



دو فصلنامه علمی

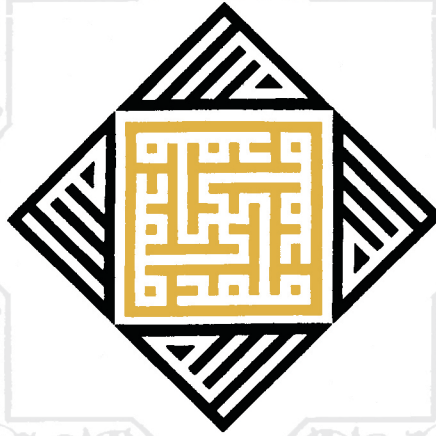
علوم قرآن و حدیث

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN-Print:2008-9120

ISSN-Online:2538-4198

سال ۵۳ شماره ۲ شماره پیاپی ۱۰۷
پاییز و زمستان ۱۴۰۰





علوم قرآن و حدیث

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی

سال ۵۳، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۷

پاییز و زمستان ۱۴۰۰ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول و سردبیر: دکتر سیدکاظم طباطبایی

هیئت تحریریه

دکتر مرتضی ایروانی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدمحمدباقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

دکتر حامد خانی (فرهنگ مهرش)

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرگان

دکتر سیدکاظم طباطبایی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدرضا مؤدب

استاد دانشگاه قم

دکتر فتح الله محمدی

دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم)

محمد علی مهدوی راد

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.

ویراستار: مریم صادقی نیا

مترجم چکیده به انگلیسی: مرجانه فتحی طریقه

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

کارشناس: حبیب اله غفوریان

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

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۷۳

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

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

الله أكبر

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- مقالات صرفاً "به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد به نشانی <https://jquran.um.ac.ir/index.php/quran> دریافت می شود.
- 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 می شود).
- ۴ - در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵ - نتایج داوران ها در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می شود.
- ۶ - نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله ها می رسد.

راهنمای تدوین مقالات

- این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های علوم قرآن و حدیث باشد. هیئت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهشگران و صاحب نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه علوم قرآن و حدیث انتشار یابد، شایسته است به نکات 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 مقاله نباید بیشتر از ۲۵ صفحه مجله باشد (حداکثر ۸۵۰۰ کلمه).
 - ۴- چکیده مقاله (شامل اهداف، روش‌ها و نتایج) به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلید واژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
 - ۵- رعایت «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی (قابل دسترسی در سایت فرهنگستان) الزامی است.
 - ۶- هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله 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 مقاله‌های 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 می توان اطلاعات دیگری را 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- در صورتی که از یک نویسنده چند اثر مورد استناد قرار گیرد، لازم است با درج نام اثر پس از نام مؤلف در هر مورد رفع ابهام شود.
- ۹-۴- یادداشت های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر می رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشت ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، از همان شیوه ارجاع درون متنی تبعیت می شود.
- ۱۰- ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام شهر نویسندگان (منطبق با مستند مشاهیر ایران یا فهرست کتابخانه ملی) در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتابشناختی در مورد مقاله ها، کتاب ها و گزارش ها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰-۱- مقاله ها: 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- کتاب ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.
- ۱۰-۳- گزارش ها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.
- ۱۱- تاریخ های ذکر شده در مقاله اگر مربوط به هجری شمسی باشد بدون هیچ نشانه ای ذکر شوند. در غیر این صورت برای تاریخ هجری قمری از علامت اختصاری ق. و برای میلادی از نشانه م. استفاده شود.
- ۱۲- برای ارجاع به آیات قرآنی اسم سوره و شماره آیه در داخل پرانتز نوشته شود. مثال: (کوثر: ۲).

- ۱۴- پُرانتز (،) و آکولاد [] نسبت به قبل و بعد آن با فاصله و محتوای داخل آن بدون فاصله تایپ شود. در مورد گیومه «» نیز همین قاعده رعایت می‌شود مگر آن که نسبت به ماقبل نیز با فاصله نوشته می‌شود.
- ۱۵- علائمی نظیر ویرگول (،)، نقطه (.)، نقطه ویرگول (؛)، و دو نقطه (:)، نسبت به ماقبل خود بدون فاصله تایپ شوند؛ حتی اگر ماقبل آن‌ها نشانه‌هایی نظیر پُرانتز و گیومه باشد.
- ۱۶- پیشوندهایی نظیر «می» و «نمی» و نیز مجموعه «ام، ای، ایم، اید و اند» باید به صورت جدا و با «نیم فاصله» نوشته شوند؛ نظیر: می‌روم؛ خسته‌ام.
- ۱۷- در میان نشانه‌های ثانوی خط فارسی گذاردن تنوین (ـُ و ـٌ) (در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضافٌ الیه، بعبارۀِ اُخری)، مدّ روی الف (نظیر آرد، مآخذ) و یای کوتاه روی های غیرملفوظ (نظیر نامه من) الزامی است و در بقیۀ موارد (تشدید، فتحه، کسره و ضمه) غیرالزامی است مگر آن که موجب ابهام و التباس شود؛ نظیر: معین / معین؛ علی / علی؛ بنا / بنا؛ عُرْضه / عَرَضه؛ حَرَف / حَرْف.
- ۱۸- ضروری است مقاله بر روی نرم افزار word حروفچینی شده و برای بارگذاری آن از طریق نرم افزار سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی مشهد اقدام شود.
- ۱۹- پذیرش اولیه مقاله منوط به رعایت راهنمای تدوین مقالات و برخورداری از حداقل استاندارد پژوهشی و پذیرش نهایی آن منوط به تأیید داوران و هیأت تحریریه است.
- ۲۰- مقاله‌های ارسال شده بازگردانده نمی‌شود.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر اسماعیل اثباتی (استادیار دانشگاه علامه طباطبائی)
۲. دکتر عباس اسمعیلی‌زاده (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر ملیکا بایگانیان (استادیار دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره))
۴. دکتر حسن پویا (محقق و پژوهشگر)
۵. دکتر محمد خانی (دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی گرگان)
۶. دکتر سیدعلی دلبری (استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۷. دکتر محمدحسن ربانی بیرجندی (استادیار دفتر تبلیغات اسلامی)
۸. دکتر محمدکاظم رحمان ستایش (دانشیار دانشگاه قم)
۹. دکتر علیه رضاداد (استادیار دانشگاه فرهنگیان)
۱۰. دکتر احمد زارع زردینی (استادیار دانشگاه میبد)
۱۱. دکتر مرتضی سلمان نژاد (محقق و پژوهشگر)
۱۲. دکتر سیدحسین سیدموسوی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۳. دکتر سید حسین سیدی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۴. دکتر علی شفیعی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
۱۵. رحیمه شمشیری (دانش آموخته مقطع دکتری دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۶. دکتر حسین صابری (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۷. دکتر سیدکاظم طباطبائی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۸. دکتر مرتضی عرب (استادیار دانشگاه کرمان)
۱۹. دکتر وحیده فخار نوغانی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۰. دکتر علیرضا کهنسال (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)

۲۱. دکتر منصور معتمدی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۲. دکتر سید رضا مؤدب (استاد دانشگاه قم)
۲۳. دکتر سعیده سادات موسوی نیا (محقق و پژوهشگر)
۲۴. دکتر یحیی میرحسینی (استادیار دانشگاه میبد)
۲۵. سید یاسر میردامادی (محقق و پژوهشگر)
۲۶. حجت الاسلام حسن نقی زاده (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	معناشناسی تاریخی و ساختاری اثم در قرآن کریم
۳۱	فاطمه آگهی - دکتر مهدی جلالی تحلیل مفهومی واژه نور در قرآن بر پایه الگوهای شناختی استعاره مفهومی و استعاره زنجیری دنگاشتی
۵۹	سکینه نویدی باغی - دکتر علی ایزانلو - دکتر علیرضا قائمی نیا - دکتر علیرضا آزاد نقش کنش‌های گفتاری و راهبردهای کلام در تبیین آیات داستان موسی(ع) (مطالعه موردی سوره شعراء)
۷۹	راضیه قناعتی - دکتر اعظم پرچم تخصیص یا تعمیم مصداق موعودین در آیه ۵۵ سوره نور
۱۰۳	دکتر محسن خوش فر - مریم عمادی مطالعه انتقادی نظریه معناشناسی مستقل فرازهای قرآنی
۱۲۵	حامد شریفی نسب - دکتر عبدالهادی فقهی زاده بنت الشاطی و تفسیر بیانی سوره علق (از نظریه تا عمل)
۱۴۹	اعظم صادقی نیا - حجت الاسلام و المسلمین حسن نقی زاده مقایسه تطبیقی تفسیر ساختاری با نقد فرمالیستی
۱۷۵	دکتر مرتضی عرب - زهرا اسدی خانوکی - دکتر حمید صباحی فرشتگان مؤث در قرآن و کتاب مقدس: چالش‌ها و مسائل مرتبط
۱۹۹	دکتر زهرا محقیان اعتبار سنجی روایات ضربه پیامبر اکرم(ص) و درخواست قصاص
۲۲۳	دکتر رسول محمدجعفری تقابل صمت و نطق در نهج البلاغه بر اساس نظریه پساساختارگرایی
۲۴۷	فایضه علی عسگری - دکتر مهدی مطیع - دکتر سید مهدی لطفی بررسی مدلول آفرینش زن از استخوان دنده مرد در تورات و نسبت آن با آیه یکم سوره نساء
۲۷۱	دکتر محمود مکوند تحلیل کارکرد حلقه مشترک در بازیابی منابع آثار روایی (مطالعه موردی روایات علی بن ابراهیم در الکافی)
	آمنه حدادی - دکتر نصرت نیل‌ساز - دکتر نهله غروی نائینی - دکتر محمدکاظم رحمتی



