکبار\*

دکتر سید کاظم طباطبایی<sup>۱</sup>

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: tabatabaei@um.ac.ir

سمیه طاهری

دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: sotaheri@gmail.com

### چکیده

روش گفتمان کاوی یا تحلیل گفتمان به کشف تعاملات زبان با ساختارهای فکری - اجتماعی در متون گفتاری یا نوشتاری می‌پردازد و چگونگی شکل‌گیری معنا در ارتباط با عوامل درون زبانی و برون زبانی را مطالعه می‌کند. به بیانی دیگر شرایط معنا داری را گفتمان گویند. این شیوه از نتیجه مطالعات دانشمندانی از حوزه‌های مختلف از جمله زبان شناسان به دست آمده است. برخی کلمات قرآن کریم و روایات در دوره‌های معاصر معنا و کارکردی متفاوت از زمان استعمال آن یافته‌اند که تنها با در نظر گرفتن بسترهای گوناگون شکل‌گیری این معانی، اعم از شرایط فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، قابل فهم هستند، واژه‌های استضعاف و استکبار از این دست هستند. چه با قرار گرفتن در شرایطی چون غلبه گفتمان مارکسیستی و ضد امپریالیستی در سال‌های پیش و پس از انقلاب اسلامی، به گونه‌ای متفاوت از شرایط معنا داری در بافت قرآن کریم فهم شده و این فهم به تفاسیر معاصر راه یافته است. این پژوهش با متدولوژی تحلیل گفتمان و با بررسی شرایط معنا داری این کلمات در متن آیات و روایات و مقایسه آن‌ها در شرایط معنا داری اندیشه‌های مارکسیستی حاکم بر دهه‌های ۴۰ - ۵۰ و اندیشه‌های ضد استبدادی و استعماری دهه‌های ۶۰ تا کنون، سعی در نشان دادن چگونگی تغییرات معنایی و کارکردهای این واژگان دارد.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن، تحلیل گفتمان، استضعاف، استکبار، ایمان، کفر.

\*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۸/۱۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۱/۰۵.

<sup>۱</sup>. نویسنده مسئول

## مقدمه

کلمات «استضعاف» و «استکبار» دو واژه از واژه‌های پر بسامد وام گرفته از قرآن کریم هستند که در فضای فکری دهه‌های ۴۰ تا ۷۰ یعنی در شرایطی که همه‌ی رفتارهای سیاسی، فرهنگی و اقتصادی شتابان مسیر اسلامی شدن را می‌پویدند، از سوی متفکران مطرح آن ایام همچون معلم انقلاب دکتر علی شریعتی در دهه ۴۰ تا اواسط دهه ۶۰ و امام خمینی در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ مطرح و به سرعت بر زبان‌ها و قلم‌ها جاری گشت. ایجاد سازمان‌هایی مانند «بسیج مستضعفان» و بنیادی به نام «بنیاد مستضعفان» جهت حمایت از محرومان جامعه، نام‌گذاری سال ۱۳۶۲ به «سال حمایت از مستضعفان» و روز ۱۳ آبان به عنوان «روز مبارزه با استکبار جهانی و امپریالیزم»، حکایت از بسامد فراوان کلمات استضعاف و استکبار در گفتمان عصر حاضر دارد. از آنجایی که این کلمات وام گرفته از زبان قرآن کریم<sup>۱</sup> هستند، انتظار با همان کارکرد عصر نزول یعنی زمان (t) در دوران معاصر یعنی زمان (t') مورد استعمال قرار گرفته باشند، حال آنکه با بررسی این کلمات در بافت قرآن کریم و مقایسه آن با نوع معنایی که اکنون از آن‌ها فهم می‌شوند، تغییر و چرخش معنایی<sup>۲</sup> محسوسی در گذر انتقال از زمان (t) به زمان (t') مشاهده می‌شود. به نظر می‌رسد استفاده از همنشین‌هایی نظیر استعمار (نگ: استضعاف و استعمار نو، ۱۳۶۳) و ورود این کلمات به حوزه‌های علوم اقتصادی (نگ: پژوهشی در اقتصاد جهان استضعاف، ۱۳۶۴) و علوم اجتماعی (نگ: آثار فرهنگی استکبار و استضعاف، ۱۳۵۸) و یا کاربست آن در سخنرانی برخی از خطیبان با عناوین استضعاف اقتصادی و استضعاف فرهنگی (فخرالدین حجازی، ۱۳۵۸) به خوبی نشانگر همین تغییرات معنایی باشد. یکی از نویسندگان مذهبی نیز در ضمن تبیین معنای استضعاف و استکبار در لسان قرآن کریم، به تغییر معنایی و کارکرد این واژگان در افکار رایج آن عصر اشاره کرده است. (دستغیب، ۲۴ - ۴۲)

تغییرات معنایی کلمات استکبار و استضعاف در کلام مفسران معاصر نیز بازتاب یافته است؛ با بررسی تفاسیر متقدم و معاصر مشاهده می‌شود، فهم مفسران از این آیات در عصر حاضر، متفاوت از آن چیزی است که دیگر مفسران در سده‌ها و دوره‌های دیگر دریافته‌اند. این جستار بر آن است که شرایط معنا داری دو پدیده «استضعاف» و «استکبار» را در عصر نزول

<sup>۱</sup> Quranic Arabic

<sup>۲</sup> semantic change

قرآن کریم و در زبان و فرهنگ ایرانیان معاصر بررسی کند و از این رهگذر به این پرسش پاسخ دهد که اساساً چه تحولاتی در فهم این کلمات به وجود آمده است؟

### مبانی نظری پژوهش

پژوهش حاضر با روش تحلیل گفتمان<sup>۱</sup> قصد دارد تحولات معنایی کلمات «استضعاف» و «استکبار» را در لسان قرآن کریم و زبان و فرهنگ ایرانیان معاصر مورد بررسی و مقایسه قرار دهد، از این رو لازم است در آغاز اصطلاح تحلیل گفتمان تبیین گردد. این واژه از اصل لاتین «Dis» معادل واژه «away» به معنی بیرون بردن است. بن فعلی که در کلمه «Discourse» به کار می رود از مصدر لاتین «curere» به معنی دوییدن است. از ترکیب Dis و بن فعلی curere در لاتین کلمه Discurere به معنای «با شتاب و دوان دوان حرکت کردن به بیرون و درون» شناخته می شود (پاکتچی، درس گفتار کاربرد تحلیل گفتمان در مطالعات قرآن و حدیث). روش گفتمان کاوی یا تحلیل گفتمان به «کشف تعاملات زبان با ساختارهای فکری - اجتماعی در متون گفتاری یا نوشتاری می پردازد و چگونگی شکل گیری معنا در ارتباط با عوامل درون زبانی و برون زبانی را مطالعه می کند». (شکرانی و دیگران، ۹۶) این شیوه در مطالعات زبان را محققان رشته های مختلف اعم از فیلسوفان، روانشناسان، زبان شناسان و مردم شناسان به وجود آورده اند. (همان، ۹۳ و نک: فرکلاف، ۵-۱۱)

میشل فوکو (۱۹۲۶ - ۱۹۸۴ م) گفتمان را به مثابه «رویه هایی آ» می داند که به گونه ای نظام مند و سیستماتیک موضوعات یا همان ابژه هایی را که درباره شان سخن به میان می آید، شکل می دهند؛ به این اعتبار گفتمان چیزی است که پاره گفتارها یا مفاهیم و یا تأثیرات را تولید می کند و نه چیزی که در خود و برای خود وجود دارد و به صورتی جداگانه می توان تحلیل اش کرد. در واقع یک ساختار گفتمانی را می توان به واسطه ی نظام مندی و تأثیرات آراء، نظرات، مفاهیم، شیوه های تفکر و رفتاری که در بطن یک بافت خاص شکل گرفته اند، شناسایی کرد. (میلز، گفتمان، ۲۷) شیوه تحلیل گفتمان، بسیاری از زبان شناسان رایج و سنتی را وا داشته است تا توجه خود را از واژه های تک افتاده به واژه های درون بافت معطوف کنند. (پیشین، ۱۸۰) فوکو بر این عقیده است که «معنا را نباید صرفاً در ساخت ذهن جست و جو

<sup>۱</sup> Discourse analysis.

<sup>۲</sup> Practices.

کرد بلکه معناها باید از دل ساختارهای اجتماعی، تاریخی و فرهنگی بیرون آورده شوند». (صالحی زاده، ۱۱۶)<sup>۱</sup> همچنین گفتمان را می‌توان نظامی دانست که شیوه‌ی درک ما از واقعیت را شکل می‌دهد، ادراکات ما را مقید و محدود می‌سازد (میلز، میشل فوکو، ۹۳ - ۹۴) و فرهنگ و ایدئولوژی خاصی را القا می‌کند. (آقا گل زاده، یازدهم) با توجه به تعاریف فوق و به زبانی ساده‌تر، گفتمان‌ساز و کاری است که به فهم معنا کمک می‌کند و یا به «شرایط معنا داری» گفتمان گویند. آن شرایط معنا داری را ممکن است بسترهای اجتماعی همچون قراردادهای، هنجارها و ارزش‌های جامعه در زمان و مکان معین، به وجود آورد. (پاکتچی، ۴۶ - ۴۹) در نگاه کلی‌تر در تحلیل گفتمانی ما به دنبال پاسخ به این سوال هستیم که موضوع یا همان ابژه مورد نظر در شرایط مختلف چه معنایی می‌دهد؟ به عنوان مثال، اگر مفهوم علامت (+) مورد پرسش قرار گیرد، در نگاه نخست معنای مشخصی از آن به ذهن متبادر نمی‌گردد، مگر آنکه مثلاً در شرایط معنا داری خاصی، همچون یک پرچم یافت شود، آنگاه می‌توان گفت پرچم یک کشور به نام سوییس است؛ همین علامت اگر روی ماشین مخصوص حمل بیمار باشد، می‌توان گفت علامت صلیب سرخ است؛ اگر در معادلات ریاضی به کار رود، مفهوم جمع از آن برداشت می‌شود؛ اگر در یک کلیسا دیده شود، علامت صلیب است و تمام معانی صلیب (مثل به صلیب کشیده شدن حضرت مسیح و ...) را به همراه دارد؛ بنابراین تا وقتی شرایط معنا داری آن را ندانیم، این علامت مفهوم خاصی را به ما منتقل نخواهد کرد. بسیاری از پدیده‌های طبیعی هستند که در شرایط معنا داری معین، معنایی متفاوت پیدا می‌کنند؛ مانند سیاره‌ی زحل از سیارات منظومه شمسی که هیچگونه ارتباطی با زمین ندارد ولی در یک شرایط معنا داری و در فضای دانشی به نام نجوم سنتی<sup>۲</sup> به عنوان ستاره نحس برای برخی ساکنان زمین شناخته می‌شود و قرار گرفتن زحل در شرایط خاص به معنای دستور منع از بعضی کارها قلمداد می‌گردد؛ بنابراین زحل وقتی در گفتمان خاصی قرار می‌گیرد معنای متفاوتی از معنای اصلی می‌گیرد. همین ساز و کار درباره کلمات و لغات هم حاکم است. کلمه ای مانند «شهر» در زبان‌های فارسی و عربی به دو معنای کاملاً متفاوت به کار می‌رود، فارسی زبانان آن را به محل زندگی تعدادی از افراد و عرب زبانان آن را یک دوازدهم از سال معنی می‌کنند. در این مثال

<sup>۱</sup> این شیوه از تحلیل گفتمان با رویکرد انتقادی به تجزیه و تحلیل متون در ارتباط با بافت اجتماعی به وجود آورنده‌ی آن‌ها می‌پردازد و لازم است در همان بافت تفسیر شوند، از این رو به تحلیل گفتمان انتقادی شهرت دارد. (آقا گل زاده، ۱۱)

<sup>۲</sup> Astrology



تفاوت تنها به شرایط معنا داری این دو واژه مرتبط است.<sup>۱</sup>

با بررسی شرایط معنا داری کلمات «استکبار» و «استضعاف» مشخص می‌شود که این کلمات در زمان (t) یا همان عصر نزول قرآن کریم و گفتمان (A) و با قواعد و معیارهای مربوط به آن، به صورت (X) فهم گردیده‌اند، ولی در بستر شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در زمان (t') و در ایران معاصر و تبدیل آن به گفتمان (B) به صورت (y) فهم شده‌اند و متناسب با این فهم کارکردهای خاص (y) لحاظ شده است؛ با استفاده از شیوه تحلیل گفتمان می‌توان شرایط معنا داری این واژگان را در زمان (t) و (t')، مورد ارزیابی قرار داد.

### تحلیل لغوی واژگان «استضعاف» و «استکبار»

**استضعاف:** لغت شناسان درباره معنای ماده (ض ع ف)، دو معنای متفاوت و متباین آورده‌اند؛ اولی از مصدر الضَّعْف و الضُّعْف که خلاف نیرو و قوت است و دیگری از مصدر الضَّعْف که شامل معانی مثل و مانند، دو برابر یا بیشتر نمودن آمده است. (ابن فارس، ۴/۷۷؛ ابن منظور، ۹/۲۰۴؛ فیروز آبادی، ۷۴۷) ضعیف از معنای اصلی این ماده، به گونه‌های مادی و معنوی استعمال شده است؛ (مصطفوی، ۷/۳۰) در معنای مادی، ضعیف در «نطفه، جسم، مال» و در معنای معنوی در «عقل، عقیده و ایمان» کاربرد دارد. (الطریحی، ۵/۸۶؛ فیروز آبادی، ۷۴۷؛ ابن منظور، ۹/۲۰۴)

ضَعْفَتُهُ، تَضَعَّفَتُهُ و اِسْتَضَعَّفَتُهُ در معانی «او را ضعیف یافتیم و با او به بدی رفتار کردم» (خلیل بن احمد، ۱/۲۸۲؛ الازهری، ۳/۲۱۱۹؛ زمخشری، ۳۷۶)، «او را ضعیف شمردم» (جوهری، ۴/۱۳۹۰)، «او را ضعیف کردم و در دنیا به فقر و آشفتگی حالی مجبور کردم» (ابن اثیر، ۳/۸۸؛ الحسینی الزبیدی، ۲۴/۵۲؛ فیروز آبادی، ۷۴۷)، «از او خواستم که ضعیف باشد» (مصطفوی، ۷/۳۱)، آمده است. معنای «ضعیف یافتن» با معنای «ضعیف شمردن» تفاوت محسوسی دارد؛ «ضعیف یافتن» آن است که در وجود شخص زمینه ضعف و ناتوانی باشد و «ضعیف شمردن» وجود چنین زمینه‌ای را ملازم نیست. (رهبر، ۷۰)

<sup>۱</sup> انواع رویکردهای گفتمان کاوی در پژوهش‌های متعددی مورد توجه و بررسی قرار گرفته که به جهت گسترده بودن از ذکر آن‌ها در این مقاله خود داری شده است. به عنوان مثال نک: «تحلیل گفتمان انتقادی»، فردوس آقا گل زاده؛ «گفتمان رایج و انتقادی» لطف الله یار محمدی؛ «تحلیل انتقادی گفتمان»، نورمن فرکلاف؛ «مطالعاتی در تحلیل گفتمان» تئون ای. ون دایک و «الگوی مطالعه‌ی انواع نظام‌های گفتمانی»، حمید رضا شعبیری.

**استکبار:** الْكِبْرُ وَ التَّكَبُّرُ وَ الاسْتِكْبَارُ از ماده (ک ب ر) به معنای عظمت و بزرگی است. (ابن عباد، ۲۵۶/۶؛ فیروزآبادی، ۱۱/۷؛ ابن منظور، ۱۲۶/۵) و حالتی که از بزرگ انگاشتن خویش بر انسان عارض می‌شود. (راغب، ۶۹۶) این حالت ممکن است در مکان و زمان لازم و با شایستگی صورت بگیرد که مثبت است، مانند تکبر الهی (حشر/۲۳) و یا ممکن است از سوی کسی ابراز شود که کاملاً واجد آن نبوده یا درجه‌ای از آن را دارا باشد ولی آن‌چنان بنمایاند که گویا آن صفت را کاملاً داراست، در این حالت نکوهیده و مذموم است. (راغب، ۶۹۶) کلمه تکبر هر دو گونه را در بر دارد ولی با توجه به استعمال واژه استکبار می‌توان گفت این کلمه فقط در معنای نکوهیده به کار رفته است؛ یعنی کسی که طلب بزرگی می‌نماید ولی واجد آن صفت نیست (ازهری، ۱۲۰/۱۰) و متکبرانه و تحقیر آمیز رفتار می‌نماید. (ایزوتسو، ۷۹) تکبر ممکن است در برابر حق تعالی باشد (ابن منظور، ۱۲۷/۵) یا در برابر خلق (همان، ۱۳۰). راغب اصفهانی استکبار را به دو نوع مذموم و ممدوح تقسیم می‌کند حال آنکه به کار بردن این واژه در معنای ممدوح با در نظر گرفتن استعمال آن با اشکال رو به رو است. به عنوان مثال خداوند متعال متکبر و جبار است (حشر/۲۳)؛ نه مستکبر. (طبرسی، ۲۲۵/۳؛ میرزا خسروانی، ۳۳۹/۲) همچنین تکبر و استکبار را در ظاهر و در باطن آدمی می‌توان جست؛ در نوع اول تکبر و استکبار اعمال زشتی است که از جوارح صادر می‌شود و در نوع دوم خلّقی است که در نفس ریشه دارد. (خرمشاهی، ۲۰۸)

### استضعاف و استکبار در شرایط معنا داری آیات و روایات

در قرآن کریم و روایات فضای معنا داری که بتوان کلمات «مستضعف» و «مستکبر» را در قالب دو گروه مرتبط با هم و یا در ارتباط با گروه دیگر بررسی کرد، در پنج تقسیم‌بندی قرار می‌گیرد<sup>۱</sup>:

**اول:** مستضعف فرد مومن و معتقدی است که در موقعیت زعامت قوم قرار دارد ولی در بین جماعت آدمیان تک و بی‌یاور است؛ (طبرسی، ۷۴۲/۴) به گفته قرآن کریم هارون نبی پس از بازگشت موسی (ع) از کوه طور در حالی که مورد بی‌توجهی قوم خود واقع شده و

<sup>۱</sup> در این تقسیم‌بندی آیات و روایاتی مورد بررسی قرار می‌گیرد که شرایط معنایی استضعاف را در کنار استکبار به وجود می‌آورد و دیگر آیات که درباره ضعف عقلی و جسمی سخن می‌گویند، همچون کودکان صغیر و زنان ناتوان (نساء/۱۲۷؛ کلینی، ۱۷۹/۴؛ ابن بابویه، ۲۰۲؛ مسلم، ۲۸۴۶/۴؛ سیوطی، ۲۰۷) از دایره بحث خارج است، از این رو به آن‌ها نمی‌پردازیم.

جانشینی او نادیده انگاشته شده بود، نوع رفتار بنی اسرائیل را برای موسی (ع) چنین بازگو می‌نماید: «إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّونِي وَ كَاذُوا يَقْتُلُونَنِي...»<sup>۱</sup> (اعراف/۱۵۰). در این آیه نافرمانی و یاری نکردن پیامبر الهی، صورتی از استضعاف است. امام علی (علیه السلام) نیز در مقابل درخواست بیعت ابوبکر و اصحابش، ابراز داشتند که اگر عهد و وفای آن چهل تن بیعت کننده باقی بود، بی شک در برابر غاصبان حکومت به پا می‌خاستند. او می‌فرماید: «إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّونِي وَ كَاذُوا يَقْتُلُونَنِي...» (الحویزی العروسی، ۷۳/۲) بنابراین فضای گفتمان مستضعف در این بافت و زمینه، شرایطی است که فرد مومنی در موقعیت زعامت و جانشینی رهبر پیشین قرار می‌گیرد ولی با نافرمانی قوم خویش مواجه می‌شود و به جهت نبود یاور، امکان کسب جایگاه رهبری را که حق اوست ندارد. ایمان، صبر، مورد ظلم واقع شدن، در معرض تهدید به قتل قرار داشتن، وفاداری به آرمان‌ها، تنها بودن، از صفات و ویژگی‌های این گروه است.

در مقابل این دسته، گروهی هستند که وقتی فرستاده‌ای از جانب حق به سویشان می‌آید از پذیرش او و پیامش سر باز می‌زنند و آن پیام‌رسان را دروغگو خطاب کرده، حتی نسبت به قتل او مبادرت می‌ورزند؛ در زبان قرآن و روایات به این فرد یا افراد مستکبر گویند. خداوند متعال می‌فرماید: «أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ»<sup>۲</sup> (بقره/۸۷) حضرت امیر (علیه السلام) از موسی و هارون (علیهما السلام) یاد می‌نماید که با جامه‌ای پشمینه و عصا بر فرعون وارد می‌شوند و به او می‌گویند اگر تسلیم شود بقای ملک و عزت او را تضمین می‌نماید ولی با تمسخر فرعون و اطرافیان‌ش رو به رو می‌شوند که می‌گوید: «آیا مسخره نیست که این‌ها از دوام ملک و عزت من سخن می‌گویند اما خود مستمند هستند؟ اگر راست می‌گویند پس چرا بر دستان آن‌ها دست بندهای طلا نیست؟» (شریف رضی، ۲۹۱)

نمود استکبار این گروه به شرح زیر است:

سرباز زدن از پذیرش حق (عنکبوت/ ۳۹؛ مومنون/ ۴۶؛ یونس/ ۷۵؛ اعراف/ ۳۳؛ اعراف/ ۴۰؛ اعراف/ ۳۶؛ احقاف/ ۱۰؛ زمر/ ۵۹؛ مدثر/ ۲۳؛ صافی، ۷۸/۱). اظهار بی‌نیازی از اطاعت (اعراف/ ۸۸؛ ص/ ۷۴-۷۵؛ قصص/ ۳۹؛ بقره/ ۳۴) رویگردانی از آیات الهی (نوح/ ۷؛ مومنون/ ۶۷؛ جائیه/ ۸؛ لقمان/ ۷) اعراض از شنیدن کلام رسول (بقره/ ۸۷؛ فاطر/ ۴۲-۴۳)، نپذیرفتن طلب آمرزش نبی از

<sup>۱</sup> این قوم من را به ضعف کشاندند و نزدیک بود مرا بکشند.

<sup>۲</sup> هر گاه پیامبری چیزی را که خوشایند شما نبود برایتان آورد، کبر ورزیدید؟ گروهی را دروغگو خواندید و گروهی را کشتید.

درگاه خداوندی (منافقون/۵)، منازعه، عدم تواضع، خود را برتر دیدن، تعصب (شریف رضی، ۲۸۶) اصرار بر گناه، پیروی هوای نفس، لجاجت، (ابن بابویه، ۲۹۹/۱) نپذیرفتن ولایت و زعامت جانشین حق (قمی، ۳۸۳/۱)

**دوم:** مستضعفان گروهی هستند که به فرستاده خداوند ایمان دارند و مستکبران افرادی اعم از سران قوم و صاحبان قدرت اند که فاقد ایمان هستند؛

«قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنْ صَالِحاً مُرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ»<sup>۱</sup> (اعراف/۷۵).

«ملا» به معنای جماعتی از مردم که برای مشورت و گفت و گو با یکدیگر جمع می‌شوند (خلیل بن احمد، ۳۴۶/۸) و اشراف و روسای قوم (طبرسی، ۱۸۹/۵) به کار رفته است. در کلام علی (علیه السلام) نیز از چنین گروهی یاد می‌شود؛ ایشان مستضعفان را قوم مومنی معرفی می‌نمایند که از نظر مادی ضعیف هستند و مستکبران را قومی می‌دانند که در درون خود را بزرگ پنداشته و به گروهی که از نظر مادی ضعیف‌اند به چشم حقارت می‌نگرند. در حقیقت مستکبران به وسیله مستضعفان آزمایش می‌شوند. (شریف رضی، ۲۹۱)

بنابراین در شرایط گفتمان این دسته از آیات و روایات، مستضعفان گروه مومن و با ایمان و مستکبران گروه کافر و بی بهره از ایمان هستند.

**سوم:** مستضعفان افرادی هستند که تحت سیطره حاکمان بی ایمان می‌باشند؛ به همین سبب از متابعت رسول الهی بازماندند، خداوند متعال درباره این افراد می‌فرماید:

«إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا»<sup>۲</sup> (نساء/۹۷).

با توجه به این بخش از آیه «مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ» می‌توان گفت دیالوگ مطرح در آیه زیر هم در میان همین دسته یعنی گروه حاکمان کافر و گروه تحت سلطه ایشان انجام شده است:

<sup>۱</sup> سران قوم او که استکبار می‌ورزیدند، به مستضعفانی که ایمان آورده بودند، گفتند: آیا می‌دانید که صالح از طرف پروردگارش فرستاده شده است؟ گفتند: بی تردید، ما به آنچه وی بدان رسالت یافته است مؤمنیم.

<sup>۲</sup> کسانی که بر خویشتن ستمکار بوده‌اند، [وقتی] فرشتگان جانشان را می‌گیرند، می‌گویند: در چه [حال] بودید؟ پاسخ می‌دهند: ما در زمین از مستضعفان بودیم. می‌گویند: مگر زمین خدا وسیع نبود تا در آن مهاجرت کنید؟ پس آنان جایگاهشان دوزخ است و [دوزخ] بد سرانجامی است.

«يَقُولُ الَّذِينَ اسْتَضَعُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْ لَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ»<sup>۱</sup> (سبأ/۳۱).

ریاست و اشرافیت از ویژگی‌های این گروه از مستکبران است. (طوسی، ۳۹۷/۸؛ طبرسی، ۶۳۱/۸).

در این گروه مستضعفان به سبب پیروی از مستکبران در مسیر گمراهی قرار گرفته‌اند و مانند پیروان شیطان که در قیامت ابراز ناراحتی و پشیمانی از متابعت او می‌کنند، از ایشان تبری می‌جویند. (مجلسی، ۱۱۱/۷)

**چهارم:** مستضعفان گروهی هستند که فرعون آنان را به بندگی کشیده و به آنان ظلم کرده است:

«إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُدَّبِحُ أَبْنَاءَهُمْ وَ يَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ»<sup>۲</sup> (قصص/۴).

در این آیه فرعون نماد طاغی‌گری و ستمگری معرفی شده که گروهی را به بندگی کشانده است. (طبرسی، ۳۷۴/۷؛ طوسی، ۱۲۹/۸) مستضعفان در مقابل قدرت فرعون توان مقابله و دفاع ندارند. ولی به آن‌ها وعده پیشوایی و وراثت زمین داده می‌شود: «وَأُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ»<sup>۳</sup> (قصص/۵؛ اعراف/۱۳۷؛ شریف‌الرضی، ۵۰۶).

**پنجم:** گروه مستکبران در مقابل گروهی قرار دارد که ایمان آورده‌اند و عمل صالح انجام دادن. در این آیه به صراحت از گروه مستضعف یاد نشده است و مستکبران در مقابل گروهی به نام اهل ایمان قرار دارند:

«فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَ يَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَ أَمَّا الَّذِينَ اسْتَنكَفُوا وَ اسْتَكْبَرُوا فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَ لَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًا وَ لَا نَصِيرًا»<sup>۴</sup> (نساء/۱۷۳)

<sup>۱</sup> مستضعفان به مستکبران گفتند اگر شما نبودید ما حتماً از مومنان بودیم.

<sup>۲</sup> فرعون در سرزمین [مصر] سر برافراشت و مردم آن را طبقه طبقه ساخت طبقه‌ای از آنان را زبون می‌داشت: پسرانشان را سر می‌برید و زنانشان را [برای بهره‌کشی] زنده بر جای می‌گذاشت که وی از فسادکاران بود.

<sup>۳</sup> و خواستیم بر کسانی که در آن سرزمین فرو دست شده بودند ممت نهمیم و آنان را پیشوایان [مردم] گردانیم و ایشان را وارث [زمین] کنیم.

<sup>۴</sup> اما کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، پاداششان را به تمام [و کمال] خواهد داد و از فضل خود به ایشان افزون‌تر می‌بخشد؛ و اما کسانی که امتناع ورزیده و بزرگی فروخته‌اند، آنان را به عذابی دردناک دچار می‌سازد و در برابر خدا برای خود یار و یابوری نخواهند یافت.

