



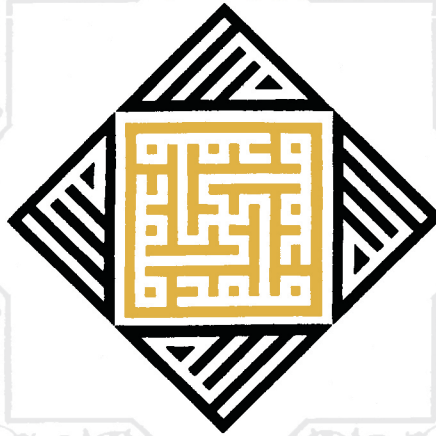
دو فصلنامه علمی-پژوهشی

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN 2008-9120

سال ۴۹ شماره ۲ شماره پیاپی ۹۹
پاییز و زمستان ۱۳۹۶



ارزیابی ارتباط آیه هفتم سوره انشراح با نصب امام علی(ع) / دکتر عباس اسمعیلی زاده - فاطمه زهرا آل ابراهیم
اسطوره عصیان غولان پیش از طوفان در متون یهودی و مقایسه آن با متون اسلامی
دکتر سید عبدالمجید حسینی زاده

روزه عاشورا در دو سده نخست هجری (دسته‌بندی و گونه‌شناسی روایات) / دکتر حامد خانی (فرهنگ مهرش)
زیبایی شناسی تناسب معنایی در سوره آل عمران

نورمحمد خدایاری - دکتر حسن عبداللہی - دکتر سید حسین سیدی - دکتر علی نوروزی

ساختارهای مطلوبیت فعل در قرآن از منظر فقیهان / مهدی سلیمی - دکتر محمدحسن حائری - دکتر حسین صابری
نظریه پیوستگی یا گسستگی نزول سوره های قرآن کریم / مینا شریعتی - دکتر محمد شعبان پور

بررسی چرایی کاربرد واژه های آرکائیک در جزء سی ام قرآن کریم

محمد کاظم قهاری - دکتر محسن قاسم پور - دکتر پرویز رستگار جزی



رهیافتهایی در علوم قرآن و حدیث

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی - پژوهشی

سال ۴۹، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۹

پاییز و زمستان ۱۳۹۶ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول و سردبیر: دکتر سیدکاظم طباطبایی

ویراستار: علی کشاورز

مترجم چکیده ها به انگلیسی: احمد رضوانی

هیئت تحریریه

دکتر مرتضی ایروانی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدمحمدباقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

دکتر سیدکاظم طباطبایی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدرضا مؤدب

استاد دانشگاه قم

محمد علی مهدوی راد

دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم)

دکتر فتح الله محمدی

دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم)

حسن نقی زاده

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.

شماره ثبت پروانه انتشار: ۷۹۴۲۳

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: ۳۸۸۰۳۸۷۳-۰۵۱

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

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

الله أكبر
٢

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 داورها 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 اسماعیل اثباتی (پژوهشگر)
۲. دکتر عباس اسمعیلی زاده (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر صاحبعلی اکبری (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. دکتر سید محمدعلی ایازی (استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات)
۵. دکتر مرتضی ایروانی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. دکتر محمد بهرامی (عضو هیئت علمی دفتر تبلیغات اسلامی)
۷. دکتر یحیی میرحسینی (استادیار دانشگاه میبد)
۸. دکتر مهدی حسن زاده (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۹. دکتر منصور معتمدی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۰. دکتر سید رضا مؤدب (استاد دانشگاه قم)
۱۱. دکتر حسین صابری (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۲. دکتر محمد خامه گر (عضو هیئت علمی دفتر تبلیغات اسلامی)
۱۳. دکتر محمدکاظم رحمان ستایش (دانشیار دانشگاه قم)
۱۴. دکتر علیه رضاداد (استادیار دانشگاه فرهنگیان)
۱۵. دکتر احمد زارع زردینی (استادیار دانشگاه میبد)
۱۶. دکتر سیدحسین سیدی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۷. دکتر شهلا شریفی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۸. دکتر سید محمود طیب حسینی (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)
۱۹. دکتر محسن قاسم پور (دانشیار دانشگاه کاشان)
۲۰. دکتر عبدالرحیم قنوات (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۱. دکتر حسین ناصری مقدم (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۲. مرتضی سلمان نژاد (دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	ارزیابی ارتباط آیه هفتم سوره انشراح با نصب امام علی(ع) دکتر عباس اسمعیلی زاده - فاطمه زهرا آل ابراهیم
۳۱	اسطوره عصیان غولان پیش از طوفان در متون یهودی و مقایسه آن با متون اسلامی دکتر سید عبدالمجید حسینی زاده
۵۱	روژه عاشورا در دو سده نخست هجری (دسته‌بندی و گونه‌شناسی روایات) دکتر حامد خانی (فرهنگ مهروش)
۸۱	زیبایی‌شناسی تناسب معنایی در سوره آل عمران نورمحمد خدایاری - دکتر حسن عبداللہی - دکتر سید حسین سیدی - دکتر علی نوروزی
۹۹	ساختارهای مطلوبیت فعل در قرآن از منظر فقیهان مهدی سلیمی - دکتر محمدحسن حائری - دکتر حسین صابری
۱۲۱	نظریه پیوستگی یا گسستگی نزول سوره های قرآن کریم مینا شریعتی - دکتر محمد شعبان پور
۱۴۱	بررسی چرایی کاربرد واژه های آرکائیک در جزء سی ام قرآن کریم محمد کاظم قهاری - دکتر محسن قاسم پور - دکتر پرویز رستگار جزی
۱۶۸	چکیده مقالات به زبان انگلیسی

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و نهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۹
پاییز و زمستان ۱۳۹۶، ص ۳۰-۹

ارزیابی ارتباط آیه هفتم سوره انشراح با نصب امام علی(ع)*

دکتر عباس اسمعیلی زاده^۱

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: esmaelizadeh@ferdowsi.um.ac.ir

فاطمه زهرا آل ابراهیم

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم

Email: fatemehzahra.aalebrahim@gmail.com

چکیده

مطابق برخی روایات اهل بیت (ع) نزول سوره مبارک «الم نشرح» و به ویژه آیه ماقبل پایانی آن که می‌فرماید: [فاذا فرغت فانصب] به واقعه غدیر و جریان نصب حضرت علی (ع) به امامت امت اسلامی مربوط بوده، تقدیر آیه چنین است: «فاذا فرغت من نبوتک فانصب علیه امامه». اثبات این مطلب در ظاهر با سه چالش جدی روبروست: الف) فقدان خاستگاه روایی؛ ب) مکی بودن سوره؛ ج) هماهنگ نبودن با قرأنت. بررسی این سه چالش نشان می‌دهد که ارائه چنین تفسیری از آیه و سوره نه تنها احتمالی دور نیست که بسیار قابل قبول و مورد توجه می‌نماید، چه الف) از میان هفده روایت موجود در منابع شیعه و سنی دست کم در دو روایت صحیح السند آیه این گونه تفسیر شده است؛ ب) سوره مبارک شرح به شهادت سیاق آیاتش و تأیید صریح و ضمنی شماری مفسران شیعه و سنی مدنی است؛ ج) آیه در قرائت مشهورش با معنای امر به نصب تناسب بیشتری دارد، گرچه این تفسیر با معنای خسته شدن در تفسیر مشهور نیز هماهنگ است.

کلیدواژه‌ها: سوره انشراح، غدیر، نصب علی (ع).

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۳/۱۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۵/۰۷/۲۷.

۱. نویسنده مسئول

بیان مسأله و پیشینه بحث

همراهی و هم‌تایی قرآن و اهل بیت (ع) بی‌نیاز از بحث و نظر است، چنان‌که رسول اکرم (ع) این دورا دو ثقل به ودیعه گذاشته شده خود معرفی کرد: «إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي وإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض»^۱. از نمودهای این همراهی نزول شماری از آیات و سور قرآن در شأن حضرت علی و حضرت زهرا و حسنین (ع) در عصر نزول است. نیز می‌توان اشاره برخی آیات و سوره‌ها به جایگاه و منزلت اهل بیت (ع) را از دیگر نمادهای این پیوند به شمار آورد.

به هر روی همواره قرآن‌پژوهان و به ویژه مفسران کلام الهی در صدد تبیین آیات و سور نازل در شأن اهل بیت (ع) یا ناظر به جایگاه ایشان برآمده‌اند. این امر به شیعیان اختصاص ندارد و همان‌طور که در ادامه ملاحظه خواهد شد، برخی مفسران اهل سنت نیز در این مسیر سعی‌های مشکوری داشته‌اند. البته بسان همه بحث‌های مورد اختلاف فریقین، در این موضوع نیز افراط و تفریط‌هایی به سهو یا به عمد، در بیان یا بنان عالمان رخ داده است که مواردی خواهد آمد.

سوره مبارک «الم نشرح» و خصوص آیه هفتم آن که می‌فرماید: «فإذا فرغت فانصب» از سوره‌ها و آیات مورد توجه و شایسته بحث در موضوع امامت است که مراجعه به آثار دانشمندان فریقین یافته‌هایی قابل تأمل و درخور بحث را پیش روی می‌نهد: به طور اجمال دیدگاه مطرح میان معدود عالمان شیعی و محدود مفسران اهل سنت این است که خداوند متعالی در آیه مزبور، پیامبر خاتم (ع) را مأمور کرده که پس از فراغت از رسالت خویش، حضرت علی (ع) را به امامت و ولایت نصب کند. دیدگاه مشهور مورد نظر شمار زیادی از شیعیان و مورد تأکید قاطبه اهل سنت این است که این آیه فراخواندن رسول اکرم (ع) است به سعی و تلاش بیشتر و به رنج و زحمت انداختن خود در راه خدا. در این میان بعضی پس از ذکر مجزای آراء مفسران شیعه و سنی، هنگام ارزیابی دیدگاه مفسران فریقین چنین بیان داشته‌اند: «دیدگاه غالب مفسران شیعه با همه تفاوت سلیقه، روش و رویکرد با دیدگاه مفسران اهل تسنن چندان تفاوتی ندارد» (طیب حسینی، ۷۱).

جمع زیادی هنگام بحث درباره این سوره و آیه درباره وجود احتمال مزبور هیچ سخنی نگفته‌اند که به دو گروه تقسیم می‌شوند:

الف) بعضی تنها اشاره کرده‌اند که این آیه امر است به پیامبر (ع) به این که مأموریت خویش را انجام داده، سستی نورزد یا پیوسته در مسیر انجام اعمال صالح و خیر باشد و هرگاه کاری را به پایان رساند، به

۱. این کلام نورانی در بسیاری از کتاب‌های روایی فریقین نقل شده است: کتب شیعی، از جمله: الکافی، ج ۲، ص ۴۱۴؛ ارشاد القلوب، ج ۱، ص ۱۳۱؛ الاقبال، ص ۴۵۴؛ تحف العقول، ص ۴۲۵؛ بحارالانوار، ج ۲، ص ۹۹، ۱۰۳، ۲۲۵. کتب عامه، چون: مسند احمد بن حنبل، ج ۳، ص ۱۴؛ سنن ترمذی، ج ۵، ص ۶۲۲، ح ۳۷۸۸؛ المعجم الکبیر، ج ۳، ص ۶۶.

کاری دیگر مشغول شود (سید قطب، ۳۹۳۰/۶؛ طنطاوی، ۴۴۱/۱۵؛ مراغی، ۱۹۲/۳۰؛ الخطیب، ۱۶، ۱۶۱۲؛ حجازی، ۸۷۸/۳؛ سبزواری نجفی، ۳۸۵/۷؛ فضل الله، ۳۱۷/۲۴). در این قبیل نظرات آیه با توجه به اطلاقش معنا شده که در آن متعلق دو فعل [فرغت] و [فانصب] ذکر نشده است. حتی برخی با وجود ذکر سایر اقوال، آن‌ها را بیان مصداق دانسته، بر باقی گذاشتن اطلاق آیه اصرار دارند (طبری، ۱۵۲/۳۰؛ طباطبایی، ۳۱۷/۲۰؛ ابن عاشور، ۳۶۷/۳۰ و ۳۶۸؛ مکارم شیرازی، ۱۲۹/۲۷) و معتقدند که نباید معنای وسیع آن را محدود ساخت (شریعتی، ۲۳۷ - ۲۳۸).

ب) گروه دوم مفسرانی‌اند که برخلاف گروه قبلی سعی کرده‌اند تا متعلق محذوف آیه را مشخص کنند و از این رو معانی مختلفی برای آیه ارائه کرده‌اند: هرگاه از فرائض فارغ شدی، به نماز شب و مستحبات مشغول شو؛ هر زمان نمازت تمام شد، به دعا پرداز؛ بعد از فارغ شدن از مسائل دنیایی، به امور آخرت مشغول شو (طوسی، ۳۷۴/۱۰؛ ابوالفتح رازی، ۳۲۶/۲۰؛ ثعالبی، ۶۰۵/۵؛ ابوحیان اندلسی، ۵۰۱/۱۰؛ ابن جزی غرناطی، ۴۹۳/۲)؛ پس از فارغ شدن از دشمنان جاهل، عبادت خدا را به‌جا بیاور؛ هنگام تمام شدن تشهد نماز، برای مسائل دنیا و آخرت دعا کن (بغدادی، ۴۴۳/۴؛ سیوطی، ۳۶۵/۶)؛ هر موقع که از جهاد با دشمنان فارغ شدی، به عبادت خدا پرداز (سمرقندی، ۵۹۵/۳؛ سیوطی، ۳۶۵/۶؛ ثعلبی، ۲۳۶/۱۰؛ ابن کثیر، ۴۱۸/۸ و ۴۱۹)؛ هر موقع بدنت سالم بود، سلامتی‌ات را در راه عبادت قرار بده (ابن جوزی، ۴۶۲/۴؛ بروسوی، ۴۶۴/۴)؛ پس از تبلیغ رسالت، برای گناهان خودت و مؤمنان استغفار کن (بغوی، ۲۷۶/۵؛ میدی، ۵۳۶/۱۰؛ شوکانی، ۵۶۴/۵).

در این میان مفسرانی شیعه هستند که معنای فراغت از نماز و پرداختن به دعا را به روایتی از امام صادق (ع) مستند ساخته‌اند: «عن الصادق (ع) فاذا فرغت من الصلاة المكتوبة فانصب الى ربك في الدعاء ارغب اليه في المسئلة يعطيك» (طبرسی، ۷۷۲/۱۰؛ ملافتح الله کاشانی: منهج الصادقین، ۲۸۷/۱۰ و زبدة التفاسیر، ۴۶۲/۷؛ سبزواری نجفی، ۳۸۵/۷؛ قرشی، ۲۷۴/۱۲). در غالب آثار فقهی شیعه نیز هنگام بحث درباره ضرورت پرداختن به تعقیبات پس از نماز، به آیه مورد بحث و روایات مزبور می‌پردازند (از جمله نک: مفتاح الفلاح، ص ۴۷؛ مفاتیح الشرایع، ۱۵۵/۱؛ مسالک الافهام، ۲۸۷/۱؛ الحقائق الناصره، ۵۰۹/۸؛ الجواهر، ۳۹۰/۱۰)، چنان که مجلسی در ابتدای باب «فضل التعقیب و شرائطه و آدابه» مثل بقیه ابواب که ابتدا آیه‌ای متناسب با موضوع باب می‌آورد، اینجا آیه [فاذا فرغت فانصب] را ذکر می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۱۳/۸۲).

سکوت نامبردگان فوق از ذکر این احتمال که متعلق محذوف آیه نام مبارک حضرت علی(ع) و تقدیر آیه چنین باشد: «فاذا فرغت من نبوتک فانصب علیه» که در برخی روایات اهل بیت (ع) و به تبع آن برخی

تفاسیر آمده تا حدوی محل تأمل است، چه مناسب بود که حداقل به وجود چنین احتمالی اشاره‌ای داشته باشند؛ به ویژه مفسر بحاثی چون فخر رازی که با کوچک‌ترین مناسبت به بحث درباره موضوعات مختلف پرداخته، سعی دارد آیات را برای تأیید دیدگاه‌های کلامی خودش به خدمت بگیرد، چنان که از مثل آیه [فاعتبروا یا أولی الأبصار] حجیت قیاس را استفاده می‌کند (۵۰۴/۲۹). همین گونه است نسبت به ابن جوزی حنبلی که بر حسب عادتش در بیان همه احتمال‌های موجود در تفسیر آیات ذیل این آیه نیز شش احتمال را می‌آورد، اما سخنی از احتمال مزبور نمی‌گوید (ابن جوزی، ۴/۴۶۲). مفسر منصفی چون طبرسی را نیز باید در عداد همین افراد دانست که پس از ذکر دیدگاه مشهور در تفسیر آیه، هر چند هنگام مستند ساختن آن در کنار ذکر نام مجاهد و قتاده و ضحاک و مقاتل و کلبی از روایت صادقین (ع) که پیش‌تر اشاره شد نیز یاد می‌کند؛ اما پس از آن که احتمال‌های دیگر را به ترتیب از ابن مسعود، جبائی، ابن عباس، حسن بصری، ابن زید، علی بن طلحه، شریح و عطاء می‌آورد، سخنی از احتمال مورد بحث به میان نمی‌آورد (۷۷۲/۱۰ - ۷۷۳).

شاید بتوان برخی چالش‌های جدی این دیدگاه را دلیل بی‌توجهی بیشتر مفسران به آن دانست؛ چالش‌هایی چون: ضعیف بودن روایات موجود در این زمینه، مکی بودن سوره و وقوع جریان نصب علی (ع) در مدینه، مطابق نبودن با ظاهر آیه در قرائت مشهور و نداشتن قرائت معتبر، زیرا چنان که بعضی به آن توجه داده‌اند در صورتی که مراد آیه چنین بود، می‌بایست فعل «فانصب» به کسر «صاد» می‌بود و اینگونه می‌فرمود: «إذا فرغت فانصب» (فیض کاشانی، الاصفی، ۱۴۵۶/۲؛ ابوحیان اندلسی، ۵۰۱/۱۰). وجود چنین چالشی‌هایی همچنین موجب شده است که برخی مفسران سنی با تمسخر درباره ارائه چنین احتمالی از سوی شیعیان سخن بگویند؛ آن هم مفسری چون زمخشری که در تعبیری که شاید نتوان مشابه آن را در عبارات او سراغ داد چنین گفته است: «و من البدع ما روی عن بعض الرافضة أنه قرأ فانصب بكسر الصاد، أي فانصب علیا للإمامة. و لو صح هذا للرافضة لصح الناصبي أن یقرأ هكذا، و یجعله أمراً بالنصب الذی هو بغض علی و عداوته» (۷۷۲/۴). البته این نحوه سخن گفتن زمخشری بدون پاسخ نمانده و چنین تعبیراتی را همراه داشته است: «انظروا إلى هذا الملقب بجار الله العلامة مع براعته في العلوم العربية كيف أعمى الله بصيرته بغشاوة حمية التعصب في مثل هذا المقام حتى أتى بمثل هذه الترهات. بلى إنها لا تعمى الأبصار و لكن تعمى القلوب التي في الصدور» (فیض کاشانی، الوافی، ۳۲۲/۲)، «و العجب من المتعصب الناصب الزمخشری فانظر إلى هذا المتعصب المتعنت كيف عمى الله بصيرته بغشاوة العصبية حتى أتى بمثل هذا الكلام الذی یلیق باللنّام في هذا المقام» (مجلسی، مرآت العقول، ۲۷۶/۳). برخی نیز عنان قلم را از کف داده عباراتی موهن به بنان درآورده‌اند (نک: الرحمانی الهمدانی، ۷۵۸).

از سوی دیگر این مسئله برخی معاصران شیعه را بر آن داشته است تا به زعم خویش در دفاع از مکتب تشیع سعی کنند که ساحت شیعیان را از چنین احتمالی مبرا دانسته، یا طرح این احتمال را به فتنه‌گران نسبت دهند که به قصد اختلاف انداختن میان شیعه و سنی این کار را کرده‌اند (مغنیه، ۵۸۲/۷) و یا پیش‌دستی کرده، به رد و نقض این احتمال پردازند (احسان الامین، ص ۳۱۸ و ۳۱۹) که تفصیل آن خواهد آمد.

در هر صورت برآنیم تا در ادامه این مقال به واکاوی بیشتر این موضوع پرداخته، ادله موافقان و مخالفان را ضمن بحث از چالش‌های پیش روی این احتمال بررسی کرده، میزان صحت هر نظر و دیدگاه صواب را مشخص سازیم.

چالش اول: خاستگاه روایی تفسیر

ملاحظه و مطالعه بیشتر کتاب‌های تفسیری و غیر آن‌ها به ویژه تفاسیر مذکور در قبل، هنگام بحث درباره احتمال‌های مطرح در تفسیر آیه مورد بحث و خاصه احتمال مورد نظر، چنین به ذهن متبادر می‌سازد که احتمال ارتباط آیه با جریان نصب حضرت علی(ع) از پشتوانه روایی چندانی برخوردار نیست و صرف یک نظر است؛ آن هم با اشکال‌های متعدد.

مجموع روایاتی که سوره و آیه مورد بحث را به جریان نصب حضرت علی(ع) مربوط می‌دانند، سنده و متنبه بدین قرارند:

۱. محمد بن الحسین و غیوه عن سهل عن محمد بن عیسی و محمد بن یحیی و محمد بن الحسین جمیعاً عن محمد بن سنان عن إسماعیل بن جابر و عبد الکریم بن عمرو عن عبد الحمید بن أبی الدیلم عن أبی عبد الله (ع) قال: أوصی موسى (ع) إلی یوشع بن نون ... فلما بعث الله عز و جل محمداً (ع) أسلم له العقب من المستحفظین و کذبه بنو إسرائيل ... ثم أنزل الله جل ذکوه علیه أن أعلن فضل وصیک ... ولا یزالی یخرج لهم شیئاً فی فضل وصیه حتی نزلت هذه الشؤرة فاحتج علیهم حين أعلم بموته و نعتت إلیه نفسه فقال الله جل ذکوه: فإذا فرغت فانصب و إلی ربک فاوغب. یقولی إذا فرغت فانصب علمک و أعلن وصیک فأعلمهم فضله علانية فقال (ع) من کنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه ثلاث موات ... (کلینی، ۲۹۴/۱).

۲. حدثنا محمد بن جعفر عن یحیی بن زکریا عن علی بن حسان عن عبد الرحمن بن کثیر عن أبی عبد الله (ع) فإذا فرغت من نبوتک فانصب علیک و إلی ربک فاوغب فی ذلك (قمی، ۴۲۹/۲).

۳. لبوجميلة عن ابی عبد الله جعفر بن محمد عن ابیه (ع) انه قال: فی قول الله تعالى: «فإذا فرغت

فانصب» قال: فانصب بكسر الصاد اذا فرغت من اقامة الفرائض فانصب عليك (ع) ففعل (ع). (قاضي نعمان مغربي، ٢٤٥/١، ح ٢٧٠).

٤. حدثنا أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن العلوي الحسنی [قال حدثنا فرات بن إبراهيم الكوفي قال حدثنا جعفر] معنعنة عن أبي عبد الله (ع) فإذا فرغت فانصب عليك للولاية (فرات كوفي، ٥٧٣).

٥. حدثنا محمد بن القاسم بن عبيد معنعنة عن أبي عبد الله (ع) قوله تعالى ألم نشرح لك صدرك قال بعلى و وضعنا عنك وورك الذى أنقض ظهرك ... فإذا فرغت فانصب عليك وإلى ربك فاوغب فى ذلك (همو، ٥٧٣ - ٥٧٤).

٦. حدثنا جعفر [بن محمد] معنعنة عن أبي جعفر (ع) فى قوله ألم نشرح لك صدرك قال ألم نعلمك من وصيك (همو، ٥٧٤).

٧. حدثنى جعفر بن أحمد بن يوسف معنعنة عن أبي جعفر (ع) قال كان رسول الله (ع) لا يزال يخرج لهم حديثا فى فضل وصيه حتى نزلت عليه هذه الشورة فاحتج عليهم علانية حين أعلم [علم] رسول الله (ع) بموته ونعت [نعت] إليه نفسه فقال: فإذا فرغت فانصب يقول إذا فرغت من نبوتك فانصب عليك من بعدك وعلى وصيك فأعلمهم فضله علانية. فقال: من كنت مولاه فهذا على مولاه. وقال: اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله ثلاث موات ... (همو، ٥٧٤).

٨. الباقر والصادق (ع) فى قوله تعالى: ألم نشرح لك صدرك ألم نعلمك من وصيك فجعلناه ناصرك و مذكى عدوك الذى أنقض ظهرك و أخرج منه سلاله الأنبياء الذين يهتدون و رفعنا لك ذكرك فلا أذكر إلا ذكركت معنى فإذا فرغت من دنياك فانصب عليك للولاية تهتدى به الفوقه (ابن شهر آشوب، ٢٣/٣).

٩. عبد السلام بن صالح عن الوضا (ع) ألم نشرح لك صدرك يا محمد ألم نجعل عليك وصيك و وضعنا عنك وورك بقتل مقاتلة الكفار و أهل التأويل بعلى و رفعنا لك بذلك ذكرك أى رفعنا مع ذكرك يا محمد له (همو، ٢٣/٣).

١٠. محمد العباس عن محمد بن همام عن عبد الله بن جعفر عن الحسن بن موسى عن على بن حسان عن عبد الرحمن عن أبي عبد الله (ع) قال: قال سبحانه و تعالى ألم نشرح لك صدرك بعلى - و وضعنا عنك وورك الذى أنقض ظهرك- فإذا فرغت من نبوتك فانصب عليك وصي- وإلى ربك فاوغب فى ذلك (استرآبادى، ٧٨٥).

١١. محمد بن العباس عن محمد بن همام بإسناده عن إبراهيم بن هاشم عن ابن أبي عمير عن المهلبى عن سليمان قال: قلت لأبي عبد الله (ع) قوله تعالى: ألم نشرح لك صدرك قال بعلى فاجعله وصي. قلت: و

قوله فإذا فرغت فانصب. قال: إن الله أمره إذا فعل ذلك أن ينصب عليه وصيه (همانجا).

۱۲. و قال أيضا حدثنا أحمد بن القاسم عن أحمد بن محمد بن محمد بن خالد عن محمد بن علي عن أبي جميلة عن أبي عبد الله (ع) قال: قوله تعالى فإذا فرغت فانصب عليه كان رسول الله (ع) حاجة فنزلت فإذا فرغت فانصب عليه للناس (همو، ۷۸۶).

۱۳. و قال أيضا حدثنا أحمد بن القاسم عن أحمد بن محمد بن محمد بإسناده إلى المفضل بن عمر عن أبي عبد الله ع قال: فإذا فرغت فانصب عليه بالولاية (همانجا).

۱۴. حدثني علي بن موسى بن إسحاق، عن محمد بن مسعود بن محمد، [قال:]: حدثنا جعفر بن أحمد، قال: حدثني حمدان و العمرى، عن العبيد بن يونس، عن زرعة، عن سماعة، عن أبي بصير عن أبي عبد الله [في قوله تعالى:]: فإذا فرغت فانصب قال: يعني [انصب] عليه للولاية (حسكاني، ۴۵۱/۲).

۱۵. و به عن يونس عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله في قوله تعالى: فإذا فرغت فانصب يعني عليه، للولاية (همانجا).

۱۶. حدثنا جبرئيل بن أحمد، قال: حدثني الحسن بن خوراد، قال: حدثني غير واحد عن أبي عبد الله [في قوله تعالى:]: فإذا فرغت فانصب قال: [يعني] فإذا فرغت فانصب عليه للناس (همو، ۴۵۲/۲).

۱۷. حدثنا علي بن محمد، قال: حدثني محمد بن أحمد، عن العباس، عن عبد الوحمن بن حماد، عن الفضل، عن أبي عبد الله في قول الله تعالى: فإذا فرغت فانصب يعني انصب عليه للولاية (همانجا، ۴۵۲/۲).

مؤلف کتاب التفسیر بالمأثور و تطویرہ عند الشیعہ ہنگام ذکر نمونہ‌هایی از تأویل مردود آیات قرآن، احتمال مورد بحث را چهارمین نمونہ آورده است. آنگاه پنج روایت را به عنوان مستند این دیدگاه ذکر می‌کند: روایت تفسیر قمی (شماره ۲) و چهار روایت استرآبادی (شماره‌های ۱۰ تا ۱۳). خلاصه سخن ایشان در رد این روایات در پایان بحثش نشان می‌دهد که اشکال‌های او پنج محور دارد: «و الخلاصة: ان هذه الروایات لا علاقة دلالية فيها بالآیات، و ضعيفة سنداً، و تخالف النزول و السياق القرآنی، كما تخالف إجماع المفسرين، لذا فإن كثرتها- بحيث يحسب الناظر إليها أنها متواترة- لا تفيد شيئا، و لا يمكن قبول تأويلها على أي حال» (۳۲۰ - ۳۲۱).

مقصود وی از عدم ارتباط دلالی روایات با آیات، ظاهرًا همان است که با عنوان مخالف با نزول و سیاق از آن بحث کرده‌اند که در بحث از چالش بعدی ملاحظه خواهد شد. البته او به تعارض این روایات با روایات مذکور در قبل از صادقین (ع) نیز اشاره می‌کند که در آن‌ها آیه به دعا و انجام دادن تعقیبات بعد از نماز تفسیر شده است: «على أن الروایات معارضة بما ورد عن الإمامين الباقر و الصادق (ع) و الذي ذكره

صاحب المجمع، و الذی سنذکره فی الفقرة الرابعة فیما یأتی» (۳۱۹). گذشته از آنکه مصنف درباره چگونگی وجود تعارض میان این روایات هیچ توضیحی نداده این را نیز روشن نساخته است که به چه دلیل روایات دیگر را صحیح پنداشته و به سقوط روایات مربوط به نصب امام علی (ع) حکم کرده است. ممکن است گفته شود که اصل پنداشتن روایات مربوط به تعقیبات به جهت هماهنگی آن‌ها با سیاق آیات سوره است و فرع دانستن روایات راجع به نصب علی بن ابی طالب (ع) به دلیل مخالفت با سیاق آیات سوره است، چنان که در همان بند چهار وعده داده شده، مصنف تنها این ادعا را مطرح می‌کند که احتمال مورد نظر ایشان مورد اجماع مفسران فریقین است: «رابعاً: لذا أجمع المفسرون من كلا الفريقين علی أن المعنی: فإذا فرغت من الصلاة المكتوبة فانصب إلى ربك بالدعاء و ارغب إليه فی المسألة يعطك» (۳۱۹) نادرستی آن پندار و بی‌پایه بودن این اجماع در بحث از بقیه چالش‌ها خواهد آمد.

نسبت به مسئله ضعف سند نیز هر چند مؤلف به ضعف شماری از روایان چون: علی بن حسان، عبد الرحمان بن کثیر و ابوجمیل (مفضل بن صالح) توجه داده است، به ارسال روایات به جز روایت ۱۳ بیشتر نظر دارد (۳۲۰). ناگفته نماند که در این میان مفضل بن عمر (در روایت شماره ۱۳) نیز مورد خدشه نویسنده کتاب نیز قرار گرفته و او در این جرح تنها به نظر نجاشی استناد بسته است؛ در حالی که چنین کاری محققانه به نظر نمی‌رسد؛ آن هم نسبت به روای ای چون مفضل که از خصیصان اهل بیت (ع) است، چنان که آیت الله خویی در تحقیقی جامع ضمن بررسی دیدگاه نجاشی و ذکر توثیق شیخ طوسی، شیخ مفید، ابن قولویه و روایات متعدد در مدح او از شدت علاقه امام صادق (ع) به وی سخن گفته و در پایان او را موثق معرفی کرده و نقل‌های مربوط به جرح او را نظیر جرح بزرگان دیگری چون زراره و محمد بن مسلم دانسته است (۲۹۰/۱۸ - ۳۰۵). نیز بنگرید به علامه شوشتری، ۲۰۵/۱۰ - ۲۱۸). در هر صورت به نظر می‌رسد که ضعیف دانستن روایت مورد بحث، به جهت ضعف مفضل پذیرفته نیست.

خلاصه آن که به صرف ذکر چند روایت و بررسی غیر عالمانه سندی آن‌ها نمی‌توان گفت که تفسیر آیه [فإذا فرغت فانصب] به جریان نصب حضرت علی (ع) به امامت از جمله تأویل‌های باطل قرآن است؛ به-ویژه آن که کثرت روایات این احتمال به گونه‌ای است که برخی از اظهار تعجب کرده‌اند که چگونه مفسران شیعه بالاتفاق آیه را مطابق این احتمال تفسیر نکرده‌اند (طیب حسینی، ۸۰)؛ چنان که این مهم از نظر مولف کتاب نیز مخفی نبوده است، چه در تعبیر پیش گفته وی این عبارت نیز ملاحظه شد: «فإن کثرتها- بحیث یحسب الناظر إليها أنها متواترة- لا تقید شینا»؛ اما روشن نساخته که به چه دلیل به راحتی بقیه روایات را نادیده انگاشته و به رد این تفسیر حکم کرده است. این غیر عالمانه سخن گفتن نظیر آن است که برخی با تمسک به برخی از روایات یادشده (روایت سوم) بدون توجه به همه چالش‌های این تفسیر و حتی

ذکر سند این روایات، آیه را به نصب علی (ع) در غدیر مربوط دانسته‌اند (انصاری، ۲۹۳ - ۳۰۲). ناگفته نماند که علامه عسکری از دیگر کسانی است که متعرض روایات مربوط به احتمال مورد بحث شده و تا حدود زیادی مانند احسان الامین در عبارات قبلی عمل کرده است. البته از آن جا که ایشان سعی داشته تا از مکتب اهل بیت (ع) برابر اشکالات وارد از سوی معتقدان مکتب خلفا دفاع کند، تنها متعرض روایاتی شده که احسان الهی ظهیر صاحب کتاب الشیعه و القرآن به نقل از کتاب فصل الخطاب میرزا حسین نوری به عنوان مستندات تحریف قرآن در شیعه آورده است. ایشان ظاهراً به تبع مرحوم نوری تنها هفت روایت را ذکر کرده که چهار مورد آن با الامین مشترک است (شماره‌های ۲، ۱۰، ۱۲ و ۱۳). دو روایت از تفسیر فرات است (شماره‌های ۴ و ۵) و روایت دیگر چنین است: «السیاری عن البرقی عن علی بن الصلت عن مفضل بن عمر عنه (ع) فاذا فرغت فانصب علیاً للولاية» (۸۱۰/۳).

روایت اخیر در تتبع نگارنده در هیچ یک از مجامع اصلی و حتی دست دوم روایی شیعه دیده نشد. البته همان طور که ملاحظه می‌شود این روایت شباهت زیادی به روایت تاویل الآیات الظاهره استرآبادی (شماره ۱۳) دارد، چه گذشته از متن یکسان دو روایت، در سند آن‌ها سیاری (احمد بن قاسم)، برقی (احمد بن محمد) و مفضل مشترکند و تنها علی بن صلت در سند روایت اخیر آمده که در نقل استرآبادی نیست، هر چند ممکن است گفته شود که چه بسا «علی بن صلت» در روایت دوم، همان افتادگی در نقل استرآبادی «باسناد» باشد.

در هر حال علامه عسکری نیز در بررسی این روایات به ضعف سندی آن‌ها اعم از ارسال و وجود راویان وضاع چون سیاری و ابوجمیل توجه داده و آن‌ها را مردود دانسته است. البته باید دانست که چون مقصود ایشان اثبات عدم دلالت این روایات بر تحریف قرآن است، در بحث از متن روایات تنها به این اشاره کرده که این روایات دلالتی بر تحریف قرآن ندارند (۸۱۰/۳ - ۸۱۲).

بررسی اجمالی سند روایات دیگر تتبع شده چنین است:

روایت نخست در نقل مرحوم کلینی که در واقع دو طریق دارد، مطابق نظر مرحوم مجلسی «ضعیف علی المشهور» است (۲۷۰/۳). علت ضعف ذکر نشده است؛ لکن ظاهراً به دلیل وجود عبد الحمید بن ابو الدیلم است که مجهول الحال به نظر می‌رسد، چه تنها شیخ طوسی وی را در زمره اصحاب امام صادق (ع) ذکر و با تعبیر «کوفی» از او یاد کرده است؛ بدون آنکه اظهار نظری درباره وی داشته باشد (۲۴۰). البته وحید بهبهانی در تعلیقه نقل ابن ابی عمیر از عبد الحمید بن ابودیلیم به واسطه حماد را در روایتی دیگر مشعر به توثیق وی می‌داند (۲۱۱) که در این صورت سند روایت ضعیف نخواهد بود. چه بسا بتوان گفت اینکه علامه مجلسی ضعیف بودن روایت را به مشهور نسبت می‌دهد نیز برای نشان دادن همراه نبودن

خودش با این دیدگاه است، چنان که در موارد دیگر این امر ثابت است، مثل روایاتی که در سند آن‌ها معلی بن محمد بصری است که نظر ایشان ذیل بیشتر روایات او ضعیف بودن آن‌ها بر مبنای مشهور است (از جمله: ۴۱۳/۲، ۴۲۶، ۴۴۰)؛ اما روایات دیگری را با وجود بودن معلی در سند آن‌ها، علی‌رغم ذکر ضعیف بودن بر مبنای مشهور، معتبر دانسته است: «ضعیف علی المشهور لکنه معتبر» (۱/۱۴۸؛ ۷/۳۲۵، ۳۶۸). بنابراین به نظر می‌رسد که به راحتی نمی‌توان سند روایت کافی را ضعیف دانست. یادکردنی است که چنانچه همچون آیت الله خویی نقل ابن ابی عمیر از کسی را دلیل و حتی مشعر به وثاقت کسی ندانیم (۲۷۰/۹)، روایت ضعیف خواهد بود.

روایات شماره ۲ و ۳ تا ۶ به جهت ارسال در سند، ضعیف‌اند. البته روایت ششم متنش شبیه روایت کلینی است و از این جهت می‌توان آن را متابع روایت کافی دانست، هر چند متابع معتبری نیست. دو روایت ابن شهر آشوب (۸ و ۹) نیز ضعیف بوده، معتبر نیستند.

از چهار روایت پایانی که صاحب شواهد التنزیل آورده دو روایت نخست (۱۴ و ۱۵) را با یک واسطه از تفسیر عیاشی نقل کرده است که البته از بخش مفقود این تفسیر ارزشمند شیعی است. سند روایت از عیاشی (محمد بن مسعود بن محمد) به بعد همه امامی و ثقه‌اند؛ به جز زرعه بن محمد در طریق نخست (شماره ۱۴) که واقفی و موثق است (نجاشی، ۱۷۶؛ حلی، ۲۲۴)؛ جعفر بن احمد بن ایوب سمرقندی (نجاشی، ۱۲۱؛ الخلاصه، ۳۲)؛ محمد بن احمد حمدان القلانسی (کشی، ۵۳۰؛ خویی، ۲۵۴/۶)؛ عمرکی بن علی (نجاشی، ص ۳۰۳؛ ابن داود، ۲۶۳)، العبیدی محمد بن عیسی بن عبید (نجاشی، ۳۳۳)؛ یونس بن عبد الرحمان (نجاشی، ۴۴۶؛ طوسی، ۳۴۶، ۳۶۸)؛ سماعه بن مهران (نجاشی، ۱۹۳). در طریق دوم هم (شماره ۱۴) عبد الله بن سنان امامی و موثق است (نجاشی، ۲۱۴؛ حلی، ۱۰۴).

نسبت به علی بن موسی بن اسحاق که واسطه میان حسکانی و عیاشی است، اطلاعی در کتاب‌های رجال نیست که بیشتر به نظر می‌رسد به جهت نبودن نام وی در اسناد روایات و حتی متاخر بودن وی نسبت به رجال یون متقدم است. تنها جایی که نام او در سند روایات ذکر شده در طریق حاکم حسکانی به تفسیر عیاشی است که به جز روایات مورد بحث، چند مورد معدود دیگر در شواهد التنزیل آمده است (۱/۳۰، ۷۹، ۲۵۵، ۴۸۱). مستند بعضی که علی بن موسی بن اسحاق را در زمره شاگردان عیاشی ذکر کرده‌اند نیز همین نقل‌های حاکم حسکانی است (موسسه البعثه، قسم الدراسات الاسلامیه، ۴۵).

آن چه از ملاحظه دیگر آثار درباره وی به دست می‌آید این است که از نوادگان امام کاظم (ع) و سادات اهل علم و فضیلت و کرم و بخشش بوده و در مرو سکونت داشته است: یاقوت حموی به هنگام بحث

درباره شاعری به نام علی بن حسن باخرزی از جمله قصیده‌ای فاخر از او در مدح علی بن موسی بن اسحاق را ذکر و پیش از آن این گونه از ابن اسحاق مزبور یاد می‌کند: «قال من قصيدة له فائقة يمدح فيها الشريف ذا المجدين أبا القاسم علي بن موسى بن إسحاق بن الحسين بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام نقيب الطالبين بمر» (۴۴/۱۳). البته به نظر می‌رسد که نسب وی در نقل یاقوت از بعد از جد ایشان اسحاق تا امام کاظم (ع) افتادگی دارد، چه دیگران نسب او از اسحاق به بعد را این گونه آورده‌اند: «اسحاق بن الحسن (الحسين) بن الحسين بن اسحاق بن موسى بن جعفر» (عبد الغافر بن اسماعيل فارسي، ۵۸۱؛ سيد علي خان مدني، ۴۸۸؛ زرباطي، ۲۴۵/۳)، چنان که مرحوم مجلسي نیز اسحاق را در زمره فرزندان امام کاظم (ع) ذکر کرده است و همان جا محققان بحار متذکر شده‌اند که یکی از نوادگان او علی بن موسی بوده است (مجلسي، ۱۴۰۳ق، ۲۸۵/۴۸).

سمعانی نیز هنگام ذکر بزرگان جوانان از روستاهای مرو از ابوعبدالله جوبانی نام می‌برد و علی بن موسی را از مشایخ حدیث وی ذکر می‌کند: «خرج منها جماعة منهم أبو عبد الله محمد بن محمد بن أبي ذر الجوباني السلامي من أهل مرو كان شيخا صالحا كثير العبادة والخير تاليا للقرآن كثيرا من الحديث سمع السيد أبا القاسم علي بن موسى بن إسحاق الموسوي» (سمعاني، ۱۰۸/۲). همین عبارت در معجم البلدان (ياقوت حموي، ۱۷۶/۲) و اللباب فی تهذيب الانساب نیز آمده است (ابن اثير، ۳۰۲/۱).

به نظر می‌رسد، سخن درباره علی بن موسی بن اسحاق تا زمانی است که نقل حاکم حسکاني از کتاب تفسير عیاشي «وجاده» نبوده باشد؛ در حالی که آن طور که دیگران نیز گفته‌اند نقل‌های حاکم حسکاني از عیاشي به گونه‌ای است که نشان می‌دهد او نسخه‌ای از تفسير عیاشي را در اختیار داشته و این روایات را آن جا می‌آورد. مؤید این سخن آنجاست که ملاحظه می‌شود آن بخش از روایات بخش موجود تفسير عیاشي که همه مرسلند و این نقص از جانب برخی ناسخان این کتاب رخ داده است، در مواردی که حاکم آن‌ها را آورده همه مسندند و این نشان می‌دهد که حاکم پیش از حذف اسانید تفسير عیاشي، نسخه‌ای کامل از آن را در اختیار داشته است (برای اطلاع بیشتر و ملاحظه نمونه‌ها ر.ک: طباطبائي و رضی، «تفسير عیاشي و بازیابی اسانید آن در شواهد التنزيل»). بنابراین سند دو روایت نخست تفسير شواهد التنزيل صحيح یا موثق است.

دو روایت دیگر حسکاني (شماره ۱۶ و ۱۷) همانند دو روایت قبلی از تفسير عیاشي است، چه جبرئیل بن احمد بن فاریابی و علی بن محمد، خواه ابن فیروزان قمی باشد و خواه ابن قتیبه نیشابوری، هر دو از مشایخ عیاشي‌اند و نقل عیاشي از آن‌ها ثابت است، چنان که نقل عیاشي از جبرئیل در موارد متعددی در اسانید صدوق اتفاق افتاده است (نک: صدوق، ۱۴۰۵ق، ۳۱۵/۱ و ۳۲۹؛ ۳۵۱/۲ و ۴۸۰؛ همو، بی‌تا،

۱۴۷/۱ و ۱۶۱). همین گونه است نقل او از ابن فیروزان قمی و ابن قتیبه نیشابوری در اسانید شاگردش کشی (نک: حر عاملی ۳/۳۱؛ ۹/۲۲۸؛ ۱۵/۳۵۲؛ ۲۷/۶۹ و ۷۱).

روایت نخست به دلیل نامعلوم بودن راوی از معصوم، «غیر واحد» مرسل و از این رو ضعیف است. در روایت دوم، علی بن محمد روشن نیست که ابن فیروزان یا ابن قتیبه است، چون در راوی عنه هر دو عیاشی و در مروی عنه هر دو محمد بن احمد بن یحیی بن عمران ذکر شده است. نسبت به ابن فیروزان تنها شیخ طوسی او را کثیر الروایه معرفی کرده است (رجال، ۴۲۹). ابن قتیبه نیز از شاگردان فضل بن شاذان بوده (نجاشی، ۲۵۹؛ طوسی، ۴۲۹) و بیشتر ذکر شده که مورد اعتماد کشی در رجالش بوده است (ابن داوود، ۲۵۰؛ حلی، ۹۴). البته در دیدگاه آیت الله خویی این اعتماد نه نشان توثیق است و نه دلیل مدح (۱۶۰/۱۲). محمد بن احمد بن یحیی را نجاشی ثقه دانست است (۳۴۸). همین گونه است نظر شیخ در فهرست که با الفاظ «جلیل القدر کثیر الروایه» از او یاد کرده است (۴۰۸). عباس بن معروف موثق است (طوسی، رجال، ۲۸۱). عبد الرحمن بن حماد نیز ضعیف است و متهم به غلو (نجاشی، ۲۳۸؛ ابن غضائری، ۸۰؛ ابن داوود، ۴۷۲). فضل نیز با نظر به روایتش از امام صادق (ع) میان چند نفر مشترک است: فضل بن عبد الملک، فضل بن عثمان، فضل بن یونس. در هر صورت سند این روایت استوار نبوده، قابل اعتنا نیست.

نتیجه: احتمال ارتباط آیه مورد بحث سوره شرح که می فرماید: [فاذا فرغت فانصب] با جریان نصب حضرت علی (ع) و اینکه متعلق های محذوف آیه این گونه باشد: «فاذا فرغت من نبوتک فانصب علیا اماما» برخلاف پندار بعضی، پایگاه قابل توجهی در روایات اهل بیت (ع) دارد، چه دست کم دو روایت معتبر (۱۴ و ۱۵) در تأیید این احتمال وجود دارد. البته باید روایت مرحوم کلینی را نیز به این جمع اضافه کرد، زیرا آن چه به عنوان نظر آیت الله خویی گفته شد از مبانی اختصاصی ایشان است و این گونه نیست که همراهی مشهور را با خود داشته باشد.

چالش دوم: مکی بودن سوره

در صورتی که ملاک تعیین مکی و مدنی بودن سوره ها را نقل بدانیم، باید به مکی بودن این سوره حکم کنیم، چه در قریب به اتفاق نقل های رسیده، این سوره از سوره های مکی دانسته و حتی مربوط به اوایل بعثت (پنجمین تا سیزدهمین سوره) ذکر شده است.^۱ در ترتیب نزولی که حاصل تحقیقات بیشتر متأخران و مورد اعتماد آن هاست نیز این سوره دوازدهمین سوره ذکر شده است؛ کسانی چون آیت الله معرفت (۱/۱۰۴)

۱. بنگرید به: سید علی موسوی دارابی، ۷۲۰/۲ - ۷۷۲.

تا ۱۰۷)، عزت دروزه (۱۵/۱ و ۱۶)، نکونام (۳۰۸)، رامیار (۶۱۱)، زنجانی (۵۸-۶۱)، محمد رأفت سعید (ص ۷۱ به بعد) و رشاد خلیفه (۲۳).

با وجود این، مکی بودن این سوره چندان استوار نمی‌نماید و برخلاف ادعای مذکور در قبل، محتوا و سیاق آیات سوره آن را تأیید نمی‌کند. این مطلب از چند جهت قابل اثبات است:

۱. مفسرانی که به سیاق آیات توجه دارند، به این امر تصریح دارند که سیاق آیات سوره با مدنی بودن آن موافق‌تر است (طباطبایی، ۳۱۴/۲۰). برخی مفسران اهل سنت نیز بر این امر صحه گذاشته‌اند: «و هذا السوقی یشیر الی (ان) السورة مدنیة» (بروسوی، ۴۶۶/۱۰). جمال الدین قاسمی سنی نیز ضمن ترجیح مدنی بودن سوره به این نکته توجه داده که نعمت‌های مذکور در سوره تنها در مدینه متصور است (۴۹۴/۹). همو پس از تبیین نعمت‌های مذکور در آیات از قبیل شرح صدر: [ألّم نشرح لك صدرك]، برداشته شدن سنگینی‌های رسالت: [ووضعنا عنك ووزك] و بلندی نام و آوازه: [ووقعنا لك ذكرك] ذیل خصوص آیه هفتم تأکید می‌کند که این آیه از آیات نازل در اواخر بعثت است: «و الأظهر عندی، اعتمادا علی ما صححناه من أن الآية مدنیة و أنها من أواخر ما نزل» (۴۹۷).

در این میان کسانی که ظاهر را نخواسته‌اند که از مکی بودن سوره دست بردارند، نهایت آن را به اواخر مکه برده‌اند: «حق این است که قسمتی از این امور در مکه مخصوص در اواخر دوران سیزده‌ساله‌ای که پیغمبر اکرم (ص) در مکه مشغول به دعوت مردم بود تحقق یافت» (مکارم شیرازی: ۱۲۶/۲۷).

شیخ طوسی نیز پس از تبیین مراد آیات به این نکته توجه داده که موارد ذکر شده با مکی بودن سوره هماهنگ نیست: «فإذا قيل: السورة مكية، و كان ما ذكرتموه بعد الهجرة؟!...». البته پاسخ احتمالی خود شیخ این است که فعل‌های ماضی آیات را به معنای استقبال (ماضی محقق الوقوع) و آن‌ها را وعده‌هایی بدانیم که در آینده محقق خواهند شد و آن را نظیر برخی آیات مربوط به بهشت و جهنم دانسته است: [ونادی أصحاب الجفة أصحاب الفار] (اعراف/۴۴)، [ونادوا يا مالك ليقض علينا وبك قال إنكم ماكثون] (زخرف/۷۷) (۳۷۲/۱۰). بدین صورت گویا شیخ طوسی مکی بودن سوره را پذیرفته است؛ اما حق این است که این توجیه روا نیست، چون آیات سوره در سیاق امتنان بر پیامبر (ع) آمده‌اند، چنانکه استفهام تقریری آغاز سوره که می‌فرماید: [ألّم نشرح] نیز آن را نشان می‌دهد، و امتنان به نعمت‌های داده نشده، معنا ندارد.

۲. مفسرانی که با اعتماد به نقل‌های پیش‌گفته این سوره را مکی دانسته‌اند، هنگام تفسیر آیات سوره و تبیین نعمت‌های داده شده به پیامبر (ع) و ذکر متعلق فراغت در [فرغت] وجوهی را ذکر کرده و عباراتی را آورده‌اند که با مکی بودن سوره ناهمخوان بوده، با مدنی بودن آن موافق‌ترند، مثل آنان که مقصود آیه را

فراغت پیامبر اکرم (ع) از جهاد دانسته‌اند (سمرقندی، ۵۹۵/۳؛ سیوطی، ۳۶۵/۶؛ ثعلبی، ۲۳۶/۱۰؛ ابن کثیر، ۴۱۸/۸ و ۴۱۹؛ طیب، ۱۵۷/۱۴؛ زحیلی، ۲۹۸/۳۰)؛ حال آنکه به طور قطع جهادی در مکه نبوده است.

همین گونه است این سخن که مراد از رفعت نام پیامبر (ع): [وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ] را قرین شدن نام ایشان با نام خدا در مثل آیه [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ] (نساء/۵۹) دانسته است (ملاحویش، ۱۶۳/۱)؛ در حالی که این قبیل آیات (آل عمران/۳۱ و ۳۲؛ نساء/۸۰؛ توبه/۱۴؛ احزاب/۱۷) همه در سور مدنی قرار دارند.

قرین شدن نام پیامبر (ع) با نام خداوند در اذان (بیضاوی، ۳۲۱/۵؛ ملاحویش، ۱۶۳/۱؛ نمونه، ۱۲۶/۲۷) را نیز باید در زمره همین اقوال دانست، چه با وجود اینکه تشریع اذان، مطابق برخی روایات اهل بیت (ع) در اواخر مکه و در اسرای پیامبر (ع) بوده^۱، روشن است که گسترش و رواج آن میان مسلمانان تنها تنها در مدینه و پس از تأسیس مسجد و شکل‌گیری نمازهای جماعت علنی بوده است؛ به ویژه آنکه ظاهره اولین اذان رسمی مکه را بلال حبشی بعد از فتح مکه به امر رسول خدا (ع) بر فراز بام کعبه ندا داد. در واقع این همان تفسیر آیه بدون توجه به سیاق سوره است که بعضی به آن متفطن شده‌اند (طیب حسینی، ص ۷۵).

نتیجه: سیاق آیات سوره که خداوند متعالی در آن با ذکر نعمت‌های بزرگی که از گذشته به پیامبر خود ارزانی داشته بر ایشان منت می‌نهد، با مدنی بودن آن موافق‌تر است و دست کم ثابت می‌کند که نقل‌ها و نظراتی که این سوره را به اوایل بعثت مربوط می‌دانند، نمی‌توانند وجهی از صحت و اتقان داشته باشند؛ هر چند بر مدنی بودن سوره نیز تصریح ندارد، از این رو مدنی بودن سوره قول راجح خواهد بود.

چالش سوم: هماهنگ نبودن با قرائت آیه

عدم هماهنگی تفسیر مورد نظر با قرائت آیه بدین صورت است که فعل امر آیه به فتح عین الفعل آمده است: [فَانْصِبْ] که از مصدر «نصب» به معنای خسته شدن است؛ در حالی که اگر بخواهد به معنای نصب کردن و گذاشتن و قرار دادن باشد باید به کسر عین و «فانصب» از مصدر «نصب» می‌آمد. این نکته همان طور که مورد اشکال مفسران اهل سنت قرار گرفته (زمخشری، ۷۷۲/۴؛ ابن عطیه، ۴۹۷/۵؛ قرطبی، ۱۰۹/۲۱؛ آلوسی، ۳۹۲/۱۵) مورد توجه بعضی مفسران و عالمان شیعه نیز بوده است که در ادامه خواهد

۱. «عن أبي جعفر (ع) قال: لما أسري برسول الله (ص) إلى السماء فبلغ البيت المعمور و حضرت الصلاة فلأذن جبرئيل و أقام فتقدم رسول الله (ص) و صف الملائكة و الميرون خلف محمد (كلميني، ۲۰۲/۳)

آمد. هرچند بعضی مفسران شیعه ضمن طرح این احتمال یا تفسیر آیه بر اساس این دیدگاه، بدون توجه دادن به این نکته و اشکال از کنار آن گذشته‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۵۶/۲؛ شبّر، ۴۲۶/۶؛ بروجردی، ۴۴۰/۷).

منتقدان این را نیز مطرح کرده‌اند که قرائت آیه به کسر، شاذ و ضعیف است. اصل این اشکال را ابن عطیه اندلسی مطرح کرده است (۵، ۴۹۸). این سخن و نظر ابن عطیه مورد استفاده و استناد دیگر مفسران اهل سنت نیز قرار گرفته است (قرطبی، ۱۰۹/۲۱؛ ابوحیان، ۵۰۱/۱۰؛ آلوسی، ۳۹۲/۱۵).

مجلسی دوم در پاسخ این اشکال‌ها سه احتمال را مطرح کرده است: ۱. آیه در قرائت اهل بیت (ع) به کسر عین الفعل و «فانصب» است؛ ۲. قرائت مشهور آیه باز هم به معنای نصب کردن است، هر چند در کتاب‌های متداول لغت نیامده است، چون کتاب‌های لغت همه واژه‌ها را استقصا نکرده‌اند؛ ۳. آنچه در روایات اهل بیت (ع) آمده بیان حاصل معناست؛ اینکه خداوند به پیامبر (ع) می‌فرماید: خودت را در نصب علی (ع) به سختی بینداز؛ به خاطر آنچه در انجام دادن این کار از منافقان می‌شنوی (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲۷۶/۳؛ همو، ۱۴۰۳ق، ۱۳۶/۳۶). احتمال اخیر را دیگران نیز مطرح کرده‌اند (شریف لاهیجی، ۸۱۴/۴).

اثبات احتمال نخست دشوار است، چه در هیچ یک از روایات هفده‌گانه مذکور در قبل تصریح نشده که «فانصب» به کسر عین است و تنها آیه به نصب حضرت علی (ع) تفسیر شده که می‌تواند با همان احتمال سوم مطابق باشد. البته بعضی، روایت مرسل شرح الاخبار قاضی نعمان (شماره ۳) را که در آن عبارت «بکسر الصاد» آمده، صریح سخن معصوم به قرائت آیه به کسر دانسته‌اند (انصاری، ص ۲۹۵)؛ ولی گسست عبارت از بعد از «قال» تا «اذا فرغت من...» به خوبی نشان می‌دهد که عبارت «فانصب بکسر الصاد» معترضه بوده، مقول قول نیست و سخن امام (ع) از «اذا فرغت من» پاسخ سؤال است.

با وجود این باید گفت که «فانصب» قرائت زید بن علی است (زبیدی، ۴۳۹/۲)، هر چند ظاهراً این استناد در جای دیگری نیامده است. البته استناد و ذکر قرائت زید در منابع تفسیری اهل سنت فراوان دیده می‌شود و حتی در تفسیر خود ابن عطیه موارد متعددی می‌توان سراغ داد که قرائت زید بن علی را ذکر کرده و حتی نام او را با ترضی همراه کرده است: (از جمله: ۶۶/۱؛ ۳۸۹/۲؛ ۳۱۳/۳؛ ۲۱۷/۴؛ ۳۲۳/۵). همین گونه است استنادات متعدد منتقدان سابق الذکر به قرائت زید و ترضی آن‌ها: ابوحیان (از جمله: ۱۸۰/۱؛ ۴۲/۲؛ ۲۶۱/۴؛ ۱۹۱/۵؛ ۱۶۲/۶؛ ۱۹۲/۷؛ ۱۴۰/۸؛ ۴۰۱/۹؛ ۵۴۱/۱۰)، قرطبی (از جمله: ۱۳۶/۱؛ ۱۷۰/۲؛ ۱۸۵/۷؛ ۱۲۸/۱۶؛ ۹۰/۱۸؛ ۱۲۴/۱۹) و آلوسی (از جمله: ۸۴/۱؛ ۷۲/۵؛ ۷۲۹/۶؛ ۱۲۳/۷).

۳۶۷/۸؛ ۱۱۸/۹؛ ۲۸۷/۱۰؛ ۳۸۹/۱۱؛ ۱۲۵/۱۲؛ ۸۱/۱۳؛ ۴۸/۱۴؛ ۱۴۰/۱۵^۱. بنابراین به نظر می‌رسد که دیگر وجهی برای این سخن ابن عطیه و استناد دیگران به این نظر وی باقی نمی‌ماند.

این سخن که آیه در قرائت مشهور باز هم به معنای نصب کردن باشد، احتمالی قابل توجه است و چه بسا تفسیر اینگونه آیه در روایات اهل بیت (ع) نیز به این دلیل بوده است، زیرا از یک سو تتبع کتاب‌های لغت نشان می‌دهد که گرچه بعضی هر دو معنای نصب کردن: «اقامه» و خسته شدن: «تعِب و اعیَا» رادر معنای ماده «نصب» ذکر کرده‌اند (خلیل بن احمد، ۱۳۶/۷؛ جوهری، ۲۲۵/۱؛ ابن منظور، ۷۵۸۹/۱)، دیگران از میان این دو، معنای اصل را نصب و اقامه کردن چیزی دانسته و متذکر شده‌اند که خسته شدن از لوازم و مصادیق این معناست؛ یا از این جهت که ایستادن موجب خستگی می‌شود (ابن فارس، ۴۳۴/۵) و یا بدین خاطر که خسته شدن امری غیر منتظره است که مقابل انسان قرار می‌گیرد (مصطفوی، ۱۲۹/۱۲). از سوی دیگر از ابن عباس نیز نقل است که در تفسیر آیه بر اساس دیدگاه مشهور باز هم همان معنای نصب کردن و اقامه را برای فعل «نصب» ذکر کرده است: «چون از نماز فارغ شوی خود را منصوب کن برای دعا (به دعا و تعقیب قیام نما)» (ابو الفتح رازی، ۳۲۶/۲۰).

تأیید بیشتر این سخن این که همان طور که صاحب تفسیر الفرقان نیز متذکر شده گرچه ماده «نصب» به معنای خسته شدن (تعِب و اعیَا) نیز ذکر شده است، فعل «فانصب» صیغه امر این فعل نیست (صادقی تهرانی، ۳۵۴/۳۰)، چه در این صورت با توجه به لازم بودن فعل «نصب» باید آن را بدین صورت معنا کرد: «خسته شو» که چنین معنا و خطابی روا نیست و اصلاً امر این فعل همانند خود «تعِب» از باب افعال آن ساخته می‌شود که متعدی است: لنصبینی: «مرا به سختی انداخت» (خلیل بن احمد، ۱۳۵/۷)؛ چنان که سخن مشهور پیامبر اکرم (ع) درباره حضرت زهرا با این لفظ نیز نقل شده که فرمود: «فاطمة بضعة منی، یُنصبنی ما أُنصبها» (احمد بن حنبل، ۵/۴؛ ترمذی، ۳۶۰/۵؛ حاکم نیشابوری، ۱۵۹/۳). بنابراین فعل امر «نصب»، «انصب» می‌شود و از این رو آیه باید چنین می‌بود: «فأذا فرغت فانصب».

نتیجه: گرچه نمی‌توان ثابت کرد که در قرائت اهل بیت (ع) آیه به صورت «فانصب» آمده است، با توجه به این که معنای اصلی ماده «نصب» اقامه و نصب کردن بوده، خسته شدن از لوازم و مصادیق آن است، می‌توان گفت که آیه در قرائت مشهورش [فانصب] با معنای امر به نصب و اقامه کردن تناسب بیشتری دارد؛ به ویژه آنکه امر بودن فعل [فانصب] برای «نصب» به معنای «تعِب و اعیَا» با توجه به معنای لازمی آن دشوار است.

۱. مطابق شمارش نگارنده استفاده از قرائت جناب زید در تفسیر روح المعانی نزدیک سیصد بار است.