معناشناسی تاریخی و ساختاری اثم در قرآن کریم

فاطمه آگهی (نویسنده مسئول)

دانش آموخته مقطع دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: fatima.agahi@yahoo.com

دکتر مهدی جلالی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

ماده «اثم» با ۴۸ بسامد در قرآن کریم، مفهومی کلیدی در حوزه معنایی گناه است که نسبت به دیگر مفاهیم این حوزه، در بافت‌ها و روابط معنایی متنوع‌تری به کار رفته است. لغویان و مفسران، با غفلت از تبار کلمه و ظرافت‌های معنایی اثم در آیات، این واژه را با دیگر واژگان حوزه معنایی گناه، یکسان انگاشته‌اند. با توجه به «تیرگی معنایی» اثم در قرآن کریم، مطالعه معناشناختی درباره این مفهوم ضرورت دارد. این مقاله قصد دارد با بهره‌گیری از روش‌های معناشناسی نظیر ریشه‌شناسی و بررسی روابط همنشینی و جانشینی، تحلیلی معناشناختی از «اثم» ارائه دهد. ریشه‌شناسی مؤید مؤلفه‌های «اتصال و همگرایی»، «درنگ و تأخیر»، «تعمد و قصدمندی» و «پلیدی و ناپاکی» در ماده اثم است که مؤلفه اخیر ناظر بر انگاره «قیح ذاتی» در قرآن و ارزش‌گذاری این مفهوم پیش از ورود شرع است. بررسی روابط همنشینی و جانشینی نشان داد، متمایز از دیگر مفاهیم حوزه گناه در قرآن، «اثم» غالباً ناظر بر افکار و اقوال با دو مؤلفه «کذب» و «بطلان» است که در حوزه «رابطه با خدا» در بافت محرمات و نواهی و نیز حوزه «روابط انسانی و اجتماعی» در بافت مشارکت بر دروغ و حرام کاربرد دارد.

کلیدواژه‌ها: اثم، گناه، روابط همنشینی و جانشینی، ریشه‌شناسی، مؤلفه‌های معنایی.



Historical and Constitutional Semantics of the Word "Ethm" in the Holy Quran

Fatemeh Agahi (Corresponding Author), Ph.D. graduate, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Mahdi Jalaly, Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

The word "Ethm" (sin; in Arabic: اثم) with its 48 frequencies in the Holy Quran, is a key concept in the semantic field of the sin. In comparison with other concepts in this field, it has been used in more diverse contexts and semantic relationships. Neglecting the origin of this word and its semantic subtleties in the Quranic verses, lexicologists and commentators have considered it as same as other words in the semantic field of sin. Given the semantic opacity of the word Ethm in the Holy Quran, it is necessary to study this concept semantically. By using semantic methods such as etymology and syntagmatic and paradigmatic relations, this article aims at analyzing Ethm semantically. Etymology confirms the components of "convergence", "delay", "intentionality", and "filthiness" in the word Ethm; the latter component refers to the idea of "essential badness" and the valuation of this concept before the advent of Islam. Investigating the syntagmatic and paradigmatic relations shows that Ethm is different from other concepts in the field of sin in the Quran; this word consists of two components of "falsehood," and "invalidity" and often refers to thoughts and sayings. Also, this word has two usages; in the domain of "relationship with God" in the context of the prohibitions, and the field of "human and social relations" in the context of participation in lies and the Forbidden.

Keywords: Ethm, Syntagmatic and paradigmatic relations, Etymology, Semantic components.

مقدمه

از جمله حوزه‌های معنایی مرتبط با اخلاق در قرآن کریم، حوزه معنایی گناه است. از میان اسامی معرف گناه در قرآن، ماده «اثم» با کاربرد فراوان، گوناگونی مفاهیم هم‌نشین و تنوع مشتقات در کاربردهای قرآنی، عوامل امتیاز و محوریت در حوزه معنایی گناه را دارد.

«اثم» در قرآن معمولاً مترادف با کلماتی مانند «ذنب» و «خطیئه» تلقی شده است؛ برخی لغویان (ابن درید، ۱۰۳۶/۲) از اظهار نظر درباره معنای این واژه ابا داشته‌اند. نیز برخی معناشناسان (ایزوتسو، ۵۰۲) با اشاره به اختلاف نظرات در مورد «اثم»، معنا را مبهم و فرار دانسته و تعریف دقیق از این واژه را تقریباً غیرممکن شمرده‌اند. (نک: همان) تحلیلی معناشناسانه از «اثم» می‌تواند مفهوم و کاربردهای متنوع آن را به خوبی تبیین کند.

پژوهش حاضر با روش معناشناسی^۱ ساخت‌گرا^۲ قصد دارد، مفهوم «اثم» و مؤلفه‌های معنایی^۳ آن را در زبان قرآن کریم بررسی کند.

یک واژه در هم‌نشینی با واژه دیگر از رابطه معنایی بنیادینی برخوردار است و به حوزه معنایی^۴ آن واژه تعلق می‌گیرد. (گیرتس، ۱۴۳) پایه اصلی شکل‌گیری اندیشه ساخت‌گرایی، مفهوم‌گیری و ارزش پیدا کردن یک نشانه زبانی در سایه هم‌پیوندی با چارچوب روابط افقی و عمودی (همنشینی^۵ و جانشینی^۶) است. رابطه هم‌نشینی، میان الفاظی است که در زنجیره کلامی در کنار یک‌دیگر قرار گرفته‌اند؛ رابطه جانشینی نیز رابطه‌ای از نوع انتخاب و جایگزینی میان هر یک از الفاظ یک زنجیره کلامی است که می‌توانند جایگزین آن شوند. (بی‌پرویش، ۳۱-۳۰) از این منظر، هیچ واژه‌ای را نمی‌توان مستقل از واژگان دیگری تعریف کرد که از جهت ساختار معنا با آن مرتبط‌اند و به تحدید معنای آن کمک می‌کنند. (جان لاینز، ۱۴۵) محورهای هم‌نشینی و جانشینی یک بافت ساختاری را می‌سازند که نشانه‌ها در آن بافت معنا می‌یابند. (نک: چندلر، ۲۵-۲۴؛ افراشی، ۲۳) هم‌نشینی به تغییر معنایی واژگان در جهت افزایش یا کاهش معنایی منجر خواهد شد. معناشناسی از زاویه دید ساخت‌گرایی، نوعی توپولوژی^۷، مکان‌یابی و

۱. دانش معناشناسی، مطالعه علمی معناست. منظور از مطالعه علمی، توصیف پدیده‌های زبانی معنا در چارچوب یک نظام، بدون هر پیش‌انگاری است. (نک: صفوی، ۲۲)

2. structural semantics

3. semantic components

4. Semantic field

5. Syntagmatic

6. Paradigmatic

7. topology

موقعیت پژوهی است؛ معنا در موقعیت و جایگاهش نسبت به دیگر معانی هویت می‌یابد. همچنین این نوشتار با تحلیل ریشه شناختی، قدیمی‌ترین معنای ماده «اِثْم» به دست آورده و با بهره‌گیری از معناشناسی تاریخی^۱، امکان بروز تغییرات معنایی همچون توسعه و تضییق دامنه، ارتقاء یا تنزل معنایی و پذیرش معنای مجازی یا استعاری را ارزیابی کرده است. لذا این پژوهش بر آن است با بررسی مؤلفه‌های معنایی «اِثْم» در زبان‌های سامی و بررسی مفهوم «اِثْم» بر محور همنشینی و جانشینی، دریابد که این واژه با کدام یک از واژگان رابطه معنایی دارد و گونه‌های مختلف کاربرد «اِثْم» چه معانی را افاده می‌کنند؟