با توجه به الگوی تشخیص ساخت معنایی واژه مستکبران (X)، از روی صورت منفی آن (not-X) یعنی کسانی که ایمان می‌آورند و عمل صالح انجام می‌دهند، ویژگی استنکاف و استکبار کافران قابل تشخیص است؛ آیه ۱۵ از سوره سجده نیز با همین الگو قابل ارزیابی است؛

«إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ»<sup>۱</sup>

در اینجا مولفه (X) مستکبران و مولفه (not-X) آن‌هایی هستند که چون به آیات الهی پندشان دهند به سجده بیفتند و پروردگارشان را ستایش کنند، بنابراین از جانب مستکبران عکس این رفتار یعنی عدم خشوع، تواضع و پذیرش دعوت حق، مورد انتظار است. (ایزوتسو، ۷۸ - ۷۹)

از مجموع آیات و روایات در پنج گروه نام برده و با توجه به گفتمان موجود در آن‌ها، مشخص می‌شود که مستکبران و مستضعفان دارای صفات زیر هستند:

مستکبران: منازعه، عدم تواضع، خود را برتر دیدن، تعصب، اصرار بر گناه، پیروی هوای نفس، لجاجت، نپذیرفتن ولایت و زعامت رهبر حق، برناتفتن کرنش در برابر فردی که مورد تایید خداست، غرور، سرکشی، لجاجت و شک.

مستضعفان: ایمان، تسلیم پذیری، متابعت از حق، فقر مادی، خوار و ضعیف در چشم مستکبران، آرزومندی ایمان، تلاش نکردن مناسب برای هجرت از دیار کفر، غفلت، ندامت و حسرت، بردگی، در اقلیت بودن، قدرت دفاع نداشتن.

با توجه به گفتمان موجود در این آیات و آیات دیگر می‌توان گفت، در قرآن استکبار غالباً در غیر موارد قدرت و سیاست به کار می‌رود و با توجه به مثال‌های عنوان شده دلیل روشنی برای تفوق همیشگی «الذین استکبروا» بر «الذین استضعفوا» وجود ندارد. تنها صفتی که در تمام گروه‌های یاد شده مستضعف و مستکبر را در مقابل هم قرار می‌دهد کفر مستکبر و ایمان مستضعف است و نه ویژگی‌های دیگر نظیر ضعف مادی، قدرت و ثروت؛ زیرا ممکن است فردی از طبقه بالای جامعه و مومن باشد؛ از سوی دیگر کسی از طبقه فقیران و ضعیفان مادی

<sup>۱</sup> به آیات ما فقط آن کسانی ایمان دارند که چون بدان پندشان دهند سجده کنان بیفتند و به ستایش پروردگارشان تسبیح گویند و تکبر نکنند.

و در عین حال کافر و مستکبر باشد. همچنین از مجموع آیات و روایات نمی‌توان نتیجه واضحی از تضایفی بودن پدیده استکبار و استضعاف به دست آورد به این معنا که استضعاف زاییده استکبار و وجود مستضعف وابسته به وجود مستکبر باشد که هر گاه دومی از میان برداشته شود اولی نیز زایل شود.

جدول صفات «مستضعفان و مستکبران» در گفتمان «آیات و روایات» به این شرح است:

نام دسته	نام گروه	صفات و ویژگی‌ها
اول	مستضعفان	ایمان، صبر، مورد ظلم واقع شدن تا سر حد مرگ، وفاداری به آرمان‌ها، تنها بودن.
	مستکبران	منازعه، عدم تواضع، خود را برتر دیدن، تعصب، اصرار بر گناه، پیروی هوای نفس، لجاجت، نپذیرفتن ولایت رهبر حق.
دوم	مستضعفان	ایمان، تسلیم‌پذیری، متابعت، فقر مادی، خوار و ضعیف در چشم مستکبران.
	مستکبران	نپذیرفتن دعوت حق همراه با ویژگی‌هایی چون: قدرت، ثروت، غرور، عدم تواضع، لجاجت، سرکشی.
		ملا = روسا و اشراف قوم
سوم	مستکبران	ملا = جماعت مردم
		نپذیرفتن دعوت حق همراه با ویژگی‌هایی چون: سرکشی، غرور، لجاجت، تمرد، شک.
	مستضعفان	آرزوی ایمان و توان هجرت از دیار کفر و آزادی از بند مستکبران را دارند ولی تلاش لازم را از خود بروز نمی‌دهند، غفلت، ندامت، حسرت، پیروی از مستکبرین در دنیا، تبری جستن از مستکبران در قیامت، سرزنش خود، ستمکار.
چهارم	مستکبران	ایمان نیاوردن و کفر، برخورداری از موقعیت ریاست و اشرافیت.
	مستضعفان	ایمان، قدرت دفاع نداشتن در برابر ظلم، ستم دیده، در اقلیت بودن، خوار و ضعیف شدن، صبر، مورد لطف خدا واقع شدن، وراثت زمین.
	مستکبران	ایمان نیاورده و عمل صالح انجام نمی‌دهند.
پنجم	مستکبران	ایمان نیاورده و عمل صالح انجام نمی‌دهند.

## کلمات مستضعف و مستکبر در شرایط معنا داری جریان‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی دهه‌های ۴۰ تا ۷۰ در ایران

حدود سه دهه قبل از انقلاب اسلامی همگام با ظهور و بروز مبارزات سرسختانه ضد استعماری و ضد سرمایه داری در سرتاسر دنیا و هم سو با مبارزان و اندیشمندان جهان، اندیشه‌های ضد امپریالیستی<sup>۱</sup> و مفاهیم مارکسیستی مدرن خاصی در ذهن متفکران مسلمان و ایرانی که در غرب تحصیل می‌کردند چون دکتر علی شریعتی با گرایش به رویکردهای جامعه‌شناسانه شکل گرفت<sup>۲</sup>. در همین جهت اندیشه‌های دکتر شریعتی را می‌توان در دو عنوان و در طی دو برهه زمانی مورد ارزیابی قرار داد:

۱ - پرورش و پردازش ایدئولوژی‌هایی در حیطه جامعه‌شناسی و بستر سازی این اندیشه‌ها برای سیستماتیک کردن تعالیم اسلامی که بیشتر در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ قابل مشاهده است. دوران تحصیل در فرانسه و تأثیری پذیری از جریان‌های فکری حاکم بر فضاهای آکادمیک آن بلاد را می‌توان زمینه ساز اندیشه‌ی سیستماتیک کردن تعالیم اسلامی و پردازش ایدئولوژی دینی در او دانست. شریعتی می‌گوید: «گورویچ که نگاهی جامعه‌شناسانه به چشمان من بخشید و جهتی تازه و افقی وسیع در برابرم گشود و پروفیسور برک مذهب را نشانم داد و فهماند که از پشت عینک جامعه‌شناسی چگونه می‌تواند دید». (شریعت رضوی، ۷۰) در این برهه، «شریعتی با نگاه جامعه‌شناسانه به مسائل می‌نگرد که لازمه آن عدم تعبد به دین و برخوردی بی‌طرفانه با مذهب است». (سروش، ۲۰۸؛ طالبان، ۲۶۳) سنگ بنای اندیشه‌های جامعه‌شناسانه مدرن خاصی چون «بهره‌کشی طبقاتی»، «مبارزه طبقاتی»، «جامعه‌ی

<sup>۱</sup> Impérialisme (به زبان فرانسوی) از واژه‌ی قدیمی impire و به معنای امپراطوری است. امپریالیسم به نظامی‌گویی که به دلیل مقاصد اقتصادی و یا سیاسی می‌خواهد از مرزهای ملی و قومی خود تجاوز کند و سرزمین‌ها و ملتها و اقوام دیگر را زیر سلطه خود درآورد. (آشوری، ۲۷)

<sup>۲</sup> دکتر شریعتی به قصد تحصیل در رشته جامعه‌شناسی به پاریس رفت اما پس از ورود به پاریس فهمید که ابتدا باید رشته ادبیات را تحصیل نماید تا بتواند وارد رشته جامعه‌شناسی شود، بنابراین در رشته ادبیات ثبت نام نمود. رساله او با نام «تاریخ فضائل بلخ» به راهنمایی دکتر ژیلبرت لازار بود (شریعت رضوی، ۶۷) اما در واقع کارهای تحقیقاتی رساله‌اش برای او کار جنبی محسوب می‌شد و ایشان بیشتر وقت خود را صرف مطالعاتی در زمینه جامعه‌شناسی می‌نمود. تحقیقات اصلی او در دو مرکز علمی انجام می‌گرفت، یکی کلژدوفرانس زیر نظر چهره‌هایی چون ژرژگوروویچ در زمینه جامعه‌شناسی و دیگر در مرکز تتبعات عالی در جامعه‌شناسی مذهبی توسط ژاک برگ. دکتر غلام عباس توسلی می‌گوید: «دکتر شریعتی در پاریس فرصت بررسی و شناخت مستقیم مکاتب اجتماعی و فلسفی و مشی و رفتار اجتماعی و نوشته‌ها و آثار فلاسفه و دانشمندان و نویسندگانی در حوزه‌های جامعه‌شناسی و اسلام‌شناسی و فلسفه را یافت در اینجا مطالعات اسلام‌شناسی به طور عموم و جامعه‌شناسی بالاختص نظر او را جلب کرد و به صورت کلاسیک به آن پرداخت. (همان، ۶۸ - ۶۹)



بی طبقه» در همین برهه بنا نهاده می‌شود<sup>۳</sup>؛ در مجموع نظام‌های طبقاتی زیر در آثار مکتوب و شفاهی وی (اجتماعیات، اسلامیات، کویریات) وضوح بیشتری دارد:

- بورژوازی<sup>۴</sup>

- کپیتالیسم<sup>۵</sup> یا سرمایه داری

- فئودالیت<sup>۶</sup> یا نظام ارباب رعیت

- پرولتاریا<sup>۷</sup>

۲ - تلفیق ایدئولوژی‌های دوره قبل، بازسازی آن‌ها در اسلام و و تلاش در جهت سیستماتیک کردن تعالیم اسلامی (اواخر دهه‌ی پنجاه تا زمان وفات = ۱۳۴۷ - ۱۳۵۶).

نگاه جامعه شناسانه دکتر شریعتی به دین در این دوره بیشتر نمایان است. (سروش، ۲۰۱؛ میزبان، ۲۰۱) به عقیده‌ی او مکتب‌هایی توأم با ایدئولوژی همچون مارکسیسم، ساختار نظامشان

۳. واژه طبقه همراه با صورت جمع بسته شده‌ی آن - طبقات - در حدود ۱۰۰۱ بار در کلام دکتر شریعتی به کار رفته است. <sup>۴</sup> bourgeoisie. نظام بورژوازی «نظام مبتنی بر تولید است که در آن صاحبان سرمایه با در دست داشتن ابزار تولید و بهره گیری از نیروی کارگران به انباشت سرمایه می‌پردازند. همچنین طبقه بین اشراف و طبقه سوم را گویند. در نظام سیاسی و در مارکسیسم، بورژوازی طبقه‌ی صاحب قدرت و سرمایه است که طبقه‌ی کارگر را استثمار می‌کند». (عمید، ۲۱۰) دکتر شریعتی در تعریف بورژوازی می‌گوید: «پولدارهای استثمارگر و سرمایه گذارهایی که از استثمار دیگران بهره می‌گیرند». (فرهنگ لغات کتب دکتر شریعتی، ۱۰۱ - ۱۰۴) این واژه در حدود ۱۰۴۱ بار در مجموعه آثار ایشان مشاهده می‌شود.

۵. capitalism. کپیتالیسم یا نظام سرمایه‌داری «یک نظام تکامل یافته از بورژوازی است یعنی همان سیستم بورژوازی که وقتی اوج می‌گیرد و قوی می‌شود اسمش را می‌گذاریم سرمایه‌داری؛ سرمایه داری و بورژوازی هر دو مترادف‌اند. با روی کار آمدن نظام سرمایه داری نظام بورژوازی استحاله می‌شود و بر آبشخور سرمایه داری پوزهاش بند است وضع زندگی مرفه شده ولی وابسته به طبقه‌ی ارباب است درحالی که قبلاً وابسته به هیچ کس نبود». (همان، ۲۹۵) واژه سرمایه داری در حدود ۱۴۰ بار در آثار دکتر شریعتی به چشم می‌خورد.

۶. Feudal system. فئودالیت یا نظام ارباب - رعیتی یا تیول‌داری یا حکومت ملوک الطوائفی یا خانخانی یا سرواژ، نظامی اجتماعی-اقتصادی است که در نتیجه فروپاشی جامعه برده داری یا در نتیجه فروپاشی کمون اولیه نظام اشتراکی به وجود آمده و با وجود تنوع راه‌های رسیدن بدان، تقریباً در کلیه سرزمین‌های جهان، البته در هر جا با ویژگی‌های مشخص خود، وجود داشته است. فئودالیت به مالکیت‌های بزرگ اختصاص داشته و دارای دو طبقه عمده می‌باشد: اول طبقه‌ی رعیت و دوم طبقه‌ی قدرتمندان و مالکان. در ایران این نظام به نام ملوک الطوائفی شهرت دارد. (همان، ۲۷۸) واژه‌ی فئودال و فئودالیت در حدود ۱۱۵۴ بار در مجموعه آثار دکتر شریعتی به چشم می‌خورد.

۷. proletariat. طبقه اجتماعی که جز دستمزد حاصل از کار روزانه، منبع درآمد دیگری ندارند. (عمید، ۲۵۵) و یا طبقه پستی که در جریان تبدیل طبقه بورژوازی به سرمایه داری به جای طبقه دهقان در نظام فئودالیت به وجود آمده است. (فرهنگ لغات کتب دکتر علی شریعتی، ۱۱۵) این طبقه بالاتر از گدا و پایین تر از کارگر توصیف شده‌اند یعنی افرادی که کار مشخص و حتی وسیله کاری ندارند، نشسته‌اند و منتظر پیشامدی هستند، بیکاره‌های دوره گرد که در کارخانه از کارگر معمولی پایین تر هستند. (همان) اینان انسان‌هایی هستند که آزاد هستند، می‌اندیشند، خود آگاهی دارند و عامل اصلی کار هستند، حق انتخاب وقت و فراغت و نوع و شکل و مدت کار دارند ولی فاقد همه این خصائص طبیعی هستند. کارگر ماشین است و ماشین به عنوان کارگر حقیقی به ابزار کار نیازمند است به اربابش سفارش می‌دهد که چه مقدار مهره‌ی نفس کش که از گوشت و پوست ساخته شده برایش ایتباع کند او هم افراد انسانی (پرولتر) را به صورت ماده خام می‌خرد و بر حسب احتیاج کارگرش قالب ریزی می‌کند. (شریعتی، ما و اقبال، ۲۸۴) شریعتی از واژه‌ی پرولتاریا و کلمات مشابه آن در حدود ۱۱۹ بار استفاده نموده است.

با مراجعه به کتب این مکاتب، به راحتی قابل فهم است، ولی ایدئولوژی اسلام از طریق مراجعه به کتاب‌های اسلامی، دریافت نمی‌شود؛ (پیمان، ۶) این در حالی است که از نظر شریعتی «اسلام یک ایدئولوژی<sup>۸</sup> و یک جهان بینی وسیع و عمیق و خودآگاهانه دارد و دارای یک رسالت انسانی است که مسئولیت بیداری و هدایت پایگاه‌های روشنفکری و جبهه‌های انقلابی را در دست دارد». (شریعتی، ما و اقبال، ۲۰۹ - ۲۱۰)

دکتر شریعتی و یارانش در جهت ورود اسلامی نو یعنی اسلامی که به نظر او بعد از ۱۴۰۰ سال داشت ایدئولوژی‌هایش شکل می‌گرفت به متن حرکت‌ها و ضرورت‌ها و ورود الگوهای دینی به عرصه‌ی باور و زندگی مردم تلاش‌هایی انجام دادند؛ (پیمان، ۶) از جمله الهام‌گیری از الگوهای نظیر امام علی (علیه السلام)، امام حسین (علیه السلام) حضرت فاطمه (سلام الله علیها)، حرّ، ابوذر غفاری، بلال، عمار، سمیه و یاسر می‌باشد.<sup>۹</sup> (همان، ۹)

یکی از دغدغه‌های دکتر شریعتی، بیرون کشیدن اسلام از متن قرآن کریم و وارد کردن آن به متن حرکت‌ها و ضرورت‌های جامعه بوده است؛ او دین را یک نهاد اجتماعی و یک عنصر فعال و پویا در حرکت‌های اجتماعی می‌دانست (علمی، ۳۰۲) و کوشش نمود تا یک نوع جامعه شناسی مذهبی بر مبنای اسلام و با اصطلاحات استنباط شده و اقتباس شده از متن قرآن و کتب اسلامی ارائه دهد. (شریعتی، شناخت اسلام، ۶) واژه مستضعف در مقابل واژه بورژوازی، یکی از مفاهیم قرآنی است که در کلام دکتر شریعتی از بسامد بالایی برخوردار است.<sup>۱۰</sup> شریعتی معتقد است: «در همه نظام‌های اجتماعی طبقاتی یک تقسیم طبقاتی مشترک و ثابتی وجود دارد، بدین معنی که از برش طولی هر جامعه<sup>۱۱</sup> دو طبقه ثابت حاصل می‌شود که بر اساس مالکیت بر منابع و ابزار و روابط تولیدی جامعه صورت می‌گیرد و جامعه را به قطبی که به اصطلاح جامع قرآن، استضعاف می‌کند (طبقه‌ی حاکم) و قطبی که استضعاف می‌شود

<sup>۸</sup> ایدئولوژی از دو بخش ایده به معنای فکر و لوژی به معنای منطق و شناخت تشکیل شده است و در لغت به معنای عقیده و شناخت عقیده است. در اصطلاح بینش و آگاهی ویژه‌ای است که نسبت انسان به خود، جایگاه طبقاتی، پایگاه اجتماعی و... را توجیه می‌کند و بر اساس آن مسئولیت‌ها و راه حل‌ها و جهت یابی‌ها و موضع‌گیری‌ها و آرمان‌ها و قضاوت‌های خاص پیدا می‌کند و در نتیجه به اخلاق و رفتار و سیستم (ارزش) های ویژه‌ای معتقد می‌شود (فرهنگ لغات کتب دکتر علی شریعتی، ۴۳).

<sup>۹</sup> اجرای نمایشنامه‌ای با عنوان ابوذر غفاری در حسینیه‌ی ارشاد (سال ۱۳۴۸) بیانگر تلاش وی برای عینی سازی و الگو سازی شخصیت‌های مطرح در تاریخ اسلام نه برای ایران آن روز، بلکه برای کل بشریت است.

<sup>۱۰</sup> در کلام دکتر شریعتی واژگان استضعاف و مستضعف در مجموع ۱۳۵ بار، کلمه‌ی استکبار و نه مستکبر ۱۰ بار، هر دو واژه با هم ۶ بار و به متضاد بودن آن‌ها مجموعاً دو بار اشاره شده است.

<sup>۱۱</sup> چه در نظام سرواژی چه سرمایه داری چه عصر بردگی و چه عصر آزادی.

(طبقه‌ی محکوم) تقسیم می‌کند». (فرهنگ لغات کتب دکتر شریعتی، ۴۳) اسلام نیز تلاش می‌کند با مبارزه‌ی ضد استثمار و شیوه‌ی زندگی ضد بورژوازی و گرایش به طبقه‌ی مستضعف، انحصار طلبی‌ها و تبعیض‌ها را در جامعه نقض نماید و برابری اقتصادی و برادری انسانی ایجاد نماید. (شریعتی، ما و اقبال، ۲۱۰).

از منظر دکتر شریعتی و همفکرانش<sup>۱۲</sup> مستضعف دارای ویژگی‌های زیر است:

- ۱ - توده‌ی استثمار شده و محروم و افرادی که «به بردگی فکری قدرت‌های زمانه و دستگاه‌های تبلیغاتی محکوم شده‌اند». (شریعتی، ابوذر، ۲۱۰)
  - ۲ - ملت‌های استعمار شده و انسان‌های رنجور از عقب ماندگی و اسارت و بیدادگری و گرسنگی که تشنه‌ی آزادی و گرسنه‌ی نان و محتاج نور هستند. (شریعتی، ما و اقبال، ۲۱۱)
  - ۳ - جبهه‌های ضد اشراف و نفرت از زراندوزان و گردن کلفت‌های ملأ و شکم گنده‌های مترف. (همان، ۲۱۴)
  - ۴ - مغضوبان زمین (همان، ۱۴۷ - ۱۴۸)
  - ۵ - قربانیان نظام‌های طاغوتی، مانند ابوذر غفاری. (انتظام پور، ۱۷ - ۱۸)
  - ۶ - غارت شدگان ستم اقتصادی که دسترنج و استعدادهایشان را مسلمان و حاکمان جبار بر جامعه گرفته و علیه آن‌ها به کار می‌برند. (همان)
  - ۷ - کسانی که از نظر سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مورد ستم و ظلم می‌باشند. (همان)
  - ۸ - گروهی که مستقیماً هیچ نقشی در جامعه ندارند ولی متضمن منافع ابرقدرت‌ها هستند. (همان)
  - ۹ - کسانی که از نظر فکری ضعیف هستند و از سیاست اقتصادی و اجتماعی و جهان‌خواری مستکبران چیزی نمی‌فهمند راه پیشرفت و ترقی و شناخت و بینش‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی بر آن‌ها بسته است. در این بین فرهنگ در سه بعد استثمار و استعمار و استعمار مطرح می‌شود و سرنوشت ملل مستضعف را مستکبران جهان‌خوار به طور موقت در اطاق‌های بسته تعیین کرده و زمان به زمان برای تامین منافع خویش آن قوانین را به نفع خود تغییر می‌دهند. (همان)
- مستکبران نیز دارای خصوصیات زیر می‌باشند:

<sup>۱۲</sup>. کتاب‌های «آثار فرهنگی استکبار و استضعاف» از حبیب الله پیمان، ۱۳۵۸ و «استضعاف و استعمار نو» از محمد انتظام پور، ۱۳۶۳. هم سو با اندیشه‌های دکتر شریعتی به رشته‌ی تحریر درآمده است.

۱ - خودشان را از لحاظ فهم و شعور و موضع طبقاتی بالاتر می‌دانند، حاکمیت، عبودیت و نظایر آن را به خود اختصاص می‌دهند و دیگران را به بندگی خود می‌کشانند (استعباد). این باعث می‌شود که ارزش‌های موجود در دیگران را ندیده و انکار کنند و سنت‌های حاکم بر جهان را هم بیوشانند و حاضر نباشند که آن‌ها را بپذیرند و به بهانه‌ی نادانی مردم آن‌ها را به استضعاف بکشانند. (پیمان، ۱۹)

۲ - قدرتمندان و قدرت‌های مسلط. (شریعتی، ما و اقبال، ۲۱۱)

۳ - نظامشان شرک آمیز است چرا که به هر که و هر چه جز خدا تکیه می‌نمایند و استکبار می‌ورزند و خلق را قربانی استضعاف می‌سازند. (شریعتی، حج، ۲۱۳)

۴ - خود رأی و مستبد. (پیمان، ۱۹)

۶ - دارای سه نیروی عمده‌ی زر و زور و تزویر که به وسیله‌ی آن مردم را به استضعاف می‌کشانند و آن‌ها را بازیچه‌ی امیال قدرت طلبانه خود می‌سازند، سرمایه آن‌ها را به یغما می‌برند و آنان را برای تامین مقداری غذای بخور و نمیر به خدمت می‌گیرند و استثمار می‌کنند. (شریعتی، حج، ۲۰۶؛ انتظام پور، ۱۱)

از منظری که بیان شد، استضعاف به معنی بیچارگی و ضعف و شامل استعباد (به بندگی کشاندن)، استثمار (ضعف اقتصادی)، استبداد (ضعف سیاسی) استثمار (ضعف ملی) و استثمار (ضعف فکری، روحی و اخلاقی) است. (شریعتی، حج، ۲۰۶)

راههای برون رفت از مساله استضعاف و استکبار از منظر دکتر شریعتی و همفکرانش به این شرح است:

۱ - از بین بردن گروه‌ها و نظام‌های مستکبر؛ زیرا تا وقتی زور هست یکی باید متحمل زور بشود تا ارباب، مالک و سرمایه دار هست، رعیت و برده و کارگر و مزدور هم هست تا اخلاقیات استکباری هست، اخلاقیات استضعافی هم به حیات خودش ادامه می‌دهد (پیمان، ۲۳ - ۲۶) و این نظام‌ها هستند که انسان را به ضعف دچار می‌کنند و قربانیان آن یعنی طبقه‌ی مستضعفان را به وجود می‌آورند. (فرهنگ لغات دکتر علی شریعتی، ۴۲)

۲ - رفع نظام طبقات؛ بین طبقه مستکبر و مستضعف تضاد وجود دارد، استکبار و استضعاف دو قطب هستند که در تضاد با یکدیگر قرار دارند. (شریعتی، حر، ۱۲؛ همو، ما و اقبال، ۱۹۲ - ۲۰۲) و تنها زمانی تضاد از بین می‌رود که طبقه از بین برود، جامعه ایده آل همان جامعه بی طبقه است که در آن نه مستضعفی باشد و نه مستکبری، امتی باشند برابر و برادر که

رابطه‌ی مستضعف و مستکبر نتواند بر ایشان حاکم شود از این رو باید جامعه توحیدی و بدون طبقه باشد. (پیمان، ۲۳ - ۲۴)

۳- آمدن حضرت مهدی (عج)؛ «پیروزی نهائی مستضعفان زمین و پیشوایان قطعی محکومان و تحقق برابری مطلق طبقاتی - اقتصادی که با آمدن امام مهدی (عجل الله تعالی فرجه) محقق می‌شود». (شریعتی، ما و اقبال، ۲۰۵)

معانی مستضعف و مستکبر را در کلام دکتر شریعتی در قالب جدول زیر می‌توان خلاصه

کرد:

مستضعفان	گروه ضد بورژوازی، فئودالیتیه و سرمایه داری، کارگر، دهقان و پرولتر، پیروزان نهایی، پیشوایان قطعی، مغضوبان زمین، مومن و غیر مومن. ابزار به ضعف کشاندن آن‌ها: استعباد، استبداد، استکبار، استثمار، استثمار و استحمار.
مستکبران	استکبار گاهی به معنی استثمار، استبداد، استثمار، استحمار و استعباد به کار می‌رود و گاهی به معنی نظام‌هایی که افکار آن‌ها بر پایه‌ی شرک است.

پس از دکتر شریعتی در فضای شور و نشاط انقلابی و تلاش برای واژگونی نظام پادشاهی و جایگزین ساختن نهادهای جمهوری اسلامی، کلمات مستضعف و مستکبر در کلام رهبر فقید انقلاب اسلامی طی سالهای ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۸ بسامد بیشتری یافته و طنین افکن تر می‌شوند. امام خمینی (ره) مستضعفان را اینگونه معرفی می‌نمایند:

۱- اشخاص با ایمان ولی از طبقه ضعیف جامعه و فقیر که انقلاب اسلامی را با قدرت ایمان خلق نمودند. (استضعاف و استکبار از دیدگاه امام خمینی (ره)، ۳) حمایت اسلام هم از آن ضعفا و طبقات محروم جامعه است و اسلام با فقیران و مستمندان نسبت به ثروتمندان انس بیشتری دارد. (همان، ۵۶) همه‌ی انبیای الهی هم از طبقه‌ی پایین جامعه و طبقه‌ی مستضعف بودند و مستضعف‌ها را بر علیه قدرت‌ها می‌شوراندند. (همان، ۷)

۲- افرادی که توسط ابرقدرت‌ها ضعیف شمرده شده‌اند. (همان، ۳)

۳- افرادی که توسط حکومت‌های ستمگر ضعیف شمرده شده‌اند. (همان)

در اندیشه‌ی امام (ره) مستکبران دارای صفات زیر هستند:

۱ - قدرت‌های جائر مانند آمریکا و صهیونیست و قدرت‌های جهان که مستضعفان را استثمار و استعمار (از نوع فکری و فرهنگی) می‌کنند. آن‌ها مملکت‌های ضعیف را عقب‌نگه داشته و قصد بهره‌برداری از آن‌ها را دارند. (همان، ۵ و ۷)

۲ - کسی که به زیر دست خود ستم کند هر چند سه یا چهار نفر باشند. (همان، ۴)

۳ - بالا نشین‌ها که طبقه‌ی پایین را پست می‌شمرند. (همان)

۴ - دولت‌های جائر، سلاطین ستمگر که ملت‌های خود را ضعیف می‌شمرند. (همان، ۳)  
پس از انقلاب اسلامی در راستای پیاده‌سازی اندیشه‌های امام (ره) در خصوص مستضعفان و مستکبران، اقداماتی صورت پذیرفت؛ از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱ - تشکیل سازمانی به نام «بنیاد مستضعفان» که با هدف دفاع از مردم ضعیف و فقیر جامعه به وجود آمد. این بنیاد با هدف انتقال اموال منقول و غیر منقول رژیم سابق و مآخوذ از بیت‌المال به مستمندان و کارگران و کارمندان ضعیف تشکیل گردید.