نتیجه گیری

ارتباط آیه هفتم سوره مبارک شرح که خداوند متعالی دو امر را متوجه رسول اکرم (ص) ساخته است: [فإذا فرغت فانصب] با جریان نصب حضرت علی (ع) به ولایت به اینکه آنگاه که از نبوت فراغت یافتی، علی (ع) را به امامت منصوب کن، از چند جهت قابل توجه است و برخلاف پندار بعضی که بدون تحقیق و تدقیق لازم این احتمال را رد کرده‌اند یا بدان نپرداخته‌اند، در میان سایر احتمالاتی که مطرح از سوی مفسران و اندیشمندان اسلامی از برجستگی ویژه‌ای برخوردار است:

۱. در شمار معتابهی از روایات اهل بیت (ع) آیه بر اساس این معنا تفسیر شده است که دست کم دو روایت از آن‌ها سند صحیح دارند.

۲. بررسی سیاق آیات سوره که خداوند متعالی با ذکر نعمت‌هایی که به پیامبر اکرم (ص) ارزانی داشته بر ایشان منت می‌گذارد، نشان می‌دهد که این آیات باید در مدینه و در اواخر بعثت پیامبر (ع) نازل شده باشند، چنان که مفسرانی نیز بر این نظرند و البته تبیین دیگر مفسران از این نعمت‌ها و تعیین متعلق محذوف [فرغت] نیز همین را تأیید کرده، نظر ایشان در مکی بودن سوره را نقض می‌کند.

۳. از میان دو معنای خسته ساختن خود در عبادت پروردگار و نصب کردن به امامت در معنای [فانصب]، معنای دوم مناسب‌تر است، زیرا هم معنای اصلی ماده «نصب» همین است و هم صیغه امر بودن این فعل برای «نصب» به معنای منصوب ساختن و اقامه کردن، به دلیل متعدی بودن آن برخلاف معنای لازمی خسته شدن صائب‌تر است. البته در معنای دوم هم که مشهور آن را برگزیده‌اند باز هم آیه می‌تواند بر نصب امام دلالت داشته باشد؛ به این صورت که خود را در نصب علی (ع) به سختی بیندازد. رنج و زحمت پیامبر اکرم (ع) در نصب علی (ع) به امامت امت اسلامی نیاز به گفتگو ندارد.

ناگفته نماند که باقی گذاشتن آیه بر اطلاق آن که در صدر بحث نیز بدان اشاره شد همچنان بر قوت خود باقی است و به تعبیر برخی حذف دو متعلق آیه از وجوه اعجاز بیانی قرآن بوده، موجب توسعه معنایی آیه شده است (طیب حسینی، ۸۲)، هر چند این اطلاق با ارتباط آیه و سوره به نصب علی (ع) منافات ندارد. البته در صورتی که معتقد باشیم روایات مؤید این احتمال می‌توانند مقید و مخصص قرآن باشند، می‌توان از اطلاق آیه دست برداشت که بحث درباره آن مجال و مقال دیگری را می‌طلبد.

منابع

آلوسی، محمود بن عبد الله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، دار احیاء التراث، بیروت، بی تا.

آندلسی، ابی حیان، *البحر المحیط*، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۲ق.

شماره ۹۹	رہیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث	۲۶
	ابن الاثیر الجزری، مؤ الدین، <i>اللباب فی تہذیب الانساب</i> ، دارصادر، بیروت، بی‌تا.	
	ابن جزى غرناطی، محمد بن احمد، <i>التسهيل لعلوم التنزيل</i> ، تحقیق: عبدالله خالدی، دارالارقم، بیروت، ۱۴۱۶ق.	
	ابن جوزی، ابوالفرج جمال الدین عبدالرحمان، <i>زاد المسیر فی علم التفسیر</i> ، تحقیق: محمد بن عبدالرحمان، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۷ق.	
	ابن حنبل، احمد، <i>المسند</i> ، دارصادر، بیروت، بی‌تا.	
	ابن زکریا، ابوالحسین احمد بن فارس، <i>معجم مقاییس اللغة</i> ، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الاعلام الاسلامی، بی‌جا، ۱۴۰۴ق.	
	ابن شهر آشوب، <i>مناقب آل أبی طالب (ع)</i> ، النجف الأشرف، بی‌تا، ۱۳۷۶ق.	
	ابن طاووس، سید رضی الدین، <i>اقبال الاعمال</i> ، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، مكتب الاعلام الاسلامی، بی‌جا، ۱۴۱۴ق.	
	ابن عاشور، محمد بن طاهر، <i>التحریر و التنویر</i> ، مؤسسة التاریخ، بی‌جا، بی‌تا.	
	ابن عطیه اندلسی، <i>المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز</i> ، تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۲ق.	
	ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، <i>تفسیر القرآن العظیم</i> ، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۹ق.	
	ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، <i>لسان العرب</i> ، نشر ادب حوزه، بی‌جا، ۱۴۰۵ق.	
	استرآبادی، علی، <i>تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة</i> ، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۹ق.	
	الامین، احسان، <i>التفسیر بالمأثور و تطویرہ عند الشیعه</i> ، دارالهادی، بیروت، ۱۴۲۱ق.	
	انصاری، محمد باقر، امامت غدیر در سوره انشراح، فصلنامه امامت پژوهی، سال اول، شماره ۳، ص ۲۹۳ تا ۳۰۲.	
	بحرانی، یوسف بن احمد، <i>الحقائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة</i> ، تحقیق: محمدتقی ایروانی - سید عبدالرزاق مقرم، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۵ق.	
	بروجردی، سید حسین، <i>جامع احادیث الشیعه</i> ، انتشارات فرهنگ سبز، تهران، ۱۳۸۶ش.	
	بغدادی، علاء الدین علی بن محمد، <i>لباب التأویل فی معانی التنزيل</i> ، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.	
	بغوی، حسین بن مسعود، <i>معالم التنزيل فی تفسیر القرآن</i> ، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.	
	بهبهانی، وحید، <i>تعلیقه علی منهاج المقال</i> ، بی‌جا، بی‌تا، بی‌جا.	
	بیضاوی، عبدالله بن عمر، <i>انوار التنزيل و اسرار التأویل</i> ، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.	
	ترمذی، محمد بن عیسی، <i>سنن الترمذی</i> ، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بی‌جا، ۱۴۰۳ق.	
	ثعالبی، عبدالرحمان، <i>جواهر الحسان فی تفسیر القرآن</i> ، تحقیق: معوض، محمد علی و عبد الموجود، عادل احمد، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.	

ثعلبی نیشابوری، ابواسحق احمد بن ابراهیم، *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.

جوهری، اسماعیل بن حماد؛ *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقیق: احمد بن عبد الغفور العطار؛ دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷ق.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبد الله، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق و اشراف: یوسف عبد الرحمن المرعشلی، بی جا، بی نا، بی تا.

حجازی، محمد محمود، *التفسير الواضح*، دارالجليل الجديد، بیروت، ۱۴۱۳ق.

حر عاملی، محمد بن حسن بن علی بن حسین، *وسائل الشيعة*، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، قم، ۱۴۰۹ق.

حوانی، حسن بن شعبه، *تحف العقول*، مؤسسه انتشارات اسلامی، بی جا، ۱۴۰۴ق.

حسکانی، عیدالله بن احمد، *شواهد التنزيل لقواعد التفضيل*، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۱ق.

حسینی زرباطی، سید حسین، *الجريدة فی اصول انساب العلویین*، بی جا، بی نا، بی تا.

حقی بروسوی، اسماعیل، *روح البیان فی تفسیر القرآن*، دارالفکر، بیروت، بی تا.

حلی، تقی الدین حسن بن علی، *رجال ابن داود*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۳ش.

حلی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر، *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال*، مجمع البحوث الاسلامیه، قم، ۱۴۲۳ق.

حموی رومی بغدادی، شهاب الدین ابی عبد الله، *معجم البلدان*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۹۹ق.

الخطیب، عبد الکریم، *التفسير القرآنی للقرآن*، بی جا، بی نا، بی تا.

خلیفه، رشادف *اعجاز قرآن تحلیل آماری حروف مقطعه*، ترجمه: سید محمد تقی آیت اللهی، انتشارات دانشگاه شیراز، شیراز، ۱۳۶۵ش.

خویی، سید ابوالقاسم، *معجم رجال الحديث*، بی نا، بی جا، ۱۴۱۳ق.

دروزه، محمد عزت، *تفسير الحديث حسب ترتيب النزول*، داراحیاءالکتب العربیة، قاهره، ۱۳۸۳ق.

دیلمی، حسن بن ابو الحسن، *ارشاد القلوب*، انتشارات شریف رضی، بی جا، ۱۴۱۲ق.

رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، ۱۴۰۸ق.

رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹ش.

الرحمانی الهمدانی، احمد، *الامام علی بن ابی طالب*، المنیر للطباعة والنشر، تهران، ۱۴۱۷ق.

رشیدالدین میبدی، احمد بن ابی سعد، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱ش.

شماره ۹۹	رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث	۲۸
	زبیدی، سید محمد مرتضی، <i>تاج العروس من جواهر القاموس</i> ، تحقیق: علی شیر؛ دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۴۱۴ق.	
	زحیلی، وهبه، <i>التفسیر المنیر</i> ، بیروت، دار الفکر المعاصر، دمشق، دارالفکر، ۱۴۱۶ق.	
	زمخشری، محمود، <i>الکشاف</i> ، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده بمصر، قاهره، ۱۳۸۵ق.	
	زنجانی، ابوعبدالله، <i>تاریخ القرآن</i> ، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۴۰۴ق.	
	سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، <i>ارشاد الازدهان الى تفسیر القرآن</i> ، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۹ق.	
	سعید، محمد رأفت، <i>تاریخ نزول القرآن الکریم</i> ، دارالوفاء، بی جا، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۲م.	
	سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، <i>بحر العلوم</i> ، دارالفکر، بیروت، بی تا.	
	سمعانی، <i>الانساب</i> ، تقدیم و تعلیق: البارودی، عبد الله عمر، دارالجنان للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.	
	سیوطی، جلال الدین عبد الرحمان، <i>الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور</i> ، دارالمعرفه، بی جا، ۱۳۶۵ق.	
	شبر، سید عبدالله، <i>تفسیر القرآن الکریم</i> ، دارالبلاغه للطباعة و النشر، بیروت، ۱۴۱۲ق.	
	شریعتی، محمد تقی، <i>تفسیر نوین</i> ، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۴۶ش.	
	شریف لاهیجی، محمد بن علی، <i>تفسیر شریف لاهیجی</i> ، تحقیق: میر جلال الدین حسینی ارموی، دفتر نشر داد، تهران، ۱۳۷۳ش.	
	شوکانی، محمد بن علی، <i>فتح القلید</i> ، دار ابن کثیر - دارالکلم الطیب، بیروت - دمشق، ۱۴۱۴ق.	
	شیخ بهایی، محمد بن حسین، <i>مفتاح الفلاح</i> ، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۵ق.	
	صادقی تهرانی، محمد، <i>الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن</i> ، انتشارات فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۶۵ش.	
	صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، <i>علل الشرایع</i> ، مکتبه الداوری، قم، بی تا.	
	-----، <i>کمال الدین و تمام النعم</i> ، تحقیق: علی اکبر غفاری، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۵ق.	
	طباطبایی، سید محمد حسین، <i>المیزان فی تفسیر القرآن</i> ، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۷ق./۱۹۹۷م.	
	طباطبایی، سید کاظم و رضی، طاهره، <i>تفسیر عیاشی و بازیابی اسانید روایات آن در شواهد التنزیل</i> ، مقالات و بررسی‌ها، بهار ۸۵، دفتر ۷۹، ص ۱۱۹-۱۴۸.	
	طبرانی، سلیمان بن احمد، <i>المعجم الکبیر</i> ، تحقیق و تخریج: حمدی عبدالمجید السلفی، دار احیاء التراث العربی، بی جا، بی تا.	
	طبرسی، ابو علی فضل بن حسن، <i>مجمع البیان فی علوم القرآن</i> ، تحقیق: لجنة من العلماء و المحققین، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۵ق.	
	طبری، محمد بن جریر، <i>جامع البیان عن تأویل آیات القرآن</i> ، تحقیق: صدقی جمیل العطار؛ دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۵ق.	

- طنطاوی، سید محمد، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، بی جا، بی نا، بی تا.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: احمد حبیب نصیرالعاملی، مکتب الاعلام الاسلامی، بی جا، ۱۴۰۹ق.
- طیب، سید عبد الحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، انتشارات اسلام، تهران، ۱۳۷۸ش.
- طیب حسینی، محمود، «پژوهشی تطبیقی در تفسیر آیه «فاذا فرغت فانصب» از منظر فریقین»، مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، دوره سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۴.
- عاملی، زین الدین بن علی، *مسالك الافهام*، مؤسسة المعارف الاسلامیة، قم، ۱۴۱۳ق.
- عسکری، سید مرتضی، *القرآن الکریم و روایات المدرستین*، مجمع العلمی الاسلامی، تهران، ۱۴۱۶ق.
- فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد، *مفاتیح الغیب*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
- فرات کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، *تفسیر فرات الکوفی*، وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۰ق.
- فراهیدی، ابوعبدالله خلیل بن احمد، *العین*، تحقیق: دکتر مهدی المخزومی، ابراهیم السامرائی، مؤسسه دارالهجرة، تهران، ۱۴۰۹ق.
- فضل الله، سید محمد حسین، *من وحی القرآن*، دارالملاک للطباعة و النشر، بیروت، ۱۴۱۹ق.
- فیض کاشانی، مولی محمد محسن، *الوافی*، مکتبه الامام امیر المؤمنین علی (ع)، اصفهان، ۱۴۱۵ق/۱۳۷۳ش.
- ، *الأصفی فی تفسیر القرآن*، مرکز انتشارات اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی، بی جا، ۱۴۱۸ق.
- قاسمی، محمد جمال الدین، *محاسن التأویل*، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۸ق.
- قرشی، سید علی اکبر، *احسن الحدیث*، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۷۷ش.
- قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، بی تا.
- قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، دارالشروق، بیروت- قاهره، ۱۴۱۲ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، مؤسسه دارالکتب، قم، بی تا.
- کاشانی، ملا فتح الله، *منهج الصادقین*، کتابفروشی محمد حسن علمی، تهران، ۱۳۳۶ش.
- ، *زبدة التفاسیر*، بنیاد معارف اسلامی، قم، ۱۴۲۳ق.
- کشی، محمد بن عمر عبد العزیز، *اختیار معرفة الرجال*، بی جا، بی نا، بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیة، بی جا، ۱۳۸۸ق.
- مجلسی، ملا محمد باقر، *بحار الانوار*، مؤسسه الوفاء، بی جا، ۱۴۰۳ق./۱۹۸۳م.
- ؛ *مرآت العقول*، تحقیق: سید هاشم رسولی، دارالکتب الاسلامیة، بی جا، ۱۴۰۴ق.
- مدنی، سید علی خان، *الدرجات الرفیعة فی طبقات الشیعة*، منشورات مکتبه بصیرتی، قم، ۱۳۹۷ق.
- مراغی، احمد بن مصطفی، *تفسیر المراغی*، داراحیاء التراث، بیروت، بی تا.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰ش.

۳۰	رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث	شماره ۹۹
معرفت، محمد هادی، <i>التمهید فی علوم القرآن</i> ، مؤسسة النشر الاسلامی، بی جا، ۱۴۱۱ق.		
مغنیه، محمد جواد، <i>تفسیر الکاشف</i> ، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۲۴ق.		
مکارم شیرازی، ناصر، <i>تفسیر نمونه</i> ، با همکاری جمعی از محققان، دار الکتب الاسلامیه، بی جا، ۱۳۷۴ش.		
ملاحویش آل غازی، عبد القادر، <i>بیان المعانی</i> ، مطبعة الترقی، دمشق، ۱۳۸۲ق.		
موسوی دارابی، سید علی، <i>نصوص فی علوم القرآن</i> ، اشراف: محمد واعظزاده خراسانی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۴۲۴ق/۱۳۸۲ش.		
مؤسسة البعثة، <i>مشيخة العیاشی</i> ، علوم الحدیث، سال سوم، شماره ۶، ص ۱۳ - ۱۱۹.		
میبدی، رشید الدین احمد بن ابی السعد، <i>کشف الاسرار و عدة الابرار</i> ، تحقیق: علی اصغر حکمت، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱ش.		
نجاشی، احمد بن علی، <i>رجال نجاشی</i> ، مؤسسه انتشارات اسلامی، بی جا، ۱۴۰۷ق.		
نجفی، شیخ محمد حسن، <i>جواهر الکلام</i> ، تحقیق: شیخ عباس قوچانی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵.		
نکونام، جعفر، <i>درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن کریم</i> ، نشر هستی نما، تهران، ۱۳۸۰ش.		

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و نهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۹
پاییز و زمستان ۱۳۹۶، ص ۵۰-۳۱

اسطوره عصیان غولان پیش از طوفان در متون یهودی و مقایسه آن با متون اسلامی*

دکتر سید عبدالمجید حسینی زاده

استادیار دانشگاه پیام‌نور

Email: majidhoseinizadeh@yahoo.com

چکیده

هدف مقاله حاضر یک بررسی تطبیقی درباره حوادث پیش از طوفان نوح (ع) میان تورات و متون دینی یهودی از یک سو، و قرآن مجید و متون دینی اسلامی از سوی دیگر است. در ابتدای داستان نوح در تورات سخن از پسران خدا، شیفتگی آنها به دختران آدمیان و تولد مردانی تنومند از ازدواج این دو دسته به میان آمده است. نظر قرآن، روایات و تفاسیر اسلامی در این باره چیست؟ و چه تفاوتی میان پیام اخلاقی قرآن و تورات در این زمینه وجود دارد؟ مقاله حاضر به این موضوع می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد قهرمانان اصلی داستان در قرآن و متون اسلامی انسانها هستند، گناه اصلی آنها بت پرستی بوده و نوح آنها را به توحید دعوت می‌کرده است. اما قهرمانان اصلی در تورات و متون یهودی موجودات آسمانی و فرزندانشان بوده‌اند، گناه اصلی آنها بت پرستی نبوده و نوح نیز آنها را به توحید دعوت نکرده است. بنابراین قرآن از این داستان برای تاکید بر لزوم پابندی به توحید استفاده کرده، اما تورات چنین پیامی را در بر ندارد.

کلید واژه‌ها: پسران خدا، غولان، نوح، قرآن، تورات، روایات.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۳/۲۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۱۰/۳۰.

DOI: 10.22067/naqhs.v49i2.22730

مقدمه

در کتابهای مقدس دو دین ابراهیمی اسلام و یهودیت، نوح (ع) چهره‌ای برجسته است که نقشی کلیدی در تاریخ بشر ایفا کرده است. یکی از عناصر مهم داستان نوح، حوادث و شرایطی است که به خشم خدا و فرستادن طوفان انجامید. این حوادث در تورات و قرآن مجید تا حدود زیادی با هم متفاوت است. در نخستین عبارات فصل ششم از سفر پیدایش در تورات، به موجوداتی مانند پسران خدا و غولان در زمان نوح اشاره شده که در قرآن سخنی از آنها نیست. این موجودات چه کسانی بودند؟ گناهان ایشان چه بود؟ سرنوشت ایشان چه شد؟ و دیدگاه قرآن و سایر متون دینی اسلامی در این باره چیست؟

هرچند درباره نوح و طوفان جهانگیر پژوهشهای بسیاری در غرب^۱ و ایران^۲ صورت گرفته، اما موضوع معاصران نوح به طور مستقل کمتر موضوع تحقیق قرار گرفته است. یا اگر این موضوع مورد توجه واقع شده بیشتر به مقایسه قرآن و تورات پرداخته شده و به سایر متون یهودی مانند تلمود^۳، ترگومها^۴، میدراشها^۵ و تفاسیر نوشته شده بر تورات کمتر مراجعه شده است. پژوهش حاضر کوششی است برای رفع این کمبود. چون دین یهود از لحاظ تاریخی پیش از اسلام ظهور کرده است، ابتدا دیدگاههای متون یهودی پیرامون موضوع فوق بیان و سپس این دیدگاهها با دیدگاههای متون اسلامی مقایسه خواهد شد.

در تورات برخلاف قرآن هیچ ذکری از بت پرستی قوم نوح نشده، و تنها اشاره‌ای به این شده که شرارت انسان در زمین بسیار شده بود (پیدایش ۶: ۵)، چنان که هیچ سخنی درباره دعوت مردم به توحید توسط نوح نیز نیامده است. در قرآن، بر عکس تورات، بخش عمده‌ای از آیات به بیان مواعظ نوح و احتجاجات او با قومش اختصاص داده شده است، همان طور که در مورد سایر پیامبران نیز از نظر قرآن همواره پیام آنها

۱ - به عنوان نمونه رک.

-Bailey, Lloyd R., *Noah, the Person and the Story*, South Carolina, University of South Carolina Press, 1989; Best, Robert M., *Noah's Ark and the Ziusudra Epic*, Fort Myers, Florida, Enlil Press, 1999; Young, Davis A., *The Biblical Flood: A Case Study of the Church's Response to Extrabiblical Evidence*, Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1995.

۲ - به عنوان نمونه رک. ارشادی، عین الله، سیمای پیامبران در قرآن کریم: سیمای حضرت نوح (ع)، فردابه، ۱۳۸۱ هـ.ش؛ پورحسین، محمد کاظم، سیمای نوح در ادیان الهی، قم، تأمین، ۱۳۸۲ هـ.ش؛ همامی، عباس، "بررسی تطبیقی داستان نوح (ع) تا شروع طوفان در قرآن و سفر پیدایش"، پژوهش دینی، تابستان ۱۳۸۵؛ همو، "مقایسه بحث نسل آدم (ع) تا نوح (ع) و شرارت انسان در سفر پیدایش با قرآن"، پژوهش دینی، زمستان ۱۳۸۴.

۳ - مجموعه مذاکرات دانشمندان یهودی درباره شریعت یهود که مواد آن طی قرن‌ها در بابل گردآوری شد و در حدود سال ۵۰۰ میلادی تدوین آن پایان یافت (کلاپرن، ج ۲، صص ۲۴۳، ۲۴۲).

۴ - به ترجمه‌های تورات به زبان آرامی ترگوم می‌گویند.

۵ - واژه میدراش به روشهای خاصی در تفسیر تنخ اشاره دارد. منظور از میدراش در اینجا کتابهایی در تفسیر تنخ هستند که معمولاً بین میلاد مسیح و ظهور اسلام نگاشته شده اند و غالباً حاصل مذاکرات چند نفر از دانشمندان یهود هستند (رک. کوهن شرباک، ص ۳۵؛ آنترم، ص ۹۰؛ اشتاین سالتز، صص ۳۲۱-۳۱۹).

مهمتر از جزئیات تاریخی است.

در قرآن نوح قومش را به توحید دعوت می‌کند. و آنها را از عذاب می‌ترساند (اعراف: ۵۹، هود: ۲۶، مؤمنون: ۲۳، و آیات دیگر). نوح قومش را نصیحت کرده دعوت به تقوا، استغفار، استفاده از رحمت خدا و اطاعت از خود می‌کند، و رسالت خدا را به آنها می‌رساند (اعراف: ۶۳، ۶۲، هود: ۳۴، مؤمنون: ۲۳، شعراء: ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰، نوح: ۴، ۳). برخی از مکالمات نوح با قومش، از زیباترین و دلسوزانه‌ترین نصایحی است که در قرآن از زبان پیامبران نقل شده است (نوح: ۲۰-۱۰). هیچ يك از این ایده‌ها در تورات نیست، و قرآن از این جهت بسیار غنی‌تر است.

آنچه در تورات مورد تأکید است علاقه «پسران خدا» به «دختران آدمیان» و مفاسد پسران خدا و فرزندان‌شان (مردان تنومند) از این دختران است. این اندیشه‌ها در سایر متون یهودی- به خصوص کتاب اول خنوخ^۱- شاخ و برگ فراوان یافته است. اینک ببینیم پسران خدا و فرزندان‌شان چه کسانی بودند.

فرشتگان و غولان قبل از طوفان

متون یهودی

مطابق تورات «پسران خدا» شیفته زیبایی «دختران آدمیان» (בְּנוֹת הָאָדָם) شدند، و ایشان را به زنی گرفتند، و این زنان برای آنها بچه‌هایی زاییدند که «مردان تنومند» شدند (پیدایش ۶: ۴-۱). پس ما با دو اصطلاح مواجهیم که نباید آنها را با هم اشتباه گرفت. یکی «پسران خدا» (בְּנֵי-הָאֱלֹהִים) و دیگری پسران آنها، یعنی «مردان تنومند» (הַגִּבּוֹרִים)، که در تورات از ایشان به عنوان «جباران» (הַגִּבּוֹרִים) و «مردان نامور» (אֲנֹכְיָהוּ הַנִּמּוֹרִים) نیز یاد شده است (پیدایش ۶: ۴).

چنان که دیده می‌شود بندهای فوق به خاطر اشاره به مردان تنومند (غولان) اسطوره‌وار و به خاطر لفظ

۱ - تورات نام خنوخ را به عنوان یکی از اجداد نوح آورده است (پیدایش ۵: ۱۸). او را همان ادریس دانسته‌اند (جفری، ص ۱۰۹). کلمه خنوخ در زبان فارسی به صورت خنوخ و اخنوخ نیز تلفظ می‌شود اما چون در تورات لفظ عبری آن خنوخ و در فارسی نیز (برعکس زبانهای اروپایی) هر دو حرف ح و خ موجود است، بهتر است به صورت اصلی تلفظ شود. دو کتاب به نام خنوخ داریم، کتاب اول خنوخ (1 Enoch) یا مکاشفه خنوخ به زبان حبشی (Ethiopic Apocalypse of Enoch) و کتاب دوم خنوخ (2 Enoch) یا کتاب اسرار خنوخ به زبان اسلاوی (Slavonic Book of the Secrets of Enoch). کتاب اول خنوخ که مورد استفاده مقاله حاضر است، کتابی سوداپیگرافی است که در اصل به زبان عبری بوده و سپس به یونانی و آنگاه حبشی ترجمه شده است. تاریخ تالیف آن به درستی معلوم نیست ('Enoch, Books of', in JE). سوداپیگراف دسته‌ای از «نوشته‌های مقدس» هستند که در هیچ يك از نسخه‌های کتاب مقدس دیده نمی‌شوند. 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 وحیانی و مکاشفه‌ای هستند. اما تحقیقات مدرن نشان می‌دهد که نسبت دادن آنها به پیامبران مذکور نادرست است، و وجه تسمیه آنها به سوداپیگراف (= نوشته‌های دروغین) نیز همین است (رک. لوفمارک، صص ۶۳-۵۹).

«پسران خدا» انسان انگارانه^۱ است.

بنا بر تفسیر آنکور^۲، آنچه در پیدایش ۶: ۴-۱ آمده است قطعه اسطوره‌ای عجیبی است که با کلیت تورات بیگانه است. این تفسیر سپس با اشاره به متون هیتی^۳ کشف شده، بیان می‌کند که منشأ اصلی اسطوره غولان، بین النهرین بوده که اساطیر آن بر اساطیر حورانی^۴ در ۳۵۰۰ سال پیش اثر گذاشته و سپس از طریق اساطیر هیتی، یونانی و فنیقی به روایت J که از منابع تورات است^۵ رسیده است. یعنی اسطوره نبرد زئوس^۶ (خدای بزرگ یونانیان) با غولان و تیتان^۷‌ها که در سراسر جهان باستان پراکنده بوده، منبع J بوده است.

توضیح آن که مطابق اسطوره‌های یونانی، در آغاز آفرینش موجودات کوه پیکری به نام تیتان‌ها بر زمین فرمانروایی می‌کردند (همیلتون، ص ۲۹) که فرزندان اورانوس^۸ یا خدای آسمان بودند (همان، ص ۸۴). زئوس با آنها جنگید و آنها را شکست داد و فرمانروای جهان شد (همان، ص ۸۶). پس از مدتی غولان^۹ که فرزندان تیتان‌ها بودند (همان، ص ۸۵) سر به شورش برداشتند، اما زئوس آنها را نیز مغلوب و فرمانروایی خود را بر جهان تثبیت کرد (همان، ص ۸۸). این سرگذشت به داستان تورات درباره نابود شدن پسران خدا و غولان به دست خداوند در جریان طوفان نوح شبیه است.

نویسنده آنکور آنگاه در مقام توجیه ذکر این قطعه افسانه‌ای در تورات می‌نویسد در این مورد فرق نمی‌کند راوی J داستان را حقیقی می‌دانسته یا خیالی. به عقیده او^{۱۰}، صرف محبوبیت چنین داستان خونینی ایجاب می‌کرد که چنین جهان زشتی باید با سیل ویران شود؛ زیرا اسطوره تورات برخلاف اساطیر

1- anthropomorphic.

یعنی گرایشی که خدا را دارای شکل و صفات شبیه انسان می‌داند.

۲- یکی از تفاسیر جدید بر تئخ که به شیوه علمی و انتقادی نوشته شده است.

3- Hittite.

4- Hurrian.

۵- توضیح این که دانشمندانی که این عقیده سنتی را که خود موسی اسفار خمسه (Pentateuch) را نوشته قبول نداشتند، نویسندگان دیگری را برای آن در نظر گرفتند. حاصل پژوهشهای آنان پس از طی مراحل چنین از کار در آمد که تورات مجموعه‌ای از چهار منبع متمایز است که پس از موسی و با فاصله چند قرن از هم نگاشته شده‌اند. این منابع یا روایات را Jahvist با علامت اختصاری J، Elohist یا E، Priestly یا P و Deuteronomist یا D، و این نظریه را «نظریه اسنادی» (documentary hypothesis) نامیدند. هر يك از این روایات با مشخصات زبانی مخصوص به خود قابل تشخیص هستند، و وقتی از هم جدا و سپس مرتب شوند هر کدام يك روایت متحد و منسجم را تشکیل می‌دهند. سپس برخی از دانشمندان توجه خود را به ترتیب زمانی تألیف این روایات معطوف کردند، و آن را در سیاق نظریه‌ای مربوط به سیر تکاملی مذهب باستانی بنی اسرائیل قرار دادند. برای اطلاع از نظریه اسنادی، بنگرید به کتاب *who wrote the Bible?* نوشته Richard E. Friedman.

6- Zeus.

7-Titan.

8-Uranus.

9- Giants.

بین‌النهرین دارای پیام اخلاقی است. از نظر تفسیر آنکور، احتمال بیشتر این است که راوی J داستان را خیالی می‌دانسته است (Speiser, pp45,46).

همان طور که تفسیر آنکور نیز تأیید می‌کند، اسطوره موجودات غول‌آسا در عهد باستان در سراسر جهان پراکنده بوده است. این موجودات در اساطیر طوفان در ملل گوناگون جهان نیز نقش مهمی دارند، و به صورتهای مختلفی مانند غول^۱، اژدها^۲، مار^۳، هیولا^۴ و ... ظاهر می‌شدند ("Deulge myth", in WP).

ترجمه لفظ به لفظ «پسران خدا» (بنی الوهیم) در سنت حاخامی به عنوان اندیشه‌ای کفرآمیز مورد انکار قرار می‌گرفت (Maher, notes, in Tg. Ps. J., p38). مطابق جنسیس ربه^۵، ربی شیمعون بن یوحای هر کس که «بنی الوهیم» را پسران خدا می‌نامید لعن می‌کرد (Gen.R. 26:5). در مورد وجود تاریخی آنها نیز، ربی عقیوا و شاگردان مشهورش ربی شیمعون بن یوحای و اونقلوس (نویسنده ترگوم اونقلوس^۶) - چنان که به زودی خواهد آمد - «بنی الوهیم» را به پسران اشراف یا بزرگان تفسیر می‌کردند و وجود تاریخی فرشتگان سقوط کرده را که با دختران آدم ازدواج کردند انکار می‌کردند، اما ربی بیشماعل، معاصر عقیوا این وجود تاریخی را قبول داشت (Grossfeld, notes, in Tg. Onqelos, p52).

تقریباً هیچ يك از نویسندگان دوره‌های بعد از دوره تدوین تورات، «بنی الوهیم» را به معنی لفظی آن نگرفته‌اند. اینک بررسی می‌شود که این نویسندگان بنی الوهیم و «مردان تنومند» را به چه تفسیر می‌کردند.

۱- دیدگاههای مختلف یهودی در مورد عبارت «پسران خدا»

در عهد عتیق موارد متعددی از نسبت دادن فرزند به خدا دیده می‌شود. به گفته توفیقی، این موارد را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: مواردی که در آنها «فرزندان خدا» عنوانی برای موجودات ماورایی است، مواردی که به محبت خدا به بنی اسرائیل یا افرادی پارسا اشاره دارد، و مواردی که به پادشاه بنی اسرائیل (داود یا فردی از خاندان وی) اشاره می‌شود (توفیقی، ص ۷۴).

چنان که دیده شد، در فصل ششم کتاب پیدایش نیز این اندیشه آمده، که مورد بحث مقاله حاضر است. کتاب سالگشته^۷ در بازنگاری عبارت عهد عتیق (پیدایش ۶: ۲) به جای بنی الوهیم از عبارت

1- giant.

2- dragon.

3- serpent.

4- monster.

۵ - تفسیری بر کتاب جنسیس (پیدایش) از اسفار خمسة تورات که خود بخشی از مجموعه بزرگتری به نام میدراش ربه است و در حدود قرن ششم میلادی تدوین شده (کوهن شرباک، ص ۳۶).

۶ - توضیح در مورد او و ترگوم او به زودی خواهد آمد.

۷ - یکی از کتابهای سوداپگرافایی یهود.

«فرشتگان خدا»^۱ استفاده می‌کند (Jubilees 5:1). کتاب اول خنوخ آنها را «فرشتگان»، «شاهدان»^۲ یا «فرزندان آسمان»^۳ می‌نامد (1 Enoch 10:7, 6:2). فیلون اسکندرانی^۴ آنها را «فرشتگان خدا» نامیده می‌نویسد: «آنها ارواحی هستند که در هوا نزدیک زمین پرواز می‌کنند». سپس می‌گوید گمان نشود این یک افسانه است زیرا همه قسمت‌های جهان ضرورتاً باید پر از موجودات زنده باشد. همان طور که در زمین موجودات زمینی زندگی می‌کنند و در آب آبزیان، در هوا نیز ارواح زندگی می‌کنند و این ارواح نامرئی هستند، همانطور که خود هوا نامرئی است (Philo 2:6-8).

اونقلوس در ترگوم^۵ خود در ترجمه عبارت عهد عتیق (پیدایش ۶: ۲، ۴) بنی الوهیم را «پسران بزرگان»^۶ می‌نامد (Tg. Onqelos, p52). همین ترجمه در ترگوم سودو یوناتان^۷ نیز آمده است. با این حال این ترگوم، در ترجمه عبارتی از عهد عتیق (پیدایش ۶: ۴) نام دو فرشته یعنی شمهزای^۸ و عزائیل^۹ را آورده است که از آسمان هبوط کرده بودند (Tg. Ps. J., pp37,38). مترجم ترگوم سودو یوناتان به انگلیسی می‌نویسد در قدیم بنی الوهیم را غالباً به «فرشتگان» تفسیر می‌کردند، اما از قرن دوم میلادی به بعد (ظاهراً در مخالفت با فرقه‌های عرفانی که بیش از حد به فرشتگان اهمیت می‌دادند) تفسیر بنی الوهیم به فرشتگان رد شد. ذکر نام دو فرشته، می‌رساند ترگوم سودو یوناتان به تفسیر آنها به فرشتگان تمایل است (Maher, notes, ibid.). در ترگوم تنوفیتی^{۱۰} بنی الوهیم، «پسران داوران»^{۱۱} ترجمه شده است. (Tg. Nf.,

1- the angels of God.

2- Watchers.

3- children of heaven.

4 - Philo of Alexandria.

یا فیلون اسکندرانی، فیلسوف یهودی و مفسر عقلگرای تورات که در قرن اول میلادی در اسکندریه می‌زیست (آنترن، ص ۹۳).

5- Targum Onqelos.

ترگوم رسمی یهودیان بابل و یهودیان غربی (اروپا و شمال آفریقا)، ترگوم اونقلوس است. تألیف اولیه آن بین سالهای ۱۰۰ تا ۱۵۰ میلادی در فلسطین و به دست شخصی به نام اونقلوس که تازه به یهودیت گرویده بود صورت گرفت. سپس به بابل منتقل و در آنجا ویرایش و تکمیل شد (Grossfeld, introduction, pp 1,2,32-34).

۶- the sons of the great ones.

۷- وجه تسمیه ترگوم سودو یوناتان این است که در گذشته تصور می‌شد نویسنده آن یوناتان بن عززیل^۷ نویسنده مشهور ترگوم کتابهای پیامبران (قسمت نویسیم از عهد عتیق) است و بنابراین این ترگوم، ترگوم یوناتان نامیده می‌شد، اما اینک مشخص شده که این نسبت نادرست است (McNamara, introduction, p3) و بنابراین با پیشوند سودو (pseudo) به معنای کاذب و دروغین از آن یاد می‌شود. نویسنده واقعی و قدمت آن مشخص نیست، اما عقیده متداول این است که این ترگوم شکل نهایی خود را پس از فتح خاورمیانه به دست اعراب به دست آورد (Maher, introduction, p11).

8- Shamhazai.

9- Azael.

۱۰- نام ترگوم تنوفیتی از نام مدرسه‌ای در رم که نسخه این ترگوم از آنجا به کتابخانه واتیکان برده شده گرفته شده. نویسنده و قدمت واقعی آن مشخص نیست، اما احتمالاً قدمت آن به قرن چهارم میلادی می‌رسد (McNamara, introduction, pp 7,8,43-45).

11 - the sons of the judges.

pp71,72. منظور از «داوران» مشخص نیست، شاید اشاره به عبارت عهد عتیق (پیدایش ۶: ۳) باشد که در آن آمده «روح من در انسان دائمی داوری نخواهد کرد»؛ داوران یعنی فرزندان روح خدا. در جنسیس ربه نقل شده که ربی شیمعون بن یوحای، بنی الوهیم را «پسران اشراف»^۱ می نامید. در توجیه این تفسیر گفته شده دلیل آن این است که تا طبقات بالای جامعه فاسد نشوند، فساد اخلاقی واقعی به وجود نمی آید. آنگاه این سؤال مطرح شده که پس چرا تورات آنها را پسران خدا نامیده است؟ و در جواب گفته شده چون آنها مدتی طولانی را بدون درد و غم زندگی کردند و این به سبب آن بود که انسانها بتوانند به دانش نجوم پی ببرند^۲ (Gen. R. 26:5).

راشی^۳ در تفسیر خود به وجوه مختلفی در معنای «پسران خدا» اشاره کرده است، بدون این که ترجیحی میان آنها قائل شود: «فرزندان اشراف»^۴، «فرزندان امیران»^۵، و «[پسران] داوران»^۶. تفسیر دیگر او چنین است: «امیرانی که پیام آوران خدای حاضر در همه جا هستند» (Rashi, Gen. 6:2). ظاهر منظور از تفسیر اخیر، همان «فرشتگان» است.

مطابق منابعی که گینزبرگ^۷ از آنها استفاده کرده، پسران خدا در واقع نوادگان شیث بودند که در زمان متوشالاح با دختران بشر (دختران از نسل قابیل) ازدواج کردند و حاصل این ازدواج غولان بودند (Ginzberg, v1, p155).

تفسیر آنکور در ترجمه خود از پیدایش ۶: ۲، بنی الوهیم را «موجودات الهی»^۸ نامیده و گفته منظور از این عبارت، تأکید بر موجودات جاودانه (در برابر موجودات فانی) است (Speiser, p44). چنان که دیده می شود همه تفسیرهای فوق برای رفع مشکل انسان انگاری در پیدایش ۶: ۴-۱ ارائه شده است.

۲- مردان تنومند

در ترجمه سبیینیه^۹ (Septuagint, Gen. 6:4)، به جای مردان تنومند (نفیلیم) از واژه

1- sons of the nobility.

۲- چون مشاهده پدیده های نجومی به زمانی دراز نیازمند است.

۳- مفسر شهیر تورات در قرن یازدهم میلادی که بیش از یکصد شرح بر تفسیر او بر تورات نوشته شده است (کلاپرم، ج ۳، ص ۱۰۲).

4- the sons of the nobles.

5- the sons of the princes (این همان وجهی است که در ترگومها نیز آمده بود).

6- the judges.

۷- ربی لویس گینزبرگ، نویسنده افسانه های یهود در ۷ جلد که در آن محتوای صدها جلد از کتابهای قدیم یهود را به صورت یک داستان پیوسته خلاصه کرده و در ۳ جلد انتهایی یادداشتهای تحقیقی بسیار سودمندی به آن اضافه کرده است.

8- divine beings.

۹- ترجمه تنخ به زبان یونانی که در قرن سوم پیش از میلاد توسط هفتاد نفر از دانشمندان یهود به فرمان بطلمیوس دوم پادشاه مصر انجام گرفت (کلاپرم، ج ۲، ص ۶۲).

γί γαντες^۱ و در ولگات^۱ (Jerome, Gen. 6:4) به جای این اصطلاح از واژه Gigantes استفاده شده است، که هر دو به معنی «غولان» و با واژه‌های انگلیسی giant به معنای غول و gigantic به معنی غول‌پیکر هم‌خانواده هستند. ترگوم تنوفیتی نیز در ترجمه عهد عتیق (پیدایش ۶: ۴) نفیلیم را غولان^۲ نامیده است. (Tg. Nf., p72). در جنسیس ربه در تفسیر سفر پیدایش (۶: ۴)، برای نفیلیم شش نام دیگر نیز ذکر شده که مجموعه هفت نام می‌شود و برای هر نامی دلیلی ذکر شده است (Gen. R. 26: 7).

سعدیا گائون،^۳ نفیلیم را «موجودات آسمانی»^۴ ترجمه می‌کند. آنگاه برای ریشه نام آنها یعنی גפיל،^۵ ۱۳ معنی برمی‌شمارد^۶ (Saadia, p206). راشی نفیلیم را به «غولان»^۶ تفسیر می‌کند (Rashi, Gen. 6:4).

در تفسیر آنکور آمده که واژه نفیلیم در اعداد ۱۳: ۳۳ نیز آمده است و منظور از آن مردان قوی‌هیكل شبیه به غولان آغاز تاریخ است (Speiser, p44).

متون اسلامی

در قرآن مجید، برخلاف تورات سخنی از حضور غولان و فرشتگان در میان قوم نوح نیست. قهرمانان داستان نوح در قرآن، همگی انسان هستند. تنها نکته‌هایی که در قرآن در این مورد قابل ملاحظه است، این است که نوح می‌گوید: «ولا أقول إني ملك» (هود: ۳۱). همچنین قوم نوح می‌گویند: «و لو شاء الله لأنزل ملائكة» (مؤمنون: ۲۴). ممکن است این جمله‌ها دلالت داشته باشند که در میان مردم آن زمان، دست‌کم سخن گفتن از حضور فرشتگان در زمین متداول بوده است.

البته قرآن منکر این معنی نیست که در زمانهای قدیم افرادی تنومند می‌زیسته‌اند. اما اولاد این افراد، انسان بوده‌اند نه فرشته یا غول، و ثانیه این مطلب در مورد قوم نوح نیامده، بلکه در مورد اقوام دیگری آمده است. در قرآن به تنومند بودن افراد قوم عاد مکرراً اشاره شده است، مانند «و زادکم فی الخلق بصطة»

1- Vulgate.

ترجمه تنخ به زبان لاتین که مواد اولیه آن در قرن چهارم میلادی توسط جروم (St. Jerome) نوشته و در قرن ششم میلادی گردآوری شد و به صورت نهایی درآمد (لوفمارک، ص ۸۴).

۲- giants.

۳- سعدیا بن یوسف فیومی به سال ۸۸۲ م. در مصر متولد شد. او بعداً در بابل ساکن شده به مقام گائون^۳ مدرسه سورا منصوب شد و مرجعیت مذهبی یافت (کوهن شرباک، ص ۷۷). سعدیا مانند سایر فلاسفه یهودی قرون وسطی متأثر از کلام اسلامی به ویژه مکتب معتزله بود (همان جا؛ آترومن، صص ۹۶ و ۹۵). او همه کتاب مقدس را به عربی ترجمه کرد. همچنین تفسیری مفصل بر اسفار پیدایش، خروج و لاویان نگاشت (Linetsky, introduction, p vii).

4- heavenly ones.

۵- این ریشه به معنای «افتادن» است (رک، حییم، ص ۳۴۱). به عنوان مثال גפיל به معنای «بچه سقط شده» است. (همان جا). ظاهراً اصطلاح فارسی «نقله شدن» از همین جا آمده است.

6- giants.

(اعراف: ۶۹) و «كأنهم أعجاز نخل خاوية» (حاقه: ۷). در برخی موارد در مورد قوم عاد لفظ «جبار» استعمال شده است، مانند «و إذا بطشتم بطشتم جبارين» (شعراء: ۱۳۰) و «و اتبعوا أمر كل جبار عنيد» (هود: ۵۹). واژه عربی «جبار» با واژه عبری «گیبوریم» که در تورات آمده و اندکی پیش مورد بحث قرار گرفت هم خانواده است.

همچنین در داستان خودداری بنی اسرائیل از ورود به سرزمین مقدس واژه «جبار» آمده است: «قالوا يا موسى إن فيها قومًا جبارين» (مائده: ۲۲). با توجه به این که آیه اخیر با داستان ذکر شده در اعداد ۱۳: ۳۳ (که اندکی پیش گفتیم واژه «نفیلیم» در آن آمده است) مطابقت دارد، می توان نتیجه گرفت همه این مفاهیم با هم مرتبطند.

نکته دیگر آن که- چنان که اشاره شد- برخی از مفسران یهود «بنی الوهیم» را به «پسران اشراف» تفسیر کرده اند، و گفته اند فساد طبقات بالا به فساد همه جامعه می انجامد. به همین ترتیب، در قرآن نیز به این معنا اشاره شده (اسراء: ۱۶)، و جالب آن که در آیه بعدی (اسراء: ۱۷) از «نوح» نام برده شده است.

همچنین در قرآن، لشراف «ملأ» نامیده شده اند، به ویژه اشراف قوم نوح (مؤمنون: ۲۳، ۲۴)، در حالی که عبارت «الملأ الاعلی» (صافات: ۸، ص: ۶۹) به فرشتگان اشاره دارد.

از ضمیمه کردن آیات فوق این فرضیه به وجود می آید که منظور از «فرزندان خدا» در تورات همان «اشراف» است. اگر واژه ای عبری وجود داشته باشد که مانند واژه عربی «ملأ» هم در مورد اشراف و هم در مورد فرشتگان به کار رود، می توان حدس زد در متن اولیه تورات سخن از فساد «اشراف» بوده، و سپس در اثر اشتباه در فهم این عبارت به «پسران خدا» تبدیل شده است.^۱

به پیروی از قرآن، در متون اسلامی نیز سخن چندانی از غولان و فرشتگان در زمان نوح نیست. آنچه که هست هم، بیشتر در تواریخ است تا روایات منسوب به پیامبر (ص) و امامان (ع).

به عنوان مثال در تاریخ یعقوبی آمده است: «در زمان او [لمک پدر نوح] "جبابره" زیاد شدند، و این به خاطر این بود که وقتی پسران شیث به دختران قایل در آمدند از ایشان جبابره متولد شدند» (یعقوبی، ۱۲/۱). چنان که مشاهده می شود در اینجا لفظ «جبابره» استعمال شده، که با واژه عبری «گیبوریم» هم-خانواده است.

در مروج الذهب نیز آمده: «در زمان او [لمک] حوادث و اختلاطی در نسل رخ داد» (مسعودی، ۴۸/۱). بدیهی است منظور از اختلاط در نسل، ازدواج پسران شیث با دختران قایل است. همچنین از

۱- این نمونه ای است از این حقیقت که گاهی متن جدیدتر (قرآن) می تواند به رفع ابهامات متن قدیمتر (تورات) کمک کند.

وهب بن منبه نقل شده است: «ملائکه در زمان ادريس^۱ با مردم دست داده بر ایشان سلام می‌کردند و با آنها سخن گفته همنشینی می‌کردند، و این به دلیل نیکی آن زمان و اهل آن بود. مردم همواره این گونه بودند تا زمان نوح و قومش، سپس این امر منقطع شد» (راوندی، ۸۳).

در روایتی در شرح حوادث پس از وفات نوح، آمده است: «ظهرت الجبرية فی ولد حام و یافث» (صدوق، ۱۴۰۵.ق، ص ۱۳۵؛ مجلسی، ج ۱۱، ص ۲۸۹) (به نقل از امام صادق (ع)). هر چند روایت به زمان پس از نوح اشاره دارد، به نظر می‌رسد واژه «جبرية» تصحیف «جبابرة» باشد، که همان «گیوریم» است، وگرنه معنای مأنوسی نمی‌توان برای واژه «جبرية» در سیاق جاری یافت. زیرا توضیح بیشتری در روایت نیامده که در آن زمان بحث درباره جبر و اختیار شدت داشته است.

گناهان قوم نوح

متون یهودی

در متون یهودی، به پیروی از تورات، تأکید اصلی بر گناهان بنی‌الوهیم و فرزندانشان است که انسانها را نیز به تباهی کشاندند.

اما این بنی‌الوهیم بر زمین چه کردند؟ در کتاب اول خنوخ در مورد فرشتگان فرود آمده از آسمان آمده که آنها ۲۰۰ نفر بودند که در زمان یارد^۲ بر کوه حرمون^۳ فرود آمدند و رئیس آنها سمجازا^۴ نام داشت. سپس نام رؤسای دسته‌های ده نفره آنها ذکر شده که با خود سمجازا مجموعاً ۱۹ نفر می‌شوند.^۵ آنگاه آمده که هر يك از آنها يك زن از دختران بشر گرفتند و به آن زنان سحر و جادو آموختند (1 Enoch 6:1-7:1). وقتی دختران بشر آبستن شدند، غولان را زاییدند که قدشان ۳۰۰۰ گز^۶ بود. غولان همه دارایی انسانها را می‌خوردند، و وقتی دیگر بشر نتوانست غذای آنها را تأمین کند، شروع به بلعیدن خود انسانها کردند. سپس شروع کردند به گناه علیه حیوانات و خوردن گوشت یکدیگر و نوشیدن خون (ibid. 7:2-5).

۱- چنان که گفته شد ادريس در ادبیات اسلامی معادل خنوخ در ادبیات یهودی است.

2- Jared نوح).

3- Hermon.

در مورد این کوه، رک. هاکس، ص ۳۱۶.

4- Semjaza.

۵- در حالی که باید ۲۱ نفر بشوند (۲۰ نفر رؤسای دسته‌های ۱۰ نفره و يك نفر هم خود سمجازا رئیس کل). عدد ۱۹ یادآور آیه «علیها تسعة عشر» (مدثر: ۳۰) است که به نگهبانان دوزخ اشاره دارد.

6- ell.

معادل ۳۷ یا ۴۵ اینچ که چون تقریباً يك متر می‌شود برای روانی ترجمه، گز ترجمه شد.

عزائیل^۱ به مردم ساختن شمشیر، چاقو، سپر و زره را آموخت و فلزات زمین و طرز کار با آنها و وسایل آرایشی مثل سرمه را به آنها شناساند. سایر فرشتگان ستاره‌شناسی و دانشهای دیگر را به آنها آموختند. (ibid. 8:1-4).

در ملاقات نوح با پدر جدش خنوخ پس از اطلاع از نزدیکی وقوع طوفان (1 Enoch 65:1-66:3)، خنوخ به نوح می‌گوید نابودی اهل زمین حتمی است، زیرا آنها اسرار فرشتگان، خشونت شیاطین^۲، و همه نیروهای آنها را آموخته‌اند: سحر و جادو، ساختن بت‌های ریخته‌گری شده^۳، این که چگونه نقره از خاک به دست می‌آید، و این که چگونه فلزات نرم (سرب و قلع) از زمین سرچشمه می‌گیرند، زیرا آنها مانند نقره نیستند که از خاک حاصل شوند بلکه از سرچشمه‌ای^۴ می‌آیند (ibid. 65:6-8).

اگر بخواهیم دلایلی را که خداوند به خاطر آنها طوفان را فرو فرستاد مطابق کتاب اول خنوخ دسته‌بندی کنیم، این دلایل به صورت زیر خلاصه می‌شوند:

۱- زنا: از عبارات کتاب اول خنوخ برمی‌آید که ازدواج با زنان برای فرشتگان ممنوع بود و این کار با قداست آنها منافات داشت (ibid. 9:8,15:4-7). در این موضوع - که از خود تورات قابل برداشت نیست - نوعی تجردستایی از نوع مسیحی آن دیده می‌شود که شاید مقدمه ستایش تجرد در مسیحیت بوده است. مطابق کتاب اول خنوخ، مردم نیز در آن زمان زنا می‌کردند (ibid. 8:2).

۲- بت پرستی: مردم ساختن بت‌های ریخته‌گری شده را از فرشتگان آموختند (ibid. 65:6).

۳- آموختن اسرار: به این موضوع قبلاً ضمن نقل مکالمه خنوخ و نوح اشاره شد (رك. ibid.).

۴- قتل و خشونت: غولان انسانها را بلعیدند (ibid. 7:1-4) و ارواح کشتگان به درگاه خدا استغاثه کردند (ibid. 9-10).

۵- شرارت علیه حیوانات: غولان شروع به گناه کردن علیه پرندگان، حیوانات، خزندگان، و ماهیها کردند. گوشت هم را بلعیدند و خون خوردند (ibid. 7:5).

اینک گناهان فوق، به ترتیب، مطابق سایر متون یهودی بررسی می‌شوند.

۱- ترگوم سودو یوناتان در ترجمه پیدایش ۶: ۲ می‌نویسد زنان قبل از طوفان با چشمان سرمه کشیده و گونه‌های سرخاب زده برهنه راه می‌رفتند و این کار افکار شهوت‌انگیز را به دل بزرگان^۵ انداخت (Tg. Ps.).

1- Azael.

2- satans.

3- molten images.

4- fountain.

5- the great ones.

یعنی پسران خدا یا اشراف قوم.

J., p38). عبارات آرامی ترگوم مذکور را می‌توان به نحو دیگری نیز ترجمه کرد: زنان موهایشان را مجعد ساخته شانه می‌کردند (Maher, notes, in ibid.).^۱ مطابق يك قرائت از ترجمه ترگوم ننوفیتی از عبارت عهد عتیق (پیدایش ۶: ۲)، مردم قبل از طوفان اهل لواط نیز بودند (McNamara, notes, in Tg. Nf., p72).

در مراسم عروسی، نخست مقامات بالای رسمی آنها با عروس باکره آرایش شده آمیزش می‌کردند و سپس او را به دست داماد می‌سپردند. مردان با مردان و حیوانات روابط جنسی داشتند (Gen.R. 26:5). زنان از نسل قابیل که فرشتگان را فریفتند و برای آنها غولان را زاییدند بسیار بی‌حیا بودند و برهنه بیرون می‌رفتند (Ginzberg, v1, p160).

۲- در جنسیس ربه برای کلمه «ظلم» یا «خسوت»^۲ در عبارت «زیرا که زمین به سبب ایشان پر از ظلم شده است» (پیدایش ۶: ۱۳) با استناد به عباراتی از عهد عتیق مصادیق مختلفی مانند بت پرستی، زنا، قتل و هر نوع ظلم بر شمرده شده است (Gen.R. 31-6). این از معدود مواردی است که در متون یهودی آمده که قوم نوح بت پرست بودند.

۳- ربی هوروویتس کلمه «نام» (שם) در «مردان نامور» (אנשי המור) که همان جباران بودند (اشاره به پیدایش ۶: ۴) را به «نام خدا» ربط داده می‌نویسد آنها با دستکاری کردن و کاربرد نادرست نام [اعظم] خدا^۳ در جهان تصوف و آن را دستکاری می‌کردند (Horowitz, p57).

۴- در ترگوم ننوفیتی در ترجمه عبارتی از تورات (پیدایش ۶: ۱۱) آمده است: «زمین از اعمال خسوت آمیز و راهزنان^۴ پر شده بود» (Tg. Nf., p73).

۵- چنان که از کتاب اول خنوخ نقل شد، غولان به حیوانات بدی می‌کردند. مطابق کتاب سالگشتها خود حیوانات نیز گناه می‌کردند. یعنی شرارت مختص نوع انسان نبود، بلکه حیوانات نیز راههای خود را فاسد کرده بودند و همه (انسانها و حیوانات) شروع به بلعیدن یکدیگر کردند (Jubilees 5:2). به نظر می‌رسد نویسنده سالگشتها می‌کوشیده دلیلی برای نابودی حیوانات (که ظاهراً بی‌گناه بودند) در طوفان بیابد، به نحوی که این مسأله با عدل خدا منافاتی نداشته باشد. ترگوم سودو یوناتان نیز در ترجمه پیدایش ۶: ۱۲ فساد را در آن دوره به همه جانداران^۵، «بدون استثناء»، نسبت می‌دهد (Tg. Ps. J., p39). به گفته

۱- مقایسه شود؛ 1 Enoch 8:1,2 که مطابق آن عزائیل فن آرایشگری را به مردم آموخت.

2- violence.

۳- در مورد نام اعظم خدا در یهودیت، رک. کهن، ص ۴۹.

4- robbers.

5- flesh.

محقق این ترگوم منظور این است که حتی حیوانات نیز گمراه شده بودند، برخلاف نویسنده ترگوم (اونفلوس که فساد را به انسانها^۱ نسبت می دهد (Maher, notes, in ibid.). همچنین رک. *the Babylonian Talmud*, sanhedrin, 108a; *Gen.R.* 28:8.

در افسانه های یهود گنیزبرگ هم آمده است حیواناتی که وارد کشتی شدند حیوانات نیک سرشتی بودند. حیواناتی که غرق شدند گناهکار بودند، مثلاً سگ با گرگ، خروس با طاووس ماده و ... جفت گیری می کردند (Ginzberg, v1, p170).

چنان که مشاهده شد، در متون یهودی مطلب قابل ملاحظه ای در مورد بت پرستی قوم نوح یافته نمی شود.

متون اسلامی

منطق قرآن در مورد گناهان قوم نوح یکسره با منطق تورات متفاوت است. در قرآن گناه اصلی قوم نوح (مانند اکثر اقوام خطا کار پیشین) شرک به خدا بوده (اعراف: ۵۹، هود: ۲۶، مؤمنون: ۲۳) و حتی نام پتهای آنها یعنی «ود»، «سواع»، «یغوث»، «یعوق» و «نسر» نیز ذکر شده است (نوح: ۲۳). در حالی که در تورات اصلاً به بت پرستی آنها اشاره نشده و در متون یهودی نیز بت پرستی آنها در حاشیه قرار گرفته است. در قرآن ظاهر^۲ اشاره ای به فساد جنسی آنها (که گناه اصلی مذکور در تورات است) نشده^۳، و مسأله آموختن اسرار (که يك مفهوم اسطوره ای است) نیز در قرآن ذکر نشده است. آری، از اشاره نوح به آسمانهای هفتگانه (نوح: ۱۵، ۱۶) - که در سیاق سوره به نظر می رسد منظور از آن سیارات هفتگانه است - برداشت می شود که آنها احتمالاً از دانش نجوم آگاه بوده اند. اما نوح این دانش را نکوهش نمی کند، بلکه برعکس آن را کلید شناخت خدا می داند.

قرآن ایده آموختن زره سازی و نرم شدن آهن و چشمه ای که از آن مس مذاب می جوشد را ذکر کرده، اما نه در سیاق داستان نوح. آموختن زره سازی به داوود مربوط است (انبیاء: ۸۰، سبأ: ۱۱، ۱۰) و چشمه مس مذاب^۳ به سلیمان (سبأ: ۱۲).

همچنین در آیات متعددی از قرآن قوم نوح «ظالم»، «خطاکار» و «سوء» نامیده شده اند (به عنوان نمونه: مؤمنون: ۲۸، نوح: ۲۶، انبیاء: ۷۷). در سایر متون اسلامی، به پیروی از قرآن، گناه اصلی قوم نوح بت پرستی است.

1- human flesh.

۲- شاید آیه «و قوم نوح من قبل انهم كانوا قومه فاسقين» (ذاریات: ۴۶) و آیه «ولا یلدوا إلا فاجراً کفراً» (نوح: ۲۷) اشاره ای به این موضوع داشته باشند.

۳- ممکن است منظور از چشمه مس مذاب، يك آتشفشان بوده باشد.

مطابق روایات و تفاسیر اسلامی، بت‌های پنجگانه (ود، سواع، یغوث، یعوق و نسر) در اصل افراد صالحی بودند که چون مردند، قومشان بر آنها غمگین شدند. شیطان به آنها گفت تصویر یا تمثالی از آنها بسازند تا یادشان را برای آنها زنده کند، یا خود شیطان تصویر را فراهم کرد، اما این تمثیل مورد عبادت قرار نگرفتند. پس از مرگ آن نسل، امر مشتبه شد و این تمثیل پرستیده شدند (سیوطی، ج ۶، ص ۲۶۹) (از ابن عباس)؛ ابن کثیر، ج ۱، صص ۸۷-۸۵ (از ابن عباس و امام باقر(ع)).

در برخی از روایات، آنها فرزندان آدم دانسته شده‌اند، و گفته شده که «ود» بزرگترین و مهربانترین آنها نسبت به آدم بود (سیوطی، همان‌جا)، یا این که آنها افرادی از نسلهای بین آدم و نوح بودند (همان‌جا منقول از محمد بن کعب). اما در فصول اولیه کتاب پیدایش نامی مشابه نامهای آنها یافته نشد، و به نظر می‌رسد این داستان کاملاً مجعول و حاصل ذهن قصه‌سرایان بوده باشد. در برخی متون نیز آمده که عرب جاهلی این بتها را احیا کرد، و آنها در نزدیکی ظهور اسلام مورد پرستش برخی از قبایل عرب بودند (همان‌جا منقول از ابن عباس)، که البته ظاهراً این موضوع از نظر تاریخی درست است.

در مورد بی‌بندوباری جنسی آنها، تنها روایتی که مشاهده شد روایتی است منقول از امام باقر(ع) که مطابق آن زنان در زمان نوح فقط سالی يك بار حیض می‌دیدند. ۷۰۰ زن از میان آنها به خودنمایی روی آورده لباسهای رنگین پوشیدند و آرایش کرده عطر زدند و به میان مردان رفتند. خداوند این ۷۰۰ زن را با حیض دیدن در هر ماه مجازات کرد، در نتیجه آنها از بین مردان اخراج شدند. اما سایر زنان مانند سابق سالی يك بار حیض می‌دیدند. پسران این ۷۰۰ زن با دختران سایر زنان ازدواج کردند، در نتیجه این امتزاج، دختران مشترك آنها ماهی يك بار حیض می‌دیدند. چون زنانی که ماهی يك بار حیض می‌دیدند تندرست‌تر بودند (خارج شدن خون باعث استقامت خون آنها می‌شد، اما خون سایر زنان فاسد می‌شد) نسل آنها زیاد و نسل سایر زنان کم شد [در نتیجه امروز همه زنان ماهی يك بار حیض می‌بینند] (صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۸۹؛ مجلسی، ج ۱۱، ص ۳۲۶).

اگرچه نگارنده این سطور نه به تنوری تکامل داروین اعتقاد راسخی دارد و نه به تطبیق آیات و روایات با علوم تجربی جدید، نمی‌تواند شگفت‌زدگی خود را از مشابهت مضمون این روایت با ایده‌های موجود در تنوری تکامل پنهان کند. بیان مضمون این روایت به زبان تنوری تکامل به طور ساده این است: در زنان يك جهش ژنتیکی رخ داد که باعث شد ماهی يك بار حائض شوند. این ژن به نسلهای بعدی منتقل شد، و چون ژن غالب بود اثر خود را آشکار کرد، و چون برای بقای موجود زنده مفید بود، در تنازع برای بقا يك برگ برنده بود به طوری که به زودی زنانی که سالی يك بار حائض می‌شدند از دور خارج شدند.