۱. مؤلفه‌های معنایی در ریشه اِثْم

۱.۱. مؤلفه‌های معنایی اِثْم نزد لغت‌شناسان

کتب لغت معانی گوناگونی برای اِثْم بر شمرده‌اند از جمله: فجور (ازهری، ۱۱۷/۱۵)، ذنب (جوهری، ۱۸۵۷/۵؛ ابن‌منظور، ۵/۱۲؛ فیروزآبادی، ۷۳-۷۴/۴)، انجام کاری که حلال نیست (فیروزآبادی، ۴/۳)، خمر و قمار (ابن‌سیده، ۱۸۶/۱۰؛ فیروزآبادی، ۷۳-۷۴/۴؛ ابن‌منظور، ۵/۱۲)، گناه (جوهری، ۵/۱۸۵۸)، «تأخیر در خیرات و از ثواب» (ابن‌فارس، ۶۰/۱؛ راغب اصفهانی، ۶۳) و «تقصیر و کوتاهی» (عسکری، ۲۲۷). طبرسی در معنای «اِثْم»، حدیثی از پیامبر اکرم (ص) نقل نموده است: «الْإِثْمُ مَا أَطْمَأْنَنْتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَالْإِثْمُ مَا حَالَ فِي صَدْرِكَ»؛ وی با اشاره به تقابل «اِثْم» با «بِرّ»، اِثْم را عملی شمرده که نفس از آن تنفر دارد و قلب با آن آرام نمی‌گیرد. (طبرسی، ۳۰۲/۱) اشاره به اضطراب و آرامش نداشتن قلب پس از انجام «اِثْم» است که می‌تواند ناظر بر قبح ذاتی «اِثْم» باشد.

بنابراین مؤلفه‌های معنایی «اِثْم» نزد لغت‌شناسان عبارت از «تعمد و قصدمندی»، «تأخیر و کندی»، «کوتاهی و تقصیر»، «حرمت»، «دروغ» و نیز «امر پلید و تنفرآور» است. ارزیابی این مؤلفه‌ها در گرو ریشه‌شناسی «اِثْم» و نیز تحلیل کاربردهای این ماده در آیات است.

۱.۲. مؤلفه‌های معنایی حاصل از ریشه شناسی «اِثْم»

در این بخش به پی‌جویی تبار «اِثْم» در زبان‌های سامی خواهیم پرداخت. بدین ترتیب امکان ارزیابی آراء لغوی درباره مؤلفه‌های معنایی اِثْم نیز فراهم خواهد آمد:

اتصال و همگرایی

«اِثْم» در زبان آفروآسیایی باستان (نیای زبان عربی)، از ماده ثنائی^۱ «Cam» به معنای «جمع کردن

وگرد هم آوردن^۲ (امور پراکنده)» و نیز «جمع شدن و به هم پیوستن»^۳ است که در انتقال به زبان‌های سامی، به «*tum*»^۴ تبدیل شده است. (orel, 111) با اضافه شدن «همزه قطع» در ابتدای ماده «*ثم*»، باب افعال ثنایی «*اَثمَّ*» در زبان سامی ساخته شده است.

در انتقال به سامی، «*اِثم*» از معنای «جمع شدن و به هم پیوستن» به معنای «مرتکب گناه و اشتباه شدن» منتقل شده است. (zammit, 69) «گونه‌شناسی ساخت معنا»^۵ در «*اِثم*»، قابل مقایسه با نمونه مشابه در زبان انگلیسی است. ریشه لاتین «*committere*» به معنای «*to bring to gather*»^۶ است؛ این ریشه در انتقال به زبان انگلیسی در ساخت «*to commit*»، ابتدا به معنای عام «درگیر شدن در کاری» به کار رفته، سپس با تخصیص، به معنای «مرتکب خطا و اشتباه شدن» منتقل شده است. این ساخت معنایی قابل مقایسه با وضعیت «*اِثم*» در انتقال از زبان آفروآسیایی به زبان‌های سامی است؛ همزه باب افعال ثنایی در ابتدای ماده «*ثم*»، همان معنای «*to bring*» را القا می‌کند و به این ترتیب، «*اِثم*» از معنای «جمع شدن و گرد هم آمدن» به معنای «ارتکاب گناه و خطا» منتقل شده است. (نک: پاکتچی، کارگاه معناشناسی تقوا، آبان ۱۳۹۷) مؤلفه «همگرایی و مشارکت» در امر ناپسند، در برخی کاربردهای سامی باقی مانده است.

گناه و اشتباه/تقصیر

علاوه بر زبان عربی، ماده «*اِثم*» عمده‌ما در شاخه شمالی زبان‌های سامی رواج دارد. (zammit, 69) از جمله کاربردها، صورت اسمی אָפֿשטן در عبری با تلفظ ʔə-ʔam در معانی «کارناشایست»، «گناه» و «تقصیر» است. (مشکور، ۶/۱؛ Gesenuse, 79-80) ساخت اسمی ʔə-ʔam در آرامی کتاب مقدس، علاوه بر معانی «جرم و بزه» و «تقصیر و کوتاهی»، به معنای «کفاره گناه» اشاره دارد. کاربرد صورت‌های فعلی از ماده «*اِثم*» در عبری و آرامی (jastrow, 129) و عدم کاربرد آن در آیات قرآن، نشان از تضییق کاربرد «*اِثم*» در قرآن کریم دارد.

ریشه‌شناسی، ابزاری برای ارزیابی مؤلفه‌های معنایی «*اِثم*» نزد لغت‌شناسان است. بنا بر نتایج ریشه‌شناسی، اصلی‌ترین مؤلفه در ماده «*اِثم*»، «اتصال و همگرایی» است که در کتب لغت به آن اشاره‌ای نشده

۱. زبان‌های سامی، بن ثنایی داشته‌اند و در گذر زمان، با افزوده شدن حرف یا حروفی به عنوان آوند به ریشه ثلاثی و... تبدیل شده‌اند. (O'Leary, 176-177)

۲. gather

۳. join

۴. واج ṭ («ج») آفروآسیایی در زبان‌های سامی مانند آرامی و عبری به واج «ش» و در عبری تبدیل به «ث» شده است.

۵. Typology of Meaning Formation

۶. دور هم جمع کردن، گرد هم آوردن

است. همزادهای «اِثم» در آرامی و عبری، مؤید مؤلفه‌های «تعمد و قصدمندی» و «تقصیر و کوتاهی» است. درباره مؤلفه «درنگ و تاخیر» در سخن ابن فارس باید گفت، روشن شد که مؤلفه «اتصال» در ریشه ثنائی «ثم» وجود دارد، هنگامی که در این اتصال ترتیب قرار داده شود، «درنگ و تأخیر» به وجود می‌آید که این مؤلفه در حرف ربط «ثم» (درباره تراخی و تأخیر) نیز دیده می‌شود. دیگر مؤلفه‌ها در کلام لغویان مانند «پلیدی»، «حرمت» و «دروغ» می‌بایست در کاربردهای «اِثم» در آیات، راستی آزمایی شود.

۲. مؤلفه‌های حاصل از کاربرد «اِثم» در قرآن کریم

کاربرد یک مفهوم در صورت‌بندی‌های مختلف، ضمن تعیین حوزه‌های کاربردی، باعث تولید مصادیق جدید می‌شود.

۱. ۲. روابط معنایی ماده «اِثم» در قرآن کریم و مهم‌ترین مفاهیم هم‌نشین

مهم‌ترین روابط معنایی نزد معناشناسان عبارت‌اند از: هم‌معنایی (ترادف)، تقابل معنایی، تضاد معنایی، شمول معنایی، چندمعنایی (اشتراک معنوی)، هم‌نامی (اشتراک لفظی)، جزء و اژگی، عضو و اژگی، واحد و اژگی. (صفوی، ۴۳) در فضای مطالعات قرآنی ایران، درباره گونه‌ای جدید از روابط معنایی سخن رفته که حاصل تلفیق با روابط ساختاری است؛ سخن از وجود چهار نوع رابطه مکملی، اشتدادی، تقابلی و توزیعی میان دو واژه هم‌نشین است. مراد از روابط مکملی، رابطه معنایی بین دو واژه، بر پایه ساختار نحوی است. رابطه اشتدادی، رابطه دو مفهوم با مؤلفه معنایی مشترک است که در مقام تقویت و معاضدت یک‌دیگرند. تقابل معنایی، رابطه دو مفهوم با مؤلفه معنایی مشترک است که در مقام تضعیف و نفی هم هستند. رابطه توزیعی نیز، رابطه دو مفهوم در یک «حوزه معنایی»، با قلمروهای متمایز است. (نک: سلمان‌نژاد، ۱۶)

«اِثم» ۴۸ بار منحصراً در صورت‌های اسمی در قرآن کریم به کار رفته است؛ ۳۷ مورد ساخت مصدری «اِثم» و بقیه موارد، «اِثام»، «اِثم»، «اِثیم» و «تأثیم» است. هم‌نشین‌های «اِثم» در آیات، به صورت سلبی و ایجابی می‌تواند ما را به مفهوم «اِثم» و مؤلفه‌های معنایی آن نزدیک کند. در ادامه بر اساس ساخت صرفی، به روابط معنایی اِثم با مهم‌ترین هم‌نشین‌ها خواهیم پرداخت.