۲ - تاسیس «بسیج مستضعفین» که در جهت ایجاد عدالت اجتماعی و با الهام از سنت رسول خدا که اصحاب صفّه (فقرا) را علیه سرمایه‌دارها بسیج کردند، شکل گرفت. (همان، ۶۲)

۳ - طرح تشکیل «حزب مستضعفین جهان» به منظور برطرف شدن مشکلات مستضعفان و با هدف غلبه مستضعفان بر مستکبران عالم. (همان، ۱۳۹)

۴ - نام‌گذاری سال ۱۳۶۲ هجری شمسی به سال «حمایت از مستضعفان».

۵ - نام‌گذاری روز ۱۳ آبان به روز «مبارزه با استکبار و امپریالیزم جهانی»؛ و تلاش در جهت تبدیل آن به یک «میثاق اجتماعی»<sup>۱۳</sup>.

در زمان حیات امام (ره) و پس از رحلت وی، آثاری در زمینه استضعاف و استکبار انتشار یافته است؛ از آن جمله درس گفتاری از علی محمد دستغیب است که ضمن دفاع از منظر امام (ره)، نوع نگاه طبقاتی به مستضعف و مستکبر را در بوته نقد قرار می‌دهد، وی در موضعی مخالف، نسبت به حامیان اندیشه‌ی طبقاتی در جامعه می‌گوید: «کسانی که می‌گویند قرآن تضاد طبقاتی را امضاء کرده و مراد از مستکبران، برده‌داران و فئودال‌ها و سرمایه‌داران بوده و مراد از مستضعفان برده‌ها و دهقانان و کارگران می‌باشد و در نتیجه قرآن ماتریالیسم تاریخی

<sup>۱۳</sup> Social convention

مارکسیسم را قبول دارند، به بیراهه رفته‌اند». (دستغیب، ۲۴) دستغیب هدف از اینگونه وام‌گیری از کلمات مستضعف و مستکبر را تأیید قرآن کریم از جریان فکری مارکسیسم عنوان کرده است که بگویند: «در هر دوره‌ای نزاع بین مستکبر و مستضعف یعنی برده و برده‌دار و دهقان و فئودال و سرمایه‌دار و کارگر بوده است و در هر نزاع برده و دهقان و کارگر پیروز گردیده و به همین نحو هر جامعه سیر خود را ادامه می‌دهد تا برسد به یک جامعه کمونیستی و لغو مالکیت خصوصی». با این نگاه «مومن کسی است که در گذراندن این دوره‌ها و رساندن جامعه به یک جامعه بی‌طبقه کوشش کند و کافر کسی است که مانع این حرکت گردد». (همان، ۴۲) ۱۴

خلاصه معانی مستضعف و مستکبر در اندیشه‌ی امام خمینی (ره) به این شرح است:

مومن - طبقه ضعیف جامعه از نظر مادی - ستم‌دیده - خودباور - ظلم ستیز.	مستضعفان
کافر - طبقه اشراف و قدرتمندان جامعه و یا کشورهای قدرتمند و پیشرفته - ستمگر - ظالم - مستکبر می‌تواند هر یک از شیوه‌های به ضعف کشاندن مثل استثمار، استبداد، استعمار، استعمار و استعباد را در برابر مستضعف به کار برده باشد.	مستکبران

بررسی چگونگی تأثیر پذیری مفسران و پژوهشگران معاصر از فضای گفتمان دهه‌های

۴۰ تا ۷۰

غلبه گفتمان دهه‌های ۴۰ تا ۷۰ تأثیر فراوانی بر افکار و اندیشه‌ی مفسران و پژوهشگران معاصر نهاد، در ادامه نحوه‌ی تأثیر پذیری تفاسیر معاصر از گفتمان عصر حاضر، با مقایسه‌ی تفاسیر متقدم و متاخر در ذیل آیات ۷۵ و ۷۶ سوره اعراف و آیه‌ی ۷۵ سوره‌ی نساء، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

- آیات ۷۵ و ۷۶ سوره‌ی اعراف

تفاسیر متقدم	مجمع البیان	مستضعفان	کسانی که ضعیف انگاشته شده‌اند که شامل دو گروه مومن و غیر مومن هستند (ضعیف در دینداری) در این آیه مراد از مستضعفان افراد مومن هستند. (طبرسی، ۴/۶۸۰)
--------------	-------------	----------	--

<sup>۱۴</sup> از جمله‌ی آثار دیگر همسو با اندیشه‌های امام (ره) می‌توان از دو کتاب «استکبار و استضعاف از دیدگاه قرآن» از محمد تقی رهبر (۱۳۶۲) و «مستضعفان از دیدگاه اسلام» از ولی الله باقری (۱۳۸۴ ش) نام برد.

کسانی هستند که خود را بزرگ انگاشتند و خود را بالاتر از میزان تلاششان برای دستیابی به حق و اتباع رسول دانستند. (همان)	مستکبران		
استضعاف طلب ضعف است که باعث می‌شود (آن فردی که به ضعف می‌کشاند) دیگری را از شرایطی محروم نماید. ایشان به حضرت صالح به عنوان فرستاده‌ی خداوند ایمان داشتند. (طوسی، ۴/۵۱-۵۲)	مستضعفان	تبیان	
اشراف قوم، متکبران، کسانی که دیگران را به بندگی می‌کشاند (مُستعبدان)، اینان به حضرت صالح به عنوان فرستاده‌ی خدا ایمان نداشتند. (همان)	مستکبران		
مومنان (طباطبایی، ۸/۱۸۲)	مستضعفان	المیزان	
کافران (همان)	مستکبران		
مومنان به صالح (ع) (رشید رضا، ۸/۵۰۴)	مستضعفان	المنار	تفاسیر معاصر نزدیک به دهه ۶۰
ریسان قوم بودند که ریاست صالح را قبول نکردند. (همان)	مستکبران		
ضعفای قوم که برخی به حضرت صالح ایمان آوردند و برخی ایمان نیاوردند. (سید بن قطب، ۳/۱۳۱۳)	مستضعفان	فی ظلال القرآن	تفسیر الکاشف
اشراف قوم که به صالح (ع) ایمان نیاوردند و با دید تمسخر به مستضعفان مومن به پیامبر الهی، می‌نگریستند. (همان)	مستکبران		
گروهی از فقیران که به دو گروه مومن و غیر مومن تقسیم می‌شوند. (مغنیه، ۳/۳۵۱)	مستضعفان		
استکبار از مال و جاه و مقام به وجود می‌آید زیرا همین امر باعث کفر و سرکشی می‌گردد. (همان)	مستکبران		
با زور و قهر به ضعف و ناتوانی کشیده شده‌اند. خودشان ضعیف نیستند بلکه با عوامل خارجی و استعمار و ناآگاه گذاشتن به زیونی افتاده‌اند، مانند بنی اسرائیل در دست فرعون که محصول استعمار است. (قرشی، ۳/۴۴۷)	مستضعفان	احسن الحدیث	تفاسیر متاخر



استکبار محصول استعمار است. (همان)	مستکبران	
مستضعفان به سوی حرکت جدید که جامعه را به اصلاح و عدالت بشارت می دهند می شتابند، بین آنها و مستکبران مبارزه صورت می گیرد و به هلاکت مستکبران و نجات مستضعفان به اذن الهی می انجامد. (مدرسی، ۳۶۱/۳)	مستضعفان	
از بین برنده‌ی نعمت‌ها، به وجود آوردن جریان مخالف اصلاح، مصرف بیشتر از تولید، خوردن تولیدات دیگران به شیوه‌ها و حیل‌های گوناگون و به ضعف کشاندن آنها. (همان)، دینی می خواهند که بتوانند به واسطه‌ی آن بر مردم مسلط شوند و آنها را استثمار نمایند. (همان، ۳۶۲)	مستکبران	من هدی القرآن
مهربان و توانگران جامعه، حالت اسراف و تبذیر و فساد و استهلاک، بدون اصلاح و بهره دهی، مصرف کننده بیشتر از تولید کننده، استفاده کننده از دسترنج دیگران، استثمار شوندگان به سوی آیین تازه ای می شتابند که به جامعه بشارت عدالت و اصلاح می دهد. پیکاری شدید میان ایشان در می گیرد و این پیکار به رهایی استثمار شوندگان و هلاکت استثمار کنندگان می انجامد. آنها افکار مستضعفان را فاسد می کنند و آنها را به دیار گمراهی می کشانند تا بهتر بتوانند استثمار ایشان را ادامه دهند و دسترنجشان را برابیند ولی در عین حال گروهی از مستضعفان به سوی ایمان می شتابند، میان آن دو گروه مبارزه در می گیرد. مستکبران خواستار دینی هستند که آنان را در استثمارگریشان تایید کند و سلطه‌ی آنها را بر زحمت کشان تضمین نماید؛ بنابراین آیین آنان با آیین اینان فرق دارد. زحمتکشان و مستضعفان دینی را می جویند که وسیله‌ی رهایی‌شان باشد از ستم ستمگران. (مدرسی، ۳۱۱ - ۳۱۲)	مستکبران	هدایت

<p>طبقه‌ی ضعیف جامعه، توده‌های زحمتکش و با ایمان، طبقه متوسط جامعه زودتر ایمان می‌آوردند، چون آنان اسیر حجاب حفظ منافع و قدرت نبودند و با قبول دعوی پیامبران چیزی را از دست نمی‌دادند، لیکن طبقه‌ی مرفه و سرکش با حضور پیامبران منافع و استثمارگری خود را در خطر می‌دیدند و به مقابله برخاستند. (بهرام پور، ۲۶۷/۸)</p>	مستضعفان	نسیم حیات	
<p>طبقه‌ی مرفه که امکانات را از طبقه‌ی ضعیف جامعه سلب کردند و به این صورت آن‌ها را ضعیف نگه داشتند. اشراف بی ایمان، با خود برتر بینی و غضب حقوق زیر دستان و جذب نیروهای آنان به نفع خود، به قدرت می‌رسیدند که در اصطلاح امروز از آنان به استثمار کننده تعبیر می‌شود. (همان)</p>	مستکبران		
<p>وقتی می‌بینند که عده ای از مردم آن‌ها را استثمار کرده و به استضعاف کشانده است، به سوی خدا و پیامبر و پیام‌های آزادی بخش الهی روی آورده‌اند و دیری نخواهد پایید که کاخ استکبارشان توسط همین مردم با ایمان در هم فرو خواهد ریخت. (حجتی و بی آزار شیرازی، ۱۹۵/۴)</p>	مستضعفان	کاشف	
<p>عده ای که ثروت‌های طبیعی خداداد و متعلق به همه‌ی مردم را در انحصار خود گرفته بودند و به فقرا و مستضعفان و دام‌هایشان اجازه نمی‌دادند که بدان نزدیک شوند در نتیجه ملاً و اشراف ثروتشان روز به روز بیشتر و مردم مستضعف روز به روز فقیرتر می‌شدند. (همان، ۱۹۷)</p>	مستکبران		

- آیه‌ی ۷۵ سوره‌ی نساء (مرتبط با گروه مستضعفان)

<p>افرادی از مسلمانان که توان هجرت از مکه را نداشتند و مورد آزار و اذیت مشرکان قرار گرفتند. (طبرسی، ۱۱۷/۳)</p>	مجمع البیان	تفاسیر متقدم
<p>افرادی از مسلمانان که توان هجرت از مکه نداشتند و به وسیله مشرکان به ضعف کشانده شده بودند. (طوسی، ۲۵۹/۳)</p>	تبیان	

	المیزان	مومنان، ذلیل شدگان و معذبان و فریاد زندگان و استغاثه طلب کنندگان، مورد ظلم واقع شدگان. (طباطبایی، ۱۹/۴). علامه طباطبایی در بخش دیگری از تفسیر المیزان می‌گوید: «جامعه بشری از روز نخستی که تشکیل شد دو طایفه گشت، مستکبر و قاهر و مستعبد و ذلیل. تنها دین توحید است که این افراط و تفریط را تعدیل می‌کند». (همان، ۱۴۳/۱۰)
تفاسیر متاخر پیش از دهه ۶۰	المنار	کسانی که از ظلم اقویا و جباریه رنج می‌بردند. خداوند سبیل خود را به نجات اینان اختصاص داده است. اهل مکه آن‌ها را ذلیل کرده و از هجرت بازداشتند. جنگ برای آزاد ساختن مستضعفان از دستان ظالمان و کفار ضروری است. (رشید رضا، ۲۵۹/۵ - ۲۶۰)
	فی ظلال القرآن	کسانی که در دین و عقیده خود دچار محنت و غم شدند. لازم است برای آزادی مستضعفان مسلمان و وطن خود یعنی مکه با کفار بجنگند. (سید بن قطب، ۷۰۹/۲)
	الکاشف	افرادی از مسلمانان (مردان و زنان و کودکان) که توان هجرت به مدینه را نداشته و در مکه باقی ماندند. آن‌ها به خاطر دینشان آزار و اذیت فراوانی از سوی کفار متحمل شدند. (مغنیه، ۳۷۹/۲)
	احسن الحديث	برای نجات همه مستضعفان جهان اعم از مسلمان و غیره پیکار لازم است. (قرشی، ۴۰۳/۲)
تفاسیر متاخر	من هدی القرآن	مستضعفان کسانی هستند که قدرت‌های ظالم ضعیفشان کردند و استثمارشان کردند و اراده‌های آن‌ها را شکستند و معنویات نفوس آن‌ها را شکاندند. ولی آن‌ها با ظلم مبارزه می‌کنند و آرزو دارند که خداوند آن‌ها را نجات دهد و رهبری نماید و پیروز گرداند. (مدرسی، ۱۲۲/۲)
	نور	مسلمانان باید نسبت به هم، غیرت و تعصب مکتبی داشته باشند و در برابر ناله‌ها و استغاثه‌ها بی تفاوت نباشند. از اهداف جهاد اسلامی، تلاش برای رهایی مستضعفان از سلطه ستمگران است. «فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ». اسلام مرز نمی‌شناسد، هر جا که مستضعفی باشد، جهاد هست. «وَالْمُسْتَضْعَفِينَ»، ارتش اسلام باید به حدی مقتدر باشد که نجات بخش تمام محرومان جهان باشد. «مَا لَكُمْ لَا تَقَاتِلُونَ» در شیوه‌ی دعوت به جهاد، باید

از عواطف مردم کمک گرفت. «الْمُسْتَضْعَفِينَ» (قرآنی، ۱۳۸۳:۲، ۳۲۹)		
مستضعفان کسانی هستند که: «بر اثر مظالم و ستم‌های دیگران تضعیف گردیده‌اند؛ خواه این تضعیف از نظر فکری و فرهنگی باشد یا از نظر اخلاقی و یا از نظر اقتصادی و یا از نظر سیاسی و اجتماعی ...» (مکارم شیرازی، ۹/۴)	نمونه	

واپسین نکته این که استفاده از عناوینی همچون شیوه‌های به ضعف کشاندن، ابزار استکبار، استکبار و استضعاف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، مستضعفان قومی و نژادی (باقری، ۸۱)، جنگ با مستکبران، استکبار ستیزی، (معادیخواه، ۲۶۰ - ۲۶۴) از همین رویکرد و نگاه به مقوله‌ی استضعاف و استکبار برخاسته است.

### نتیجه‌گیری

مستکبر در گفتمان قرآن کریم و روایات به معنی کسی است که خود را برتر پنداشته و تن به تسلیم و خشوع و خضوع در مقابل حق نمی‌دهد و دیگران را تحقیر می‌نماید. در آیات الهی و احادیث گاهی این کلمه در کنار ملأ و سران قوم و ملوک و جباران و صاحبان ثروت آمده است ولی به آن معنی نیست که فقط شامل صاحبان قدرت می‌شود، بلکه ممکن است افرادی از میان عموم مردم که اطاعت حق را بر نمی‌تابند هم شامل شود. استکبار در قرآن غالباً در غیر موارد قدرت و سیاست به کار می‌رود و این مطلب که «همیشه مستکبران بر مستضعفان تفوق دارند» و «استضعاف از پدیده‌ای به نام استکبار به وجود می‌آید» پیوسته و به روشنی برداشت نمی‌شود. با توجه به تفاسیر متقدم، استکبار به غیر از نافرمانی و کفر، معنای استعباد را نیز در بر دارد.

استعمال واژه مستکبر به عنوان افرادی کافر و صاحب زور که همه منابع مادی را در انحصار خود می‌گیرند و اقشار کم درآمد و ضعیف و یا کشورهایی که جزء جهان سوم محسوب می‌شوند را به ضعف می‌کشاند از حدود دهه‌های ۴۰ و ۵۰ با غلبه‌ی گفتمان

مارکسیسم و چپ آن دوران مقارن می‌گردد و متفکران و جامعه‌شناسانی که این واژه را از قرآن کریم به عاریت گرفته‌اند، گروه مستکبر را به عنوان طبقه صاحب قدرت یا همان «بورژوا» و مستضعف را به عنوان طبقه محروم جامعه یا «پرولتر» معرفی می‌نمایند که توسط طبقه مستکبر به ضعف کشانده شده‌اند. در این دوران کلمه‌ی مستکبر گاهی در معانی استبداد، استعمار، استثمار، استبعاد و استعمار و گاهی در معنای نظام شرک به کار رفته است. انگیزه‌ی از بین بردن طبقه و طبقات از مهم‌ترین دستاوردهای این جریان فکری است.

با ظهور پدیده‌ی انقلاب اسلامی، مستضعفان گروه محروم، فقیر، پا برهنه و فرودست‌هایی تلقی شدند که در رژیم گذشته کمترین توجهی به آن‌ها از سوی افراد فرا دست جامعه نمی‌شد. پس از انقلاب هم اینان از سوی قدرت‌های بزرگ مورد ظلم واقع شدند. مهم‌ترین خصوصیت این گروه نیروی ایمان است که با این نیرو توانستند قدرت‌های بزرگ یا همان مستکبران را که به وسیله استبداد، استعمار، استثمار، استبعاد آن‌ها را به ضعف کشانده بودند، شکست دهند. تنها راه مقابله با مستکبران ستیز و از میان برداشتن آن‌ها است.

این فضای گفتمان و شرایط معنا داری به همان صورت در تفاسیر پس از انقلاب مانند تفسیر نور و تفسیر نمونه، من هدی القرآن، احسن الحدیث، هدایت و کاشف و دیگر کتاب‌ها انعکاس یافت و مستکبر به عنوان مستثمر (بهره‌کش) و فرد یا گروهی قلمداد شد که می‌خواهند حق گروه دیگر را که از نظر مادی در ضعف -ولی در عین حال با ایمان و خدا جو- هستند تصاحب نمایند؛ یعنی وجود مستضعف وابسته به وجود مستکبر است و برای از بین رفتن استضعاف و محرومیت باید رویکرد استکبار ستیزی را تقویت کرد. عناوینی چون «ابزار استکبار»، «به ضعف کشاندن»، «مستضعف اقتصادی، فکری، فرهنگی، سیاسی» در این گفتمان شکل گرفته‌اند.

## منابع

- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، *النهایه فی غریب الحدیث و الأثر*، تحقیق: محمود محمد طنحاحی، طاهر احمد زاوی، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۷.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_، *معانی الاخبار*، قم، نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۰۳ ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغه*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، دارصادر، بیروت، چاپ سوم، ۱۳۸۸ ق.

الازهری، محمد بن احمد، *معجم تهذیب اللغة*، تحقیق: ریاض زکی قاسم، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۲۲ ق.

انتظام پور، محمد، *استضعاف و استعمار نو*، بی جا، ۱۳۶۳.

ایزو تسو، توشی هیکو، *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید*، ترجمه: فریدون بدرهای، تهران، فرزانه، ۱۳۷۸.

آقا گل زاده، فردوس، *تحلیل گفتمان انتقادی*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۹۰.

باقری، ولی الله، *مستضعفان از دیدگاه اسلام*، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، ۱۳۸۴.

بهرام پور، ابوالفضل، *نسیم حیات*، قم، انتشارات هجرت، ۱۳۸۰.

پاکتچی، احمد، *تاریخ تفسیر قرآن کریم*، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۹۲.

\_\_\_\_\_ *در گفتار کاربرد تحلیل گفتمان در مطالعات قرآن و حدیث*، دانشگاه امام صادق، تهران، ۱۳۹۳.

پیمان، حبیب الله، *آثار فرهنگی استکبار و استضعاف: بضمیمه یادبود محمد نجشب و پدر طالبانی*،

بی جا، شورای انتشارات و تبلیغات جنبش مسلمانان مبارز، ۱۳۵۸.

جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، تحقیق: أحمد عبد الغفور العطار، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.

حجتی، محمد باقر و عبدالکریم بی آزار شیرازی، *تفسیر کاشف*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸.

حویزی عروسی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نورالتقلین*، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ ق.

خرمشاهی، بهاء الدین، *دانشنامه‌ی قرآن و قرآن پژوهی*، دوستان: ناهید، تهران، ۱۳۷۷.

خلیل بن احمد، *کتاب العین*، تحقیق: دکتر مهدی المخزومی دکتر ابراهیم سامرائی، دارالهجره، چاپ سوم، ۱۴۰۹ ق.

خمینی، روح الله، *استضعاف و استکبار از دیدگاه امام خمینی*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۸۰.

دستغیب شیرازی، علی محمد، *استضعاف و استکبار در قرآن*، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی ۲۲ بهمن، ۱۳۶۰.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان، دمشق، دار القلم، ۱۴۱۶ ق.

رشید رضا، محمد، *تفسیر القرآن الحکیم مشهور به تفسیر المنار*، مصر، دارالمنار، چاپ چهارم، ۱۳۷۳ ق.

رهبر، محمد تقی، *استکبار و استضعاف از دیدگاه قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.

زمخشری، محمود بن عمر، *أساس البلاغۃ*، بیروت، دارصادر، بی تا.

سروش، عبدالکریم، *فربه تر از ایدئولوژی*، تهران، موسسه فرهنگی صراط، چاپ دهم، ۱۳۸۸.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدر المثور*، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.

شریعت رضوی، پوران، *طرحی از یک زندگی*، تهران، انتشارات چاپخش، چاپ دهم، ۱۳۸۳.

شریعتی، علی، *ابوذر*، تهران، الهام و دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار دکتر شریعتی، ۱۳۶۱.

\_\_\_\_\_، *حج*، تهران، دفتر تدوین و تنظیم آثار دکتر شریعتی، چاپ یازدهم، ۱۳۷۸.

\_\_\_\_\_، *حر*، تهران، سازمان انتشارات حسینیہ ارشاد، بی تا.

\_\_\_\_\_، *شناخت اسلام*، تهران، سازمان انتشارات حسینیہ ارشاد، ۱۳۴۷.

\_\_\_\_\_، *فرهنگ لغات دکتر شریعتی*، دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار دکتر شریعتی، تهران، انتشارات فردوسی، ۱۳۶۲.

\_\_\_\_\_، *ما و اقبال*، تهران، الهام و دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار دکتر شریعتی، چاپ دهم، ۱۳۸۶.

شریف رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، مصحح: صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.

شکرانی، رضا و دیگران، «بررسی روش گفتمان کاوی و چگونگی کاربست آن در مطالعات قرآنی»، *پژوهش*، سال سوم، شماره اول، ۱۳۹۰ ش، صص ۹۳ - ۱۲۲.

صالحی زاده، عبدالهادی، «درآمدی بر تحلیل گفتمان میشل فوکو؛ روش های تحقیق کیفی» *معرفت فرهنگی*، سال دوم، شماره ۷، ۱۳۹۰ ش، صص ۱۱۳ - ۱۴۲.

طالبان، محمد رضا، «جامعه شناسی روحانیت دکتر علی شریعتی»، *مجموعه مقالات یادبود دکتر علی شریعتی*، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۹.

طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی جامعه ی مدرسین حوزه علمیه ی قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.

طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ چهارم، ۱۳۷۲.

طریحی، فخر الدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، تهران، نشر مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.

طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

- علمی، قربان، «شریعتی و جامعه شناسی دینی»، *مجموعه مقالات یادبود دکتر علی شریعتی*، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۹.
- عمید، حسن، *فرهنگ فارسی*، تهران، اشجع، ۱۳۸۹.
- فرکلاف، نورمن، *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه: فاطمه شایسته پیران و دیگران، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، ضبط و توثیق: محمد البقاعی، دارالفکر، ۱۴۲۰ ق.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، تحقیق: حسین اعلمی، انتشارات صدر، تهران، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.
- قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، تهران، نشر مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳.
- قرشی، علی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران، بنیاد بعثت، چاپ سوم، ۱۳۷۷.
- قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۲ ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر القمی*، به کوشش موسوی جزائری، قم، دارالکتاب، چاپ سوم، ۱۴۰۴ ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، قم، نشر دارالحدیث، ۱۴۲۹ ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الأنوار*، لبنان، مؤسسه‌ی الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
- مدرسی، محمد تقی، *تفسیر هدایت*، مترجم عبدالمحمد آیتی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷.
- \_\_\_\_\_، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ ق.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق: مصطفی حجازی، کویت، مطبوعه حکومت کویت، ۱۴۰۸ ق.
- مسلم بن حجاج، *الصحیح*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۳۸۵.
- معادیخواه، عبدالمجید، *فرهنگ آفتاب*، تهران، نشر ذره، ۱۳۷۲.
- مغنیه، محمد جواد، *تفسیر الکاشف*، تهران، دارالکتب السلامیه، ۱۴۲۴ ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
- میرزا خسروانی، علی رضا، *تفسیر خسروی*، تحقیق: محمد باقر بهبودی، تهران، انتشارات اسلامیه، ۱۳۹۰.
- میلز، سارا، *گفتمان*، ترجمه فتاح محمدی، زنجان، نشر هزاره سوم، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، *میشل فوکو*، ترجمه مرتضی نوری، تهران، نشر مرکز، چاپ دوم، ۱۳۹۲.



مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۵  
پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۱۳۸-۱۱۹

## رفائیل فرشته در روایات یهودی، مسیحی و اسلامی\*

دکتر سید عبدالمجید حسینی زاده  
استادیار دانشگاه پیام نور، تهران  
Email: majidhoseinizadeh@yahoo.com

### چکیده

یکی از مسائل مهم الهیاتی در بسیاری از ادیان به ویژه ادیان ابراهیمی، «فرشته شناسی» به خصوص شناخت «فرشتگان مقرب» است. این پژوهش به یکی از فرشتگان به نام «رفائیل» می‌پردازد و در آن اهمیت و وظایف او در سه دین یهودیت، مسیحیت و اسلام مقایسه می‌شود. همچنین بررسی می‌شود که آیا رفائیل همان «اسرافیل» است یا نه. نتیجه آن که رفائیل در برخی از روایات مسیحی و یهودی فرشته‌ای مقرب دانسته شده و نقش او نیز در این دو دین بسیار نزدیک به هم است. اما در اسلام رفائیل چنین اهمیتی ندارد و نقش او نیز با نقش رفائیل در یهودیت و مسیحیت تا حدود زیادی متفاوت است. دلیل قاطعی نداریم که اسرافیل در اسلام همان رفائیل باشد.

**کلیدواژه‌ها:** رفائیل، اسرافیل، سرافیم، فرشته مقرب، یهودیت، مسیحیت، اسلام.

---

\*. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۰۲/۱۷، تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۱۱/۲۶.

## مقدمه

یکی از مسائل مهم الهیات در ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت، اسلام) و برخی از ادیان غیر ابراهیمی مانند دین هندویی، شناخت فرشتگان به عنوان پیام‌آوران خدا، محافظان انسان و کارگزاران خداست که فرشته‌شناسی<sup>۱</sup> نامیده می‌شود ("Angel", in Wikipedia). در کتاب *مفاهیم* داستان‌های بسیار درباره‌ی وظایف فرشتگان آمده است (هاکس، ۶۴۸). در اسلام نیز ایمان به فرشتگان از مهم‌ترین مسائل دینی شمرده شده، چنان که در قرآن کریم ایمان به فرشتگان در ردیف ایمان به خدا و کتاب‌های آسمانی و پیامبران دانسته شده است (بقره: ۲۸۵).