آنچه برای پژوهش ما از این روایت مهم است، شباهت این داستان به داستان ازدواج «پسران خدا» با «دختران آدم» است. و نیز اشاره به خود آرایی زنان که در روایات یهودی نیز آمده بود.

دیدیم که در تفاسیر یهودی آمده بود جباران از اسم اعظم خدا سوء استفاده می کردند. در روایتی در داستان نوح، سخن از «اسم اکبر» خدا به میان می آید که نوح آن را به فرزندش سام می سپارد (صدوق، ۱۴۰۵ ه.ق، ص ۱۳۵؛ مجلسی، ج ۱۱، ص ۲۸۹ (از امام صادق (ع)). اما در اینجا گفته نشده که ناهلان نیز این اسم را آموخته بودند.

چون در قسمت «متون یهودی» این مبحث مطرح شد که گناه حیوانات چه بود که نابود شدند، مناسب است نگاهی نیز به دیدگاه متون اسلامی درباره غرق شدن بی گناهان بیاندازیم. در متون اسلامی در این مورد دوراه حل پیشنهاد شده است:

۱- کودکان مانند پرندگان و سایر حیوانات در اثر فرا رسیدن اجلشان مردند، نه به خاطر گناهشان (طبری، ج ۱۲، صص ۷۳، ۶۴).

۲- خداوند به مدت چهل سال مردان و زنان را عقیق ساخت تا بچه دار نشوند، و در این مدت بچه ها بالغ شدند و حجت برایشان تمام شد، سپس خداوند طوفان را فرستاد (همان، ص ۴۸؛ صدوق، ۱۳۸۶ ه.ق، ج ۲، ص ۳۰؛ همو، عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۸۱؛ مجلسی، ج ۱۱، ص ۳۲۰ (از امام رضا (ع))، ص ۲۹۹ (از وهب بن منبه؛ سیوطی، ج ۳، ص ۳۳۲).

در برخی از روایات فوق آمده است که در این چهل سال آنها دچار قحطی شدند.^۱

سرنوشت فرشتگان عصیانگر و غولان

متون یهودی

سرنوشت فرشتگان عصیانگر در کتاب اول خنوخ، مسیری کاملاً متفاوت با سرگذشت انسانهای خطاکار در تورات و قرآن (یعنی غرق شدن با سیل) می پیماید. مطابق این کتاب پس از این که میکائیل، اوریل^۲، رفائیل^۳ و جبرئیل گناهان فرشتگان هبوط کرده و زنان و فرزندان ایشان را به خدا اطلاع می دهند (1 Enoch 9) خدا به رفائیل دستور می دهد که عزرائیل را در بیابان دودائیل^۴ در بند کند، به جبرئیل دستور

۱- این برعکس سخن گینزبرگ در افسانه های یهود است که می گوید در مهلت هفت روزه قبل از طوفان، خدا لذایذ زندگی آخرت را در دنیا به آنها داد تا بدانند که چه چیزی را دارند از دست می دهند (Ginzberg, v1, p165).

2- Uriel.

3- Raphael.

4- Dudaël.

می‌دهد که فرزندان حرامزاده^۱ را نابود کند، و به میکائیل نیز دستور می‌دهد که سمجازا (رئیس فرشتگان هبوط کرده) و شرکایش را به بند بکشد (ibid. 10:4-11). داستان فوق یادآور داستان به میخ کشیدن پرومتهوس^۲ به دستور زئوس است. پرومتهوس، پدر دیوکالیون^۳ قهرمان طوفان در اساطیر یونان است ("Deluge myth", in WP).

در کتاب سالگشته، داستان مشابهی وجود دارد اما این داستان بعد از طوفان واقع می‌شود: شیاطین که نوادگان نوح را گمراه کرده بودند به دعای نوح و دستور خدا توسط فرشتگان در مکان محکومیت^۴ محبوس می‌شوند، به جز يك دهم آنها که به درخواست رئیس شیاطین، مستیما^۵، تحت فرمان مستیما باقی می‌مانند تا امر اغوای بشر مختل نشود (Jubilees 10:7-11).

متون اسلامی

نگارنده نتوانست مورد مشابهی برای ایده‌های فوق در متون اسلامی بیابد. جز این که در متون و روایات اسلامی به چاهی در حضر موت (یمن) اشاره شده که از ژرفی، نمی‌توان به آن رسید، و از آن دود و بخار و صدای جوش برمی‌خیزد، و اعتقاد بر این است که جایگاه ارواح کفار است (زبیدی، ریشه برهت؛ طریحی، ریشه بره). ممکن است این ایده با ایده به بند کشیدن شیاطین در چاهی در بیابان در ارتباط باشد.

نتیجه

از آنچه گفته شد بر می‌آید که حوادث پیش از طوفان در تورات با قرآن تفاوت آشکاری دارد. آنچه در تورات محور داستان است، اسطوره‌ای است در مورد حضور پسران خدا (که مطابق بیشتر تفاسیر عبارتند از فرشتگان) در زمین. این اسطوره در میان امتهای بت پرست جهان باستان پیش از تورات نیز وجود داشته و خداوند آگاهانه این اسطوره را در قرآن ذکر نکرده، زیرا داستانی منطقی نبوده است. قهرمانان اصلی در داستان تورات موجودات آسمانی هستند، نه انسانها. قرآن تعبیر پسران خدا را شرک آمیز می‌داند، و بیشتر متکلمان مسلمان فرشتگان را پاک از گناه می‌دانند.

این مسأله از سویی به چگونگی حوادث پیش از طوفان ارتباط دارد، و از سویی با ماهیت دعوت نوح در ارتباط است. در تورات بت پرست بودن قوم نوح و دعوت مردم به توحید توسط او به طور کامل حذف

۱- یعنی غولان یا همان فرزندان فرشتگان و دختران بشر که ازدواج ایشان با هم مشروع نبود.

2- Prometheus.

3- Deucalion.

4- the Place of condemnation.

شاید منظور از آن دوزخ برزخی باشد.

5- Mastema.

شده، زیرا تفکر یهودی برای پیامبران، رسالت تبلیغی برای غیر اسرائیلیان قائل نیست. همین موضوع در مورد ابراهیم و سایر پیامبران نیز صادق است. اما قرآن، محور داستان نوح را انسان قرار می‌دهد و برای نوح رسالت تبلیغی، قائل است. بنابراین پیام اخلاقی قرآن برای انسانها سودمندتر است. ممکن است حدس زده شود - و این تنها یک فرضیه است - که در اصل وحیانی تورات، سخن از فساد طبقات بالای جامعه بوده و سپس در طول زمان این اندیشه با اساطیر بت پرستان آمیخته شده و به شکل کنونی درآمده است.

انگاره اصلی در متون غیر توراتی (نه خود تورات) در مورد گناهان زمان قبل از طوفان این است که انسانها - از طریق زنان - «اسرار مگو» را از فرشتگان آموخته بودند، و می‌بایست نابود می‌شدند تا این اسرار دوباره دفن شود. چنان که دیده می‌شود این انگاره نیز با انگاره قرآن یکسره متفاوت است. در قرآن گناه اصلی قوم نوح، بت پرستی شمرده شده است. البته در متون غیر توراتی به بت پرستی و سایر گناهان مانند قتل و زنا اشاره شده، اما تأکید بر همان چیزی است که گفته شد.

منابع

- قرآن مجید.
- آنترومن، الن، باورها و آیینهای یهودی، ترجمه رضا فرزین، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۵ ه.ش.
- ابن کثیر، أبو الفداء إسماعیل الدمشقی، قصص الانبیاء، تحقیق مصطفی عبدالواحد، [بی‌جا]، دارالکتب الحدیث، ۱۳۸۸ ه.ق.
- اشتاین سالتز، آدین، سیری در تلمود، ترجمه باقر طالبی دارابی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳ ه.ش.
- توفیقی، فاطمه، «مفهوم فرزندان خدا در کتاب مقدس و قرآن مجید»، فصل نامه هفت آسمان، شماره ۵۰، تابستان ۱۳۹۰ ه.ش، صص ۷۳-۹۸.
- جفری، آرتور، واژه‌های دخیل در قرآن مجید (ویرایش جدید)، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، توس، ۱۳۸۵ ه.ش.
- حییم، سلیمان، فرهنگ عبری - فارسی، تهران، انجمن کلیمیان تهران، ۱۳۶۰ ه.ش.
- راوندی، سعید بن هبة الله، قصص الانبیاء، تحقیق میرزا غلام رضا عرفانیان، قم، الهادی، ۱۴۱۸ ه.ق.
- زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، مکتبه الحیة، [بی‌تا].
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الدو المشور فی التفسیر بالمأثور، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، علل الشرائع، نجف، المطبعة الحیدویة، ۱۳۸۶

ه.ق.

-----، عیون أخبار الوضا، تحقیق حسین الأعلمی، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ ه.ق.
-----، کمال الدین و تمام النعمة، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدوسین، ۱۴۰۵ ه.ق.

-----، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعة المدرسین، ۱۴۰۴ ه.ق.
طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل آیات القرآن، با مقدمه شیخ خلیل المیس، تحقیق صدقی جمیل العطار، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ ه.ق.
طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق السید احمد الحسینی، [بی‌جا]، مکتب نشر الثقافة الإسلامیة، ۱۴۰۸ ه.ق.

کتاب مقدس توره، ترجمه ماشاءالله رحمان پور داوود و موسی زرگری، تهران، انجمن فرهنگی اوتصرهتورا، ۱۳۶۴ ه.ش.

کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰ ه.ش.

کلاپرمن، ژیلبرت و لیبی کلاپرمن، تاریخ قوم یهود، ترجمه مسعود همتی، تهران، انجمن فرهنگی اوتصرهتورا، ۱۳۴۷ ه.ش.

کهن، ابراهام، گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۲ ه.ش.
کوهن شرباک، دن، فلسفه یهودی در قرون وسطی، ترجمه علی رضا نقد علی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳ ه.ش.

لوفمارک، کارل، کتاب مقدس چیست؟: معرفی و نقد عهد عتیق و عهد جدید، ترجمه محمد کاظم شاکر، تهران، داستان، ۱۳۸۴ ه.ش.

مجلسی، الشیخ محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت، الوفاء، ۱۴۰۳ ه.ق.
مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، مروج الذهب، تحقیق سعید محمد اللحام، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۶ ه.ق.
هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳ ه.ش.

همپلتون، ادیت، سیری در اساطیر یونان و رم، ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران، اساطیر، ۱۳۸۷ ه.ش.
یعقوبی (احمد بن ابی یعقوب)، تاریخ یعقوبی، بیروت، دارصادر، [بی‌تا].

The Babylonian Talmud: translated into English with notes, glossary and indices, ed. Isidore Epstein, London, Soncino Press, 1960.

The Book of Jubilees or the Little Genesis, tr. R. H. Charles, London, Black, 1902.

Book of Jubilees, tr. R. H. Charles, in: Charles, R. H. (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, v2.

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

Charlesworth, J. H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Garden city, Doubleday, 1985.

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

Friedman, Richard E., *Who Wrote the Bible?*, New York, Harper and Row, 1987.

Gen. = Book of Genesis (in the *Bible*).

Genesis Rabbah, in: Neusner, Jacob and others.

_____, in: *Midrash Rabbah*.

Gen.R. = *Genesis Rabbah*.

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

Grossfeld, Bernard, see: *The Targum Onqelos*.

Horowitz, I., *Shney Luchot Habrit*, v1, tr. Eliyahu Munk, New York, Lambda Publishers, 1999.

Jerome, *The Vulgate*, 1598 version, in www.sacred-texts.com

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

Jubilees, tr. O. Wintermute, in Charlesworth, J. H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, v2.

Linetsky, Michael, see: Saadiah ben Joseph.

Maher, Michael, see: *Targum Pseudo-Jonathan*.

McNamara, Martin, see: *Targum Neofiti*.

Midrash Rabbah, tr. H. Freedman and Simon Maurice, London, Soncino Press, 1939.

Neusner, Jacob and others (ed.), *The Components of the Rabbinic Documents: from the whole to the parts*, South Florida Academic Commentary Series, 92, Atlanta, Georgia,

U.S.A., Scholars Press, 1997.

Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary, v1, tr. M. Rosenbaum and A. M. Silbermann, Jerusalem, Routledge & Kegan Paul Ltd., 5733 (Jewish date).

Philo of Alexandria, *On the Giants*, in: www.earlyjewishwritings.com

Rahsi, see: *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary*.

Saadia ben Joseph, *Rabbi Saadia Gaon's Commentary on the Book of Creation*, tr. Michael Linetsky, Northvale, New Jersey, U.S.A., Jason Aronson Inc., 2002.

Septuaginta: id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes, ed. Alfred Rahlfs, Stuttgart, Germany, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1949.

Speiser, E. A., *The Anchor Bible: Genesis*, Garden City, Doubleday & Company Inc., 1964.

Targum Neofiti 1: Genesis, The Aramic Bible, The Targums, 1A, tr. Martin McNamara, Collegeville, Minnesota, U.S.A., Liturgical Press, 1992.

The Targum Onkelos to Genesis, The Aramic Bible, 6, tr. Bernard Grossfeld, Wilmington, Delaware, U.S.A., Michael Glazier Inc., 1988.

Targum Pseudo-Jonathan: Genesis, The Aramic Bible, The Targums, 1B, tr. Michael Maher, Collegeville, Minnesota, U.S.A., Liturgical Press, 1992.

Tg. Nf. = *Targum Neofiti*.

Tg. Onkelos = *The Targum Onkelos*.

Tg. Ps. J. = *Targum Pseudo-Jonathan*.

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

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و نهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۹
پاییز و زمستان ۱۳۹۶، ص ۷۹-۵۱

روزه عاشورا در دو سده نخست هجری* دسته‌بندی و گونه‌شناسی روایات

دکتر حامد خانی (فرهنگ مهرش)

دانشیار گروه الاهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران

Email: mehrvash@hotmail.com

چکیده

روزه عاشورا از آیینهای معمول اهل سنت است؛ وانگهی، روایتها در باره خاستگاه و احکامش متهافت به نظر می‌رسند. فقیهان عامه با تلاش برای جمع میان روایات خویش در این باره، سرانجام به استحباب این آیین حکم کرده‌اند. شیعیان نیز، که روایات پنج امام نخست رویکردی مثبت به آیین دارد، بر پایه روایات ائمه متأخر به کراهیت یا حرمتش فتوا داده، و آن را برساخته امویان برای عید گرفتن در ایام شهادت امام حسین (ع) شناسانده‌اند. محقق معاصر سلیمان باشیر نیز در عین نفی ارتباط این رسم به آن شهادت، نقش امویان را در شکل‌گیری این آیین مؤثر می‌انگارد. مطالعه پیش رو مروری است انتقادی بر آراء یادشده، بر پایه اعتقاد به امکان جمع میان این روایتها با پذیرش فرضیه‌ای جدید: چون عمر خلیفه دوم به پیشنهاد علی (ع) خواست مبدأ تاریخ اسلامی را بر پایه هجرت نبوی بگذارد، این آیین هم برای بازنمایی اهمیت واقعه هجرت نبوی در قالبی نمادین ترویج شد و در نسلهای بعد نیز، شاگردان این دو اصلی‌ترین کسان بودند که به ترویجش همت گماشتند؛ گرچه با تغییر ماه آغازین سال از ربیع الاول به محرم، وقوع هجرت نبوی در عاشورا از یاد رفت و شهادت حسین (ع) در عاشوراء نیز، به ابهامها در باره خاستگاه این روزه و اسباب ترویج آن توسط امامان متقدم شیعه (ع) افزود.

کلیدواژه‌ها: تاریخ هجری، تاریخ روزه، صیام العیدین، صوم عاشوراء، امام صادق (ع)، صیام عرفة،

سلیمان باشیر.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۰۷/۱۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۱۱/۰۸.

درآمد

روژه عاشورا در باور عموم اهل سنت و جماعت مستحب (شوکانی، ۳۲۸)، و کفاره گناهان سال گذشته فرد است (صنعانی، ۲۸۶/۴). گفته‌اند حتی حیوانات وحشی در عاشورا روزه می‌گیرند (ابن ماکولا، ۳۴۲/۷) و مورچه‌ها هم چیزی نمی‌خورند (برجلانی، ۶۶). عامه مسلمانان در این روز کودکان و حتی شیرخوارگان خود را تمرین گرسنگی می‌دهند (برای خاستگاه روایی آیین، نک: ابن ابی عاصم، ۱۶/۲۰۷؛ نووی، ۴۲/۷؛ برای استمرار آن در دوران معاصر: صقر، فتاوی می ۱۹۹۷م).

آنها به روزه عاشورا همچون مستحبی مؤکد می‌نگرند. بر پایه برخی روایات ایشان، بهترین روز برای روزه‌داری پس از رمضان، عاشورا ست (نک: مسلم، ۱۵۰-۱۵۱/۳). گرچه برخی روایات این جایگاه را مختص نهم ذی‌الحجه — روز عرفه — می‌نمایانند (احمد بن حنبل، ۲۹۷/۵)، هرگز درعمل صیام وقتی جز ماه رمضان به قدر روزه عاشورا جدی گرفته نشده است. شباهت عملی میان روزه عاشورا با صوم رمضان به حدی است که بعد از روزه عاشورا نیز — همچون رمضان — فطره می‌پردازند (نیز عینی، ۱۰۸/۱۰۸؛ هویش، شم ۱۰۹۴۹، ۱۰۹۶۲).

همراه با روزه، آیینهای عبادی دیگری هم دارند. شب عاشورا مجالس احیاء با وعظ و ذکر و قرائت قرآن می‌گیرند و همین برنامه‌ها را مقارن افطار نیز دنبال می‌کنند (برای اشاره‌ای کهن، نک: ابن بطوطه، ۱/۱۹۶-۱۹۷). افطاری که ضیافتی بزرگ است (*الفتاوی الهندیه*، ۴۳۳/۶). آنها پابندی به این آیینها را سبب توسعه روزی فرد و خانواده‌اش در سال آینده می‌دانند. این آیینها، به‌وضوح جشنهای آغاز سال جدید قمری است (نک: Mehrvash, «Āshura», 894).

طرح مسئله

آیینهای عامه مسلمانان برای عاشورا در تقابلی آشکار با رسوم شیعی در این روز قرار دارد. از نگاه شیعیان، عاشورا زمان اندوه و یادآور مصیبتهای اهل بیت (ع) است. آنها بزرگ‌ترین اجتماعات آیینی خود را در عاشورا پی می‌گیرند؛ اما نه برای شادی، که برای عزای شهادت امام حسین (ع). روزه عاشورا هم از دیدشان حرام (حر عاملی، ۲۳۸/۱؛ بحرانی، ۳۷۵/۱۳) یا مکروه (یزدی، ۶۶۰/۳) است. هر گونه رفتار دیگری را هم که یادآور جشن و شادی در این روز باشد، شیوه دشمنان اهل بیت (ع) می‌دانند (صاحب جواهر، ۱۰۷/۱۷).

این اختلاف رویکرد، از حدود بحثی فقهی میان فریقین فرارفته، و مجادلاتی نیز در پی داشته است. در میان شیعیان مشهور است که روزه‌داری و دیگر آیینهای عامه در عاشورا، شیوه‌هایی است که امویان برای

شادی به شکرانه شهادت امام حسین (ع) پی گرفتند (نک: طهرانی، ۱۴۵/۲؛ نیز نک: فلاح‌زاده، ۸۴). آنها حتی گاه به عامه اعتراض می‌کنند چه‌گونه دعوی دوستی پیامبر (ص) دارند و بعد، روزۀ عاشورا می‌گیرند (کراجکی، ۱۱۵). عالمان عامه نیز در برابر، گاه شیعیان را متهم کرده‌اند که شهادت امام را ناسخ سنت و مستمسکی برای ترک آن می‌دانند؛ حال آن که درگذشت اشخاص اثری بر احکام شرعی ندارد و موجب تغییر آنها نمی‌شود (گیلانی، ۹۳/۲).

فارغ از اختلاف شیعیان و دیگران بر سر مشروعیت روزۀ عاشورا، شماری از مستشرقان هم به بحث در بارۀ این آیین توجه روی آورده‌اند. سبب، شباهتهای فراوانی است که میان آن با جشنهای یهودی آغاز سال دینی پیدا کرده‌اند. این‌گونه، محققانی مثل نولدکه (N. I. Ideke, 179) و مویر (Muir, 191-192) این آیین را سنتی برگرفته از فرهنگ یهودی برشمرده‌اند (برای اظهارنظرهای مشابه، نک: Bashear, 181 n. 1).

در عصر حاضر نیز، همین دیدگاه را سلیمان باشیر^۱ — استاد دانشگاه اورشلیم — با مرور شواهد مختلف تبیین، و به تفصیل از آن دفاع کرده است. او در مطالعه خویش به تحولات بعدی آیین در فرهنگ اسلامی نیز توجه نشان داده، و این‌گونه، مفصل‌ترین مطالعه غربیان را در بارۀ خاستگاه این روزه در فرهنگ اسلامی در مقاله‌ای با عنوان «روزۀ عاشورا، یک آیین اسلامی متقدم» (۱۹۹۱م/ ۱۳۷۰ش) پدید آورده است (نک: منابع).

بر این پایه، جا دارد بپرسیم که اولاً، بر پایه دانش و برآوردهای کنونی، روزۀ عاشورا چه زمان و متأثر از چه عواملی در جهان اسلام راه یافته، و در گذر زمان چه تحولاتی را پشت سر گذاشته است؛ ثانیاً، چه شواهدی به نفع یا ضرر این برآوردها می‌توان یافت؛ ثالثاً، چه فرضیه‌های رقیبی در این باره می‌توان باز نمود. این مطالعه کوششی برای پاسخ به همین پرسشهاست. می‌خواهیم با مرور فرضیه باشیر از یک سو، و مروری بر روایات و شواهد مختلف و کوشش برای دسته‌بندی آنها از دیگر سو، با نگاهی انتقادی درنگریم چه تصویر دیگری می‌توان از تاریخ روزۀ عاشورا حاصل کرد؛ یا احیاناً، به چه نقاط مبهم و نکاویده‌ای در این باره پی برد.

۱. باشیر و خاستگاه آیین

مطالعه باشیر، بیش از هر چیز، مروری است بر روایات اسلامی مرتبط با روزۀ عاشورا، و کوششی برای دسته‌بندی و نقد آن به قصد بازشناسی تحولات آیین.

1. Bashear

الف) گزارشها از خاستگاه پیشااسلامی روزه

باشیر در تحلیل روایات عاشورایی عامه درمی یابد که با همه اشتراک در مضمون، تهافتهایی نیز دارند (برای مرور همه روایات مرتبط با عاشورا در یک اثر، نک: طبسی، ۱۳ به بعد). مثلاً، هر یک ترویج این روزه را به فرد خاصی منتسب می کنند؛ گاه می گویند این روزه را پیامبر (ص) پیش از بعثت و همچون دیگر قریشیان به جا می آورد، گاه می گویند وقتی به مدینه آمد از یهودیان در این باره اثر پذیرفت، و گاه می گویند علی (ع)، عمر بن خطاب یا دیگری در نسل صحابه ترویجش کرد. حکم این روزه نیز، در هر یک با دیگری متفاوت است. گاه از بزرگان دین می آورند که این روزه را مستحب تلقی کرده اند، گاه آن را واجب می نمایند، و گاه واجبی منسوخ که بعد از نسخ تکلیفش معلوم نیست (Bashear, 285 n. 17). باشیر معتقد است که دست کم بخشی از این روایات با دیگر موارد جمع نمی شود، و معمول، و فاقد ارزش تاریخی است (op. cit., 299).

وی می کوشد با دسته بندی این روایات و تفکیک بر اساس دوره احتمالی شکل گیری، فرضیه ای برای تحول تاریخی نگرش مسلمانان به روزه عاشورا بازنماید. بر پایه خوانش او، دسته اول از این روایات اشاره ای به روزه داری ندارند و در آنها صرفه از جشن و گرامی داشت عاشورا در صدر اسلام سخن می رود. یک دسته دیگر، صیام را همچون تکلیفی دینی از جنس وجوب و برجسته ترین شیوه برای گرامی داشت عاشورا می نمایند. سرآخر، در شماری دیگر نیز، این حکم تعدیل می گردد و روزه عاشورا جایگاهی در حد یک عمل مستحب می یابد.

باشیر انتساب دسته نخست را به پیامبر (ص) و صحابه، پذیرفتنی تر از بقیه می انگارد. او از اشارات عالمان قدیم به ارتباط روزه عاشورا با قوم یهود، چنین استنباط می کند که آنها خود این روزه را معادل اسلامی جشن کپور می دانسته اند؛ جشنی که یهودان در دهمین روز ماه هفتم تقویم دینی — نخستین ماه تقویم عرفی خویش (تشرین) — به جا می آورند (Bashear, 281).

ب) احتمال پیشینه یهودی آیین

وی در ادامه (op. cit., 282-283) به اقوال یهودشناسانی استناد می کند که معتقدند احتمالاً برای اسرائیلیان کهن، اولین یا دهمین روز ماه هفتم، زمان بازگشایی معبد — و علی القاعده، جشن و شادی — بوده، اما در دوره ای متأخرتر و در اثر عوامل نامعلوم این روز گاه روزه داری و کفاره شناسانده شده، و به آن روز کفاره (یوم کپور)^۲ اطلاق گردیده است؛ همچنان که با ایجاد تغییراتی در تقویم، هفتمین ماه را نخستین ماه سال تلقی، و این گونه، کپور را هم به جشن آغازین سال جدید مبدل کرده اند. وی می پندارد شبیه چنین

اتفاقی در فرهنگ اسلامی نیز، باید افتاده باشد؛ یعنی مسلمانان هم احتمالاً به دلایلی نامعلوم، روز جشن و شادی خود را در زمانی متأخرتر از صدر اسلام به زمانی برای کفاره بدل کرده‌اند.

از جمله مستندهای وی بر وقوع چنین تحولی (نک: Bashear, 285)، سخن منقول از زید بن ثابت است که می‌گوید عاشورا این روزی که مردم گمان می‌برند نیست؛ روزی بود که کعبه را در آن می‌پوشاندند و حبشیان در برابر پیامبر (ص) می‌رقصیدند. در ادامه این روایت گفته می‌شود که مردم در آن دوران برای مشخص کردن زمان دقیق روز عاشورا با یک یهودی مشورت می‌کردند و وقتی او مرد، سراغ زید بن ثابت آمدند (برای روایت، نک: طبرانی، ۱۳۸/۵)؛ اشاره‌ای که آشکارا خبر از تغییر تقویم در دوران حیات زید بن ثابت (درگذشته ۴۵ق) می‌دهد، آن را روزی برای جشن و شادی — نه کفاره و تلاش برای ریاضت به قصد بخشش گناهان — باز می‌نمایاند، و هیچ اشاره‌ای نیز به آیین روزه ندارد.

باشیر معتقد است این گونه روایات، گزارشهایی از موضع مخالفت با رسمهای رایج بوده است؛ پس اینها را باید معتبرتر از اقوالی فرض کرد که هر یک داستانی برای تشریع روزه عاشورا در عصر پیامبر (ص) یا صحابه می‌گویند و بازتاباننده اندیشه‌هایی همراستا با سیاستهای فرهنگی حاکمان در دوره‌های بعد هستند (Bashear, 315). این گونه، می‌انگارد که عاشورا در آغاز نه روزی برای روزه‌داری، که زمانی برای شادی، رقص، تزیین و سر مه کشیدن بر چشمان و پرده پوشاندن بر کعبه، و هدیه دادن به اعضای خانواده بوده، و آیینهای مشابه با همانها را دربر می‌گرفته است که یهودیان کهن در جشنهای گشایش معبدشان داشته‌اند.

جشن عاشورا از نگاه باشیر یا رسمی جاهلی است یا یهودی؛ و البته این دو منافاتی با هم ندارد؛ زیرا تأثیر فرهنگ یهودی - مسیحی بر فرهنگ پیشااسلامی عرب قطعی است (ibid). نیز، می‌گوید گرچه عالمان اسلامی متأخر به این قبیل گزارشها وقعی نهاده‌اند (op. cit., 285)، نقل گسترده روایتها در تأیید یا نفی روزه عاشورا با ارجاع به آیینهای یهود، نشان می‌دهد مسلمانان متقدم درکی از خاستگاه یهودی آن داشته‌اند (op. cit., 390).

ج) مؤیدات این دیدگاه

دست کم در بادی نظر، در روایات اسلامی، شواهد متعددی می‌توان به نفع فرضیه «خاستگاه یهودی روزه عاشورا» یافت. روایات عامه مسلمانان در باره فضیلت روزه عاشورا دربردارنده اشارات فراوان به مناسباتی در فرهنگ بنی اسرائیل است. مثلاً، در شماری از روایات، روزه عاشورا سنت پیامبرانی اسرائیلی همچون موسی و یونس یا حتی نوح (ع) بازنموده شده است (برای روایات، نک: سطور پسین). حجم این شواهد به قدری است که برخی عالمان مسلمان متقاعد شده‌اند از روز عاشورا چون «عیدی موسوی» یاد کنند (برای نمونه، نک: خطاب وعینی، ۳/ ۳۱۴).

دیگر مؤید این وام‌گیری، گزارشهایی سر بسته در باره چگونگی روزه عاشورا است. برای نمونه، در روایتی سخن از «روزه نوح (ع) در عاشورا از مغرب تا مغرب» رفته است (ابن ابی حاتم، ۶/ ۲۰۴۰). روایت «روزه از مغرب تا مغرب»، یا روزه از گاه دیدن هلال روز نهم به بعد، یادآور سنت یهودیان در صیام روز کپور است که در سرآغاز سال نو مذهبی خویش در ماه هفتم تقویم یهودی (تشرین)، از غروب روز نهم، تا شامگاه روز دهم امساک می‌کنند و چنین روزه‌ای را کفاره گناهان سهوی سال پیشین خویش برمی‌شمرند (نک: لاویان، ۱۶: ۲۹، ۲۳: ۲۷؛ نیز Jastrow & Margolis, passim).

بر پایه برخی گزارشها حتی بعید نیست که روزه عاشورا در فرهنگ اسلامی نیز، رسمی چنین داشته است. از جمله، در روایتی آمده است که چون در مدینه پیامبر (ص) با رسم روزه عاشورا آشنا شد، فرمود اگر سال دیگر زنده باشم، نهم روزه خواهم گرفت (احمد بن حنبل، ۱/ ۲۳۶ «لاصومئ التاسع»). شاید این روایت حاکی از همین رابطه بینامتنی باشد؛ یعنی بدان سبب از روزه نهم محرم به جای دهم سخن رفته که روزه عاشورا، علی‌القاعده باید — مانند روزه کپور — مغرب روز نهم آغاز می‌شده است. همچنین، شاید سخن ابن عباس که «با فرارسیدن محرم، نه هلال بشمار و از نهمین، روزه‌دار شو» (مسلم، ۳/ ۱۵۱) حاکی از همین باشد که روزه از مغرب، زمان رؤیت هلال، آغاز گردد. عالمان مسلمان هرگز البته چنین تحلیلی نداشته، و روزه عاشورا را نیز، چون رمضان، عبادتی از طلوع فجر تا مغرب تلقی کرده‌اند. شاید یگانه استثناء شعرانی باشد که از این روایات، روزه‌داری از مغرب تا مغرب شبیه کپور دریافته است (نک: شعرانی، ۲/ ۱۱۴ حاشیه؛ قیاس کنید با: سقاف، ۳۶-۳۷).

در آیه ۱۸۳ سوره بقره — کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم — نیز شاهی دیگر می‌توان جست؛ آیه‌ای که مفسران متقدمی همچون مقاتل بن سلیمان (۱/ ۹۶) حاکی از کهن‌ترین شیوه روزه‌داری در اسلام دانسته، بر وجوب روزه عاشورا حملش کرده، و چنین دریافته‌اند که امر به آیینی مشابه با مرسوم یهودیان می‌کند، و البته، با وجوب روزه رمضان در آیه ۱۸۴ همان سوره، نسخ شده است. این یعنی بر اساس کهن‌ترین آیین روزه‌داری در اسلام، اشخاص می‌بایست همچون یهودیان در عاشورا از مغرب تا مغرب امساک بکنند؛ چه، کاستن از مدت روزه و جواز ترک امساک در شب (بقره/ ۱۸۷)، مربوط به روزه رمضان، و حکمی متأخرتر است.

مؤید دیگر این دیدگاه، دستاورد ریشه‌شناسی واژه عاشورا است. به شهادت ابن قتیبه (درگذشته ۲۷۶ق)، در زبان عربی عصر وی کلمه‌ای جز عاشوراء بر وزن فاعولاء شنیده نشده است (ابن قتیبه، ۵۹۷). یکی دو کلمه دیگر چون تاسوعاء و خابوراء، همگی به قیاس از عاشوراء و در دوران اسلامی ساخته شده‌اند و چنین وزنی در ساختهای صرفی کهن عربی کاربرد ندارد (نک: ابن درید، ذیل «عاشوراء»؛ قیاس کنید با:

یسوعی، ۱۷۵ کاربرد «تاسوعاء» در زبان آرامی). از دیگر سو، می‌توان در دیگر زبانهای سامی همچون آرامی و عبری کهن از واژه عاشوراء سراغ داد (مشکور، ۵۶۷/۲؛ Sachs, 88). پس احتمالاً اصل آیینهای عاشورا نیز، همچون اسم آن، باید از فرهنگی دیگر ستانده شده باشد.

د) شواهد مخالف

با این حال، به نظر می‌رسد چنین استدلالی کامل نیست. اولاً، شباهت آیینهای مسلمانان یا عرب پیش از اسلام با آیینهای یهودی، لزوماً به معنای شیوع فرهنگ یهودی نیست. آیینهای بزرگداشت سال جدید و امساک در این ایام همچون رفتاری آیینی، اختصاص به یهودیان ندارد و در اقوام مختلف سامی مشاهده می‌شود. اینان در گذشته‌های کهن باور داشته‌اند خدای بابلی مردوخ در آغاز سال نوا از آسمان به زمین فرود می‌آید و رفتار بندگان را داوری، و روزی سال جدیدشان را تعیین می‌کند؛ یعنی نزول خدای قوم و قضا و قدر آن شب روی می‌دهد و باید با بیداری شبانه و امساک روزانه گرامی‌اش داشت (Kamber, passim). خارج از اقوام سامی نیز، در منطقه فرهنگی ایران آیینهای مفصلی برای بزرگداشت روز شانزدهم از ماه هفتم سال و آغاز سال مذهبی رواج داشته (جشن مهرگان)، و از آیینهای مشابهی نیز برخوردار بوده است (نک: بیرونی، ۲۵۴-۲۵۵).

ثانیاً، مناسبات یاد شده برای عاشورا -همچون فرود کشتی نوح، پیروزی موسی (ع)، پذیرش توبه یونس (ع)، و...- در منابع یهودی، ظاهرأ سال‌روزی متفاوت دارد (برای نمونه، نک: تکوین، ۸: ۴؛ فرود کشتی نوح در هفدهم از ماه هفتم). ظاهرأ چنین باورهایی در فرهنگ اسلامی، مسیری جدا از فرهنگ یهودی را طی کرده است. گرچه مسلمانان در داستان‌پردازیهای خود مناسباتی مرتبط با قوم بنی‌اسرائیل را به روزه عاشورا پیوند زده‌اند، شاید هرگز اصل این مناسبات را از فرهنگ یهودی نستانده باشند. چه‌بسا مثلاً، از آن رو که نمی‌توانسته‌اند بینگارند آیینی همچون روزه عاشورا ریشه در فرهنگ جاهلی داشته باشد، به قومی پیش از خود با دینی الهی نسبت کرده‌اند.

سراخر، می‌توان احتمال داد که در زبانهای عربی و دیگر زبانهای سامی، عاشوراء به معنای روز دهم با مشتقات ع‌ش‌ر — به معنای معاشرت، عشرت و جشن، پذیرایی کردن، گردهمایی و متحد شدن — هم‌خانواده باشد (نک: مشکور، ۵۶۷/۱؛ Zammit, 288)؛ همچنان که شاید حتی کاربرد مشتقات ریشه ع‌ش‌ر برای نامیدن عدد ده نیز، امری متأخرتر و نتیجه تطابق این عشرت سالانه با روز دهم بوده است. چه‌بسا حتی بتوان سخن منسوب به زید بن ثابت را نیز که «عاشورا این روز نبود...» (نک: سطور پیشین) حاکی از همین دانست که عاشورا روز جشنی در ماه نخست سال، اما نه لزوماً دهم این ماه بوده است.

نیز، شاید سبب آن که در برخی روایتها تأکید غریبی می‌رود بر این که عاشوراء دهمین روز است یا حتی برخی خلاف انتظار آن را نهمین می‌دانند (صنعانی، ۲۸۸/۴؛ ابن ابی شیبہ، ۴۷۴/۲)، همین است که از نگاه مخاطبان در سده نخست، انطباق عاشوراء با دهم که از دید نسلهای بعد امری مسلم انگاشته می‌شود ضروری نبوده، و عاشورا در هم خانوادگی با عشرت معنا می‌شده است؛ نه در ترادف با عشر به معنای ده. شاید حتی بتوان روایاتی را نیز که حکایتگر گرامی داشت روز اول ماه محرم هستند و برای آن روزه و احیاء و آدابی از این دست برمی‌شمرند (برای نمونه، نک: ابن طاووس، ۴۱/۳؛ نیز ابن جوزی، ۱۹۹/۲ صیام ۹ روز نخست محرم)، یادآور آیینهای کهنی دانست که مربوط به دورانی بسیار کهن بوده‌اند؛ زمانی که عاشورا هنوز در اول ماه واقع می‌شده است (برای روایتی از ابن عباس با تصریح به وقوع عاشورا در اول محرم، نک: صنعانی، ۲۸۸/۴ «إذا أصبحت بعد تسع وعشرين ثم أصبح صائماً فهو يوم عاشوراء»).

قضاوت نهایی در باره خاستگاه روزه عاشورا، مجال دیگری می‌طلبد. آنچه بیش از همه این مطالعه را دشوار کرده، ناآگاهی ما از پیشینه تقویم اقوام سامی، شیوه کیسه‌گیری، نسیء و دیگر تغییرات آنهاست. شاید مثلاً به سبب همین تغییرات گاه روز اول و گاه دهمین روز ماه را زمان عاشورا و وقت جشن می‌دانسته‌اند. شاید حتی بر همین اساس بتوان محتمل دانست روایات پیش‌گفته‌ای که خبر توراتی یادشده در باره فرود کشتی نوح (ع) در هفدهمین روز ماه هفتم را با وقوع این رویداد در عاشورا منطبق می‌نمایانند، حاصل اشتباه نباشد. گفتنی است که از معاصران، علی خطیب عاشوراء را در عصر پیش از اسلام با عید فصیح یهودیان منطبق، و سبب ناهماهنگی بعدی را تفاوت روش کیسه‌گیری بنی اسرائیل با روش عربها دانسته، و اضطراب صحابه در تعیین زمان مراسم را نیز که پرسش آنها از یک عالم یهودی و سپس زید بن ثابت را در پی داشته، نتیجه همین تغییرات برشمرده است (خطیب، ۷۶). از نگاه او، روایاتی که می‌گوید چون پیامبر (ص) به مدینه پا نهاد روزه گرفت، ریشه در این واقعیت تاریخی دارند که هجرت، با عید فصیح یهودیان هم‌زمان شده، و البته، زمانش نیز، روز عاشوراء در تقویم اسلامی کنونی نبوده است (همو، ۷۵-۷۶؛ قیاس کنید با: سبحانی، ۳۱ ب).

۲. تحولات بعدی

مطالعه‌باشیر به بحث از خاستگاه آیین محدود نمی‌شود و بحثهای گسترده‌ای در باره تحولات بعدی را نیز دربر می‌گیرد؛ تحولاتی که از دید وی، همه در دوره اسلامی روی داده، و با پشت سر گذاشتن آنها، روزه عاشورا به آیینی رایج تبدیل شده است.

الف) عاشورا همچون روزه‌ای واجب

از نگاه باشیر، تحول بعد زمانی روی می‌دهد که مسلمانان وجوب این روزه را ترویج می‌نمایند

(Bashear, 303-304). گویا به زعم وی از نیمه‌های عصر اموی، پایه‌پای توسعه امپراطوری ایشان، به قدری جامعه اسلامی تحت تأثیر فرهنگ یهودی قرار می‌گیرد که در آیین‌سازیها هم از ایشان تبعیت می‌شود و این‌گونه، عاشورا فراتر از روزی برای شادی، زمانی برای روزه‌داری می‌گردد. عباسیان نیز همسو با امویان به این فرهنگ دامن زده، جشنها را توسعه می‌دهند.

مروجان این وام‌گیری از یهود، می‌بایست همگان را قانع کنند که اولاً، عاشورا در سده نخست اسلامی و از نگاه پیامبر (ص)، صحابه و تابعین فقط روز نزول برکات شناخته نمی‌شده، و روزه واجب هم داشته است؛ ثانیاً، در سراسر سده ۲ ق نیز عالمان بزرگ از رفتار سلف خویش و جوب این روزه را درمی‌یافته‌اند. آنها به این منظور، سخنان فراوانی از قول علی (ع)، عائشه، عمر بن خطاب، ابوموسیٰ لشعری، و دیگران روایت کرده‌اند.

برای نمونه، از ابن عباس آورده‌اند که چون پیامبر (ص) به مدینه پا نهاد، با رسم یهودان در عاشورا و عظمت این روز در نگاه ایشان آشنا شد و فرمود من به موسی (ع) از یهودیان لولئی هستم؛ پس عاشورای سال بعد روزه خواهم گرفت. همین مضمون در گفتاری منسوب به ابوهریره نیز با الفاظی دیگر تکرار می‌شود؛ جز آن که وقت این مکالمه را روز عاشورا می‌نمایاند و در پایانش نیز می‌آید که پیامبر (ص) فرمود هر کس هم اکنون روزه دارد، ادامه دهد و آن هم که افطار کرده است، باز تا غروب امساک نماید. اشتراک دو گزارش در همین است که می‌گویند پیامبر (ص) از قبل با جشنها و روزه عاشورا بیگانه بوده، و از یهودیان مدینه این رسم را فراگرفته است (نک: Bashear, 290-291).

شبهه همین مضمون به نقل از ابن عمر، ابوموسیٰ لشعری و دیگران هم روایت می‌شود؛ بدون اشاره به رویارویی پیامبر (ص) با یهودیان مدینه، و با این توضیح کلی که عاشورا نزد یهودیان، مدینه — یا در روایاتی، یهودیان خیبر — مهم بوده است و پیامبر (ص) نیز پیروان خود را به گرامی داشت آن امر کرده‌اند (Bashear, 291). روایاتی را نیز که عاشورا در آنها همچون «یوم الزینة» یاد می‌شود، باید به همین دسته ملحق دانست (op. cit., 291-292).

از همین قبیل است روایات دیگری که در آنها گفته می‌شود عاشورا روز نزول اولین رحمت خداوندی بر بندگان، و زمان سرازیر شدن برکات فراوان بر زمینیان است (op. cit., 288). بر پایه این روایات، نه تنها پیامبر اکرم (ص) روز عاشورا زاده شد، که نخستین وحی نیز به وی در همین روز رسید، ازدواجش نیز در این روز بود، و حضرت فاطمه، امام حسن و امام حسین (ع) هم در آن به دنیا آمدند (op. cit., 289-290). در این روایات گفته می‌شود شب عاشورا باید احیاء و ورزش روزه گرفت و به فقیران صدقه، و به خانواده نیز وسعت روزی داد... (op. cit., 290).

ب) تحول حکم به استحباب

باشیر معتقد است که در مرحله بعد، یعنی به تدریج از حدود اواخر سده ۲ق، آیینهای روزه عاشورا به مرور حکم عملی مستحب یافته، و تنها، رمضان وقت روزه واجب تلقی شده است. از نظر او، در این دوره روایاتی با این مضمون ساخته می شود که وقتی رمضان تشریع شد، پیامبر (ص) دیگر نه به روزه عاشورا امر کرد، نه کسی را از آن بازداشت؛ یا مثلاً، گرچه پیامبر (ص) دیگران را گاه به روزه عاشورا فراخواند، خود هرگز چنین نکرد. اینها به وضوح در تقابل با روایاتی هستند که از قول پیامبر (ص) یا صحابه نقل می کردند اگر کسی تا این لحظه از روز عاشورا روزه نگرفته است، باید حتماً تا پایان روز گرسنه بماند؛ یا مثلاً، کودکان را نیز باید به روزه وادارند (نک: Bashear, 296 ff).

از نگاه باشیر، یک جنبه دیگر از نگرشهای در حال تغییر به عاشورا، در پاداشهای وعده شده برای این روزه پی جستنی است (op. cit., 304-305). این پاداشها شباهت بسیاری دارد با معارف یهودی - مسیحی مرتبط با عاشورا؛ امری که از دید باشیر، تأثر مسلمانان از این معارف را نشان می دهد. از همین جمله، باید روایت ابوهریره یا ابن عباس را به خاطر آورد که می گفت ثواب روزه عاشورا به قدر عبادت ۴۰ یا ۷۰ سال است (ابن حبان، ۱/۲۶۵؛ ذهبی، ۳/۶۵۶). در روایاتی دیگر از همین قبیل، آمده که ثواب روزه عاشورا به قدر عبادت شصت ماه یا آزاد کردن ۱۰ عربی اصیل از بند بردگی یا ثواب عبادت ۱۰ هزار فرشته است (بیهقی، فضائل الاوقات، ۴۴۰). برجسته ترین نمونه از این قبیل همان است که می گوید روزه عاشورا کفاره گناهان سال گذشته است (احمد بن حنبل، ۵/۲۹۵).

بر پایه همین روایات، فقیهان از نیمه های سده ۲ق به بعد، حکم به استحباب این روزه کرده اند. ابوحنیفه (د. ۱۵۰ق) و شاگردش محمد بن حسن شیبانی (د. ۱۸۹ق) معتقدند روزه عاشورا نخست واجب بوده، و بعد از آن که با روزه رمضان جایگزین گردید، مستحب تلقی شده است. شافعی (د. ۲۰۴ق) و احمد بن حنبل (د. ۲۴۱ق) هم باور دارند که از همان آغاز، این روزه مستحب بوده است (Bashear, 314). این عالمان عمده آنچه را که پیش از این در باره استحباب جشن و تزیین در عاشورا گفته شده بود، وامی نهند. روایات روزه عاشورا را هم گرچه انکار نمی کنند، حکم آن را با بحثهای فقهی از وجوب به استحباب فرومی کاهند (ibid).

از دید باشیر، به تناسب همین تغییر رویکرد، روایاتی دیگر نیز در همین دوره جعل کرده اند؛ روایاتی که در آنها نوعی کوشش برای جداسازی رسم اسلامی روزه عاشورا از میراث یهودی و مسیحی می توان دید. مثلاً، چنان که یاد شد، از ابن عباس نقل کرده اند به حکم بن اعرج گفته است از اول ماه محرم نه روز بشمار و روز نهم روزه بگیر؛ یعنی به جای روز دهم که زمان روزه داری یهودیان انگاشته می شده است، یک روز زودتر اقدام کن. این روایت البته در تقابل با روایات متعددی قرار دارد که عاشورا را روز دهم می نمایند

(Bashear, 294). عالمان این دوره، در مقام جمع میان این دو دسته روایات (که از روزه‌داری در نهم یا دهم محرم گفته‌اند)، حکم می‌کنند که هدف، تمایز مسلمانان از غیر بوده است (op. cit., 294-295).
 بشیر خود به روایاتی اشاره دارد که نشان می‌دهد دست‌کم اوایل سده ۲ق، بحث در باره این که باید نهم را روزه گرفت یا دهم، رواج داشته است. از جمله، گفته‌اند ابن سیرین (د. ۱۱۰ق)، در مقام جمع میان اقوال، هر دو روز را روزه می‌گرفت (op. cit., 295). با این حال، ظاهر آوی معتقد است که این جریان فکری حتی اگر در آغاز سده ۲ق بر پایه نظریات امثال ابن سیرین شکل گرفته باشد، به تدریج از حدود نیم سده بعد جریان غالب شده است.

سبب این تغییر رویکرد از نگاه بشیر چند چیز است. اولاً، مسلمانها نیاز فزاینده‌ای به انفصال از تأثیرات یهودی-مسیحی پیدا کرده‌اند. ثانیاً، روزه رمضان در این دوره همچون تنها روزه واجب مطرح شده است و مسلمانان می‌خواهند به همان بسنده کنند (op. cit., 315-316). سرآخر، بخش قابل توجهی از تأکیدات بر وجوب روزه، رفتاری انفعالی در برابر شیعیان است؛ شیعیانی که معتقدند عاشورا روز شهادت امام حسین (ع) و زمان عزاداری است، سیاه‌پوشی می‌کنند، بدن را به خون می‌آلایند، فریاد می‌کشند و می‌نالند. اکنون عامه مسلمانان می‌خواهند موضعی کنشگرانه بگیرند و از حالت انفعال در برابر این آیینهای شیعی خارج شوند (op. cit., 310).

ج) تأثیر شیعیان

بشیر (ibid) می‌گوید این‌گونه، فقیهان عامه در این دوره حکم به وجوب روزه و تأکید مفرط بر آن، یا حکم به استحباب رفتارهایی مثل مصافحه، خضاب، سرمه کشیدن و عطر زدن را وامی‌نهند. آنها می‌خواهند بگویند همه این رفتارها نیز مانند کارهای شیعیان خروج از سنت و مشارکت‌جویی در بدعت است. بارزترین جلوه این رویکرد از نگاه بشیر، در سخن حاکم نیشابوری (د. ۴۰۵ق) متجلی است. وی در باره حکم سرمه کشیدن در عاشورا می‌گوید هیچ اثری در این باره از پیامبر (ص) نرسیده؛ بل که این کار بدعتی است که قاتلان حسین (ع) نهاده‌اند (برای عبارت وی در ضمن کتاب مفقود تاریخ نیشابور، نک: ابن طاووس، ۳/ ۳۰).

بشیر (Bashear, 310) می‌گوید گرچه حکم این عالمان به استحباب روزه عاشورا و ترک وجوب آن کوششی برای خروج از موضع انفعالی در برابر شیعیان به‌شمار می‌رود، هرگز نباید پنداشت حکم به وجوب روزه عاشورا در مرحله‌ای قبل از آن هم رفتاری تقابلی در برابر شیعیان بوده است. اولاً، گرچه در یکی دو سده نخست هجری باور به شهادت امام حسین (ع) در عاشورا رواج داشت، اما تثبیت‌شده و رسمیت‌یافته نبود؛ چنان که در گزارشهایی نیز به خلاف این تصریح، و روز، ماه و سال دیگری برای شهادت امام یاد

می‌شود (برای گزارشها، نک: ابوالولید باجی، ۱/ ۴۹۲-۴۹۳). ثانیه، روایات شیعیان خود نشان می‌دهند اعتراضات ایشان به روزه عاشورا، همه مربوط به نیمه سده ۲ تا اوایل سده ۳ق است. منقولات شیعی از امامان پیشین شیعه — همچون علی، زین العابدین و باقر (ع) — مخالفتی با روزه عاشورا بازنمی‌تابانند. بر پایه آنها، اینان نیز مثل دیگر مسلمانان، به روزه عاشورا ملتزم بوده، و آن را ترویج می‌کرده‌اند (Bashear, 311-312).

سرآخر، بشیر به روایات شیعی در باره عاشورا نیز توجه نشان می‌دهد و تحولاتی را در شیوه بیان‌شان بازمی‌شناساند. چنان که او درمی‌یابد، گفتارهای منتسب به امام باقر (ع)، تنها بیان حکمی شرعی برای روزه عاشورا است؛ بدون آن که میان این روزه با عمل قاتلان حسین (ع) ربطی برقرار کند. در سخنان امام صادق (ع) چنین پیوندی برقرار، و روزه عاشورا نیز، شیوه سپاهیان کوفه نمایانده می‌شود. با گذر از عصر امام صادق (ع)، همین مضمون تثبیت، و با تأکید بیش‌تر بیان می‌گردد؛ چنان که یکی دو نسل بعد، امام رضا (ع)، آن را عمل «امویان» می‌نمایاند (نک: Bashear, 312).

د) تحلیل فرضیه بشیر

چنان که بشیر دریافته است، آیینهای عاشورا در فرهنگ اسلامی سه مرحله را پشت سر نهاد. نخست، این روز در صدر اسلام زمانی برای جشن و شادی بود. آن گاه، در حدود نیمه‌های عصر اموی، به دلایلی که آشکار نیست، روزی برای کفاره و روزه‌داری شد. سرآخر، عامه مسلمانان به این گرایش یافتند که روزه واجب خویش در این روز را رفتاری مستحب جلوه دهند و از جشن و شادی در آن هم دوری گزینند. این فرضیه با ابهاماتی چند روبه‌روست. از جمله، بشیر در تعلیل تحول آیین از جشن به کفاره، حرفی برای گفت ندارد. بر پایه تصویری که او بازمی‌نماید، معلوم نیست چرا باید مسلمانان بخواهند روزه کفاره‌ای برای خود پدید آورند؛ آن هم درست موقعی که هر سال جشنی بزرگ می‌گرفته‌اند. حتی اگر فرضیه‌های یهودشناسان در این باره صحیح باشد و اسرائیلیان تحول مشابهی را تجربه کرده باشند، نمی‌توان دلیلی داشت که این اتفاق برای مسلمانان نیز بیفتد.

نکته دیگری که در فرضیه وی تأمل برانگیز به نظر می‌رسد و پیش‌برد بحث بر پایه آن به ضعف استدلال می‌انجامد، زمان شهادت امام حسین (ع) است. شهادت امام حسین (ع) در عاشورای سال ۶۱ق امری نیست که گمان رود مبهم و نامعلوم بوده، و تا پیش از سده ۳ق تثبیت نشده است. گذشته از گزارشهای وقایع‌نگارانی که حرکت روزانه آن حضرت از مدینه به سوی کربلا را ثبت کرده، و در باره زمان دقیق شهادت ایشان هم توضیح داده‌اند (برای کهن‌ترین گزارشها از شهادت امام در این روز، نک: ابن سعد، ترجمه...، ۵۰، ۷۵؛ بخاری، ۱/ ۱۲۷)، در گزارشهایی نیز، مبدأ تاریخ برخی رویدادها، را شهادت امام در نظر گرفته-

اند. برای نمونه، وکیع (د. ۱۹۷ق) و ابونعیم فضل بن هکین (د. ۲۰۹ق) هر دو به ابن سعد مؤلف طبقات خبر داده‌اند که ولادت عالم مشهور کوفی، سلیمان بن مهران اعمش، (۶۱ – ۱۴۸ق) دقیقه مصادف با شهادت امام حسین (ع) یعنی روز عاشورا بوده است (ابن سعد، ۶/ ۳۴۳–۳۴۴). اشتراک این دو استاد کوفی در چنین گزارشی تنها یک معنا می‌تواند داشته باشد: این که استادانشان در طبقه شاگردان اعمش، چنین گفتاری را از خود او شنیده، و به نسل بعد منتقل کرده‌اند. این به طبع یعنی که دست کم در کوفه نیمه سده ۲ق، شهادت امام حسین (ع) را در عاشورا امری تثبیت شده تلقی کرده‌اند.

از دیگر سو، اختلاف مورخان بر سر این که شهادت امام حسین (ع) در سال ۶۰ق بوده است یا ۶۱، یا این که گاه گفته‌اند امام در ماه صفر کشته شد، لزوماً حکایت از اختلاف بر سر زمان شهادت امام ندارد؛ می‌تواند نشانه اختلاف‌هایی در گاه‌نگاری باشد. همچنان که بر پایه روایت پیش گفته زید بن ثابت و موارد مشابه می‌توان احتمال داد زمان روز عاشورا در یک بازه زمانی جابه‌جا می‌شده باشد، می‌توان این را نیز محتمل دانست که بر سر تلقی عاشورا همچون آخرین روز سال قبل یا اولین روز سال جدید اختلاف‌هایی در میان بومها بوده است. بر این پایه، هیچ بعید نیست که اختلافها بر سر ثبت شهادت امام در سال ۶۰ یا ۶۱، ریشه در امری غیر از ناآگاهی از تاریخ دقیق رویداد داشته باشد. این البته فعلاً موضوع بحث نیست؛ اما لازم به تأکید است که تا مطالعاتی دقیق و وافی در باره تحولات تقویم اسلامی در سده‌های نخست به انجام نرسد، هر گونه استناد به جزئیاتی در این حد با احتمال خطا مواجه است.

باشیر از یک سو می‌گوید وجوب روزه از حدود نیمه‌های عصر اموی ترویج گردید. یعنی در نیمه‌های عصر اموی، مسلمانها به دلایلی که معلوم نیست، روز عید خود را به روز کفاره مبدل کردند. از دیگر سو، ارتباط ترویج این روزه کفاره‌ای را با شهادت امام نمی‌پذیرد. بعد، می‌گوید امامان شیعه (ع) پیش از این تاریخ، مروجان روزه عاشورا بوده‌اند. این مستلزم آن است که امامان شیعه، مروجان روزه‌ای باشند که هنوز ترویج نگردیده است. به سختی می‌توان دریافت وی چه گونه میان این شواهد جمع کرده است.

می‌شد مثلاً چنین میان شواهد جمع کرد که روزه عاشورا پیش از نیمه‌های عصر اموی نیز رواج داشته است و امامان شیعه (ع)، حتی بعد از شهادت امام حسین (ع) در عاشورا، با آن مخالفتی نمی‌کرده‌اند؛ اما از حدود نیمه‌های عصر اموی، به مرور این روزه‌داری نماد جشن و شادی و ازهمین رو مطرود شیعیان شده است. این فرض، هم با گفتار امام صادق (ع) سازگارتر بود که روزه عاشورا را رسمی اموی می‌نمایاند (شیخ طوسی، الامالی، ۶۶۷)، هم با گزارش مقریزی (د. ۸۴۵ق) از باور رایج در عصر خویش که جشنهای روز عاشورا سفت حجاج بن یوسف (درگذشته ۹۵ق) — والی عراق در نیمه عصر اموی — است (مقریزی، ۲/ ۴۳۷)، هم با تاریخ‌گذاری تقریبی خود باشیر برای ترویج وجوب روزه.

از دیگر سو، تحول آیینهای بزرگ همواره نتیجه تحولات اجتماعی و سیاسی بزرگ است. هر گاه ارتباط میان شهادت امام حسین (ع) و روزه عاشورا بالکل انکار شود، رویداد اجتماعی مهم دیگری نمی‌توان جست که بتواند موجب تحولی آیینی در این ابعاد شود. حتی اگر ارتباط میان روزه عاشورا و شهادت امام حسین (ع) آشکار نیز نباشد، نادیده گرفتنش خلاف احتیاط است.

۳. روزه عاشورا در سده نخست هجری

اکنون می‌خواهیم سعی کنیم که از نگاهی متفاوت به روایات روزه عاشورا بنگریم. می‌خواهیم بدانیم آیا روایات روزه عاشورا، همان قدر که باشیر گمان برده است متهافت و ناهم‌خوان‌اند؛ یا نه؛ و اگر نه، آیا می‌توان بر پایه آنها به تفسیر دیگری هم از تاریخ آیین دست یافت یا نه. به این منظور، از شیوه‌ای خلاف او برای دسته‌بندی روایات بهره می‌جویم. نخست روایات را بر پایه مراجع اعتبارشان دسته‌بندی می‌کنیم. آن گاه، می‌کوشیم بر اساس شباهتها و اختلاف‌های مضامین، رویکردهای مختلف به روزه عاشورا در دوره‌های مختلف را توضیح دهیم.

الف) گزارشها از اقوال و افعال پیامبر (ص)

شماری از این روایات را به پیامبر اکرم (ص) منتسب کرده‌اند. از این میان، برخی از قول پیامبر (ص) نقل کرده‌اند که روزه عاشورا یک آیین عبادی کهن در ادیان توحیدی قدیم است. مثلاً، آورده‌اند که پیامبر اکرم (ص) فرمود یهود و نصاری این روز را گرامی می‌دارند و باید ما نیز چنین کنیم (بیهقی، فضائل الاوقات، ۴۴۷)؛ یا فرمود مبادرت به این روزه پیروی از نوح (ع) است که چون در عاشورا طوفان فرونشست، امر بدان کرد (ابن عبدالسلام، ۹۰/۲)؛ یا مثلاً، وقتی پیامبر (ص) به مدینه پا نهاد و از روزه یهودیان مدینه در عاشورا باخبر شد، فرمود: «اگر سال دیگر زنده بودم، نهم محرم روزه خواهم گرفت» (ابن جعد، ۴۱۴)؛ یا مثلاً، با رسم یهودیان آشنا گشت و چنان گفت و خود، پیش از فرارسیدن محرم سال دیگر درگذشت (ابوداود، ۵۴۶/۱). از همین قبیل است آن روایات که روزه موسی (ع) را در عاشورا به شکرانه غلبه بر فرعون (حمیدی، ۲۳۹/۱)، یا قبول توبه قوم یونس (ع) با سر نهادن به این آیین (زمخشری، ۵۴/۳) را خبر می‌دهند.

بر پایه برخی گزارشها نیز، این آیین در فرهنگ عربی ریشه دارد و البته، به تأیید پیامبر اکرم (ص) رسیده است. عاشورا در این روایات روزی است که قریشیان مکه روزه می‌گرفتند و پیامبر (ص) خود نیز در عصر جاهلیت آن را روزه می‌گرفت. مدتها بعد که پیامبر اکرم (ص) به مدینه پا نهاد، نخست این روزه تشریع، و سپس با روزه رمضان منسوخ گردید (مالک، ۲۹۹/۱) و خصت به ترکش داده شد (ترمذی، ۱۲۷/۲).

روایاتی نیز ناظر به سفارش پیامبر (ص) به روزه‌داری عاشورا، و تلقی آن همچون واجبی دینی است؛

بدون هیچ اشاره‌ای به خاستگاه آیین. مثلاً، از قول پیامبر اکرم (ص) نقل کرده‌اند که در سطح مدینه و روستاهای نزدیک آن اطلاع‌رسانی عمومی کردند حتی اگر کسی افطار کرده است، مابقی روز امساک نماید (صنعانی، ۲۸۶-۲۸۷؛ ابن ابی‌شیبہ، ۲/ ۴۷۰؛ برای دیگر نمونه‌ها، نک: طحاوی، ۲/ ۷۴؛ طبرانی، ۱۸/ ۲۰).

نمونه مشابه، روایت وزینه، کنیز پیامبر اکرم (ص) است. بر پایه آن، در عاشورایی پیامبر (ص) همه شیرخوارگان خانه خود و خانه دخترش فاطمه (س) را فراخواند، آب دهان در کامشان افکند و فرمود که تا شب‌هنگام، آنان را شیر ندهند (ابن ابی‌عاصم، ۶/ ۲۰۷؛ بیهقی، *دلائل النبوة*، ۶/ ۲۲۶). همچنین است سخن و بیع بنت معوذ (د.ح. ۷۵ق) که می‌گوید وقتی پیامبر (ص) دستور اعلان همگانی دادند که حتی مفطران امساک نمایند، ما کودکانمان را در مسجد به بازی می‌گرفتیم تا بی‌غذایی آزارشان ندهد (مسلم، ۳/ ۱۵۲).