۱. ۲. ۱. ساخت مصدری «اِثم»

بیش‌ترین کاربرد ماده اِثم در آیات در ساخت مصدری «اِثم» است که رابطه مکملی، تقابلی و توزیعی با هم‌نشین‌ها دارد.

۱. ۲. ۱. ۱. روابط مکملی ساخت مصدری اِثم

- همنشینی «اِثم» و «کسب»

ماده «کسب» ۶۸ بار در قرآن کریم به عنوان استعاره در مورد تمامی دست‌آوردهای انسان (خیر یا شر) به کار رفته است. (نک: طباطبایی، ۲/ ۲۲) کسب امور منفی غالباً در ارتباط با اعمال و اقوال مشرکان در استهزاء آیات و نسبت دروغ به خداوند است. کسب اثم، حلال شمردن محرمات الهی در ذبائح مشرکان به نام بت‌هاست. (جاثیه: ۹-۱۰) آیات، «کسب» را در ارتباط با «قلب» (بقره: ۲۵۵؛ مطففین: ۱۶) مطرح کرده‌اند، همچنین انجام اثم پس از سمع آیات (اولین سطح فهم) است که هر دو تأکیدی بر مؤلفه «تعمد و قصدمندی» در اثم است. از میان مفاهیم ناظر بر گناه ذیل ماده کسب، مفهوم «سینه» جانشین «اِثم» است. کاربردها و روابط «سوء» و «سینه» در آیات نشان می‌دهد، این مفهوم در مقایسه با دیگر مفاهیم حوزه معنایی گناه، معنا و کاربرد عامی در ارزش منفی اخلاقی دارد. (نک: پاکتچی، «معناشناسی حسن و قبح در قرآن و حدیث»، ۱۰-۲۲)

- همنشینی «اِثم» و «افتراء»

شرک و کفر، «افتراء اثم» آشکار شمرده شده است. (نساء: ۴۸ و ۵۰) وجه تسمیه «اِثم» به «افتراء»، به جهت نسبت‌های دروغین به خداوند در داشتن شریک و فرزند (یونس: ۳۰ و ۶۸؛ هود: ۲۱؛ نحل: ۸۷ و ۱۱۶؛ قصص: ۷۵) و نیز تغییر حکم خداوند درباره «حلال و حرام الهی» همچون انعام و ارزاق و قتل اولاد است. (انعام: ۱۳۶-۱۳۷؛ یونس: ۵۹-۶۰، مائده: ۱۰۳) مشرکان با تغییر حکم خداوند در حرمت یا حلیت ارزاق و اعمال، به دروغ آن را به خداوند نسبت می‌دادند. «ظلم» مهم‌ترین جانشین «اِثم» و موید معنای شرک در آیات است. (بقره: ۱۹؛ طلاق: ۱) در آیات ۶۳-۶۴ سوره مائده، تعبیر «قولهم الاثم»، اثم از مقوله سخن و به قرینه بافت آیات منظور از آن، سخن دروغ و باطل یهود در عبارت «يَدُّ اللّٰهُ مَغْلُوْلَةً» است. (طبرسی، ۳/ ۳۳۹) در همنشینی با مفاهیم ازدیاد و مسارعه «کفر» جانشین «اِثم» است. (آل عمران: ۱۷۶)

- همنشینی «اِثم» و «بهتان»

«بهتان»، دروغ بستن بر دیگری (تهمت) و از مفاهیم مَنهَی خداوند است. چهار مورد همنشینی «بهتان» و «اِثم» به معنای «تهمت دروغ» و «نسبت فحشاء» به مؤمنان است. (نساء: ۲۰؛ احزاب: ۵۸؛ نور: ۱۶)

آیه ۲۰ سوره نساء، نهی از اخذ مهریه زنان با «بهتان» و «اِثم» یعنی «نسبت دروغ» است. مورد دیگر از همنشینی «بهتان» و «اِثم» آیه ۱۱۲ سوره نساء از کسب «اِثم» و نسبت دادن به دیگری، تعبیر به «بهتان» و

«اِثم» عظیم شده است (نساء: ۱۱۲)، به قرینه آیه، «اِثم» قول دروغ یا باطلی است که قابلیت انتساب به دیگران را دارد.

آیات ۵۷-۵۸ سوره احزاب، آزار و اذیت زنان و مردان مؤمن درباره آنچه کسب نکرده‌اند، «بهتان» و «اِثم» آشکار است؛ به قرینه همنشینی با بهتان، «اِثم»، آزار زبانی و نسبت دروغ به مؤمنان است؛^۱ شأن نزول آیه نیز مؤید این معنا و درباره گروهی از زناکاران است که به اذیت زنان مؤمنان می‌پرداختند. (طبرسی، ۵۸۰/۸؛ طوسی، ۳۶۰/۸) در آیات از «افک» و تهمت فحشاء به مؤمنان، به «بهتان» و «اِثم» تعبیر شده است؛ قصد تهمت زندگان «اشاعه فاحشه» در میان مؤمنان است. (نور: ۱۱-۱۶)

- همنشینی «اِثم» و «افک»

«افک»، مطلق دروغ و در اصل هر چیزی است که از وجه اصلی و حق، به باطل منحرف شود (راغب اصفهانی، ۷۹) «افک» در آیات، افتراء «باطل» و نسبت دروغ به خداوند (عنکبوت: ۱۷؛ احقاف: ۲۸)، به پیامبران (فرقان: ۴) و به مؤمنان است. (نور: ۱۱) مطابق آیات، «افک» کسب اِثم است (نور: ۱۱) و «أَفْكَ اِثْمِ» مردم را با «کذب» و «باطل» از حق منحرف می‌کند. (فراهیدی، ۴۱۶/۵) «کذب» و «بطلان» و تقابل با حق مؤلفه‌های مشترک «اِثم» و «افک» در آیات است. (اعراف: ۱۱۶-۱۱۷؛ بقره: ۱۱۸)

- همنشینی «اِثم» و «حرمت» (حوزه محرمات)

«حرم» در زبان‌های سامی در معانی «بازداشتن»، «محروم و ممنوع شدن» و «از شرع خارج بودن» است. (Gesenius, 355-356؛ مشکور، ۱/۱۷۵) در مواردی که این بازداشتن به معنای ممنوعیت عملی یا استفاده از شیء است، ناظر به معنای «حرام» است. (نک: پاکتچی، ۳۳۵/۲۰)

غالب آیات «اِثم»، در بافت محرمات الهی است. آیه ۳۲ سوره اعراف، توبیخ تحریم‌های دروغین مشرکین درباره خوردنی‌های پاک و حلال است؛ آیه بعد، برای اولین بار در سور مکی به تعیین محرمات الهی از جمله «اِثم» می‌پردازد.

در چند آیه مفهوم «اِثم»، به «ذبیح مشرکین» و خوردنی‌هایی اشاره دارد که مشرکان به دروغ، حلال یا حرام بودن آن را به خداوند نسبت داده‌اند. (مائده: ۳؛ انعام: ۱۲۰) آیه ۱۱۹ سوره انعام، توبیخ درباره نخوردن از ذبیح حلال است. آیه بعد با یادآوری محرمات (ذکر شده در آیه ۳۳ سوره اعراف)، امر به رها کردن «اِثم» است که به قرینه بافت، به ذبیح مشرکین اشاره دارد. تفاسیر، وجه تسمیه ذبیح مشرکان به «اِثم» را ذکر نکردن نام خداوند بر آنها شمرده‌اند. (طباطبایی، ۳۳۳/۷)، اما وجه تسمیه، حلال شمردن محرمات الهی و نسبت دروغ به خداوند درباره این ذبائح است.