در این پژوهش درباره‌ی یکی از فرشتگان معروف در یهودیت و مسیحیت به نام «رفائیل» سخن می‌گوییم که در اسلام کمتر شناخته شده است. رفائیل در پاره‌ای از روایات یهودی و مسیحی فرشته‌ای مقرب دانسته شده است. در این مقاله بررسی خواهیم کرد که آیا این فرشته در اسلام نیز به اندازه‌ی دو دین دیگر اهمیت دارد یا نه و نقش او در سه دین چه نکات مشترک و چه تفاوت‌هایی دارد. همچنین بررسی می‌کنیم که آیا این فرشته همان «اسرافیل» است که یکی از فرشتگان مقرب در اسلام است یا نه. از آنجا که - چنان‌که گفته شد - رفائیل در یهودیت و مسیحیت فرشته‌ای مقرب دانسته شده، سزاوار است ابتدا به موضوع «فرشتگان مقرب» بپردازیم و سپس نقش این فرشته را در سه دین یک به یک بررسی و آنگاه مقایسه کنیم.

## فرشتگان مقرب در ادیان ابراهیمی

عبارت «فرشته مقرب»<sup>۲</sup> (ملک مقرب) به فرشتگان رتبه بالا گفته می‌شود. فرشتگان مقرب در تعدادی از سنت‌ها از جمله یهودیت، مسیحیت و اسلام یافته می‌شوند. یهودیان و بیشتر مسیحیان، «میکائیل»<sup>۳</sup> و «جبرئیل»<sup>۴</sup> را به عنوان فرشتگان مقرب به رسمیت می‌شناسند. کتاب *طوبیت*<sup>۵</sup>، نام «رفائیل»<sup>۱</sup> را ذکر می‌کند که برخی او را نیز فرشته مقرب می‌دانند

<sup>۱</sup> - angelology.

<sup>۲</sup> - archangel.

<sup>۳</sup> - Michael.

<sup>۴</sup> - Gabriel.

<sup>۵</sup> - *the Book of Tobit*.

(*"Archangel"*, in *Wikipedia*). فرشتگان مقرب در اسلام عبارت‌اند از: جبرئیل، میکائیل، اسرافیل و عزرائیل یا ملک الموت (صدوق، ۲۲۵؛ راوندی، ۲۶۰؛ ابن ابی الحدید، ۹۴/۱؛ ابن عساکر، ۲۲۱/۱). از نظر بیشتر دانشمندان یهودی، مقام میکائیل از جبرئیل بالاتر است (Ginzberg, vol 5, p.71). اما نظر بیشتر دانشمندان مسلمان عکس این نظر است (مناوی، ۱۳۸/۳).

روایاتی دیگر گروهی متشکل از هفت فرشته مقرب را تعیین کرده‌اند که نام آن‌ها بسته به منبع روایت، متفاوت ذکر شده است (*Wikipedia, ibid*)؛ برای نام هفت فرشته مقرب در روایات ادیان گوناگون، ر.ک: *"Seven Archangels"*, in *Wikipedia*؛ برای نمونه‌ای اسلامی از به رسمیت شناختن هفت فرشته مقرب، ر.ک: صالحی شامی، ۴۴۰/۱۲) واژه Archangel از واژه یونانی archangelos گرفته شده است، (*"Archangel"*, in *Wikipedia*)

### رفائیل در یهودیت

فرشتگان ذکر شده در اسفار خمسه تورات (که قدیم‌ترین قسمت کتاب مقدس است) بدون نام هستند. ربی شیمعون بن لاقیش اهل طبریه<sup>۲</sup> گفته است همه نام‌های خاص فرشتگان به یهودیان بابل بر می‌گردند و مفسران امروزی نیز به پذیرش این دیدگاه متمایل هستند (*"Raphael"*, in *Wikipedia*)؛ بنابراین نام‌های خاص فرشتگان را باید در ادبیات پس از دوره تبعید بابلی جستجو کرد. اینک این جستجو را در دو محور «میدراش‌ها و ادبیات حاخامی» و «متون آپوکریفا و سوداپیگرافا» پی می‌گیریم:

#### آ - میدراش‌ها و ادبیات حاخامی

ربی لوئیس گینزبرگ<sup>۳</sup> در کتاب خود *افسانه‌های یهود*<sup>۴</sup> در مورد اعتراض فرشتگان به اراده

به زودی در مورد این کتاب سخن خواهیم گفت. چون اصل عبری نام این کتاب با کلمه عربی «طیب» هم خانواده است، بهتر است این کلمه و همچنین «طوبیاس» با حرف «ط» نوشته شود.

<sup>۱</sup> - Raphael.

این کلمه در زبانهای اروپایی «رافائل» تلفظ می‌شود، اما چون در منابع اسلامی به صورت «رفائیل» ذکر شده و این تلفظ با آهنگ زبان فارسی هماهنگ‌تر است آن را با تلفظ اخیر آوردیم.

<sup>۲</sup> - Shimon ben Lakish of Tiberias.

<sup>۳</sup> - Louis Ginzberg.

<sup>۴</sup> - کتاب *افسانه‌های یهود* عصاره‌ای از صدها متن یهودی است که گینزبرگ آن‌ها را به صورت متنی بلند و داستان گونه خلاصه کرده است. در داستان مورد بحث، منابع اصلی گینزبرگ عمدتاً میدراشی بوده‌اند، به همین

خداوند برای خلق آدم می‌نویسد: «اعتراض بسیاری از فرشتگان برای آن‌ها نتایج مهلکی داشت. وقتی خداوند فرشتگان تحت فرمان میکائیل را احضار کرد و نظر آنان را در مورد خلقت انسان پرسید، آن‌ها با استهزاء گفتند: «انسان چیست که او را به یاد آوری؟...»<sup>۱</sup> خداوند انگشت کوچک خود را دراز کرد و همه آن فرشتگان به جز رئیسشان (با آتشی که از انگشت خارج شد) سوختند. همین سرنوشت شوم بر سر فرشتگان تحت رهبری جبرئیل نیز آمد و تنها خود جبرئیل نجات یافت. سومین گروهی که مورد مشورت قرار گرفتند تحت فرمان «لابیل»<sup>۲</sup> بودند. لابییل به آن‌ها هشدار داد شما بدبختی‌ای را که بر سر فرشتگانی که با آفرینش آدم مخالفت کردند دیدید. بیایید ما آن طور عمل نکنیم، مبادا به همان مجازات دچار شویم. چون خدا در نهایت از آنچه نقشه کشیده خودداری نخواهد کرد؛ بنابراین به صلاح ماست که تسلیم خواست او شویم. به خاطر همین هشدار، آن فرشتگان گفتند: «ای خدای جهان، فکری که در مورد خلق انسان کرده‌ای خوب است. او را مطابق خواست خود خلق کن؛ و اما در مورد ما، ما خدمتکار و کمک کار او خواهیم بود و همه اسرار خود را بر او آشکار خواهیم کرد». در آن هنگام خدا نام لابییل را به «رافائل» تغییر داد، یعنی «نجات دهنده»، زیرا فرشتگان تحت فرمان او با نصیحت حکیمانه او نجات یافتند. او به سمت «فرشته درمان» منصوب شد و او فرشته‌ای است که نمونه تمام داروهای زمینی را در صندوقچه خود دارد»

(Ginzberg, vol 1, pp. 53-54؛ ر.ک: منابع اصلی در: ibid, vol 5, pp.70-71)

در مورد اشتقاق واژه «رفائیل»، گینزبرگ معتقد است این نام در اصل وضع خود از به معنای «شفا داد» مشتق نشده، بلکه ممکن است شباهت آن با این واژه باعث شده باشد که داستان «فرشته درمانگر» بعداً برای توضیح نام او ایجاد شود. به اعتقاد گینزبرگ رفائیل از (به معنای اشباح)<sup>۳</sup> در Enoch 22:1-61 مشتق شده که در آن رفائیل فرمانروای دوزخ<sup>۴</sup> است. او در مورد اشتقاق «لابیل» می‌نویسد چون در اسطوره‌شناسی بابل، نرگال<sup>۵</sup> خدای

خاطر داستان ذیل عنوان «میدراشها و ادبیات حاخامی» آمد (بسیاری از منابع مورد استفاده او تاکنون چاپ نشده‌اند و به همین دلیل در دسترس نویسنده مقاله حاضر نیستند). «میدراش» شیوه خاصی از تفسیر کتاب مقدس در میان یهود است و بسیاری از تفاسیر کتاب مقدس در رده میدراش قرار می‌گیرند.

<sup>۱</sup> - اقتباسی از مزامیر ۴:۸.

<sup>۲</sup> - Labbiel.

<sup>۳</sup> - shades.

(منظور ارواح مردگان است).

<sup>۴</sup> - the prince of Hades.

<sup>۵</sup> - Nergal.

دوزخ<sup>۱</sup> به شکل شیر (حیوان درنده) است، ممکن است از به معنای «شیر» و به معنای «خدا» گرفته شده باشد (ibid). بدون تردید واژه عبری با واژه عربی «لَبْؤُهُ» به معنای «ماده شیر» (ابن منظور، ماده لبأ) هم‌خانواده است.

### ب - آپوکریفا و سوداپیگرافا

در کتاب آپوکریفایی<sup>۲</sup> طوبیت<sup>۳</sup>، رفائیل نقش هدایت «طوبیاس»<sup>۴</sup> پسر «طوبیت» را بر عهده دارد. داستان کتاب از این قرار است:

مردی درستکار به نام طوبیت که در جریان تبعید یهودیان به آشور در نینوا ساکن شده است پس از یک عمل خیر (دفن یک یهودی بر خلاف میل پادشاه آشور) در فضای باز می‌خوابد و به خاطر ریختن فضله پرنده‌ای در چشمانش نابینا می‌شود و به روزی می‌افتد که از خداوند آرزوی مرگ می‌کند (Tobit 2:3-3:6). در همین زمان، دختر جوانی به نام سارا<sup>۵</sup> (که دختر برادر طوبیت است) نیز در سرزمین دوردست «ماد»<sup>۶</sup> آرزوی مرگ می‌کند، زیرا هر مردی با او ازدواج می‌کند، «دیو شهوت»<sup>۷</sup> آن مرد را در شب عروسی قبل از زفاف می‌کشد. سارا به این ترتیب هفت شوهر را از دست داده است (ibid 3:7-13). خداوند رفائیل فرشته را به صورت یک انسان می‌فرستد تا طوبیت را شفا دهد و سارا را از دیو آزاد سازد (ibid

<sup>۱</sup> - the nether-world.

<sup>۲</sup> - آپوکریفا عبارت‌اند از کتاب‌هایی که در رسمیت آن‌ها به عنوان بخشی از کتاب مقدس اختلاف نظر است، مانند کتاب حکمت سلیمان و کتاب سیراخ. کاتولیک‌ها اکثر این کتاب‌ها را جزئی از کتاب مقدس می‌دانند، در حالی که یهودیان و پروتستان‌ها این کتاب‌ها را داخل در آن نمی‌شمارند. سوداپیگرافا دسته‌ای از «نوشته‌های مقدس» هستند که در هیچ یک از نسخه‌های کتاب مقدس دیده نمی‌شوند، مانند کتاب دوم حزوئیل. این کتاب‌ها معمولاً به شخصیت‌های بزرگ کتاب مقدس مانند ابراهیم (ع)، موسی (ع)، شیت (ع) و ... نسبت داده می‌شوند و ادعا می‌شود که حاوی اطلاعات و حیانی و مکاشفه‌ای هستند. اما تحقیقات مدرن نشان می‌دهد که نسبت دادن آن‌ها به پیامبران مذکور نادرست است و وجه تسمیه آن‌ها به سوداپیگرافا (= نوشته‌های دروغین) نیز همین است (ر.ک: لوفمارک، ۶۳ - ۵۹).

<sup>۳</sup> - کتاب طوبیت که به احتمال قوی در قرن دوم پیش از میلاد نوشته شده، جزو ادبیات یهودی است اما هرگز در کتاب مقدس عبری (تنج) به عنوان کتاب قانونی (canonic) به رسمیت شناخته نشده است. حوادث داستان کتاب در قرن هشتم قبل از میلاد اتفاق می‌افتد، ("Book of Tobit", in Wikipedia; "Tobit, Book of", in the Jewish Encyclopedia)

کتاب طوبیت توسط پیروز سیار از زبان فرانسوی ترجمه و در مجموعه کتاب‌هایی از عهد عتیق: کتاب‌های قانونی ثانی (تهران، نشر نی، ۱۳۹۰) منتشر شده است؛ اما نویسنده مقاله حاضر از متن انگلیسی استفاده کرده است.

<sup>۴</sup> - Tobias.

<sup>۵</sup> - Sarah.

<sup>۶</sup> - Media.

(کشور باستانی ماد در شمال غربی ایران کنونی).

<sup>۷</sup> - demon of lust.

(17-16:3). طویباس پسر طوبیت، برای بازیافتن پولی که در زمانی پدرش در ماد به امانت نهاده بوده به آن کشور سفر می‌کند و رفائیل که خود را «عزاریا»<sup>۱</sup> خویشاوند طوبیت معرفی می‌کند به صورت مردی با او هم سفر می‌شود (ibid 4:1-5:12). در راه یک ماهی غول آسا به طوبیت حمله‌ور می‌شود. آن‌ها او را می‌کشند و کبد، قلب و کیسه صفرايش را برای مصارف دارویی بیرون می‌آورند (ibid 6:2-8). وقتی به ماد می‌رسند، عزاریا (رفائیل) به طویباس پیشنهاد می‌کند با دختر عمویش سارا ازدواج کند. رفائیل به طویباس یاد می‌دهد کبد و قلب ماهی را بسوزاند و دود حاصل از آن «دیو شهوت» را فرار می‌دهد. دیو شهوت به مصر فرار می‌کند و رفائیل او را تعقیب کرده در آنجا در بند می‌کند (ibid 6:10-8:3). سپس آن‌ها پول پدر طویباس را باز می‌یابند و با عروس به نینوا باز می‌گردند. در آنجا رفائیل با استفاده از کیسه صفرای ماهی، کوری پدر طویباس را شفا می‌دهد. سپس رفائیل خود را معرفی می‌کند: «من رفائیل هستم، یکی از هفت فرشته مقدسی که ... به حضور جلال خدای یگانه وارد می‌شوند» و به آسمان پرواز می‌کند (ibid 9:1-12:21).

در نسخه حبشی کتاب سوداپیگرافی مکاشفه<sup>۲</sup> حنوخ<sup>۳</sup> مشهور به کتاب اول حنوخ<sup>۳</sup>، رفائیل از جانب خدا مأموریت می‌یابد که عزازیل<sup>۴</sup> (از سردستگان فرشتگانی که از آسمان به زمین آمده و در آستانه ظهور نوح سر به طغیان نهاده بودند) را در بیابانی به نام دودائیل<sup>۵</sup> در حفره‌ای در بند کند و دهانه حفره را با صخره‌ها بپوشاند (IEnoch 10:4-5).

همچنین (بر اساس ترجمه انگلیسی متداول) در کتاب اول حنوخ آمده: «و این‌ها نام‌های فرشتگان مقدسی هستند که دیدبانی<sup>۶</sup> می‌کنند: اورئیل، یکی از فرشتگان مقدس که (موکل) بر جهان و تارتاروس<sup>۷</sup> است. رفائیل، یکی از فرشتگان مقدس که (موکل) بر ارواح مردم است...»<sup>۸</sup>

<sup>۱</sup> - Azariah.

<sup>۲</sup> - *Ethiopic Apocalypse of Enoch*.

<sup>۳</sup> - *IEnoch*.

<sup>۴</sup> - Azazel.

<sup>۵</sup> - Dudael.

<sup>۶</sup> - watch.

<sup>۷</sup> - Tartarus.

(نام دوزخ در اساطیر یونان).

<sup>۸</sup> - جمله انگلیسی چنین است:

Uriel, one of the holy angels, who is over the world and over Tartarus. Raphael, one of the holy angels who is over the spirits of men.

(3:1-20:1 *I Enoch*). سپس نام پنج فرشتهٔ مقرب دیگر را می‌آورد که مجموعاً هفت فرشته می‌شوند.

به اعتقاد گینزبرگ، نسبت دادن نگهبانی تارتاروس به اورئیل ناشی از اشتباه در ترجمه (از حبشی به انگلیسی) است و جمله ذکر شده در انتهای *I Enoch 20:2* باید پیوسته به جمله بعدی یعنی *I Enoch 20:3* معنی شود. پس معنی درست چنین خواهد بود: «اورئیل، یکی از فرشتگان مقدس، که موکل بر جهان است. و موکل بر تارتاروس، رفائیل است که یکی از فرشتگان مقدس است و موکل بر ارواح مردم است». زیرا نگهبانی ارواح با نگهبانی دوزخ متناسب است (Ginzberg, vol 5, p.71).

در موضع دیگری از کتاب *اول حنوخ*، رفائیل فرشتهٔ موکل بر همهٔ بیماری‌ها و زخم‌های بنی آدم معرفی می‌شود (*I Enoch 40:9*).

در کتاب سوداپیگرافی وحی موسی<sup>۱</sup> آمده است: «او خدا (پس از مرگ آدم) به میکائیل، جبرئیل، اورئیل و رفائیل گفت: «بدن آدم را با جامه‌ها بپوشانید و روغن زیتون خوشبو آورده بر او بریزید» (*Revelation of Moses 570:1,2*).

در جمع بندی محتویات کتاب‌های یهودی، می‌توان گفت در این کتاب‌ها عناصر مشترک زیر دربارهٔ رفائیل دیده می‌شود: ۱ - نجات دهندگی فرشتگان (ادبیات میدراشی)، ۲ - درمانگری بیماری‌ها و زخم‌های انسان‌ها (ادبیات میدراشی، طوبیت و کتاب *اول حنوخ*)، ۳ - در بند کردن یک دیو یا شیطان در سرزمینی دوردست (طوبیت و کتاب *اول حنوخ*)، ۴ - یکی از چهار (وحی موسی) یا هفت (طوبیت و کتاب *اول حنوخ*) فرشتهٔ مقرب خدا، ۵ - موکل بر دوزخ یا ارواح مردم (کتاب *اول حنوخ*) و ۶ - شرکت در تکفین آدم (وحی موسی). با توجه به تعداد کتاب‌های مشترک در بیان یک اندیشه، مهم‌ترین عناصر فوق عناصر (۲)، (۳) و (۴) هستند.

### رفائیل در مسیحیت

در عهد جدید از فرشتگان مقرب تنها جبرئیل و میکائیل به نام ذکر شده‌اند (لوقا، ۱: ۲۶-۹؛ رسالهٔ یهودا، ۹).

<sup>۱</sup> - *Revelation of Moses*.

انجیل یوحنا داستان گروهی از بیماران را نقل می‌کند که نزدیک حوضی در «بیت حسدا» منتظر حرکت آب بودند، زیرا هر چند وقت یک بار فرشته خداوند به استخر داخل می‌شد و آب را به حرکت در می‌آورد و اولین بیماری که بعد از حرکت آب به استخر داخل می‌شد از هر مرضی که داشت شفا می‌یافت (انجیل یوحنا، ۵: ۴-۱). هر چند نام این فرشته در فقرات مذکور نیامده، به خاطر نقش شفا دهنده‌ی رافائیل، این فرشته خاص معمولاً با رافائیل یکی دانسته می‌شود ("Raphael", in Wikipedia).

عبارت رافائیل در معرفی خود در کتاب طوبیت که پیش‌تر ذکر شد «من رافائیل هستم، یکی از هفت فرشته مقدسی که ... به حضور جلال خدای یگانه وارد می‌شوند» (Tobit, 12:15). یادآور فرشتگانی است که در عهد جدید، کتاب مکاشفه یوحنا رسول به آن‌ها اشاره شده اما اسم آن‌ها ذکر نشده: «و دیدم هفت فرشته را که در حضور خداوند ایستاده‌اند که به ایشان هفت کرنا داده شد» (مکاشفه یوحنا رسول، ۸: ۲). بنابراین در عهد جدید نام رافائیل به صراحت ذکر نشده است. اما در متون آپوکریفا و سوداپیگرافا می‌توان نام او را به فراوانی یافت.

### رافائیل در آپوکریفا و سوداپیگرافای مسیحی

چنان که گفته شد، کتاب طوبیت احتمالاً پیش از میلاد مسیح نگاشته شده و ریشه‌ای یهودی دارد. خود یهودی‌ها آن را جزئی از تنخ نمی‌دانند، اما مسیحیان ارتودکس و کاتولیک آن را به عنوان کتاب قانونی به رسمیت می‌شناسند. پروتستان‌ها این کتاب را قانونی نمی‌دانند، اما لوتر آن را در زمره کتاب‌هایی می‌داند که هرچند مقدس نیستند، برای مطالعه مفیدند (لوفمارک، ۶۲). در مجموع، مسیحیان کتاب طوبیت را از کتاب‌های قانونی ثانویه<sup>۱</sup> می‌دانند ("Raphael", in Wikipedia)؛ بنابراین کتاب طوبیت برای مسیحیان نیز مهم است و این اهمیت از تأثیری که این کتاب بر زندگی مسیحیان گذاشته است معلوم می‌شود. به خاطر کارهایی که رافائیل مطابق کتاب مذکور انجام داده است (مانند شفا دادن طوبیت، همراهی طوبیاس در سفر و رساندن سارا به او)، کاتولیک‌ها او را قدیس حامی<sup>۲</sup> دست اندرکاران

<sup>۱</sup> - deuterocanonical.

<sup>۲</sup> - patron saint.



طبابت (مانند پزشکان، پرستاران و ...)، دلّالان ازدواج<sup>۱</sup> و مسافران می‌دانند که طبقات فوق یا کسانی که به خدمات آن‌ها نیاز دارند می‌توانند به او متوسّل شوند (ibid).

همچنین گاهی از اوقات رفائیل بر روی مدال‌ها بر فراز ماهی بزرگی که شکار کرده و از طنابی آویخته است مجسم می‌شود (ibid) که اشاره به داستان شکار ماهی غول آسا در کتاب طوبیت است.

مطابق کتاب آپوکریفایی رساله حواریون<sup>۲</sup>، عیسی (پس از مصلوب شدن و رستخیز خود) به حواریون می‌گوید: «من در آسمان بودم و از کنار فرشتگان مقرب و (سایر) فرشتگان با صورت‌هایشان<sup>۳</sup> گذشتم. مثل این بود که گویی من یکی از آن‌ها بودم... اینک فرمانده فرشتگان میکائیل بود و اورئیل و رفائیل در پی من تا آسمان پنجم آمدند...» (Epistle of the Apostles, 13)

چنان‌که دیده می‌شود، در کتاب مذکور تعداد فرشتگان مقرب چهار تا دانسته شده است. در کتاب آپوکریفایی انجیل بارتولومیو<sup>۴</sup>، شیطان که در دستان بارتولومیو اسیر شده اسرار را برای او چنین فاش می‌کند: «من نخستین فرشته‌ای بودم که خلق شدم... میکائیل دومین، جبرئیل سومین، اورئیل چهارمین، رفائیل پنجمین، ناتانائیل<sup>۵</sup> ششمین و (سپس) سایر فرشتگان... زیرا اینان چویداران<sup>۶</sup> یا متصلیان مجازات<sup>۷</sup> خداوند هستند و آن‌ها مرا با عصاهایشان در هم می‌کوبند»<sup>۸</sup> (Gospel of Bartholomew, 28-29).

نسخه‌های مختلف انجیل بارتولومیو در جزئیات توصیف فرشتگان با هم تفاوت‌هایی دارند، اما همه در این نکته متفق‌اند که فرشتگان مقرب شش یا هفت تا هستند. رتبه رفائیل در آفرینش، بسته به نسخه فرق می‌کند.

در این انجیل سپس از ۱۲ فرشته انتقام<sup>۹</sup> سخن به میان می‌آید که با هفت فرشته قبل جمعاً ۱۹ فرشته می‌شوند که یادآور ۱۹ فرشته موکل بر دوزخ در قرآن (مدثر: ۳۰) است.

<sup>۱</sup> - matchmakers.

<sup>۲</sup> - Epistle of the Apostles.

<sup>۳</sup> - their likeness.

<sup>۴</sup> - Gospel of Bartholomew.

<sup>۵</sup> - Nathanael.

<sup>۶</sup> - rod-bearer.

<sup>۷</sup> - lictors.

<sup>۸</sup> - مقایسه کنید با آیه «فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهُهُمْ وَ أَدْبَارَهُمْ» (محمد: ۲۷).

<sup>۹</sup> - vengeance.

چنان که می‌بینیم در کتاب فوق نقش رفائیل از «شفا دهندگی» به «تصلی عذاب» تغییر می‌یابد.

در کتاب سوداپیگرافی وحی *اسدراس*<sup>۱</sup> آمده است که اسدراس<sup>۲</sup> (که در این کتاب یکی از پیامبران خدا معرفی شده است) از خداوند به التماس خواست که اسرار خود را به او نشان دهد. میکائیل (از جانب خدا) به او دستور داد ۷۰ هفته روزه بگیرد. پس از این که اسدراس روزه را گرفت، رفائیل بر او ظاهر شد: «آنگاه رفائیل فرمانده فوج<sup>۳</sup> (فرشتگان) آمد و به من (اسدراس) عصایی از چوب استیراک<sup>۴</sup> داد و من دگر باره ۶۰ هفته روزه گرفتم و من رازهای خداوند و فرشتگانش را دیدم» (*The Revelation of Esdras, 1:1-3*). در جای دیگری از این کتاب آمده: «سپس خداوند به من (اسدراس) گفت: «ای اسدراس، آیا نام فرشتگان را در انتهای جهان<sup>۵</sup> می‌دانی؟ میکائیل، جبرئیل، اورئیل، رفائیل، گبوثلون<sup>۶</sup>، عاقر<sup>۷</sup>، آرفوجیتونوس<sup>۸</sup>، بیوروس<sup>۹</sup> و زبولیون<sup>۱۰</sup>» (ibid 3:7).

در روایت فوق تعداد فرشتگانی که رفائیل در میان آن‌هاست چهار یا هفت نیست، بلکه نه فرشته است که با روایات دیگر در مورد تعداد فرشتگان مقرب مطابقت ندارد. نام‌های فرشتگان نیز برخی عبری و برخی شبیه به نام‌های یونانی هستند که تأثیر فرهنگ هلنیستی را نشان می‌دهد. نام «زبولیون» یادآور «زبانیه» در قرآن (علق: ۱۸) است. همچنین این نام یادآور «زبولون» یکی از پسران دوازده‌گانه یعقوب (کتاب مقدس، خروج ۳:۱) است.

در جمع‌بندی مطالب کتاب‌های مسیحی، می‌توان گفت در این کتاب‌ها عناصر مشترک زیر درباره رفائیل دیده می‌شود: ۱ - شفای بیماران (عهد جدید بر اساس یک تفسیر<sup>۱</sup> و طوبیت)،

<sup>۱</sup> *The Revelation of Esdras*.

(با کتاب‌های آپوکریفایی *1Esdras* و *2Esdras* اشتباه نشود).

<sup>۲</sup> - برخی معتقدند اسدراس یا ازدراس نام یونانی عزرا کاهن مشهور است (هاکس، ۶۱۰). برخی نیز او را همان ادیس می‌دانند (جفری، ۱۱۰).

<sup>۳</sup> - the commander of the host.

<sup>۴</sup> - storax.

(نام گیاهی صمغ‌دار است).

<sup>۵</sup> - مقایسه کنید با آیه «و الْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ» (حاقه: ۱۷).

<sup>۶</sup> - Gabuthelon.

<sup>۷</sup> - Aker.

<sup>۸</sup> - Arphugitonos.

<sup>۹</sup> - Bebuos.

<sup>۱۰</sup> - Zebuleon.

۲ - یکی از چهار (رساله حواریون) یا هفت (عهد جدید) بر اساس یک تفسیر { و انجیل بارتولومیو) یا نه (وحی اسدراس) فرشته مقرب خدا، ۳ - حمایت از مسافران (طوبیت)، ۴ - حمایت از افراد مجرد و طالب ازدواج (طوبیت)، ۵ - یکی از متصلیان مجازات و انتقام مجرمان و شیطان (انجیل بارتولومیو)، ۶ - فرمانده فوجی از فرشتگان (وحی اسدراس)، ۷ - هدایتگر پیامبران (وحی اسدراس) و ۹ - یکی از فرشتگان موکل بر اطراف و جوانب جهان (وحی اسدراس). با توجه به تعداد کتاب‌های مشترک در بیان یک اندیشه، مهم‌ترین عناصر فوق عناصر (۱) و (۲) هستند.