برخی مفسران (ماوردی، ۱/ ۱۲۸) با تکیه بر این گونه روایات گفته‌اند عاشورا به همراه ایام تشریق، همان «ایام معدودات» است که *قرآن* به وجوب روزه‌اش اشاره کرده (بقره/ ۱۸۴)، و سپس نسخ شده است. سخن پیش‌گفته مقاتل نیز که تنها روزه واجب قبل از رمضان را عاشورا می‌شناساند، مبنایی مشابه دارد. روایات سکوت پیامبر (ص) در باره عاشورا پس از تشریع رمضان و صادر نشدن هیچ گونه امر و نهی از جانب وی (طیالسی، ۱۰۶؛ احمد، ۳/ ۴۲۱-۴۲۲) را نیز، باید به همین دسته ملحق کرد.

ب) عصر صحابه

ترویج روزه عاشورا در طبقه صحابه هم به شخصیتهای متعددی منتسب است. از جمله، گفته‌اند عمر بن خطاب در پی حارث بن هشام، از فرماندهان سپاه شام، کس فرستاد که «فردا روز عاشورا ست؛ روزه بگیر و به دیگران هم بسیار امساک نمایند» (مالک، ۱/ ۲۹۹). در باره عبدالله بن یزید انصاری (د.ح. ۷۰ق)، از صحابه (برای وی، نک: ابن حجر، *الاصابه*، ۴/ ۲۲۸)، گفته‌اند که تنها عاشورا روزه می‌گرفت (ابن ابی‌شیبہ، ۸/ ۳۱۰). در روایتی از ابوهریره نیز عاشورا چون روز کفاره گناه پیامبران پیشین یا نزول رحمتی الهی بر ایشان یاد شده، و تأکید رفته است که در این روز باید بر خانواده وسعت داد (ابن جوزی، ۲/ ۱۹۹-۲۰۰).

از برخی تابعین روایت کرده‌اند که هیچ کس را به اندازه علی بن ابی‌طالب (ع) و ابوموسیٰ اشعری در ترویج روزه عاشورا پی‌گیر نیافته است (ابن ابی‌شیبہ، ۲/ ۴۷۲). از جمله گزارشهای حاکی از اهتمام علی (ع) به آیین، همان است که گویند به روزه نهم و دهم محرم امر کرد و آن را کفاره گناهان سال شناساند (شیخ طوسی، *الاستبصار*، ۲/ ۱۳۴). به نقل از اهل بیت (ع) نیز روایت کرده‌اند که علی (ع) فرمود نهم و دهم هر دو را از باب احتیاط — و برای دور ماندن از خطای رؤیت هلال — روزه بدارید؛ زیرا روزه عاشورا

کفارة گناهان سال پیشین است. هر کسی هم که تا این وقت روز افطار کرده است، تا غروب امساک نماید (محمد بن اشعث، ۱/۱۶۱).

در روایات ابو موسیٰ لشعری، روزه‌داری عاشورا شیوه‌ای اسلامی برای گرامی‌داشت این روز شناسانده شده است. بر پایه نقلها، وی می‌گوید عاشورا روزی بود که یهودیان گرامیش می‌داشتند و «عید» می‌گرفتند؛ پیامبر (ص) هم فرمودند که در آن «روزه» بگیرید (ابن ابی شیبہ، ۲/۴۷۰؛ مسلم، ۳/۱۵۰). شاید از نگاه وی، روزه‌داری عاشورا از اساس کاری در تقابل با آیینهای غیر اسلامی این روز بوده، و شاید هم از آن رو چنین می‌گوید که روزه‌داری، فرد اعلای آیینهای عید به‌شمار می‌رفته است.

ابن عباس را هم از مروجان این روزه شناسانده‌اند؛ وی گفته است اگر قرار بود پیامبر (ص) ماهی برای صیام برگزیند، بهتر از رمضان سراغ نداشت و اگر تنها می‌خواست روزی انتخاب کند، بهتر از عاشورا نبود (مسلم، ۳/۱۵۰-۱۵۱). گفته‌اند وی در سفر هم این روزه را به‌جا می‌آورد و معتقد بود مانند رمضان نیست که در دیگر ایام بشود قضاء کرد (ابن ابی شیبہ، ۲/۴۷۴). در روایات وی این که باید عاشورا روزه گرفت، امری مستغنی از بحث به‌شمار می‌رود و تنها، بحث بر سر تشخیص وقت آن است. گویند گفته است همچون پیامبر (ص) باید با رؤیت هلال ماه نو شمرد و از نهمین هلال (یعنی روز تاسوعاء) روزه گرفت (ابن ابی شیبہ، ۲/۴۷۳).

شاید ابهام وی این بوده است که آیا برای روزه‌داری در دهم ماه، روزها را باید شمرد یا هلالها و شبها را؛ و ظاهراً وی خلاف بقیه شبها را می‌شمرد است: «عاشوراء صبیحة تاسعة، ليلة عشر» (همو، ۲/۴۷۴). بر پایه نقلی دیگر از وی، در آخرین سال حیات پیامبر (ص) به ایشان گفتند که یهودیان روز عاشورا روزه می‌گیرند. پیامبر (ص) هم فرمود پس به خواست خدا ما سال دیگر، نهم روزه می‌شویم؛ و البته، عمرش کفاف نداد (مسلم، ۳/۱۵۱). گاهی هم از وی نقل کرده‌اند که پیامبر (ص) به‌صراحت روزه تاسوعاء را از باب مخالفت با یهودیان به روزه عاشورا ضمیمه کرده است (صنعانی، ۴/۲۸۷). حدود نیم سده بعد، این گفته وی بحث‌انگیز شد که از چه‌رو باید روزه عاشورا در تاسوعاء به جای آورده شود (نک: سطور پسین).

در تعلیل این رویکرد، نخست باید فرضیه خطیب در هم‌زمانی عاشورا و عید فصح در بدو ورود پیامبر (ص) به مدینه را به خاطر آورد. چنان که یاد شد، وی از روایات تشریع روزه عاشورا در بدو هجرت به مدینه چنین می‌فهمد که پیامبر (ص) نیز رسم یهودی فصح را گرامی داشته است؛ آیینی که یهودیان به یادبود عبور نوح و موسی (ع) از مخاطرات و تأسیس عصری جدید برپا می‌کنند. ظاهراً هجرت پیامبر (ص) به مدینه که با عید فصح یهودیان هم‌زمان بوده، در نهم ماه ربیع الاول واقع می‌شده است (نک: سبحانی، ۳۰ ب). بر این پایه، باید امر پیامبر (ص) به گرامی‌داشت عاشورا، تلاشی برای نمادبخشی به هجرت بوده باشد؛ هجرت به مدینه،

که آغاز تحولی جدید است.

این هم که در روایات گویند علی (ع) و عمر هر دو مروج روزه عاشورا بوده، و بر گرامی داشت این روز هم‌داستان شده‌اند، شاید از همین روست که هر دو، مروجان تنظیم تاریخ اسلامی بر اساس هجرت نبوی نیز هستند و در تعیین کنندگی این رویداد مهم توافق داشته‌اند (نک: یعقوبی، ۱۴۵/۲). نکته مهم و مغفول آن است که در زمان خلیفه دوم، مبدأ تاریخ هجری ماه محرم انگاشته شد؛ نه ماه ربیع که هجرت نبوی در آن روی داده بود (نک: سپهری، ۲۵ بی). بر این پایه، احتمالاً جشنی که تا پیش از عصر عمر در اوایل ماه ربیع الاول برگزار می‌شد، به ماه محرم انتقال یافت.

باری، برخلاف این رویکرد، از برخی صحابه دیگر جواز ترک آیین همچون روزه‌ای منسوخ، یا حتی تشویق به چنین ترکی نقل می‌شود. مثلاً، گفته‌اند عائشه آن را روزه‌ای رایج در عصر جاهلیت معرفی کرده که در مدینه پیش از رمضان تشریع، و سپس منسوخ شده است و اکنون هر کس دلش بخواهد، می‌تواند نگیرد و البته، گرفتنش نیز منع ندارد (ابن ابی شیبه، ۴۷۱/۲؛ صنعانی، ۲۸۸/۴). نقل است که ابن مسعود هم این روزه را واجب نمی‌دانست و معتقد بود با وجوب روزه رمضان، متروک و نسخ شده است و به ترک امساک فرامی‌خواند (احمد، ۴۵۵/۱). نیز، گفته‌اند ابن عمر بر این تأکید می‌کرد که پس از تشریع رمضان، عاشورا فرقی با روزهای دیگر ندارد و هر کس بخواهد البته می‌تواند آن را روزه بدارد یا ترک بگوید (مسلم، ۳/۱۴۹؛ برای انتساب نظری دیگر به وی، نک: صنعانی، ۲۹۰/۴ «فإذا كان مقيما صامه»).

از معاویه هم روایت کرده‌اند که در مدینه و ایام حج بر سر منبر از باخبران شهر شهادت گرفت پیامبر (ص) گفته است خودش در این روز که عاشورا نام دارد روزه خواهد گرفت؛ اما چنین روزه‌ای واجب نیست و هر که خواست می‌تواند افطار کند (مالک، ۲۹۹/۱؛ قیاس کنید با: ابن ابی شیبه، ۴۷۳/۲). لحن خبر حاکی است که در مدینه آن عصر، تفکر غالب اعتقاد به وجوب این روزه بوده؛ چنان که در تحریری دیگر از همین روایت نقل می‌شود که مردم در عین اذعان به جواز افطار و تأیید سخن معاویه روزه گرفتند (صنعانی، ۲۸۶/۴). از قول ابن عمر نیز نقل کرده‌اند: پس از وجوب روزه رمضان، عاشورا فرقی با دیگر ایام ندارد (ابن ابی شیبه، ۴۷۱/۲؛ برای انتساب غریب این رویکرد به پدرش عمر، نک: همو، ۴۷۲/۲).

روایت ابوقتاده انصاری (د. ۵۴ق) از پیامبر اکرم (ص) نیز که «روژه عاشورا کفاره گناهان سال گذشته است» (صنعانی، ۲۸۵-۲۸۶؛ احمد، ۳۰۸/۵)، باید از همین قبیل گزارشها دانست؛ گزارشهایی که از آن همچون عملی نیکو و ارزشمند، اما نه لزوماً واجب یاد می‌کنند. همچنین است گفتار مروی از قیس بن سعد که روزه عاشورا بعد از وجوب رمضان هم به انجام می‌رسیده، و پیامبر (ص) مخالفتی نمی‌کرده است (احمد، ۴۲۲/۳). شاید رفتار امام حسین (ع) در آخرین روزهای عمرش نیز نشانه باور وی به استحباب

روژه عاشورا بود. چون کوفیان در نهم محرم به خیمه گاهش حمله بردند، شبی را برای عبادت با خدا مهلت خواست. آن شب را همه اصحاب امام به احیاء گذراندند و غسل کردند. فردا نیز، همگی تشنه لب کشته شدند (ابومخنف، ۱۹۳-۱۹۶؛ ابن اعثم، ۱۱۷-۱۱۸).

سرآخر، یگانه فردی که مخالفت جدی با این روزه به او منتسب شده، سعد بن ابی وقاص است. بر پایه روایت حاکم نیشابوری از وی در کتاب *تاریخ نیشابور* (نک: ابن طاووس، ۵۱/۳)، وی معتقد بود که پیامبر (ص) هرگز روز عاشورا روزه نگرفت.

ج) تابعین مشهور

کثرت اظهارنظرهای تابعین در باره روزه عاشورا، حاکی است که همچنان بحث بر سر حکم شرعی این روزه رواج داشته است. عمده بحثها در میان عالمان عصر تابعین، بر سر این است که چنین روزه‌ای را باید نهم محرم گرفت یا دهم؛ امری که به وضوح نشان از آن دارد که مشروعیت اصل عمل و استحباب روزه در عاشورا، در عصر تابعین امری مفروغ عنه بوده است؛ همچنان که نشان می‌دهد انتقال این فرهنگ از طریق ابن عباس و حلقه شاگردانش صورت گرفته، و همزمان، دغدغه‌های او نیز در این باره به نسل بعد انتقال یافته است.

از شاگردان ابن عباس، در بصره حسن بصری (د. ۱۱۰ق) بسیار بر نیکویی روزه عاشورا تأکید می‌کرد (ابن ابی شیبه، ۲/ ۴۷۲). تأکید وی و سکوت حاکی از رضایت دیگر عالمان در این باره، نشان می‌دهد که نباید چنین تأکیدی بر باور وی به وجوب عمل حمل شود و در آن دوره، دیگر استحباب عمل، امری بدیهی به حساب می‌آمده است. هم حسن بصری، هم ابن سیرین عالم بصری معاصرش (هر دو درگذشته ۱۱۰ق)، عاشورا را مطابق با دهم محرم می‌دانستند؛ نه نهم (ابن ابی شیبه، ۴/ ۴۷۴). حتی ایوب سختیانی، عالم بزرگ نسل بعد و شاگرد برجسته ابن سیرین روایت می‌کرد که ابن عباس هم عاشورا را دهم محرم می‌دانست (صنعانی، ۴/ ۲۸۸).

در مدینه نیز، نظر غالب همین بود که عاشورا دهم محرم است. عالم بزرگ مدینه در عصر تابعین سعید بن مسیب (د. ۹۳ق) که خود هم از شاگردان ابن عباس بود، چنین باوری داشت (ابن ابی شیبه، ۲/ ۴۷۴). گرچه برخی روایان اقوال ابن عباس همچون ضحاک بن مزاحم (د. ۱۰۲ق) به وی نسبت می‌دادند که عاشورا روز نهم محرم است نه دهم (همانجا)، تفسیر غالب و مقبولی که امثال شعبه بن دینار مولا و شاگرد ابن عباس از رأی استاد خود باز نمودند این بود که سبب سوء تفاهم، رفتار ابن عباس در سفرهاست؛ وی در سفرهای خود روزهای نهم و دهم محرم هر دو را روزه می‌گرفته است که مبادا با اشتباه در رؤیت هلال، فضیلت این روز را واگذارد (همانجا).

روایت منقول از امام زین العابدین (ع) نیز که هم به نقل از اهل بیت (ع) هم با وسائط عامه از ایشان رسیده، قابل تطبیق بر همین فضای فرهنگی است. بر پایه این روایت، امام زین العابدین (ع) به ابن شهاب و هری فرمودند روز عاشورا از جمله روزهایی است که شخص می‌تواند اگر خواست آن را روزه بدارد یا افطار کند (قمی، ۱/ ۱۸۵-۱۸۷؛ ابن بابویه، *الخصال*، ۵۳۴؛ ابن کثیر، ۹/ ۱۳۴). سخن امام در مقام دسته‌بندی روزه‌ها بر اساس حکم شرعی، و مخاطب آن هم عالمی چون ابن شهاب زهری است. پس می‌توان دریافت هدف امام از بیان چنین حکمی برای روزه عاشورا نه اعلام حکمی جدید، که صورت‌بندی امری معروف و مقبول در میان همه عالمان مدینه، از جمله خود ابن شهاب زهری است.

بر پایه نقلها، آیین در این دوره دست‌کم یک مخالف جدی نیز داشت. عکرمه مولای ابن عباس، آن را روزه‌ای اسلامی نمی‌انگاشت. می‌گفت قریشیان پیش از اسلام گناهی کرده بودند که به کفارهاش عاشورا روزه گرفتند (باغندی، ۴۵) و با وجوب روزه رمضان شایسته نیست کسی روزه زمان دیگری را بر خود واجب انگارد (ابن ابی شیبه، ۲/ ۴۷۲). با توجه به آن که عکرمه از بزرگان خوارج به‌شمار می‌رفت (برای وی، نک: مهروش، «مشيخه...»، ۲۱۸-۲۲۰)، می‌توانیم این شیوه بیان وی را نوعی رویارویی محتاطانه و تقیه‌آمیز با ایدئولوژی اکثریت حاکم بدانیم. اصل گفته او نیز — که میان عاشورا و گناه قوم قریش در دوره پیش از اسلام پیوند می‌زند — کلامی تأمل‌برانگیز، و بیش‌تر شبیه نوعی کنایه است (شاید کنایه به رفتار امویان با امام حسین (ع))؛ چه، شاهدی نداریم که نشان دهد پیش از اسلام نیز گناه و کفاره آن برای قریشیان معنایی داشته است (نک: علی، ۱۱/ ۳۴۲).

۴. نگرش امامان شیعه

با مروری بر اقوال مروی از امامان شیعه (ع) در نسلهای بعد، می‌توان شواهد مختلفی حاکی از این یافت که در گذر زمان، از یک سو آیینهای گرامی‌داشت عاشورا توسعه یافته و از روزه‌گیری فراتر رفته، و از دیگر سو، بر معناهایی حمل شده که از نگاه اقلیتهایی همچون شیعیان و احیاناً خوارج قابل تحمل نبوده است.

الف) امام باقر (ع)

دو موضع‌گیری متفاوت به امام باقر (ع) نسبت داده‌اند. یکی مشابه غالب عالمان عصر تابعین است؛ این که روزه عاشورا کفاره گناهان سال دانسته شود (شیخ طوسی، *الاستبصار*، ۲/ ۱۳۴)، یا مثلاً روز نزول برکات خدا بر پیامبران پیشین، و زمان قیام قائم (ع) باشد (شیخ طوسی، *التهذیب*، ۴/ ۳۰۰). شاید گمان رود اینها سخنانی بر پایه تقیه است. مشکل بتوان چنین سخنی را پذیرفت؛ چه، مواضعی مشابه به امامان

پیشین هم نسبت داده‌اند. فرض دیگر آن است که این سخن، پیش از آن صادر شده باشد که اکثریت حاکم، عاشورا را به جشنی عام تبدیل کرده‌اند. عاشورا در زمان صدور این سخنان هنوز روزی بوده است گرامی که آداب و اعمال نیکویی در آن توصیه شده، و از قضا، شهادت امام حسین (ع) نیز در آن روی داده. روزه گرفتن در آن هنوز عملاً هیچ تلازم خاصی با عید گرفتنش ندارد و طعنی به شهادت امام حسین (ع) محسوب نمی‌شود (برای تحلیل عالمان شیعه از این روایات و حملشان بر تقیه یا وجوهی دیگر، نک: پاکزاد، ۲۱-۲۲).

دسته دوم، روایاتی است که موضوعی مشابه عکرمه به آن حضرت منتسب می‌کنند؛ این که روزه عاشورا در زمان پیامبر اکرم (ص) پیش از وجوب رمضان تشریع، سپس منسوخ گشت (ابن بابویه، فقیه، ۸۵/۲)؛ از این پس نیز، پرداختن به آن بدعت است (کلینی، ۱۴۶/۴) و در سفر یا در حضر نباید آن را روزه گرفت (کلینی، ۱۴۶/۴). امام گویی معتقد بود پیامبر (ص) پیش از تشریع رمضان می‌خواست روزهای دیگری همچون عاشورا یا عرفه را برای چنین عبادتی در نظر گیرد (نک: همانجا). به همین سبب روز عاشورا امر به روزه‌داری کرد و حتی به مناطق اطراف، پیک فرستاد؛ تا این که روزه رمضان تشریع شد (همو، ۱/۲۹۰). این قبیل روایات نشان می‌دهند که در اواخر عمر امام باقر (ع)، فضای فرهنگ عمومی تغییر کرده، و عاشورا رفته‌رفته صورت جشنی سالانه به خود گرفته است. عامه مسلمانها نیز در حمایت از این آیین عیسی نمی‌بینند و به سنت صحابه استناد می‌کنند. در برابر، شخصیهایی همچون امام باقر (ع) و عکرمه آن را بر نمی‌تابند. امام باقر (ع) که تا کنون شیعیان را تحت رهبری خویش در عقائد و آیینهای عبادی‌شان مثل نماز هویتی مستقل از عامه بخشیده است (نک: مهرش، تاریخ فقه اسلامی، ۳۳۶-۳۴۴)، اکنون مجال دارد اعتراض خود را به چنین جشنی نیز نمایان کند و از عاشورا فرصتی برای تثبیت هویت مستقل شیعی بسازد.

ب) امام صادق (ع)

با گذر از عصر امام باقر (د. ۱۱۸ق) به دوران امام صادق (ع) (د. ۱۴۸ق)، دامنه منازعات بر سر مشروعیت روزه عاشورا توسعه یافت. آیینهای عاشورا هم از روزه فراتر رفت و به یک جشن عمومی بدل شد. حرکت شیعیان نیز در مسیر هویت‌سازی برای خود با آیینهای عاشورا امتداد نمایان‌تری گرفت. این‌گونه، امام صادق (ع) به تدریج گامی فراتر از پدر نهاد. نخست امام صادق (ع) موضع پدرش را در باره روزه عاشورا تأیید فرمود و اشتغال به روزه متروک را بدعت شناساند. افزون بر این، خلاف تصور عامه گفت هیچ آیه صریح یا سنتی در این باره نرسیده است؛ جز رسم آل زیاد هنگام کشتن حسین (ع) (کلینی، ۴/۱۴۶).

امام در پاسخ به سؤالی در باره روزه عرفه و عاشورا، همچون پدر خویش گفت وجهی ندارد که این روزها

را در مکه، مدینه، وطن خویش یا در سفر به دیگر شهرها روزه گیرند (همانجا). نهی از روزه‌داری در مکه، باید ناظر به روزه عرفه باشد؛ روزی که صیامش برای یک حاجی می‌توانسته است مانع دیگر عبادات شود (قیاس کنید با: قاضی نعمان، ۱/ ۲۸۴ گفتار امام باقر (ع) در این باره). نهی از روزه در دیگر موطن را مرتبط به عاشورا باید شناخت. شاید برخی معاصران امام، حکم روزه عاشورا را برای اهل مدینه و اطراف آن تصور می‌کرده‌اند؛ چنان که پیامبر (ص) ایشان را به این صیام امر کرده بود. لابد، اکثریت نیز معتقد بودند که این حکم اختصاص به شهر خاصی ندارد. احتمالاً برخی دیگر هم طبق روایت ابن عباس، برای روزه عاشورا قضایی در دیگر ایام قائل نبودند و از خوف فوت فضیلتش در سفر هم روزه می‌گرفتند؛ همچنان که برخی نیز، تنها در حضر این روزه را به جا می‌آوردند و آن را از حیث حکمش در سفر، به روزه رمضان ملحق می‌کردند (نک: بخشهای پیشین). سخن امام باقر (ع) در اواخر عمرش را نیز، در همین فضای فرهنگی باید فهمید؛ آنجا که فرمودند روز عاشورا و عرفه در هیچ یک از موقعیتهای فوق روزه گرفته نشود. امام صادق (ع) نیز همین را تأکید و تأیید کردند.

افزایش حساسیت و نگرانی اهل بیت (ع) در خصوص روزه عاشورا در روایتی از امام صادق (ع) به نقل از عبدالله بن سنان مشهود است. بر پایه روایت، عبدالله روز دهم محرمی، امام صادق (ع) را گرفته و ناراحت می‌بیند و هیچ نمی‌داند سبب چیست. امام سبب را شهادت امام حسین (ع) در عاشورا می‌گویند و او را سرزنش می‌کنند که از رویدادی به این مهمی غافل است. در این گفتگو فضا امن تصویر می‌شود؛ امام صادق (ع) مستغنی از تقيه، و مخاطب او عبدالله نیز، شیعه‌ای معتمد و نزدیک به امام و در عین حال بی‌خبر از عاشورا و حوادث آن.

در ادامه روایت، عبدالله در حالی که انگار می‌خواهد میان گفته‌های امام با واقعیات اجتماعی اطراف خویش تطبیق افکند، می‌پرسد که آیا روزه‌داری را می‌تواند چون شیوه‌ای برای ابراز این حزن برگزیند یا نه. گویی کمابیش با این رسم آشنا ست و البته، احساس نمی‌کند چنین رفتاری در تعارض با تعالیم اهل بیت (ع) باشد. امام نیز بی آن که بحث دامنه‌داری با او بکند یا از روزه‌داری بازش دارد، پاسخ می‌دهد که می‌توانی بدون آمادگی قلبی و بی آن که روزی کامل را تا مغرب روزه داری، گرسنگی بکشی و عصر با جرعه‌ای آب افطار کنی... (شیخ طوسی، *مصباح المتعجد*، ۷۸۲). این روایت، شرائطی را نشان می‌دهد که شیعیان با روزه عاشورا آشنایند؛ اما هنوز آیینی برای گرامی داشت شهادت امام حسین (ع) ندارند، و البته، روزه را نیز، آیینی در تقابل با شهادت امام نمی‌انگارند.

رفته‌رفته عاشورا نماد جشنی می‌شود که آیین روزه‌داری حلقه انتسابش به دین است. این گونه، نفی شادی و جشن عاشورا و انتسابش به دین، جز با نفی کامل روزه عاشورا ممکن به نظر نمی‌رسد. بدین سان،

سخنان امام صادق (ع) نیز رفته رفته صریح تر می شوند: از جمله، آورده اند فردی از وی پرسید عاشورا روزه ندارد یا نه. فرمودند اگر می خواهی با اهل بیت (ع) شماتت کنی، بدار! امام در ادامه می گوید امویان نذر کردند اگر حسین (ع) کشته شود، جنگجویان سالم بازگردند و خلافت سفیانیان از مهلکه این جنگ بگذرد، عاشورا عید بگیرند و به شکرانه پیروزی روزه بدارند (شیخ طوسی، *الامالی*، ۶۶۷).

بر پایه بیانات امام، نمی شود چنین وقتی را روزه داشت (کلینی، ۱۴۷/۴). روزه نشانه هر چه باشد، نشانه مصیبت زدگی نیست و جز برای شکر سلامت به انجام نمی رسد. اگر کسی احساس مصیبت زدگی کند و بر شهادت حسین (ع) اندوه خورد، روزه نخواهد گرفت؛ مگر آن که سلامت امویان شادش کرده باشد! (شیخ طوسی، همانجا). هر کسی هم که این آیین را به جای آورد، بهره اش از آن چون بهره آل زیاد، آتش خواهد بود (کلینی، همانجا). هر کسی نیز که در این روز رفتارهایی مشابه اعیاد انجام دهد، برای کسب و کار در شلوغی عید به بازار برود یا به خانواده اش عیدی دهد، خدا او را محتاج می کند و ذخیره اش برای خانواده را مبارک نمی گرداند (ابن بابویه، *الامالی*، ۱۹۱).

این روایات گویا ست که در زمان امام صادق (ع) به مرور عاشورا از یک روزه کفاره ای با اعمال ساده، به عیدی با جشنهای مختلف مبدل شده است. به وضوح در چند روایت اخیر، مسئله اصلی روزه عاشورا نیست؛ بل که عید گرفتن و تبرک جویی به آن است.

ناهمسو با مواضع فوق هم سخنی به امام نسبت داده اند که بیانگر فضل روزه عاشورا در ادیان پیشین است. در آن روایت عاشورا روزی نمایانده می شود که خدا توبه آدم (ع) را پذیرفت، کشتی نوح بر جودی آرام گرفت، و قائم (ع) نیز در آن قیام خواهد کرد (قاضی نعمان، ۲۸۴/۱). نمی توان این روایت را با رویکرد منتسب به امام صادق (ع) در یک چارچوب دید؛ بل که به نظر می رسد سخنی متقدم تر از امام باقر (ع) است که اشتباهی به امام صادق (ع) نسبت اش کرده اند (قیاس کنید با: شیخ طوسی، *التهذیب*، ۳۰۰/۴؛ نیز، برای تنها روایت مجعول و اشاره گر به اندیشه های غلاتی متأخرتر از امام صادق (ع)، که مطالعه اش فرصتی جداگانه می طلبد، نک: ابن بابویه، *علل*، ۲۲۷/۱).

ج) امام رضا (ع)

از نیمه سده ۲ ق به بعد، شیوه برخورد شیعیان با جشنهای عاشورایی و روزه این روز تثبیت شده است. سخنان بازمانده از امام رضا (ع) همین را نشان می دهند. مثلاً، بر پایه روایتی، امام رضا (ع) روزه عاشورا را روزه ابن مرجانه، و آیینی خواند که حرام زادگان آل زیاد به شکرانه شهادت امام حسین (ع) گزاردند. سپس گفت این روز برای مسلمانها و خاصه، آل محمد (ع) نحس و شوم است، متبرک نخواهد بود، و روزه ای ندارد. هر کس هم که به این روز تبرک جوید، با دشمنان دین محشور خواهد شد (کلینی، ۱۴۶/۴-۱۴۷).

برای تکرار موضع‌گیریهای امام صادق (ع) در کلام امام رضا (ع)، نک: (ابن بابویه، *علل*، ۱/۲۲۷؛ همو، *عیون*، ۲/۲۶۷-۲۶۸).

گفتنی است امام رضا (ع) برخی گفتارهای کهن امامان پیشین در باره اهمیت روز عاشورا و فضیلت روزه‌داری در آن را نیز نقل می‌کند. مثلاً، به واسطه اسماعیل بن همام بصری از ایشان نقل شده است که پیامبر اکرم (ص) روز عاشورا روزه می‌گرفت (شیخ طوسی، *الاستبصار*، ۲/۱۳۴)؛ یا مثلاً، روایت شده است که امام رضا (ع) در حضور مأمون به روایت امام زین العابدین (ع) در باره استحباب روزه عاشورا استناد کرد (قمی، ۱/۱۸۵-۱۸۷). این را تنها باید به حساب کوشش برای حفظ موارث کهن شیعی گذاشت؛ نه موضع‌گیری و بیان نظر.

نتیجه

اکنون بر سبیل حدس می‌توان گفت عاشورا از ریشه عشرت، نامی برای جشن آغاز سال نو در فرهنگهای مختلف خاورمیانه بود؛ جشنی که بسته به اقتضائات شیوه گاه‌شماری این اقوام، گاه در آغاز نخستین ماه سال، گاه در نهم یا دهم و حتی هفدهم‌اش روی می‌داد. از آیینهای مهم گرامی‌داشت آن هم روزه‌داری بود؛ این‌گونه که از مغرب تا مغرب امساک نمایند. روزه عاشورا در مدینه صدر اسلام آیینی است شناخته که بومیان شهر بیش‌و کم رواجش را در میان یهودیان، و مهاجران مکه نیز در میان قریشیان دیده‌اند و هر یک بی‌خبر از گستره رواج آیین، خاستگاه آن را در گذشته بوم خود می‌جویند.

پیش از تشریع روزه رمضان، پیامبر اکرم (ص) آن را ترویج کرد. روزه عاشورا که در نهم ربیع‌الاول و مقارن با عید فصح یهودیان برپا می‌شد، قرار بود یادآور اهمیت هجرت به مدینه باشد؛ چنان که در فرهنگ دینی قوم یهود نیز، عید فصح یادآور عبور بنی‌اسرائیل از مخاطرات و پانهادن به دورانی جدید است. وانگهی، با تشریع روزه رمضان، پیامبر اکرم (ص) این روزه را وانهاد و دیگر در باره‌اش سخنی نگفت.

در دوران بعد از پیامبر (ص)، صحابه هر یک تحلیلی از این رفتار باز نمودند. این روزه برای برخی چنان مهم شد که ترویجش کردند یا گاه آن را تنها روزه واجب انگاشتند. برخی نیز معتقد شدند گرچه پیامبر (ص) نخست به این روزه امر کرده، خود آن را هرگز به‌جا نیاورده است؛ شاید از آن‌رو که از درون خانواده پیامبر (ص) خبر نداشتند و تنها اوامر عمومی ایشان را دیده بودند. اهل خانه پیامبر (ص)، تأکیدات وی را گزارش می‌کردند. شخصیهایی چون علی (ع) و عمر بن خطاب اصلی‌ترین مروجان این روزه شدند؛ چه‌بسا چون هر دو می‌خواستند بر این تأکید کنند که فصح پیامبر اکرم (ص) و مرور مخاطره‌انگیزش از خطرات و تحول بزرگ در سرنوشت دین اسلام، نتیجه هجرت به مدینه بوده است؛ همچنان که هر دو بر این توافق کردند که هجرت

نبوی، مبدأ تاریخ اسلامی باشد. از دیگر سو، چون در زمان خلافت عمر به جای ماه ربیع الاول که مقارن با هجرت نبوی است، ماه محرم را سرآغاز سال تلقی کردند، این جشن آغاز سال هم به ماه محرم انتقال یافت؛ انتقالی که اشاره زید بن ثابت به تغییر تقویم، حاکی از آن است. این انتقال، ابهاماتی نیز برای آیندگان همراه آورد.

در نسل بعد، شاگردان علی (ع) و عمر، همچون ابن عباس و ابوموسیٰ لشعری نیز، نقشی مهم در این باره ایفا کردند. اصلی‌ترین نقش را در تثبیت روزه عاشورا، ابن عباس دارد که خود بیش از هر کسی شیفته روزه عاشورا بوده، و حتی در سفرها هم آن را وانمی‌گذاشته است. وی شیوه اصیل امساک را از مغرب تا مغرب می‌دانسته، و بر این پایه، توصیه می‌کرده است از اول محرم نه روز بشمرند و روزه عاشورا را از مغرب روز نهم آغاز کنند؛ سفارشی که قدری بعد، وقتی شیوه روزه اسلامی رمضان تثبیت و بر دیگر ایام غالب شد، ابهام فراوان همراه آورد.

در عصر صحابه، مروجان روزه عاشورا غلبه داشتند و شخصیت‌های معدودی مثل ابن مسعود یا معاویه بر این تأکید می‌کردند که این روزه واجب نیست. حتی امام حسین (ع) چنان به این روزه اهتمام دارد که در آخرین روز عمر خود، برای گرامی‌داشت عاشورا از کوفیان مهلت می‌طلبد و هنگام شهادت نیز، روزه‌دار است. حتی اگر امویان قرار گذاشته‌اند به شکرانه پیروزی بر امام حسین (ع) این روز را روزه بدارند، هنوز پیوندی میان شهادت امام و روزه عاشورا برقرار نگشته است.

در نسل بعد، عصر تابعین، استحباب روزه عاشورا تثبیت شده است و بزرگان اهل بیت همچون امام زین العابدین (ع) نیز، در این باره نظری موافق عموم دارند. اختلاف‌هایی نیز اکنون بر سر احکام آن پدید آمده است. گاه گفتارهای ابن عباس چنین تفسیر می‌شود که باید نهم محرم روزه گرفت یا نهم و دهم هر دو را، گاه بحث می‌شود که اساساً عاشورا دهم نیست، و گاه تحلیل‌های مختلفی از این می‌کنند که چرا به جای روز دهم باید نهم روزه گرفت. بر پایه تحلیل‌ها می‌توان دریافت که اکنون دیگر کسی از خاستگاه و شیوه کهن آیین خبر ندارد و سبب صدور چنین اقوالی از ابن عباس و دیگران را نمی‌داند. از دیگر سو، چنان‌که مقریزی و باشیر هر دو گفته‌اند، حجاج بن یوسف ثقفی — والی عراق — نیز، در همین دوره کوششهایی برای تبدیل عاشورا به یادبودی برای پیروزی امویان می‌کند.

یک نسل بعد، یعنی از اواخر دوران امام باقر (ع) شرائط اجتماعی به تدریج تغییر می‌یابد و این تغییر در عصر امامت امام صادق (ع) (۱۱۸-۱۴۸ق)، به اوج می‌رسد. به روزه عاشورا رفتارهایی ضمیمه می‌شود که آن را از حالت روزی عادی با آیینی برای کفاره خارج، و آیین‌های عید کهن قریش را در آن احیا می‌کند. پیوند روزه‌داری با این آیینها تداعی‌گر مشروعیت دینی این جشنهای باستانی - سیاسی می‌تواند باشد.

این گونه، بزرگان اهل بیت (ع) که تا پیش از این خود مروج روزه عاشورا بودند، اکنون انحرافی در آن دیدند که سبب شد از این پس نامشروع‌اش بشناسند؛ رویکردی که هر چه از دوران امام باقر (ع) دورتر می‌شویم، آشکارتر جلوه می‌کند و پایه‌پای تثبیت هویت شیعی، تقویت می‌شود. امامان شیعه خاستگاه دینی آیینهای عاشورا از جمله روزه را نفی، و بر پیوند آن با شیوه‌های مشرکان قریش و بنی‌امیه تأکید می‌کنند.

با پای‌گیری حکومت عباسی، جشنهای اموی در عاشورا ادامه پیدا می‌کند؛ نه از آن‌رو که دیگر شیوه‌ای رایج است که انتسابش به امویان از یاد رفته؛ بل که چون سیاست عباسیان هم ادامه آن روش را اقتضا می‌کند. به هر روی، امامان شیعه (ع) در این دوره نیز، همچنان بر نفی آیین و تمایز شیوه‌های شیعیان در این روز اصرار می‌ورزند.

یافتن شواهد بیش‌تر به نفع اجزاء مختلف این فرضیه، محتاج مطالعاتی گسترده‌تر و جزئی‌نگرانه‌تر است. باری، هر گاه این فرضیه پذیرفته شود، خلاف آنچه بشیر می‌گفت، می‌توان انگاشت حجم قابل توجهی روایات اسلامی در باره روزه عاشورا با همدیگر سازگارند و جز نمونه‌هایی معدود از آنها که باید هر یک را جداگانه تحلیل کرد، می‌توان غالب آنها را بازتاباننده تحولاتی تدریجی در نگرش مسلمانان به این آیین شناخت.

منابع

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد، *التفسیر*، به کوشش اسعد محمد طیب، صیدا، المكتبة العصرية.
- ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد، *المصنف*، به کوشش سعید لحام، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م.
- ابن ابی عاصم، احمد، *الاحاد و المثنانی*، به کوشش باسم فیصل احمد جواہر، ریاض، دار الراية، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م.
- ابن اعثم، احمد، *الفتوح*، به کوشش علی شیر، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۱۱ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *الا مالی*، قم، بعثت، ۱۴۱۷ق.
- _____ *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش/۱۴۰۳ق.
- _____ *علل الشرائع*، نجف، المكتبة الحیدریة، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م.
- _____ *عیون اخبار الرضا*، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.
- _____ *فقیه من لا یحضره الفقیه*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، *الرحلة*، رباط، اکاديمية المملكة المغربية، ۱۴۱۷ق.
- ابن جعد، علی، *المسند*، به کوشش عامر احمد حیدر، بیروت، مؤسسة نادر، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م.
- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، *الموضوعات*، به کوشش عبدالرحمن محمد عثمان، مدینه، المكتبة السلفية،

۱۳۸۶ق.

ابن حبان، محمد، *المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، مکه، دار الباز.
ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الاصابة*، به کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، دار
الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.

ابن درید، محمد، *جمهرة اللغة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ق.

ابن سعد، محمد، *الطبقات*، بیروت، دار صادر.

_____ ترجمه الامام الحسین (ع) و مقتله من القسم غیر المطبوع من کتاب *الطبقات* الكبير، به کوشش
عبدالعزیز طباطبائی، قم، آل البيت، ۱۳۷۳ش.

ابن طاووس، علی بن موسی، *اقبال الاعمال*، به کوشش جواد قیومی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۴ق.

ابن عبدالسلام، عبدالعزیز، *التفسیر*، به کوشش عبدالله بن ابراهیم وهبی، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *ادب الکاتب*، به کوشش محمد دالی، بیروت، مؤسسة الرسالة.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة و النهایة*، به کوشش علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق/
۱۹۸۸م.

ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *اکمال الکمال*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

ابوداود سجستانی، سلیمان، *السنن*، به کوشش سعید محمد لحام، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م.

ابومخنف، لوط بن یحیی، *مقتل الحسین*، به کوشش حسن غفاری، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۳۹۸ق.

ابوالولید باجی، سلیمان بن خلف، *التعذیل و التجریح لمن خرج عنه البخاری*، به کوشش احمد بزار، مغرب،
وزارة الاوقاف.

احمد بن حنبل، *المستند*، بیروت، دار صادر.

باغندی، محمد بن سلیمان، *الامالی*، به کوشش اشرف صلاح علی، قاهره، مؤسسة قرطبه، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م.

بحرانی، یوسف بن احمد، *الحدائق الناضرة*، قم، جامعه مدرسين، ۱۳۶۳ش.

بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الصغیر*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۶ق.

برجلانی، محمد بن حسین، *الکرم و الجود*، به کوشش عامر حسن صبری، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۱۲ق.

بیرونی، محمد بن احمد، *التفهیم لاوائل صناعة التنجیم*، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، انتشارات مروی،
۱۳۶۲ش.

بیهقی، احمد بن حسین، *دلائل النبوة*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت/قاهره، دار الکتب العلمیه/دار الریان
للتراث، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.

_____ *فضائل الاوقات*، به کوشش عدنان عبدالرحمان مجید قیسی، مکه، مکتبه المناره، ۱۴۱۰ق/
۱۹۹۰م.

پاکزاد، عبدالعلی و جلالی، مهدی، «روایات روزه عاشورا، چیستی، گونه‌ها و تحلیل»، *علوم حدیث*، ش ۷۷، پاییز ۱۳۹۴ ش.

ترمذی، محمد بن عیسی، *السنن*، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
حر عاملی، محمد بن حسن، *بدایة الهدایة*، به کوشش محمد علی انصاری، قم، آل البيت، ۱۴۰۷ق.
خطاب رعینی، محمد بن عبدالرحمان، *مواهب الجلیل*، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۸ق.
حمیدی، عبدالله بن زبیر، *المسند*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت/قاهره، دار الکتب العلمیه/مکتبه المتنبی، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م.

خطیب، علی، «هل يوم الفصح هو يوم عاشوراء؟»، *الانهر*، سال سی و نهم، شم ۱، محرم ۱۳۸۷ق.
دویش، احمد، *فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیه والإفتاء*، ریاض، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م.
ذهبی، محمد بن احمد، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجای، بیروت، دار المعرفه.
زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، قاهره، مکتبه مصطفی البابی الحلبی، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م.
سبحانی، جعفر، *صوم يوم عاشوراء*، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۳۲ق.
سپهری، محمد، «تأسیس تاریخ هجری»، *فروغ وحدت*، سال پنجم، شم ۱۹، بهار ۱۳۸۸ش.
شعرانی، ابوالحسن، *حاشیه بر الوافی فیض کاشانی*، به کوشش ضیاء الدین حسینی اصفهانی، اصفهان، مکتبه الامام امیر المؤمنین العامة، ۱۴۰۶ق/۱۳۶۵ش.

شوکانی، محمد، *نیل الاوطار*، بیروت، دار الجیل، ۱۹۷۳م.
شیخ طوسی، محمد بن حسن، *الاستبصار*، به کوشش حسن موسوی خراسان، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۳ش.
_____ *الامالی*، قم، دار الثقافه، ۱۴۱۴ق.
_____ *التهدیب*، به کوشش حسن موسوی خراسان، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۴ش.
_____ *مصباح المتعجد*، بیروت ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م.

صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام*، به کوشش عباس قوچانی، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۵ش.
صقر، عطیه، «صیام الصبی»، *فتاوی دار الافتاء المصریه*، قاهره، وزارت اوقاف، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م.
صنعانی، عبدالرزاق بن همام، *المصنف*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۳ق.
طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی بن عبدالمجید سلفی، موصل، مکتبه العلوم و الحکم، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۳م.

طبری، نجم الدین، *صوم عاشوراء بین السنة النبویه و البدعه الامویه*، قم، عهد، ۱۴۲۲ق.
طحاوی، احمد بن محمد، *شرح معانی الآثار*، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م.

طهرانی، ابوالفضل، *شفاء الصدور فی شرح زیارة العاشور*، به کوشش علی موحد ابطحی، قم، چاپخانه سید

- الشهداء، ۱۴۰۹ق.
- طیالسی، سلیمان بن داوود، *المسند*، به کوشش ابوالحسن و عبدالملک محمد شریف الدین فلی، حیدرآباد دکن، مطبعة دائرة المعارف النظامیه، ۱۳۲۱ق.
- علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، دار الساقی، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۱م.
- عهد عتیق*، ترجمه فارسی، لندن، بریتیش بایبل سوسایتی، ۱۹۲۵م.
- عینی، محمود بن احمد، *عمدة القاری*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- الفتاوی الهندیه*، گردآوری نظام‌الدین حنفی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۳م.
- فلاح‌زاده، احمد، «درآمدی بر سنت‌سازی امویان: مطالعه روندی - فرایندی روزه عاشورا بر مبنای نظریه پخش»، *تاریخ اسلام*، ش ۶۳، پاییز ۱۳۹۴ش.
- قاضی نعمان مغربی، *دعائم الاسلام*، به کوشش آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره، دار المعارف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م.
- قمی، عباس، *مفاتیح الجنان*، تهران، اسوه.
- کراجکی، محمد بن علی، *التعجب من اغلاط العامة فی مسألة الامامة*، به کوشش فارس حسون، قم، دار الغدیر، ۱۴۲۱ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۵ق.
- گیلانی، عبدالقادر بن موسی، *الغنیة لطالبی طریق الحق*، به کوشش صلاح بن محمد عویضة، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م.
- مالک بن انس، *الموطأ*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م.
- ماوردی، علی بن محمد، *النکت و العیون*، به کوشش سید بن عبدالمقصود بن عبدالرحیم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- محمد بن اشعث، *الجعفریات*، به کوشش مشتاق صالح مظفر، کربلا، العتبة الحسینیة، ۱۴۳۴ق/۲۰۱۳م.
- مسلم بن حجاج نیشابوری، *الصحيح*، بیروت، دارالفکر.
- مشکور، محمد جواد، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی*، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷ش.
- مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، به کوشش احمد فرید، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق/۲۰۰۳م.
- مقریزی، احمد بن علی، *الخطط*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- مهروش، فرهنگ، *تاریخ فقه اسلامی در سده‌های نخستین*، تهران، نشر نی، ۱۳۹۵ش.
- _____ «مشيخة ابا بن تغلب در طبقه صحابه و تابعین»، *حدیث پژوهی*، سال سوم، شم ۵، ۱۳۹۰ش.
- نووی، یحیی بن شرف، *المجموع*، بیروت، دارالفکر.
- یزدی، کاظم، *العروة الوثقی*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۰ق.

یسوعی، رفاعیل نخله، *غرائب اللغة العربية*، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۶م.

یعقوبی، احمد بن جعفر، *التاریخ*، بیروت، دار صادر.

Bashear, Suliman, «'Āshūrā, an Early Muslim Fast», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG), no. 141, 1991.

Jastrow Jr., Morris & Margolis, Max L., «Atonement, The day of», *Jewish Encyclopaedia*, web site for the unedited full-text of the 1906 *Jewish Encyclopedia*¹, retrieved at September 26, 2009.

Kamber, Emanuel Y., «Khā B'Nē s'ān (April 1st), Akitu, Assyrian New Year», Assyrian Education Network², retrieved at October 6, 2009.

Mehrvash, Farhang, «'Āshūrā', *Encyclopedia Islamica*, ed. Wlilfred Madelung et al., vol. III, Leiden, Brill, 2011.

Muir, William, *The life of Muhammad*, Edinburgh, Gohn Grant, 1912.

N ldeke, Theodor, *Geschichte des Qurans*, Leipzig, Dieterich' sche Verlagsbuchhandlung, 1919.

Sachs, Michael, *Festgebete der Israeliten*, Berlin, Veit, 1855-1856.

Zammit, Martin, *A Comparative Lexical Study of Quranic Arabic*, Leiden, Brill, 2002.

1. <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=2093&letter=A>

2. <http://www.atour.com/education/20010329a.html>

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و نهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۹
پاییز و زمستان ۱۳۹۶، ص ۸۱-۹۸

زیبایی‌شناسی تناسب معنایی در سوره آل عمران*

نورمحمد خدایاری

دانش آموخته دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: n_m.khodayari91@yahoo.com

دکتر حسن عبداللہی^۱

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: abd@ferdowsi.um.ac.ir

دکتر سید حسین سیدی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: seyedi@ferdowsi.um.ac.ir

دکتر علی نوروزی

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: nouroozi@ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

قرآن کریم معجزه جاویدان خداوند و زیباترین سخن است. گزینش و چینش واژه‌ها، هماهنگی معانی و استواری نظم از جمله عوامل این زیبایی‌ها می‌باشد که رکن آشکار اعجاز نیز به شمار آمده است. مطالعه این جنبه زیباشناختی قرآن را دانش تناسب که یکی از دانش‌های قرآنی است، برعهده دارد. این دانش پیوندهای هنری و بلاغی چینش واژه‌ها و نظم و ترتیب آیات را در قرآن مورد بررسی قرار می‌دهد و انسجام و تناسب لفظی و معنایی را در آن اثبات می‌کند. نگارنده در این جستار بر آن است تا به این پرسش پاسخ گوید که تناسب معنایی و وحدت موضوعی آیات سوره آل عمران بر اساس چه ساز و کارهای زبانی و بلاغی شکل گرفته است؟ در این راستا، آیات سوره آل عمران از دیدگاه دانش تناسب مورد بررسی و پژوهش قرار گرفته و با ارائه شواهدی معلوم گشته است که هر چند آیات این سوره با فاصله زمانی و برحسب وقایع مختلفی نازل شده‌اند، اما بر اساس ساز و کارهای بلاغی و زبانی و جلوه‌های زیباشناسی سخن؛ همچون اجمال و تفصیل، تضاد و تقابل، نظیره‌سازی و غیره در کنار هم قرار گرفته و به هم پیوند خورده‌اند.

کلیدواژه‌ها: آل عمران، تناسب معنایی، زیبایی‌شناسی، اجمال و تفصیل، تقابل، نظیره‌سازی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۱۲/۲۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۵/۱۱/۰۳.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه و بیان مسأله

جستجوی اسرار قرآن کریم، سزاوارترین چیزی است که شایسته است اندیشه‌ها به آن متمرکز گردند و بدن‌ها بخاطر آن به زحمت افتند؛ چرا که فهم و شناخت آن تنها راه فلاح و رستگاری است. قرآن کریم کتابی برای همه بشریت و مطلق از تاریخ، زمان و مکان است و مطلق بودن خود را از تعلق آن به صفات مطلق خدای متعال که ما فوق تاریخ، زمان و مکان است می‌گیرد و به همین خاطر نیز برکت و منفعت آن دائمی و جاودانه است و این که خداوند متعال، دعوت به تدبر در آن را به حالت مطلق مطرح می‌کند، در همین راستا است، آن‌جا که می‌فرماید: «کتاب أنزلناه إليك مبارك ليهبوا آياته و ليتذکر أولوا الألباب» (ص/۲۹).

یکی از دانش‌های قرآنی که با رویکرد جستجوی اسرار نظم و ترتیب آیات و هماهنگی و تناسب معنایی آن‌ها باهم به بررسی یافت درونی و مناسبات بین آیه‌ای و بینا سوره‌ای در قرآن کریم می‌پردازد، دانش "مناسبت" یا "تناسب" است. این دانش ثابت می‌کند که قرآن، متنی الهی و حساب شده است و از انسجام، پیوستگی و هماهنگی معنایی برخوردار است.

گویاترین آیه‌ای که به این وجه از قرآن اشاره دارد، آیه: «اللّٰهُ نَزَّلَ الْحَدِيثَ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانًى تَقْشَعِرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكِ اللَّهُ يَهْدِي بِهٖ مَنْ يَّشَاءُ وَ مَنْ يَضِلُّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ» (زمر/۲۳) است. این آیه زیبایی قرآن را در این می‌داند که عبارات آن از هر جهت به هم پیوسته و به‌دوراز هرگونه بیگانگی و دارای تأثیرگذاری زیادند که مفاهیم آن نیز به سبک و شیوه قرینه‌سازی و تقابل معنایی، کنار هم قرار گرفته و باهم متجانس شده‌اند. فواء واژه "متشابه" را به معنای "بدون اختلاف و تناقض" و "مثنی" را به معنای "تکرار ثواب و عقاب" دانسته است (فواء، ۴۱۸). بقاعی نیز واژه "مثنی" را به معنای اجمال و تفصیل می‌داند که بر پیوستگی آیات دلالت دارد (بقاعی، ۳۵/۴).

خداوند متعال، قرآن کریم را به طور پراکنده بر حسب وقایع و نیازها بر پیامبر گرامی اسلام (ص) نازل کرده است. تاریخ‌نویسان درباره زمان و چگونگی نزول آیات چنین گفته‌اند: «دوره نزول قرآن مجید بر پیامبر اکرم (ص)، از آغاز مبعث شروع شده و تا نزدیک پایان زندگی آن حضرت امتداد یافته است. این مدت را ۲۰ یا ۲۳ و یا ۲۵ سال گفته‌اند نزول آیه‌های قرآن به مقتضای حکمت عالیه و مناسب حوادث و پیش‌آمدهایی بود که رخ می‌داد. گاه حادثه‌ای پیش می‌آمد که دستوری می‌طلبید، وقتی هم کسانی پرسشی داشتند که جواب اقتضا می‌کرد و یا اساساً تشریع حکمی لازم می‌نمود و یا ترغیب مردم به فضایل و نهی از رذایل دربایست بود؛ یا به اقتضای حکمتی، حکایتی از انبیای سلف باید سروده می‌شد...»

(رامیار، ۱۹۷-۲۰۰). این واقعیتی است که خود قرآن نیز آن را تأیید می‌کند، آنجا که خداوند می‌فرماید: «و قرآن فرقه‌ها را بفرست تا قرآن علی الناس علی مکث و نزلناه تنزیلاً» (اسراء/۱۰۶).

سؤال این است که با این حال، آیا آیات سوره‌ها، به ویژه سوره‌های طولانی با هم متناسب هستند؟ اگر متناسب این تناسب و پیوند بر اساس چه ساز و کارهایی است؟ برخی معتقد بودند که جایز نیست که بین آیات تناسبی را جستجو کرد؛ چرا که آیات بر حسب وقایع متعدد و فاصله‌های زمانی دور از هم نازل شده‌اند و برای همین ارتباطی بین آن‌ها نیست. از جمله این افراد عبد العزیز بن عبد السلام، شوکانی، ابوالعلاء محمد بن غانم در عصرهای پیشین و افرادی از جمله طه حسین، در دوره معاصرند. بر خلاف این عده، بیشتر علمای مسلمان عقیده دارند که درست است آیات بر حسب وقایع و حوادث نازل شده‌اند، ولی بر حسب حکمت مرتب شده‌اند و با هم تناسب و هماهنگی دارند. این عده برای تأیید نظر خود، به آیه «الر کتاب الحکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر» (هود/۱)، استناد می‌کنند. از جمله این افراد، ابوبکر نیشابوری، ابن عربی، فخرالدین رازی، ابوالحسن علی بن احمد حرالی و ابراهیم بن عمر بقاعی و در دوره معاصر، سید قطب و علامه طباطبایی اند.

سوره آل عمران، یکی از سوره‌هایی است که آیات آن با فاصله زمانی دور از هم و به مناسبت‌های مختلف و حوادث و وقایع گوناگون نازل شده‌اند. نگارنده در این مقاله در پی آن است که آیات این سوره را از نظر ارتباط و پیوستگی معنایی و عوامل پیوند دهنده آن‌ها مورد بررسی و پژوهش قرار دهد و مشخص سازد که آیات این سوره با وجود کثرت و تنوع مضامین و این‌که با فاصله‌های زمانی دور از هم نازل شده‌اند، با یکدیگر پیوند و تناسب معنایی دارند. در این راستا، بعد از طرح و بیان مسأله و پیشینه تحقیق، به بررسی معانی لغوی و اصطلاحی واژه‌ی «مناسبت» و دانش تناسب پرداخته شده و سپس نامگذاری این سوره، اسباب نزول آیات آن و تناسب معنایی و عوامل پیوند دهنده و رازهای بلاغی و زیبایی‌ساز در آن‌ها همچون تقابل، تضاد، نظیره‌سازی، اجمال و تفصیل و غیره مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است.

پیشینه تحقیق

اصل تناسب در همه امور و اجزای هستی جاری است و بقا و زیبایی آن‌ها به خاطر وجود همین تناسب در آن‌ها است و خداوند آن را آیه و نشانه قدرت و حکمت خود می‌داند، آنجا که می‌فرماید: «ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل تری من فطور» (ملک/۳). این موضوع درباره قرآن نیز به عنوان سخن خداوند صادق است و خداوند عدم اختلاف در آن را دلیل نزول آن از طرف خود معرفی می‌کند و می‌فرماید: «أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غیر الله لوجدوا فيه اختلافًا کثیرا» (نساء/۸۲).

بحث تناسب در زمینه قرآن و آیات آن، از همان زمان نزول آیات و آن گاه که پیامبر (ص) آیات را برای مسلمانان می‌خواند، مورد توجه آن حضرت و مسلمانان قرار داشته است. به عنوان مثال، امام جعفر صادق (ع) از پدر بزرگوارش به نقل از جابر بن عبدالله انصاری می‌فرماید: «پیامبر (ص) وقتی نزدیک صفا شد، آیه «إِنَّ الصِّفَا وَالْمُرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ» (بقره/۱۵۸) را قرائت کرد و سپس فرمود: «أَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ فَبَدَأُ بِالصِّفَا». شاهد مثال در این جا، مقدم شدن واژه‌ی "صفا" بر "مروه" در آیه و عمل کردن پیامبر (ص) متناسب با آن است» (بازمول، ۲۰).

در موردی دیگر، "لبی بن کعب" یکی از کاتبان وحی، در رد کسانی که معتقد بودند، آیه «ثُمَّ انصرفوا صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون» (توبه/۱۲۷)، آخرین آیه‌ای است که بر پیامبر (ص) نازل شده، می‌گوید: «پیامبر (ص) دو آیه دیگر بعد از این آیه برای من قرائت کرد که عبارتند از: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ... وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» (توبه/۱۲۸-۱۲۹) و این آخرین موردی است که از قرآن نازل شده و لذا خداوند -الله أعلم- خواسته که قرآن را با آنچه آغاز کرده بود، یعنی «مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَفْهَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ» (الأنبياء/۲۵) پایان دهد (سیوطی، ۱۳۹۸، ۳۶/۱).

در مورد اولین کسی که درباره وجود زیبایی شناسی قرآن و وجود نظم و تناسب واژگانی و معنایی در قرآن به تحقیق و پژوهش پرداخته، اختلاف نظر وجود دارد و دقیقاً مشخص نیست. مصطفی صادق رافعی، دیدگاه خود را در این زمینه چنین بیان کرده است: «اولین افرادی که در این زمینه دیدگاه مستقل خود را آشکارا مطرح کرده‌اند، بعضی از معتزلی‌ها بودند که اعتقاد داشتند فصاحت قرآن معجزه نیست و این باعث شد که بحث و گفتگو و تألیف پیرامون این موضوع زیاد شود و ادیب توانمند، ابوعثمان عمرو بن بحر (م ۲۵۵ق) معروف به "جاحظ" از جمله کسانی است که در این زمینه کتابی به نام نظم القرآن نوشته و این کتاب اولین تألیف در این زمینه است» (رافعی، ۱۰۶).

زرکشی آغاز این علم را از قول شیخ ابوالحسن شهرابانی به "ابوبکر نیشابوری" (م ۳۲۴ق) نسبت می‌دهد و می‌گوید: «اولین کسی که در بغداد علم مناسبت را آشکار ساخت و ما پیش از او، از دیگران آن را نشنیده بودیم، شیخ ابوبکر نیشابوری است، کسی که در زمینه شریعت و ادبیات دانش فراوانی داشت. در مجلس هر گاه آیه‌ای خوانده می‌شد، می‌گفت: چرا این آیه در کنار فلان آیه قرار گرفته، حکمت قرار گرفتن این سوره در کنار فلان سوره چیست، به دانشمندان بغداد به خاطر بی‌اطلاعی نسبت به علم مناسبات عیب می‌گرفت و از آن‌ها انتقاد می‌کرد» (زرکشی، ۳۷).

بعد از ابوبکر نیشابوری، از جمله افرادی که به این موضوع توجه نشان دادند، ابن عربی (م ۵۴۳ق) است. او در این باره چنین گفته است: «ارتباط آیه‌های قرآن با یکدیگر به گونه‌ای است که معانی آن‌ها

هماهنگ و دارای ساختمانی منظمند و این دانش بزرگی است که جز یک نفر که در باره سوره بقره کار کرد، کسی به آن نپرداخته است. خداوند برای ما زمینه‌ای را فراهم کرد ولی چون حاملان و مشتاقانی برای آن نیافتیم و مردم را آراسته به صفات بیهوده و بی‌معنا یافتیم، بر آن مهر نهادیم و آن را بین خود و خدای خود قرار دادیم و به خودش بازگردانیم» (همانجا).

در دوره‌های بعد، عالمانی همچون؛ ابو الحسن علی بن احمد حرالی (م ۶۳۷ق) در کتاب مفتاح الباب المقفل علی فهم القرآن المنزل، فخرالدین رازی در التفسیر الکبیر و جلال الدین سیوطی در کتاب تناسب الدور فی تناسب الشور به موضوع تناسب بین آیات و سوره‌های قرآن پرداختند، اما کسی که بعدها مبنای تفسیر خود را تناسب بین آیات و سوره‌ها قرار دارد، برهان الدینی بقاعی (م ۸۸۵ق) بود که کتاب نظم الدور فی تناسب الآیات و الشور را نوشت.

در دوره معاصر نیز افرادی همچون؛ محمد عبده و رشید رضا در تفسیر المنار، سید قطب در کتاب فی ظلال القرآن، عبدالله الغماری در جواهر القرآن فی تناسب سور القرآن، احمد ابوزید در کتاب التناسب البیان فی القرآن، علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، مصطفی مسلم در کتاب مباحث فی التفسیر الموضوعی، عبدالعلی بازرگان در کتاب نظم القرآن، محمد هادی معرفت در کتاب التمهید فی علوم القرآن و دکتر محمد الدواز در کتاب النبأ العظیم، به موضوع تناسب آیات و سوره‌ها پرداخته‌اند.

تناسب در لغت

واژه "تناسب" یا "مناسبت"، از ریشه "نسب" گرفته شده و معنای وضعی و حقیقی آن، داشتن قرابت و پیوند خویشاوندی از طرف پدر یا مادر و یا هر دوی آن‌ها است و در قرآن کریم به همین معنی به کار رفته است، آن‌جا که خداوند متعال می‌فرماید: «و هو الذی خلق من الماء بشراً فجعله نسباً و صهراً و کان ربک قدیراً» (فرقان/۵۴).

در کتاب‌های لغت نیز این واژه به معنای حقیقی آن یعنی خویشاوند آمده است: «فلان یناسب فلاناً فهو نسبه ای قریبه» (فلانی با فلانی نسبت دارد یعنی نزدیکی خویشاوندی دارد) (جوهری، ۲۲۴/۱).

این واژه علاوه بر معنای وضعی و حقیقی، معنای مجازی و بلاغی نیز پیدا کرده است. زبیدی در این- باره می‌گوید: "المناسبة أى المشاکلة". در اینجا واژه "مناسبت" در معنای مجازی و به معنای هم‌شکلی است، چون وقتی گفته می‌شود "بین شئیین مناسبة و تناسب" یعنی بین آن دو همانندی وجود دارد (زبیدی، ۲۶۵/۴).