۱. آیه ۵۶ احزاب، مؤمنان را به صلوات بر پیامبر اکرم (ص) امر می‌کند؛ صلوات، قولی مورد رضایت خداوند است.

آیات ۱۶۸-۱۷۳ سوره بقره، «اِثْم» در بافت محرمات است. آیات ۱۶۸ و ۱۷۲، امر به خوردن «حلال از طیبات» و نهی پیروی از شیطان است. آیه ۱۷۳، پس از تعیین محرمات الهی در خوردنی‌ها (از جمله میته و خون و گوشت خوک)، تأکید می‌کند که در صورت عدم زیاده خواهی، اثمی بر مضطر نیست؛ اثم بنا بر بافت این آیات، سخن مشرکان در حلال شمردن محرمات است و اگر خوردن محرمات تنها از باب اضطرار باشد و نه حلال شمردن آنها، مصداق اثم نیست.

آیات ابتدایی سوره مانده، تشریع حلال و حرام الهی است. آیه دوم، نهی از حلال شمردن محرمات در بافت سخن از حج است؛ از جمله: شعائر الهی، ماه‌های حرام، قربانی و... است. احلال محرمات، بی احترامی و یا ترک دستور خداوند درباره آنهاست. (طباطبایی، ۱۶۲/۵)؛ آیه نهی از تعاون مؤمنان بر اثم و عدوان، یعنی همکاری و معاونت در حلال شمردن محرمات الهی و تعدی به افراد است.

آیه ۳ سوره مانده پس از تعیین محرمات از خوردنی‌ها، در شرایط اضطرار، از تمایل به «اِثْم» نهی شده است. غالب مفسران عبارت «غَيْرُ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ» در آیه را «غیر متمایل به گناه» معنا نموده‌اند، اما طبرسی به نقل از ابن عباس، قتاده و مجاهد، درباره این عبارت می‌نویسد: «کسی که نسبت به خوردن میته و چیزهایی که خداوند حکم به حرمت آنها کرد، اضطرار پیدا کند، بدون اینکه این اضطرار را خود خواسته باشد و حرام را حلال بشمارد، مجاز است که به اندازه حفظ جان خود - و نه بیشتر - صرف کند.» (طبرسی، ۲۴۷/۳) بنابراین اثم در آیه نه به معنای «مطلق گناه»، بلکه قولی دروغ و حاوی «حلال شمردن محرمات الهی» است.

مفاهیم جانشین اثم در آیات در همنشینی با مفهوم «حرمت»، شامل «شرک»، «سخن نادانسته درباره خداوند» (بقره: ۱۶۹؛ اعراف: ۲۸)، «قتل به ناحق»، «فواحش» و «بغی» هستند. (بقره: ۸۵؛ انعام: ۱۵۱، اعراف: ۳۳، نحل: ۱۱۵، اسراء: ۳۳، فرقان: ۶۷) بنابراین «حرمت» مهم‌ترین مؤلفه کاربردی اثم در قرآن کریم بوده و با مفاهیم اجتناب و نهی از «اِثْم» در آیات مرتبط است.

- همنشینی «اِثْم» و اجتناب و نهی

«حرمت الله» در آیات، متعلق «نهی» و «اجتناب» است. «اجتناب» در آیات ارتباط مستقیم با شرک و اعمال مشرکان دارد و درباره طاغوت (بت‌ها) (نحل: ۳۶)، عبادت طاغوت (زمر: ۱۷)، اوثنان (بت‌ها) و قول زور (شرک) (حج: ۳۰) به کار رفته است. از دیگر موارد لازم الاجتناب، خمر (شراب)، میسر (قمار)، انصاب (بت‌ها و یا سنگ‌هایی که برای ذبح قربانی‌ها در اطراف خانه کعبه نصب می‌کرده‌اند) و ازلام (تیرهای تفال و استخاره) (مانده: ۹۰) است که با عنوان «رجس» و «عمل شیطان» معرفی شده

است. (مانده: ۹۱) برخی از این موارد مصادیق «اثم کبیره» هستند (بقره: ۲۱۹) که مشرکان با دروغ، حلیت آنها را به خداوند نسبت داده‌اند.

- همنشینی «اثم» و فواحش

«فواحش» (جمع «فحشاء» و «فاحشه»)، اعمال و اقوالی است که قبیح بزرگی دارد (راغب اصفهانی، ۶۲۶) و در آیات به انحراف در امور جنسی اشاره دارد. (اسراء: ۳۱) چهار مورد کاربرد «فواحش» در قرآن، با «اثم» و «کبائر الاثم» همنشینی انحصاری دارد (انعام: ۱۵۱، شوری: ۳۷؛ نجم: ۳۲): «فواحش» و «اثم» از محرمات و نواهی الهی و لازم الاجتناب هستند. (اعراف: ۳۳؛ نحل: ۹۰) از «تهمت فحشاء» به مؤمنان، به «اثم» تعبیر شده که مقصود تهمت دروغ و باطل است. (نور: ۱۱-۱۶) مشرکان، همانند شرک، انجام «فاحشه» را نیز به امر خداوند می دانستند و قصد اشاعه و رواج آن میان مؤمنان را داشتند؛ آیات، انتساب فواحش و اثم به خداوند را نفی (اعراف: ۲۸) و این دو را از اوامر شیطان (بقره: ۱۶۹ و ۲۶۸؛ نور: ۲۱) می‌شمردند. علاوه بر مؤلفه‌های حرمت و نهی، مؤلفه «پلیدی و زشتی» موجود در مفاهیم «اثم» و «فواحش»، موجب عدم ملائمت با طبع انسان و ناظر بر انگاره «حسن و قبح ذاتی» در قرآن است؛ به این معنا که دو مفهوم «اثم» و «فواحش» پیش از نزول شرایع و ورود حکم شرعی، معنای خود را داشته‌اند و معیاری پیشینی برای ارزشیابی و عدم مطلوبیت در آنها وجود داشته است. (نک: پاکتچی، «معناشناسی حسن و قبح در قرآن و حدیث»، ۱۳)

- کبائر «الاثم»

غالب مفاهیم حوزه معنایی گناه در قرآن همچون عصیان، ذنب، خطیئه، سیئه کاربرد مطلق و غیر وصفی دارند،^۱ اما کاربرد «اثم» در صورت‌های وصفی مختلف همچون «کبائر الاثم»، «اثم کبیر»، «اثم مبین» و «ظاهر الاثم و باطنه»، نشان از طیفی و نسبی بودن این مفهوم دارد. مهم‌ترین این مفاهیم، ترکیب «کبائر الاثم» است که از آن به «گناهان کبیره» تعبیر شده و اجتناب از آن، ویژگی مؤمنان است. (نجم: ۳۲؛ شوری: ۳۷) بزرگ‌ترین موارد نهی الهی در قرآن شامل «شرک و کفر»، «اقوال شرک آلود مانند عوض نمودن حلال و حرام الهی»، «فواحش»، «شراب» و «قمار»، «قتل به ناحق»، «قتل فرزندان» و «خوردن مال یتیم» است (انعام: ۱۲۰؛ مانده: ۹۰؛ فرقان: ۶۸؛ اسراء: ۳۱-۳۴)؛ به قرینه روابط همنشینی، «کبائر الاثم» بزرگ‌ترین محرمات الهی و بخشی از «کبائر ما تنهون عنه» (نساء: ۳۱) است که به شرط اجتناب از

۱. مفاهیم «ذنب»، «خطیئه»، «جرم» و «فسق» و الگوی حاصل از آن‌ها در مقاله‌ای با عنوان «صورت‌بندی گناه در قرآن کریم بر مبنای معناشناسی مفهوم «ذنب» از همین نویسندگان چاپ شده است. متفاوت از «اثم»، مفاهیم «ذنب» و «خطیئه»، «جرم» و «فسق»، دایره‌مدار تخلف از پیمان‌ها (الهی یا انسانی) هستند؛ از این صورت‌بندی می‌توان به عنوان الگوی «ذنب محور» از گناه یاد کرد. در الگوی اخیر، آنچه عمل را گناه‌آلود ساخته، نقض پیمان و قراردادی است که قصور در آن به ناهنجاری در رابطه موجود می‌انجامد. (مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۶۶، سال بیست و پنجم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸)

آنها، خداوند وعده پوشاندن «سینات» (مطلق اعمال بد) را داده است. (نساء: ۳۱)

- همنشینی «اِثم» و لمم

در آیه «الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ» (نجم: ۳۲)، لمم از مستثنیات «کبائر الاثم» و «فواحش» در وصف مؤمنان است. در معنای «لَمَم» اختلاف نظر وجود دارد؛ مطابق نظر منتسب به ابن عباس، «لَمَم» گناهانی است که قبلاً مرتکب شده، یا در حال نزدیک شدن به آن باشد. (طبری، ۲۷/ ۴۰ - ۳۹) راغب می‌گوید «لَمَم» یعنی به گناه نزدیک شود اما مرتکب آن نگردد. (راغب اصفهانی، ۷۴۶) «لَمَم» همچنین به «اندک» معنا شده است. (یاحقی، ۳/ ۱۲۶۹) پراکندگی آراء درباره «لَمَم» نشانه حدسی و ذوقی بودن نظرات است.