### تأثیر رفائیل بر جغرافیای مسیحیت

نام رفائیل تأثیر روشنی بر نام‌های جغرافیایی در جهان کاتولیک گذاشته است. در این مورد می‌توان به نام‌های زیر اشاره کرد: سن رافائل<sup>۱</sup> در فرانسه و سن رافائل در کبک<sup>۲</sup> (کانادا)، شهرهایی با نام سن رافائل<sup>۳</sup> در آرژانتین، بولیوی، کلمبیا، کاستاریکا<sup>۴</sup>، شیلی، مکزیک، ترینیداد و توباگو<sup>۵</sup>، پرو، فیلیپین و ونزوئلا. در ایالات متحده آمریکا شهرهایی با نام سن رافائل<sup>۶</sup> دیده می‌شود که پیش‌تر به مکزیک تعلق داشته‌اند و آمریکا آن‌ها را تصرف کرده است: سن رافائل در کالیفرنیا (که در کنار رشته کوه‌هایی با همین نام قرار دارد)، در نیومکزیکو<sup>۷</sup> و یوتا<sup>۸</sup>، جایی که رود فصلی سن رافائل در بیابانی با همین نام جریان دارد. کلیسای جامع مدیسون<sup>۹</sup> در ایالت ویسکونزین<sup>۱۰</sup> نیز سنت رافائل نام دارد ("Raphael", in Wikipedia).<sup>۱۱</sup>

<sup>۱</sup> - Saint Raphaël.

<sup>۲</sup> - Quebec.

<sup>۳</sup> - San Raphael.

<sup>۴</sup> - Costa Rica.

<sup>۵</sup> - Trinidad and Tobago.

<sup>۶</sup> - San Raphael.

<sup>۷</sup> - New Mexico.

<sup>۸</sup> - Utah.

<sup>۹</sup> - Madison.

<sup>۱۰</sup> - Wisconsin.

<sup>۱۱</sup> - در مسافرتی که نگارنده مقاله حاضر به شهر کوردوبا در اسپانیا داشت، دریافت که رافائل فرشته حامی این شهر است و بسیاری از پسران شهر «رافائل» نام دارند. همچنین کلیسایی به همین نام در کوردوبا وجود دارد که به اعتقاد اهالی بنا بر توصیه خود این فرشته به یک کشیش (در یک الهام) ساخته شده است.

### رفائیل در مراسم دینی مسیحیت

روز جشن گرامی‌داشتِ رفائیل، برای نخستین بار در سال ۱۹۲۱ م. در تقویم عمومی رومی<sup>۱</sup> در ۲۴ اکتبر گنجانده شد. در اصلاحات سال ۱۹۶۹ م. در تقویم کاتولیک رومی قلدیسان<sup>۲</sup>، این روز به ۲۹ سپتامبر منتقل شد تا گرامی‌داشت رفائیل همراه با دو فرشته دیگر (جبرئیل و میکائیل) برگزار شود. کلیسای انگلستان نیز ۲۹ سپتامبر را به عنوان «روز گرامی‌داشت میکائیل و همه فرشتگان» پذیرفته است. برخی از کاتولیک‌های سنتی<sup>۳</sup> هنوز هم بر اساس تقویم عمومی رومی در میان سالهای ۱۹۲۱-۱۹۶۹ م. عمل می‌کنند (ibid).

### رفائیل در اسلام

نقش رفائیل در اسلام با دو دین دیگر ابراهیمی تا حدود زیادی متفاوت است. او در اسلام به عنوان فرشته شفا دهنده، حامی طالبان ازدواج و ... ظاهر نمی‌شود. نام رفائیل در متون اسلامی به مراتب کمتر از نام فرشتگان بزرگ دیگر (جبرئیل، میکائیل، اسرافیل و عزرائیل) ذکر شده است. او عمدتاً در دو داستان ظاهر می‌شود: در داستان ذوالقرنین به عنوان فرشته راهنمای او (مجلسی، ۲۰۰/۱۲؛ عیاشی، ۳۴۳/۲؛ قرطبی، ۴۶/۱۱؛ ابن عساکر، ۳۴۷/۱۷؛ ابن حجر، ۲۵/۲؛ ابن کثیر، البدایه و النهایه، ۱۲۷/۲؛ جزائری، ۱۷۳) و در داستان فرشتگانی که مهمان ابراهیم (ع) شدند که در این داستان در کنار سه فرشته بزرگ دیگر (جبرئیل، میکائیل و اسرافیل) ظاهر می‌شود<sup>۴</sup> (سیوطی، الاتقان، ۴۷۰/۲؛ همو، الدر المنثور، ۳۳۸/۳؛ طباطبایی، ۳۴۷/۱۰؛ قرطبی، ۴۴/۱۷؛ ابن کثیر، تفسیر، ۴۶۸/۲؛ آلوسی، ۲۹۰/۶). ذکر اسرافیل و رفائیل به طور متمایز در این داستان قابل توجه است. نام رفائیل گاهی هم به عنوان فرشته‌ای که ارواح را در خزانه<sup>۵</sup> خود نگه می‌دارد آمده (مناوی، ۶۸۷/۱).

در متون اسلامی نام این فرشته به صورت‌های گوناگونی مانند رفائیل (مجلسی، ۲۰۰/۱۲، پاورقی به نقل از العرائس ثعلبی)؛ زیافیل (ابن عساکر، ۳۴۷/۱۷)، رفائیل (مجلسی، ۲۰۰/۱۲؛ مشهدی، ۱۵۷/۸)، زرافیل (سیوطی، الدر المنثور، ۲۴۵/۴)، رباقیل (قرطبی، ۴۶/۱۱؛ ابن کثیر،

<sup>۱</sup> - the General Roman Calendar.

<sup>۲</sup> - the Roman Catholic Calendar of Saints.

<sup>۳</sup> - traditionalist Catholics.

<sup>۴</sup> - در کتاب مقدس، پیدایش ۲:۱۸ این داستان بدین شکل آمده که سه (و نه چهار) مهمان نزد ابراهیم آمدند. در برخی از روایات اسلامی نیز سخن از سه مهمان آمده است (ر.ک: طباطبایی، ۳۴۷/۱۰).

<sup>۵</sup> - با «صندوقچه» در داستان لایبل مقایسه شود.

البدایة و النهایة، ۱۲۵/۲، پاورقی به نقل از الأخبار دارقطنی؛ رناقیل (ابن کثیر، همان، ۱۲۷) و صورت‌های دیگر آمده که همه آنها تصحیف و همین اختلاف نمایانگر ناآشنا بودن این نام برای نویسندگان مسلمان است. ذکر این نام به صورت «رفائیل» در متون اسلامی مؤید ارتباط این نام با واژه به معنای پزشک (ر.ک: حیام، ۵۲۳) است.<sup>۱</sup>

در متون اسلامی می‌توان موارد مشابهی برای داستان اعتراض فرشتگان به آفرینش آدم و نجات «لابیل» و فرشتگان تحت فرمانش (آنچنان که از گینزبرگ نقل شد) یافت. اما در این موارد نام رفائیل ذکر نشده است، یا به جای او سخن از «اسرافیل» آمده است. از ابن عباس نقل شده است: «وقتی خداوند فرشتگان را خلق کرد، گفت: «من می‌خواهم بشری از گل بیافرینم. هنگامی که او را آفریدم بر او سجده کنید.» [فرشتگان] گفتند: «نمی‌کنیم». خداوند هم آتشی فرستاده آنها را بسوخت.» سپس می‌گوید که خداوند فرشتگانی دیگر آفرید و آنها هم از سجده سر باز زده سوختند. این موضوع باز هم تکرار شد تا در دفعه چهارم خداوند فرشتگانی آفرید که فرمان خدا را پذیرفته گفتند: «شنیدیم و اطاعت کردیم.» مگر ابلیس که از کافران نخستین بود (طبری، ۴۲/۱۴؛ ابن کثیر، تفسیر، ۵۷۰/۲؛ سیوطی، الدر المنثور، ۵۰/۱-۵۱، با اندکی تفاوت: در جامع البیان تعداد گروه‌های ملائکه که می‌سوزند چهار، در تفسیر ابن کثیر یک و در الدر المنثور سه دسته است که مورد اخیر کاملاً با روایت یهودی منطبق است).

ابن کثیر هوشمندانه می‌نویسد: «ظاهراً این روایت اسرائیلی است» (ابن کثیر، همان‌جا). شباهت روایت فوق با روایت یهودی‌ای که قبلاً ذکر شد پوشیده نیست. روایت اسلامی مانند روایت یهودی به زمان پیش از خلق آدم مربوط است، اما در آن سخن از «سجده» فرشتگان به میان آمده که مربوط به بعد از خلق آدم است و در روایت یهودی به آن اشاره‌ای نشده است.<sup>۲</sup> از آنجا که سوختن فرشتگان «با انگشت خدا» به کلی با معارف اسلامی متضاد است، در روایت اسلامی این موضوع به صورت «خداوند آتش فرستاد...» اصلاح شده است.

همچنین در روایات اسلامی آمده: «وقتی خداوند فرشتگان را به سجده بر آدم امر کرد، اولین کسی از آنها که سجده کرد اسرافیل بود. خداوند به پاداش این عمل قرآن را بر پیشانی او نوشت» (ابن کثیر، قصص الانبیاء، ۴۱/۱؛ همو، البدایة و النهایة، ۹۶/۱؛ سیوطی، الدر المنثور، ۵۰/۱؛ ابن عساکر، ۳۹۸/۷). به نظر می‌رسد در اینجا هم داستان سجده فرشتگان بر آدم با

<sup>۱</sup> - محتمل است واژه «راق» در آیه «وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ» (قیامة: ۲۷) با واژه «رُفَاء» در ارتباط باشد.

<sup>۲</sup> - در سایر روایات یهودی (در قسمت‌های بعدی داستان آدم) سجده فرشتگان هم ذکر شده است که از موضوع بحث این مقاله خارج است.

داستان اعتراض آنان به خلق آدم (پیش از آفرینش او) آمیخته شده باشد. در متون یهودی کسی که نقش اصلی را در تشویق فرشتگان به سجده بر آدم دارد میکائیل است (Ginzberg, 1, p.64).

در جمع‌بندی مطالب کتاب‌های اسلامی، مشاهده می‌شود عناصر زیر دربارهٔ رفائیل دیده می‌شود: ۱ - راهنمایی یک پیامبر یا بندهٔ خوب خدا یعنی ذوالقرنین، ۲ - یکی از مهمانان ابراهیم (ع) و ۳ - موکل بر ارواح مردم. داستان نجات گروهی خاص از فرشتگان در اثر سجده بر آدم و پیش‌قدمی برخی از آنان در این امر در متون اسلامی آمده، اما در آن اشاره‌ای به نام رفائیل نشده یا به جای آن اسرافیل آمده است.

### نسبت میان رفائیل و اسرافیل

در قسمت پیش‌گذشت که در برخی از روایات اسلامی، «اسرافیل» نقشی مشابه نقش رفائیل در روایات یهودی دارد. شباهت لفظ «اسرافیل» با «رفائیل» قابل توجه است. جای رفائیل به عنوان یکی از فرشتگان بزرگ در متون اسلامی خالی است و به او تنها اشاراتی گذرا شده که این اشارات کم‌رنگ قابل مقایسه با اهمیت او در متون یهودی و مسیحی نیست. برعکس، اسرافیل در متون اسلامی یکی از چهار فرشتهٔ بزرگ است. در متون یهودی و مسیحی، فرشته‌ای با نامی مشابه اسرافیل ندیده‌ایم. آنچه هست «سرافیم» است، به عنوان دسته‌ای از فرشتگان، نه یک فرشتهٔ منفرد. آیا ممکن است - با توجه به شباهت لفظی اسرافیل و رفائیل - اسرافیل در اسلام جای رفائیل را در یهودیت و مسیحیت گرفته باشد؟ در دایرهٔ المعارف جهانی ویکی‌پدیا فرشتگان مقرب در اسلام جبرئیل، میکائیل، رفائیل و عزرائیل دانسته شده‌اند (*"Archangel", in Wikipedia*). از این نظر پیداست اسرافیل با رفائیل یکی گرفته شده است. اما آیا واقعاً چنین است؟

آنچه یکسان شمردن اسرافیل را با رفائیل دشوار می‌سازد، دمیدن اسرافیل در «صور» است. اگر چه در قرآن دمیدن در صور به فرشتهٔ خاصی نسبت داده نشده و تنها اصل این حادثه ذکر شده است (به عنوان مثال ر.ک: کهف: ۹۹)، در روایات شیعی و سنی بسیاری فرشتهٔ دمنده در صور اسرافیل دانسته شده است (به عنوان نمونه، ر.ک: طوسی، ۱۲۴/۸؛ سیوطی، الدرّ المثور، ۹۴/۱). رفائیل چنین نقشی در یهودیت و مسیحیت ندارد. اندیشهٔ «دمیدن در صور» در قرآن، با همین اندیشه در عهد جدید (مکاشفهٔ یوحنا ی رسول ۸: ۶ به بعد) کاملاً قابل مقایسه است و

شبهات‌های زیادی در جزئیات این حادثه در مکاشفه یوحنا و متون روایی اسلامی به چشم می‌خورد (به عنوان نمونه، ر.ک: الحسین بن سعید الکوفی، ۹۰؛ سیوطی، *الدر المنثور*، ۲۲/۳) که بررسی آن‌ها در مجال این مقاله نیست. اما در مکاشفه یوحنا فرشته دمنده در صور رفائیل دانسته نشده است.

ولی آنچه در متون اسلامی و متون یهودی و مسیحی قابل مقایسه است نقش اسرافیل به عنوان یکی از حاملان عرش در متون اسلامی (مجلسی، ۲۵۹/۵۶؛ سیوطی، *الدر المنثور*، ۳۴۷/۵) و نقش رفائیل به عنوان یکی از فرشتگان ملازم عرش خدا در متون دو دین دیگر است. برای اسرافیل می‌توان متناظر دیگری نیز در متون یهودی و مسیحی یافت، یعنی «سرافیم». سرافیم<sup>۱</sup> (جمع ساراف ( ) که به طور تحت اللفظی به معنای «سوزندگان»<sup>۲</sup> است، در موضعی از کتاب *مقاس* به معنای مارها<sup>۳</sup> به کار رفته، اما در کتاب اشعیا ۶: ۲-۶ به موجوداتی آسمانی اشاره دارد که ملازم عرش خدا، دارای شش بال<sup>۴</sup> و با موجودات دارای شش بال در کتاب مکاشفه یوحنا رسول ۴: ۸ قابل مقایسه هستند. سرافیم در مسیحیت نیز نقش محافظان عرش خدا را دارند (*"Seraph", in Wikipedia*). بنا به نوشته هاکس، سرافیم ارواحی هستند که همواره ملازم عرش پروردگار و از فرشتگان مقرب و از رتبه اعلی هستند (هاکس، ۴۷۳).

با توجه به این که اسرافیل در متون اسلامی از حاملان عرش است و سرافیم نیز در متون یهودی و مسیحی همین نقش را دارند<sup>۵</sup>، می‌توان با توجه به شباهت لفظی دو کلمه نتیجه گرفت این دو با هم در ارتباط هستند. شاهد آن که در معجم لغوی اسلامی، «اسرافیل» یکی از تلفظ‌های «اسرافین» و «اسرفین» و «سرافین» دانسته شده (زیبیدی؛ ابن منظور، ماده سرف و ماده سرفن) و چنان که می‌دانیم پسوند «ین» در عربی علامت جمع است، چنان که پسوند «سیم» ( ) در عبری همین عمل را انجام می‌دهد (Harrison, 53). از اینجا معلوم می‌شود «الف»

<sup>۱</sup> -seraphim.

<sup>۲</sup> - burning ones.

<sup>۳</sup> - serpents.

<sup>۴</sup> - برای دیدن نمونه‌ای از ذکر فرشتگان دارای شش بال در متون اسلامی، ر.ک: مجلسی، ۲۴۴/۵۶؛ سیوطی، *الدر المنثور*، ۲۹۸/۳، ۲۴۴/۵.

<sup>۵</sup> - در برخی از روایات اسلامی آمده اسرافیل چهار بال دارد: دو بال در هواست، یک بال را بر پایش نهاده و یک بال را بر دوش گرفته است (سیوطی، *الدر المنثور*، ۳۳۸/۵). این اوصاف بسیار شبیه اوصاف ذکر شده برای سرافیم در رؤیای اشعیا (کتاب *مقاس*، اشعیا ۶: ۲) است. با توجه به این که این روایت از کعب الاحبار (بدون استناد به پیامبر (ص)) ذکر شده، معلوم می‌شود کعب اسرافیل را با سرافیم یکی می‌دانسته است.

در اسرافیل بر خلاف تصور ابن منظور حرف اصلی نیست و این کلمه هم خماسی نیست. بلکه الف در اسرافیل زائد و مانند الف در «اسم» است که از کلمه دو حرفی عبری گرفته شده و برای ثلاثی کردن کلمه اضافه شده است.

اشکالی که بر یکسان دانستن اسرافیل و سرافیم وارد است آن است که اسرافیل یک فرشته است، در صورتی که سرافیم به طبقه‌ای از فرشتگان اطلاق می‌شود و هر چند به یکی از این گروه نیز «ساراف» گفته می‌شود، یک ساراف حائز اهمیت نیست بلکه گروه آن‌ها روی هم‌رفته دارای اهمیت است. مگر آن‌که اسرافیل را در اسلام فرمانده این «سرافیم» بدانیم. چنان‌که در روایات اسلامی، اسرافیل پرده‌دار پروردگار، نزدیک‌ترین آفریده به خدا و فرمانده «فرشتگان لوح» دانسته شده است (قمی، ۲۸/۲؛ مجلسی، ۳۱۹/۵۴).

می‌توان ویژگی‌های مطرح شده در مورد اسرافیل را در متون اسلامی در عناصر زیر جمع‌بندی کرد: ۱ - دمنده در صور، ۲ - ملازم عرش خدا، ۳ - صاحب چهار بال، ۴ - یکی از فرشتگان مقرب، ۵ - پرده‌دار و نزدیک‌ترین آفریده به خدا و ۶ - فرمانده فرشتگان لوح. از ویژگی‌های فوق، موارد (۲) و (۴) در مورد رفائیل و سرافیم و مورد (۳) تنها در مورد سرافیم نیز صادق است. سایر موارد از اختصاصات متون اسلامی هستند. مجموع مطالب فوق، اظهار نظر در مورد ماهیت اسرافیل را دشوار می‌سازد. اما اگر ناگزیر بخواهیم اظهار نظر کنیم، باید بگوییم که اگر راه یافتن اندیشه «اسرافیل» به روایات اسلامی مستند به وحی‌ای ویژه حضرت محمد (ص) نباشد (که احتمال آن نیز کم است)، دو احتمال وجود دارد: ۱ - رفائیل در متون اسلامی جای خود را به اسرافیل داده است. حضور رفائیل در کنار سه فرشته بزرگ دیگر در مهمانی ابراهیم (ع) مطابق متون اسلامی، شاهد این مدعاست. اما نام او تحت تأثیر اندیشه «سرافیم» به صورت اسرافیل در آمده، یعنی حرف «س» تحت تأثیر «سرافیم» به نام رفائیل اضافه شده است. ۲ - نام سرافیم با قیاس بر سایر فرشتگان که نام آن‌ها به «ئیل» ختم می‌شود، به صورت سرافیل و سپس اسرافیل در آمده و یک فرشته که فرمانده این سرافیم تصور شده، به نمایندگی از همه آن‌ها در متون اسلامی ذکر شده است. با اطلاعاتی که هم‌اکنون داریم نمی‌توان ترجیحی در میان دو وجه فوق قائل شد و چه بسا در برخی از متون احتمال اول و در برخی احتمال دوم برتری داشته باشد. احتمال اول می‌تواند نشان دهنده ناآشنا بودن نویسندگان مسلمان با اشتقاق صحیح نام رفائیل و غریب بودن این واژه در میان آنان باشد.



### نتیجه‌گیری

در مقایسه نقش رفائیل در سه دین ابراهیمی، مشاهده می‌شود در اسلام اهمیت این فرشته مانند یهودیت و مسیحیت نیست و نقش او نیز با نقش او در دو دین دیگر شباهت زیادی ندارد. تنها ویژگی‌های مشترک میان اسلام و دو دین دیگر موارد زیر است:

۱ - راهنمایی یک قدیس یا پیامبر (در اسلام ذوالقرنین و در مسیحیت اسدراش) یا مسافر (در اسلام ذوالقرنین در مسافرت به سرزمین ظلمات و در یهودیت طوبیت).

۲ - تصدای مجازات مجرمان (در اسلام مجازات قوم لوط (ع)، در یهودیت گماشتگی بر دوزخ و در بند کردن شیطان و در مسیحیت یکی از فرشتگان انتقام یا «چوبداران»).

۳ - گماشتگی بر ارواح (با توجه به روایت «مناوی» در اسلام و روایت کتاب *اول حنوخ* در مورد گماشتگی او بر ارواح در یهودیت). ویژگی اخیر با ویژگی قبل در ارتباط است. این‌ها در صورتی است که اسرافیل را با رفائیل یکسان ندانیم. اما اگر آن دو را یکسان بدانیم، بودن در زمره فرشتگان مقرب<sup>۶</sup> و ملازمت عرش نیز به موارد مشترک فوق اضافه می‌شود.

اهمیت و نقش رفائیل در یهودیت و مسیحیت بسیار شبیه به هم است. این به خاطر این است که بسیاری از کتاب‌های مقدس در هر دو دین مورد توجه هستند. در هر دو دین، رفائیل از فرشتگان مقرب است و فرشته درمان، هدایتگر نیکان و متصدی مجازات شیطان و مجرمان شمرده می‌شود. در این میان نباید عناصر خاص یک دین را در برابر دین دیگر نادیده گرفت، مانند نقش خاص رفائیل در داستان خلق آدم و تکفین او در یهودیت و گماشتگی رفائیل بر یکی از اطراف و جوانب جهان در مسیحیت.

دلیل قاطعی نداریم که اسرافیل در اسلام همان رفائیل باشد. اندیشه «اسرافیل» از طرفی شبیه به اندیشه رفائیل و از طرفی دیگر شبیه به اندیشه سرافیم است و به نظر می‌رسد دو اندیشه فوق در متون اسلامی به هم آمیخته شده‌اند.

### منابع

#### قرآن کریم.

ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء

<sup>۶</sup> - هرچند داستان مهمانان ابراهیم (ع) در متون اسلامی اشعار دارد که رفائیل یکی از فرشتگان مقرب است، اما این اشعار در حد صراحت نیست.

الكتب العربية، ١٣٧٨ ق.

ابن بابويه، محمد بن علي، *الخصال*، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ١٤٠٣ ق.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، *الإصابة في تمييز الصحابة*، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود و علي محمد معوض، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٥ ق.

ابن عساکر، علي بن حسن، *تاريخ مدينة دمشق*، تحقيق علي شيري، بيروت، دارالفكر، ١٤١٥ ق.  
ابن كثير، اسماعيل بن عمر، *البداية و النهاية*، تحقيق علي شيري، بيروت، دارإحياء التراث العربي، ١٤٠٨ ق.

\_\_\_\_\_، *تفسير القرآن العظيم*، با مقدمة دكتور يوسف عبدالرحمن المرعشلي، بيروت، دارالمعرفة، ١٤١٢ ق.

\_\_\_\_\_، *قصص الأنبياء*، تحقيق مصطفى عبدالواحد، دارالكتب الحديثية، ١٣٨٨ ق.  
ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، قم، نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥ ق.

ألوسي، محمود بن عبدالله، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم*، تحقيق علي عبدالباري عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥ ق.

جفري، آرتور، *واژه های دخیل در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، توس، ١٣٨٦.

حییم، سلیمان، *فرهنگ عبری - فارسی*، تهران، انجمن کلیمیان تهران، ١٣٦٠.

راوندي كاشاني، فضل الله بن علي، *التوادر*، تحقيق سعيد رضا علي عسكري، قم، دارالحدیث، ١٤٠٧ ق.  
سيوطي، عبدالرحمن بن ابى بكر، *الإتقان*، ترجمه سيد مهدي حائري قزوینی، تهران، امير كبير، ١٣٨٠.

\_\_\_\_\_، *الذر المثور في التفسير بالمأثور*، بيروت، دار الفكر، بی تا.

شمس شامی، محمد بن يوسف، *سبل الهدى و الرشاد في سيرة خير العباد*، تحقيق عادل احمد عبد الموجود و علي محمد معوض، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٤ ق.

طباطبایي، محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، بی تا.

طبری، محمد بن جریر، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، با مقدمه شيخ خليل الميس، تحقيق صدقي جميل العطار، بيروت، دارالفكر، ١٤١٥ ق.

طوسي، محمد بن حسن، *التبيان في تفسير القرآن*، تحقيق احمد حبيب قصير العاملي، مكتب الاعلام الإسلامی، ١٤٠٩ ق.

عياشي، محمد بن مسعود، *تفسير العياشي*، تحقيق سيد هاشم رسولي محلاتي، تهران، المكتبة العلمية الإسلامية، بی تا.

قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن (تفسیر القرطبی)*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.

قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق سید طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ ق.  
*کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید*، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰.

کوفی اهوازی، حسین بن سعید، *الزهد*، تحقیق میرزا غلامرضا عرفانیان، قم، مطبعة العلمية، ۱۳۹۹ ق.  
 لوفمارک، کارل، *کتاب مقدس چیست؟ معرفی و نقد عهد عتیق و عهد جدید*، ترجمه محمد کاظم شاکر، تهران، دستان، ۱۳۸۴.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الأنوار*، بیروت، الوفاء، ۱۴۰۳ ق.

مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، مکتبة الحياة، بی تا.  
 مشهدی، محمد بن محمد رضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تحقیق حسین درگاهی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.

مناوی، محمد عبدالرؤف بن تاج العارفین، *فیض القدير: شرح الجامع الصغیر*، تحقیق احمد عبد السلام، بیروت، دار الکتب العلمية، ۱۴۱۵ ق.

موسوی الجزایری، نعمت الله، *النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين (قصص الأنبياء)* (موجود در نرم افزار المعجم الفقهي).

هاکس، جیمز، *قاموس کتاب مقدس*، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳.

Charles, R. H. (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* (v1: Apocrypha, v2: Pseudepigrapha), Oxford, Clarendon Press, 1968.

*1 Enoch (Ethiopian Enoch)*, tr. R. H. Charles, in Charles, R. H. (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, v2.

*Epistle of the Apostles*, in James, M. R. *The Apocryphal New Testament*.

Ginzberg, Louis, *The Legends of the Jews*, tr. Henrietta Szold, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1909.

*Gospel of Bartholomew*, in James, M. R. *The Apocryphal New Testament*.

Harrison, R. K. *Teach Yourself Hebrew*, London, The English Universities Press Ltd. 1957.

James, M. R. *The Apocryphal New Testament*, Oxford, Clarendon Press,

1924.

*The Jewish Encyclopedia*, New Edition, ed. Isidore Singer and others, New York, Funk & Wagnalls, 1925.

*The Revelation of Esdras*, in [www.pseudepigrapha.com](http://www.pseudepigrapha.com)

*Revelation of Moses*, in [www.pseudepigrapha.com](http://www.pseudepigrapha.com)

*Tobit*, tr. D. C. Simpson, in Charles, R. H. (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, v1.

*Wikipedia: The Free Encyclopedia*, in <http://en.wikipedia.org>

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۵  
پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۱۶۴-۱۳۹

### تکثر معنا در متون دینی\*

دکتر علیرضا عابدی سرآسیا

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: abedi@um.ac.ir

#### چکیده

یکی از پرسش‌های مهمی که در هر نظریه تفسیری مطرح است پرسش از وحدت یا کثرت معنای درست متن است. در این نوشتار، که یک پژوهش توصیفی-انتقادی و با ابزار گردآوری اطلاعات اسنادی و کتابخانه‌ای است، سعی شده است تا با کمک گرفتن از مبانی برگرفته از علوم نظیر زبان‌شناسی، هرمنوتیک و اصول فقه نشان داده شود که تکثر معانی درست در متون دینی امری ممکن، مطلوب و متحقق است و دچار مشکلاتی نظیر نسبیّت نمی‌گردد. برای بررسی این مسأله ابتدا به مبانی عمومی تکثر معنایی متن توجه شده، سپس کثرت معنا در متون غیر دینی بررسی گشته و در نهایت کثرت معنا در متون دینی مورد مطالعه قرار گرفته است.

**کلیدواژه‌ها:** تعدد/تکثر معنا، تعدد قرائت‌ها، نظریه معنا، کارکرد زبان، نظریه شمول‌گرایی، استعمال لفظ در بیش از یک معنا.

---

\*. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۱۱/۱۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۰۲/۰۲.