تناسب در اصطلاح

اصطلاح "تناسب" یا "مناسبت" در دوره‌های پیشین، بیشتر در معنای مجازی آن و به عنوان نوعی از فنون و آرایه‌های بلاغی به کار رفته است. به عنوان مثال در کتاب الثکث فی إعجاز القرآن این واژه به عنوان نام یکی از انواع تجانس آمده است: «تجانس به دو گونه است: ۱- مزاجت ۲- مناسبت. نویسنده دو کلمه "صرف" و "انصرف" را در آیه «ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم» (توبه/۱۲۸) برای "تجانس مناسبت" نمونه آورده است (خلف الله، ۹۹).

ابن ابی الإصبع در کتاب بدیع القرآن خود، این واژه را برای نام یکی از انواع فنون بدیعی به کار برده است و می‌گوید: "مناسبت دو گونه است: ۱- مناسبت در معانی ۲- مناسبت در الفاظ ... مناسبت در معانی مانند آیه «لاتدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار و هو اللطيف الخبير» (انعام/۱۰۳) که دو واژه "لطيف" و "خير" در پایان آیه از نظر معنایی نه لفظی، با دو عبارت «لاتدركه الأبصار» و «هو يدرك الأبصار» مناسبت معنایی دارند. مناسبت لفظی، آوردن کلمه‌ای موزون و مقفا یا موزون غیر مقفا است و به مناسبت ناقص و مناسبت تام تقسیم می‌شود (ابن ابی الإصبع، ۱۳۱-۱۳۳).

این واژه در دوره‌های بعد برای شاخه‌ای از علوم قرآن یعنی علم مناسبت، اسم خاص شد و این گونه تعریف گردید: «علم مناسبت علمی شریف است که خرده‌ها با آن سنجیده می‌شود و بوسیله آن ارزش سخن و جایگاه گوینده آن مشخص می‌گردد و مفهوم آن پیوند و رابطه بین معانی موجود در جملات یک آیه و یا بین آیات یک سوره با یکدیگر است» (زرکشی، ۳۶).

با توجه به تعریف بالا، این علم به نوعی دارای مفهوم و کارکرد بلاغی شد و به همین خاطر، بقاعی آن را راز بلاغت دانسته و در تعریف آن گفته است: «علم مناسبت قرآن، علمی است که به وسیله آن علت‌های ترتیب اجزای قرآن دانسته می‌شود و آن راز بلاغت است چون با تحقق آن مفهوم بلاغت یعنی مطابقت معانی با اقتضای حال محقق می‌گردد.» (بقاعی، ۱۰/۱).

نامگذاری سوره و اسباب نزول آیات آن

نام این سوره از آیه «إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين» (آل عمران/۳۳) گرفته شده و این نام در کل قرآن فقط یک بار آمده است. این سوره در مدینه نازل شده و شامل ۲۰۰ آیه، ۳۴۸۰ کلمه و ۱۴۵۲۵ حرف است و تقریباً نزدیک به دو جزء از قرآن را در بر می‌گیرد. در روایات معمولاً نام این سوره در کنار سوره بقره آورده شده است که اشاره به تناسب معنایی و پیوند اغراض و مضامین این دو سوره دارد. در حدیثی که "یحیی بن نعیم" از پیامبر اکرم (ع) روایت می‌کند، آمده است: «تعلموا البقرة و آل

عمران فإنهما الزهراون وإنهما تأتیان يوم القيامة فی صورة ملکین شفیعین له جزاء حتی یدخله الجنة» (ثعلبی، ۵/۳).

برای آیات سوره آل عمران، اسباب نزول متفاوت و حتی متناقضی ذکر شده که پرداختن به همه آنها در حوصله این گفتار نمی‌گنجد و فقط به برخی از مهمترین آنها اشاره می‌کنیم. در تفسیر طبری، شأن نزول ۸۳ آیه آغازین این سوره درباره نفی الوهیت از غیر خداوند و حجتی برای گروه مسیحیان نجران یمن دانسته شده که درباره عیسی (ع) با پیامبر (ص) اختلاف داشتند (طبری، ۲۰۸/۲). در کتاب البدایةوالنهایة آمده است که آیات ۱۲۱ تا ۱۷۹ از سوره آل عمران در باره جنگ احد نازل شد (ابن کثیر، ۱۹۷/۴). سیوطی معتقد است که ده آیه پایانی این سوره به جز آیه ۱۹۹ که درباره "نجاشی" پادشاه حبشه است، از جمله آیاتی است که سبب نزول ندارند و در شب نازل شده‌اند (سیوطی، ۹۸/۱).

واحدی در کتاب اسباب نزول مواردی را ذکر می‌کند که با یک جا نازل شدن بیش از هشتاد آیه آغازین این سوره مغایرت دارد، به عنوان مثال درباره آیه «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم» (آل عمران/۱۸) از قول "کلبی" نقل می‌کند و می‌گوید: «زمانی که پیامبر (ص) وارد مدینه شدند، دو نفر یهودی درباره بزرگ‌ترین شهادت در کتاب خدا از آن حضرت پرسیدند که این آیه در جواب آنها نازل شد» (واحدی، ۶۷).

درباره آیه «قل اللهم مالک الملك...» (آل عمران/۲۷) از ابن عباس روایت شده که: «این آیه وقتی پیامبر (ص) مکه را فتح کردند و به امت خود وعده فتح روم و فارس را دادند، منافقان و یهودیان گفتند: هیئات هیئات! محمد به مکه و مدینه بسنده نکرده و می‌خواهد ملک فارس و روم را بگیرد و این آیه در جواب آنها نازل شد» (همو، ۶۸).

ابوالحسن واحدی نیشابوری معتقد بود که «فقط آیات ۵۸ تا ۸۱، در مورد قضیه مسیحیان نجران نازل شده است» (همو، ۵۱)، ولی سیوطی نقل می‌کند که «آیه ۷۹ تا ۸۱ در مورد قضیه مسیحیان نجران نازل شده و آیه‌های ۶۷، ۶۸، ۷۳ و ۷۷، درباره یهودیان و توطئه آنها درباره مسلمانان نازل شد» (سیوطی، ۱۴۳۱ق، ۵۸-۵۹). از سعید بن جبیر روایت شده که «أول ما أنزل من آل عمران: هذا بیان للناس و هدی و موعظة للمتقين ثم أنزلت بقیتها يوم أحد» (سیوطی، ۱۳۹۸ق، ۳۵/۱).

ابن کثیر درباره زمان نزول آیه ۶۱ این سوره و موضوع مباهله چنین استدلال می‌کند: «با توجه به این که در موضوع مباهله امام حسن (ع) و امام حسین (ع) آن قدر بزرگ شده بودند که پیامبر (ص) دست آنها را گرفته و به همراه خود برای مباهله بیرون برده است، نمی‌تواند موضوع مباهله در قبل از سال‌های سوم و چهارم هجری بوده باشد، چرا که ازدواج امام علی (ع) با حضرت فاطمه (س) در سال دوم هجری بوده

است» (ابن کثیر، ۱۶۱/۴).

در تفسیر أحسن الحدیث زمان مباحله به نقل از ابن اثیر سال دهم هجری دانسته شده است: «جریان مباحله چنان که ابن اثیر در تاریخ کامل تصریح کرده، در سال دهم هجری واقع شده و آن روز ۲۴ ذی الحجه، شش روز بعد از جریان مقدس غدیر خم است و از عمر آن حضرت فقط دو ماه و چهار روز باقی مانده بود» (قرشی، ۹۷/۲).

تناسب معنایی آیات سوره آل عمران

اختلاف در اسباب نزول آیات این سوره باعث شده است که پژوهشگران درباره تناسب آیات این سوره دیدگاه‌های متفاوتی داشته باشند، گروهی آن را کاملاً منسجم و به هم پیوسته و گروهی آیات آن را گسسته و بدون تناسب بدانند. به عنوان مثال عزالدین بن عبد السلام در این باره اعتقاد خود را چنین بیان داشته است: «در ارتباط دادن آیات به هم شرط است که در یک امر واحد باشد ولی اگر اسباب نزول مختلف باشند، ارتباط آیات به یکدیگر جایز نیست.... قرآن در بیست و اندی سال به خاطر حوادث و وقایع گوناگون نازل شد و در این صورت ارتباط آیات با یکدیگر نیکو نمی‌نماید» (زرکشی، ۳۸).

علامه طباطبایی بر خلاف آن‌هایی که آیات قرآن را بیگانه از هم می‌دانند، این سوره را آن قدر هماهنگ و منسجم می‌داند که احتمال می‌دهد همه آیات آن یک جا نازل شده باشد؛ لذا می‌گوید: «این احتمال خیلی به ذهن نزدیک می‌رسد که سوره آل عمران همه‌اش یکباره نازل شده باشد برای این که آیاتش که دوپست آیه است، ظهوری روشن در بهم پیوستگی و انسجام دارد و از اول تا به آخر متناسب باهم است و پیداست که همه اغراض آن‌ها به هم مرتبط می‌باشند» (طباطبایی، ۴/۳).

درست است که دانستن اسباب نزول باعث برطرف شدن اشکال و ابهام از آیات می‌شود و به فهم معنای آیات قرآن کمک می‌کند و حتی برخی مفسران شناخت وجه تناسب آیات را منوط به آگاهی از سبب نزول می‌دانند (صبحی صالح، ۱۵۰)، اما برخی این موضوع را در علم مناسبت شرط ندانسته و گفته‌اند: «در مناسبت، اسباب نزول شرط نیست چون مقصود از مناسبت، قرار دادن آیه در جایی است که با آن تناسب داشته باشد. آیات بر حسب اسباب آن‌ها نازل می‌شوند و پیامبر (ص) بر حسب تعلیمات خداوند و توقیف آن حضرت، آن‌ها را در جای مناسب خود قرار می‌دهد» (زرکشی، ۳۰).

برای اثبات تناسب می‌بایست ربط دهنده‌های بین آیات و عبارات متن سوره را جستجو کنیم تا وحدت متن که هدف و غایت این دانش است، روشن گردد. بلاغت‌شناسان و قرآن‌پژوهان برای ربط جمله‌ها یا عبارات یک متن، ربط دهنده‌هایی را در دانش مناسبت قائل شده‌اند که باعث پیوند هنری و بلاغی و تشکیل

یک موقعیت هندسی و استواری از ساختمان متن می‌گردند. به عنوان مثال در کتاب البرهان فی علوم القرآن در این رابطه چنین آمده است: «مرجع مناسبت به یک معنای رابط بین دو مسأله مورد نظراز قبیل؛ رابط عام یا خاص، عقلی یا حسی یا خیالی و وهمی و دیگر ارتباطات مانند تلازم ذهنی، سبب و مسبب، علت و معلول، دو نظیر، دو متضاد و یا تلازم خارجی مانند ترتیب بر حسب وجود خارجی بر می‌گردد» (همو، ۳۶).

سوره آل عمران متنی است که در ساختمان آن سه بخش مقدمه، بدنه و خاتمه به وضوح دیده می‌شود و با دقت و استواری طراحی و پی‌ریزی شده‌اند و پیام واحدی را می‌رسانند، هرچند مطالب و مضامین متعددی در آن وجود دارند؛ مضامینی همچون اثبات یگانگی و قیومیت خداوند، تبیین ویژگی‌های قرآن، تبیین آیین توحیدی حضرت ابراهیم (ع) و حضرت عیسی (ع) و بیان ویژگی‌های اهل کتاب و انحرافات آن‌ها، تبیین صحیح آیین اسلام، تبیین حوادث دوجنگ بدر و احد، موضوع ربا، بحث حج، امر به معروف و کار خیر و انفاق، ترغیب به صبر، تقوا و اتحاد، نهی از منکر و حب دنیا و زیاده‌خواهی و غیره، از مواردی است که در این سوره به آن‌ها اشاره شده است.

با تأمل در آیات این سوره از نظر سبک چینش موضوعات و مفاهیم، تقسیم بندی محتوا و نظم آیات آن می‌توان این گونه گفت که آیات این سوره، شرح و تفصیل مفهوم آیه «و لقد أنزلنا إليك آیات مبینات و مثلاً من الذین خلوا من قبلکم و موعظة للمتقین» (نور: ۳۴) است که در دو بخش موازی به این مهم می‌پردازند؛ آیات بخش نخست، عبارت «و لقد أنزلنا ... من قبلکم» را توضیح می‌دهند و آیات بخش دوم، شرح و تفصیل «موعظة للمتقین» را برعهده دارند که بر اساس یک هدف و غرض خاص، کنار هم قرار گرفته‌اند.

هدف و محور اساسی که مطالب و مضامین این سوره به آن می‌پردازند، اثبات وحدانیت و قیومیت خداوند در هستی و دعوت انسان‌ها به پذیرش این اصل و تشویق مؤمنان به پایداری در این راه برای رسیدن به رستگاری و جاودانگی است، موضوعی که پیامبر اسلام (ص) نیز از همان آغاز بعثت، اساس رسالت خود و دین اسلام را بر آن قرار داده بود. در روایات آمده است که آن حضرت در آغاز رسالت در مکه، تنها تقاضایی که از مردم داشت این بود: «یا ایها الناس! قولوا لا إله إلا الله تفلحوا» (ابن کثیر، ۵۵/۳) و به خاطر همین مضمون عالی و شریف است که از طرف پیامبر (ص) این سوره به "تاج القرآن" ملقب شد، آنجا که فرمود: «لکل شیء تاج و تاج القرآن سورة آل عمران» (بقاعی، ۲۰۰/۴).

نظر نگارنده بر این است که اگر در واژه‌های کلیدی، فراوانی آن‌ها و معانی آیات سوره، تأمل و دقت کنیم، پیوستگی و تناسب معنای و وحدت موضوعی آن‌ها روشن و آشکار می‌گردد؛ به گونه‌ای که گویی

تمام آیات این سوره، شرح و تفصیل همین عبارت «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا» است و گزینش و چینش عبارت «الله لا إله إلا هو» در آغاز سوره و واژه «تفلحون» در پایان سوره به همین منظور بوده است. پیوستگی و هماهنگی معنایی زمانی بهتر روشن می‌شود که درمی‌یابیم آیات این سوره از نظر ساختار معنایی، هنرمندانه به دو بخش کاملاً موازی و متوازن تقسیم شده‌اند. آیات نیمه نخست این سوره یعنی صد آیه اول آن، به تعلیم و تبیین حقایقی درباره وحدانیت و قیومیت خداوند و معنادار بودن هستی می‌پردازد و هدف متن در این بخش تعدیل اندیشه و سلوک انسان‌ها به ویژه منحرفان اهل کتاب و تسلیم همه جانبه آن‌ها نسبت به این اصل است. این موضوع از تکرار عبارت «لا إله إلا الله»، اظهار ۲۱۱ بار لفظ جلاله «الله»، کثرت مفاهیم و مضامین پیرامون واژه «اسلام» به معنای تسلیم، توضیح و تجسید صفت «قیوم» با ذکر نمونه‌ها و موارد عینی و حسی از این واژه، آشکار و استنباط می‌گردد.

آیات بخش دوم با استفاده از اسلوب هنری و بلاغی تقابل سازی مفاهیم، با بخش نخست پیوند خورده‌اند؛ چرا که بر عکس بخش نخست که به ترسیم ویژگی‌های شخصیتی اهل کتاب می‌پرداخت، در این بخش به تبیین اندیشه و سلوک و ترسیم شخصیت مؤمنان و تشویق آن‌ها به پایداری و ثبات قدم در راه ایمان به خداوند یکتا و شجاعت بخشی به آن‌ها برای گذشتن از جان و مال و مبارزه با خواهش‌های نفسانی، چیزی که غیر مؤمنان به آن گرایش شدید دارند، می‌پردازد؛ لذا دو ویژگی «صبر و تقوا» اساس و محور مطالب آیات این بخش است که مؤمنان به آن ترغیب گردیده‌اند. فراوانی واژه‌ها و عبارات «یا ایها الذین آمنوا، اتقوا، اصبروا، اعتصموا، لا تفوقوا، تأمرون، تنهون، یسارعون فی الخیرات، أطيعوا الله و الرسول، ینفقون، لا تأکلوا الربا، لا تهنوا، رابطوا، تفلحون و...»، مؤید همین موضوع است.

بخش نخست: شرح و تبیین وحدانیت و قیومیت خداوند

آیات ۱ تا ۳۲ در این سوره با سبک و شیوه اجمال و تفصیل، به تبیین و شرح دو صفت «حی» و «قیوم» که در بر دارنده تمام صفات ذاتی و افعالی خداوند هستند، می‌پردازند و درباره عوامل بست و پیوند آیات در این بخش باید گفت که عبارت «نزل علیک الکتاب» در آغاز آیه سوم از نظر نحوی خبر و گزاره برای عبارت «الله لا إله إلا هو الحي القيوم» (آل عمران/۲) به حساب می‌آید و لذا بین آیه دوم و سوم پیوند استوار و محکمی برقرار است؛ چرا که هر دو آیه این معنا را می‌رساند که خداوند بی‌همتای زنده و قیوم، این کتاب را بر تو نازل کرده است.

پیوند این بخش با جملات بعدی «وأنزل القوراة والإنجیل من قبل هدی للناس وأنزل القرآن» با حرف عطف «و» است و پیوستگی معنایی نیز در آن‌ها آشکار است و در مجموع به عنوان مقدمه یا دلالت اجمالی

بر تمام مطالب سوره است؛ اما پیوند عبارت «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ» (آل عمران/۴) با عبارات پیشین را باید از جنبه بلاغی و ابزارهای هنری مورد بررسی قرار داد و برای آن موارد مقدر و پنهان را در نظر گرفت. ابزار بلاغی استفاده شده در اینجا، تقابل سازی دو یا چند معنای متضاد است.

بقاعی درباره ارتباط این آیه با آیات پیش از خود می‌گوید: «این آیه جواب این سؤال مقدر است که اگر کسی نسبت به آن‌ها کافر شد چه برخوردی با او خواهد شد؟ ذکر کافران و عذاب آن‌ها بعد از ذکر فرقان چقدر زیبا و نیکو است؛ چون باعث قوت دل و شادی مؤمنان و پایداری آن‌ها در راه حق می‌گردد» (بقاعی، ۲۱۵/۴).

آیات بعدی تا آیه ۹ با استفاده از هنر بلاغی اجمال و سپس شرح و تفصیل، به بیان مصداق‌هایی از قیومیت خداوند و تشریح آن‌ها می‌پردازد و چون صفت قیومیت یک صفت جامع برای خداوند است که هم رحمت و هم نعمت او را شامل می‌شود، تفصیل و شرح آن با ذکر نمونه‌ها از ضروریات سخن بلیغ است تا منظور و مفهوم سخن آشکار شده و هیچ ابهامی در آن نباشد، لذا در این آیات واژه‌های «نزل، لا یخفی علیه، یصورکم، أنزل، لاترغ، جامع الناس و لایخلفوا و...»، مصداق‌های از صفت قیومیت خداوند هستند که از باب توسعه و گسترش سخن آورده شده‌اند.

در آیات ۱۰ تا ۳۲ ضمن اینکه چند مصداق دیگر از قیومیت خداوند، همچون «مالک الملک، تؤتی الملک من تشاء، تنزع الملک ممن تشاء، تعو و تذلل، تولج و تخرج، ترزق، یعلم، یحفو، یحبب و لا یحبب و...» ذکر می‌گردد، به تبیین و تشریح حالات مؤمنان و کافران نسبت به آیات خداوند پرداخته می‌شود تا این‌که پندارها، نیت‌ها، گرایش‌ها و رفتارهای کافران را بشناساند و بدین وسیله مؤمنان را از نزدیک شدن به آن‌ها و دوست گرفتنشان برحذر دارد: «لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ يَحْذَرُكَمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (آل عمران/۲۸).

از آن‌جا که قصد آیات فوق بیشتر تعلیم و آگاه کردن مؤمنان از وضعیت کافران در دنیا و آخرت است، بیشتر از کافران و تمایلات دنیوی و اعراضشان از پذیرش کتاب خدا و خیالات آن‌ها درباره وضعیتشان در آخرت سخن می‌گوید. رابط و پیونددهنده آیات این بخش، فعل امری «قل» خطاب به پیامبر (ص) است که هشت بار تکرار شده است و چون در همه آن‌ها سخن از مؤمنان و کافران است، علاوه بر استفاده از ابزارهای دستوری و نحوی برای ارتباط آیات، از ساز و کار بلاغی تقابل نیز برای پیوند آن‌ها استفاده شده است.

در کنار تقابل معنایی، از هنر نظیره سازی نیز برای پیوند استفاده شده است که دانشمندان علم تناسب

آن را شیوه‌ای خردمندانه در بیان مطلب و رساندن معنا به‌شمار آورده‌اند. زرکشی در این باره می‌گوید: «گاهی دو آیه به هم عطف نشده‌اند که در این صورت باید رابط و دلیلی برای اتصال دو آیه پیدا کرد که از جمله آن‌ها قرائن معنوی یعنی آمیختگی معنایی است که بر عکس عطف با حروف که آمیختگی لفظی است، هست و یکی از اسباب این پیوند، ساز و کار "تنظیر" یعنی نظیره‌سازی است که از روش خردمندان به حساب می‌آید و ابزار لفظی این پیوند حرف "ک" تشبیه است» (زرکشی، ۴۵).

آیات ۱۰ و ۱۱ این سوره به این شیوه با هم پیوند داده شده‌اند: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تَغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَولَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ كَذَّابٌ آلَ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (آل عمران/۱۰-۱۱).

یکی از شیوه‌های پیونددهنده آیات در این بخش بیان علت و معلول است که در آن ابتدا معلول تبیین می‌شود و سپس علت آن ذکر می‌گردد و بدین وسیله دو آیه به هم پیوند می‌خورند با اینکه حرف عطفی بین آن‌ها وجود ندارد. مثلاً دو آیه زیر که به بیان علت و معلول می‌پردازند، واژه "ذلک" ابزار پیوند دهنده آن دو است: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ لَوْ تَوَّاهُ نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعُونَ إِلَى الْكِتَابِ لِيُحْكَمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمْسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ وَغَوَّاهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْقَهُونَ» (آل عمران/۲۳، ۲۴). آیات ۳۳ تا ۶۳ این سوره یک مجموعه به هم پیوسته است و مصداق آیه «و مثلاً من الذین خلوا من قبلکم» (نور/۳۴) هستند؛ چون به ذکر نمونه‌هایی از سرگذشت پیامبران پیشین و خانواده‌ی آن‌ها از حضرت آدم (ع) تا حضرت عیسی (ع) می‌پردازد که داستان همه آن‌ها با غرض اصلی این سوره یعنی تبیین وحدانیت و قیومیت خداوند مرتبط هستند.

واژه "إِصْطَفَى"، در آیه «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» (آل عمران/۳۳) قیومیت خداوند یکتا را اثبات می‌کند. آن‌چه این آیات را یک مجموعه منسجم و متناسب باهم اعلام می‌کند این است که همه آن‌ها پیرامون غرض اصلی سوره و مصداقی برای وحدانیت و قیومیت خداوندند، چه آنجا که این سرگذشت‌ها را خبرهای غیبی برای تعلیم درست‌آیین‌ها و ادیان آسمانی گذشته بر می‌شمارد که به پیامبر اسلام، حضرت محمد(ص) وحی کرده است و کسی دیگر از آن‌ها خبر ندارد، مانند آیه «ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَقْلَامُهُمْ أَكْفَلُ مَرْيَمَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ» (آل عمران/۴۴) و چه آنجا که این‌ها را داستان‌ها و سرگذشت‌های درست و صادق معرفی می‌کند که حقیقت یکتایی و قیومیت خداوند را اثبات می‌کنند، مانند «إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَ إِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (آل عمران/۶۲) و از پیامبر (ص) و مؤمنان می‌خواهد این‌ها را علم حقیقی بدانند و هرگونه شک و تردید را در این زمینه از خود دور سازند و فریب پندارها و دروغ

پردازای‌های اهل کتاب را نخورند: «الحق من ربك فلا تكن من الممترين فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبهل فنجعل لعنت الله على الكاذبين» (آل عمران/ ۶۰-۶۱).

آیات این مجموعه علاوه بر حروف ربط رایج در زبان همچون "واو، فاء، ثم" و... که از ابزارهای پیوندی آشکار در زبانند، از پیوند دهنده‌هایی همچون واژه "إذ" به معنای آن‌گاه، برای ربط و پیوند هنری سرگذشت‌ها، داستان‌ها و خبرها به یکدیگر استفاده شده و هر کدام از آن‌ها، نمونه و مثالی از یک مجموعه مرتبط به هم یعنی "أبناء الغیب" بیان گردیده‌اند. در این صورت، هماهنگی و تناسب آن‌ها با یکدیگر واضح و آشکار است.

در مجموع پنج داستان و خبر مهم در رابطه با "آل عمران" در این قسمت آمده‌اند که چون در راستای اثبات وحدانیت و قیومیت خداوند آمده‌اند، با محتوا و غرض اصلی سوره تناسب دارند؛ داستان مادر حضرت مریم (س)، داستان تکفل او توسط زکریا (ع)، داستان حضرت مریم و فرزندش حضرت عیسی (ع) و داستان مباحله که علاوه بر پیوند معنایی و همانندی موضوعی بین آن‌ها، واژه "إذ" در ابتدای هر مورد رابط و پیوند دهنده آن‌هاست «إذ قالت امرأة عمران...»، «إذ قالت الملائكة يا مریم...»، «إذ قال الله يا عیسی...» (آل عمران/ ۳۵، ۴۲، ۵۵).

آیات ۶۳ تا ۹۹ این سوره به بررسی ویژگی‌های فکری و رفتاری نادرست و غیر حقیقی اهل کتاب و دیگر کافران و مشرکان در گذشته و حال می‌پردازد. وقتی به سیاق و سبک آیات این مجموعه توجه می‌کنیم، می‌بینیم افکار و رفتار غلط اهل کتاب دسته بندی شده و هر مجموعه با فعل امر "قل" خطاب به پیامبر (ص) و عبارت "یا اهل الکتاب" خطاب به یهودیان و مسیحیان آغاز شده است که محتوای همه آن‌ها با غرض اصلی سوره یعنی آموزش علم حقیقی نسبت به وحدانیت خداوند متعال و دعوت به پرستش خدای یگانه، متناسبند و با هم کاملاً پیوند دارند و عامل پیوند بین آن‌ها نیز همین عبارت «قل یا اهل الکتاب» است.

در تفسیر المیزان، ارتباط آیه «لن تنالوا البوحتى تنفقوا مما تحبون و ما تنفقوا من شیء فإن الله به علیم» (آل عمران/ ۹۲) در این سوره با دیگر آیات ضعیف دانسته شده و در توجیه آن آمده است: «ارتباط این آیه با ما قبلیش واضح و روشن نیست، ممکن هم هست در ضمن آیاتی که تردیدی در ارتباط آن‌ها نیست، نازل شده باشد چون تاریخ آنها نزول با هم متفاوت است، لذا توجیهات دیگر مفسران بیهوده است و اتصالی وجود ندارد، ولی بقیه آیات دارای ارتباطی روشنند» (طباطبایی، ۵۳۲/۳).

اما بقای در تفسیر نظم الدرر این آیه را با آیات پیش از خود مرتبط می‌داند و چنین می‌گوید: «در این

آیه خداوند بعد از پایان داستان کافران لجوج به بیان حالتی از حالات آن‌ها می‌پردازد که با آن حالت می‌خواهند خود را نجات دهند لذا راه درست نجات را قبل از مردن به آن‌ها نشان می‌دهد و به راهنمایی آن‌ها می‌پردازد تا حجت را بر آن‌ها تمام کرده باشد و دیگر ادعا نکنند چرا به ما یاد ندادید که چه کارهایی را انجام دهیم» (بقاعی، ۱/۵).

بخش دوم: انگیزش برای پایداری در راه ایمان

در بخش نخست دیدیم که غرض اصلی آیات آن، آگاهی بخشی و دعوت به تعقل در باره وحدانیت و قیومیت خداوند و پذیرش آن بود. خداوند از طریق استدلال و برهان، ذکر نمونه‌ها و استفاده از روش پند و نصیحت، به ارائه علم حقیقی و اثبات این ویژگی‌های خود پرداخت و غلط بودن پندار و رفتار منکران و مشرکان را در این زمینه تبیین کرد «قد بینا لكم الآيات إن كنتم تعقلون» (آل عمران/۱۱۸) و بر اساس سنت الهی اگر کسی این دعوت را نپذیرفت و از آن روگردانید، باید به حال خود رها شده و به خداوند سپرده شود؛ چرا که خودش در قرآن می‌فرماید: «قل للذين أولوا الكتاب والأمةين ألسلمتم فإن أسلموا فقد إهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد» (آل عمران/۲۰)، اما خداوند مؤمنان را مانند کافران به حال خود رها نمی‌سازد بلکه وقتی دانایان از نادانان و خبیث از طیب مشخص گردید، به تربیت و پرورش دانایان و راهنمایی و حفاظت آن‌ها از خطر انحراف و نیرنگ کافران می‌پردازد که «لقد مرع الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفى ضلال مبين» (آل عمران/۱۶۴).

آیات بخش دوم این سوره می‌توانند مصداق و تفصیل عبارت «موعظة للمؤمنين» باشند؛ چرا که هم از نظر محتوا و هم از نظر سبک و سیاق، پیرامون توجه خداوند به مؤمنان یکتاپرست و تقویت روحی و روانی آنان است و با ارائه راهکار، آن‌ها را از نیرنگ کافران و انحراف از راه درست باز می‌دارد و به کسب فلاح و رستگاری تشویق می‌کند.

از نقطه نظر هنری و زیبایی‌شناختی، پیوند این بخش با بخش قبلی تغییر، روی سخن از اهل کتاب به مؤمنان با عبارت «يا أيها الذين آمنوا» و برحذر داشتن مؤمنان از دنباله‌روی اهل کتاب در اندیشه و رفتار در امور مختلف است. به عبارت دیگر مجموعه آیات این بخش، بعد جدیدی را مطرح کرده و به ترسیم شخصیت مؤمنان در مقابل ترسیم شخصیت اهل کتاب پرداخته است که توازن و توازی هندسی بسیار زیبا را در ساختار معماری سوره ایجاد کرده است.

آیات این بخش را می‌توان به سه مجموعه یعنی آیات ۱۰۰ تا ۱۲۰؛ ۱۲۱ تا ۱۸۶ و ۱۸۷ تا ۲۰۰ تقسیم

کرد. ۱- در مجموعه آیات ۱۰۰ تا ۱۲۰، مؤمنان از پیروی کردن و دوستی با برخی از اهل کتاب که منکر آیات الهی شده‌اند، نهی می‌شوند و به آن‌ها راهکاری ارائه می‌شود که در صورت عمل به آن باعث هدایتشان به راه راست و سعادت در زندگی دنیوی و ورود به بهشت و رستگاری اخروی می‌گردد.

مواردی که در این مجموعه کنار هم قرار گرفته‌اند، همگی مواردی هستند که به شجاعت و قوت دل مؤمنان و ثبات قدم در آیین اسلام می‌انجامد و مؤمنان را به عمل بر اساس این راهکار تشویق می‌کنند. واژه‌ها و عبارات «لا تطیعوا، کیف تکفرون، واعتصموا بحبل الله، لا تقوا، کنتم خیراً، لن یضروکم، ضربت علیهم الذلة، تصبروا و تقوا» همگی بر ایجاد شجاعت، قوت دل و دور کردن ترس و دودلی دلالت دارند.

ابزار بلاغی تقابل معنایی دو مفهوم تبیین مصیر دنیوی ناچیز و تباه کننده اهل کتاب و ترسیم مصیر اخروی مؤمنان، پیونددهنده دو بخش است. در آیات قبل صحبت از کافران و مجادله با آن‌ها بر سر انحرافات، دروغ پردازی و دعوتشان به پذیرش حقیقت بود و به همین خاطر همه خطاب‌ها متوجه آن‌ها بود، ولی در این آیات خطاب متوجه مؤمنان است و فقط با یادآوری و برشمردن ویژگی‌های ناپسند اهل کتاب، مؤمنان از آن ویژگی‌ها برحذر داشته می‌شوند.

۲- در آیات ۱۲۱ تا ۱۸۶، به تبیین دو نمونه از جنگ‌های مسلمانان و اتفاقاتی که در آن‌ها افتاد، می‌پردازد. اشاره به جنگ "بدر" که مسلمانان در آن پیروز شدند برای ایجاد شجاعت و اطمینان بخشی از یاری خداوند در زمان‌های سخت است و برای همین به دلایل پیروزی مسلمانان در آن اشاره می‌کند و در دیگری جنگ "احد" و دلایل شکست در آن مورد بررسی قرار می‌گیرد و به بازسازی روحیه مسلمانان و تشویق آن‌ها به پرهیز از آنچه که باعث شکست آن‌ها شد، می‌پردازد. این آیات با ابزار زبانی "اذ" به آیات پیش از خود پیوند خورده‌اند که بخشی از توضیح و تبیین اخبار غیبی برای پیامبرند «و اذ غدوت من اهلک تبوی المؤمنین مقاعد للقتال و الله سمیع علیم» (آل عمران/ ۱۲۱).

از نظر ارتباط معنایی، این آیات با آیات قبلی مرتبط‌اند؛ چون به عنوان نمونه و مثال برای بازسازی روحیه و ایجاد شجاعت و قوت دل در مؤمنان آمده‌اند. واکاوی حوادث پیش آمده برای مسلمانان در کنار اخبار پیشینیان باعث اطمینان قلبی آنان از ثبات سنت‌های الهی در همه دوران‌ها می‌گردد و یادآوری کننده سنت ثابت الهی یعنی بردباری نسبت به سختی‌های راه خداوند و تقوا داشتن در همه حال و ایفای عهد و به دنبال آن امداد الهی و پیروزی و رستگاری است «و لقد نصرکم الله بیدر و انتم اذلة فاتقوا الله لعلکم تشکرون..... بلی ان تصبروا و تقوا و یأتوکم من فورهم هذا یمددکم....» (آل عمران/ ۱۲۳).

این مجموعه آیات چون همگی پیرامون جنگ احدند و درباره چیزهایی صحبت می‌کند که به پیروزی در جنگ در راه خدا یا به شکست در آن می‌انجامد، از نظر پیوستگی گویی یک خبر و یک آیه اند و تنها آیه

مربوط به "ربا" یعنی «یا ایها الذین آمنوا لاتأكلوا الربا أضعافه مضاعفة...» (آل عمران/۱۳۰) است که در نگاه ظاهر بینانه با دیگر آیات، بیگانه به نظر می‌رسد اما "بقاعی" این آیه را با دیگر آیات مرتبط می‌داند و می‌گوید: «چون دو صفت "غفور و رحیم" در آیه قبلی مطرح شد، شاید این دو صفت باعث هتک حرمت و پیروی از شهوات گردد و چون بزرگترین عامل خواری و شکست جنگ احد، رها کردن سنگر از طرف تیر- اندازان به منظور جمع‌آوری غنایم و زیاده‌خواهی بود، اقتضا می‌کرد که ربا یعنی زیاده‌خواهی که چون اقبال به آن باعث اعراض از آخرت می‌گردد و شکست و زیان را به دنبال دارد و همین طور چون ترک آن، تمرکز اراده و قوت دل برای مؤمنان به دنبال دارد، با بقیه آیات که درباره ثبات قدم و شجاعت و استواری در راه دین است، تناسب دارد» (بقاعی، ۶۳/۵-۶۴).

۳- در آیات ۱۸۷ تا ۱۹۹، ابتدا به یکی دیگر از خبر های غیبی در باره اهل کتاب اشاره می‌کند که خدا از آن‌ها پیمان گرفت تا به تبیین کتاب برای مردم بپردازند ولی آن‌ها این پیمان را نقض کردند و کتاب خدا را کنار گذاشتند و آن را به بهای ناچیز یعنی جاه و مال دنیا فروختند «وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً فبئس ما يشترون» (آل عمران/۱۸۷). عامل پیوند دهنده آیات این بخش به دیگر آیات این سوره حرف ربط "واو" و واژه "إذ" است که به دیگر بخش‌هایی که با این واژه آغاز شده‌اند، پیوند دارد و توضیح و تفصیل عبارت «ذلک من أنباء الغیب نوحيه إليك...» (آل عمران/۴۴) است.

خداوند در آیات بعدی، مسلمانان را بر حذر می‌دارد تا همچون اهل کتاب نباشند که پیمان خود را با خدا بشکنند و کتاب او را کنار گذارند و مانند آن‌ها به دنیا مشغول شوند و دچار عذاب الهی گردند؛ لذا می‌فرماید: «فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم.» (آل عمران: ۱۸۸) به همین خاطر آن‌ها را به تفکر و تعقل فرا می‌خواند و حقایق و اصول آیین درست و مورد نظر خود را که در اول سوره به طور مجمل بیان کرد، بار دیگر به صورت مفصل تشریح می‌کند تا اینکه یک تصویر کاملی از شخصیت مؤمن را ترسیم کرده باشد؛ مؤمنی که در همه حال به یاد خدا و در ارتباط با اوست تا بدین‌شویه خود را از خواری عذاب قیامت برهاند و به فلاح و رستگاری برسد «الذین یذکرون الله قیامه و قعوداً علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السموات والأرض وینا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه عذاب النار» (آل عمران/ ۱۹۱).

در بخش خاتمه و پایانی این سوره، خداوند در آیه «یا ایها الذین آمنوا اصبروا و صابروا و رابطوا و اتقوا الله لعلکم تفلحون» (آل عمران/ ۲۰۰)، غرض اصلی سوره یعنی ایمان آوردن به خدای یگانه و این‌که تنها او فرمانروای هستی است را یادآور می‌شود و راهکار رستگار شدن مؤمنان را که در آیات پیشین به طور مبسوط تبیین کرده بود، به طور فشرده بیان می‌کند و سوره را با آن پایان می‌بخشد تا اعلام کند که همه آیات

این سوره حکیمانه کنار هم چیده شده‌اند و از نظر معنا با هم کاملاً پیوسته و وحدت موضوعی دارند و ثابت شود که این چنین ترتیب و چینش آیات کار خداوند حکیم است و کار بشر نیست. محمود بستانی درباره این آیه و خاتمه سوره می‌گوید: «این آیه بطور فشرده به ترسیم نشانه‌های آگاهی و ایمان و مهارت اسلامی و جهاد با دو پدیده صبر و تقوا می‌پردازد که دیدگاه سوره بر آن‌ها متمرکز است و پایه و اساس فکری آن را تشکیل می‌دهند، به امید این‌که آن را به مخاطب برساند و برای همیشه در ذهن او ماندگار گردد» (بستانی، ۱/۲۹۳).

نتیجه گیری

از آنچه درباره آیات سوره آل عمران و تناسب معنایی بین آن‌ها گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که: ۱- آیات این سوره هر چند به مناسبت‌های مختلف نازل شده و اسباب متعدد دارند، اما بین آن‌ها پیوند و همبستگی استواری وجود دارد و همگی برای بیان و رساندن یک هدف و غرض، حکیمانه کنار هم چیده شده‌اند که این خود بیانگر یکی از وجوه اعجاز قرآن کریم و نمایانگر علم الهی و توقیف آن به پیامبر (ص) است و مشخص می‌شود که هر متن از متون قرآن، از نظر زیباشناختی ادبی، بلاغی و نظم معنایی و ساختاری، نمونه‌ای والا از یک گفتمان کامل و به هم پیوسته است.

۲- غرض و هدف اصلی این سوره اثبات وحدانیت خداوند و قیومیت او بر تمام هستی از ازل تا ابدست و این موضوع بسیار زیبا و هنرمندانه در دو بخش موازی باهم شرح و تفصیل داده شده است؛ در صد آیه نخست این سوره به تبیین وحدانیت و قیومیت خداوند یگانه و آگاه‌کردن پیامبر (ص) نسبت به حقیقت امور و مأموریت دادن به ایشان برای دعوت انسان‌ها به یکتاپرستی و تصحیح عقاید منحرف اهل کتاب پرداخته می‌شود و صد آیه دوم، بر انگیزش مؤمنان جهت پایداری در راه ایمان و ارائه راهکار برای بدست آوردن رستگاری متمرکز است؛ به همین خاطر مؤمنان مورد خطاب قرار دارند و به شیوه‌های گوناگون به حفظ اسلام و پایداری در راه آن، تشویق و ترغیب می‌گردند و از پیروی شیوه کافران و مشرکان بر حذر داشته می‌شوند.

۳- ابزار تناسب سازی و پیوند آیات در این سوره، بیشتر با ابزار بلاغی اجمال و تفصیل، هنر نظیره‌سازی موضوعات متشابه و سبک تقابل سازی مطالب متضاد صورت گرفته که از ساز و کارهای ایجاد زیبایی در سخن به‌شمار می‌آیند. این ساز و کارها باعث شده تا آیات مطلع و آغازین، بدنه و خاتمه این سوره از نظر معنایی و ساختاری، باهم پیوند و تناسب پیدا کنند و یک متن کاملاً منسجم و دارای ساختار زیبا و محکم را نمایان سازند که هیچ بیگانگی و گسستی را در آن‌ها نتوان یافت.

منابع

قرآن کریم.

- ابن أبی الإصبع، بدیع القرآن، ترجمه میرسید علی میر لوحی، انتشارات آستان قدس، مشهد، ۱۳۶۸ ش.
- ابن کثیر، البداية و النهاية، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، ۱۴۰۸ ق.
- بازمول، محمد بن عمر، علم المناسبات في الشور والآيات، المكتبة المكية، بيروت، ۱۴۲۳ ق.
- بستانی، محمود، التفسير البنائي للقرآن الكريم، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۴۲۲ ق.
- بقاعی، برهان الدین، نظم الدرر فی تناسب الآيات و المور، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ۱۴۰۴ ق.
- ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، تحقیق ابو محمد ابن عاشور، بی جا، بی جا، ۱۴۲۲ ق.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة، تحقیق احمد عبد الغفور عطار، انتشارات امیری، قم، ۱۳۶۸ ش.
- خلف الله، محمد، ثلاث رسائل فی إعجاز القرآن، دار المعارف، قاهره، ۱۳۸۷ ق.
- درویش، محی الدین، إعراب القرآن و معانیه، دار المعارف، دمشق، ۱۴۰۳ ق.
- رافعی، مصطفی صادق، إعجاز القرآن و البلاغة النبوية، دار الكتاب العربی، بيروت، ۱۴۳۲ ق/ ۲۰۱۱ م.
- رامیار، محمود، تاریخ قرآن، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۹۰ ش.
- زیبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق: مجموعة من المحققين، دار الهدایة، بی جا، بی تا.
- زركشى، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقیق: ابو الفضل الدمياطي، دار الحديث، قاهره، ۱۴۲۷ ق.
- سیوطی، جلال الدین، الإقتان في علوم القرآن، دار قهرمان، استانبول، ۱۳۹۸ ق.
- ، أسباب الغزل، مؤسسة الريان، بيروت، ۱۴۳۱ ق.
- صبحی صالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ۱۹۹۰ م.
- طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۴ ش.
- طبری، محمد بن جریر، مجمع البیان من کتابه جامع البیان، تحقیق بشار عواد معروف عصام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ۱۴۱۵ ق.
- عائشه، حسین فرید، وشی الوبیع بألوان البديع، دار قباء، قاهره، ۲۰۰۰ م.
- فواء، ابوزکریا یحیی بن زید، معانی القرآن، عالم الکتب، بيروت، ۱۴۰۳ ق.
- فیروزآبادی، مجدالدین محمد، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، دمشق، ۱۹۹۸ م.
- قرشی، سید علی اکبر، تفسیر أحسن الحديث، انتشارات نوید اسلام، اصفهان، ۱۳۷۴ ش.
- واحدی، ابوالحسن علی بن احمد، أسباب الغزل، تحقیق طارق الطنطاوی، مكتبة القرآن، قاهره، بی تا.

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و نهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۹
پاییز و زمستان ۱۳۹۶، ص ۱۲۰-۹۹

ساختارهای مطلوبیت فعل در قرآن از منظر فقیهان*

مهدی سلیمی

دانش آموخته دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: mahdi.salimi@stu.um.ac.ir

دکتر محمدحسن حائری^۱

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: haeri-m@ferdowsi.um.ac.ir

دکتر حسین صابری

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: saberi@ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

خداوند در قرآن کریم علاوه بر استخدام صیغه امر، مجموعه‌ای از ساختارهای خبری را نیز برای بیان مطلوب خویش به کار گرفته است. دانشیان اصول فقه به طور جدی از این ساختارها بحث نکرده‌اند و بیش از همه به معنا و دلالت ماده امر توجه داشته‌اند، اما دانشیان فقه به صورت گسترده‌تر و البته پراکنده به آنها استناد کرده و از دلالت این ساختارها بر وجوب و استحباب یا تأکید بر حکم تکلیفی به دست آمده از ساختارهای دیگر، سخن گفته‌اند. بسیاری از آیات قرآن مشتمل بر ساختارهای طلبی مبتنی بر الفاظ «وعظ»، «فرض»، «کتب»، «حق» و «وصی» هستند. نیز اخبار از وقوع فعل؛ اخبار از تعلق فعل بر عهده افراد؛ طلب فعل به شیوه‌های استفهام، شرط، ترجیح و تخصیص؛ وعید از جانب خداوند؛ مدح فعل یا فاعل آن؛ تقبیح ترک فعل، از ساختارهای دیگر مطلوبیت فعل است. این نوشتار، به منظور توسعه استنباط فقهی از قرآن، ساختارهای حاکی از وجوب و استحباب را در آیات الاحکام بر اساس رویکرد عملی فقیهان امامیه، توصیف و تحلیل کرده و به این نتیجه نایل آمده است که هدف اصلی، برانگیختن و تشویق مکلف به انجام فعل بوده است.

کلیدواژه‌ها: مطلوبیت فعل، ساختارهای قرآنی، وجوب، استحباب.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۱۰/۲۴؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۴/۰۸/۱۹.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

شناخت مطلوب شارع حکیم با تدبیر عمیق‌تر در آیات قرآن ضرورتی انکارناپذیر است به ویژه ساختارهایی که به جهت خبری بودن کمتر به آنها توجه شده است. طلب اتیان فعل از مخاطبان در قرآن کریم علاوه بر صیغه فعل امر یا لام امر در بسیاری از موارد به شیوه خبری و با استفاده از ساختارهای مختلف است که گاه به تنهایی و گاه دو یا چند ساختار در کنار هم به کار رفته است و این تنوع علاوه بر جنبه فصاحت و بلاغت، بیانگر حکم تکلیفی متفاوتی نیز هست؛ خداوند حکیم در آیاتی از کتاب خود موضوعاتی مانند مصارف زکات و مقادیر ارث را به عنوان «فرض» و «فریضه» بر شمرده است و از مطلوبیت موضوعاتی هم چون نماز، روزه، جهاد، قصاص و وصیت با لفظ «کتب» و «کتابه» خبر داده است و گاهی نیز از تعبیرهایی مانند «امر»، «وعظ»، «حق» و «وصیه» استفاده کرده است. شیوه‌های دیگری نیز در قرآن برای بیان مطلوبیت فعل وجود دارد مانند اخبار از وقوع فعل و اخبار از تعلق فعل بر عهده افراد، طلب فعل به شیوه‌های استفهام، شرط، ترجیح و تحنّیض، وعید از جانب خداوند، مدح فعل یا فاعل آن و تقبیح ترک فعل. برخی از محققان اجمالاً به چنین ساختارهایی اشاره کرده‌اند (زرکشی، ۱۰/۲؛ زرقانی، ۹۴۶؛ حسنی، ۳۱؛ گرجی، ۲۱). تمرکز کتابهای اصولی نیز صرفاً بر ماده امر بوده است و عالمان اصول فقه از شیوه‌های دیگر طلب فعل چندان بحث نکرده‌اند؛ آنها گاهی از این ساختارها با عنوان امر غیر صریح نام برده و به ذکر مثال بسنده کرده‌اند (صدر، ۲۱۰/۴) و گاهی از دلالت جملات خبری حاکی از انشاء بر وجوب یا اکد از وجوب به اختصار سخن گفته‌اند (آخوند خراسانی، ۷۰؛ مظفر، ۶۰/۱؛ خمینی، ۱۴۰۹ق، ۲۵۷/۱). دانشیان فقه به میزان گسترده‌تری از ساختارهای مطلوبیت فعل به عنوان قرآینی دال بر وجوب و یا استحباب استفاده کرده‌اند. این نوشتار توصیفی-تحلیلی سعی دارد با جستجوی ساختارهای حاکی از طلب فعل (در مقابل طلب ترک) در آیات الاحکام و بررسی میزان دلالت آنها بر حکم تکلیفی بر اساس رویکرد فقیهان، به تکمیل مبحث اوامر در دانش اصول و در نتیجه توسعه استنباط فقهی از قرآن کریم کمک کند.

۱- اقسام ساختارهای خبری طلب فعل در قرآن

۱-۱- موعظه و ارشاد به انجام عمل

دانشیان لغت، «وعظ» را در این معانی دانسته‌اند: وادار نمودن به چیزی که با بیم دادن همراه است (راغب اصفهانی، ۴/۶۹۴)؛ تذکر و یادآوری سخنی که با خیر و خوبی همراه باشد و قلب و دل را لطیف و روشن سازد (الفراهیدی، ۲/۲۲۸)؛ ارشاد و تذکر به عواقب (جوهری، ۳/۱۱۸۱)؛ ابن منظور، ۷/۴۶۶)؛ بیم

دادن (ابن فارس، ۱۲۶/۶؛ الحمیری، ۷۲۲۰/۱۱؛ الطریحی، ۲۹۲/۴)؛ امر به طاعت و سفارش به آن (القیومی، ۶۶۵/۲). بعضی از محققان معتقدند اصل واحد در ماده وعظ؛ ارشاد به سوی حق با تذکرات مفید و تنبیهات نافع است (مصطفوی، ۱۴۹/۱۳). ماده وعظ در بعضی از آیات قرآن پس از بیان پاره‌ای اوامر و نواهی آمده است مانند آیه ۹۰ سورة نحل پس از کاربرد ماده امر «یأمر» برای عدل و احسان و استفاده از ماده نهی «ینهی» برای فحشاء، منکر و ستم، از ماده وعظ «یعظکم» به کار رفته است.

نیز در آیه ۲۷۵ سورة بقره به دنبال عبارت «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» ساختار «موعظة من ربه» برای ترغیب به بیع و هشدار از ربا آمده است و در آیه ۲۳۱ سورة بقره بعضی از دانشیان فقه به کاربرد ماده وعظ پس از بیان پاره‌ای اوامر و نواهی (استفاده از صیغه امر و نهی)، توجه کرده و بر دلالت آیه نسبت به وجوب و حرمت موضوعات بیان شده در آن، تصریح کرده‌اند (اردبیلی، ۳۲۳). در آیات دیگر هم اگرچه ماده وعظ، تنها با یکی از دو ساختار امر و نهی به کار رفته است، هر دو جنبه ترغیب و تهدید در این آیات مشاهده می‌شود چنان‌که در آیه ۵۸ سورة نساء پس از جمله «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ» برای موضوعات ادای امانات و داوری به عدل، عبارت «إِنَّ اللَّهَ نَعَمًا يَعِظُكُمْ» آمده است و بعضی از فقیهان گفته‌اند «وعظ» در اینجا اِذار و ترساندن از عذاب الهی و ترغیب در ثواب می‌باشد (فاضل مقداد، ۵۶۳/۲). آیات دیگری نیز به همین صورت وجود دارند که با موضوعات زیر مشمول ساختار وعظ هستند: نگاه‌داری یا رهاسازی شایسته زنان پس از تمام شدن عده و شاهد قرار دادن دو عادل بر طلاق و اجتناب از نگاه‌داری همسر به قصد آزار و ستم (البقره/ ۲۳۲، المجادله/ ۳)؛ مانع نشدن از ازدواج زنان مطلقه پس از انقضای عده (البقره/ ۲۳۲)؛ خودداری از بهتان جنسی (النور/ ۱۶-۱۷)؛ قیام فردی و اجتماعی خالصانه (سبأ/ ۴۶)؛ جهاد (النساء/ ۶۶)؛ دستورات ذکر شده در تورات (الاعراف/ ۱۴۵) و قرآن (یونس/ ۵۷)؛ دوری از شرک (لقمان/ ۱۳)؛ رعایت احکام تعیین شده برای اظهار (الطلاق/ ۱-۲). فقیهان در بعضی از آیات مذکور (النور/ ۱۶-۱۷؛ سبأ/ ۴۶) وعظ را به معنای امر و دستور (طبرسی، ۹۶/۲۵؛ فاضل مقداد، ۷۷۳/۲؛ مازندرانی، ۳۷۸/۸) و در بعضی دیگر (البقره/ ۲۳۲؛ الطلاق/ ۲) تاکید و تعلیلی بر امر و نهی‌های موجود در این آیات دانسته‌اند (جرجانی، ۴۷۵/۲؛ سبحانی، ۱۴۱۴ق، ۱۳۰). در مجموع، ساختار ماده وعظ حاکی از ارشاد بندگان به سوی حق از طریق امر به واجبات و نهی از محرمات است.

۱-۲- طلب فعل با لفظ فرض

«فرض» به معنی قطع کردن (بریدن)، عطا کردن (در مقابل قرض) و واجب کردن آمده است (الفراهیدی، ۲۹/۷؛ جوهری، ۱۰۹۸/۳؛ راغب اصفهانی، ۳۹/۳؛ الحمیری، ۵۱۳۵/۸؛ ابن منظور، ۲۰۳/۷؛ الفیروزآبادی، ۳۳۹/۲) و معانی دیگری مانند تعیین وقت (الفیروزآبادی، ۳۳۹/۲؛ الطریحی، ۲۲۰/۴؛

الواسطی، ۱۲۰/۱۰)، اندازه‌گرفتن و حکم‌کردن (الفیومی، ۴۶۸/۲) نیز گفته شده است. بعضی از محققان گفته‌اند اصل واحد در ماده فرض، تقدیر و لزوم است و معانی دیگر از لوازم آن است (مصطفوی، ۵۹/۹). فرض در روایات غالباً به معنای واجب است (حر عاملی، ۵۰/۴) و در اصطلاح اصولیان و فقیهان نیز مترادف با واجب و به معنای طلب الزامی است (حسینی، ۲۳۲ و ۲۹۹).

مشتقات فرض ۱۸ بار در ۱۴ آیه از قرآن آمده است که بر دو آیه از این آیات ثمره فقهی مترتب نیست (البقره/ ۶۸؛ النساء/ ۱۱۸). در آیات الاحکام نیز دانشیان لغت و به تبع آنها فقیهان، معانی متفاوتی را قایل شده‌اند. بعضی از محققان معتقدند هرگاه ماده فرض همراه با لفظ «علی» آمده است دلالت بر استیلاء و تسلط دارد و هرگاه با حرف «ل» همراه شود دال بر اختصاص است؛ آیاتی هم که در آنها ماده فرض بدون حرف «علی» و «ل» به کار رفته به معنی تقدیر و تعیین به نحو مطلق است (مصطفوی، ۶۰/۹).

ماده فرض همراه با لفظ «علی» در دو آیه آمده است؛ آیه ۵۰ سورة احزاب که عبارت «قد علمنا ما فرضنا علیهم فی اُزواجهم» اگرچه مستقیماً تکلیف واجب را برعهده شوهران قرار نمی‌دهد، اجمالاً از وجود چنین احکام واجب مانند پوشاک، نفقه، مهر، تعداد همسران و تقسیم بین آنها خبر می‌دهد (قطب راوندی، ۱۱۷/۲؛ شهید ثانی، ۳۰۷/۸؛ کاظمی، ۳۳۲/۳؛ بحرانی، ۵۸۷/۲۴). نیز آیه ۸۵ سورة قصص که در عبارت «إِذْ أَوْفَىٰ يٰٓأَيُّهَا الْمَلَأَ الْأَعْيُنَ لِرَافِكِ إِلَىٰ مَعَادٍ»؛ معنای واجب برای ماده فرض گفته شده است (راغب اصفهانی، ۳۸/۳؛ الطریحی، ۲۲۰/۴) و همین معنا در آثار فقهی نیز اگرچه به آیه مذکور کمتر توجه شده است دیده می‌شود (صدر، ۲۸۰/۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۸۴/۱۶). بعضی از دانشیان فقه مفهوم «تعیین حدود از ناحیه خداوند» را گفته‌اند (خمینی، بی‌تا، ۲۱) که ناظر به همین معناست زیرا مطابق آیات دیگر (البقره/ ۲۲۹) تعدی از حدود خداوند جایز نیست.

در آیه ۳۸ سورة احزاب عبارت «ما کان علی الغبی من حرج فیما فرض الله له» مشتمل بر ماده فرض با همراهی حرف جو «لام» است و از گفتار راغب چنین به دست می‌آید که واژه «فرض» هر جا در مورد پیامبر (ص) به وسیله حرف «لام» آمده، دلالت دارد بر این که آن عمل برای آن جناب ممنوع و حرام نیست (راغب اصفهانی، ۴۰/۳) لذا معنای حلال گردانیدن (تفلیسی، ۲۲۰؛ طبرسی، ۵۶۶/۸) و تعیین و تقدیر (خمینی، ۱۴۲۱ق، ۲۱) نیز برای لفظ فرض در این آیه آمده است؛ در واقع، تعبیر «فرض الله له» حاکی از این است که خداوند احکامی را به اندازه معین برای پیامبر خود جایز فرموده است و تمامی احکام تشریع شده از طرف خداوند حتی احکام دال بر اباحه، احکامی معین و دارای حدود و اندازه است چنان‌که در پایان آیه فرموده است: «کلن اُمر الله قدوا مقدوا»؛ بنابراین ازدواج با همسر مطلقه زید که در آیه قبل آمده بر پیامبر (ص) واجب نبوده است و گفته فقیهانی که معنای وجوب را گفته‌اند (صادقی تهرانی، ۱۳۸۴،

۱۴۹/۲۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳۲۲/۱۷) صحیح نیست. نیز در آیه ۲ سورة تحریم، لغت‌دانان ماده فرض را در عبارت «قد فرض الله لكم تحلة إيمانكم» به معنای تبیین و روشن‌گری دانسته‌اند (تفلیسی، ۲۲۰؛ ابن‌منظور، ۲۰۲/۷؛ الطریحی، ۲۲۰/۴؛ الواسطی، ۱۱۸/۱۰) و فقیهانی که به این واژه توجه کرده‌اند برخی همین معنا را گفته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۷۴/۲۴) و بعضی معنای تقدیر را آورده‌اند (طوسی، بی تا، ۴۶/۱۰؛ طبرسی، ۴۷۳/۱۰) و در واقع این آیه به معین بودن نحوه شکستن سوگند با کفاره مقدر شده در آیه دیگری (المائدة/ ۸۹) اشاره می‌کند. بنابراین حکم وجوب شکستن سوگند بر پیامبر (ص) که بعضی از فقیهان گفته‌اند (صادقی تهرانی، ۱۳۸۴، ۴۳۱/۲۸) به‌دست نمی‌آید. ساختار فرض چنان‌که گفتیم در این‌گونه آیات حاکی از آن است که تمامی احکام تشریع شده از طرف خداوند حتی احکام دال بر اباحه، احکامی معین و دارای حدود و اندازه است. در واقع، حرف جو «لام» در این آیات نشان می‌دهد که آن‌چه فرض شده است به نفع افراد است نه برعهده آنها؛ حرف جو «لام» در این آیات نشان می‌دهد که آن‌چه فرض شده است به نفع افراد است نه برعهده آنها، همان‌گونه که در آیات ۲۳۶ و ۲۳۷ سورة بقره عبارات «تفرضوا لهن فريضة» و «وقد فرضتم لهن فريضة» بیان‌گر حکمی برعهده زنان نیست بلکه کلمات «تفرضوا» و «فرضتم» خواه به معنای واجب کردن باشد (راغب اصفهانی، ۴۰/۳) و خواه به مفهوم مقرر نمودن و معین کردن (طوسی، بی تا، ۲۷۲/۲؛ طبرسی، ۵۹۴/۲)، بیان‌گر این است که آن‌چه هست به نفع زنان و برای آنان است. نیز در آیات اخیر و آیه ۲۴ سورة نساء منظور از لفظ «فريضة»، مهریه است (طوسی، بی تا، ۲۶۹/۲؛ طبرسی، ۵۹۷/۲؛ قطب راوندی، ۱۰۲/۲) و گفته می‌شود وجه آن، وجوب پرداخت مهریه است (راغب اصفهانی، ۳۹/۳) که در این صورت لفظ «علیکم» در این عبارات در تقدیر است یعنی: مهریه را برای آنها بر خودتان معین کردید»، که همان معنای واجب به‌دست می‌آید و قرینه برای این تقدیر، ادله‌ای است که وجوب پرداخت مهر را بیان کرده است مانند عبارت «فأتوهن أجورهن فريضة» (النساء/ ۲۴) که در آن صیغه امر به کار رفته است. البته وجه این تسمیه ممکن است معین بودن مقدار مهر باشد و این معنا با اصل معنای فرض و نیز معنای فرضتم در همین عبارات منطبق است و نیازی به تقدیر هم نیست.

در آیات دیگر، ماده فرض بدون حروف جو «علی» و «لام» آمده است؛ آیه زکات (التوبه/ ۶۰) عبارت «فريضة من الله» به کار رفته است که بیشتر دانشیان فقه آن را ناظر به اصل وجوب زکات دانسته‌اند (فاضل مقداد، ۲۷۸/۱) و بعضی گفته‌اند مربوط به مصارف آن است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۶/۸) که با توجه به اصل معنای فرض، به نظر می‌رسد عبارت مذکور ناظر به مصارف زکات باشد و تعبیر فريضة، تأکیدی بر حکم به‌دست آمده از ابتدای آیه است که با جمله اسمیه از تقسیم زکات در مصارف مذکور خبر داده شده

است و جمله خبریه دال بر وجوب است، به‌ویژه آن‌که با إنما مؤکد شده است. بر همین مبنا، تعبیر «فريضة من الله» در آیه میراث (النساء/ ۱۱) و عبارت «نصيبا مفروضا» در آیه ۷ همین سوره که ضمن تبیین و برشماری احکام و مقادیر تعیین‌شده برای ارث آمده است تأکیدی است بر این‌که سهام نام‌برده، از ناحیه خدای تعالی معین شده است. بعضی از دانشیان فقه همین معنای تعیین را به‌کار برده‌اند (بحرانی، ۲۹۴/۱۴) و بعضی نیز مفروض را به معنای مقدر دانسته و احتمال داده‌اند که به معنای عطیه باشد زیرا ارث عطیه‌ای از جانب خداست یا به معنی قطع باشد زیرا بین ورثه تقطیع می‌شود (سبحانی، ۱۴۱۵ق، ۵). بعضی از فقیهان هم معنای واجب را به‌کار برده‌اند (خوئی، ۱۴۲۴ق، ۱۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۹۴/۳). با توجه به دو آیه اخیر، یک معنای فرائض الهی عبارت است از آن‌چه خدای تعالی به صاحبان سهام در ارث، فرض کرده است (راغب اصفهانی، ۴۰/۳) و لذا فقیهان، «کتاب الارث» را «کتاب الفرائض» نیز نامیده‌اند. در آیه ۱۹۷ سوره بقره معنای فرض در عبارت «فمن فرض فیهن الحج» توفیق (تعیین وقت) حج و الزام آن از ناحیه مکلف بر خودش آمده است (الفیروزآبادی، ۳۳۹/۲؛ راغب اصفهانی، ۴۰/۳؛ الواسطی، ۱۱۸/۱۰؛ الطریحی، ۲۲۰/۴). فقیهان معنای واجب را ذکر کرده و اسباب این وجوب را احرام و تلبیه دانسته‌اند (فخرالمحققین، ۲۶۱/۱؛ فاضل مقداد، ۳۳۳/۱-۳۳۴؛ کاظمی، ۱۹۲/۲). نیز لفظ «فرضناها» در آیه اول سوره نور به معنای واجب گفته شده است (راغب اصفهانی، ۳۷/۳؛ الطریحی، ۲۲۰/۴؛ الواسطی، ۱۲۰/۱۰) و بعضی از فقیهان گفته‌اند تأکید ویژه‌ای بر وجوب عمل به احکام موجود در این سوره است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳۵۸/۱۴) اما بسیاری از فقیهان معنای تقدیر، تفصیل و تبیین را قابل شده‌اند (شهید ثانی، ۷/۱۳؛ فیض کاشانی، ۴۰۹/۲؛ نجفی، ۵/۳۹). لفظ فرض در آیه مذکور بیان‌گر این است که مسائل اعتقادی، اخلاقی و فقهی در آیات قرآن آمیخته است زیرا تشریع احکام و بیان حقایق همه برای هدایت است.