ریشه آفر آسیایی «*lūm*» به معنای «زیاد» و «بزرگ» است. این ریشه در سامی به صورت «*lpm*» به معنای «زیاد» و «هزار» به کاربرده شده است. (orel, 366) از ریشه ثنائی «LM» ریشه ثلاثی «LMM» در زبان عربی به معنای «بزرگ» و «توده» ساخته شده است.^۱ «لَمَم» در کاربردهای قرآن کریم از معنای بزرگ شدن به معنای خطور کردن - ناظر به نوعی معرفت - انتقال یافته است.^۲ حسن بصری تنها مفسری است که به این معنا از «لَمَم» اشاره کرده و آن را «الخطره من الزنا و شرب الخمر» می‌نامد؛ «ملیم»، رشد و تقویت یک فکر در انسان است (نک: پاکتیچی، «حرام»، ۱۰۷-۱۰۹)، در نتیجه «لَمَم» به مانند «ظن» (حجرات: ۱۲)، از مفاهیم حوزه معنایی «ادراک و معرفت» و مرتبط با اثم است. بر اساس این ریشه شناسی، مؤمنان غیر از لمم یعنی خطورات ذهنی اثم و فواحش که امری غیر اختیاری است، از ارتکاب «کبائر الاثم» و «فواحش» دوری می‌کنند.

نکته مهم این که تعبیر «کبائر الاثم» در هیچ یک از آیات، در تقابل با «اِثم» یا «صغائر الاثم» نیست؛ بلکه در تقابل با «لَمَم» است، به عبارتی سخنی از «اِثم» صغیره در آیات وجود ندارد و «کبائر»، قید «توضیحی» برای «اِثم» است و نه قید «تخصیصی»؛ در نتیجه صورت‌بندی گناهان به «صغیره و کبیره» ذیل مفهوم «اِثم»، تقسیم بندی متأخر و حاصل سنت تفسیری است.

- همنشینی «اِثم» و «ظن»

آیه ۱۲ سوره حجرات، با امر به اجتناب از «ظن»، بعضی از ظنون را «اِثم» می‌نامد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ»؛ «ظن» از مفاهیم حوزه معنایی «ادراک و معرفت»، مربوط به

۱. و در آیه: «وَتَاكُلُونَ التَّرَاثَ أَكْلًا لِّمَاءٍ» (فجر: ۱۹)، «لَمَاء» به معنای توده است.

۲. صورت‌بندی ساخت معنا در «لَمَم» این گونه است که چیزی در ذهن انسان بزرگ می‌شود اما هنوز به قطعیت نرسیده است.

ساحت ذهنی و به معنای گمانی است که در حال افزایش پیدا کردن است. (نک: پاکتچی، «حرام»، ۱۰۹) آیات از دو نوع ظن «خیر» (حاقه: ۲۰؛ نور: ۱۲) و «سوء» (فتح: ۶) سخن گفته‌اند. همانند «اثم»، در آیات از مواردی چون «شرک»، تعیین شریک برای خداوند (یونس: ۳۵-۳۶ و ۶۶؛ صافات: ۸۷)، افتراء دروغ به خداوند با تغییر حرام و حلال الهی (یونس: ۵۹-۶۰؛ انعام: ۱۱۶-۱۴۸) به عنوان «تبعیت از ظن و اهواء [نفسانی]» نام برده شده که در تقابل با تبعیت از «حق» است. (نجم: ۲۳) مفهوم «ظن» در آیات، معمولاً همنشین با مفاهیم «قول و سخن» است، همنشینی «اثم» و «ظن»، رابطه میان معرفت و عمل را مشخص می‌کند؛ ظن اثم، افکار و عقاید دروغین و باطلی است که زمینه ساز و علت اثم (اقوال دروغین و باطل) است.^۱

۲. ۱. ۱. ۲. مفاهیم با رابطه تقابلی با اثم

روابط تقابلی نقش مهمی در شناسایی یک مفهوم دارند. در ادامه مهم‌ترین مفاهیم در رابطه با «اثم» را بررسی خواهیم کرد:

- تقابل «بر» با «اثم»

ساخت مصدری «بَرَّ» در قرآن، با مفهوم «اثم» تقابل انحصاری دارد؛ مؤمنان از تعاون (مائده: ۲) و تناجی به اثم (مجادله: ۸-۹) نهی شده و به «بَرَّ» و «تقوی» امر شده‌اند. کتب لغت، معانی متعدد از جمله تقوا و پرهیزکاری، احسان و نیکی، کار خیر و صلاح، صدق و راستی و عبادت را برای «بَرَّ» ذکر کرده‌اند که متضمن مؤلفه معنایی «توسع و گستردگی در وجه مثبت» هستند.^۲ (زبیدی، ۶/ ۶۹-۷۰؛ صاحب بن عباد، ۱۰/ ۲۱۵؛ راغب اصفهانی، ۱۱۴) ایزوتسو به مانند اثم، به پیچیدگی معنای «بَرَّ» اشاره نموده و معتقد است ترجمه این مفهوم به معنایی چون پرهیزکاری، نیکی و راستی، به تنهایی نمی‌تواند حق واژه را ادا نماید. (ایزوتسو، ۴۲۳-۴۲۲) ریشه‌شناسی می‌تواند پاره‌ای از ابهامات درباره مفهوم «بَرَّ» را روشن کند.

- ریشه‌شناسی و معنای «بَرَّ» در قرآن

ماده ثنائی «بَرَّ» (BR) ریشه‌ای شناخته شده در زبان آفروآسیایی است. (cf: orel, 53-57) در زبان‌های سامی، «بَرَّ» در دو حوزه کاربرد دارد: نخست مدلول حسی به معنای «گندم» و «پاکی و تمیزی» (orel, 54)؛ دوم: مدلول غیر حسی و مربوط به هنجارهای حوزه اخلاق، یعنی «نیکویی»، «راستگویی»، «پاکی» و «برگزیدگی». (نک: مشکور، ۱/ ۵۷؛ Gesenius, 141)^۳

۱. آیه ۱۲ سوره نور در قضیه «افک» که از آن به عنوان «اثم» یاد می‌کند نیز امر به «ظن خیر» درباره مؤمنان را با «سخن» نیکو درباره ایشان، همراه ساخته است.

۲. مدلول حسی مفهوم «بَرَّ» به معنای خشکی وسیع است. «بَرَّ» به معنای گندم بالاترین وسعت مصرف در بین غذاها را داشته است. (راغب اصفهانی، ۱۱۴-۱۱۵)

۳. تنها کاربرد مدلول حسی از ماده بر قرآن کریم کلمه «بَرَّ» به معنای بیابان است. (روم: ۴۱)

کاربرد فعلی این ریشه به صورت «بَرَّ» در آشوری، معنای «درخشان بودن» دارد که در انتقال به عبری به معنای «تصفیه و تطهیر کردن» است. (مشکور، ۱/ ۵۷؛ Gesenius, 141) وصف «بَرَّ» در زبان عبری به دو معنای تمیز و پاک^۱ و خالص^۲ که دومی وصف قلب است (Gesenius, 141)؛ دقت در آیات قرآن نیز مؤید تقابل مفهوم «بَرَّ» با «اِثم» در همنشینی با «قلب» است. (بقره: ۲۸۳)

با تکیه بر ریشه شناسی «بَرَّ» و سیر تحول معنا در زبان‌های سامی، به نظر می‌رسد کاربرد این ماده در جنبه‌های حسی به معنای «پاکیزگی» و «درخشندگی» بوده، سپس با توسعه دامنه معنایی در جنبه ارزش‌های اخلاقی به معنای «راستی»، «پاکی از آلودگی‌های اخلاقی»، «اخلاص» و «نیکویی» به کار رفته است.

«بَرَّ»، «صداقت» و «درخشندگی عمل» و «پاکی و خلوص قلب» است؛ در تقابل با این مؤلفه‌ها، «اِثم»، «کذب» و «ناراستی» و «آلودگی قلب» است. تعبیر «اِثمٌ قَلْبُهُ»، به دروغ‌گویی و پلیدی قلب در اثر «کتمان شهادت» اشاره دارد. (بقره: ۲۸۳؛ مانده: ۱۰۷) تقابل میان «صداقت» و «کذب» در «بَرَّ» و «اِثم»، نه در ریشه بلکه به کاربرد و بافت آیات مربوط است.