## مقدمه

یکی از پرسش‌های مهمی که در هر نظریه تفسیری مطرح است پرسش از وحدت یا کثرت معناست: آیا هر متن، لزوماً یک معنای صحیح دارد؛ یا می‌تواند چندین معنای صحیح داشته باشد؛ و یا لزوماً چندین معنای صحیح دارد؟ بر اساس نظریه قصدی‌ستیزی<sup>۱</sup> در هرمنوتیک که اساساً باوری به نیت مولف و نقش آن در معنا یا تفسیر متن ندارد راه برای پذیرش تکثر معنایی متن هموار است؛ اما پذیرش این نظریه در متون دینی با اشکالات متعددی مواجه است. بر اساس نظریه قصدی‌گرایی در هرمنوتیک و نیز نظریه اصولیان شیعه در مورد هدف فهم که خود نوعی قصدی‌گرایی محسوب می‌شود (نگ: عابدی سرآسیا)، نیت صاحب متن، نقش مهمی در محدود کردن معنای متن دارد و از این رو پذیرش تکثر معنایی در متون به طور مطلق، و در متون دینی به طور خاص، دشوار به نظر می‌رسد. برای بررسی این مسأله ضروری است تا ابتدا نگاهی به مبانی تکثر معنایی متن داشته باشیم، سپس کثرت معنا در متون غیر دینی را بررسی کنیم و در نهایت کثرت معنا در متون دینی را مورد مطالعه قرار دهیم.

## مبانی کثرت معنایی متن

ممکن است تصور شود مسأله وحدت یا کثرت معنا، با مسئله وحدت یا کثرت فهم ملازمه دارد و کثرت فهم می‌تواند دلیل کثرت معنا باشد. اما باید به نکته ظریفی در این بحث توجه داشت. آیا مقصود از فهم یا معنا در این بحث، هر نوع فهمی، اعم از درست و نادرست است؛ و یا تنها شامل فهم یا معنای صحیح می‌شود؟ اگر مقصود از تکثر معنا یا فهم، تکثر معانی یا فهم‌ها، اعم از درست و نادرست باشد، گمان می‌رود این مسأله، امری بدیهی و وجدانی باشد و نیاز به اثبات و تطویل بحث ندارد؛ حتی برای یک کلمه مستقل که بنا به فرض، از نظر علم لغت تنها دارای یک معناست، می‌توان بی‌نهایت معنای نادرست فرض کرد. پس مقصود از معنا، معنای صحیح است؛ و مراد از فهم، فهم درست می‌باشد.

کسانی که برای اثبات تعدد و تکثر معنا، به امری واقعی و وجدانی، یعنی تعدد فهم‌ها یا دخالت اجتناب‌ناپذیر پیش‌فرض‌ها استناد می‌کنند، دچار نوعی مغالطه گشته‌اند؛ زیرا آنچه واقعاً در جریان فهم و تفسیر اتفاق می‌افتد، تعدد فهم‌ها، اعم از صحیح و نادرست است و آنچه در صدد اثبات آن هستند، تعدد معانی صحیح متن است؛ و بین آن دو هیچ تلازمی منطقی دیده نمی‌شود.

۱- Anti-intentionalism.

اما با صرف نظر از مطلب فوق، دو بحث مهمی که به طور عمومی می‌تواند مبنای کثرت معنایی متن باشد بحث نظریه‌های معنا و بحث کارکردهای زبان است. برای روشن شدن این بحث ضروری است تا این دو مبنا را به طور مختصر بررسی نماییم.

### ۱- نظریه‌های معنا و نقش آن در وحدت یا کثرت معنا

می‌توان نظریه معنا را به صورت تقریبی چنین تعریف کرد: مجموعه‌ای از گزاره‌های تئوریک که در صدد تبیین واقعیت‌های مربوط به معناست (مروارید، بخش ۱، ذیل عنوان «نظریه‌ی معنا چیست؟»<sup>۱</sup>)؛ یعنی تبیین اموری از قبیل: ملاک معناداری، و هم معنایی (ترادف). نظریه‌های معنا بیان‌گر این مسئله‌اند که یک متن یا نشانه‌ی زبانی فی‌الجمله توان ابراز و اظهار چه چیزهایی را دارد.

در شمار نظریات معنا معمولاً به پنج یا شش مورد اشاره می‌شود؛ اما نظریات جدیدتری نیز (نظیر نظریه‌های دریافت، مجموعه تفاسیر و بینامتنی) وجود دارند که اگر چه اصالتاً مربوط به نظریات معنا نیستند اما این قابلیت را دارند که در پاسخ به پرسش از ماهیت معنا قرار گرفته و عنوان یک نظریه معنا را به خود بگیرند. اینک نگاهی گذرا به اهم این نظریه‌ها خواهیم داشت. **نظریه ارجاعی یا اشاره‌ای:** از این نظریه با عناوینی همچون: حکایی و ارجاعی<sup>۱</sup>، مصداقی، یا اشاره‌ای<sup>۲</sup> یاد می‌شود و بر اساس آن، «معنای یک عبارت، همان چیزی است که عبارت بدان اشاره دارد؛ مثلاً سگ، یعنی مجموعه جانوران موسوم به این نام یا آن وصف جوهری که مشترک میان همه اعضای آن مجموعه است» (رک: لاینز، ۶۹-۶۸؛ آلستون، ۴۵-۴۴، ۴۶، و ۶۱-۶۰؛ ملکیان، ذیل عنوان «اهم مباحث فلسفه زبان»).

**نظریه تصویری یا ذهنی:** از این نظریه با عناوینی همچون مفهومی و تصویری<sup>۳</sup>، ایده‌انگارانه، و ذهنی<sup>۴</sup> یاد می‌شود. نظریه «تصویری» معنای یک لفظ را با تصوّراتی که از آن لفظ در ذهن تداعی می‌شود تعریف می‌کند (آلستون، ۴۵-۴۴ و ۶۱-۶۰؛ و نیز: ملکیان، پیشین). به عبارت دیگر، معنای یک عبارت، مفهومی است که در ذهن اشخاصی که با آن آشنایند همراه آن است (لاینز، ۶۹-۶۸).

۱- Referential.

۲-Denotational.

۳- Ideational.

۴- Mentalistic.

**نظریه شروط صدقی:** بر اساس نظریه شروط صدقی<sup>۱</sup>، «معنای هر عبارتی همان سهمی است که آن عبارت در شرایط صدق جمله‌های حاوی آن ایفا می‌کند» (لاینز، ۶۸-۶۹؛ و نیز رک: Ignace, op. cit., under the title of: "Meaning and Truth"); پس دانستن معنای جمله یعنی دانستن شرایطی که تحت آن شرایط، جمله (یا بیانی که به وسیله اظهار جمله انجام شده) صادق یا کاذب تواند بود (لاینز، ۲۰۲).

**نظریه استعمالی یا بازی‌های زبانی:** دیدگاهی که از فلسفه اخیر ویتگنشتاین<sup>۲</sup> نشأت می‌گیرد آن است که: معنای یک عبارت را کاربرد آن در زبان تعریف می‌کند؛ یا اساساً معنای عبارت، معادل کاربرد آن در زبان است (لاینز، ۶۸-۶۹؛ نصری، ۲۹-۲۸؛ و نیز رک: علی زمانی، ۲۲۰؛ احمدی حسین آبادی، ذیل عنوان «دیدگاه‌های غیر معرفت بخش در زبان دین»<sup>۳</sup>).

**نظریه رفتاری:** در نظریه رفتاری<sup>۴</sup> معنای یک عبارت، محرکی است که بر می‌انگیزد یا پاسخی که بر می‌انگیزد یا هم محرک و هم پاسخی که با ادا شدن آن عبارت در هر موقعیت خاص، بر انگیزته می‌شود (لاینز، ۶۸-۶۹؛ و نیز رک: آلتون، ۴۵-۴۴ و ۶۱-۶۰؛ ملکیان، پیشین).

**نظریه دریافت:** در نظریه دریافت<sup>۵</sup>، نقش مفسر در معنای یک لفظ، عبارت یا جمله، نقشی فعال و سازنده است؛ و اساساً معنا در فرایند دریافت آن توسط مخاطب و مفسر ساخته می‌شود. در این نظریه، مفاهیمی همچون: خواندن، تأثیر، واکنش، و پاسخ، اهمیت می‌یابند و مفاهیمی نظیر منشأ متن و یا قصد مؤلف، بی‌اهمیت تلقی می‌شوند. هرمنوتیک هایدگر<sup>۶</sup> و گادامر<sup>۷</sup>، تأثیر زیادی در پیدایش نظریه دریافت داشته است (رک: هوی، ۳۱۶-۳۱۷).

افرادی همچون میشل ریفاتر و استانلی فیش، به «فرایند خواندن به منزله یک عامل اساسی در تعیین معنای متن ادبی» نگاه می‌کنند (همان، ۳۲۱). یاس نوشته است که میان فیلسوفان گذشته، کانت تنها کسی بود که تأثیر اثر ادبی بر مخاطب را در جهان معنایی اثر مهم دانست

۱ - Truth- conditional.

۲ - Ludwig Josef Johann Wittgenstein.

۳ - برای مطالعه بیش‌تر در این زمینه رک: سونسون، «ویتگنشتاین فیلسوف و منتقد فرهنگی»؛ سالاری راد، «نظریه‌های شناختاری و غیر شناختاری زبان دینی»؛ و نیز:

Ignace, op. cit.; Smith, Barry C., "Meaning and Rule-following".

۴ - Behavioral.

۵ - Reception theory.

۶ - Martin Heidegger

۷ - Hans-Georg Gadamer.



(احمدی، ۶۹۰).

**نظریه‌ی بینامتنی:** نظریه بینامتنی<sup>۱</sup> استدلال می‌کند که متن‌ها و نشانه‌ها نه به جهان یا حتی بدو<sup>۲</sup> به مفاهیم، بلکه به دیگر متن‌ها و دیگر نشانه‌ها رجوع می‌کنند (Allen, 115).

بینامتنیت<sup>۲</sup> یکی از رایج‌ترین واژگانی است که به طور درست یا غلط، در واژگان نقد ادبی معاصر به کار می‌رود (Ibid., 2). باختین<sup>۳</sup> از عمده نظریه پردازان بینامتنیت است (Ibid., 16) و رولان بارت<sup>۴</sup>؛ درخشان‌ترین نویسنده بینامتنیت محسوب می‌گردد (Ibid., 61).

بر اساس نظریه بینامتنی: روی هم رفته، آثار ادبی از سیستم‌ها، رمزگان، و سنت‌هایی که توسط آثار ادبی پیشین بنا شده‌اند، ساخته می‌شوند. سیستم‌ها، رمزگان، و سنت‌های دیگر آشکال هنری نیز در تعیین معنای اثر ادبی نقش دارند. کنش خواندن متون، ما را به شبکه‌ای از مناسبات متنی می‌کشاند. تفسیر یک متن، و کشف معنا یا معانی آن، ردیابی همین مناسبات است. خواندن آن‌ها به یک فرایند حرکت میان متون تبدیل می‌گردد. معنا نیز چیزی می‌شود که بین یک متن و تمامی متونی که به آن‌ها برمی‌گردد و با آن‌ها مرتبط است وجود دارد؛ برون رفتی از متن مستقل<sup>۵</sup> به شبکه‌ای از مناسبات متنی. متن تبدیل به بینامتن می‌گردد (Allen, 1).

نظریه بینامتنی، صرفاً متون پیشین را سازنده معنای اثر نمی‌داند؛ بلکه متون و دریافت‌های بعدی را نیز داخل در افق معنایی اثر می‌داند و از این رو پیوندی ناگسستنی با نظریه دریافت دارد (و به تعبیری خود یکی از آشکال این نظریه محسوب می‌شود). بر این اساس در نظریه بینامتنی، معنا وابسته به گفته‌های پیشین و دریافت‌های بعدی است (Ibid., 19).

**نظریه قصدی‌گرایی:** قصدی‌گرایی یعنی گرایش به معنای قصدی؛ و معنای قصدی همان معنایی است که مد نظر مولف بوده و قصد انتقال آن به مخاطب را داشته است. نظریه مشهور و پرسابقه در زمینه معنای متن، این است که معنای یک متن آن چیزی است که نویسنده آن، قصد بیان آن را داشته است؛ به عبارت دیگر، مؤلف، منبع و منشأ معنای اثر بوده و حدود آن را تعیین می‌نماید و یا دست کم، یکی از عوامل تشکیل دهنده معنای متن است.

این نظریه، در قلمرو تفسیر نیز وارد شده است که بر اساس آن، هدف مطلوب و دست‌یافتنی از فهم و تفسیر متون، رسیدن به نیت و مقصود مؤلفان آن‌هاست<sup>۵</sup>. این نظریه

۱- Intertextual theory.

۲- Intertextuality.

۳- Mikhail Bakhtin.

۴- Roland Barthes.

۵- برای مشاهده تعاریف مختلف قصدی‌گرایی و اقسام آن ببینید: عابدی سرآسیا، پیشین. و نیز:

معمولاً با عنوان: «قصدی گرایی»<sup>۱</sup> و احیاناً: «ایدئولوژی مؤلف»<sup>۲</sup> و در اصطلاح معناشناسی، نظریه «قطعیت به نیت مؤلف» (فضیلت، ۱۶۵) نامیده می‌شود. از این نظریه در فارسی معمولاً با عنوان «مؤلف محوری» یاد می‌گردد.

قصدی گرایی، نظریه قریب به اتفاق اندیشمندان قبل از قرن بیستم میلادی، محسوب می‌گردد.

در تبیین و توجیه نظریه قصدی گرایی گفته شده است که: «واژگان به کار می‌روند نه برای این که با یک سری قوانین ثابت، تشکیل یک بازی دهند؛ بلکه تا عقاید، قضاوت‌ها، نیات و علایق را آشکار نمایند... گفتن یک چیز، مشتمل است بر رمزدار کردن یک اندیشه؛ و فهم گفتار دیگران، مشتمل است بر رمزگشایی و بازیابی اندیشه‌ای مشابه. معنای یک جمله بر وابستگی‌اش با اندیشه‌ای که برای رمزدار کردن آن به کار رفته مبتنی است» (Ignace, under (the title of: "Meaning and Thought").

همان‌گونه که از توضیح قصدی گرایی پیداست، قصدی گرایی دارای دو شکل و یا دو تفسیر است که یکی مربوط به نظریه معنا و دیگری مربوط به نظریه تفسیری و هدف فهم است. می‌توان شکل اول قصدی گرایی را «قصدی گرایی معنایی» و شکل دوم آن را «قصدی گرایی تفسیری» خواند.

#### ارزیابی بحث نظریات معنا و تاثیر آن در کثرت و وحدت معنای متن

نقد و بررسی نظرات فوق مجال گسترده‌تری را می‌طلبد اما به نظر می‌رسد تذکر سه نکته در این بحث ضروری است:

**نکته اول:** هر یک از نظریه‌های مزبور در مورد معنا، اگر چه به خودی خود ممکن است پذیرفته شود اما توجه به این نکته ضروری است که آن دسته از معانی مورد توجه آن‌ها، تمام معنای متن نیستند و در عین حال ممکن است یک متن، دارای چندین معنا باشد: معنایی که مد نظر مؤلف آن بوده؛ معنایی که متن در راستای ارجاع به واقعیات خارجی می‌تواند داشته باشد؛ معنایی که متن نسبت به مفسر دارد؛ معنایی که متن در مناسبتش با متون پیش از خود داشته؛ معنایی که متن در مناسبتش با متون پس از خود خواهد یافت و... آنچه مهم است این است

See: Mantzavinos, Chrysostomos, *Naturalistic Hermeneutics*, p.147; Noël, Carroll, "Interpretation and Intention: The Debate between Hypothetical and Actual Intentionalism", p.75.

۱- Intentionalism.

۲-The ideology of the author. See Allen, op. cit., p.72.

که حدود و مرزهای این معانی باید همچنان جدا از هم باقی بمانند و اثبات یکی، منجر به نفی دیگری نشود.

بر این مبنا، هر چیزی که متن توان ابراز و نمایش‌گری آن را داشته باشد و یا بر اساس یک دلالت عرفی و صحیح و بر مبنای قواعد استعمال، از لفظ فهمیده شود، می‌تواند معنای آن باشد. می‌توان این نظریه را «نظریه شمول‌گرایی معنایی» نامید.

**نکته دوم:** اکثر نظریات جدید در مورد معنا، مبتنی بر نوعی توسعه در مفهوم معنا می‌باشد، به گونه‌ای که معانی جدیدی را که متن می‌تواند در مناسبت با اموری خارجی همچون ذهنیت خوانندگان و واکنش‌های آنان، یا در مناسبت با سایر متون پیدا کند نیز در حیطه معنایی اثر گنجانده شده‌اند. اریک دونالد هرش<sup>۱</sup> بین دو دسته از معانی تفاوت گذاشته و هر یک را به اصطلاحی خوانده است. از نظر او متن یک «معنای لفظی»<sup>۲</sup> دارد (که گاهی به اختصار، معنا گفته می‌شود) و یک «دلالت»<sup>۳</sup>؛ اوّلی «معنای فی نفسه» است و دوّمی «معنای نسبت به» (واعظی، درآمده بر هرمنوتیک، ۴۵۸ - ۴۶۸). مورد نخست «معنای لفظی» متن است که مرتبط با قصد گوینده است و مورد دوّم، «معنا برای دیگری» است که مربوط است به رابطه متن با ذهنیت خوانندگان و مفسران و هر زمینه‌ای که ماورای متن باشد<sup>۴</sup>. می‌توان گفت اوّلی «معنای اصلی» متن است و دوّمی «معنای اضافی (نسبی)» آن.

**نکته سوم:** طبیعتاً کسانی که معنا را با امور متغیّر و متکثّری همچون پاسخ و دریافت مخاطبان، پیش‌فرض‌های مفسران، و دلالت معنایی سایر متون و نشانه‌های زبانی پیوند می‌دهند معتقد به کثرت معنایی متن هستند. همچنین کسانی که برای متن، «معنای اصلی» و «معنای اضافی» قائل‌اند، به راحتی می‌توانند معتقد به تکثر معنای اضافی و نسبی متن باشند. اما معنای اصلی و به تعبیری معنای قصدی متن (معنای مؤلفانه) چگونه؟ در مباحث بعدی به بررسی این مطلب می‌پردازیم.

## ۲- کارکردهای زبان و نقش آن در وحدت و کثرت معنا

یکی از مباحثی که تاثیر مهمی بر بحث کثرت و وحدت معنا دارد، بحث از کارکردهای

۱ - E.D.Hirsch.

۲ - Verbal meaning

۳ - Significance

نگ: هرش، اعتبار در تفسیر، ۱۳۵، به نقل از: احمدی، ۵۹۸؛ و نیز: بهرامی، ۷؛ کربای، ۱۶؛ حسنی، ۶۱.  
 ۴- هرش، اریک دونالد، اهداف تفسیر، ۲. به نقل از: پالمر، ۷۱.

زیبان<sup>۱</sup> است.

### آ- نگاهی به تنوع کارکردها

زبان‌شناسان بحث کارکردهای زبان را به اشکال مختلفی مطرح نموده و دسته بندی‌های متفاوتی را ارائه کرده‌اند. برای نمونه: بُهلر<sup>۲</sup>، سه کارکرد ارجاعی<sup>۳</sup>، عاطفی<sup>۴</sup>، و ترغیبی<sup>۵</sup>، را کرد؛ و یاکوبسن<sup>۶</sup> سه کارکرد همدلی<sup>۷</sup>، فرازبانی<sup>۸</sup> و ادبی یا شعری<sup>۹</sup> را نیز بدان افزود (Meadina, 9). از طرفی، همان گونه که اشاره خواهد شد، برخی کارکرد ادبی را در مقابل سایر کارکردها قرار داده و عنوان کارکرد عادی را برای آن‌ها در نظر گرفتند. اینک به توضیح مختصری در مورد این شش کارکرد اشاره می‌کنیم و در گفتار بعدی تمایز کارکرد عادی و ادبی را مورد توجه قرار می‌دهیم.

۱) کارکرد ارجاعی که در آن، آنچه مرکزیت می‌یابد چیزی است که در مورد آن سخن گفته شده است؛ یعنی محتوا یا موضوع ارتباط<sup>۱۰</sup> کارکرد عاطفی که نگرش احساسی و ذهنی فرد را نسبت به موضوع پیام ابراز می‌کند؛ مثل این که آیا فلان چیز خوب است یا بد؟ زشت است یا زیبا؟<sup>۱۱</sup> کارکرد ترغیبی که واکنش گیرنده پیام را از حیث عقلی یا احساسی بر می‌انگیزد. ۴) کارکرد همدلی که هدف آن، برقراری، حفظ و یا قطع ارتباط میان گوینده یا مخاطب پیام است. ۵) کارکرد فرازبانی<sup>۱۲</sup> یا فرازبان‌شناختی<sup>۱۳</sup> که هدف آن مشخص کردن پیام‌هایی است که ممکن است گیرنده به آن توجه نداشته باشد. برای مثال در یک متن نوشتاری، کلمه‌ای در گیومه قرار می‌گیرد یا در اثر، توضیح داده می‌شود تا به این وسیله،

۱- Functions of language.

۲- Karl Buhler.

۳- Referential.

۴- Emotive.

۵- Conative.

۶- Jacobson.

۷- Phatic.

۸- Metalingual.

۹- Poetic.

۱۰- Meta-Language or Metalingual. See Meadina, 9.

۱۱- Metalinguistic. See Ricoeur, 262.

خواننده، منظور پوشیده را به صورت دقیق درک کند.<sup>۱</sup> کارکرد ادبی و هنری یا شعری<sup>۲</sup> که در این جا تأکید بر خود پیام است و پیام، موضوع ارتباط است نه ابزار آن.<sup>۳</sup>

### ب- کارکرد معمولی و کارکرد ادبی

در میان کارکردهای زبان، میان کارکرد ادبی (شعری/ هنری) و سایر کارکردها، تمایزی ماهوی وجود دارد. از آن جا که کارکرد ادبی، «کارکردی نامتعارف و نابهنجار است» (Simms, 264) در تقابل با کارکرد معمولی زبان قرار دارد.

کارکرد معمولی زبان، مشتمل بر کارکردهای ارجاعی، ترغیبی، عاطفی، همدلی، و فرازبانی است. در همین راستا هدف متکلم نیز می تواند ایجاد کلام عادی یا ایجاد کلام ادبی باشد. نکته مهم در کارکرد معمولی زبان، که حتی قصدی ستیزان نیز بدان معترف اند، پیوند عمیقی است که معنا با مقصود خطاب کننده و گوینده دارد؛ به طوری که می توان گفت هدف اصلی در کارکرد عادی و معمولی، اظهار و انتقال معنای مقصود است.<sup>۴</sup>

در این موارد، متکلم در صدد است تا با به کارگیری قراین و شواهد متعدده، مقصود خود را اظهار نماید و در این راستا به **تقلیل ابهام** و **تحدید معنا** می پردازد؛ نقطه اوج این هدف، در متون حقوقی است که قانون گذاران به آرمان «حذف ابهام و رسیدن به تک معنایی» (ر.ک: احمدی، ۶۲۵) می اندیشند.

اما در کلام ادبی، معمولاً خطاب کننده در صدد آشکار کردن ایده‌ی خاص خود نیست (ر.ک: احمدی، ۶۹، ۱۳۲، ۲۲۷، ۳۶۹-۳۶۸ و ۴۶۷)؛ بلکه در صدد است تا با ایجاد ابهام بیش تر، به معنای عبارت خود، توسعه دهد؛ یعنی **تکثیر ابهام** و **توسیع معنا**. هدف در این جا بیش تر، توجه دادن به گوهر زبان و امکانات معنایی بی نهایت آن است. معمولاً در متون ادبی، سویه‌ی ارتباطی کم رنگ می شود (ر.ک: احمدی، ۶۹، ۷۱ و ۱۱۵)، ارجاع منسوخ می گردد (See: Ricoeur, 262)، گزاره‌های عادی به حالت تعلیق در می آیند (ر.ک: هوی، ۱۸۱-۱۸۲ و ۱۸۸-۱۸۷)، از مفاهیم آشنا و مأنوس، «آشنایی زدایی» می شود (ر.ک: احمدی، ۴۸)، جمله

۱- برای مطالعه بیش تر در مورد این کارکردها ر.ک: فالک، ۳۶۹-۳۶۸؛ احمدی، ۶۹-۶۵؛ نصری، ۱۹-۱۸. و نیز: Meadina, 2-9; Simms, 74; Ricoeur, 263.

۲ - poetic.

۳- از آن جا که این کارکرد اختصاص به شعر ندارد (Simms, 74) شاید بهتر باشد که آن را کارکرد ادبی یا هنری بنامیم. در کتاب **ساختار و تأویل متن** (احمدی، ۶۷-۶۶) نیز، این کارکرد به «ادبی» ترجمه شده است.

۴- ر.ک: هوی، ۹۹. و نیز نگ:

Hoy, 26-27; W. K. Wimsatt Jr. and M. C. Beardsley, 471; Mueller-Vollmer, 55&56; Ignace, under the title of: "Meaning and Thought"

بی‌پشتیبانی وقایع خارجی و دال‌های از پیش موجود رها می‌گردد، و به مخاطب حسن آفرینندگی القا می‌شود تا بتواند - به فراخور استعداد و توانایی‌های خود - واقعیت را باز توصیف کرده و تبیین مجددی از آن ارائه کند (رک: احمدی، ۶۲۵).

همان‌گونه که موکاروفسکی در مورد شعر گفته است، «متن ادبی انتقال معنا نیست» (احمدی، ۱۲۵)؛ انتقال لفظ است. متن ادبی، همچنان که فیلیپ سولر<sup>۱</sup> در مورد رمان گفته است «در حکم آفریدن و سازمان دادن به نشانه‌هاست، نه به سودای تولید معنا، بل به هدف آفرینش جهانی انسانی که با معنا باشد»<sup>۲</sup>.

در کارکرد ادبی، بیان به هدف بیان است؛ و واژگان، خود، هدف خویش‌اند. بنابراین، هدف در متون عادی، انتقال معناست و در متون ادبی، انتقال لفظ؛ در اولی، اظهار معنا و ابلاغ مقصود است، و در دومی اخفای معنا و کتمان مقصود؛ در یکی هدف، بیان معنایی خاص است و در دیگری بیان لفظی است که می‌تواند معانی محتمل بسیاری داشته باشد. در اولی متکلم از معنای مقصود خویش خبر می‌دهد، و در دومی از توان‌های زبانی و امکانات معنایی. در اولی متکلم در پی دست‌یابی به بیانی روشن و به دور از ابهام است، و در دومی در پی سخن گفتن با ابهام و ابهام. یکی به تقلیل و تحدید معنا می‌اندیشد و دیگری به تکثیر و توسیع آن. کلام عادی زمانی موفق است که بتواند با کم‌ترین ابهام، معنای مقصود را ابلاغ نماید؛ اما کلام ادبی هنگامی موفق است که بتواند با بیش‌ترین ابهام، بیش‌ترین معانی را به مخاطب انتقال دهد.

### ارزیابی بحث کارکردهای زبان و تاثیر آن در کثرت و وحدت معنای متن

بدون شک در این مجال اندک نمی‌توان مطالب فوق را بررسی تفصیلی کرد اما بدیهی است که پذیرش تحقق کلام ادبی به معنای مزبور، مساوی با پذیرش تکثر معنایی متن، دست کم در برخی متون، است. با این حال نکاتی که باید مورد توجه قرار گیرد آن است که: اولاً: از آنچه در مورد حضور قصد در کلام عادی و کمرنگ شدن آن در کلام ادبی گفته شد نباید این گونه برداشت شود که «اساساً قصد، در متن ادبی حضور ندارد و خالق یک متن ادبی، ضرورتاً فاقد قصد پیشینی است». اگر این گونه باشد، تعداد متونی که حقیقتاً «کارکرد ادبی» داشته باشند شاید از شمار انگشتان دست هم کم‌تر باشد (اگر نگوئیم متن ادبی به معنای واقعی وجود نخواهد داشت)؛ و در این صورت، باید قریب به اتفاق متونی را که امروزه با

۱- P.Sollers.

۲- P. Sollers, *Logiques*, Paris, 1968, p.228.

عنوان متون ادبی شناخته شده‌اند، در شمار متون عادی و غیر ادبی آورد. لازمه کارکرد ادبی، فقدان قصد پیشینی نیست اما یک متن ادبی ممکن است با هدف «بیان هنرمندانه اندیشه‌ها» یا «تفهیم معانی متعددی که همگی (فی الجمله یا بالجمله) مقصود صاحب اثرند» ایجاد شده باشد و تلفیقی از کارکردهای مختلف زبانی باشد.<sup>۱</sup>

ثانیاً: در یک متن ادبی، ممکن است تمامی ویژگی‌هایی که برای کارکرد ادبی برشمردیم، حضور نداشته باشند و یا به یکسان وجود نداشته و دارای شدت و ضعف باشند. ثالثاً: در یک متن، ممکن است هر دو کارکرد معمولی و ادبی وجود داشته باشد. یک متن در حالی که به موضوعی خارجی و عینی ارجاع دارد، می‌تواند به شکل ایحائی و یا غیر ارجاعی، معانی دیگری نیز در ارتباط با خود متن، یا سایر متون و یا زبان داشته باشد.