به نظر می‌رسد لفظ فرض در آیاتی که بدون حرف «علی» آمده است و بعضی از دانشیان لغت و فقه، معنای واجب را آورده‌اند با توجه به قراین دیگر بوده است و در واقع حرف «علی» در تقدیر گرفته می‌شود چنان‌که وجوب عمل به قرآن که مطابق عبارت «فرض علیک القرآن» در آیه ۸۵ سوره قصص آمده است قرینه‌ای برای معنای وجوب در آیه اول سوره نور است و منظور از وجوب، عمل به مقتضای آیه است که باید مطابق هر یک از احکام تکلیفی که در آیات این سوره بیان شده است تا منافاتی با وجود احکام مستحب و جایز در سوره نور نداشته باشد. به طور کلی موضوعاتی که حکم وجوبی آنها یا تأکید بر حکم تکلیفی آنها طی این ساختار در قرآن بیان شده عبارتند از: مصارف هشت‌گانه زکات؛ احکام و مقادیر تعیین‌شده برای ارث؛ حج در ماههای معین؛ احکام معینی بر عهده شوهران مانند پوشاک، نفقه، مهر،

تعداد همسران و تقسیم بین آنها؛ عمل به قرآن؛ سورة نور. باید توجه داشت که همراهی لفظ فرض با حرف «لام»، حاکی از تعلق یک موضوع با مقدار معین به نفع افراد است نه این که حکمی بر عهده آنان باشد مانند شکستن سوگند و ازدواج پیامبر (ص) با همسر مطلقه زید.

۱-۳- اخبار از تقریر فعل

یکی از ساختارهایی که قرآن کریم برای مطلوبیت فعل به کار می برد، اخبار از «مکتوب و مقرر بودن» آن است. «کتب» (بر وزن فلس) در اصل به معنی دوختن و جمع کردن و ضمیمه کردن است (ابن فارس، ۱۵۸/۵؛ الفراهیدی، ۱۵۵۲/۳). «کتب» به معنای نوشتن نیز که معنای متعارف این لفظ است به همین معنا بازگشت می کند زیرا در نوشتن، حروف بعضی با بعضی جمع می شوند (راغب اصفهانی، ۲۹۹/۳). این واژه همچنین در مورد تثبیت امور معنوی به کار رفته است و از این رو به «اراده»، «حکم»، «قضا و قدر» و «وجوب»، کتاب اطلاق شده است (ابن فارس، ۱۵۸/۵). به نظر می رسد معنای تثبیت، مشترک در همه معانی است (مصطفوی، ۱۷۱/۱۳) و لازمه این تثبیت بسیاری از اوقات، معنای نوشتن است مانند آیه ۲۸۲ سورة بقره که ۹ بار مشتقات کتب در همین معنا آمده است.

ماده کتب در عبارات «کتب علیکم القصاص» (البقره/۱۷۸)، «کتب علیکم الصیام» (البقره/۱۸۳)، «کتب علیکم القتال» (البقره/۲۱۶) و «إِذْ الصَّلَاةَ کَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ کِتَابًا مَّقُوتًا» (النساء: ۱۰۳) به ترتیب برای موضوعات قصاص، روزه، جهاد و نماز نیز آمده است که از نظر دانشیان لغت به معنای حکم و وجوب است (ابن فارس، ۱۵۹/۵؛ راغب اصفهانی، ۲۹۹/۳؛ الحمیری، ۵۷۵۹/۹؛ ابن منظور، ۶۹۹/۱؛ الفیومی، ۶۹۵/۲؛ الطریحی، ۲۶۶/۱ و ۱۵۳/۲ و ۱۵۳/۲؛ الواسطی، ۳۵۲/۲؛ مصطفوی، ۱۷۱/۱۳). دانشیان فقه، آنهایی که به مفهوم لفظ «کتب» در چهار آیه فوق پرداخته اند، این لفظ را حاکی از وجوب دانسته اند (طبرسی، ۱۸۵/۲، ۲۰۰، ۲۸۸ و ۲۴/۶؛ قطب راوندی، ۷۸/۱، ۱۷۲، ۳۲۸ و ۳۹۶/۲؛ فاضل مقداد، ۶۴/۱، ۲۲۷، ۳۹۵ و ۸۹۰/۲؛ اردبیلی، ۴۹، ۱۴۶، ۳۰۱ و ۶۶۷؛ کاظمی، ۱۲۰/۱، ۳۱۰، ۳۰۷/۲ و ۲۱۵/۴؛ مرعشی نجفی، ۳۱/۱) و بسیاری از آنها در آیه مورد بحث خود به دلالت واژه «کتب» بر وجوب اشاره کرده اند (طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۵۱/۴؛ جرجانی، ۹۴/۱ و ۳/۲؛ موسوی عاملی، مدارک الاحکام، ۱۴/۶؛ مازندرانی، ۳۵۳/۴؛ نجفی، ۴/۲۱؛ خوئی، ۱۴۱۸ق، ۳۴/۲۲؛ شبیری زنجانی، ۱۴۷۱/۵ و ۳۲۵۷/۹؛ جوادی آملی، ۱۱۲). در بعضی از روایات نیز کتاب به معنای مفروض آمده است (حر عاملی، ۱۰۷/۴) و استعمالات قرآنی و روایی مانند «کتب علیه» و «جعل علیه» به معنای الزام به فعل است (شبیری زنجانی، ۱۴۷۱/۵) و گاهی از نماز با عنوان مکتوبه تعبیر شده است (وجدانی، ۱۳۸/۲)، گاهی نیز اطلاق مکتوبه منحصر به نماز نشده و برای دیگر فرائض هم گفته شده است (ملکی میانجی، ۱۲۰). لفظ

«کتب» در آیه وصیت^۱ نیز با عبارت «کتب علیکم» آمده است که در خصوص این آیه گاهی بر معنای استحباب حمل شده (ملکی میانجی، ۱۱۹) و گاهی تعبیرهای تأکید و حث بر جواز (طوسی، بی تا، ۱۰۷/۲؛ شهید ثانی، ۲۱۷/۶) یا حث شدید و ظاهر در وجوب برای آن آمده است (صدر، ۱۷۸/۵)؛ بعضی از دانشوران فقه نیز لفظ «کتب» را در آیه وصیت مانند دیگر آیات، دال بر وجوب دانسته‌اند (طبرسی، ۱۹۱/۲؛ فاضل مقداد، ۶۵/۱ و ۵۷۷/۲؛ اردبیلی، ۴۶۸) و بعضی معتقدند وصیت به دلیل آیه کتب بر هر مسلمانی واجب است (نصیرالدین طوسی، ۱۰۱؛ علامه حلی، بی تا، ۴۶۶؛ فخرالمحققین، ۴۹۰/۲؛ صادقی تهرانی، ۱۳۸۴، ۳۱۰/۲؛ سبحانی، ۱۳۸۸، ۲۲۰/۱). البته وجوب وصیت در این آیه مطلق نیست بلکه با شرایطی محقق می‌شود که در همین آیه آمده است.

ماده کتب در بعضی از آیات فقهی همراه با حرف «لام» آمده است و دانشیان فقه کمتر به دلالت لفظ کتب در آنها توجه کرده‌اند مانند عبارت «وابتغوا ما کتب الله لکم» (البقرة: ۱۸۷) که حاکی از طلب نعمتهای الهی مانند طلب فرزند به وسیله مباشرت با همسران است (فاضل مقداد، ۲۴۳/۱؛ جرجانی، ۲۷۳/۱) و لفظ «کتب لهن» (النساء: ۱۲۷) که به معنای مقرر شدن بعضی از حقوق (صدقات، نفقات و مواردی) به نفع دختران صغیر و یتیم است (قطب راوندی، ۳۴۸/۲؛ طبرسی، ۷۳/۶؛ صادقی تهرانی، ۱۳۸۴، ۳۶۲/۷). همچنان که در آیات دیگر (المائدة/ ۲۱؛ الاعراف/ ۵۶؛ التوبه/ ۵۱ و ۱۲۱) همین معنا گفته شده است (مصطفوی، ۲۲/۱۰). ماده کتب در موضوعات فقهی آن جایی که همراه با لفظ «علی» آمده است، حاکی از وجوب است لیکن همراهی آن با حرف «لام» حاکی از تعلق حکمی تثبیت شده به نفع افراد است و بنابراین حکمی بر عهده آنها نیست. تفاوت ساختار کتب و فرض در این است که در ماده فرض، نظر به تقدیر و اندازه‌گیری است اما در ماده کتب جنبه تثبیت حکم، مورد نظر است.

۱-۴- ساختار طلبی «حق... علی»

«حق» به معنای وجوب (الفراهیدی، ۶/۳؛ تفسیری، ۸۰)، مطابقت (راغب اصفهانی، ۵۱۸/۱) و ثبات (ابن منظور، ۵۲/۱۰؛ الفیومی، ۱۴۳/۲) است. تفسیری برای معنای حق در قرآن دوازده وجه برمی‌شمارد: خداوند، قرآن، اسلام، توحید، عدل، راست، درست، آشکارا، سزاوار، واجب شدن، دین و بهره (تفسیری، ۷۷-۸۰). در آیات فقهی، حق به معنای امر ثابت و شایسته (کاظمی، ۱۰۵/۳؛ مصطفوی، ۲۶۱/۲) و واجب (زرکشی، ۸/۲؛ جرجانی، ۳۳۵/۲؛ اردبیلی، ۵۳۳) آمده است. این واژه در آیات الاحکام با دو دلالت حقوقی به کار رفته است: یک معنای حق، عبارت است از نصیب یا بهره‌ای که متعلق به فرد خاصی است، مانند آیاتی که به دادن حق خویشاوندان، مسکینان و در راه ماندگان امر می‌کند (الاسراء/ ۲۶؛ الروم/

۱- «کتب علیکم إذا حضر أحدکم الموت إن ترک خیرا الوصیة للموالدین والأقربین بالمعروف حقا علی المقتین» (البقرة/ ۱۸۰).

۳۸) و یا نگاه داشتن بهره‌ای معین از اموال برای سائل و محروم، که آن را از ویژگی‌های نمازگزاران و متقین برمی‌شمارد (الذاریات/ ۱۹؛ معارج/ ۲۴). معنای دیگر حق در حوزه حقوقی، عمل یا تکلیفی است که بر عهده فرد بوده و بر انجام دادن آن تأکید شده است؛ در این موارد واژه حق همراه با حرف «علی» به کار رفته است مانند آیه ۲۳۶ سوره بقره که در آن موضوع رعایت بهره‌ی زوجه از سوی زوج در احکام طلاق مطرح شده است و علاوه بر ساختارهای طلبی دیگر در این آیه، وجوب و یا تأکید بر وجوب از ساختار «حقا علی المحسنین» به دست می‌آید (طوسی، الخلاف، ۳۷۵/۴؛ فخرالمحققین، ۲۳۷/۳؛ جرجانی، ۲۳۵/۲؛ کاظمی، ۲۴۷/۳؛ نجفی، ۵۱/۳۱؛ صادقی تهرانی، ۱۱۳/۴) و در آیه ۲۴۱ سوره بقره نیز تعبیر «حقا علی المتقین» حاکی از وجوب متعه بر مطلقات است (طوسی، الخلاف، ۳۷۵/۴؛ اراکی، ۵۵۱؛ شبیری زنجانی، ۷۰۹۳/۲۲ و ۷۰۹۶). همچنین در آیه وصیت (البقره/ ۱۸۰) قید «حقا علی المتقین» دلالت بر مطلوبیت وصیت دارد؛ اگرچه بعضی از دانشیان فقه که معتقدند استعمال کتابت در آیه وصیت برای ندب است، قید «حقا علی المتقین» را قرینه‌ای برای تأکید بر استحباب ذکر کرده‌اند (ملکی میانجی، ۲۷۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ۵۱/۲)، بعضی از آنها قید مذکور را دال بر حث شدید و بلکه ظاهر و محتمل در وجوب دانسته‌اند (صدر، ۱۷۸/۵) و بسیاری نیز این قید را دلیل بر وجوب وصیت یا تأکید بر وجوب دانسته‌اند (علامه حلی، بی تا، ۴۵۲ و ۴۶۶؛ فخرالمحققین، ۴۹۰/۲؛ کاظمی، ۲۴۷/۳؛ صادقی تهرانی، ۱۳۸۴، ۳۱۰/۲). در آیه وصیت که ساختار «کتب علیکم» دلالت بر وجوب دارد، تخصیص «حقا علی المتقین» صارف از وجوب نیست زیرا حق منافی واجب نیست (طالقانی، ۶۰/۲) بلکه تأکیدی بر وجوب است. لفظ «حق» به همراه حرف «علی» در آیاتی که مضمون اعتقادی دارند مانند نجات و یاری مؤمنان (یونس/ ۱۰۳؛ الروم/ ۴۷) و عذاب فاسقان و کافران (یونس/ ۳۳ و ۹۶؛ الزمر/ ۷۱؛ غافر/ ۶؛ الاسراء/ ۱۶) به معنای وجوب، ثبوت و حتمیت آمده است (طوسی، بی تا، ۳۳۹/۵ و ۲۶۱/۸؛ راغب اصفهانی، ۵۲۲/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳۹۵/۸ و ۳۶۷/۱۶) که بیان‌گر وجوبی بودن این ساختار در آیات الاحکام نیز هست. تفاوت دو ساختار طلبی حق و کتب در این است که در ماده حق، علاوه بر تثبیت حکم، مطابقت با واقع نیز وجود دارد (مصطفوی، ۲۶۱/۲).

۱-۵- وصیت به انجام فعل

وصیت از ماده «وصی» در اصل به معنی پیوستگی و اتصال (ابن فارس، ۱۱۶/۶؛ الفیومی، ۶۶۲/۲) سفارش (جوهری، ۲۵۲۵/۶) و عهد (ابن منظور، ۳۹۴/۱۵) است که معنای اصلی آن تعهد به رساندن امر است و از مصادیق آن توصیه و تملیک به مال بعد از مرگ را نام برده‌اند (مصطفوی، ۱۲۷/۱۳). بسیاری از دانشیان لغت (ابن منظور، ۳۹۵/۱۵؛ الفیومی، ۶۶۲/۲؛ الطریحی، ۴۳۸/۱؛ الواسطی، ۲۹۶/۲۰) و فقه

(قطب راوندی، ۳۳۰/۲؛ طبرسی، ۲۴/۳؛ کاظمی، ۱۵۳/۳) معتقدند وصیت از ناحیه خداوند به معنای فرض و واجب است. خداوند در آیات ۱۵۱ و ۱۵۲ الانعام موارد مهمی از محرمات و واجبات را با صیغه امر و نهی نام می‌برد و سپس در پایان هر آیه می‌فرماید: «ذلکم وصاکم به» یعنی: این است آنچه شما را به آن سفارش کرده است، که بیان‌گر معنای وجوب برای ماده وصیت در این آیات است. در این آیات از عدم تصرف در اموال یتیم مگر به مصلحت او در کنار وجوب ترک قتل نفس و فواحش و وجوب احسان به والدین (اردبیلی، ۳۹۴) و وفاء به عهد، سخن رفته است که دلالت بر وجوب دارد (خمینی، ۱۴۲۱ق، ۶۱۰/۲ و ۷۱۰؛ شبیری زنجانی، ۴۱۸۵/۱۲) زیرا لحن آیه لحن مستحب نیست (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ۳۴/۲). همچنین آیه میراث (النساء: ۱۱)، که در مورد سهام وراثت است، با عبارت «یوصیکم الله» شروع می‌شود و از وجوب عمل به محتوای آیه که همانا تقسیم ارث مطابق حکم الهی است، خبر می‌دهد و در آیه بعد نیز که مطلب را در مورد سهام وراثت ادامه می‌دهد در پایان آیه تعبیر «وصیة من الله» آمده است و فقیهان گفته‌اند وصیت در این جا به معنای امر واجب می‌باشد (قطب راوندی، ۳۳۰/۲؛ طبرسی، ۲۴/۳؛ فاضل مقداد، ۸۳۳/۲-۸۳۴؛ کاظمی، ۱۶۶/۴؛ مازندرانی، ۳۷۸/۸؛ بحرانی، ۲۹۵/۱۴؛ آشتیانی، ۲۴۳). بعضی از دانشیان فقه ضمن برشماری آیاتی که ماده وصیت در آنها آمده است، کاربرد این ساختار را در مورد اوامر و نواهی اکیده الهی و بنابراین آکد از واجب و فرض دانسته‌اند (صادقی تهرانی، بی تا، ۱۱۱/۸). در قرآن همچنین وصیت از ناحیه پیامبران (البقره/ ۱۳۲) آمده است و در بعضی از آیات (البقره/ ۱۸۰)، ضرورت وصیت از ناحیه مؤمنان و پرهیزگاران مطرح شده و تغییر آن، گناه محسوب شده است (البقره/ ۱۸۱).

۱-۶- اخبار از وقوع فعل

خداوند در آیاتی از قرآن به جای این که از صیغه امر استفاده کند، از وقوع فعل خبر می‌دهد و چنین اخباری حاکی از انشاء است مانند عبارت «الطلاق موتان» (البقره/ ۲۲۹) که معنای آن «امر» است (سیوطی، ۲۴۲/۲) یعنی طلاق باید دو مرتبه باشد زیرا اگر خبر باشد کذب لازم می‌آید (ابن ادریس، ۶۸۵/۲) به جهت این که بعضی افراد هستند که نافرمانی می‌کنند و لذا آن چه در آیه آمده است به واقع تحقق نمی‌یابد؛ در واقع، جمله خبریه در این موارد به داعی بعث و طلب اکید به کار می‌رود زیرا شارع خواسته است وقوع فعل را از ناحیه افراد ببیند (آخوند خراسانی، ۷۰). دانشیان فقه نیز در بیشتر آیات بر همین مبنا حکم کرده‌اند به عنوان مثال در عبارت قرآنی «والمطلقات یتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء» (البقره/ ۲۲۸) که یکی از ادله آنها در حکم تکلیفی وجوب عده برای مطلقه است (روحانی، ۹/۲۳)، گفته‌اند جمله خبریه‌ای است که از آن امر اراده شده است و دلالت بر وجوب تربص (صبر و انتظار) و امتناع از ازدواج دارد (قطب

راوندی، ۱۵۶/۲-۱۵۸؛ جرجانی، ۴۳۰/۲؛ موسوی عاملی، نه‌ایة المرام، ۷۸/۲) و افزوده‌اند که چنین ساختاری در طلب ابلغ از انشاء است به خاطر این که گویی عمل به طور قطع واقع خواهد شد (قطب راوندی، ۱۵۶/۲-۱۵۸؛ طبرسی، ۱۹۵/۱۵؛ کاظمی، ۳۰۵/۳ و ۸۴/۴). فقیهان از آیه «واللّٰذین یتوفون منکم ویذوون لأؤواجله یتربصن بأنفسهنّ أوبعثة أشهر وعشراً» نیز حکم وجوب تربص و نگه‌داشتن عدّه وفات را استنباط کرده‌اند (شریف مرتضی، ۲۷۴). در آیه ۱۵ سورة سجده که مشهور فقیهان قایل به وجوب سجده به هنگام قرائت آنها هستند، إخبار از سجده به عنوان نشانه ایمان کامل آمده است که دلیل بر وجوب سجده می‌باشد (فاضل مقداد، ۲۲۴/۱). بر همین اساس بعضی از فقیهان در آیه ۲۰۶ سورة اعراف نیز قایل به وجوب سجده هستند و آیات دیگری را هم به مجموعه آیات دارای سجده واجب افزوده‌اند (صادقی تهرانی، ۱۳۸۸، ۲۷۰/۲). إخبار از وقوع فعل گاهی نیز دلالت بر وجوب ندارد مانند آیه «والوالدات یوضعن أولادهنّ حولین کاملین» (البقره/ ۲۳۳) که بسیاری از دانشیان فقه این جمله را حمل بر استحباب کرده‌اند (طباطبائی کربلائی، ۱۴۶/۱۲؛ نجفی، ۲۷۶/۳۱-۲۷۷؛ صادقی تهرانی، ۱۳۸۸، ۱۷۲/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۸۷/۲) بلکه ادعای اجماع نیز می‌شود (طوسی، الخلاف، ۱۳۰/۵). با توجه به مطلب گفته شده، بعضی از دانشیان فقه معتقدند جمله خبری مذکور مشترک میان وجوب و ندب است زیرا شیردادن فرزند گاهی واجب و گاهی مستحب است (جرجانی، ۳۷۸/۲) و بعضی دیگر این آیه را مطابق ساختار خبری آن آکد بر استحباب دانسته‌اند (کاظمی، ۳۰۵/۳).

جستجوی دیدگاه‌های فقیهان نشان می‌دهد که وجه طلب فعل در قالب جمله خبری، همیشه برای بیان آکد بودن آن نیست بلکه ساختار مذکور گاهی به این جهت است که طلب فعل، شامل دو گروه از مکلفین باشد؛ مثلاً در آیه «للّٰذین یؤلون من نساھنّ تربصن أوبعثة أشهر» (البقره/ ۲۲۶) برخی گفته‌اند تربص، به این دلیل به صورت خبری آمده که هم شامل حکم اختیاری مرد ایلاء کننده و هم حکم اجباری زن محروم شده، شود؛ مرد می‌تواند و زن باید در مدت چهار ماه، درنگ و خودداری کند (طالقانی، ۱۴۲/۲). در واقع، در جمله اسمیه گاهی خبر دادن از مکلف به فعلی است که انجام آن توسط وی طلب می‌شود مانند عبارت «والوالدات یوضعن أولادهنّ» (البقره/ ۲۳۳) که از مادران به ارضاع فرزند خبر داده می‌شود و گاهی خبر دادن از مبتدا به این نحو است که تحقق آن از دیگران طلب شده است مانند جمله «ومن دخله کان آمناً» (آل عمران: ۹۷) که امنیت کسی که وارد حرم شود از مخاطبان طلب شده است (زرقانی، ۹۴۶)، گاهی نیز تکلیف متوجه هر دو گروه است.

۱-۷- إخبار از تعلق فعل بر ذمه افراد

طلب فعل در قرآن، گاهی با إخبار از قرار گرفتن فعل بر عهده مکلف است که برای این منظور از حرف

«علی» استفاده می‌شود. «علی» از حروف جر است که برای استعلاء است (ابن‌منظور، ۸۷/۱۵؛ الطریحی، ۳۰۵/۱) و معانی مختلفی دارد مثلاً؛ «علیک» در مثل «علیک زیدا» که اسم فعل به معنی الزم (الواسطی، ۷۰۴/۱۹؛ الطریحی، ۳۰۶/۱) است و مثل «یا ایها الذین آمنوا علیکم أنفسکم» (المائده/ ۱۰۵) که معنی آن «الزموا أنفسکم» است یعنی؛ مواظب خودتان باشید (قرشی بنابی، ۴۱/۵) و نیز معنی عهده و مسئولیت می‌دهد مثل «فإنما علیه ما حمل وعلیکم ما حملتم» (النور/ ۵۴) که منظور از آیه این است که پیغمبر (ص) مسئول اعمال خویش است و شما هم مسئول اعمال خود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۵۲۵/۱۵). کلمه «علی» هنگامی که به افعال مکلفین تعلق گیرد دلالت بر حکم تکلیفی وجوب دارد اما اگر به غیر آن تعلق گیرد مثلاً گفته شود: «علیه دین» در این صورت، مجرد استقرار بر عهده را می‌رساند (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۱۸۱/۳) اما برخی از فقیهان معتقدند دلالت لفظ «علی» بر اعم از وجوب و ندب است زیرا در ندب نیز عباراتی نظیر «علی الإنسان» یا «الحکم علیه» می‌توان به کار برد (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ۳۵۲/۱).

لفظ «علی» در عبارت «کتب علیکم الصیام» (البقره/ ۱۸۳) و آیه پس از آن «و علی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین» دلالت بر وجوب دارد (قطب راوندی، ۱۷۲/۱) و در عبارت «حقاً علی المقتنین» در آیه وصیت (البقره/ ۱۸۰) نیز قید «علی» دلیل و قرینه‌ای بر وجوب است (طوسی، الخلاف، ۳۷۵/۴؛ نجفی، ۵۱/۳۱؛ شبیری زنجانی، ۷۰۸۵/۲۲). این ساختار در آیات دیگر نیز وجود دارد؛ خداوند در آیه «ولله علی الناس حج البيت» (آل عمران: ۹۷) وجوب حج را به گونه‌ای بیان فرموده است که نوعی حق برای خدا بر عهده مردم است (فاضل مقداد، ۳۱۱/۱) چنان‌که در عبارتی مشابه اگر کسی بگوید: «له علی الف درهم»، این اقرار پذیرفته است و بر مقر واجب است که آن مبلغ را تسلیم نماید (طوسی، الخلاف، ۳۷۲/۳؛ ابن‌ادریس، ۵۰۸/۲؛ قمی سبزواری، ۳۳۶). همچنین در آیه «و علی المولود له روقه وکسوته» بالمعروف (البقره/ ۲۳۳)، گفته‌اند مزد شیر دادن، بر پدر واجب است، زیرا «علی» برای وجوب استعمال می‌گردد (فاضل مقداد، ۷۲۶/۲) و معنای عبارت چنین است که بر پدر واجب است اطعام و پوشاک مادر که مطلقه است مادامی که فرزند را شیر می‌دهد (طوسی، بی تا، ۲۵۶/۲). فقیهان همچنین از دلالت لفظ «علی» بر وجوب در آیات دیگر قرآن مانند: «علی الموسع قدوه وعلی المقتدر قدوه» (البقره/ ۲۳۶) سخن گفته‌اند (شبیری زنجانی، ۷۰۸۵/۲۲).

۱-۸- طلب فعل به شیوه استفهام

استفهام به معنی طلب فهم (راغب اصفهانی، ۹۸/۳)، از اقسام جملات انشائی است که گاهی از این معنای حقیقی خارج شده و در معانی دیگری به کار رفته است (سیوطی، ۲۵۴/۲) و بعضی از این معانی

مانند امر، انکار و ترغیب در آیات الاحکام آمده است که دلالت بر مطلوبیت فعل دارد و به جهت تنوع در بیان، تشویق و تحضیض از این ساختار هم استفاده شده است؛ در آیه ۹۱ سوره مانده، خداوند پس از بیان شیطانی بودن میگساری و قمار و بازدارندگی آن از یاد خدا و نماز می‌فرماید: «فَهَلْ أُنْتُمْ هُنْتُمْ» که به معنای امر است (قطب راوندی، ۲۷۷/۲) یعنی: انتھوا (سیوطی، ۲۵۴/۲) و برای تأکید بر دوری از محرّمات مذکور در آیه آمده است (ملکی میانجی، ۵۷؛ کاظمی، ۱۰۷/۱). همچنین عبارت «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» در پایان آیه «تَأْمُرُونَ الْفَاسَ بِالْبُورِ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ» (البقره/ ۴۴)؛ به صورت منفی و معطوف، در پی استفهام، حاکی از این معناست که تعقل کنید (و خودتان هم عمل کنید).

استفهام در آیه «وَمَا لَكُمْ لَا تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (النساء/ ۷۵) انکاری است و جهت ترغیب و تشویق به جهاد می‌باشد و در آیه دلالت واضحی بر وجوب هجرت از دار شرک و معذور بودن ناتوانان و وجوب «سعی و تلاش مؤمنین در راه استخلاص آنان از دست مشرکان و کفار» وجود دارد (قطب راوندی، ۳۳۲/۱؛ جرجانی، ۱۰/۲؛ طبرسی، ۲۴۰/۵؛ فاضل مقداد، ۴۰۰/۱) و آیات دیگری نیز در این معنا وجود دارند (آل عمران/ ۱۴۲؛ الانعام/ ۱۱۹؛ التوبه/ ۱۱۱). در بعضی از آیات نیز (التوبه/ ۱۰۵) احتمال هر یک از معانی امر و انکار وجود دارد (فاضل مقداد، ۲۶۶/۱). استفهام در معنای ترغیب نیز مانند «هَلْ أُلْقِيَكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُجِيبُكُمْ» (الصف/ ۱۰) و «مَنْ ذَا الَّذِي يقرضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا» (البقره/ ۲۴۵ و الحديد/ ۱۱) که در آن ترغیب به هرگونه عمل صالح (فاضل مقداد، ۵۴۲/۲) و طاعت خالصانه برای خدا آمده است مانند بذل جان در راه خدا، تحصیل علوم یا تحصیل واجبات، سعی در قضاء حاجات، قرض به محتاجین (جرجانی، ۱۶۲/۲؛ اردبیلی، ۴۵۲؛ کاظمی، ۷۱/۳).

۱-۹- طلب فعل با حروف ترجی و تحضیض

ترجی به معنای امید و انتظار داشتن به حصول آنچه مطلوب و مورد رغبت است اما در عین حال، اطمینان به حصول آن وجود ندارد، و حض و تحضیض یعنی تشویق کردن و واداشتن (راغب اصفهانی، ۴۷۰/۱). در قرآن، از میان حروف و افعال ترجی، «لعلّ» و «عسی» و از حروف تحضیض؛ «ألا» و «لولا» بیش از دیگر حروف برای گزاره‌های فقهی به کار رفته‌اند. «لعلّ» در معنی چشم‌داشت، امید، شاید و انتظار به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۳۹/۴)، که گاه نسبت به امر مخوف است مانند «وَمَا يَدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ» (شوری/ ۱۷) و گاه امر محبوب مانند آیه ۲۴۲ سوره بقره که پس از ذکر پاره‌ای احکام در آیات قبل مانند پرداخت متاعی شایسته به زنان مطلقه، به منظور ترغیب به اندیشیدن در آیات خداوند و احکام او می‌فرماید: «لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ». با توجه به این که معنای ترجی در مورد خداوند صحیح نیست یا آن را به مخاطبین باید نسبت داد و یا به معنای «کی» برای تعلیل دانست (ابن شهر آشوب، ۱۸۱/۱) که باز هم دلالت

بر مطلوبیت دارد زیرا تعلیل در این آیات به معنای غایت و هدف است و چیزی را که خداوند به عنوان غایت و هدف تعیین کرده است، مطلوب نیز هست. این لفظ در آیات الاحکام بسیاری به کار رفته است (ر.ک. البقره/ ۱۵۰، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۵-۱۸۷، ۱۸۹، ۲۱۹، ۲۲۱، المائده/ ۶، ۸۹-۹۰، النور/ ۲۷، ۳۱، ۵۶ و ۶۱) که علاوه بر بیان مطلوبیت عملی که پس از آن آمده است معمولاً بر مطلوب بودن موضوع قبل از آن نیز دلالت دارد مثلاً در آیه صوم (البقره: ۱۸۳) که پس از اخبار از وجوب روزه می‌فرماید: «لعلکم تتقون» یعنی: تا با انجام روزه از گناهان دوری کنید (قطب راوندی، ۱۷۵/۱)، این تعبیر حاکی از مطلوبیت دو موضوع روزه و تقواست. نیز در آیه ۹۰ سورة نحل پس از بیان وجوب عدل و احسان و دوری از فحشاء، منکر و ستم با ساختارهای ماده امر، نهی و وعظ می‌فرماید: «لعلکم تذكرون» تا انسان متذکر شود و به موعظه الهی در امر و نهی‌های ذکر شده عمل کند.

معنای حرف ترجی «عسی» عبارت است از: طمع و رزید و امیدوار شد و کاربرد آن از ناحیه خداوند به این جهت است که انسان از او امیدوار باشد (راغب اصفهانی، ۶۰۰/۲)؛ این لفظ در بعضی از آیات الاحکام نیز آمده است (البقره/ ۲۴۶، النساء/ ۱۹، التحریم/ ۵). لفظ «ألا» در «ألا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم» (التوبه/ ۱۲) برای تحضیض است و نیز لفظ «لولا»، که از آن بیش از همه در آیه نثر بحث شده است (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۲۷۷/۱) و گفته‌اند «لولا» و «لعل» در این آیه دلالت بر وجوب دارند (آخوند خراسانی، ۲۹۸).

۱-۱۰- مترتب کردن فعل بر شرطی پیش از آن

طلب فعل در قرآن کریم گاهی مترتب بر شرطی است که پیش از آن آمده است به عنوان مثال عبارت «ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیه سلطاناً» (الاسراء/ ۳۳) در بردارنده یک جمله شرطیه است که شرط آن «من قتل مظلوماً» و جزای آن «فقد جعلنا لولیه سلطاناً» است و حاکی از ثابت بودن حق قصاص برای اولیای دم است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۰۷/۱۲). آیه «ومن قتل مؤمناً خطئاً فتجرى رقبه» یعنی: فالواجب تحریر رقبه، لذا این آیه بیان‌گر وجوب آزاد کردن بنده در قتل خطائی است. همین‌گونه از عبارت «فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى» (البقره/ ۱۹۶) استفاده می‌شود که قربانی به خاطر احرام شخص متمتع، بر او واجب و بر ذمه‌اش مستقر می‌گردد (فاضل مقداد، ۳۲۸/۱) و عبارت «وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِوْهُمَ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ» در ابتدای همین آیه نیز مطابق همین ساختار است. از عبارت «وبعولتهنَّ أحقُّ بردهنَّ إن أرادوا إصلاحاً» (البقره/ ۲۲۸) حکم جواز رجوع در ایام عده به دست می‌آید (طوسی، ۱۳۸۷ق، ۹۹/۵) و این آیه همچنین می‌فرماید که اصلاح خواهی شرط مباح بودن رجوع از نظر تکلیفی است نه وضعی (طبرسی، ۷/۳). آیات دیگر در این ساختار بسیار است مانند آیات: ۱۸۴، ۲۳۹،

۲۸۰ و ۲۸۳ سوره بقره که بحث از دلالت آن مانند دیگر جملات خبری است.

۱-۱۱- طلب فعل مقرون به وعد

طلب فعل همراه با وعید از جانب خداوند، یکی دیگر از ساختارهای بیان مطلوبیت فعل است که از آن با عنوان‌های دیگری مثلاً؛ «مترتب ساختن پاداش و ثواب بر فعل» نیز می‌توان نام برد (زرقانی، ۹۴۶). در آیه «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْفُسِهِمْ» (التوبة/ ۱۱۱) که بر آن برای وجوب جهاد استدلال شده است (یزدی، ۲/ ۲۴۹) برای تشویق و ترغیب مؤمنان به جهاد، وعده بهشت برای آنها داده شده است و آن‌گاه علاوه بر اخبار از وقوع فعل جهاد با جمله «يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ» برای این‌که به وعده الهی اعتماد و اطمینان پیدا کنند با عبارت «وَعْدًا عَلَيْهِ حَقٌّ» وثیقه این معامله را تأکید وعده خود قرار داده است (فاضل مقداد، ۴۰۳/۱). نیز در آیات ۶۶ تا ۶۸ سوره نساء به جهادکنندگان وعده پاداش عظیم و هدایت به صراط مستقیم داده شده است. وعده پاداش بزرگ به مؤمنان و پرهیزگاران (آل عمران/ ۱۷۹)؛ حیات بخشی به اجابت‌کنندگان دعوت خدا و رسول (الانفال/ ۲۴)؛ افزونی نعمتها به سپاسگزاران نعمتهای خداوند (ابراهیم/ ۷)؛ مضاعف شدن اجر و ثواب به انفاق‌کنندگان در راه خدا (البقره/ ۲۶۱)؛ وعده فلاح و رستگاری به خاشعین در نماز، دوری‌کنندگان از لغو، پردازندگان زکات و پاک‌دامنان (المؤمنون/ ۶۱-۶۰) نمونه‌های دیگری از وعده‌های خداوند در آیات قرآن است.

۱-۱۲- تقبیح ترک فعل

مطلوبیت فعل گاهی با وعده عذاب بر ترک آن آمده است چنان‌که خداوند در آیه «وَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» (فصلت/ ۶-۷) در مورد مشرکانی که زکات نمی‌دهند ویل و عذاب را برای بیان عقاب آورده است. همچنین در آیات ۲۰ و ۲۱ سوره انشقاق ترک سجود به‌هنگام خوانده‌شدن قرآن بی‌ایمانی و کفر و موجب غضب الهی خوانده شده است (صادقی تهرانی، ۱۳۸۸، ۴۳۱/۵). گاهی نیز ذکر نامهای نیکوی خداوند در پایان آیات دلالت بر تقبیح ترک فعل دارد چنان‌که از دو عبارت «فِإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ وَحِيمٌ» و «فِإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» در آیات ۲۲۶ و ۲۲۷ سوره بقره تهدید بر طلاق، مشروعیت ایلاء، متضمن گناه‌بودن ایلاء و این‌که رجوع کردن به‌سوی زوجه بهتر از طلاق است، استفاده شده است (جرجانی، ۵۰۷/۲). ذکر عذاب شدید برای تقبیح ناسپاسی نسبت به نعمتهای الهی (ابراهیم/ ۷)، وعده عذاب بر ترک انفاق (آل عمران/ ۱۸۰؛ النساء/ ۳۷؛ التوبة/ ۳۴-۳۵)، تعبیر به کفر برای ترک داوری بر اساس آیات الهی (المائدة/ ۴۴)، و وعید گمراهی و عذاب برای ضایع‌کنندگان نماز (مریم/ ۵۹) نمونه‌های دیگری است که ساختاری برای طلب شکرگزاری، انفاق، داوری بر اساس آیات خدا و اقامه نماز در آیات مذکور است. با توجه به این‌که در تعریف واجب گفته می‌شود: واجب، فعلی است که خداوند آن را بر بندگان فرض و لازم

نموده و در ترک آن به ایشان رخصت نداده است (حسینی، ۱۷۰) لذا ساختار مورد نظر در مواردی که عقاب بر ترک فعل مترتب شده است دلالت بر وجوب فعل دارد و حکم تکلیفی در موارد دیگر با توجه به ظهور ساختارهای خبری در وجوب، دالی بر وجوب است و دلالت بر ندب با توجه به فراین به‌دست می‌آید.

۱-۱۳- مدح فعل با فاعل آن

مدح یک عمل یا مدح فاعل آن در قرآن گاهی با افعال مدح مانند «نعم» آمده است؛ مانند آیه «إِنْ تَبَدُّوا الصَّدَقَاتِ فَنِعْمًا هِيَ» (البقره: ۲۷۱) که اجمالاً پرداخت صدقه به شکل آشکار، با فعل نعم به‌عنوان عمل خوب معرفی شده است و گاهی با اسم تفضیل «خیر» بیان شده است چنان‌که در ادامه همان آیه، عبارت «وإِنْ تَخْفَوْهَا وَتَوْتَوْهَا الْفُقَرَاءُ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ» آمده است که پرداخت مخفیانه صدقه، بهتر و خوب‌تر ارزیابی شده است. گاهی نیز مدح فعل به‌صورت‌های دیگر است مانند آیه ۳۷ سوره نور^۲ که برای تأکید بر مطلوبیت فعل نماز و زکات، از فاعلین آنها تعبیر به «رجال» شده است که گفته می‌شود این تعبیر آن‌هم به‌طور نکره و بدون الف و لام به حسب عرف لغت دلالت بر احترام و اعتنا به شأن اشخاصی که مقصود از آن هستند دارد، چون عادتاً کلمه «رجل» دلالت بر انسان قوی در اراده و تعقل دارد (طباطبائی، ۶۵۳/۸). فقیهان گاهی میان شیوه‌های مدح فاعل از لحاظ میزان دلالت آن بر حکم تکلیفی فرق قایل شده‌اند مثلاً در آیه وصیت (البقره/ ۱۸۰) یک دیدگاه این است که اگرچه ساختار «کتب» اقتضای معنای لزوم را دارد؛ قید «المتقین» آن را به استحباب مؤکد تفسیر می‌کند زیرا اگر وصیت تکلیفی واجب بود مناسب‌تر آن بود که به جای «المتقین»، «المؤمنین» به کار می‌رفت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۶۱۵/۱) و همین مطلب در مورد لفظ محسنین در آیه ۲۳۶ سوره بقره نیز گفته شده است (طوسی، الخلاف، ۴/۴۰۰). دیدگاه مقابل، این است که الفاظ مذکور مانع از وجوب نیست بلکه عبارت «حقاً علی المتقین» یعنی برای کسانی که دارای تقوی باشند وصیت حق ثابت و واجب است و لفظ تقوی نه تنها مانع وجوب نیست بلکه تأکید بر وجوب است و خود تقوی هم در هر حالی واجب است (طبرسی، ۱۹۳/۲؛ صادقی تهرانی، ۱۳۸۴، ۳۱۰/۲؛ سبحانی، ۱۳۸۸، ۲۲۰/۱). به همین صورت، عبارت «حقاً علی المحسنین» نیز تأکیدی بر وجوب می‌باشد (کاظمی، ۱۰۵/۳ و ۲۴۷) و لذا اگر خصوص محسنین ذکر شده از نظر ترغیب و تحریض آنها و شرافت و احترام آنها است (اردبیلی، ۵۳۳؛ نجفی، ۵۱/۳۱) بلکه واجب است که انسان از محسنین باشد (طبرسی، ۵۹۶/۲؛ فخرالمحققین، ۲۳۷/۳) و همان‌طور که احسان بر والدین و یتیمان واجب است احسان بر مطلقات نیز واجب است (صادقی تهرانی، ۱۳۸۴، ۱۱۳/۴). در آیه ۲۴۱ همین سوره نیز که تعبیر «حقاً علی المتقین» به کار رفته است همین مطلب صحیح است که حکم موجود در آیه بر همه واجب است و ذکر متقین به جهت

۲- «رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة يخافون يومه تتقلب فيه القلوب والأنبسا».

شرافت و احترام آنها است نه این که بر غیر پرهیزگاران واجب نباشد (طبرسی، ۶۰۳/۲؛ صادقی تهرانی، ۱۳۸۴، ۱۴۲/۴).

مدح، گاهی نیز با اظهار رضایت و محبت از فعل یا فاعل بیان شده است چنان که در آیه ۲۲۲ سوره بقره پس از امر به اعتزال از زنان قبل از پاک شدن از حیض، عبارت «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» آمده است و مکلفان به عنوان توبه کنندگان و پاکیزگان محبوب الهی مدح شده اند. خداوند در بسیاری از آیات با اظهار رضایت از سپاسگزاران (الزمر/ ۷) و پرهیزگاران (التوبه/ ۱۰۹) و اظهار محبت از پیروی کنندگان خدا و رسول (آل عمران/ ۳۱)، وفا کنندگان به عهد (آل عمران/ ۷۶)، محسنین (آل عمران/ ۱۳۴)، صابرين (آل عمران/ ۱۴۶)، توکل کنندگان (آل عمران/ ۱۵۹)، عدالت پیشه گان (المائدة/ ۴۲)، پرهیزگاران (التوبه/ ۴) و مجاهدان در راه خدا (الصف/ ۴) در صدد مدح آنها برای فعل مورد نظر برآمده است.

به طور کلی هر فعلی که خداوند و رسولش آن را بزرگ شمرده باشند یا آن فعل یا فاعلش را مدح کرده باشند یا با وصفی از فاعل آن ابراز رضایت کرده باشند یا نفی حزن و خوف نموده، وعده امن و آرامش داده باشند و مانند اینها، همه دلالت بر مطلوبیت فعل مشترک میان وجوب و ندب دارد (زرکشی، ۱۰/۲) که هر کدام از اینها می توانند در قالب ساختار طلبی مستقلی نیز بررسی شود اگرچه موضوعاتی که در این ساختارها قرار می گیرند غالباً اعتقادی و اخلاقی هستند.

۲- وجه به کارگیری ساختارهای خبری طلب فعل

از نگاه بیشتر دانشیان اصول، جمله خبریه ای که در مقام انشاء است، دلالت بر وجوب دارد و بلکه آكد از وجوب است (آخوند خراسانی، ۷۰؛ مظفر، ۶۰/۱) علت آكد بودن این جملات بر وجوب این است که در واقع، شارع می خواهد بفرماید مساله آن قدر با اهمیت است که گویا تحقق آن را در خارج مشاهده می کند (آخوند خراسانی، ۷۰). از کلام بعضی دیگر از محققان استفاده می شود که این گونه تعبیرات، معمولاً در مقام تشویق به کار می روند؛ یعنی ضمن این که بعث و تحریک به انجام فعل وجود دارد تشویق خاصی هم هست مثل این که انسان در مورد فرزندش آن گاه که بخواهد ضمن الزام به خواندن قرآن، تشویق هم بنماید می گوید: «فرزند من قرآن می خواند»؛ یعنی این که فرزند من نیاز به گفتن من ندارد، او در ارتباط با قرائت قرآن آن قدر کامل شده که لازمه کمالش، عبارت از قرائت قرآن است (خمینی، ۱۴۰۹ق، ۲۵۷/۱). البته اقوال دانشیان فقه و اصول، مربوط به جایی است که قرینه ای بر خلاف، موجود نباشد چنان که در مورد ماده امر که در آن، اخبار از مطلوبیت فعل است، معتقدند ظاهر در وجوب است و دلالت

آن بر نذب محتاج قرینه است (آخوند خراسانی، ۶۴؛ مظفر، ۵۹/۱؛ حیدری، ۸۰) و از آیاتی مثال زده‌اند که ماده امر در آنها دال بر وجوب (النساء/۵۸؛ الاعراف/۱۲؛ یوسف/۳۲؛ النور/۶۳) یا استحباب (النساء/۱۱۴؛ النحل/۹۰)^۳ است (حسینی میلانی، ۱۸/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۱۴/۱). نیز این اقوال، بیشتر ناظر به جملاتی است که با عنوان إخبار از وقوع فعل نام برده می‌شود و به ساختارهای دیگر کمتر توجه داشته‌اند؛ بنابراین در آیاتی مانند ۲۳۳ سورة بقره که از دلالت آن بر استحباب در بحث إخبار از وقوع فعل بحث شد، نه تنها تأکید بر وجوب نیست بلکه عبارت «لَمَنْ أُوَادُّ أَنْ يَتِمَّ الرِّضَاعَةُ» در ادامه آیه مذکور دلیلی بر عدم وجوب است (محسنی، ۲۱۰/۱) و عبارت قرآنی «فَإِنْ أَوْضَعْنَ لَكُمْ فَاتَوْهَعْنَ أُجُورَهُنَّ» (الطلاق/۶) نیز قرینه دیگری بر عدم وجوب می‌باشد (فیض کاشانی، ۱۲۷۸/۲۳). بعضی از دانشیان فقه نیز این آیه را مطابق ساختار خبری آن آکد بر استحباب دانسته‌اند (کاظمی، ۳۰۵/۳).

به نظر می‌رسد وجه اصلی استفاده قرآن از ساختارهای خبری حاکی از مطلوبیت فعل، برانگیختن مکلف و تشویق او به انجام عمل بوده است و تأکید بر استحباب یا وجوب فعل نیز بر همین وجه بوده است که مکلف به انجام عمل ترغیب شود. به عبارت دیگر، خداوند به انحاء مختلف، مکلف را به انجام فعل واجب یا مستحب دعوت کرده است و بر جنبه‌های خاصی از موضوع تأکید فرموده است تا انگیزه عمل در او به وجود آید یا تقویت گردد.

نتیجه‌گیری

طلب فعل علاوه بر صیغه امر شامل جملات خبری نیز می‌شود؛ جملاتی که در ظاهر به معنای خبر است ولی در واقع انشاء است. علاوه بر ماده امر، ماده‌های وعظ، فرض، کتب، حق و وصی از جمله ساختارهای مطلوبیت فعل هستند. إخبار از وقوع فعل؛ إخبار از تعلق فعل بر عهده مکلف؛ طلب فعل به شیوه استفهام، شرط، ترجیح و تخصیض؛ وعید پاداش بر انجام فعل مطلوب؛ وعده عذاب بر ترک فعل؛ مدح فعل یا فاعل آن، از ساختارهای دیگر مطلوبیت فعل هستند. دانشیان فقه به میزان گسترده‌تری نسبت به عالمان اصول از این ساختارها به عنوان قرینه‌هایی بر وجوب، استحباب یا تأکید بر وجوب و استحباب استفاده کرده‌اند که در موارد عدم وجود قرینه، حکم وجوب و یا تأکید بر وجوب استفاده می‌شود. وجه استفاده قرآن از ساختارهای خبری حاکی از مطلوبیت فعل، برانگیختن مکلف و تشویق او به انجام فعل

۳- اگرچه برخی از دانشیان فقه در آیه ۹۰ سورة نحل، امر به عدل را بر وجه ایجاب، و امر به احسان را بر وجه استحباب گفته‌اند (قطب راوندی، ۲۱۰/۲) و بعضی نیز معتقدند مقصود از احسان در این آیه احسان واجب است که مقصود، کارهای خوب حیاتی است (شیری زنجانی، ۷۰۷۴/۲۲).

واجب یا مستحب بوده است. ساختارهای دیگری نیز برای بیان مطلوبیت فعل در قرآن کریم به کار رفته است که غالباً در موضوعات اعتقادی و اخلاقی است و تحقیق درباره آنها می تواند ادامه داشته باشد.

منابع

قرآن مجید.

آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایة الأصول، آل البيت، قم، ۱۴۰۹ق.

آشتیانی، محمدحسن، کتاب القضاء، انتشارات زهیر، قم، ۱۴۲۵ق.

ابن ادریس، محمدبن منصور حلی، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۰ق.

ابن شهر آشوب، محمدبن علی، متشابه القرآن و مختلفه، دار البیدار للنشر، قم، ۱۳۶۹ق.

ابن فارس، احمد، معجم مقانیس اللغة، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.

ابن منظور، محمدبن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.

اراکي، محمدعلی، کتاب النکاح، نور نگار، قم، ۱۴۱۹ق.

اردبیلی، احمدبن محمد، زبدة البیان فی أحكام القرآن، المكتبة الجعفرية، تهران، بی تا.

انصاری، مرتضی بن محمدامین، کتاب المکاسب، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، قم، ۱۴۱۵ق.

-----، فرائد الاصول، مجمع انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۶ق.

بحرانی، حسین بن محمد، الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع، مجمع البحوث العلمية، قم، بی تا.

تفلیسی، ابوالفضل، وجوه قرآن، تصحیح مهدی محقق، بنیاد قرآن، تهران، ۱۳۶۰.

جرجانی، ابوالفتح بن مخدوم، تفسیر شاهی، آیات الأحکام، تحقیق ولی الله اشراقی، انتشارات نوید، تهران، ۱۴۰۴ق.

جوادی آملی، عبدالله، خمس رسائل، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.

جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۴۱۰ق.

حر عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعة، مؤسسة آل البيت (ع)، قم، ۱۴۰۹ق.

حسنی، هاشم معروف، تاریخ الفقه الجعفری، دار الكتاب الإسلامی، قم، ۱۴۱۱ق.

حسینی، محمد، معجم المصطلحات الأصولیة، مؤسسه العارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۵ق.

حسینی میلانی، علی، تحقیق الأصول، الحقائق، قم، ۱۴۲۸ق.

الحمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام، دار الفكر المعاصر، بیروت، ۱۴۲۰ق.

حیدری، علی نقی، اصول الاستنباط، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۲ق.

خمینی، روح الله (رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران)، کتاب الخلل فی الصلاة، چاپخانه مهر، قم، بی تا.

-----، مناهج الوصول الى علم الاصول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۴۰۹ق.

- ، کتاب البیع، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۴۲۱ق.
- خونی، ابوالقاسم، موسوعه الامام خونی، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخونی، قم، ۱۴۱۸ق.
- ، محاضرات فی الموارث، مؤسسة السبطين (عليهما السلام) العالمية، قم، ۱۴۲۴ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ترجمه و تحقیق غلامرضا خسروی حسینی، مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵.
- زركشى، محمد بن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بی نا، بیروت، ۱۳۷۶ق.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، ترجمه محسن آرمن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۵.
- سبحانی، جعفر، الوسیط فی اصول الفقه، مؤسسة امام صادق (ع)، قم، ۱۳۸۸.
- ، نظام الطلاق فی الشریعة الإسلامية الغراء، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، ۱۴۱۴ق.
- ، نظام الإرث فی الشریعة الإسلامية الغراء، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، ۱۴۱۵ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، ترجمه مهدی حانری قزوینی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۰.
- شبییری زنجانى، موسى، کتاب نکاح، مؤسسه رای پرداز، قم، ۱۴۱۹ق.
- شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی، الانتصار فی انفرادات الإمامية، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۵ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ۱۴۱۳ق.
- صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، امید فردا، تهران، ۱۳۸۴.
- ، التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم، شکرانه، قم، بی تا.
- ، ترجمان فرقان، شکرانه، قم، ۱۳۸۸.
- صدر، محمد، ما وراء الفقه، تصحیح جعفر هادی دجیلی، دار المصطفی، قم، ۱۴۱۹ق.
- طالقانی، محمود، پرتوی از قرآن، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۲.
- طباطبائی کربلانی، علی، ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل فی شرح مختصر النافع، مؤسسة آل البيت (ع)، قم، ۱۴۱۸ق.
- طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۴.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه گروه مترجمان، انتشارات فراهانی، تهران، ۱۳۶۰.
- الطریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، کتابفروشی مرتضوی، تهران، ۱۴۱۶ق.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.

- ، المبسوط فی فقه الامامیه، تحقیق محمدتقی کشفی، المكتبة المرتضویة، تهران، ۱۳۸۷ق.
- ، تهذیب الأحکام، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
- ، الخلاف، تصحیح علی خراسانی و دیگران، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۷ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، تذکره الفقهاء، تصحیح گروه پژوهش مؤسسه آل البيت (ع)، مؤسسه آل البيت (ع)، قم، بی تا.
- ، مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۳ق.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سیوری حلی، کنز العرفان فی فقه القرآن، ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، پاساژ قدس، قم، ۱۳۸۵.
- فخرالمحققین، محمد بن حسن، إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، اسماعیلیان، قم، ۱۳۸۷ق.
- الفراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، نشر هجرت، قم، ۱۴۱۰ق.
- الفیروزآبادی، محمد بن یعقوب، قاموس المحيط، دارالعلم، بیروت، بی تا.
- فیض کاشانی، ملا محسن، الوافی، کتابخانه امیرالمؤمنین علی (ع)، اصفهان، ۱۴۰۶ق.
- الفیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، دار الرضی، قم، بی تا.
- قرشی بنابی، علی اکبر، قاموس قرآن، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۱۲ق.
- قطب راوندی، سعید بن هبة الله، فقه القرآن، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۵ق.
- قمی سبزواری، علی، جامع الخلاف و الوفاق، زمینه سازان ظهور امام عصر، قم، ۱۴۲۱ق.
- کاظمی، محمد جواد، مسالک الافهام إلى آیات الاحکام، مرتضوی، تهران، ۱۳۸۹ق.
- گرجی، ابوالقاسم، تاریخ فقه و فقه، مؤسسه سمت، تهران، ۱۴۲۱ق.
- مازندرانی، محمد صالح، شرح الکافی، المكتبة الإسلامية، تهران، ۱۳۸۲ق.
- محسنی، محمد آصف، الفقه و مسائل طیبة، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۲۴ق.
- مرعشی نجفی، سید شهاب الدین، القصاص علی ضوء القرآن و السنة، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۱۵ق.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، مرکز الکتاب للترجمة و النشر، تهران، ۱۴۰۲ق.
- مظفر، محمدرضا، أصول الفقه، اسماعیلیان، قم، ۱۳۷۵.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴.
- ، کتاب النکاح، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، قم، ۱۴۲۴ق.
- ملکی میانجی، محمد باقر، بدائع الکلام فی تفسیر آیات الأحکام، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۰ق.
- موسوی عاملی، محمد بن علی، مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، مؤسسه آل البيت (ع)، بیروت، ۱۴۱۱ق.

شماره ۹۹	رہیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث	۱۲۰
	-----، نہایۃ المرام فی شرح مختصر شرائع الإسلام، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۱ق.	
	نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۴ق.	
	نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، جواهر الفرائض در ارث، ترجمہ شاہرودی، محمد حسن شفیعی، مؤسسۃ دائرۃ المعارف فقہ اسلامی بر مذهب اہل بیت(ع)، قم، ۱۴۲۶ق.	
	الواسطی، زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۴ق.	
	وجدانی، قدرت‌اللہ، الجواهر الفخریۃ فی شرح الروضۃ البھیۃ، سماء قلم، قم، ۱۴۲۶ق.	
	یزدی، محمد، فقہ القرآن، اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ق.	

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و نهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۹
پاییز و زمستان ۱۳۹۶، ص ۱۴۰-۱۲۱

نظریه پیوستگی یا گسستگی نزول سوره های قرآن کریم*

مینا شریعتی^۱

دانش آموخته کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبائی

Email: mshariati66@gmail.com

دکتر محمد شعبان پور

استادیار گروه پژوهشی مطالعات بنیادین قرآن، دانشگاه علامه طباطبائی

Email: mohamadshabanpour@gmail.com

چکیده

کیفیت نزول آیات سوره‌ها را می‌توان از جهات گوناگون، از جمله این که آیا میان نزول آیات هر سوره، آیاتی از سوره‌های دیگر فاصله انداخته است یا نه، بررسی کرد. گروهی اعتقاد دارند که آیات سوره‌ها به صورت آشفته و بدون نظم خاصی نازل شده و بعدها به راهنمایی پیامبر (ص) یا به اجتهاد صحابه نظم یافته است. لیکن گروهی دیگر با برداشت از قرآن و برخی از روایات، تصریح دارند اصل در نزول، «نزول پیوسته سوره» بوده است. بدین صورت که نزول هر سوره، نظم طبیعی داشته است؛ با بسمله آغاز می‌شد و نزول آیات (چه به صورت تدریجی نازل شده باشند و چه به صورت دفعی) پشت سر هم ادامه می‌یافت تا اینکه با نزول بسمله جدید، پایان سوره قبل و شروع سوره جدید مشخص می‌شد. همه مردم عصر نزول، بر اساس نزول پیوسته هر سوره درمی‌یافتند که محدوده سوره‌ها از آغاز تا انجام آن چه بوده است.

مقاله حاضر با روش تحلیل محتوا در مقام بررسی دلایلی است که هر یک از گروه‌ها برای اثبات مدعای خویش از آن بهره گرفته‌اند و در نهایت نظریه گروه دوم تأیید و تقویت شده است.

واژگان کلیدی: سوره، کیفیت نزول، گسستگی نزول، پیوستگی نزول.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۶/۲۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۸/۲۲.

این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «ساختار، کیفیت نزول و چگونگی چینش آیات سوره و تطبیق آن بر سوره محمد (ص)» است.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

دسته‌ای از آیات قرآن کریم که لفظ «سوره» در آنها به کار رفته، ناظر به کیفیت نزول سوره بوده است. مقصود ما در این مقاله، تدریجی بودن و یا دفعی بودن نزول وحی نیست؛ چرا که در این گونه آیات، به این موضوع هیچ اشاره‌ای نشده است. بحث بر سر این است که با توجه به آیاتی که لفظ سوره در آنها به کار رفته، آیا در نزول وحی، نزول سوره اصل بوده و نزول آیات، هرچند تدریجی، مقید به محدوده سوره‌ای بوده است، یا اینکه آیات به صورت آشفته و بی قاعده خاصی نازل می‌شده و برای جای گذاری آن در سوره‌ها باید اقدام ثانوی صورت می‌گرفته است؟ هدف این مقاله، روشن شدن دو دیدگاه پیوستگی یا گسستگی نزول آیات سوره است.

این موضوع، از دیدگاه اندیشمندان معاصر پنهان نمانده و برخی با استناد به قرائن و شواهد روایی به پیوستگی نزول آیات در سوره‌ها اشاره کرده‌اند. مرحوم معرفت (التمهید، ۱۹۶/۱) و نیز سیدجعفر مرتضی عاملی (حقائق هامة حول القرآن الکریم، ۱۱۰) کاملاً اعتقاد به «نزول پیوسته سوره‌ای» دارند.

دسته دوم، برخی دیگر از صاحب نظران (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۲/۱۲ و رجبی، ۲۵۴-۲۵۸) هستند که از چینش طبیعی سخن گفته‌اند؛ یعنی آیات سوره با نزول بسمله آغاز شده، سپس آیات نازل شده در یک یا چند مرحله، تا نزول بسمله جدید به سوره ملحق می‌شد. از دیدگاه ایشان، این چینش طبیعی که همگام با ترتیب زمان نزول آیات است، اصل بوده است. اما گاه آیاتی پس از مدتی کوتاه یا طولانی به سوره ملحق شده‌اند که البته این موارد را بسیار اندک دانسته و استثنا محسوب کرده‌اند. هرچند این گروه اصراری بر نزول سوره‌ای در تمام موارد ندارند، اما از آن جا که قائل به نزول گسسته آیه‌ای نیستند و اصل را بر چینش طبیعی قرار داده‌اند، به عنوان موافقان این نظریه محسوب می‌شوند.

برخی از ایشان سوره‌ها را بر اساس مضامین و ساختار آنها به سه دسته تقسیم کرده‌اند: سوره‌های دفعی النزول، سوره‌هایی که نزول پیوسته مطابق نظم طبیعی نزول داشته‌اند و سوره‌های تألیفی که قسمت‌های مختلف این سوره‌ها در پی هم نازل نشده، بلکه میان فصول هر سوره، قسمتی از سوره‌های دیگر نازل شده است و معتقدند که سوره‌های دفعی النزول ۳۶ سوره، سوره‌های دارای نزول پیوسته ۶۱ سوره و سوره‌های تألیفی ۱۷ سوره است (ر.ک: رجبی، ۲۵۴-۲۵۸).

علامه طباطبایی پس از نقل روایات مربوط به اتمام سوره با نزول بسمله سوره جدید، می‌گوید: «این روایات صراحت دارند که ترتیب آیات قرآن در نظر رسول خدا (ص) همان ترتیب نزول بوده؛ در نتیجه، همه آیات مکی در سوره‌های مکی و همه آیات مدنی در سوره‌های مدنی قرار داده شده‌اند. لازمه این مطلب این است که اختلافی که ما در مواضع آیات می‌بینیم، همه ناشی از اجتهاد ناصواب صحابه باشد»

(طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۲۸/۱۲). اما علی‌رغم این که علامه این اصول را پذیرفته و از آن دفاع می‌کند، لیکن مواردی را بر اساس اجتهاد به عنوان استثنا (مانند آیه ۲۰ سوره مزمل یا بعضی آیات سوره ممتحنه) برشمرده است.