صفت «اِثم»، باعث «رین و غبار بر قلب»، اختلال در ادراک آیات و بهره‌نبردن از هدایت الهی است. (مطففین: ۱۳-۱۴؛ نک: طباطبایی، ۲۰/ ۲۳۴) مطابق روایت پیامبر اکرم (ص) نیز، انجام «بَرَّ» باعث اطمینان جان و قلب و در تقابل با آن، ارتکاب «اِثم» موجب در هم تنیدگی و آرامش نداشتن قلب است. (طبرسی، ۱/ ۳۰۲)

کاربرد مفاهیم «قلب» و «سمع»، در همنشینی با ساخت‌های «اِثم» و «اِثم» (بقره: ۱۸۱ و ۲۸۳؛ شعراء: ۲۲۳؛ جاثیه: ۸) شاهد دیگر بر ارتباط «اِثم» با حوزه معنایی «ادراک و معرفت» است. «سمع» ابزار ادراک اولیه و «قلب» به مثابه مرکز شناخت و منبع ادراک و انفعالات نفسانی است (نک: ابن عاشور، ۵۹۱/۲؛ طباطبایی، ۲/ ۲۲)؛ بیماری‌های قلب و جان از نوعی اعتقاد یا عمل نادرست ناشی می‌شوند.

- تقابل «نفع» با «اِثم»

در ۱۷ آیه، تقابل اصلی ماده «نفع» با مفهوم «صَرَّ» است؛ اما آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (بقره: ۲۱۹)، مورد منحصر به فرد از تقابل «نفع» با «اِثم» است. «اِثم» در این آیه به عنوان «امر قابل کسب و مضر» در برابر «نفع» به عنوان «امر قابل

1. clean

2. pure

کسب و مفید» قرار گرفته است؛ مقایسه میان مکسوبات مفید و مضر در خمر و میسر است و اگر امکان چنین مقایسه‌ای میان «اثم» و «منافع» نبود، عبارت معنای محصلی نداشت. در نتیجه شراب و قمار اگرچه ممکن است منافعی داشته باشند، اما ضرر و اثرات نامطلوبی که در جان و قلب انسان باقی می‌گذارند بسی بیشتر و در نتیجه آسیب‌های آن از منافع مختصرش بزرگ‌تر است. (نک: رهنما، ۱۲۰) جانشینی ضرر از اثم گزینه دیگری بر وجود ارزش منفی ذاتی در «اثم» است.

- جانشینی «رجس» از «اثم»

در آیه ۹۰ سوره مائده «رجس»، به «خمر» و «میسر» نسبت داده شده است. با توجه به کاربرد «اثم» کبیر» برای این دو مفهوم (بقره: ۲۱۹)، «رجس» جانشین «اثم کبیر» در قرآن است. مفاهیم «رجس» و «اثم» از اوامر شیطان، مرتبط با قلب (توبه: ۱۲۵)، نهی شده و لازم الاجتناب (مائده: ۹۰) هستند. «رجس» در تقابل با «طهر» به «پلیدی و ناپاکی (معنوی)» اشاره دارد (احزاب: ۳۳)؛ آنچه «خمر» و «میسر» را مصداق «اثم» و «رجس» نموده، پلیدی و آلودگی است که بر دل باقی می‌گذارند.

- تقابل «اثم» با «اصلاح»

از تبدیل عامدانه «وصیت» با دروغ‌گویی درباره آن تعبیر به «اثم» شده است. (بقره: ۱۸۱) «اثم» در همنشینی با جنف، به معنای میل به باطل و در تقابل با «اصلاح» در امر وصیت است. (بقره: ۱۸۲) در تقابل با مفهوم «اصلاح در روابط اجتماعی»، «اثم»، انحراف به «باطل» و دروغ‌گویی در امر مهریه (نساء: ۲۰)، شهادت دروغ در بحث دین (بقره: ۲۸۳) و نیز وصیت (مائده: ۱۰۶-۱۰۷) است. «اصلاح»، شرط پذیرش توبه از «اثم» نیز است. (مائده: ۳۹)

تقابل «اصلاح» و «اثم» در آیات دیگر نیز مشاهده می‌شود: نجوای مشرکان، «اثم» یعنی قول مخفیانه دروغینی است که خداوند از آن ناراضی است (نساء: ۱۱۳)؛ در مقابل، «نجوا» برای «اصلاح میان مردم»، مرضی خداوند است. (نساء: ۱۱۴) نجوی [به باطل] از مصادیق «باطن الاثم» و مورد نهی است. (مجادله: ۹-۸)

«اثم» در برخی کاربردها در همنشینی با افعالی غالباً در باب «تفاعل» قرار گرفته است، از جمله: «تاکلون بالاثم» (بقره: ۱۸۸)، «تظاهرون بالاثم» (بقره: ۸۵)؛ «تعاون علی الاثم» (مائده: ۲)، «مسارعة فی الاثم» (مائده: ۶۲)، «تناجی بالاثم» (مجادله: ۸ و ۹)، «استحقّ اثمًا» (مائده: ۱۰۷) و «أخذ بالاثم» (نساء: ۲۰)؛ کاربردی که دیگر مفاهیم گناه در قرآن مشاهده نمی‌شود. «اثم» در این کاربردها با مؤلفه «همگرایی و معاونت» در امر ناپسند، ناظر بر محرمات در روابط انسانی و اجتماعی» و «میل به باطل» است.

در فرهنگ جاهلی و نظام قبیله‌ای عرب، تعاون و مشارکت بر «اِثم»، امری قابل انتظار است که آیات نسبت به آن هشدار می‌دهد. اخلاق اجتماعی مانند اخلاق فردی متوجه عموم افراد جامعه است. تعاون، همکاری و اشتراک مساعی، به همان اندازه که سازندگی و پیشرفت امور را سهولت می‌بخشد، می‌تواند در آشفتگی و اختلال امور مؤثر باشد و در ناامنی و بی‌نظمی جامعه با سرعت و موفقیت بیشتری عمل کند. آیات قرآن به تعاون و همکاری برای تشکیل اجتماعی بر اساس مجموعه فضایل اخلاقی با منافع و مزایای معنوی و مادی دعوت می‌کند.

۳. ۱. ۱. ۲. مفاهیم با رابطه توزیعی با اثم

در ادامه به مفهوم «عدوان» به عنوان مهم‌ترین مفهوم در رابطه توزیعی با اثم در قرآن می‌پردازیم:

- همنشینی «اِثم» و «عدوان»

زوج معنایی «اِثم» و «عدوان» ۵ بار در آیات، همنشین شده‌اند. (بقره: ۸۵؛ مائده: ۲ و ۶۲؛ مجادله: ۹) ریشه «عدو» ۶۶ کاربرد در قرآن دارد و لغویان مؤلفه اصلی آن را «تجاوز و درگذشتن از حد» می‌دانند (فراهیدی، ۲/ ۲۱۴)؛ نتایج ریشه‌شناسی (orel, 54) و همنشینی با مفهوم «حدود الله» در آیات (بقره: ۲۲۹؛ نساء: ۱۴) نیز مؤید این معناست.

در دو آیه از قرآن، دوگان «اِثم و عدوان» در تقابل با دوگان «بِرّ و تقوی» قرار گرفته (مائده: ۲؛ مجادله: ۹)، از معاونت و تناجی به «اِثم و عدوان» نهی شده و به معاونت و تناجی بر «بِرّ و تقوا» امر شده است. بیشتر مفسران و لغویان معتقد به وجود لف و نشر مشوش در آیه هستند و «اِثم» را در تقابل با «تقوا»، مربوط به ساحت فردی و «عدوان» را در تقابل با «بِرّ»، مربوط به ساحت اجتماعی تلقی نموده‌اند. (راغب اصفهانی، ۷۱؛ طوسی، ۱۹۸؛ طبرسی، ۲/ ۷۹۲)

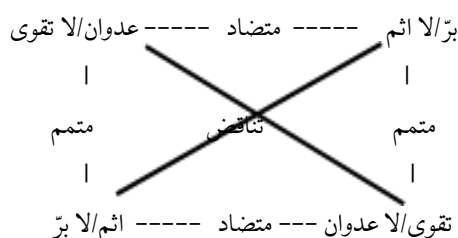
اما بافت آیه، نتایج ریشه‌شناسی و کاربردهای غالبی «اِثم» در قرآن نشان می‌دهد تقابل مربوط به ساحت فردی و اجتماعی این مفاهیم نیست.^۱ مفاهیم «اِثم» و «بِرّ» در مؤلفه «ایجابی بودن» و «همگرایی و مشارکت» و مفاهیم «تقوا» و «عدوان» در مؤلفه «سلبی بودن» و «واگرایی» اشتراک دارند و تقابل آنها در آیه، به دو امر متضاد خیرات و شرور در این مؤلفه‌ها بازمی‌گردد؛ با این تقریر که همگرایی و مشارکت افراد در کسب خیرات، توسط مفهوم «بِرّ» و همگرایی و مشارکت افراد در کسب شرور، توسط مفهوم «اِثم» بیان

۱. کاربرد افعال تعاون و تناجی در باب افعال (مائده: ۲؛ مجادله: ۹) در همنشینی با این ۴ مفهوم نشان می‌دهد همگی در بافت مشارکت‌های اجتماعی مطرح شده اند و ساحت فردی از آنها مورد نظر نیست.