#### مبانی کثرت معنایی در نظریه‌ی قصدی‌گرایی (تکثر معنای قصدی)

کسانی که در بحث نظریه معنا، نظریه قصدی‌گرایی را پذیرفته‌اند، آیا می‌توانند معتقد به تکثر معنای متن باشند؟ همچنین در نگاه شمول‌گرایی معنایی، آیا سوبه قصدی معنا، می‌تواند متکثر باشد؟

آنچه در ابتدا به ذهن می‌آید آن است که بنابر نظریه قصدی‌گرایی، به خاطر حضور قصد و نقش تعیین کننده و تحدید کننده آن در معنای متن، اعتقاد به تکثر معنایی متن ناممکن یا دشوار است؛ اما با این حال، بنا بر چندین مبنا در نظریه قصدی‌گرایی نیز، می‌توان معتقد به تکثر معنایی متن بود؛ که به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

#### ۱- فقدان قصد پیشینی

این که صاحب یک اثر در خلق آن اثر، معنای خاصی را قصد نکرده باشد، حتی از نگاه یک قصدی‌گرا نیز می‌تواند از اسباب تکثر معنایی متن باشد. مسئله فقدان قصد پیشینی یا به تعبیری فقدان قصد معنایی ماتن همان گونه که قبلاً اشاره شد، به طور نادر در متون ادبی اتفاق می‌افتد اما آنچه در این جا بیشتر مد نظر ماست، نظریه شیخ مفید است.

۱- تمایز این قسم از متون ادبی با سایر کلام‌ها در این است که در این متون، خیال انگیزی و ایجاد ابهام و سردرگمی در مخاطب و سپس هدایت او به پیام اصلی، و به تعبیری بیان هنرمندانه، نقشی اساسی دارد (همچنان که معمولاً این متون از کثرت معنایی برخوردارند)؛ اما کلام محاوره‌ای و علمی معمولاً صریح و بی‌پرده است و با هدف تک‌معنایی و گریز از تکثر معنایی ایجاد می‌شود.

ظاهر عبارت شیخ مفید آن است که در متون الهی چیزی به نام قصد و اراده وجود ندارد و از این رو، در تفسیر این متون، قصدی‌گرایی معنا ندارد و مفسر باید متن محور باشد و نه مولف محور.

مبنای این نظر، تفسیر خاصی است که از اراده الهی مطرح شده است. در نظریه کلامی شیخ مفید، تحقق اراده به آن معنایی که در بشر وجود دارد<sup>۱</sup> در مورد خداوند محال است و از این رو اراده خداوند، چیزی جز فعل او نمی‌باشد؛ و افعال خدا، مسبوق به چیزی به نام اراده، قصد، عزم و نیت نیست و نمی‌تواند باشد؛ چرا که این امور، مستلزم وجود قلب و ذهن (و به تبع علم تصویری) برای خدا بوده، و موجب تحقق نقص و عیب در اویند. بر این مبنا، هنگامی که گفته می‌شود، مراد از این کلام خداوند، این معناست و نه آن معنا؛ عموم است و نه خصوص، منظور این است که خداوند، کلامی آفریده که این معنا از آن فهمیده می‌شود نه آن معنا (نه این که خدا حقیقتاً این معنا را اراده کرده و نه آن معنا را) (رک: مفید، ۱۳-۱۱).

می‌توان این سخن را این گونه توجیه کرد که خدای متعال، آیه‌ای را نازل کرده، نه با این هدف که معنای خاصی را به مخاطب بفهماند؛ بلکه با این هدف که این آیه، معانی متعددی را به فراخور ظرفیت مخاطبان، تفهیم نماید تا مخاطبان به کمک عوامل و ضوابط فهم، معانی درست را برگزینند و از معانی نادرست پرهیز نمایند.

بررسی دقیق این نظریه، بحث کلامی مفصلی را می‌طلبد که از حوصله این مقال بیرون است. اما در هر صورت، پذیرش این مبنا، راه را برای تکثیر معنایی متن هموار می‌سازد.

## ۲- خلق اثر با هدف ایحاء و تکثیر معنا

در بحث از کارکردهای زبان اشاره شد که در کارکرد ادبی، هدف صاحب اثر، ایحاء و تکثیر معناست. همچنین بیان شد که در یک متن، ممکن است هر دو کارکرد معمولی و ادبی وجود داشته باشد. یک متن در حالی که به موضوعی خارجی و عینی ارجاع دارد، می‌تواند به شکل ایحائی و یا غیر ارجاعی، معانی دیگری نیز در ارتباط با خود متن، یا سایر متون و یا زبان داشته باشد.

نکته مهم آن است که این مسأله در مورد متون دینی نیز صادق است و علم بی‌نهایت صاحب این متون، زمینه مقصود بودن تمامی این معانی را فراهم می‌آورد (هرچند لزوماً تمام آن‌ها مقصود وی نیستند). یک عبارت دینی ممکن است در حالی که کارکرد معمولی دارد، از

۱- که مترادف با قصد، عزم و نیت است و برگرفته از تصور شیء و سودمندی آن و سپس شوق و رغبت بدان است. همچنین است اگر مراد ماتن را «معنایی که ماتن در ذهن خود دارد» معنا کنیم.



کارکرد ادبی نیز برخوردار باشد. ممکن است در عین ارجاع به موضوعی خارجی و عینی، دارای معانی باطنی و رمزگونه‌ای باشد که سطوح مختلف فهم را مورد خطاب قرار می‌دهد و هر کسی به فراخور معلومات و استعداد خود می‌تواند بخش یا مرتبه‌ای از این معانی باطنی را درک نماید. ممکن است در مرتبه‌ای دیگر، دارای خودسامانی بوده و صرفاً در ارجاع به خود متن (و نه جهان خارج از متن) معنا یا معانی دیگری داشته باشد. برای نمونه، ممکن است آیه یا دسته‌ای از آیات قرآن، که مثلاً به اشخاص یا موضوعات خاصی اشاره دارند، مثل آباتی که داستان موسی (ع) و خضر (ع) (کهف: ۸۳-۶۰)، یا داستان عیسی (ع) و حواریون و مائده‌ی آسمانی (مائده: ۱۱۵-۱۱۲) و یا قضیه آدم و حوا و شیطان و شجره‌ی ممنوعه (اعراف: ۱۹-۲۲) را بیان می‌کنند، کارکرد ارجاعی داشته باشند و به همان موضوعات خارجی اشاره نمایند، اما در عین حال، در رتبه‌ای دیگر، معنای رمزی و تمثیلی نیز داشته و به امور دیگری، غیر از آنچه در ظاهر بدان ارجاع دارند، اشاره داشته باشند.

در علوم بلاغت نیز این بحث مطرح است که گاهی هدف متکلم، ایحا، یعنی پنهانی و رمزی سخن گفتن است. در رمز، واژه یا عبارتی جایگزین واژه یا عبارتی محذوف می‌گردد به گونه‌ای که مورد مذکور، اشاره بر مورد یا موارد محذوف داشته باشد. در چنین مواردی، عبارت مذکور، مشتمل بر ایحاهای متعددی است و از این رو موجب تعمیق و تنوع دلالت می‌گردد. به این سبب است که رمز، در ادبیات معاصر، به «تعبیری محدود از امور نامحدود» (بستانی، ۲۰۵) تعریف می‌شود؛ برای نمونه، هر یک از ظلمات و نور در آیه‌ی «يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»<sup>۱</sup> می‌تواند اشاره و رمز بر چیزهای متفاوتی باشد؛ مثلاً نور (که تعبیری محدود است: یک کلمه)، از معانی و دلالت‌های متنوع و نامحدودی نظیر ایمان، خیر، بخشش، بشارت، نعمت، دوستی و... تعبیر می‌کند. اصولاً در مواردی که معانی و دلالات، دارای عمق، تنوع و شمولی باشند که بیان همه‌ی آنها موجب ملالت و خستگی مخاطب، یا کاهش تأثیر کلام باشد و یا همه‌ی مخاطبان -به جهت اختلاف در معلومات، تجربیات و ظرفیت‌ها- توانایی درک همه‌ی مراتب آن را نداشته باشند، متکلم از ایحا و سخن رمزی استفاده می‌کند تا مخاطبان هر یک به فراخور استعداد، تجربه، ظرفیت و خبرویت خود، معانی را از آن استنباط کنند.

۱- خدا مومنان را از ظلمت‌ها، به سوی نور بیرون می‌برد (بقره: ۲۵۵).

### ۳- تعدد نیات صاحب اثر

در نظریه قصدی گرای، اگر صاحب متن را دارای مرادهای متعدّد بدانیم، باز هم با کثرت معنا مواجه خواهیم شد. البته این مورد مبتنی بر این است که استعمال لفظ در بیش از یک معنا را صحیح بدانیم؛ یعنی متکلم بتواند یک لفظ را در یک استعمال، در چند معنای مستقلّ که در عرض یکدیگرند، به کار برد. این بحث از مباحث اختلافی در اصول فقه محسوب می‌شود ولی تعداد قابل توجهی از اصولیان برجسته، معتقد به جواز چنین استعمالی می‌باشند.<sup>۱</sup> کسانی که استعمال لفظ در چند معنا را نمی‌پذیرند، به راحتی می‌توانند یکی از مبانی بعدی را قبول نمایند.

### ۴- برخورداری نیت از عمق و ژرفا

گاهی مقصود صاحب اثر، دارای عمق زیادی است به گونه‌ای که می‌تواند معانی متعدّدی را که مترتب بر یکدیگر و در طول یکدیگراند، در برگیرد. تصوّر معانی مترتبه، به دو شکل ممکن است: اوّل این که این معانی از نوع لوازم، و لوازم لوازم باشند (لوازم مترتبه). یعنی معنای مطابقی، لوازمی دارد، و این لوازم، به نوبه خود، لوازم دیگری دارند و همین طور. در این مورد، متکلم تنها یک معنا را قصد کرده است؛ اما از آنجا که خواستن یک چیز، خواستن لوازم آن نیز می‌باشد، تمامی این لوازم می‌توانند مطلوب او باشند؛ هر چند ممکن است متکلم، به ظاهر، متوجه تمامی این لوازم نباشد یا برخی از آن لوازم را استثنا کند.

شکل دوم آن است که این معانی از نوع معنای ظاهری و باطنی باشند (ترتّب ظاهر و باطن)؛ یعنی معنای ظاهری، دارای معنایی باطنی باشد، و آن معنای باطنی خود باطن دیگری داشته باشد و همین طور. در این مورد نیز متکلم یک چیز را اراده کرده است؛ اما همان یک چیز، عیناً معانی باطنی را نیز در بر می‌گیرد؛ مثلاً طلب سقایت، بعینه، طلب سیراب شدن است؛ همان طور که طلب رفع نیاز است؛ در عین این که طلب نوعی کمال است. یک چیز خواسته شده که متضمّن چند چیز است؛ اما چند چیزی که در طول یکدیگرند و یکی در باطن دیگری است (رک: طباطبائی، ۳/۴۵-۴۴).

در این موارد با کثرت طولی معنا مواجه می‌باشیم.

۱- نظریه بزرگان و محققانی همچون صاحب معالم (ابن الشهید ثانی، ۳۹)، خوئی (فیاض، ۱/۲۲۱-۲۱۶)، صدر (۱/۱۵۵-۱۵۰)، به نقل از: انصاری، ۲/۴۶۱، امام خمینی (سبحانی تبریزی، تهذیب الأصول، ۱/۶۹)، سیستانی (منیر، ۲۲ و ۸۵)، سبحانی (سبحانی تبریزی، الموجز، ۱/۳۵) و بهجت (۱/۱۷۲ به بعد).

### ۵- برخورداری نیت از وسعت و فراگیری

گاهی مقصود صاحب اثر، دارای وسعت زیادی است به گونه‌ای که می‌تواند معانی گسترده و متفاوتی را در برگیرد.

در این مورد، نیت صاحب متن، لزوماً دارای عمق و معانی مترتب بر یکدیگر نیست؛ بلکه به نوعی دارای وسعت و فراگیری می‌باشد؛ یعنی خود، مشتمل بر معانی متعدّد و متفاوتی است که بین آن‌ها، نوعی وحدت در نظر گرفته شده است و ماتن، عبارت را در همان معنای واحد، که در بردارنده‌ی معانی متعدّد است، به کار برده است؛ مثل این‌که لفظ در معنای جامع، یا عنوان معانی و یا مجموع معانی به کار رود. استعمال لفظ در «معنای جامع» در جایی است که چند معنای مختلف، دارای یک معنای جامع و کلی باشند که تمام آن معانی را در بر بگیرد و متکلم هنگامی که آن لفظ را به کار می‌برد آن معنای جامع را در نظر آورد.<sup>۱</sup> استعمال لفظ در «عنوان معانی» بدین شکل است که لفظ را به کار ببریم و منظور ما چیزی باشد که با آن نام و عنوان، نامیده می‌شود؛ مثلاً منظور ما از لفظ «عین»، مسمای عین باشد، که در این صورت، تمام چیزهایی را که در عرف عرب زبان‌ها «عین» نامیده می‌شوند در بر می‌گیرد. استعمال لفظ در «مجموع معانی» آن‌جاست که چند معنای مختلف را در کنار هم به عنوان یک پیکر واحد، اعتبار کرده و یک «کلّ ترکیبی و اعتباری» بسازیم که هر یک از معانی، جزئی از آن معنا محسوب گردد، و سپس لفظ را در آن کلّ ترکیبی به کار ببریم (رک: منیر، ۱۸۷) به این نحو که مجموع معانی را، به عنوان یک معنای واحد، اراده کنیم.<sup>۲</sup>

در این موارد، اگر چه می‌توان تمامی معانی مراد را به یک نوع وحدت باز گرداند و با این ارجاع، مشکل استعمال لفظ را حل کرد، به این معنا که با این شیوه، دچار استعمال لفظ در چند معنا نمی‌شویم اما از نگاه عرفی، لفظ در چند معنا به کار رفته و می‌توان از آن لفظ، برداشت‌های متعدّد، متفاوت و صحیح داشت.

### ۶- اعتقاد به لزوم فهم عصری مؤلف محور

راه دیگر برای اثبات امکان فهم‌های متعدّد و صحیح، استناد به عملیات تصاحب و فهم عصری در فرایند فهم است. یک مفسر باید دریابد یک اثر برای ما و در حال حاضر چه معنایی

۱- مثلاً در آیه شریفه: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ» (احزاب: ۵۶) واژه صلی در یک استعمال، هم به خدا و هم به ملائکه نسبت داده شده است. در این جا اگر بگوییم صلاة خدا رحمت او، و صلاة ملائکه دعای خیر آن‌هاست، لفظ صلاة را در دو معنا به کار برده‌ایم؛ اما اگر بگوییم صلاة در اینجا در معنایی جامع بین صلاة ملائکه و صلاة خدا، که مثلاً منعطف شدن باشد، به کار رفته است لفظ صلاة را در یک معنای واحد به کار برده‌ایم نه در چند معنا؛ و یا مثلاً واژه یا صیغهی امر را در معنای طلب، که وجه مشترک بین وجوب (طلب الزامی) و استحباب (طلب غیر الزامی) است، به کار ببریم.

۲- مثل اینکه لفظ «قرء» که هم برای ایام عادت ماهیانه‌ی زنان و هم برای ایام پاکی آنان وضع شده، در «دوره‌ی ماهانه مشتمل بر ایام عادت و ایام پاکی» استعمال گردد؛ همان طور که مثلاً یوم در مجموع روز و شب، یعنی شبانه‌روز به کار رود.

دارد. هر چند که این امر بدان معنا نیست که ما هرکاری که بخواهیم می‌توانیم با اثر بکنیم. از آن‌جا که ممکن است عبارت صحیحی، با عوض شدن برخی شرایط، دیگر صادق نباشد، مفسر باید بداند که آیا معنایی که متن در گذشته داشته، در شرایط امروز نیز صادق است و اساساً شرایط صدق آن کدامند. مفسر باید بفهمد، متن در شرایط امروزی، «چه معنای درستی دارد» و به عبارتی، برای مخاطبان امروزی «چه پیامی دارد». این معنا، منافاتی با قصدی‌گرایی ندارد و مفسر می‌تواند در پی این باشد که این عبارت، در شرایط کنونی، «از نظر مؤلف» چه معنا می‌دهد و نظر مؤلف در شرایط کنونی چیست. در حقیقت در این وضعیت، مفسر می‌خواهد با مؤلف، در مورد شرایط کنونی به توافق برسد و نظر وی را در مورد شرایط کنونی بداند. می‌خواهد بداند اگر مؤلف در شرایط کنونی قرار داشت چه نظری ابراز می‌کرد. به نظر می‌رسد این هدف فهم، در متون شرعی، نه تنها جایز، که ضروری است و هدف مفسر در این متون، صرفاً نباید این باشد که صاحب متن، در شرایط گذشته چه خواسته است؛ بلکه باید بداند در زمان حال چه می‌خواهد. در حقیقت یکی از معانی درست تأثیر زمان و مکان در اجتهاد همین است و توجه به مقتضیات زمان در اجتهادات فقهی، بیان دیگری از فهم عصری است.

با این توضیح، می‌توان برای هر متنی در شرایط متفاوت، در عین وحدت پیام، معانی متعدّد و درستی را در نظر گرفت. آنچه موجب فرار از نسبت معنا و جلوگیری از راه یافتن هرگونه معنایی به متن می‌باشد، همان وحدت پیام اصلی متن است. البته در این مورد، شاید بتوان از معنای واحد، سخن گفت؛ زیرا در این صورت، تمامی معانی متعدّدی که نسبت به مخاطبان متفاوت و در شرایط مختلف وجود دارند، در حقیقت دارای وحدت محتوایی بوده و در زیر چتر پیام واحد متن قرار می‌گیرند<sup>۱</sup> اما در هر صورت، از نگاه عرف، عبارت دارای معانی متعدّد صحیح است.

### کثرت معنا در متون دینی

آن‌چه تاکنون بیان شد در مورد مطلق متون بود. اما آیا در مورد متون دینی، و به طور خاص تر کتب مقدّس<sup>۲</sup>، و به طور اخص قرآن کریم می‌توان معتقد به تکثر و تعدّد معنا بود؟

۱- این وحدت، سبب می‌گردد که عبارت در یک معنا استعمال شده باشد و از این رو، موجبات مقصود بودن معنا را، حتی از نگاه کسانی که استعمال لفظ در بیش از یک معنا را جایز نمی‌دانند، فراهم می‌آورد.

۲- این مقاله در صدد بیان تفاوت‌های آنچه امروزه به عنوان کتاب مقدّس نامیده می‌شود با یکدیگر یا با قرآن کریم نمی‌باشد ولی ذکر این نکته خالی از فایده نیست که برخی استدلال‌های مربوط به تکثر معنایی در متون مقدّس، تنها در مورد متونی

به طور نظری، می‌توان سه نظر را در این جا مطرح کرد:

**نظر اول** این که این متون تنها یک معنای صحیح دارند که همان معنای مقصود صاحب متن می‌باشد. در بحث قبلی نشان داده شد که معنای قصدی متن نیز می‌تواند متعدّد و متکثر باشد و از این رو، نظر اول، مورد قبول نیست.

**نظر دوم** این است که این متون معانی متعدّد و متکثری دارند، و تمامی معانی متن، بالجمله مقصود صاحب متن می‌باشند و هر معنایی که مخاطبان و خوانندگان این متون برداشت می‌کنند، معنای صحیح آن متن است. ظاهر برخی عبارات ابن عربی (و نیز افرادی نظیر سروش) موافق با این نظریه است.

ابن عربی در موارد متعددی تصریح می‌کند که در کلام الهی (و نه سایر متون)<sup>۱</sup>، تمامی احتمالات معنایی، مقصود خدایند و نمی‌توان مفسّر را به خاطر اعتقاد به چنین معنایی، تخطئه کرد. استدلال ابن عربی این است که خداوندی که این عبارات را نازل کرده، از یک سو، دارای علمی است که محیط بر همه چیز است و بنابراین، از تمامی احتمالات معنایی کلام خودش باخبر بوده است؛ و از سوی دیگر، می‌داند که بندگان او از نظر فهم دارای مراتب متفاوتی هستند. بنابراین هر معنایی که در چارچوب قواعد زبانی و محاوره‌ای باشد، مقصود خداست (رک: ابن عربی، ۱۱۹ و ۵۶۷).

سروش نیز می‌نویسد:

«در متون مقدّس، باید بگوییم که معنای متن و مراد مؤلف یا گوینده بر هم منطبق می‌شود؛ یعنی معانی بالقوه‌ی کثیره‌ی متن بالجمله مراد باری‌اند. خداوند می‌دانسته است که بندگان او بهره‌های متفاوت از آن خواهند برد و لذا، باید بگوییم همه آن‌ها مراد باری است»<sup>۲</sup>.

این نظریه را در اعتقاد به تکثر معنایی متن، باید صادق دانست؛ اما این که لزوماً تمامی احتمالات معنایی متن، یا برداشت‌های مخاطبان و مفسّران را مراد صاحب متن و صحیح بدانیم، حرف درستی نیست و دلیل روشنی نیز ندارد. از طرفی صرف علم خدای متعال به معانی مختلف یا برداشت‌های مخاطبان، نمی‌تواند دلیل بر این باشد که او تمامی این معانی را اراده

است که کلام مستقیم خدای متعال باشد و از این رو شامل متون مقدّسی که ماتن آن بشر است (برای نمونه انجیل‌هایی که توسط شاگردان مسیح (ع) نگاشته شده‌اند) نمی‌شود.

۱- ابن عربی تصریح می‌کند که مقصود بودن تمامی احتمالات معنایی، تنها در کلام الهی است و آن هم به جهت علم محیط خدا بر تمامی این احتمالات است؛ و بنابراین، در سایر متون، که مؤلف به تمامی احتمالات معنایی کلام خویش واقف نیست، راه ندارد (مگر در نزد عارفی که هر کلامی را کلام خدا خطاب به خودش بداند و اساساً بر این باور باشد که متکلمی جز خدا وجود ندارد (ببینید: ابن عربی، ۵۶۷/۲).

۲- سروش، عبدالکریم، کیان، شماره ۴۰، ۱۷. به نقل از: واعظی، احمد، «معنا و تفسیر»، ۱.

کرده و این معانی و برداشت‌ها صحیح‌اند. وجود متشابهات در قرآن (و حتی در سایر متون دینی) دلیل واضحی بر بطلان این سخن است؛ زیرا معانی ظاهری عبارات متشابه، اگر چه در چارچوب صرفاً قواعد زبانی و محاوره‌ای، قابل برداشت از کلام‌اند اما قطعاً معانی نادرستی می‌باشند که خود قرآن از تبعیت آن‌ها، بر حذر داشته است (آل عمران: ۷). بنابراین، علم احاطی خدای متعال به تمامی احتمالات معنایی، صرفاً امکان مقصود بودن این احتمالات را ثابت می‌کند و نه ضرورت آن را<sup>۱</sup>.

البته محتمل است که منظور طرفداران نظریه دوّم، همان مفاد نظریه سوّم باشد؛ زیرا بعید است که افراد فوق، لزوماً تمامی تفاسیر را با هر شرایطی صحیح بدانند و اساساً اعتقاد به تفسیر و فهم نادرست نداشته باشند.

حتی این عربی نیز در مواردی در کلام الهی، به معنایی اشاره می‌کند که اگر چه در چارچوب قواعد زبانی می‌گنجند اما مقصود خدا نیستند؛ و از این رو، وی در شیوه‌ی تفسیری خود، دو راه را برای تعیین معانی مقصود از میان معانی محتمل، به رسمیت می‌شناسد: کمک گرفتن از شواهد و قراین؛ و علم لدنی و شهود باطنی (ابن عربی، ۱۳۵/۱-۱۳۶).

**نظر سوّم** نظری میانه است؛ به این معنا که متون دینی لزوماً معنای واحدی ندارند، اما تمامی معانی متنی آن نیز ضرورتاً مقصود صاحب متن نبوده یا معنای صحیح نمی‌باشند؛ پس در سایه عوامل و ضوابط فهم<sup>۲</sup> باید به آن دسته از معانی که مقصود صاحب متن بوده یا صحیح‌اند، دست یافت و از معانی دیگر پرهیز کرد.

نظریه صحیح و قابل دفاع، همین نظریه سوّم است و اثبات تکثر معنای قصدی از یک سو، و مسلم بودن این نکته که برخی از معانی محتمل واژگان، مقصود صاحب متن نبوده و قطعاً معانی نادرستی‌اند (متشابهات متون دینی) از دیگر سو، این نظریه را به اثبات می‌رساند.

۱- به عبارت دیگر، این که خداوند به تمامی احتمالات معنایی کلام خویش در چارچوب زبان، آگاه است، اثبات می‌کند که در حقّ خداوند این امکان وجود دارد که تمامی این احتمالات را قصد نماید و از این جهت، هیچ محذوری برای او وجود ندارد؛ اما این که تمام این احتمالات لزوماً مقصود او نباشند، مطلب دی‌گاری است که از این دلیلی به دست نمی‌آید. مگر این که، همین علم احاطی خدا را به معنای قصد او تلقی نماییم و «مقصود بودن» را به معنای «معلوم بودن» بدانیم. اما در این تفسیر وسیع از قصد، به واقع مفهومی سطحی را در نظر گرفته‌ایم به طوری که حتی معانی نادرست نیز مقصود خداوند و یا اساساً معنای نادرستی وجود ندارد.

۲- توجه به ضوابط فهم از مهم‌ترین نکاتی است که باید مورد توجه مفسر قرار گیرد و بدون آن، نه تنها هیچ فهمی ارزش تفسیری ندارد بلکه در متون دینی باید چنین فهم‌هایی طرد شود تا منجر به انحراف نگردد. این که این ضوابط چه اموری هستند خود بحث مستقل و مفصلی را می‌طلبد که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: مشروعیت (مطابقت با هنجارهای زبانی)، مطابقت با نیت مولف در متونی که کارکرد عادی دارند، تناسب با ژانرها و انواع ادبی، انسجام درونی و سازگاری با تمامیت متن (که قلمرو این متن در اسلام به تمام قرآن و سنت معتبر توسعه می‌یابد و از این رو تفسیری از یک آیه که با آیه دیگر یا سنت معتبر در تضاد باشد پذیرفته نیست) و ...

## تکثر عرضی و طولی معنا

در بحث پیشین اشاره شد که معنای قصدی، بنا بر چندین مبنا، و به عبارتی به چند شکل، می‌تواند متعدّد و متکثر باشد. برخی از آن موارد، ناظر به تکثر طولی معنا بودند (عمق معنا)؛ و برخی دیگر ناظر به تکثر عرضی آن (وسعت و فراگیری معنا بر اثر استعمال لفظ در معنای جامع، یا عنوان معانی و یا مجموع معانی). به نظر می‌رسد وجود تکثر طولی در معانی قرآن، امری بدیهی و مقبول باشد. همان‌گونه که علامه طباطبائی به درستی اشاره کرده است «اشتمال آیات قرآنی بر معانی مترتب‌های که برخی فوق برخی دیگر، و بعضی تحت بعضی دیگر باشند، امری است که احدی منکر آن نیست؛ مگر کسی که از نعمت تدبّر محروم باشد (و با قرآن آشنا نباشد)» (طباطبائی، ۴۸/۳).

اعتقاد به وجود معانی طولی در کتب مقدّس، اختصاص به اندیشمندان مسلمان ندارد و در کلام مسیحی نیز سابقه دارد. برای نمونه، سوئدنبورگ معتقد است که سه تأویل از کلام مقدّس وجود دارد: معنای قدسی، معنوی و طبیعی. معنای طبیعی همان معنای ظاهری است که به آن، معنای ادبی متن می‌گوییم؛ معنای معنوی، مفهوم و معنای باطن متن است که درک آن کاری است دشوار اما ممکن. معنای قدسی فهم باطن باطن است که درک آن برای ما آدمیان فانی، ناممکن است.<sup>۱</sup>

اما برخی از محققان تکثر عرضی معانی را نمی‌پذیرند. از نگاه این افراد، «باید میان تنوع و کثرت معنایی طولی و کثرت معنایی عرضی تفکیک قایل شد. کثرت معنایی طولی قابل پذیرش است؛ ... اما تکثر عرضی معنای قرآن - به این معنا که در مرتبه‌ای (مثلاً، مرتبه ظاهر و فهم عمومی از کلمات) معانی متنوع و متکثر و بعضاً متضاد و ناسازگار را قصد کرده باشد - مطلبی غیر قابل پذیرش است» (واعظی، «معنا و تفسیر»، ۱).