گروه سومی نیز (مانند بلاشر) وجود دارند که دیدگاهی درباره پیوستگی نزول سوره ارائه نکرده‌اند، اما افراط در اجتهاد را نفی کرده و گفته‌اند: «وحي‌های بعدی، که داخل وحي‌های قدیمی شده‌اند، نه آن قدر متعدد هستند و نه تا آن حد وسیع» (بلاشر، ۳۸۴).

در مقابل این سه گروه، بسیاری از اندیشمندان وجود دارند که به استناد قرائن و شواهدی دیگر، گسستگی نزول آیات را به عنوان نظریه‌ای مقبول دانسته‌اند. می‌توان از زرکشی در کتاب البرهان (۱۸۹/۱) و سیوطی به عنوان مدافعان این دیدگاه نام برد. بیشتر مواردی که این افراد نظری درباره نزول داده‌اند، به دلیل اعتماد زیاد به روایاتی است که همگی توسط اهل سنت نقل شده‌اند. سیوطی از ابن حصار نقل می‌کند: کسانی که به موارد استثنا اعتماد می‌کنند، فقط بر اساس اجتهاد و بدون استناد به نقل نظر داده‌اند (سیوطی، ۱۴۱۱ق، ۱۳۸/۱).

گفتنی است که مدافعان این نظریه، از وجود عبارت‌های دال بر «نزول آیه» در قرآن، به عنوان دلیلی برای اثبات آن استفاده نکرده‌اند؛ زیرا لفظ «آیه» در قرآن به معنای «نشان و علامت» است و گاهی نیز به معنای علامت، عبرت، معجزه، امر عجیب و شگفت، برهان و دلیل به کار رفته است (ر.ک: زرکشی، ۲۶۶/۱) و این لفظ در قرآن، به هیچ وجه اشاره به معنای مصطلح آیه ندارد.

بنابراین، در باره کیفیت نزول آیات در سوره‌ها دو دیدگاه وجود دارد: ۱. نزول آیه‌ای (و پراکنده)، ۲. نزول پیوسته سوره‌ای، اعم از نزول دفعی یا تدریجی منسجم. طرفداران هر کدام از دو نظریه اعتقاد دارند که اسناد معتبر و شواهد متقنی برای دیدگاه خویش دارند که در این مقاله به تبیین هر دو نظریه و دلایل آنها پرداخته می‌شود. وجه تمایز این مقاله با سایر آثار در این است که: از آن جا که اولاً نظریه گسستگی نزول، نگرش غالب در میان صاحب نظران علوم قرآنی است، و ثانیاً نظریه پیوستگی نزول آیات در سوره‌ها در قالب یک اثر مستقل مطرح نشده، سعی شده با واکاوی دلایل و شواهد طرفداران دو نظریه، با تکیه بر مستندات قرآنی نظریه مورد پذیرش این مقاله مطرح شود.

۱. نظریه نزول آیه‌ای

این نظریه عبارت است از نزول پراکنده آیات قرآن؛ یعنی اصل و محور نزول وحي، نزول آیات بوده، بدون اینکه در قالب سوره‌ای نازل شده باشند یا به آیات نازل شده قبل و یا بعد ارتباط محتوایی خاصی داشته

باشند. بلکه آیات صرفاً مطابق رخدادها نازل می‌شده و هیچ نظم یا قاعده خاص دیگری برای آن وجود نداشته است. بر اساس این نظریه، آیات قرآن به صورت از هم گسیخته و ناهماهنگ نازل می‌شده‌اند و بعدها خواه به صورت توقیفی و خواه به اجتهاد صحابه به شکل امروزی درآمد. لذا تعداد زیادی از آیات مدنی در میان سوره‌های مکی، و قسمت‌های متعددی از آیات مکی در سوره‌های مدنی قرار گرفته‌اند.

دلایل این نظریه دو دسته است: ۱. روایاتی که به نزول پراکنده آیات اشاره دارند و تصریح می‌کنند این آیات به دستور پیامبر (ص) در موضع کنونی قرار داده شده است. ۲. اجتهاد درباره آیاتی که به نظر می‌رسد باید در سوره‌ای غیر از سوره‌ای که در آن جای گرفته، نازل شده باشند.

۱-۱. روایات مربوط به نزول آیه‌ای

بر اساس تحقیقات برخی از پژوهشگران، مجموع این روایات سه روایت است (نکونام، ۹۶). در دو مورد از این روایات، معین کردن جایگاه آیات ۲۸۱ سوره بقره و ۹۰ سوره نحل به دستور جبرئیل و پیامبر (ص) نسبت داده شده و در روایت سوم، این شیوه به عنوان سیره همیشگی ایشان معرفی شده است. این روایات عبارت‌اند از:

روایت نخست

از ابن عباس و سدی نقل شده: «آخرین آیه‌ای که نازل شد، «و اتقوا یوماً توجعون فیه إلی الله ثم توفی کل نفس ما کسبت و هم لا یظلمون» بود». جبرئیل گفت: آن را در رأس ۲۸۰ از بقره قرار بده» (طوسی، ۱۸۳/۱).

بررسی روایت

این روایت عیوبی دارد؛ از جمله اینکه:

۱- سند این حدیث در تفسیر تبیان به صورت مرسل ذکر شده و به وسایط میان شیخ طوسی تا ابن عباس و سدی اشاره‌ای نشده است.

۲- صدر این روایت، در تفسیر طبری، به صورت مسند، ذکر شده (ر.ک: طبری، ۷۶/۳)؛ اما ذیل آن، که به دستور جبرئیل برای قرار دادن آیه در محل مذکور اشاره دارد، نقل نشده است. چنان‌که در روایاتی که از طرق دیگر نقل شده، نیز عبارت ذیل حدیث نیامده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۳۷/۱). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که یا ذیل روایت، افزوده راویان بعدی است، یا این روایت، از نظر متن اضطراب دارد.

۳- این حدیث با روایات دیگر معارض است؛ زیرا سیوطی هشت روایت دیگر نقل کرده که آیات دیگری را به عنوان آخرین آیه نازل شده بر پیامبر معرفی کرده و برخی از این‌ها از ابن عباس نقل شده است. براء بن عازب، آخرین آیه را آیه ۱۷۶ سوره نساء دانسته است. در روایتی، عمر اعلام کرده آیه ربا آخرین

آیه نازل شده بر پیامبر (ص) بوده است. سیوطی از ابی بن کعب و نیز ابن عباس نقل کرده که آخرین آیه نازل شده بر پیامبر (ص)، آیه ۱۲۸ و ۱۲۹ سوره توبه بود و ابوسفیان گفته: آیه آخر سوره کهف، آخرین آیه بوده است. بخاری از ابن عباس نقل کرده که آیه ۹۶ سوره نساء آخرین آیه بوده و از ام سلمه نیز نقل شده که آخرین آیه، آیه ۱۹۵ سوره آل عمران بوده است. روایت دیگری آیه ۱۴۵ سوره انعام را به عنوان آخرین معرفی کرده است. سیوطی پس از نقل موارد فوق، احتمال می دهد که آیه اکمال الدین (آیه ۳ سوره مائده) آخرین آیه باشد؛ زیرا ظاهر این آیه تمام شدن تمام واجبات و احکام است (سیوطی، ۱۴۱۱ق، ۱/۱۰۱-۱۰۶).

بنابراین می توان اذعان نمود که هیچ کدام از موارد مذکور، منسوب به پیامبر (ص) نیست و هر کدام از اینها با اجتهاد و غلبه گمان اظهار شده است. همان طور که سیوطی نیز از بیهقی نقل می کند که هر کس بنا بر اجتهاد شخصی خود عمل کرده و یا آنچه را که خود برای آخرین بار از پیامبر (ص) شنیده، آخرین آیه تلقی کرده است (همو، ۱/۱۰۴).

۴- این روایت صراحتی بر این معنا ندارد که پیامبر (ص) فرموده باشد: آیات را در سوره ای خلاف نزول جای گذاری کنند. شاید بتوان چنین برداشت کرد که: این روایت در صدد اعمال نظارت، تأکید و یادآوری ایشان بر ترتیب نزول آیات در سوره ها بوده، نه آن که بخواهند ترتیب جدیدی به آیات بدهند.

۵- بر فرض قبول این روایت، بیان یک یا دو مورد، هرگز نمی تواند قاعده کلی ارائه بدهد.

از این مطالب می توان دریافت که این روایت از اعتبار کافی برای اثبات «دستور به جایگزینی در لابلای آیات دیگر» برخوردار نیست.

روایت دوم

احمد بن حنبل به نقل از شهر بن حوشب از عثمان بن ابی العاص آورده است: نزد رسول خدا (ص) نشسته بودم که ناگاه روی خود را به سوی آسمان کرد؛ سپس فرمود: جبرئیل نزد آمد و فرمان داد این آیه: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» را در موضع آیه ۹۰ سوره نحل قرار بدهم» (ابن حنبل، ۲۱۸/۴).

بررسی روایت

اشکالاتی در این روایت وجود دارد:

۱- در سند این حدیث تصحیف و حذف رخ داده است. عثمان بن ابی العاص نمی تواند شاهد نزول آیه سوره نحل بوده باشد و این، عثمان بن مظعون است که از نزول این آیه مطلع شده است. زیرا سوره نحل مکی است و عثمان بن مظعون برادر رضاعی رسول خدا (ص) از اولین کسانی بود که در مکه اسلام آورد، ولی عثمان بن ابی العاص در سال نهم هجرت از طائف به مدینه آمد و اسلام آورد. عثمان بن مظعون به

عثمان بن ابی‌العاص تصحیف شده و واسطه میان او و شهر بن حوشب (یعنی ابن عباس) حذف گردیده است (ذهبی، ۲۳/۱).

۲- بر اساس خبر دیگری که از طریق شهر بن حوشب از عثمان بن مظعون نقل شده، ذیل حدیث (عبارت جبرئیل...) توسط راویان بعدی به آن افزوده شده است (ابن حنبل، ۲۱۸/۴).

۳ و ۴- اگر این روایت قابل پذیرش بود، نقد چهارم و پنجم روایت قبل درباره این روایت نیز صادق می‌بود؛ لیکن با توجه به دو دلیل فوق‌الذکر، این روایت به هیچ وجه قابل پذیرش نیست.

روایت سوم

«احمد بن حنبل از محمد بن جعفر و یحیی بن سعید، از عوف، از یزید (فارسی) از ابن عباس نقل می‌کند به عثمان بن عفان گفتیم: چه چیز شما را واداشت سوره انفال را که از مثانی^۱ و سوره برائت را که از منین است، قرین هم سازید؛ ولی بسمله را میان آن دو ننویسید و آنها را در میان سبع طوال بگذارید؟ گفت: گاهی بر رسول خدا (ص) یکی از سوره‌های چندپاره نازل می‌شد، هرگاه چیزی بر او نازل می‌شد، کتاب وحی را فرامی‌خواند و می‌فرمود: این را در فلان سوره قرار بده ... سوره انفال از اولین سوره‌هایی بود که در مدینه نازل شد؛ ولی سوره برائت از آخرین سوره‌های قرآن بود. مضمون آنها با هم مشابه بود؛ پنداشتیم که آن بخشی از این است و رسول خدا (ص) وفات کرد و برای ما بیان نکرد که آن بخشی از این است؛ لذا من آن دو را قرین ساختم، بسمله در میان آنها نوشتم و آنها را در میان سبع طوال نهادم» (ابن حنبل، ۱۱۱/۱). با توجه به این روایت، پیامبر (ص) پس از نزول قسمتی از وحی، جایگاه آن را مشخص می‌نمود.

بررسی روایت

این روایت نیز از چند جهت دارای اشکالاتی می‌باشد:

۱- اصل جمع قرآن توسط عثمان، طوری که قبل از آن، قرآنی وجود نداشته باشد و عثمان تدبیری برای مکان سوره توبه اندیشیده باشد، مردود است؛ زیرا حتی بنا بر نظر قائلین اجتهادی بودن چنین نیز، جایگاه آیات و سوره‌ها در زمان ابوبکر و عمر مشخص شده بود.

۲- در روایت «تشابه مضمون دو سوره» علت قرار گرفتن در کنار یکدیگر بیان شده است. بررسی اجمالی و تحقیقی ابتدایی نشان می‌دهد که فرق‌های زیادی میان مضمون این دو سوره وجود دارد. سوره انفال در اوایل هجرت پیامبر (ص) و جنگ بدر نازل شد و به تبیین مهمترین عناصر مورد نیاز برای مقابله با دشمنان بیرونی جامعه پرداخته است. لذا در آن به مسائلی چون: جهاد در راه خدا، امدادهای الهی قبل و حین و بعد از جهاد، حرمت فرار از جهاد، لزوم اطاعت از رهبری، توطئه‌های دشمنان برای ضربه زدن به پیامبر (ص)، لزوم انفاق در راه جهاد، چگونگی توزیع غنائم جنگی، مصارف خمس، پرهیز از نزاع داخلی،

اقدامات منافقان در سپاه اسلام، لزوم آمادگی همه جانبه و آمادگی نظامی برای ایجاد وعب و جلوگیری از حملات احتمالی دشمنان، چگونگی پذیرش صلح، پرهیز از اسیر گرفتن تا حد امکان، فضیلت مجاهدان در راه خدا پرداخته شده است.

اما سوره توبه پس از فتح مکه نازل شد. جامعه اسلامی قدرت بلامنازع شبه جزیره عربستان بود و تقریباً همه دشمنان بیرونی از آسیب زدن به آن مأیوس شده بودند؛ اما منافقان مدینه و کسانی که پس از فتح مکه، ناچار شدند اسلام بیاورند و دشمنان اسلام از میان اهل کتاب، از درون جامعه به آن آسیب می‌رسانند. سوره توبه به تبیین آسیب‌های درونی جامعه اسلامی پرداخته و لوازم مقابله با این‌ها را به مسلمانان نشان می‌دهد. لذا در سوره توبه به مسائلی چون: اعلان عمومی برائت، پیمان‌های داخلی سرزمین اسلامی و چگونگی عهد بستن با اقلیت‌های مذهبی، مقابله با پیمان‌شکنان، سپردن مسئولیت‌های شعائر دینی به امت، پرهیز از برقراری رابطه خویشاوندی و دوستی و ... با کسانی که تعلق خاطر به دشمنان اسلام دارند، مقابله با دشمنی‌های اهل کتاب، مقابله با بدعت‌ها، معرفی شکل‌های بروز نفاق، معرفی مؤمنان راستین، تشویق به سخت‌گیری نسبت به منافقان همراه با جهاد با کفار، اقدامات سیاسی منافقان، منع مؤمنان از استغفار و اقامه نماز میت بر منافقان، واکنش مؤمنان و منافقان در برابر نزول آیات و امتحانهای الهی پرداخته شده است.

بنابراین این دو سوره از نظر موضوعات و مسائل با یکدیگر کاملاً متفاوت‌اند و روایت سوم از نظر متن نیز دچار آسیب جدی و غیر قابل پذیرش است.

۳- عقلاً هم صحیح به نظر نمی‌رسد آیاتی از یک سوره نازل شود و بعد نزول آن سوره متوقف شده و سوره‌های دیگری نازل شود؛ بعد از سال‌ها به سوره اول مراجعه شود و آن کامل گردد. نیز معقول به نظر نمی‌رسد که آیه یا آیاتی نازل گردد و پیامبر این آیات را بلا تکلیف و جدا از دیگر آیات رها کند تا سوره آن نازل شود؛ لذا این روایات با این مضمون را نمی‌توان پذیرفت تا آن را مبنای قرآن‌شناسی قرار داد.

۴- از این روایت استنباط می‌شود که چینش سوره‌ها توسط عثمان صورت گرفته و پیامبر (ص) هیچ‌گونه راهنمایی نکرده است. دو گروه این نظر را به هیچ وجه نمی‌پذیرند: الف. قائلین به توقیفی بودن چینش سوره‌ها مانند خویی (۲۵۷). ب. اندیشمندانی که چینش سوره‌ها را اجتهادی می‌دانند، ولی اعتقاد دارند که پیامبر (ص) کلیات آن را در قالب روایات معرفی سبع طوال، مثنی، مثنی و مفصلات بیان کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۶ ش، ۱۱۲).

۵- این حدیث با روایات دیگر تعارض شدیدی دارد؛ از جمله روایاتی که علت اصلی عدم نگارش بسمله در ابتدای سوره توبه را نازل نشدن این آیه در صدر این سوره می‌دانند، نه آشفتگی در نزول و

مشخص نبودن جایگاه آیات؛ مانند روایتی که در آن ابن عباس از حضرت علی (ع) می‌پرسد: چرا در سورة برائت «بسم الله الرحمن الرحيم» نوشته نشد؟ حضرت فرمود: «برای اینکه «بسم الله الرحمن الرحيم» امان است، ولی برائت با شمشیر نازل شد» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۳/۳۷۶).

در علم اصول گفته می‌شود که در هنگام تعارض دو دلیل با یکدیگر - اگر هر دو دلیل بر اساس مبانی پذیرفته شده مجتهد قابل پذیرش باشند - ابتدا باید بررسی شود که آیا امکان تأویل یکی از دلایل وجود دارد یا نه؟ اگر امکان تأویل نداشت، در مرحله بعد بررسی می‌شود که آیا می‌توان تعارض آنها را برطرف ساخت یا نه؟ اگر امکان جمع وجود داشته باشد، باید به یکی از طرق مذکور در کتب اصول، تعارض را رفع کرد و هر دو دلیل را در نظر داشت. اما اگر امکان جمع ادله وجود نداشت - به اصطلاح با هم تناقض داشتند - و هیچ کدام از ادله ترجیح خاصی بر دیگری نداشتند، هر دو دلیل ساقط می‌شوند.

اما اگر یکی از دلایل با مسلمات عقل و نقل - قرآن و سنت قطعی - تناقض داشته باشد، آن دلیل مطروح شده و دلیل دیگر به قوت خودش باقی خواهد ماند. البته در این گونه موارد اصلاً بحث در تعارض ادله نیست. (رک: حیدری، ۴۸۵-۴۸۹).

ضعف‌های این روایت موجب می‌شود که قابلیت معارضه با روایات دیگر را نداشته باشد. بر اساس مطالب مذکور، سه روایت دارای عیوب متنی و یا سندی هستند؛ لذا از اعتبار کافی برای اثبات نظریه نزول و چینش آیه‌ای برخوردار نیستند. همچنین هیچ‌یک صراحتی ندارند که پیامبر (ص) فرموده باشد: برخلاف نزول، آیات را در سوره‌ای جای دهند. می‌توان برداشت کرد که منظور این روایات از جایگذاری آیات، بنا به دستور پیامبر اکرم (ص) تأکید و یادآوری ایشان به همان ترتیب نزول آیات در سوره‌ها بوده است.

سایر مواردی که به عنوان دلیل برای این نظریه ذکر شده و ما در ادامه به آنها به عنوان مستثنیات می‌پردازیم، فاقد قرینه روایی است؛ اما به نظر می‌رسد برخی از اندیشمندان، دیدگاه مفسران درباره این آیات را به منزله مصادیق این روایات پنداشته‌اند.

۲-۱. وجود مستثنیات فراوان

یکی از مهم‌ترین عوامل روی آوردن به نظریه پراکندگی نزول آیات قرآن کریم، وجود آیات فراوانی است که به زعم مفسران، ترتیب نزول آنها با جایگاه تدوینی آنها تناسبی نداشته است. بدین معنا که آیه مورد نظر مفسران، نمی‌تواند در این جایگاه نازل شده باشد و صرفه بر اساس دستور الهی و نبوی یا اجتهاد مسلمانان در جایگاه کنونی واقع شده است. از آنجا که تعداد این آیات نسبت به کل آیات قرآن زیاد است، نمی‌توان اصل را بر نزول منظم قرار داد و باید پراکندگی نزول را پذیرفت. اما بررسی این موارد نشان می‌دهد که

در باره مستثنیات، صرفاً بر اساس حدس و اجتهاد مفسران، چنین حکم شده است، نه قرینه قطعی.

۱-۲-۱. اجتهاد ناصواب در مکی یا مدنی بودن آیات

علی‌رغم این‌که نظریه نزول آیه‌ای پشتوانه نقلی معتبری ندارد، لیکن در میان مفسران و صاحب‌نظران علوم قرآنی طرفدارانی دارد. این امر ناشی از اجتهاد در آیاتی است که به نظر این گروه به صورت طبیعی جایگاهشان در مکان کنونی نیست. وجود برخی کلمات یا مفاهیم در آیاتی از سوره‌های مکی باعث شده که این گروه در این باب دست به اجتهاد بزنند و حکم به مدنی بودن آن آیات کنند و یا بالعکس، آیاتی از سوره‌های مدنی را مکی بدانند. خاستگاه این اجتهاد را می‌توان در قالب شش نظریه دسته‌بندی و نقد کرد که عبارت‌اند از:

۱-۲-۱-۱. وجود احکام در سوره‌های مکی

برخی گمان کرده‌اند که در مکه، آیات احکام مانند انفاق و زکات، نازل نشده و سوره‌های مکی از احکام خالی‌اند؛ لذا حکم به مدنی بودن آیات احکام سوره‌های مکی کرده‌اند. در حالی که کلیات احکام و واجبات در مکه نازل، و احکام تفصیلی در مدینه تبیین شده‌اند.

طبرسی اعتقاد دارد: آیاتی که کلمه نماز در آنها ذکر شده، در مدینه نازل شده‌اند (طبرسی، ۵۷۶/۱۰)، لیکن نماز اولین حکمی است که در مکه واجب شد و مسلمانان به‌صورت فردی و جماعت نماز می‌خواندند. نماز، اولین چیزی است که جبرئیل آورد و به پیامبر (ص) بعد از بعثت، وضو و نماز یاد داد (معرفت، ۲۳۲/۱).

در باره آیه ۳۲ و ۳۳ سوره اسراء، علی‌رغم اینکه این سوره مکی است، اما برخی پنداشته‌اند چون حکم حرمت زنا و قتل را بیان کرده، در مدینه نازل شده است. در حالی که حفظ حرمت، شخصیت، جان و مال انسان‌ها از مهمترین قوانین زیربنایی اسلام بوده و از ابتدای بعثت، در تعالیم اسلام دنبال شده و حرمت قتل - تهدید جانی انسان‌ها - و زنا - زیر پا گذاشتن کرامت انسان - از جمله این امور است (همو، ۲۱۳/۱). در باره آیاتی که کلمه «زکات» در آنها به‌کار رفته، از آن‌جا که حکم زکات واجب در مدینه تشریع شد، برخی پنداشته‌اند که این آیات مدنی هستند. در صورتی که اصل حکم زکات، بدون تعیین حدود شرعی آن در مکه هم بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۰/۱۵).

۱-۲-۱-۲. فضای اجتماعی - سیاسی مکه یا مدینه

توجه به فضای اجتماعی - سیاسی مکه یا مدینه باعث شده که هر جا آیه‌ای پیرامون بنی اسرائیل و اهل کتاب یا مشورت با مؤمنان سخن به میان آورده باشد، مدنی محسوب شود. درباره برخی از آیات، بعضی از مفسران صرفاً گمان کرده‌اند که درباره یهودیان است، در نتیجه حکم به مدنی بودن آن آیات کرده‌اند. یا آن‌که

صرفه به دلیل اشاره آیه‌ای به یکی از موضوعات رخ داده در مکه، حکم به نزول آن در مکه شده است. به عنوان مثال، خداوند در آیه ۱۳ سوره محمد (ص) فرموده: «وکلّین من قویة هی لشد قوّة من قویتک التّی أخرجتک أهلکنهم فلا ناصر لهم» در روایتی از ابن عباس صرفه به دلیل به کار رفتن لفظ «أخرجتک» حکم به نزول آن در زمان هجرت شده است (طوسی، ۲۸۸/۹).

از آن جا که ابن عباس در هنگام هجرت تازه متولد شده بود، این روایت مرسل یا ناشی از اجتهاد وی است. در حالی که اولاً آیه می‌تواند بیانگر مطلبی عام باشد که در آن، خدا فرموده: «ما قوی‌تر از اخراج‌کنندگان تو را نیز هلاک کرده‌ایم»، بنابراین لزوم در هجرت نازل نشده است. ثانیاً خداوند فرموده: قدرت کافرانی که تو را اخراج کردند، مسلمانان را در جهاد با آنان سست نکند؛ زیرا خدا نیرومندتر از آنان را نیز از بین برده است. پیامبر (ص) در زمان هجرت، نه قصد و نه امکان جهاد را داشته است؛ پس این اجتهاد با سیاق سوره، یعنی هراس‌زدایی در امر جهاد سازگاری ندارد.

۱-۲-۳. بی‌توجهی به اعتبار روایات

به طور کلی، مجموعه‌ای از موارد استثنا، بدون هیچ قاعده یا سند معتبر به عنوان استثنا معرفی شده‌اند. گاهی اصلاً سبب استثنا ذکر نشده و گاهی فقط صرفه به دلیل اعتماد به قول یک فرد چنین حکمی داده‌اند و گاهی این حکم حتی بر خلاف قول مشهور است. درباره آیه ۶۰ سوره عنکبوت، سیوطی به حکم روایتی که خودش نیز سند آن را ضعیف می‌داند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۱۴۹/۵) آن را مدنی دانسته است. در حالی که این آیات بر اساس اسناد معتبرتر، مکی به شمار می‌روند (معرفت، ۲۲۴/۱).

۱-۲-۴. عدم فهم صحیح از مفهوم آیات

تعدادی از آیاتی که درباره آنها حکم به نزول جداگانه شده، ناشی از عدم توجه به صدر و ذیل آیه و پیش‌داوری‌های ذهنی، باعث بدفهمی از آیه و در نتیجه، دادن حکم اشتباه به مدنی بودن یا مکی بودن آنها شده است.

خداوند در آیه ۲۴ سوره حجر می‌فرماید: «و لقد علمنا المستقدمین منکم و لقد علمنا المستأخرین» «ما قطعاً هم از پیشینیان شما کاملاً آگاهیم و هم از متأخران شما.» سیوطی این آیه را به دلیل تطبیق نادرست بر نماز جماعت - که در حکم آن در مدینه نازل شده - مدنی می‌داند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۹/۴). در صورتی که سیاق آیات دلالتی بر نماز ندارد و آیه به مردگان گذشته (مستقدمین) و مردگان آینده (مستأخرین) اشاره دارد (معرفت، ۲۰۸/۱).

۱-۲-۵. اشتباه در تعیین مصداق آیات

تقریباً دو سوم از مواردی که برای آنها حکم به نزول جدای از نزول سوره شده، بر اثر اشتباه در تعیین

مصادیق مورد نظر آیات بوده است. در آیه ۹۳ سوره انعام، خداوند فرموده: «و من أظلم ممن افترى على الله كذبا لو قال أوحى إلي و لم يوح إليه شيء و من قال سأنزل مثل ما أنزل الله...» «چه کسی ستمکارتر است از کسی که دروغی به خدا ببندد، یا بگوید: بر من نیز وحی نازل شده، در حالی که به او وحی نشده، و کسی که بگوید: من نیز مانند آنچه خدا نازل کرده است، نازل می‌کنم...» (ر.ک: طبری، ۱۸۱/۷-۱۸۲). معرفت نقل کرده که این آیات درباره «ابن ابی سرح» نازل شده که وی در مدینه بود و مرتد شد و به مکه فرار کرد. گفته شده: که وی با شنیدن آیه ۱۲ سوره مؤمنون، تصمیم گرفت که دست به جعل آیات بزند. سپس وی اظهار می‌دارد که این برداشت از چند جهت نادرست به نظر می‌رسد: اولاً سوره مؤمنون کاملاً مکی است و هیچ‌کس درباره مدنی بودن حتی یکی از آیات آن، اظهار نظری نکرده است. امکان ندارد که با نزول آیاتی مکی، وی در مدینه مرتد شده باشد. ثانیاً درباره حدود سی آیه دیگر نیز گفته شده که منظور از مفاد آنها، «ابن ابی سرح» است؛ از جمله آیه ۱۳۷ سوره نساء که در ذیل آن، امام باقر و امام صادق (ع) وی را مرتد نامیده‌اند (معرفت، ۲۰۲/۱).

نیز زرکشی درباره آیه ۲۸ سوره ابراهیم (ع): «ألم تر إلى الذين بدلوا نعمت الله كفوا و أحلوا قومهم دار البوار» «آیا ندیدی کسانی را که نعمت خدا را به کفران تبدیل کردند، و قوم خود را به سرای نیستی و نابودی کشاندند؟» از عمر نقل کرده که منظور از این‌ها «کفار بدر» هستند. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۸۴/۴) در حالی که بر اساس روایتی از امام صادق (ع)، قاطبه مصادیق این آیه، کفار قریش هستند. (عیاشی، ۲۲۹/۲) حتی اگر «کفار بدر» را مصادیق آیه بدانیم، از باب جری و تطبیق است، نه اینکه آیه مدنی باشد (معرفت، ۲۰۸/۱).

۱-۲-۶. اشتباه در فهم روایات ذیل آیات یا سوره‌ها

برخی از مواردی که منجر شده تا صاحب نظران قائل به نزول ازهم‌گسیخته آیات سوره‌های مدنی شوند، ناشی از تلقی اشتباه از مفاد روایت ذیل آیات یا سوره‌ها بوده است. سیوطی در ابتدای تفسیر سوره ملک نقل کرده: کل این سوره در مکه نازل شده؛ اما در روایت دیگری نقل می‌کند که «این سوره درباره مردمان مکه نازل شده، غیر از سه آیه.» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۲۴۶/۶) اما برداشت کرده‌اند که منظور از این روایت، آن است که سه آیه از آن مدنی است. در حالی که ظاهر روایت دوم، درباره محتوای سوره ملک است، نه مکان نزول آیات (معرفت، ۲۴۰/۱).

این‌گونه اجتهادات، آن قدر توسط دیگران تکرار شده که تصور نادرست «نزول پراکنده و جداگانه آیه‌ای» ایجاد شده است.

۲. نظریه نزول پیوسته سوره‌ای

بر اساس این نظریه: هر سوره با نزول بسمله آغاز می‌شد و نزول آیات سوره (چه تدریجاً نازل شده باشند و چه دفعتاً) پشت سر هم ادامه می‌یافت؛ تا اینکه با نزول بسمله جدید، پایان سوره قبل و شروع سوره جدید مشخص شود. الحاق موارد استثنائی به بعضی از سوره‌ها، مستقیماً زیر نظر پیامبر اکرم (ص) صورت گرفته است. به همین ترتیب، آیه‌ای از یک سوره در میان آیات سوره‌های دیگر نازل نشده است. دلایل اصلی نظریه پیوستگی نزول، در دو بخش «قرآنی» و «روایی» است؛ به علاوه شواهدی نقلی و عقلی بر صحت این نظریه تأکید می‌کند. تاریخ در نفی و اثبات این موضوع ساکت است؛ یعنی در تاریخ نمی‌توان نظریه‌ای را پیدا کرد که: کدام آیه در چه زمان و چه مکانی نازل شده، آیات قبل و بعدش کدام است و با چه فاصله زمانی یا مکانی نازل شده است؟ هنگامی که تاریخ نسبت به یک موضوع ساکت باشد، عقل حکم می‌کند که باید به اصول برخاسته از قرآن و روایات رجوع شود.

۲-۱. دلیل قرآنی

آیاتی که در آنها لفظ «سوره» به کار رفته، تصریح دارند که سوره به عنوان یک واحد رسمی، نزد خدا و در اذهان عموم مردم در عصر نزول تشخیص داشته است. در برخی از این آیات، به خصوص آیه اول سوره نور، خداوند از اصل «نزول سوره» سخن گفته و این آیه نشان می‌دهد که شناخته شده بودن حدود سوره‌ها نزد عموم مردم، ناشی از «نزول سوره‌ای» بوده است.

۲-۱-۱. تصریح به نزول سوره

خداوند در آیه نخست سوره نور، که در زمره سوره‌های تدریجی النزول است، می‌فرماید: «سورة أنزلناها و فرضاها و أنزلنا فيها آیات بينات لعلكم تذكرون» «این، سوره‌ای است که آن را نازل کردیم و عمل به آن را واجب نمودیم و در آن، آیات روشنی نازل کردیم، شاید شما بفهمید و متذکر شوید». بر اساس این آیه، در بین سوره و احکام و فرائض و نشانه‌های آن، اصل بر نزول سوره است و سایر موارد مذکور، هویت خاص خود را در درون سوره پیدا می‌کنند. این آیه، دلیل مستحکمی در برابر کسانی است که مدعی‌اند: «چون آیات قرآن به صورت تدریجی نازل می‌شده، امکان ندارد آیات چینش پیوسته‌ای داشته باشند».

۲-۱-۲. عکس العمل‌ها در برابر نزول سوره

خداوند در برخی از آیات، عکس العمل مؤمنان و منافقان را در برابر نزول سوره و یا تأخیر در نزول سوره به تصویر می‌کشد. این آیات، علاوه بر آنکه تصور ذهنی مردم نسبت به نزول سوره و تشخیص آن را معرفی می‌کند، شواهدی بر اثبات این مدعاست که حدود سوره و تفاوت داشتن آن با یک آیه یا چند آیه و یا کل قرآن برای آنها روشن و مشخص بوده است و اصل در نزول وحی، نزول پیوسته سوره‌ای بوده و تا نزول

بسمله سوره دیگر، آیاتی از سوره دیگر، نازل نمی شده است.

در آیه ۲۰ سوره محمد (ص) به این نکته مهم اشاره شده که: درخواست مستمر مؤمنان در عصر نزول - با صیغه مضارع «يقول» - نزول سوره بوده است، نه نزول آیه یا دسته ای از آیات. خداوند می فرماید: «و يقول الذين آمنوا لو لا نؤلت سورة فإذا أنزلت سورة محكمة وذكر فيها القتال رأيت الذين في قلوبهم مرض ينظرون إليك نظر المغشي عليه من الموت فأولئهم» (محمد، ۲۰) «اهل ايمان مشتاقانه می گویند: «چرا سوره ای نازل نمی شود که در آن فرمان جهاد باشد؟!» اما هنگامی که سوره روشنی نازل می شود که در آن سخن از جنگ است، می بینی بیمار دلان، مانند کسی که در آستانه مرگ قرار دارد، به تو نگاه می کنند؛ پس مرگ برای آنان سزاوارتر است.» از سوی دیگر، آیه ۶۴ سوره توبه نیز نشان دهنده این است که حدود سوره ها در اذهان جامعه صدر اسلام مشخص بوده است؛ زیرا منافقان نیز اثرات دائم نزول سوره های قرآن را به روشنی دیده اند. به همین دلیل، همیشه از نزول سوره ای که درون آنها را افشا کند، در هراس بوده اند: «يحذرو المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبهم بما في قلوبهم» (توبه، ۶۴) «منافقان از آن بیم دارند که سوره ای بر ضد آنان نازل گردد و به آنها از اسرار درون قلبشان خبر بدهد.»

این آیات نشان می دهند که از دیدگاه قرآن «نزول یک یا چند آیه» فرع بر «نزول سوره» است؛ به عبارت دیگر، خداوند «نزول سوره» را محوری قرار داده که تمام واکنش ها به «نزول سوره» صورت می گیرد. آن چه بین خدا و مردم هویت دارد، سوره است.

۲-۲. دلایل روایی

در جوامع روایی، روایاتی نقل شده که از آنها به خوبی مشخص می شود که در زمان صدر اسلام، شروع و پایان سوره ها با نزول بسمله تبیین و فهمیده می شد. این مطلب، اولاً نظم سوره ای، با مرز مشخص بسمله در نزول قرآن را به خوبی نشان می دهد؛ بدین معنا که: لابه لای نزول آیات یک سوره، آیه ای از سوره دیگری نازل نشده است. ثانیاً پراکندگی نزول آیات را رد می کند؛ توضیح این که: در داخل سوره نیز از بسمله در آغاز هر سوره تا اتمام آن و نزول بسمله سوره بعد، آیات به همین نظم موجود پشت سر هم نازل شده و قرار گرفته اند.

۱- از امام صادق (ع) نقل شده: «إنما كان يعرف انقضاء السورة بنزول بسم الله الرحمن الرحيم ابتداء للأخري» (عیاشی، ۱۹/۱) می فرماید: «پایان یافتن سوره ها فقط به وسیله نزول بسمله به عنوان ابتدای سوره دیگر شناخته می شود.» در این روایت، امام صادق (ع) راه منحصر (با به کار بردن حصر «إنما»)، مستمر و همیشگی (با فعل ماضی استمراری «كان يعرف») ابتدا و انتهای سوره های قرآن را نزول بسمله می داند.

۲- سعید بن جبیر نقل می کند: «أن المؤمنين في عهد النبي كانوا لا يعرفون انقضاء السورة حتى تنزل

بسم الله الرحمن الرحيم فإذا نزلت علموا ان قد انقضت السورة و نزلت أخرى» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۷/۱) «مؤمنان در زمان پیامبر، پایان نزول سوره‌ها را تنها از نزول بسمله سوره جدید می‌فهمیدند؛ هرگاه بسمله نازل می‌شد، می‌فهمیدند سوره پیشین تمام شده و سوره دیگری نازل شده است».

اهل تسنن از ابن عباس و ابن مسعود روایاتی با این مضامین نقل کرده‌اند که: راه شناخت همیشگی پیامبر (ص) و مسلمانان درباره پایان سوره‌ها و شروع سوره جدید، نزول بسمله بوده است. برخی از این روایات بدین شرح هستند:

ابن عباس می‌گوید: «پیامبر (ص) (و در روایت دیگر، مسلمانان) به اتمام رسیدن سوره را نمی‌دانست تا هنگامی که بسمله بر او نازل شود؛ هرگاه بسمله نازل می‌شد، درمی‌یافت که سوره به اتمام رسیده و سوره دیگری شروع شده است.» (هیثمی، ۳۹/۹؛ نیز رک: سجستانی، ۱۸۳/۱) ابن مسعود نیز می‌گوید: «ما جدایی دو سوره از همدیگر را نمی‌شناختیم تا زمانی که بسمله نازل می‌شد.» (واحدی نیشابوری، ۱۰)

نکته‌ای که در این روایات به چشم می‌خورد، این است که همه این نقل‌ها راه شناخت سوره را با فعل ماضی استمراری بیان می‌کنند. معنای این سخن، این است که این راه شناخت، مخصوص چند مورد خاص نبوده است؛ بلکه راه همیشگی شناخت ابتدا و انتهای سوره‌های قرآن بوده است؛ لذا در بعضی از نقل‌ها این امر به طور کلی به دوران پیامبر (ص) (في عهد النبي) نسبت داده شده است و این امر، مطلبی فراگیر و روشن در بین مسلمانان در عصر نزول قرآن بوده است.

۲-۳. نظم در نزول

آیاتی که در آن عبارت «نزول سوره» آمده، رسمیت سوره را ثابت کرده و بیان می‌کند که: اصل، نزول سوره است؛ اما نسبت به نظم در نزول آیات درون سوره ساکت است. توضیح این‌که در نزول آیات دو حالت محتمل است: ۱- چینش آیات در درون سوره‌ها با نظم و بر اساس ترتیب زمانی نزول هر آیه بوده است؛ یعنی چینش کنونی آیات. ۲- نزول آیات در قالب سوره بدون نظم بوده و بعداً منظم شده باشد.

خداوند در بیان چگونگی نزول قرآن می‌فرماید: «و قوأنه فرقناه لتقرأه علی الناس علی مکث و نزلناه تفزیلاً» «قرآنی که بخش‌بخش فرستادیم تا با درنگ بر مردم تلاوت کنی و آن را تدریجاً فروفرستادیم» (اسراء، ۱۰۶) این آیه به خوبی نشان می‌دهد که قرآن، قسمت‌قسمت و تدریجاً بر پیامبر (ص) نازل می‌شد و حضرت به همان ترتیب آیات را بر مردم قرائت می‌کرد.

با توجه به این‌که گفته شد اصل در نزول وحی، نزول قرآن سوره‌ها بوده است، سه حالت متصور است: حالت اول این‌که قطعات نزول، سوره‌ها بوده و به‌صورت دفعی نازل شده باشند. حالت دوم این‌که آیات با نظم فعلی، اما تدریجاً در سوره‌ها نازل شده‌اند. در حالت سوم علی‌رغم این‌که اصل بر نزول سوره است،

اما این آیات بدون نظم و ترتیب در قالب سوره نازل می شد و بعدها خلاف ترتیب نزول، در سوره ها جمع آوری شده است. نزول قرآن به حالت اول و دوم بوده و حالت سوم که بی نظمی در نزول آیات سوره نامیده می شود، صحیح نیست. توضیح این که:

قطعات نزول، گاه سوره ای کامل و گاه به صورت دسته ای از آیات نازل می شده است. برخی از محققان، تعداد سوره هایی که به صورت دفعی و یک باره نازل شده اند، ۳۶ سوره می دانند (رجبی، ۲۵۴)، اما در مواردی که نزول وحی به صورت آیه ای بوده، این چنین نبوده که چینش آیات نظمی نداشته و در بین آیات یک سوره، آیاتی از سوره ای دیگر نازل شده باشد؛ بلکه نزول آیات بدین منوال بوده که آیات هر سوره به طور پیوسته، اما در چند مقطع زمانی نازل شده است. در واقع می توان گفت اصلی ترین واحد نزول قرآن، سوره ها بوده اند که این سوره ها یا یک باره نازل شده و یا اینکه در چند مقطع زمانی ممتد و پشت سر هم، تدریجاً، پیوسته و کاملاً منظم نازل شده اند (ر.ک: نکونام، ۸۵-۱۰۲).

با وجود این، ممکن است این سؤال در برخی اذهان باقی بماند که شاید آیات در قالب سوره ها نازل شده اند، ولی به صورت نامنظم بوده اند و بعدها به دستور پیامبر (ص) به نظم کنونی درآمده اند. توضیح اینکه: نزول سوره ای به دو شکل قابل تصور است:

۱- نزول آیات پس از بسمله هر سوره، علاوه بر آن که آیات هر سوره را نشان می دهد، جایگاه آیه را هم معین می کند و نیازی نبود که پیامبر (ص) به کاتبان بگوید: آیه را در فلان قسمت از سوره قرار بدهید؛ بلکه می دانستند که تا نزول بسمله جدید، آیات در ادامه آیات قبلی نوشته می شوند.

۲- نزول آیات پس از بسمله هر سوره، تنها نشان دهنده سوره ای است که آیات باید در آن جای بگیرند؛ اما کاتبان وحی منتظر دستور پیامبر (ص) بودند تا آیات جدید را در کدام قسمت از آن سوره بگذارند. مثلاً ممکن است که آیات سوره قیامت به صورت پراکنده نازل شده باشند و پیامبر آیه ای که در مرحله چهارم نازل شده، به عنوان آیات اول قرار داده و آیاتی که اول نازل شده را در بخش پایانی قرار داده باشد و ... بر اساس دلالت قرآن، همان دیدگاه نخست مورد پذیرش است.

۲-۱. دلیل قرآنی «نظم در نزول آیات هر سوره»

خداوند متعال در آیه ۳۲ سوره فرقان، شبهه ای را از سوی کافران مطرح می کند؛ این که چرا فرشته وحی همه آیات را یک باره تا آخر نمی خواند؟ چرا آیه آیه یا سوره سوره، همچنان نمی خواند تا تمام شود؟

خداوند در پاسخ به این شبهه، می فرماید: «و قال الذین کفروا لولا نزل علیه القوآن جملة واحدة کذلک لنتبث به فؤادک و قتلناه توتیلا» یعنی نزول تدریجی قرآن را تأیید کرده و علت آن را تثبیت فؤاد پیامبر اکرم (ص) بیان می کند. آنگاه برای تکمیل مطلب، می فرماید: نزول تدریجی و وجود فاصله بین نزول

قطعات قرآن، موجب پراکندگی مطالب و از بین رفتن اثر مطالب گذشته در اثر گذر زمان نمی شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲۱۱/۱۵) «رتل» به معنای «نظم و ترتیب چیزی در عین استواری» (راغب اصفهانی، ۲۴۱) و یا نظم و ترتیب زیبا بوده و همچنین ترتیل کلام، خوب چیدن و مرتب کردن آن می باشد. (مصطفوی، ۴۷/۴) بر این اساس، معنای ترتیل در آیه، تقدیر و چیدن قطعات نزول قرآن با نظم خاص است (ابیری، ۴۱۶/۱۰ و قرشی، قاموس قرآن، ۵۴/۳)، به گونه ای که وقتی نزول آیات یک سوره به پایان می رسد، چنان این آیات مرتب و منظم نازل شده که گویا این سوره یک باره نازل شده است. از این رو، معنای این فراز از آیه چنین می شود: ما این قرآن را با این که بر حسب حوادث و مقتضیات، سوره سوره و آیه آیه نازل کردیم، اما کمال نظم و ترتیب بین آنها را نیز حفظ کردیم. لذا قرآن در نزول تدریجی خود به صورت آیات و سوره هایی است که مرتب و با نظم خاص نازل شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲۱۱/۱۵ و مصطفوی، ۴۸/۴) و هر چند نزول قرآن به صورت تدریجی بوده، اما پراکنده و آشفته نبوده؛ بلکه در عین نزول تدریجی، با بهترین نظم و ترتیب نازل شده است.

۲-۳-۲. مؤیدات پیوستگی و نظم نزول

علاوه بر دلیل مذکور، مؤیداتی عقلی وجود دارد که نزول سوره ای را تأیید می کند. از جمله:

الف. مشکل بودن تدوین آیات، خلاف ترتیب نزول

قرار دادن آیات در جایگاهی خلاف ترتیب نزول آیات در سوره ها مشکلاتی را برای مسلمانان و کاتبان وحی ایجاد می کرد. بیشتر مردم قرآن را از راه حفظ کردن یاد می گرفتند و آن را در نمازهای خود تلاوت می کردند؛ قرار دادن آیات در لابه لای آیاتی که پیشتر نازل شده بود، موجب دشواری حفظ برای عموم مسلمانان می شد. دشواری این حفظ زمانی بیشتر نمایان می شود که حفظ سوره ای و قرائت سوره ها در نماز و ... رواج داشته باشد. همچنین کتابت آیات جدید در میان آیات گذشته دشواری های زیادی برای کاتبان به دنبال داشته است.

این مسئله از دیدگاه خاورشناسان نیز دور نمانده است. خاورشناس فرانسوی، بلاشر می نویسد: «به دشواری می توان پذیرفت که سوره ای مانند سوره روم - آن طور که «ریچارد بل» تصور می کند - از آیاتی تشکیل شده باشد که از نظر زمانی این قدر متشتت باشند. متنی که این قدر در معرض اصلاحات قرار گرفته باشد، از طریق حافظه - که ابزار اساسی حفظ وحی در زمان پیامبر (ص) بود - غیر قابل انتقال بوده است» (بلاشر، ۳۸۴).

ب. وجود شاخصه های لفظی و محتوایی برای وحدت نزول آیات

مؤید دیگری که برای یکپارچگی نزول آیات می توان بیان نمود، ساختار کنونی سوره ها و انسجام

موجود در آنها است. به عبارت دیگر، با توجه به اتصال لفظی و محتوایی آیات، امکان تقطیع و جابه جایی بخش های مختلف سوره ها وجود ندارد. دسته ای از این انسجام ها، مانند ارتباطات ادبی و بلاغی واضح تر بوده و دسته ای دیگر، با توجه به هدف هدایتی هر سوره قابل فهم می باشند.

درباره ارتباطات ادبی و بلاغی باید گفت: اتصال لفظی و محتوایی آیات از نشانه های انسجام محتوای سوره ها هستند؛ اعم از این که الفاظ با یکدیگر ارتباط نحوی (مانند فاعلیت، مفعولیت، اضافه، تابعیت، استثنا و ...) داشته باشند، یا آن که عبارات و جملات با حروف عطف به همدیگر اتصال یافته باشند، یا این که محتوا دلالت بر تمامیت یا نقصان مضمون، اشاره به رخداد های زمان مند و ارتباط موضوعات آیات با هم داشته باشند.

مثلاً از امام باقر (ع) و امام عسکری (ع) و نیز عایشه نقل شده: پنج آیه نخست سوره علق اولین آیات نازل شده بوده است (حویزی، ۶۰۹/۵ و سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۲۶۷/۶)؛ لذا نظر مشهور همین است. اما به هیچ وجه، نمی توان پذیرفت که آیات بعد، مستقل و جدا نازل شده باشند؛ زیرا صدر آیه ششم با لفظ «کلا» شروع شده و به هر معنایی که گرفته شود، صلاحیت برای ابتدای کلام ندارد و عرب با این لفظ کلام خود را شروع نمی کند. همچنین ملاحظه نشده که هیچ سوره یا هیچ خطبه ای از نهج البلاغه و یا اشعار جاهلی که قریبه ای برای فهم زبان عربی در عصر نزول اند، با این لفظ شروع شده باشند. لذا از دیدگاه برخی اندیشمندان، این آیه همراه با آیات قبل نازل شده و نزولی مستقل، هر چند متصل به سوره و پیوسته با آن ندارد (نکونام، ۶۴-۶۶).

ضمن این که: نباید از ظاهر روایت، برداشت کرد که فقط همان قسمت یاد شده مورد نظر راویان بوده؛ زیرا روش روایات تفسیری این است که جهت اشاره، فقط قسمتی از آیه یا آیات مربوط را یاد می کنند. چنان که در روایت دیگری فقط به همان آیه اول سوره علق به عنوان نخستین آیه اشاره شده است. (مجلسی، ۲۵۶/۳۵؛ صدوق، ۶/۲) حال آن که بر اساس سایر روایات، این اطمینان وجود دارد که فقط آیه نخست نازل نشده است. این روش، فراوان در روایات مشاهده می شود.

لذا برای آن که کلامی صلاحیت نزول مستقل را داشته باشد، نباید ارتباط ادبی با قبل داشته باشد. درباره ارتباطات پیچیده تر محتوایی نیز این مطلب جاری است. به عبارت دیگر، میان برخی عبارت های سوره، چنان ارتباط محتوایی محکمی وجود دارد که امکان گسستگی نزول آنها نیز وجود ندارد. لذا «احتمال دارد بسیاری از سوره ها به طور دفعی نازل شده باشند؛ زیرا در درجه اول مضامین و نظم سوره های کوتاه و مسجع، و در درجه دوم پیوستگی بخش ها در بسیاری از سوره های متوسط و بلند غیر مسجع (ولی برخورد ار از وحدت موضوعی)، الهام بخش این معنا هستند که بیشتر سوره های مکی یک جا نازل شده اند. همچنین

می‌تواند این معنا را القا کند که سوره‌هایی که بخش‌های آیاتش مجزا نازل شده، نزول بخش‌های آیاتش پی‌درپی بوده است و نزول بخش‌هایی از دیگر سوره‌ها میان آنها فاصله نینداخته است» (دروژه، ۳۷).

نتیجه‌گیری

با بررسی مستندات نظریه نزول پراکنده آیه‌ای نمی‌توان آن را معتبر دانست. زیرا هم مستندات روایی دارای اشکالات جدی در متن و سند است، هم اجتهاد صورت‌گرفته بر مبنای معیارهای نادرست بوده است. دو روایت از مستندات، بیان‌گر قاعده نیستند و بر فرض صحت آنها، تنها استثنا برای قاعده کلی محسوب می‌شوند. روایت سوم نیز به دلیل تعارض با اصول مسلم قرآنی و روایی از درجه اعتبار ساقط است.

با وجود این و با توجه به این‌که علم ترتیب نزول، علمی تاریخی است و در صورت سکوت تاریخ، باید به اصول و مبانی قرآنی و روایی رجوع کرد که دلالت بر نزول منسجم آیات هر سوره دارد. لیکن برخی برخلاف این مسیر حرکت کرده و به اجتهاد (بر اساس مبانی نادرست) دست زده‌اند. لذا نتیجه گرفته‌اند که: در برخی سوره‌ها، آیاتی برخلاف اصل سوره آمده است. بدین معنا که اگر سوره مکی است، برخی آیات آن مدنی است و اگر سوره مدنی است، برخی آیات آن مکی است. در صورتی که ماندن آیه‌ای مکی ثبت نشود و در سوره‌ای قرار نگیرد، تا اینکه سوره‌ای مدنی نازل شود و سپس این آیه در آن سوره قرار بگیرد، این امری غریب و خارج از طریقه ثبت صحیح و معروف است. به همین شکل قرار گرفتن آیه‌ای مدنی در سوره‌ای مکی نیاز به نص صریح خاص دارد و در این امور حتی اجتهاد نظری وارد نمی‌شود.

معیارهای سوره‌های مکی و مدنی، پس از چینش آیات درون سوره‌ها استنباط شده‌اند و از طریق استقرای ناقص به دست آمده و عمومیت ندارند. تنها می‌توان گفت خدا در این سوره‌ها این‌گونه عمل کرده است. اگر گفته شود در تمامی سوره‌ها نیز باید همین‌گونه عمل شده باشد، هرگز صحیح نیست و مسلمة مثال‌های نقض زیادی دارد. مثلاً نمی‌توان هر آیه‌ای را که نوعی خطاب به یهود دارد، اما در لابه‌لای سوره‌های مکی است، مدنی دانست.

از طرف دیگر، دیدگاه نزول پیوسته سوره‌ای دارای مستندات قرآنی و روایی و مؤیدات عقلی فراوانی است. بنابراین نزول قرآن، نزولی کاملاً منظم بوده و وحی الهی خود آغاز و انجام سوره‌ها و ترتیب آیات در آنها را مشخص کرده است. پیامبر (ص) نیز آن را به همان شکل بر مردم اقراء کرده و آیات الهی را بر همان اساس نزول، توسط کاتبان وحی در سوره‌ها مکتوب می‌نموده و بر کار این کاتبان نیز نظارت می‌کرده‌اند؛ از این رو به خوبی شبهه پراکندگی در نزول قرآن از بین می‌رود. نیز، مقوله «تدریجی بودن نزول» منافاتی با مسئله «نظام‌مندی و انسجام نزول» ندارد؛ یعنی در عین این‌که آیات تدریجاً نازل می‌شود، به‌شکلی منسجم

و هماهنگ با آیات پیشین و پسین ترتیب می یابد.

از جمله فواید نظریه پیوستگی نزول، تأکید بر استقلال و رسمیت و هدفمندی سوره است. نزول پیوسته این معنا را می رساند که این حکمت چینش آیات و غرضی که آن ها را کنار هم قرار می دهد، حتی قبل از نزول آیات وجود داشته است. از دیگر فواید این نظریه، برچیده شدن بحث پیرامون «توقیفی یا اجتهادی بودن ترتیب آیات درون سوره ها» است. زیرا اگر ثابت شود که ترتیب کنونی آیات در سوره ها، همان ترتیب نزول آن بوده، چینش ثانویه ای وجود ندارد که توسط پیامبر صورت گرفته باشد، یا توسط صحابه. البته این نظریه فواید بسیاری دارد که در یک مقاله جداگانه به آن پرداخته می شود.

پی نوشت ها

۱. بر اساس برخی از روایات، قرآن به دسته های: سبع طوال، مئین، مثنی و مفصلات تقسیم شده است. به عنوان مثال، کلینی از رسول خدا (ص) نقل کرده: «أعطيت السور الطوال مكان القوارة وأعطيت المئین مكان الإنجيل وأعطيت المثنی مكان الزبور و فضلت بالمفصل ثمان و ستون سورة» (کلینی، ۶۰/۲) یعنی «سوره های طوال به جای تورات به من داده شد، سوره های مئین به جای انجیل، و سوره حمد به جای زبور؛ و سوره های مفصل نیز مایه برتری من است، که شصت و هشت سوره است.» طبق قول دیگر، «سبع طوال» هفت سوره ابتدایی قرآن از سوره بقره تا سوره انفال است که سوره توبه را قرین انفال دانسته اند، «مثنی» سوره های حدود صد آیه از سوره یونس تا سوره فرقان است، «مئین» سوره های بین فرقان تا حجرات می باشد و «مفصلات» شصت و هشت سوره پایانی قرآن است. (طبرسی، ۲۰/۱) طبق قول دیگر، «مثنی» در جایگاه «مئون» قرار دارد و به عکس؛ چنان که شیخ طوسی پس از نقل همان روایت با سندی غیر از سند کلینی، چنین تفسیری ارائه کرده است. (طوسی، ۲۰/۱)

منابع

ابن حنبل، احمد، المسند، دار صادر، بیروت، بی تا.
 بلاشر، رؤی، در آستانه قرآن، ترجمه: محمد رامیار، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۵۹ ش.
 حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ ق.
 حیدری، علی نقی، اصول الاستنباط فی اصول الفقه و تاریخه بأسلوب جدید، ترجمه: عباس زراعت و حمید مسجدسرای، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، قم، بی تا.
 خویی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، دارالزهراء، بیروت، ۱۴۰۸ ق.

دروزه، محمد عزه، سیره الرسول: صور مقتبسه من القرآن الکریم و تحلیلات و دراسات قرآنیه، مطبعه عیسی البابی الحلبی، قاهره، ۱۳۸۴ق.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دارالعلم، بیروت، ۱۴۱۲ق.

رجبی، محسن، آیین قرائت و کتابت قرآن در سیره نبوی، انتشارات بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۹ش.

زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۸ق.

سجستانی، ابن الأشعث، سنن أبي داود، تحقیق و تعلیق: سعید محمد اللحام، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بی‌جا، ۱۴۱۰ق.

سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، انتشارات زاهدی، قم، ۱۴۱۱ق.

-----، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.

صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، عیون أخبار الرضا (ع)، انتشارات جهان، تهران، ۱۳۷۸ش.

طباطبایی، سید محمد حسین، قرآن در اسلام، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۶ش.

-----، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۷ق.

طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مقدمه: محمد جواد بلاغی، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، الجامع فی تفسیر القرآن، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ق.

طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، مقدمه: شیخ آغابزرگ تهرانی، تحقیق: احمد قصیرعاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.

عاملی، سید جعفر مرتضی، حقائق هامه حول القرآن الکریم، دار الصفوه، بیروت، ۱۴۱۳ق.

عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، چاپخانه علمیه، تهران، ۱۳۸۰ش.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵ش.

مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعه لدرر اخبار الأنمه الأطهار، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ق.

مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰ش.

معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۲ق.

نکونام، جعفر، درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن، نشر هستی نما، تهران، ۱۳۸۸ش.

واحدی نیشابوری، علی بن احمد، اسباب نزول الآیات، مؤسسه الحلبي و شرکاء للنشر والتوزیع، قاهره، ۱۳۸۸ق.

هیثمی، مجمع الزوائد، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۸ق.

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و نهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۹

پاییز و زمستان ۱۳۹۶، ص ۱۵۸-۱۴۱

بررسی چرایی کاربرد واژه‌های آرکائیک در جزء سی‌ام قرآن کریم*

محمد کاظم قهاری

دانش آموخته دکتری دانشگاه کاشان

Email: k.ghahhari@gmail.com

دکتر محسن قاسم پور^۱

دانشیار دانشگاه کاشان

Email: ghasempour@kashanu.ac.ir

دکتر پرویز رستگار جزی

دانشیار دانشگاه کاشان

Email: p.rastegar@kashanu.ac.ir

چکیده

یکی از شیوه‌های کاربرسته در قرآن کریم برای شیواگویی، روگردانی از ادبیات و سبک گفتار روزمره است. روزمره نبودن کلام، یکی از شیوه‌هایی است که گاه ادیبان با کاربرد آن به کلام خود گیرایی می‌بخشند؛ و به آن آشنایی زدایی می‌گویند؛ پدیده‌ای که باید درک آن برای شنونده دست یافتنی باشد. یکی از شیوه‌های این رویکرد ادبی، آرکائیسیم یا باستان‌گرایی است. آرکائیسیم یعنی کاربرست واژه‌ها و عباراتی در زبان روزمره و رسمی که کهنه و بی‌کاربرد شده باشد یا کاربرد واژگان سرزمینی در سرزمینی دیگر و یا احیای واژه‌هایی که در دسترس توده مردم نیست و به زبان هویت می‌بخشد. آرکائیسیم یکی از شگردهای آشنایی زدایی برای گیرایی ذهن شنونده در مکتب نقد ادبی صورت‌گرای روس است.

تلاش ما در این پژوهش بر پایه این رویکرد آن است که با روش توصیفی - تحلیلی در چارچوب مکتب یاد شده، تعدادی از واژه‌های آرکائیک در جزء سی‌ام قرآن را جستجو و فواید کاربرست و بسامد این واژه‌ها را در دیگر اجزای قرآن یافته و نیز پیامدهای آن را بررسی کنیم.

برآیندهای این پژوهش نشان‌دهنده آنند که نخست از این ساز و کار در قرآن کریم بهره‌گیری شده است، دو آن که واژگان آرکائیک به کار رفته در این بخش از قرآن، در دیگر بخش‌های آن، بسیار اندک خودنمایی می‌کنند و سه آن که چون بیشتر سوره‌های این جزء قرآن در پیوند با سال‌های نخستین انگیزش فرستاده خدا (فضای انکار حقیقت از سوی مشرکان) بوده‌اند، در می‌یابیم خداوند در پی راهنمایی آدمیان از هنر و شیوه برجسته‌سازی سخنان خود برای گیرانداز شدنشان سود جسته است.

کلیدواژه‌ها: جزء سی‌ام قرآن کریم، مکتب صورت‌گرای روس، هنجارگریزی، آرکائیسیم.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۴/۲۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۲/۳۱.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

آرکانیسم، اصطلاحی است که در مکتب ادبی موسوم به فرمالیسم (صورت‌گرایی) روس به کار برده شده است. صورت‌گرایان در تحلیل متون ادبی بر صورت و شکل (فرم) سخن، توجه ویژه‌ای داشتند و از دیدگاه زیبا‌شناختی و کارکرد عناصر ادبی، به نقد متون ادبی می‌پرداختند. ویکتور اشک洛夫سکی^۱ (۱۸۹۳-۱۹۸۴م) از بنیان‌گذاران مکتب فرمالیسم روسی در اثر خود به نام رستاخیز واژه‌ها به طرح نظریه‌ها و دیدگاه‌های خود پرداخته است. وی در سال ۱۹۱۷ میلادی در مقاله‌ای به نام «هنر به منزله شگرد» مسأله «آشنایی‌زدایی» را پیش کشیده و بر این باور بود که زبان ادبی با زبان روزمره تفاوت دارد، چون‌که دشوارتر و موقرتر است. وی معتقد بود این شگرد هنر است که از اشیاء عادت‌زدایی می‌کند تا قابل دیدن شوند. اشک洛夫سکی می‌نویسد: این شگرد هنر است که اشیاء را «ناآشنا» می‌کند، تا بر دشواری و مدت ادراک بیفزاید، چرا که فرایند ادراک به خودی خود یکی از اهداف زیبایی‌شناختی است، پس هنر راه ادراک اشیاء است (سجودی، ۶۱ به بعد).