از کلمات این دسته از محققان، سه استدلال در مورد نفی تکثر عرضی معنا، به دست می‌آید که آن‌ها را بررسی می‌نماییم:

۱. قصد کردن معانی متنوع، متکثر، و بعضاً متضاد و ناسازگار، با غرض الهی که قرآن را «بیان» و «بلاغ» و «تبیان کل شیء» می‌خواند، ناسازگار است (رک: همان).

۱- H. Corbin, *En Islam Iranien*, Paris, 1978, vol.1, pp.139-140.

به نقل از: احمدی، ۵۰۳.

این دلیل پذیرفته نیست؛ زیرا اولاً، سخن در مورد تعدد و تکثر معنا است و نه معانی متضاد و متناقض. وجود سازگاری و نفی تناقض درونی می‌تواند یکی از ضوابط فهم (رک: علمی، ۱۳۴-۱۳۳)، و معیارهای معنای درست متن باشد. ثانیاً، تکثر معنا نه تنها منافاتی با بیان و تبیان بودن قرآن ندارد، بلکه مؤید و مثبت آن است؛ زیرا اساساً قرآن، که دارای واژگانی محدود است، تنها زمانی می‌تواند «تبیان کل شیء» باشد که بتواند با کم‌ترین الفاظ، بیش‌ترین معانی را «بیان» نماید و «بلاغ» کند. اعتقاد به «الفاظ محدود» قرآن، در عین «معانی نامحدود»<sup>۱</sup>، و «عجایب بی‌پایان»<sup>۲</sup> تنها در صورت اعتقاد به تکثر معنایی آن، درست می‌نماید.<sup>۳</sup> اما اگر مقصود از این استدلال این باشد که منظور از بیان و بلاغ بودن قرآن، این است که عبارات قرآنی خالی از ابهام‌اند و معنایی واضح را ارائه می‌نمایند و از طرفی، تکثر عرضی معنا، موجب ابهام در معنای قرآن می‌شود و با بیان و بلاغ بودن منافات دارد؛ در جواب باید گفت که این استدلال نیز صحیح نیست؛ زیرا اولاً، بسیاری از آیات قرآنی، از جمله متشابهات، مبهم‌اند، پس صرف ابهام، منافاتی با بیان و بلاغ بودن ندارد؛ ثانیاً، این مطلب، یعنی ابهام‌زایی، در مورد تکثر طولی نیز پیش می‌آید و اگر گفته شود، در تکثر طولی، صرفاً برخی از مراتب معنا، یعنی مراتب باطنی، مبهم‌اند اما مراتب ظاهری آن واضح است، عین این مطلب در مورد کثرت عرضی نیز صادق است؛ زیرا در کثرت عرضی نیز معانی ظاهری عبارات، خالی از ابهام‌اند. ثالثاً، تکثر معنایی، اگر چه به خودی خود، ممکن است موجب ابهام برخی از مراتب یا سویه‌های معنایی باشد اما با کمک گرفتن از خود قرآن، و روش متن به متن، و به حکم این که «القرآن یفسر بعضه بعضاً» (مکارم شیرازی، ۱/ ۶ و ۳۳۰/۶) و نیز با کمک گرفتن از سایر عوامل و راه‌های فهم، می‌توان تا حد امکان، پرده از معانی پنهان آن برداشت و اساساً سرّ تازگی قرآن در هر عصر و زمانی، در همین نکته نهفته است.

۲. این نظریه موجب می‌گردد که هر مفسری را مصیب و واصل به معنای مقصود خداوند بدانیم و این غیر قابل قبول است (واعظی، «معنا و تفسیر»، ۱).

۱- زرکشی می‌نویسد: «و قد قال بعض العلماء: لكل آية ستون الف فهم و ما بقي من فهمها اكثر... علی ان فهم كلام الله لاغایة له، كما لانهاية للمتكلم به، فاما الاستقصاء فلا مطمع فيه للبشر» (زرکشی، ۱۵۵/۲-۱۵۴).

۲- «و ان القرآن ظاهره انیق، و باطنه عمیق؛ لاتقنی عجائبه، و لاتنقضی غرائب» (شریف رضی، ۵۵/۱، خطبه ۱۸).

۳- البته این بیان، تنها لزوم کثرت معنایی قرآن را ثابت می‌کند (اعم از کثرت طولی یا عرضی) و خصوص کثرت عرضی را اثبات نمی‌کند؛ اما دلیل فوق را رد می‌کند و نشان می‌دهد که اعتقاد به کثرت عرضی نه تنها منافاتی با بیان و تبیان بودن قرآن ندارد که مؤید آن نیز می‌باشد.



این اشکال به نظریه دوّم وارد است که ضمن اعتقاد به تکثر معنایی متن، تمامی معانی را صحیح و مقصود می‌داند؛ اما بنا بر نظریه مورد قبول، لزوماً تمام معانی متن صحیح نیستند و مفسّر باید با کمک گرفتن از عوامل و روش‌های معتبر، به معانی صحیح دست یابد.

۳. این که صاحب متن بخواهد با یک استعمال، چندین معنای هم عرض را قصد و اراده نماید، منجر به استعمال لفظ در چند معنا می‌گردد که جائز نیست (طباطبائی، ۴۵/۳-۴۴).

این استدلال نیز ناتمام است؛ زیرا همان‌گونه که در مباحث قبلی اشاره شد اولاً، باطل بودن استعمال لفظ در چند معنا، امری مسلّم و مورد توافق نیست و شمار قابل توجهی از بزرگان اصول فقه، معتقد به جواز چنین استعمالی می‌باشند. ثانیاً، تکثر عرضی معانی، لزوماً منجر به استعمال لفظ در چند معنا نیست؛ چراکه ممکن است صاحب متن، قصد معنای خاصی را نداشته باشد و یا هدف او تکثیر معنا باشد، و یا ممکن است بین چندین معنای هم عرض، نوعی وحدت حقیقی یا اعتباری لحاظ کند و لفظ را در آن معنای واحد، که متضمن معانی متکثر و متعدّد است، به کار گیرد.

بنابراین، بدون هیچ محذوری می‌توان برای قرآن، معانی متعددی را در نظر گرفت که همگی صحیح بوده و مقصود خدای متعال می‌باشند. استاد مطهری در این زمینه اظهار می‌دارد: «معنا ندارد که ما آیات قرآن را همیشه به یک معنای خاص حمل کنیم. یک جا که می‌بینیم آیه، در آن واحد، دو معنای درست را تحمل می‌کند، هر دو مقصود است. این از خصایص و جزء معجزات قرآن است که گاهی تعبیرات خودش را طوری می‌آورد که آن را چند جور می‌توان معنا کرد و هر چند جورش هم درست است.» (مطهری، ۱۳۴/۴).

لازم به تذکر است که داشتن معانی متکثر، منحصر به قرآن نیست و روایات معصومان (ع) نیز همان‌گونه که محکم و متشابه دارند، دارای ظاهر و باطن نیز می‌باشند.<sup>۱</sup>

### نتیجه‌گیری

برای بررسی این پرسش مهم که آیا متون شرعی، لزوماً یک معنای صحیح دارند؛ یا می‌توانند چندین معنای صحیح داشته باشند؛ و یا لزوماً چندین معنای صحیح دارند، ابتدا باید مبانی عمومی تکثر معنایی متن، سپس کثرت معنا در متون غیر دینی و در نهایت کثرت معنا در متون دینی را مورد مطالعه قرار گیرد. اما قبل از این بررسی‌ها باید توجه داشت که مقصود از

۱- برای نمونه کلام صدرالدین شیرازی در مورد این که کلام معصومان (ع) نیز همچون کلام خدا دارای ظاهر و باطن است، رک: صدرالدین شیرازی، ۱۷۰/۱.

تکثر معنا در این نوشتار تکثر معانی صحیح است و نه معنا اعم از صحیح و باطل و از این رو تعدد فهم‌های مفسران نمی‌تواند شاهد مناسبی بر این مسأله باشد.

یکی از مبانی اثرگذار بر بحث تکثر معنا بحث نظریه‌های معناست. کسانی که معنا را با امور متغیر و متکثری همچون پاسخ و دریافت مخاطبان، پیش‌فرض‌های مفسران، و دلالت معنایی سایر متون و نشانه‌های زبانی پیوند می‌دهند معتقد به کثرت معنایی متن هستند. همچنین کسانی که برای متن، «معنای اصلی» و «معنای نسبی» قائل‌اند، به راحتی می‌توانند معتقد به تکثر معنای نسبی متن باشند.

مبنای دومی که بر بحث تکثر معنا اثرگذار است بحث کارکردهای زبان است. در کاربرد ادبی، بر خلاف کاربرد عادی، صاحب اثر در پی انتقال لفظ است: لفظی که می‌تواند معانی محتمل بسیاری داشته باشد؛ به دنبال تکثیر و توسیع معنا است از طریق سخن گفتن با ایحاء و ایهام. بدیهی است که پذیرش تحقق کلام ادبی به معنای مزبور، مساوی با پذیرش تکثر معنایی متن، دست کم در برخی متون، است.

اما گذشته از دو مبنای فوق، به طور خاص‌تر می‌توان چندین مبنا برای تکثر معنای قصدی در نظر گرفت: اول: فقدان قصد پیشینی یا به عبارتی فقدان قصد معنایی ماتن به این معنا که اساساً ماتن در ورای الفاظی که به کار می‌برد قصد معنای خاصی را نداشته باشد آن گونه که در برخی متون ادبی این گونه است و یا آن گونه که شیخ مفید در مورد کلام الهی معتقد است. دوم: خلق اثر با هدف ایحاء و تکثیر معنا. سوم: تعدد نیت صاحب اثر در صورت اعتقاد به جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا. چهارم: برخورداری نیت از عمق و ژرفا (نظیر ترتب ظاهر و باطن). پنجم: برخورداری نیت از وسعت و فراگیری (نظیر به کاربرد لفظ در جامع یا مجموع یا عنوان معانی). و ششم: اعتقاد به لزوم فهم عصری مولف محور.

اگرچه ممکن است در برخی از مبانی فوق تشکیک شود اما به نظر می‌رسد پذیرش سه مبناي اخير در متون ديني امري ضروري باشد و از اين رو تکثر معنایی در متون دینی خصوصاً قرآن، امری ضروری است و پذیرش آن اجتناب ناپذیر می‌نماید اما باید توجه داشت که تکثر معنایی بدین معنا نیست که تمامی معنای فهمیده شده از متن درست هستند بلکه بدون شک برخی از معانی، معانی نادرستی هستند که به کمک ضوابط فهم باید آن‌ها را تشخیص داده و از آن‌ها اجتناب کرد. اعتقاد به وجود برخی معانی نادرست و تفسیرهای غلط از یک سو، و لزوم توجه به ضوابط فهم از دیگر سو، باعث گشته است تا این نظریه‌ی تفسیری از درغلطیدن به وادی نسبیت محفوظ بماند.

## منابع

قرآن کریم

آلستون، ویلیام پی، *فلسفه زبان*، ترجمه: احمد ایرانمنش و احمد رضا جلیلی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.

ابن الشهید ثانی، حسن بن زین الدین، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین، بی تا. (نسخه نرم افزار کتابخانه اهل البیت علیهم السلام).

ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

احمدی، بابک، *ساختار و تأویل متن*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۸.

احمدی حسین آبادی، حسین، «گزاره‌های قرآن و معناداری و معرفت بخشی»، *فصلنامه معرفت*، سال هفدهم، شماره ۱۳۲، آذر ۱۳۸۷.

انصاری، محمد علی، *الموسوعة الفقهية المیسرة*، قم، مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۲۰ ق.

بستانی، محمود، *القواعد البلاغیة فی ضوء المنهج الاسلامی*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة (آستان قدس رضوی)، ۱۴۱۴ ق.

بهجت، محمد تقی، *مباحث الأصول*، قم، شفق، ۱۳۷۸.

بهرامی، محمد، «هرمنوتیک هرش و دانش تفسیر»، *فصلنامه پژوهش‌های قرآنی*، دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی، شماره ۲۱ - ۲۲، بهار و تابستان ۱۳۷۹، صص ۱۷۷-۱۳۰.

پالمر، ریچارد، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات هرمس، چاپ سوم، ۱۳۸۴.

حسنی، حمید رضا، «تعین معنای متن از نگاه هرمنوتیک و علم اصول»، *پژوهش حوزه*، سال هفتم، شماره ۲۷ و ۲۸، صص ۱۰۰-۵۴.

زرکشی، محمد بن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، بی جا، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۷۶ ق.

سالاری راد، معصومه، «نظریه‌های شناختاری و غیر شناختاری زبان دینی»، *فصلنامه معرفت*، ۱۱۱، سال پانزدهم، شماره دوازدهم، اسفند ۱۳۸۵.

سبحانی تبریزی، جعفر، *تهذیب الأصول*، تقریر بحث امام خمینی، قم، دار الفکر، ۱۳۶۷.

\_\_\_\_\_، *الموجز فی اصول الفقه*، قم، نشر موسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۰ ق.

\_\_\_\_\_، *الوسیط فی اصول الفقه*، قم، نشر موسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۹ ق.

سونسون، گونار (سخنران)، «ویتگشتاین فیلسوف و منتقد فرهنگی»، ترجمه حمید غفاری، *فصلنامه معرفت*، شماره ۱۳.

شریف رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، قم، دار الذخائر، ۱۳۷۰.

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجوی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.
- طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، بی تا، (نسخه نرم افزار کتابخانه اهل بیت علیهم السلام).
- عابدی سرآسیا، علیرضا؛ «هرمنوتیک و اصول فقه: نگاهی به انواع قصدی گرایبی در غرب و مقایسه آن با دیدگاه تفسیری اصولیان شیعه»، *مطالعات اسلامی (فقه و اصول)*، شماره ۸۵/۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، صص ۶۷ - ۸۵.
- علمی، محمد کاظم، «هرمنوتیک مدرن و دلایل امکان فهم متن بهتر از ماتن»، *تشریح مطالعات اسلامی (الهیات و معارف اسلامی)*، دانشگاه فردوسی، شماره ۷۱ (پوست)، بهار ۱۳۸۵.
- علیزمانی، امیرعباس، *زبان دین*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- فالک، جولیا اس.، *زبان شناسی و زبان: بررسی مفاهیم بنیادی زبان شناسی*، ترجمه خسرو غلامعلی زاده، مشهد، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷.
- فضیلت، محمود، *معناشناسی و معانی در زبان و ادبیات*، کرمانشاه، انتشارات دانشگاه رازی، چاپ و نشر انتشارات طاق بستان، ۱۳۸۵.
- فیاض، محمد اسحاق، *محاضرات فی اصول الفقه*، تقریر بحث ابوالقاسم خویی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۹ ق.
- کربای، آنتونی، «درآمدی بر هرمنوتیک»، نیچه... (و دیگران)، *هرمنوتیک مدرن: گزینهای جستارها*، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶، صص ۱۸-۹.
- لاینز، جان، *مقدمهای بر معناشناسی زبان شناختی*، ترجمه حسین واله، تهران، گام نو، ۱۳۸۳.
- مروارید، محمود، «نظریات شیء انگارانه معنا در فلسفه تحلیلی و علم اصول»، *نقد و نظر*، شماره ۳۹-۴۰.
- مطهری، مرتضی، *آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.
- مفید، محمدبن محمد، *مسئله فی الارادة*، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، بی جا، بی نا، بی تا. (نسخه نرم افزار کتابخانه اهل بیت علیهم السلام).
- منیر، عدنان القطیفی، *الرافد فی علم الأصول*، تقریر بحث علی سیستانی، قم، مهر، ۱۴۱۴ ق.
- نصری، عبدالله، *راز متن (هرمنوتیک، قرائت پذیری متن و منطق فهم دین)*، تهران، نشر مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه، ۱۳۸۱.
- واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، نشر مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

\_\_\_\_\_، «درآمدی بر هرمنوتیک»، کتاب نقد، شماره ۲۳.

هوی، دیوید کوزنز، *حلقه انتقادی: ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه مراد فرهاد پور، تهران، نشر روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۸۵.

Allen, Graham, *Intertextuality, New Critical Idiom*, Taylor & Francis Routledge, London & New York, 2000.

Hoy, David Couzens, *The critical circle: literature, history, and philosophical hermeneutics*, University of California Press, 1982.

Ignace, J. Gelb (ed.), "Semantics", in: *Encyclopædia Britannica, Student and Home Edition*, Chicago: Encyclopædia Britannica, 2009.

Mantzavinos, Chrysostomos, *Naturalistic Hermeneutics*, Translated from German by Darrell Arnold, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore & São Paulo, cambridge university press, 2005.

Meadina, Jose, *Language: key Concepts in Philosophy*, New York, Continuum, 2005.

Mueller-Vollmer, Kurt, *The Hermeneutics Reader, Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Oxford: Basil Blackwell, 1985; New York: Continuum, 2000.

Noël, Carroll, "Interpretation and Intention: The Debate between Hypothetical and Actual Intentionalism", in Journal: *Metaphilosophy*, Vol. 31, Issue 1&2, 2000, pp. 75 – 95.

Ricoeur, Paul, *The Rule of Metaphor*, Translated by Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, SJ, London and New York, Routledge, 2003.

Smith, Barry C., "Meaning and Rule-following", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge.

Smith, Nicholas H., *Strong Hermeneutics, Contingency and moral identity*, USA & Canada, Routledge, 2002.

W. K. Wimsatt Jr. and M. C. Beardsley, "The Intentional Fallacy", in: *The Sewanee Review*, The Johns Hopkins University Press, Vol. 54, No. 3, pp.

468-488, Jul. - Sep. 1946. Available in: Stable URL:  
<http://www.jstor.org/stable/27537676>

achievable, and does not fall into trap of problems such as relativity. To investigate this issue, first the general fundamentals of the plurality of meaning in texts are considered. Then, the plurality of meaning in non-religious texts is examined and finally the plurality of meaning in religious texts has been studied.

**Keywords:** the multiplicity/plurality of meaning, multiplicity of readings, theory of meaning, function of language, inclusivity theory, the use of a term in more than one sense.

recognition of 'archangels.' This study focuses on one of the angels called 'Raphael' and compares his significance and duties in the three religions: Judaism, Christianity and Islam. In addition, it is examined whether Raphael equals the Islamic angel 'Israfil' or not. The result is that in some Christian and Jewish traditions Raphael is considered as an archangel and his role in the two religions is closely similar. In Islam, however, Israfil is not as important and his role differs greatly with Raphael's role in Judaism and Christianity. There are no convincing reasons to consider Israfil in Islam as an equivalent for Raphael.

**Keywords:** Raphael, Israfil, the Seraphim, Archangel, Judaism, Christianity, Islam.

### The plurality of meaning in religious texts

*Alireza Abedi Sarasia*

*Assistant Professor Ferdowsi University of Mashhad*

One of the important questions considered in every theory of interpretation regards unity versus plurality of the true meaning of the text. This paper, as a descriptive-critical research built on data collection and library documents, has tried to get help from the principles derived from sciences such as linguistics, hermeneutics and principles of jurisprudence, in order to demonstrate that the plurality of true meanings in religious texts is possible, desirable and



are as such. Because of being located in conditions such as the predominance of Marxist and anti-imperialist discourse in the years before and after the Islamic Revolution, these concepts have been understood in ways different from the conditions of meaningfulness in the context of the Holy Qur'an, and the same understandings have been assimilated in the contemporary interpretation. The present research applies the methodology of discourse analysis, examines the conditions for meaningfulness of the two concepts in Qur'anic verses and traditions, and compares them within the meaningfulness conditions of Marxist ideas prevailing in Iran during the 60s and 70s and the anti-authoritarian and anti-colonial thoughts predominant since the late 70s to the present time. We thus attempt to demonstrate the process of semantic changes and the functions of these concepts.

**Keywords:** the Qur'an, discourse analysis, oppression (*istiz'āf*), arrogance (*istikbār*), faith, disbelief.

### **Raphael the angel in Jewish, Christian and Islamic traditions**

*Seyed Abdul Majeed Hosseinizadeh*

*Assistant Professor at Payame Noor University*

One of the important theological issues in many religions - and most importantly in Abrahamic religions - is 'angelology', especially the

---

faith and salvation.

**Keywords:** Faith, fuzzy logic, religious pluralism, inclusivism religious, Allameh Tabatabai

**Applying discourse analysis to the concepts of oppression (*istiz'āf*) and arrogance (*istikbār*)**

*Seyyed Kazem Tabatabai, Professor at Ferdowsi University of Mashhad*

*Somayeh Taheri, PhD student at Ferdowsi University of Mashhad (The International Campus)*

Discourse analysis attempts as methodology to discover the interactions of language with intellectual-social structures within written and oral texts, as well as to study the meaning formation in relation to intralinguistic and cross-linguistic factors. In other words, the conditions of meaningfulness are called discourse. This method has been achieved as the outcome of studies conducted by scholars from different fields, including the linguistics. Some parts of the Holy Qur'an and the traditions have found meanings and functions in the contemporary era that are different from those at the original time of their applications. Such meanings and functions are only understandable through the consideration of a variety of backgrounds for their formation, ranging from the cultural, to the political and the social. The concepts of oppression (*istiz'āf*) and arrogance (*istikbār*)

*Abolqasem Arif Nejad*

*Payame Noor University, Neyshabur Branch*

Different religions have applied the term 'faith' in various areas and this diversity has caused the minds of monotheists and others to engage in defining and explaining the nature of 'faith'. In several verses from the Qur'an, the final Divine Book and the eternal miracle of Islam, the word 'faith' occurs. Thus, a comparative study of these verses clarifies the point that the concept of faith is an ambivalent one and entails different conditions and characteristics. Discovering the logic of the Qur'an in this area, does not only lead to explaining the meaning of this term, but also has important implications in determining the referents of 'believers' and their place in Islamic community. Since an application of fuzzy logic and pluralism in explaining the logic of the Holy Qur'an in this field leads to two completely different results, the need for such a choice is made clear. Because the Qur'anic concept of 'faith' involves different hierarchical levels, employing fuzzy logic leads to liberation from the trap of pluralism's relativistic approach, and helps one survive the uncompromising dilemmas of the religious exclusivist approach. In addition, based on the type of inclusivism meant by Allameh Tabatabai and Imam Khomeini, one would be able to remain safe from extremism, and consequently to consider - albeit based on earning the minimums - 'members of the community' as believers of

traditions of ancient Iran, claimed that the Qur'an contained 'legends of the ancients'; i.e. stories like those of Rostam and Esfandiyār. Following Muqātil, commentators often quoted this view, associating and translating 'legends of the ancients' with and into mythologies and stories of ancient peoples. This understanding of the concept of 'legends of the ancients' is also seen in later interpretations. In this paper, the evolution of the concept of 'legends of the ancients' in interpretations has been investigated. In addition to what researchers have suggested, the following reasons have been presented in order to prove the assumption that 'legends of the ancients' refers to themes mentioned in the sacred texts prior to the Qur'an: (1) a semantics of the words 'legends' and 'the ancients' in the context of their association in Qur'anic verses; (2) the mismatch between Qur'anic themes and those of legends like Rostam and Esfandiyār; (3) the recognition of pre-Islamic scriptures in the Qur'an; (4) accusation and the *Ifk* (slandering) affair; (5) the themes preceding and following the verses which include the phrase 'legends of the ancients'.

**Keywords:** the Qur'an, the commentary, legends of the ancients, Nadr ibn al-Harith.

**Examining the possibilities of fuzzy logic and religious pluralism in explaining the Qur'anic concept of 'faith'**

*Musa al-Reza Shamsiya Zahedi*

*Payame Noor University Neyshabur, Neyshabur Branch*

---

**A phonetic stylistics of the 'Arafa supplication***Seyyed Hossein Seyyedi**Professor Ferdowsi University of Mashhad**Nafisa Haji Rajabi**Arabic Language and Literature PhD student at Ferdowsi University of Mashhad*

This paper examines the stylistics of the 'Arafa supplication in terms of their acoustic and phonetic levels. This supplication has a unique and consistent texture. The acoustic features of the words and sentences and the repetition of some sounds, words and phrases and acoustic syllables, as well as literary devices such as rhyme and paronomasia tend to increase the rhythm of speech. In fact, rhythm is a constituent part of important poetry and prose works, as music and rhythm are more capable of being connected to the inner feelings and passions of the self.

**Keywords:** stylistics, the 'Arafa supplication, phonetic level.

**Transformations in the interpretations of 'tales of the ancients'***Dr Mohammad Reza Hassani Jalilian**University of Lorestan*

For the first time, it is mentioned in the interpretation of Muqātil bin Sulayman that: 'Nadr ibn al-Harith, who was familiar with the

## ABSTRACT

**An investigation into the mechanisms of Invitation language in  
Meccan suras based on linguistic and semiotic elements**

*Morteza Cheraghchi*

*PhD Student at Ferdowsi University of Mashhad and Faculty Member  
at the University of the Holy Quran Sciences and Knowledge*

*Mohammad Rostami*

Assistant Professor at Ferdowsi University of Mashhad

In the process of revelation, divine message is transmitted from the Sublime Lord and by the Prophet to the people. This heavenly message can be considered from several aspects, including that of *Invitation* as a separate category. The present article deals with the linguistic dimension of *Invitation* in the Qur'an, specifically in the context of Meccan Suras. Hence, the structure of Invitation language and its corresponding mechanisms will be analyzed and examined from the standpoint of linguistics and semiotics.

**Keywords:** language, Invitation, the Holy Qur'an, Meccan suras.

## **Table of Contents**

<b>An investigation into the mechanisms of Invitation language in Meccan suras based on linguistic and semiotic elements</b>	<b>9</b>
Morteza Cheraghchi- Mohammad Rostami	
<b>A phonetic stylistics of the ‘Arafa supplication</b>	<b>29</b>
Seyyed Hossein Seyyedi - Nafisa Haji Rajabi	
<b>Transformations in the interpretations of ‘tales of the ancients’</b>	<b>49</b>
Dr Mohammad Reza Hassani Jalilian	
<b>Examining the possibilities of fuzzy logic and religious pluralism in explaining the Qur’anic concept of ‘faith’</b>	<b>75</b>
Musa al-Reza Shamsiya Zahedi- Abolqasem Arif Nejad	
<b>Applying discourse analysis to the concepts of oppression (istiz‘āf) and arrogance (istikbār)</b>	<b>91</b>
Seyyed Kazem Tabatabai- Somayeh Taheri	
<b>Raphael the angel in Jewish, Christian and Islamic traditions</b>	<b>119</b>
Seyyed Abdul Majeed Hosseinizadeh	
<b>The plurality of meaning in religious texts</b>	<b>139</b>
Alireza Abedi Sarasia	
<b>Abstracts of the Papers in English Language</b>	<b>172</b>

In the Name of Allah





## **Islamic Studies**

### **Qur'an & Hadith Studies**

A Research Journal of

The Faculty of Theology and Islamic Studies

**Issue 95, Autumn & winter 2015 -2016**

**ISSN 2008-9120**

### **License Holder**

Ferdowsi University of Mashhad

### **Editor-in- chief**

Prof. S.K. Tabatabaie

### **Editorial Board**

#### **Dr. M. 'Iravani**

Associate Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

#### **Dr. Sayyid Muhammad Baqir Hujjati**

Prof. of University of Tehran

#### **Dr. Sayyid Kazim Tabatabaie**

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

#### **Dr. Sayyid Riza Mu'addab**

Prof. of University of Qum

#### **M. A. Mahdavi Rad**

Associate Prof. Univ., of Tehran(Qum branch)

#### **Dr. F. mohamadi**

Associate Prof .of Universityof Tehran

#### **Hasan Naqzadeh**

Associate Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

#### **Muhammad Va'iz zadeh Khurasani**

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

### **Translation of Abstracts**

Rasool Akbari

**Printing & Binding:** Ferdowsi University  
Press

**Circulation:** 500

**Price:** Rs 30000

### **Address:**

Faculty of Theology  
University Campus  
Azadi Sq.  
Mashhad – Iran

**Post Code:** 9177948955

**Tel:** (+9851) 38803873



Ferdowsi University of Mashhad

ISSN 2008-9120

**ISLAMIC STUDIES**  
**Qur'añic & Hadith Studies**

The Research Journal  
of the Faculty of Theology and Islamic Studies  
Issue 95, Autumn & winter 2015 -2016