صورت‌گرایان عقیده داشتند بسیاری از ادراکات ما به سبب تکرار، دچار عادت شده‌اند (انوشه، ۷)؛ و ادبیات با پیچیده کردن سخن و ایجاد تغییراتی در زبان روزمره، موانعی بر سر راه شنونده ایجاد می‌کند تا وی را به تأمل بیشتر وادار کند (میرصادقی، ۱۳۷۷، ۲).

بعد از آن فرمالیست‌ها برای توضیح نظریه آشنایی‌زدایی برای زبان دو فرایند «خودکاری» و «برجسته‌سازی» را در نظر گرفتند. آن‌ها فرایند دوم را عامل به وجود آمدن زبان ادب، می‌دانند (صفوی، ۳۹/۱ به بعد). هنجارگریزی زمانی (باستان‌گرایی/آرکانیسم) - کاربست واژگانی که در ادبیات گفتار روزمره به کار نمی‌رود - یکی از شگردهای برجسته‌سازی و هنجارگریزی، در نظریه‌ی فرمالیست‌ها است (برای مطالعه دیگر موارد، نک همو، ۴۲/۱ به بعد).

با آن‌که از دیر باز بهره‌گیری از امکانات زبانی با هدف نا آشنا ساختن و برجستگی زبان مد نظر بزرگانی چون، سیبویه (م ۱۸۰ق)، جاحظ (م ۲۵۵ق)، عبدالقاهر جرجانی (م ۴۷۴ق)، با عنوان‌های مختلفی همچون، عدول، مجاز و توسع بوده‌است؛ ولی در نهایت این فرمالیست‌ها بودند که این مفهوم را سامان بخشیده و نظریه‌ای تحت عنوان «آشنایی‌زدایی» ارائه دادند. این نظریه سابقه دیرینه‌ای ندارد و بسیار اندک در مقالات و پژوهش‌های مختلف از آن سخن رفته است. رد پای این اصطلاح در ادبیات فارسی بیشتر از پژوهش‌های قرآنی به چشم می‌خورد. از جمله آثار علمی که به موضوع این نوشتار نزدیک هستند، می‌توان کتاب‌ها و مقالات زیر را نام برد:

1. Shklovsky, Victor

در زمینه علوم قرآنی می توان از کتاب المفارقة القرآنية دراسة في بنية الكلمة و الدلالة (محمد العبد، ۲۰۰۶م)، کتاب ظاهرة الانزياح في سورة النمل (هدیه جلیلی، ۲۰۰۶م)، مقاله «آشنایی زدایی در جزء سی ام قرآن کریم» (مختاری و فرجی، ۱۳۹۲، ش ۲) و مقاله «نقش هنجارگرایی واژگانی در کشف لایه های معنایی قرآن کریم» (رجایی و خاقانی، ۱۳۹۳، ش ۶) نام برد.^۱

طرح مسأله

یکی از ساز و کارهایی که در قرآن کریم به کار گرفته شده، استفاده از واژه های آرکانیک است. در سور مکی اوایل بعثت، آرکانیسم کارکرد گسترده ای یافته و شاهدهای فراوانی از این شگرد در سوره های جزء سی ام به چشم می خورد. با توجه به این که از یک سو این بخش از قرآن مربوط به اوایل بعثت - فضای انکار حقیقت - است و خداوند در صدد راهنمایی مخاطبان از طریق قرآن برآمده و از سوی دیگر اهل مکه آشنا و علاقمند به فنون شعر و سخن بوده اند، ما برای سامان دهی پژوهشی بر پایه خودنمایی پدیده آرکانیسم در قرآن - برای پرهیز از دراز شدن سخن - بهتر آن دیدیم سی امین جزء قرآن را که هم بخش های آغازین کتاب ارجمند مسلمانان است و هم جاذبه های ادبی فراوانی دارد، محور این پژوهش قرار دهیم و اندازه ی به کارگیری این پدیده را در دیگر اجزای قرآن به دست آوریم.

در این میان، پژوهشی که توسط قاسم مختاری و مطهره فرجی در مقاله «آشنایی زدایی در جزء سی ام قرآن»، انجام گرفته به موضوع هنجارگرایی نحوی و قاعده افزایی آوایی در جزء سی ام قرآن پرداخته اند. همچنین پژوهشی که توسط مهدی رجایی و محمد خاقانی اصفهانی، به نام «نقش هنجارگرایی واژگانی در کشف لایه های معنایی قرآن کریم»، سامان یافته به نقش هنجارگرایی واژگانی به کشف لایه های معنایی قرآن کریم دست یافته اند. بنابراین جستجوی واژه های آرکانیک در جزء سی ام قرآن و اندازه فراوانی این واژه ها در سنجش با دیگر اجزای قرآن، تا کنون توسط محققان انجام نگرفته و این پژوهش برای نخستین بار است که به این جستار می پردازد.^۲

برای دست یافتن به اهداف این پژوهش روش تحقیق چنین است که نخست به معرفی هنجارگرایی و

۱. در زمینه هنجارگرایی در ادبیات نیز می توان از مقاله های «هنجارگرایی نوشتاری در شعر امروز» (مریم صالحی، ۱۳۸۲، ش ۱)، «کهن گرایی واژگانی در شعر اخوان» (صهبا، ۱۳۸۴، ش ۵)، «آشنایی زدایی و هنجارگرایی نحوی در شعر فروغ فرخزاد» (مدرسی و غنی دل، ۱۳۸۵، ش ۵)، «آشنایی زدایی از داستانهای قرآنی در دیوان خاقانی» (کرمی و نیکدار اصل، ۱۳۸۵، ش ۵)، «باستان گرایی در شعر حمید مصدق» (یاسینی و مدرسی، ۱۳۸۶، ش ۱۴) و «باستان گرایی واژگانی در شعرهای آزاد نیما و خاستگاه های آن» (محمد نژاد عالی زمینی، ۱۳۹۰، ش ۲)، نام برد. آثار نام برده و دیگر آثار که در زمینه هنجارگرایی و باستان گرایی در حوزه شعر و ادبیات وجود دارد، موضوع بحث شان شعر است.

۲. ایده این پژوهش در پیوند با مباحث قرآنی با بهره گیری ازکارگاه معناشناسی دکتر پاکتچی اتخاذ گردیده است.

آرکانیسم می‌پردازیم؛ در ادامه بر اساس تعریف‌هایی که برای آرکانیسم گفته‌اند، پنج معیار سنجش واژگان آرکانیک را ارائه کرده و با عرضه مصادیق قرآنی از جزء سی‌ام قرآن، اندازه بازگویی این واژگان را در دیگر سور قرآن کریم واریسی کرده و دستاوردهای پژوهش را برمی‌شماریم.

۱. هنجارگریزی

هنجارگریزی، به معنای انحراف از قواعد حاکم بر زبان معیار است (صفوی، ۱۳۹۶). به عبارت دیگر هنجارگریزی یعنی شکستن چارچوب‌های زبان روزمره با نگرش هنرمندانه که به موجب آن سخن، زیبا و شنونده حظ می‌برد. در آثار به جا مانده از فرمالیست‌ها، هشت نوع هنجارگریزی قابل پی‌گیری است؛ که عبارتند از هنجارگریزی آوایی، نوشتاری، واژگانی، زمانی (باستان‌گرایی)، نحوی، سبکی، گویشی و معنایی (برای مطالعه بیشتر نک، صفوی، ۱۳۹۶/۱ به بعد). بنابراین هنجارگریزی زمانی (آرکانیسم) یکی از شگردهای برجسته‌سازی و هنجارگریزی، در نظریه فرمالیست‌هاست.

هنجارگریزی زمانی (آرکانیسم)

شفیعی‌کدکنی معتقد است «آرکانیسم یعنی کاربرد الفاظی که در زبان روزمره و عادی به کار نمی‌روند و احیای واژه‌هایی که در دسترس عامه نیست و سبب تشخیص زبان می‌شود و نیز کاربردهای اقلیمی از زبان نسبت به اقلیمی دیگر» (شفیعی‌کدکنی، ۷)؛ وی می‌افزاید: «البته مفهوم باستان‌گرایی (آرکانیسم) محدود به کاربرد واژگان کهن نیست؛ حتی انتخاب تلفظ قدیمی‌تر یک کلمه، خود نوعی باستان‌گرایی است» (همو، ۲۵). میرصادقی می‌نویسد: «آرکانیسم به کار بردن تعمدی کلمات منسوخ یا شیوه نحوی مهجور و غیر متداول جملات در زبان امروز است که برای هویت بخشیدن به کلام و تأثیر بخشی بیشتر یا تداعی زمان گذشته و خلق فضای سنتی و قدیمی در کلام به کار می‌رود» (میرصادقی، ۱۳۷۳، ۳۲). برخی در تعریف آن گفته‌اند: «کاربرد زبان آرکانیک، به کارگیری ساخت زبانی گذشته که امروزه در زبان معیار کاربرد ندارد، باستان‌گرایی (آرکانیسم) نامیده می‌شود (یاسینی، مدرسی، ۱۳). در کتاب فرهنگ تفسیری ایسم آمده است که آرکانیسم در هنر و ادبیات استفاده از روش‌ها، واژه‌ها و اصطلاحاتی است که در حال حاضر معمول نیست (حاجی‌زاده، ۲۰). برخی پژوهشگران برای مصادیق واژگان آرکانیک، فقط به محدوده گونه‌های کهن بسنده کرده‌اند (نک، یاسینی، مدرسی، ۱۱-۴۲)؛ در حالی که برخی دیگر تخفیف واژگان از طریق تصرفات آوایی، حذف برخی حروف و صداها از واژه‌ها، ساکن کردن حروف متحرک، مشدد کردن حروف غیر مشدد، وام واژه‌ها و به کار بردن افعال و واژه‌ها در معانی خاص و غیر روزمره، را نیز از مصادیق واژگان آرکانیک در نظر گرفته‌اند (نک، محمدنژاد، ۹۳-۱۱۱).

همان طور که ملاحظه گردید تعریف جامع و مانعی از آرکانیسم نیامده و در حیطه مصداق ممکن است بسیاری از واژگان، در گونه های دیگر هنجارگریزی تداخل داشته باشند، خصوصاً وقتی بر روی متن های قدیمی دنبال این گونه هنجارگریزی باشیم.

با توجه به تعریف های فوق و همچنین در نظر گرفتن قدمت متن قرآن، تعریف مختار نگارندگان از آرکانیسم در محدوده این پژوهش چنین است: کاربرد هر گونه واژه که در زبان روزمره توسط توده مردم - چه از نظر معنا و چه از نظر تلفظ - به کار نمی رفته، کاربرست واژگانی از لهجه و زبان سرزمینی دیگر و کاربرد واژگانی که ذهن شنونده را به وقایع تاریخی منتقل می کرده. به عبارت دیگر هر واژه ای که برای شنوندگان غیر روزمره بوده و ذهن آن ها را به تأمل و جستار درباره مفهوم و معنا و مصداق آن واژه وادار کرده جزء واژگان آرکانیسم است.

۲. معیار سنجش واژه های آرکانیک

نظر به این که در مطالعه پیش رو توجه ما به محدوده آرکانیسم واژگانی در قرآن معطوف می باشد، لازم است که معیارهای خود را برای تشخیص واژگان آرکانیک ارائه کنیم. با دقت در تعریف های پیش آمده درباره آرکانیسم می توان معیارهای یافتن مصادیق واژگان آرکانیک در قرآن را چنین دسته بندی کرد:

الف. واژگان ناظر به داستان های تاریخی

یکی از معیارها برای تشخیص آرکانیک بودن یک واژه در زمان نزول قرآن، اسم های کهن و واژگانی است که ذهن مخاطب را به یک واقعه تاریخی منتقل می کند. مانند واژه «فیل» که ذهن مخاطبان عصر نزول را به واقعه لشکرکشی ابرهه به مکه، منتقل می کند.

ب. پرسش انگیزی در مخاطبان

یکی دیگر از معیارها برای تشخیص آرکانیک بودن یک واژه، ابهاماتی است که شنوندگان را به پرسش - انگیزی وادار می کند. برای نمونه، ابن عباس گوید: معنای «فاطر السماوات و الارض» (فاطر/۱)، را نمی دانستم؛ تا این که دو نفر بادیه نشین نزد من آمدند تا درباره چاهی که با هم نزاع داشتند قضاوت کنم. یکی از آن دو گفت: أنا فطرتها و دیگری گفت: انا ابتدأتها؛ که معنای هر دو این است که من آن را کنده و به وجود آورده ام (طبرسی، ۴/ ۴۳۳)؛ یا سؤالات افرادی چون نافع بن ازرق از ابن عباس درباره برخی واژگان. این موضوع که ابن عباس از شعر کهن شاهد آورده نشان دهنده غیروزمردگی واژه بوده و مخاطب برای فهم واژه نیاز به پرسش داشته است.

ج. توجه به واژگان غریب و معرب

محمد هادی معرفت در تعریف لغات غریب می نویسد: «لغات غریب یعنی لغاتی که در عرف محلی

برای مخاطبان تازگی داشته و معنای آن بر آنان چندان روشن نبوده است» (معرفت، ۲۷۳). بنابراین کاربرد لغات غریب برای مخاطبان ناآشنا بوده است؛ همچنین واژه‌هایی با ریشه سامی یا لهجه‌ی سرزمینی دیگر، غیر از لهجه قریش، از مصادیق واژگان آرکانیک هستند. برای مثال واژه‌ی «کواعب» آرکانیک است؛ چون که سیوطی بر اساس روایت ابن عباس این واژه را جزء لغات غریب آورده است (سیوطی، ۳۸۵/۱).

د. به کارگیری واژگانی دارای مفاهیم ناآشنا

گاهی واژه‌ای روزمره است ولی در مورد مدلولی به کار رفته که برای ذهن مخاطب ناآشنا و غیر روزمره است. واژگانی که برای توضیح مفاهیم ناآشنا مانند قیامت، نام‌های دوزخ، قسم‌های قرآنی و پدیده‌های غیبی به کار رفته‌اند، از این دست هستند. چون که پدیده‌های یاد شده برای مخاطبان عصر نزول مسبوق به ذهن نبوده‌اند. برای نمونه: واژه‌ی «حطمه» در آیه «کَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ» (همزه/۴۰۵)، «حطم» به معنی شکستن چیزی است؛ ولی منظور از «حطمه» در این آیات، جهنم است. بنابراین این واژه به مفهوم جهنم، برای مخاطب ناآشنا بوده و پیشینه ذهنی از این مفهوم نداشته، پس این واژه آرکانیک است.

ممکن است گفته شود که مخاطب بر اساس سیاق جمله و سبب نزول آیات به مفهوم واژگان ناآشنا پی می‌برد. در پاسخ باید گفت: واژگان آرکانیک غیر قابل فهم نیستند؛ بلکه به دلایل مختلفی که در تعریف بیان شد، برای مخاطب غیر روزمره هستند.

ه. اختلاف مفسران سده‌های نخستین در تعیین معنا و مصداق

گرچه همه چالش‌های مفسران ریشه در آرکانیک بودن واژگان قرآن ندارد و دست آویزهای این دست کشمکش‌ها بسی رنگارنگ و گونه‌گون است، ناگزیر پاره‌ای از این دست به گریبانی‌ها، برخاسته از تفسیر واژه‌های آرکانیک است؛ پدیده‌ای که در زبان منطقی‌ها، نمونه نسبت «عموم و خصوص مطلق» است. اختلاف در تفسیر گاهی در نتیجه تفاوت در پیش فرض‌های کلامی، تاریخی و ادبی مفسران می‌باشد. البته تعصبات مذهبی، سیاسی و ذهنیت‌های خودساخته افراد نیز در این میدان بی تأثیر نبوده است؛ آن‌چه از چهره درهم کشیده تفاسیر فریقین نسبت به همدیگر مشاهده می‌شود، ریشه در همین تأثرات مذهبی و مبانی اختلافی آنان در تفسیر دارد. در حالی که برخی اختلافات تفسیری ارتباطی با مبانی، روش‌ها و تعصبات مذهبی ندارد؛ بلکه اختلاف در معنا و مصداق واژگان است؛ که ریشه در ناآشنا بودن واژه دارد. توجه ما به این دسته از اختلافات به عنوان معیاری برای تشخیص واژگان ناآشنا و آرکانیک معطوف است. برای نمونه واژه‌ی «قضب» در سوره عبس، مفسرانی همچون ابن عباس، قتاده، ضحاک و حسن بصری در مصداق آن گونه‌گون گفته‌اند؛ سبزی جات، علف، تره، یونجه و رطب از جمله معانی‌ای هستند که برای

این واژه آورده اند (طبری، ۳۷/۳۰). این اختلاف در معنا و مصداق می تواند ناشی از غیر روزمرگی و ناآشنا بودن این واژه باشد.

۳. تحلیل شماری از واژگان آرکانیک

روش گزارش واژگان آرکانیک بدین ترتیب است که نخست قول لغویان را می آوریم؛ سپس گزارش مفسران را به ترتیب قدمت می آوریم؛ سعی بر آن است که گزارش مفسران شیعه و سنی را مگر در موارد اندک، توأمان بیاوریم؛ آن گاه در برخی موارد اقوال علمای علوم قرآنی و دانش واژگان معرب و دخیل را می آوریم؛ سر آخر برآیند گزارشات را عرضه می کنیم.

بر اساس معیارهای پنج گانه ی پیش آمده، واژگان آرکانیک را در ادامه دسته بندی و ارائه کرده ایم. بسیاری از واژگانی که در این پژوهش آورده ایم، بیش از یک معیار برای آرکانیک بودنشان وجود دارد، ولی ناگزیر و برای دوری از دراز دامان شدن سخن، آن ها را ذیل یکی از سرنویس ها آورده ایم.

۱/۳ واژگان ناظر بر انتقال ذهن مخاطب به رویدادهای تاریخی

۱/۳/۱ «فیل»

واژه «فیل» در آیه «ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل» (فیل/۱) آمده است. فیل حیوانی معروف است (حسینی زبیدی، ۵۹۲/۱۵)؛ که بیشتر در نواحی هندوستان زندگی می کند. آرتور جفری درباره این واژه می نویسد: فیل تنها در يك سوره به کار رفته است که در آن داستان تاریخی لشکرکشی حبشیان به سرکردگی ابرهه به مکه یادآوری شده است. جفری معتقد است واژه فیل اصل ایرانی دارد و در زبان پهلوی به صورت پیل آمده است (جفری، ۳۳۵). هنگامی که قرآن لشکر ابرهه را اصحاب فیل خوانده، اصطلاح شناخته شده ای به کار برده که ذهن مخاطب را به سال عام الفیل منتقل کرده است. بنابراین با توجه به فضای آیه که ذهن مخاطب را به گذشته (داستان حمله ابرهه به مکه) انتقال می دهد، همچنین معرب بودن این واژه، می توان این واژه را آرکانیک دانست.

۱/۳/۲ «طوی»

واژه ی «طوی» در آیه «إذ ناداه ویه بالواد المقدس طوی» (نازعات/۱۶) آمده است. راغب ذیل آیه مذکور در معنای «طوی» می نویسد: اسم آن دوه ای است که به موسی در آن جا وحی شده است (راغب- اصفهانی، ۵۳۴). ابن منظور می نویسد: «طوی» کوهی در وادی شام است (ابن منظور، ۲۱/۱۵). طبرسی دو معنا برای طوی آورده است. وی می نویسد: مجاهد و قتاده گویند: طوی اسم بیابانی است و بعضی گفته اند: طوی به معنی دو بار تقدیس کردن است و آن مکانی است که خدا آن جا با موسی سخن گفته است

(طبرسی، ۶۵۵/۱۰). سیوطی معتقد است «طوی» معرب است (سیوطی، ۴۳۴/۱).

بنابراین با توجه به این‌که «طوی» ذهن مخاطب را به گذشته تاریخ (زمان حضرت موسی (ع)) منتقل می‌کند و همچنین معرب بودن آن، می‌توان این واژه را آرکانیک دانست.

۲/۳ واژگان مبهم برای مخاطبان که پرسش‌انگیزی را به دنبال داشته

۱/۲/۳ «دهاق»

واژه «دهاق» در آیه «و كأساً دهاقاً» (نبا/۳۴) آمده است. راغب اصفهانی «دهاق» را پر و لبریز معنا کرده است (راغب اصفهانی، ۳۲۰). در تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان روایتی آمده که ابن عباس غلامی را خواند و به او گفت به ما جرعه‌ای آب بنوشان، پس غلام ظرفی پر از آب آورد، ابن عباس گفت: «دهاق» این است (نیشابوری، ۴۳۴/۶). همچنین در کتاب مسائل ابن ازرق آمده، نافع از معنی «دهاق» از ابن عباس پرسیده و پس از دریافت پاسخ، سؤال می‌کند: آیا عرب آن را می‌شناسد؟ ابن عباس پاسخ می‌دهد: آری؛ و از شعر عرب شاهد آورده است (بنت‌الشاطی، ۴۳۴). آرتور جفری معتقد است این واژه ریشه آرامی و سریانی دارد (جفری، ۲۰۶). بنابر گزارش بالا این واژه بر اساس معیار پرسش‌انگیزی در مخاطبان و همچنین واژگان غریب و معرب، آرکانیک است.

۲/۲/۳ «معصرات»

واژه‌ی «معصرات» در آیه «و أنزلنا من المعصرات ماء ثجاجاً» (نبا/۱۴) آمده است. راغب واژه «عصر» را به معنی فشردن آورده است (راغب اصفهانی، ۵۶۹). طبری ضمن بیان اختلاف مفسران در معنای «معصرات» روایاتی آورده که این واژه را دو گونه معنا کرده‌اند: بعضی گفته‌اند که به معنی باده‌ها است و بعضی دیگر آن را به ابرها معنا کرده‌اند (طبری، ۴/۳۰). گزارش طبرسی از اختلاف در معنای «معصرات» چنین است: مجاهد و قتاده و کلبی گویند: یعنی باده‌ها که صاحب ابرهای بارانی هستند؛ ابن عباس گوید: معصرات یعنی ابرهایی که حامل باران هستند (طبرسی، ۲۳۰/۲۶). «معصرات» از جمله سؤالات ابن ازرق از ابن عباس هم بوده است (بنت‌الشاطی، ۴۱۶). بنابر گزارش بالا این واژه بر اساس معیار پرسش‌انگیزی مخاطبان و همچنین اختلاف مفسران در تعیین مصداق، آرکانیک است.

۳/۲/۳ «أبداً»

واژه‌ی «أبداً» در آیه «و فأكهة و لباً» (عبس/۳۱) آمده است. ابن منظور «أب» را به معنای چراگاه دانسته و از قول مجاهد و فراء و ابوحنیفه شاهد آورده است (ابن‌منظور، ۲۰۴/۱). طبری روایاتی را از انس بن مالک آورده که معلوم می‌کند بعضی صحابه معنای «أب» را نمی‌دانستند (طبری، ۳۷/۳۰ به بعد). در تفسیر نورالثقلین نیز درباره عدم آگاهی بعضی صحابه از معنای آب روایتی آمده است (عروسی حویزی،

(۵۱۱/۵). آرتور جفری «أب» را وام گرفته از عبری می داند (جفری، ۹۷). سیوطی نیز می نویسد: «أب» به لغت اهل غرب، به معنی گیاه تر است (سیوطی، ۴۲۸/۱).

بنابر گزارش بالا این واژه بر اساس معیار پرسش انگیزی در مخاطبان و همچنین واژگان غریب و معرب، آرکائیک است.

۳/۲/۴ «یحور»

واژه «یحور» در آیه «انه ظن أن لن یحور» (انشقاق/۱۴) آمده است. ابن منظور «حور» را بازگشت از چیزی به سوی چیزی معنی کرده است (ابن منظور، ۲۱۷/۴). زمخشری از ابن عباس روایتی آورده که گفته: معنی «یحور» را نمی دانستم، تا آن که از زنی از اعراب بادیه نشین شنیدم که به دخترش می گفت: «حوری» و مقصود او این بود، باز گرد (زمخشری، ۷۲۷/۴). یکی از سؤالات نافع ابن ازرق از ابن عباس درباره معنای «یحور» در آیه مذکور بوده، که ابن عباس پاسخ می دهد «لن یحور» یعنی هرگز باز نمی گردد. در ادامه ابن عباس اشاره می کند که این لغت از حبشه است (بنت الشاطی، ۳۷۹). سیوطی معتقد است این واژه به لغت حبشه است (سیوطی، ۴۳۸/۱). بنابراین با توجه به این که مفسرانی چون ابن عباس به دنبال معنی آن بودند و همچنین معرب بودن واژه، می توان نتیجه گرفت این واژه آرکائیک است.

۳/۳ واژگان آرکائیک بر اساس معیار غریب و معرب بودن

۱/۳/۳ «سباته»

واژه «سباتا» در آیه «و جعلنا نومکم سباته» (نبا/۹) آمده است. راغب معتقد است «سبت» به معنی قطع کردن و بریدن است (راغب اصفهانی، ۳۹۲). آرتور جفری «سبت» را واژه ای آرامی و یهودی می داند (جفری، ۲۴۷). در دایرة المعارف بزرگ اسلامی ذیل واژه «سبت» آمده: این لفظ از عبرانی معرب گشته و معنی استراحت می دهد؛ این واژه که در زبان عربی به معنای دست کشیدن از کار و استراحت کردن است، از زبان های کهن سامی وام گرفته شده است (۱۳۵/۹). بنابراین «سباتا» آرکائیک است چون ریشه آرامی دارد و معرب است.

۲/۳/۳ «کواعب»

واژه «کواعب» در آیه «و کواعب لثرايه» (نبا/۳۳) آمده است. راغب درباره «کواعب» نوشته: دوشیزگانی که در سن بلوغ پستان شان ظاهر شده است (راغب اصفهانی، ۷۱۳). سیوطی در بحث غریب القرآن، بر اساس روایت ابن عباس این واژه را جزء لغات غریب آورده است (سیوطی، ۳۸۵/۱). بنابراین بر اساس معیار واژگان غریب، «کواعب» آرکائیک است.

۳/۳/۳ «کورت»

واژه «کورت» در آیه «إذا الشمس کورت» (تکویر/۱) آمده است. راغب «کورت» را به گرداندن و

پیچاندن چیزی که قسمت‌هایش به یکدیگر پیوسته شود مانند پیچیدن دستار یا عمامه معنا کرده است (راغب اصفهانی، ۷۲۹). زبیدی به فارسی بودن این واژه اشاره کرده است (حسینی زبیدی، ۴۶۳/۷). طبری ذیل آیه مذکور پانزده روایت آورده و دو معنا برای آن ذکر کرده که بعضی مفسران مانند ابن‌عباس و قتاده، تکویر شمس را به معنی خاموشی خورشید دانسته‌اند و بعضی دیگر مانند ربیع بن خثیم آن را به معنی افتادن خورشید دانسته‌اند؛ در ادامه طبری روایتی از ابن‌عباس آورده که «کورت» فارسی است (طبری، ۴۱/۳۰). در کتاب المعرب فی القرآن این واژه جزء واژگان معرب آمده است (بلاسی، ۲۹۰). بنابراین معرب بودن، اختلاف مفسران در معنا و مصداق و نداشتن پیشینه در ذهن مخاطب (واژگان ناظر بر مفاهیم ناآشنا) از نشانه‌های آرکائیک بودن این واژه است.

۴/۳ واژگان آرکائیک بر اساس معیار مفاهیم ناآشنا

۴/۳/۱ «غساق»

واژه «غساق» در آیه «إلا حمیمه و غساقه» (نبا/۲۵) آمده است. راغب «غسق» را شدت ظلمت گفته است (راغب اصفهانی، ۶۰۶). صاحب مجمع البحرین، آن را تاریکی اول شب دانسته است (طریحی، ۲۲۲/۵). طبری اختلاف مفسران در معنای «غساق» را یادآور شده و سپس اقوال گونه‌گون را بیان کرده است (طبری، ۱۰/۳۰). در مجمع البیان اختلاف در تفسیر «غساق» چنین گزارش شده است: ابن مسعود و ابن‌عباس غساق را آب سرد شدید دانسته‌اند. کعب گوید: غساق چشمه‌ای در جهنم است. سدی گوید: مراد از غساق، اشک چشم کافران است که همراه آب سوزان می‌نوشند. طبرسی در ادامه قول ابن‌عمر را آورده که گفته: مراد از غساق چرکی است که از بدن کافران جاری می‌شود که آن را جمع کرده و می‌نوشند. در آخر قول حسن بصری را می‌آورد که گفته: «غساق» عذابی است که غیر از خداوند کسی آن را نمی‌داند (طبرسی، ۷۵۳/۸). با توجه به کاربرد این واژه در فضای جهنم که هیچ‌گونه پیشینه ذهنی بین واژه «غساق» و جهنم در ذهن مخاطب نبوده؛ بر اساس معیار مفاهیم دارای معنای ناآشنا و همچنین معیار اختلاف مفسران در معنا و مصداق، واژه «غساق» آرکائیک است.

۴/۳/۲ «صاخه»

واژه‌ی «صاخه» در آیه‌ی «فإذا جاءت الصاخه» (عبس/۳۳) آمده است. ابن فارس در معنای «صاخه» می‌نویسد: فریادی که از شدت بلندی، گوش را کر می‌کند (ابن‌فارس، ۲۸۱/۳). ابن جریر روایتی از ابن‌عباس آورده که صاخه از اسم‌های قیامت است (طبری، ۳۹/۳۰). شیخ طوسی ذیل آیه یاد شده روایتی آورده که منظور از صاخه، قیامت است (طوسی، ۲۷۷/۱۰). محل کاربرد این واژه درباره قیامت برای مخاطبان تازگی داشته، به همین دلیل مفسران از آن رفع ابهام می‌کنند. بنابراین بر اساس معیار واژگان دارای

مفاهیم ناآشنا، آرکانیک است.

۳/۴/۳ «ناشطات»

واژه‌ی «ناشطات» در آیه «و الفاشطات نشطه» (نازعات/۲) آمده است. ابن فارس «نشط» را به معنی جنبیدن، حرکت و شادی آورده است (ابن فارس، ۴۲۶/۵). طبرسی روایاتی از علی (ع)، ابن عباس و قتاده در مصداق «ناشطات» آورده است که به معنی فرشتگان، جان‌های مؤمنین و ستارگان تفسیر کرده‌اند (طبرسی، ۶۵۲/۱۰). مجلسی معانی مختلف «و الفاشطات نشطه» را از قول علی (ع) و ابن عباس چنین آورده: ناشطات به معنی گذارنده مهار بر گردن چهارپایان، فرشتگان و ستارگان است (مجلسی، ۱۴۶/۳). بنابراین بر اساس معیار مفاهیم دارای معنای ناآشنا و همچنین معیار اختلاف مفسران در معنا و مصداق، واژه «ناشطات» آرکانیک است.

۳/۴/۴ «دحاها»

واژه «دحاها» در آیه‌ی «و الأوض بعد ذلك دحاها» (النازعات/۳۰) آمده است. راغب «دحو» را از جای کردن می‌داند (راغب اصفهانی، ۳۰۸). ابن منظور «دحو» را گسترده معنا کرده است (ابن منظور، ۲۵۱/۱۴). طبرسی روایتی از ابن عباس آورده که درباره آیه مورد بحث گفته یعنی زمین را گستراند (طبرسی، ۶۵۹/۱۰). به کار بردن واژه، در مفهومی که مخاطب پیشینه ذهنی ندارد، نوعی غیر روزمرگی است؛ مانند «دحو الارض» یعنی گسترده زمین که در بدو الخلق اتفاق افتاده و برای مخاطب مفهوم نا مانوس بوده، لذا ذهن مخاطب درگیر فهم دقیق آن می‌شود. بنابراین بر اساس معیار به کارگیری واژگان دارای مفاهیم ناآشنا، این واژه آرکانیک است.

۳/۴/۵ «طامه»

واژه «طامه» در آیه «فإذا جاءت الطامة الكبرى» (نازعات/۳۴) آمده است. ابن منظور «طامه» را غلبه و تجاوز می‌داند (ابن منظور، ۳۷۰/۱۲). خلاصه گزارش طبرسی ذیل آیه یاد شده چنین است: منظور از «طامه» قیامت است؛ حسن بصری آن را نفخه دوم دانسته و بعضی آن را تاریکی شدید گفته‌اند (طبرسی، ۶۵۹/۱۰). چون محل کاربرد این واژه درباره قیامت پیشینه نداشته، بنابراین «طامه» بر اساس معیار واژگان دارای مفاهیم ناآشنا آرکانیک است.

۳/۴/۶ «زبانیه»

واژه‌ی «زبانیه» در آیه‌ی «سندع الزبانية» (علق/۱۸) آمده است. ابن منظور «زبن» را به معنی دفع می‌داند (ابن منظور، ۱۹۴/۱۳). طبرسی آورده که منظور از زبانیه، ملانکه جهنم هستند (طبرسی، ۷۸۳/۱۰). آرتور جفری این کلمه را سریانی می‌داند (جفری، ۲۳۰). با توجه به معرب بودن این واژه و نیز این که

کاربرد این واژه در مورد ملائکه پیشینه نداشته، بر اساس معیار واژگان دارای مفاهیم ناآشنا و واژگان معرب آرکائیک است.

۵/۳ واژگان آرکائیک ناظر بر اختلاف مفسران

۱/۵/۳ «بردا»

واژه «بود» در آیه «لا یذوقون فیها برءا و لا شرابا» (نبا/۲۴) آمده است. خلیل بن احمد معتقد است «بود» در آیه مورد بحث به معنای خواب است (فراهِیدی، ۳۰/۸). ابن منظور معنای لغوی «بود» را ضد حرارت و گرما دانسته است (ابن منظور، ۸۲/۳). علی بن ابراهیم قمی «بود» را در آیه مذکور به معنای خواب آورده است (قمی، ۴۰۲/۲). در مجمع البیان ذیل آیه مذکور اختلاف مفسران در معنای «بردا» چنین گزارش شده است: ابن عباس گوید: مقصود از «بردا» در این آیه خواب و آب است، ابوعبیده گوید: «بردا» در این جا خواب است و در آخر قول مقاتل را آورده که معنی لغوی را ترجیح داده و «بودا» را به معنی خنکی و سردی دانسته است (طبرسی، ۲۴۲/۲۶). سیوطی بر اساس روایتی از ابن عباس «بود» را از لغت هذیل معرفی کرده است (سیوطی، ۴۲۱/۱). با توجه به این که این واژه از لغت قریش نیست و هم این که در معنای روزمره (خنکی و سردی) - طبق بعضی تفسیرها - به کار برده نشده و مفسران در مصداق آن اختلاف کرده‌اند؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت این واژه آرکائیک است. این واژه یک بار در قرآن برای سردی آتش دنیایی (انبیاء/۶۹) و یک بار به صورت برد (نور/۴۳) به معنی برف آمده است.

۲/۵/۳ «سفرة»

واژه «سفرة» در قرآن فقط یک بار در آیه «بأیدی سفره» (عبس/۱۵) آمده است. راغب معتقد است «سفر» به معنی برداشتن پرده است و مخصوص اجسام و اعیان است (راغب اصفهانی، ۴۱۲). طبری به اختلاف مفسران در معنا و مصداق «سفرة» اشاره کرده است؛ و سپس سه قول برای «سفرة» می‌آورد: نویسندگان، قواء و ملائکه؛ در ادامه روایات مرتبط با هر معنا را از ابن عباس و قتاده آورده است (طبری، ۳۵/۳۰). در مجمع البیان «سفرة» به نویسندگانی از فرشتگان، سفیران وحی و قاریان قرآن تفسیر شده است (طبرسی، ۶۶۵/۱۰). سیوطی روایتی از ابن عباس آورده که گفته «سفرة» از لغات غریب و به زبان نبطی است (سیوطی، ۴۳۲/۱). آرتور جفری معتقد است «سفرة» ریشه آرامی دارد (جفری، ۲۵۹). بنابراین «سفرة» طبق معیار غریب بودن و اختلاف مفسران در معنا و مصداق، آرکائیک است.

۳/۵/۳ «قضب»

واژه «قضا» در آیهی «و عنبه و قضبه» (عبس/۲۸) آمده است. فراهِیدی معنای «قضب» را دانه گفته است (فراهِیدی، ۵۲/۵). طبری چهار روایت را می‌آورد که مفسرانی چون، ابن عباس، قتاده، ضحاک و

حسن بصری، در پی معنا کردن «قضبا» برآمدند و آن را به یونجه، خرماي نارس و علف معنا کرده اند (طبری، ۳۷/۳۰). در مجمع البیان آمده که ابن عباس و حسن بصری، «قضب» را رطب های ناری که علوفه چهارپایان می گردد معنا کردند (طبرسی، ۶۶۸/۱۰). سیوطی بر اساس روایت ابن عباس «قضب» را جزء لغات غریب آورده است (سیوطی، ۳۸۵/۱). بنابراین اختلاف مفسران در مصداق این واژه دلیل بر آرکائیک بودن آن است؛ ضمن این که غریب بودن واژه مزید بر علت است.

۳/۵/۴ «حافره»

واژه «حافره» در آیه «يقولون لئن لموهودون في الحافرة» (نازعات/۱۰) آمده است. راغب گوید: «لموهودون في الحافرة» مثلی است درباره کسی که به جای اول برگردانده شود (راغب اصفهانی، ۲۴۴). طریحی حفر را کندن، معنا کرده است (طریحی، ۲۷۴/۳). طبری روایاتی آورده که مفسرانی مانند ابن عباس، قتاده و سدی حافره را به زندگی پس از مرگ معنا کرده اند، مجاهد حافره را به زمین قبر تفسیر کرده و ابن زید حافره را به آتش معنا کرده است (طبری، ۲۳/۳۰). در تفسیر روح المعانی نیز اختلاف مفسران در معنای «حافره» آمده که بعضی مانند ابن عباس به معنی اول و ابتدای هر چیز و بعضی مانند مجاهد و زید بن اسلم گفته اند: حافره، به معنای زمین قبر است (آلوسی، ۲۶/۳۰). بنابراین اختلاف مفسران در معنا و مصداق این واژه دلیل بر آرکائیک بودن آن است.

۳/۵/۵ «ساهره»

واژه «ساهره» در آیه «فإذا هم بالساهرة» (نازعات/۱۴) آمده است. ابن منظور «ساهره» را روی زمین دانسته است (ابن منظور، ۳۸۳/۴). مصطفوی می نویسد: «ساهره» یعنی بیداری در شب که همراه با توجه باشد (مصطفوی، ۲۴۴/۵). طبری به اختلاف مفسران در معنی «ساهره» اشاره کرده و هجده روایت از ابن عباس، عکرمه، حسن بصری، قتاده، مجاهد، سعید بن جبیر، ضحاک و ابن زید آورده که «ساهره» را به روی زمین، زمین هموار، سرزمین شام، کوه کنار بیت المقدس و جهنم معنا کرده اند (طبری، ۲۴/۳۰ به بعد). آرتور جفری معتقد است این واژه ریشه در زبان های عبری و آرامی و سریانی دارد (جفری، ۲۴۵). بنا بر این گزارش، «ساهره» طبق معیار اختلاف مفسران در تعیین معنا و مصداق و همچنین معرب بودن، آرکائیک است.

۴. چرایی کاربرد و بسامد واژه های آرکائیک

همان گونه که در نمونه های بالا مشاهده شد، خداوند در قرآن کریم با گریز از شیوه متداول در انتخاب واژه ها و استفاده از واژه هایی که نا آشنا بودند، باعث شد تا زبان هنجار به زبان آفرینش گر تبدیل شود. این

نوع هنجارگریزی، افزون بر پرباری زبان، مایه افزایش نفوذ سخن در شنونده نیز می‌شود؛ تا جایی که بسیاری از این واژه‌ها در زبان هنجار متداول می‌شوند و این غنی شدن زبان را به دنبال دارد و نیز ذهن مخاطب را به تکاپو و تلاش وادار می‌کند تا در جهت درک بهتر سخن برآید. این شگرد هنرمندانه با به کارگیری تمهیدات بازدارنده و کند کننده در درک مطلب، به مفاهیم جانی تازه می‌بخشد و آن‌ها را قابل درک تر و آگاهی مخاطبان را نسبت به حقایق و مفاهیم کامل تر می‌کند. و واکنش‌های معمول، عادی و ایستای مخاطبان را در برابر واقعیت‌ها و حقایق به واکنش‌های پویا و کنش گرایانه تبدیل می‌کند. در واقع خداوند از شگرد هنر برای هدایت‌گری بشر سود جسته است. بر اساس واکاوی برخی واژگان آرکانیک سوره‌های جزء سی‌ام، بسامد این واژه‌ها در جدول شماره (۱) آورده شده است. در این جدول ستون اول، ردیف؛ ستون دوم واژه آرکانیک نوشته شده، ستون سوم بسامد واژه آرکانیک در دیگر سور مکی که با واژه‌ی آرکانیک، مترادف است، ستون چهارم بسامد واژه آرکانیک که در دیگر سور مکی مترادف نیستند، ستون پنجم بسامد واژه آرکانیک در دیگر سور مدنی که مترادف است و ستون ششم بسامد واژه آرکانیک در دیگر سور مدنی که مترادف نیستند. مثلاً واژه «بود» که بیشتر مفسران در سوره نبأ به «خواب» معنی کرده اند، این واژه یک بار در سوره انبیاء که مکی است به همین شکل «بود» به کار رفته ولی معنی آن «سرد» است؛ و یک بار هم در سوره نور که مدنی است به شکل «برد» به معنی «تگرگ» به کار رفته است. بنابراین یک بار در سوره‌های مکی، به همان شکل و در معنای دیگر (ستون چهارم) و یک بار در سوره‌های مدنی، به شکل دیگر و در معنای دیگر (ستون ششم) به کار رفته است. علامت (*) یعنی کاربرد واژه در دیگر سور از لحاظ نوشتاری متفاوت است.

جدول شماره (۱) اندازه‌ی بازگویی واژگان آرکانیک فوق در دیگر سور

	واژه	مکی، هم معنی	مکی، معنای دیگر	مدنی، هم معنی	مدنی، معنای دیگر
۱	طوی	۱۱	۰	۰	۰
۲	فیل	۰	۰	۰	۰
۳	دهاقه	۰	۰	۰	۰
۴	معصرات	۰	۲*۳	۰	۰
۵	أبا	۰	۰	۰	۰

۱ «طوی» (طه/۱۲).

۲ «أعصر» (یوسف/۳۶)، «يعصرون» (یوسف/۴۹)، «العصر» (عصر/۱).

۶	یحور	۰	۴*۵	۰	۳*۷
۷	سبانه	۷۱	۶*۴	۰	۵*۳
۸	کواعب	۰	۰	۰	۰
۹	کورت	۸*۲	۰	۰	۰
۱۰	غساقه	۱۰۱	۹*۲	۰	۰
۱۱	صاخه	۰	۰	۰	۰
۱۲	ناشطات	۰	۱۱*۱	۰	۰
۱۳	دحاها	۰	۰	۰	۰
۱۴	طامة	۰	۰	۰	۰
۱۵	زبانیه	۰	۰	۰	۰
۱۶	بردا	۰	۱۳۱	۰	۱۲*۱
۱۷	سفرة	۰	۰	۰	۰
۱۸	قضبلة	۰	۰	۰	۰
۱۹	حافرة	۰	۰	۰	۰
۲۰	ساهرة	۰	۰	۰	۰

همان گونه ملاحظه می شود، از بیست مورد واریسی شده، تنها چهار مورد عین واژه ی آرکائیک در دیگر سور بازگویی شده است؛ و این چهار مورد در سور مکی رخ داده است. ضمن این که کاربست این واژگان در همان معنا برای چهار واژه اتفاق افتاده است. جالب این است که این واژگان هیچ ردپایی در سور مدنی ندارند.

۳ «حواریون» (ال عمران/۵۲، مانده/۱۱۲، صف/۱۴)، «حواریین» (مانده/۱۱۱، صف/۱۴)، «حور» (رحمن/۷۲)، «تحاور» (مجادله/۱).

۴ «حور» (دخان/۵۴، طور/۲۰، واقعه/۲۲)، «یحاوړه» (کهف/۳۴-۳۷).

۵ «اللسبت» (بقره/۶۴، نساء/۱۵۴، ۴۷).

۶ «اللسبت» (اعراف/۱۶۳، نحل/۱۲۴)، «سبتهم» (اعراف/۱۶۳)، «یسبتون» (اعراف/۱۶۳).

۷ «سبانا» (فرقان/۴۷).

۸ «یکور» (زمر/۵).

۹ «غسق» (اسراء/۷۸)، «غاسق» (فلق/۳).

۱۰ «غساق» (ص/۵۷).

۱۱ «نشطا» (نازعات/۲).

۱۲ «بردا» (نور/۴۳).

۱۳ «بردا» (انبیاء/۶۹).

با توجه به معیارهای مشترک در بعضی از واژگان در جدول شماره (۲) بسامد معیارها در واژگان واریسی شده را مشخص کردیم.

جدول شماره (۲) بسامد معیارها در واژگان آرکانیک فوق

معیار واژگان ناظر به داستان‌های تاریخی	معیار پرسش- انگیزی در مخاطبان	معیار توجه به واژگان غریب و معرب	معیار به کارگیری واژگانی دارای مفاهیم نا آشنا	معیار اختلاف مفسران در تعیین معنا و مصدق
طوی	دهاق	سباتا	غساق	بردا
فیل	معصرات	کورت	ناشطات	سفره
	أبا	کواعب	صاخه	قضبا
	یحور	طوی	دحاها	حافره
		فیل	طامه	ساهره
		زبانیه	زبانیه	غساق
		دهاق	کورت	ناشطات
		یحور		معصرات
		أبا		کورت
		سفره		
		قضبا		
		ساهره		

با توجه به جدول شماره (۲) بیشترین بسامد واژگان آرکانیک با معیار واژگان غریب و معرب رخ داده است. معیار اختلاف مفسران در تعیین معنا و مصداق از نظر کثرت در رتبه‌ی دوم قرار دارد؛ و معیارهای به کارگیری واژگانی دارای مفاهیم نا آشنا، پرسش انگیزی در مخاطبان و واژگان ناظر به داستان‌های تاریخی، به ترتیب در رده‌های بعدی قرار دارند.

نتیجه‌گیری

عوامل هنجارگرایی در قرآن کریم بسیار است. یکی از آن‌ها آرکانیسم است که با بر شمردن آن می‌توان

به مخاطب در درک بهتر قرآن و زیبایی های آن و همچنین درک التذاذ هنری کلام - که یکی از اهداف نقد ادبی است - کمک کرد. در یک نگاه کلی می توان گفت که در سوره های مکی که در اوایل بعثت نازل شدند واژه هایی وجود دارد که روزمره نیستند و ذهن مخاطب را به تأمل بیشتر وامی دارد. خداوند در اوایل بعثت برای بیان مفاهیمی همچون قیامت و احوال آن، ملائکه و وظایف آنها، نحوه ایجاد زمین در بدو الخلق، حوزه قسم ها و امورات غیبی، که برای مخاطب ناآشناست، برای القای هر مفهومی واژه ای خاص را انتخاب کرده که این واژه ها رسالت مفاهیم را به خوبی ادا می کند. در جای جای این نوع سوره ها، خداوند در پی بیان پیام های مهمی است که در قالب آیات کوتاه و با کلماتی ناآشنا و غیر روزمره همچون: صاخرة، طامة، سفرة، دحیها، طوی، دهاقا، کواعب، قضبا، ساهرة، حافرة و...، مخاطب را جذب کرده و ذهن او را به تأمل و فعالیت درباره ی مفهوم این کلمات وادار کرده است؛ و در نهایت هدف اصلی - رساندن پیام هدایت و اتمام حجت - را دنبال کرده است. بنابراین خداوند از مجرای هنر برای هدایت انسان ها استفاده کرده است، که این کاربرد زاده تفنن نیست بلکه یک ضرورت است. نتیجه دیگر از بررسی واژگان آرکانیک جزء سی ام قرآن کریم حاکی از آن است که، این واژگان به ندرت در مقاطع زمانی دیگر که از فضای مکه دور می شویم، استفاده شده اند. البته هنجارگریزی در حوزه آرکانیسم در سور مکی قرآن کریم به عناصر واژگانی مورد بحث در این مقاله محدود نمی شود.

منابع

قرآن کریم.

- آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- انوشه، حسن، فرهنگ نامه ادبی فارسی، سازمان چاپ و انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۶ش.
- بلاسی، محمد السید علی، المعرب فی القرآن الکریم، جمعیه الدعوة الاسلامیه العالمیه، بنگازی، ۲۰۰۱م.
- بنت الشاطی، عایشه عبدالرحمن، مسائل ابن الأزرق، دارالمعارف، قاهره، ۱۴۰۴ق.
- جفری، آرتور، واژه های دخیل در قرآن، ترجمه فریدون بدره ای، توس، تهران، ۱۳۸۶ش.
- حاجی زاده، محمد، فرهنگ تفسیری ایسم ها، جامه دران، تهران، ۱۳۸۳ش.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دارالقلم، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.

- سجودی، فرزانه، ساخت گرای پی‌ساخت گرای و مطالعات ادبی (مجموعه مقاله: سوسور، اشکولوفسکی، موکاروفسکی و...)، سوره مهر، تهران، ۱۳۸۸ ش.
- سیوطی، جلال‌الدین، الاتقان فی علوم القرآن، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۲۱ ق.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، موسیقی شعر، نشر آگه، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- صفوی، کوروش، از زبان شناسی به ادبیات، سوره مهر، تهران، ۱۳۹۴ ش.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل آیات القرآن، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ ق.
- فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، هجرت، قم، ۱۴۰۹ ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، دارالکتاب، قم، ۱۳۶۳ ش.
- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار (آسمان و جهان)، ترجمه محمد باقر کمره ای، اسلامیه، تهران، ۱۳۵۱ ش.
- محمد نژاد عالی زمینی، یوسف، «باستان گرایی واژگانی در شعرهای آزاد نیما و خاستگاه آن»، ادبیات پارسی معاصر، شماره ۱۳۹۰، ۲، صص ۸۹-۱۱۴.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ ش.
- معرفت، محمد هادی، علوم قرآنی، تمهید، قم، ۱۳۸۸ ش.
- میرصادقی، جمال و میمنت، واژه نامه هنر داستان نویسی، کتاب مهناز، تهران، ۱۳۷۷ ش.
- میرصادقی، میمنت، واژه نامه هنر شاعری، کتاب مهناز، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- نیشابوری، حسن بن محمد، تفسیر غرائب القرآن، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۶ ق.
- یاسینی، امید؛ فاطمه مدرسی، «باستان گرایی در شعر حمید مصدق»، کاوش نامه زبان و ادبیات فارسی، شماره ۱۴، ۱۳۸۶، صص ۱۱-۱۴.

literary criticism for attracting the listener's mind.

Our attempt in this research based on this approach is that with the descriptive-analytical method within the framework of the above-mentioned school we would search a number of archaic words in the thirtieth part of the Qur'an, find the benefits of the use and frequency of these words in other parts of the Qur'an, and study its outcomes.

The resultants of this research indicate that firstly, this mechanism is made use of in the Holy Qur'an; secondly, the archaic words used in this part of the Qur'an have been very insignificantly displayed in other parts of it; and thirdly, since most of the *sūras* of this part have been associated with the early years of the Messenger of God's Mission (the ambience of denial of the Truth by the polytheists), we find out that God has used the art and method of distinguishing His words for making them attractive for guidance of mankind.

Keywords: thirtieth part of the Holy Qur'an, Russia's formalist school, deviation, archaism.

**Study of the Reason for Employing Archaic Words in the
Thirtieth Part of the Holy Qur'an**

Muhammad Kazem Qahhari, Ph.D. Graduate of the Qur'an and
Ḥadīth Sciences, University of Kashan

Dr. Mohsen Qasempour, (Corresponding Author), Associate
Professor, University of Kashan

Dr. Parviz Rastgar Jazi, Associate Professor, University of Kashan

Muḥammad Taqī Raḥmatpanāh, M.A. Student of Sciences of the
Qur'an and Ḥadīth

University of Kashan

One of the applied methods in the Qur'an for eloquence is abstaining from the literature and style of colloquial speech. Non-colloquiality of speech is one of the methods that sometimes the literati use to make their speech fascinating and call it defamiliarization; a phenomenon whose understanding has to be achievable for the listener. One of the methods of this literary approach is archaism. Archaism means applying words and phrases in colloquial and formal language that have become obsolete or using the vocabulary of a country in another country or reviving the words that are not available to the general public and give identity to the language. Archaism is one of the defamiliarization techniques in the Russia's formalist school of

Dr. Muhammad Sha'banpour, Assistant Professor, Research Department of the Fundamental Studies of the Qur'an, Allama Tabataba'i University

The quality of the revelation of the Sūras can be studied from various aspects, including whether or not some verses have made intervals between the revelations of the verses of each Sūra. Some believe that the verses of the Sūras have been revealed in a dispersed way and without a specific order and later on have been organized with the guidance of the Prophet (S.A.W.) or personal judgment of his companions (*ṣaḥāba*). However, another group, with an impression from the Qur'an and traditions, assert that the revelation has principally been based on the "continuous revelation of the Sūras"; that is, the revelation of every Sūra has enjoyed a natural order; it has started with *bismi Allāh* and the revelation of the verses has successively continued (either gradually or instantaneously) until a new *bismi Allāh* was revealed, specifying the beginning of a new verse and ending of the previous one. All the people of the time of Revelation would find out what the limit of the Sūras had been from the beginning to the end on the basis of the continuous revelation of each Sūra.

Keywords: Sūra, quality of revelation, discontinuity of revelation, continuity of revelation.

alluded to them and have talked about the designation of these structures to obligatoriness and preference (*istiḥbāb*) or emphasis on the obligatory ordinance obtained from other structures. Many of the verses of the Qur'an contain demanding structures based on phrases of *wa'z* (preach), *farḍ* (obligate), *katb* (decree), *ḥaqq* (prove), and *waṣyy* (entrust). Also, declaration of the occurrence of actions; declaration of actions pertaining to people's undertaking; demanding actions in inquiry, condition, optative, and instigation moods; threat from God; praising the action or its actor; condemning the abandonment of an action are among other structures of intentionality of an action. In order to develop jurisprudential inference from the Qur'an, this writing has described and analyzed the structures suggesting obligatoriness and preference in the verses of ordinances based on the practical approach of the Imāmī jurists and has made the conclusion that the main objective has been instigating and encouraging the religiously accountable (*mukallaf*) to take action.

Keywords: action's intentionality, the Qur'anic structures, obligatoriness, preference.

Theory of the Continuity or Discontinuity of the Revelation of the Sūras of the Qur'an

Mina Shariati, (Corresponding Author), M.A. Graduate, Allama Tabataba'i

Sūrat Āl-i Imrān have been examined and researched from the perspective of the science of interrelation and it has been clarified by providing some evidences that although these verses have been revealed with different temporal distances and on various occasions, they have been juxtaposed and interrelated according to rhetoric and lingual mechanism and aesthetic manifestations of speech such as epitomes and details, contradiction and contrast, identification, etc.

Keywords: Āl-i Imrān, semantic interrelation, aesthetics, epitomes and details, contradiction and contrast, identification.

Structures of the Intentionality of Action in the Qur'an from the Jurists' Viewpoint

Mahdi Salimi, Ph.D. Graduate in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Muhammad Hasan Haeri, (Corresponding Author) Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Husayn Saberi, Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Besides employing the imperative mode, God has used a collection of declarative structures in the Qur'an to express His intention. The experts of principles of jurisprudence have not seriously talked about these structures and have more than anything paid attention to the meaning and designation of the imperative; but the experts of jurisprudence have in a more widespread and of course scattered way

Aesthetics of Semantic Interrelation in Sūrat Āl-i Imrān

Nour Muhammad Khodayari, Ph.D. Graduate in Arabic Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Hasan Abdullahi, (Corresponding Author) Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Sayyid Husayn Sayyidi, Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Ali Nouroozi, Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

The Holy Qur'an is God's everlasting miracle and the most beautiful of speeches. Selection and arrangement of the words, coordination of meanings, and consistency of order are among the components of these beauties, which are the main pillars of miracle as well. The study of this aesthetic aspect of the Qur'an is undertaken by the science of interrelation (*tanāsub*), which is one of the Qur'anic sciences. This science studies the artistic and rhetoric association of the arrangement of the words and order of the verses in the Qur'an and proves the literal and semantic interrelation in it. In this research, the author seeks to answer the question as to on what lingual and rhetoric mechanism has the semantic interrelation and thematic unity of the verses of Sūrat Āl-i Imrān formed. In this respect, the verses of

introduced it as fabricated by the Umayyad for celebrating a feast during the martyrdom days of Imam Ḥusayn (A.S.). The contemporary researcher, Sulayman Bāshīr, while denying the relation of this ritual to the martyrdom, has considered as effective the role of the Umayyads in the formation of this ritual. The present study is a critical review of the above-mentioned opinions on the basis of belief in the possibility of reconciliation between these traditions and acceptance of a new theory: since the second caliph ‘Umar wanted, on Imam Ali’s (A.S.) order, to base the beginning of Islamic calendar upon the Prophet’s migration, this ritual was promoted to represent the importance of the Prophet’s migration in a symbolic matrix and in the latter generations the students of these two were the main figures who undertook to promote it; although with the change of the first month of the year from Rabi’ al-Awwal to Muharam, the Prophet’s migration on ‘Āshūrā was forgotten and the martyrdom of Imam Ḥusayn (A.S.) on ‘Āshūrā added to the ambiguities of the origins of this day and the causes for promotion of it by the early Shī‘a Imams (A.S.).

Keywords: Hijri calendar, history of fasting, *ṣiyām al-‘aydain* (fasting on the two feasts), fasting on ‘Āshūrā, Imam Ṣādiq, fasting on ‘Arafa, Sulayman Bāshīr.

about this? What difference is there between the Qur'an's moral message and that of the Torah in this respect? The present article addresses this subject and concludes that the main characters in the Qur'an and Islamic texts are human beings, their main sin has been idolatry, and Noah used to call them to monotheism. But the main characters in the Torah and the Jewish Text had been celestial beings and their children, their main sin has not been idolatry, and Noah has not called them to monotheism. Therefore, the Qur'an has used this story to emphasize on the necessity of abiding by monotheism, but Torah does not contain such message.

Keywords: God's sons, ghouls, Noah, the Qur'an, Torah, narrations.

Fasting of *Āshūrā* in the First two Centuries of Hijra

Categorization and Typology of the Traditions

Dr. Hamed Khani (Farhang Mehrvash), Associate Professor, Islamic Azad University of Gorgan, Iran

Fasting of *Āshūrā* is among the common Sunnis rituals; however, the traditions about its origin and rulings seem to be inconsistent. Attempting to reconcile among their traditions in this respect, the Sunni jurists have finally passed a decree to the desirability (*istiḥbāb*) of this ritual. Furthermore, while the first five Imams have a positive approach to the ritual, the Shī'as have on the basis of the traditions of the latter Imams, given fatwa to its aversion or unlawfulness and have

the sūra is not only not improbable but seems very acceptable and receives much attention as well; since A. from among seventeen traditions available in the Sunni and Shī'a sources, at least in two of the traditions with sound chain of transmission it is interpreted as above; B. the blessed Sūrat al-Inshirāḥ is Medinan as evidenced by the context of its verses and the explicit and implied confirmation of a number of the Sunni and Shī'a interpreters; C. in its popular *qarā'a*, the verse is more consistent with meaning of the imperative *naṣb* (appoint), although this interpretation is also harmonious with the meaning of getting tired in the popular interpretation, as well.

Keywords: Sūrat al-Inshirāḥ, al-Ghadīr, appointment of Ali (A.S.).

The Myth of the Ghouls' Rebellion Prior to the Deluge in Jewish Texts and Comparing it to the Islamic Texts

Dr. Abd al-Majid Hoseinizadeh, Assistant Professor, Payame Noor University

The present article is intended to provide a comparative study on the incidents prior to the Noah's Deluge and the Jewish texts on the one hand and the Holy Qur'an and Islamic religious text on the other. In the beginning of the Noah's story in the Torah, mention is made of the sons of God, their infatuation with the girls of humankind and the birth of robust men out of the marriage of these two groups. What is the view of the Qur'an, traditions, and Islamic interpretations

ABSTRACT

Assessment of the Relation between Verse 7 of Sūrat al-Inshirāḥ and the Appointment of Imam Ali (A.S.)

Dr. Abbas Esma'ilizadeh, (Corresponding Author), Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Fateme Zahra Al-e Ebrahim, Ph.D. Student of the Qur'ān and Ḥadīth Sciences, Qum University

According to some traditions of the Ahl al-Bayt (A.S.) the Revelation of the blessed Sūrat al-Inshirāḥ and in particular the verse before the last, (*So when you are done, appoint,*) refers to the event of Ghadir Khumm and the appointment of Imam Ali (A.S.) to Imamate of the Muslim Community. The impression of the verse is as follows: "So when you are done with your Prophethood, appoint Ali as Imam." Proving this impression faces three serious challenges: A. lack of narrational origin; B. the sūra being Meccan; C. not being coordinated with the reading (*qarā'a*). Examining these three challenges shows that presenting such interpretation of the verse and

Table of Contents

Assessment of the Relation between Verse 7 of Sūrat al-Inshirāḥ and the Appointment of Imam Ali (A.S.)	19
Dr. Abbas Esma'ilizadeh - Fateme Zahra Al-e Ebrahim	
The Myth of the Ghouls' Rebellion Prior to the Deluge in Jewish Texts and Comparing it to the Islamic Texts	31
Dr. Abd al-Majid Hoseinizadeh	
Fasting of 'Āshūrā in the First two Centuries of Hijra Categorization and Typology of the Traditions	51
Dr. Hamed Khani (Farhang Mehrvash)	
Aesthetics of Semantic Interrelation in Sūrat Āl-i Imrān	
Nour Muhammad Khodayari- Dr. Hasan Abdullahi- Dr. Sayyid Husayn Sayyidi- Dr. Ali Nouroozi	81
Structures of the Intentionality of Action in the Qur'an from the Jurists' Viewpoint	99
Mahdi Salimi , Dr. Muhammad Hasan Haeri , Dr. Husayn Saberi	
Theory of the Continuity or Discontinuity of the Revelation of the Sūras of the Qur'an	121
Mina Shariati , Dr. Muhammad Sha'banpour	
Study of the Reason for Employing Archaic Words in the Thirtieth Part of the Holy Qur'an	141
Muhammad Kazem Qahhari, Dr. Mohsen Qasempour, Dr. Parviz Rastgar Jazi, Muḥammad Taqī Raḥmatpanāh	
Abstracts of the Papers in English Language	168

In the Name of Allah



**New Approaches to
Quran and Hadith Studies**

A Reesearch Journal of
The Faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 99, Aautumn & Winter 2017-2018

ISSN 2008-9120

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor-in- chief

Prof. S.K. Tabātabā'ī

Editorial Board

Dr. M. 'Irvani

Associate Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Sayyid Muhammad Baqir Hujjati

Prof. of University of Tehran

Dr. Sayyid Kāzim Tabātabā'ī

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Sayyid Riza Mu'ddab

Prof. of University of Qum

M. A. Mahdavi Rad

Associate Prof. Univ., of Tehran(Qum branch)

Dr. F. mohamadi

Associate Prof .of Universityof Tehran

Ḥasan Naqīzāda

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Translation of Abstracts

A. Rezwani

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

New Approaches in
Quran and Hadith Studies

ISSN: 2008-9120

A Semi-Annual Journal
of the Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 49, No. 2, Issue 99, Aautumn & Winter 2017-2018