شده است. در سوی دیگر، «تقوا»، حاصل واگرایی و کناره گیری از زشتی‌ها و شرور است و «عدوان»، حاصل انفصال و کناره گیری از خیرات و خوبی‌ها است.

بنابراین از نگاه قرآن «افعال در زمینه مشارکت اجتماعی» را می‌توان به دو گونه کلی: اعمال با محوریت «برّ» و «تقوا» و اعمال با محوریت «اثم» و «عدوان» تقسیم نمود. میان این مفاهیم چهارگانه، سه نوع رابطه تناقض، تضاد و متممی وجود دارد: علاوه بر «رابطه تناقض»^۱ میان مفهوم «اثم» با «برّ» و مفهوم «تقوا» با «عدوان»؛ رابطه مفاهیم «برّ» با «عدوان» و نیز مفاهیم «اثم» با «تقوا» را می‌توان «رابطه تضاد»^۲ دانست. همچنین مفهوم «برّ» با «تقوا» و مفهوم «اثم» با «عدوان»، «رابطه متممی»^۳ دارند به این معنا که زوج معنایی «برّ» و «تقوا» هر دو در حوزه مفهومی «ارزشهای مثبت اخلاقی» قرار دارند، اما دارای قلمروهای متمایزی هستند و از این جهت معنای یکدیگر را کامل می‌کنند. همین سخن درباره زوج معنایی «اثم» و «عدوان» نیز صادق است با این تفاوت که این دو در حوزه مفهومی «ارزشهای منفی اخلاقی» متمم و مکمل معنای یکدیگر هستند. (نک: پاکتچی، ۱۳۹۷)

مربع معناشناسی^۴ این چهار مفهوم را این چنین می‌توان رسم نمود^۵:



۲.۱.۲. ساخت صرفی «اِثم»

«اِثم» صفت مشبّهه از «اِثم» و در قرآن صفت برای «تکذیب کننده روز قیامت و آیات» است؛ وی پس از شنیدن آیات با استهزاء و وصف «اساطیر الاولین»، آیات را دروغ و باطل می‌خواند و از آنها استکبار می‌ورزد. (مطففین: ۱۰-۱۲؛ قلم: ۱۲)

در دو آیه «اِثم» همنشین «افّاك» به معنای مبالغه کننده در کذب و افتراء و کسی است که حق را به

1. Contradiction

2. Relation of opposition or contrariety

3. Implication

4. Semiotic Square

شدت به دروغ و باطل برمی گردانند. (جاثیه: ۷؛ شعراء: ۲۲۲) شیاطین با نزول بر «اثیم»، به او دروغ القا می کنند (شعراء: ۲۲۲)؛ شیطان با مس نمودن «اثیم» (بقره: ۲۷۵)، قدرت تشخیص او را مختل ساخته است؛ از این جهت وی زشتی را زیبایی و حسن را قبح و خیر و نفع را شر و مضر می بیند. (طباطبایی، ۲/ ۴۱۰) از جمله دروغ های اثم در اثر القای شیطان، حکم به حلال بودن ربا و همانندی آن با بیع است. (بقره: ۲۷۵)

آیه ۱۰۷ نساء، از مشرکان به علت خیانت و «سخنان مخفیانه ای که خداوند از آن نارضایتی دارد» با صفت «خَوَّانٌ اَیْمٌ»؛ وجه تسمیه «اثیم»، نجوا با محتوای «اثم» یعنی به شدت دروغین است که به قرینه آیه، شرک و کفر است. «اثیم»، وضعیت احساسی-شناختی ثابت و مستقری است که در اصطلاح الهیاتی می توان آن را ملکه یا «صفت مطلق» نامید.^۱ مشاهده کاربردهای «اثیم» نشان می دهد این وصف منحصر به مشرکان و کافران است؛ در حقیقت «اثیم» مرتبه ای از کفر است.

۳. ۱. ۲. ساخت صرفی «تأثیم»

دو آیه، نفی شنیدن «لغو» و «تأثیم» در بهشت است (واقعیه: ۲۵؛ طور: ۲۳) بنابراین «لغو» و «تأثیم» از مسموعات (شنیدنی) و از جنس «قول و سخن» هستند. جانشینی «کَذَاب» از «تأثیم» در بافتی مشابه (نبأ: ۳۵) نشان می دهد، مؤلفه اصلی تأثیم، کذب و دروغ است. بنابراین «تأثیم»، سخن فرد «اثیم» با مضمون تکذیب شدید آیات الهی است (نک: ابن عاشور، ۳۰/ ۶۷؛ فخررازی، ۸/ ۳۲۰) و در بهشت این نوع سخنان وجود ندارد.

نتیجه گیری

این پژوهش کوشید با به کارگیری ریشه شناسی و بررسی روابط همنشینی و جانشینی در آیات قرآن کریم، مؤلفه های معنایی اثم را مشخص و تیرگی معنایی آن را برطرف سازد.

پی جویی «اثم» در زبان های سامی نشان داد این واژه، ریشه در ماده آفر و آسیایی «*Ām*» به معنای «جمع کردن و جمع شدن» دارد که در زبان های سامی با اضافه شدن همزه باب افعال ثانی در ابتدای آن، به معنای «مرتکب گناه و خطا شدن» منتقل شده است. داده های ریشه شناسی مؤید مؤلفه های معنایی «اتصال و همگرایی»، «درنگ و تأخیر»، «تعمد و قصدمندی» و «تقصیر و کوتاهی» در ریشه اثم است. مهم ترین مؤلفه های کاربردی اثم در آیات قرآن نیز «کذب»، «حرمت»، «بطلان» و «پلیدی و

۱. صفت مشبهه بیان ویژگی ثابت و پایدار است.

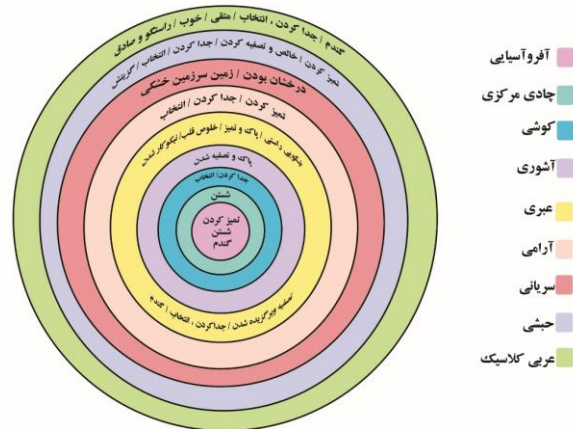
ناپاکی (معنوی) است. مؤلفه «پلیدی و ناپاکی» در «اثم»، ناظر بر انگاره «قبح ذاتی» در قرآن است؛ به این معنا که پیش از نزول شرایع و ورود حکم شرعی، معیاری پیشینی برای ارزشیابی و عدم مطلوبیت در «اثم» وجود داشته است.

بررسی روابط معنایی و مهم‌ترین همنشین‌ها و جانشین‌ها روشن ساخت، «اثم» در کاربردهای قرآنی غالباً «افکار» و «اقوال» با مؤلفه‌های «کذب» و «بطلان» است که خداوند نسبت به آنها نارضایتی دارد. وجه تسمیه «اثم» به افتراء و افک در آیات، به جهت نسبت‌های دروغین و باطل است. «اثم» غالباً در بافت محرمات الهی و در دو حوزه «رابطه با خدا» و «روابط انسانی» به کار رفته است. در حوزه «رابطه با خدا»، «اثم» نسبت دروغین به خداوند در داشتن شریک و فرزند و نیز تغییر «حلال و حرام الهی» است؛ مشرکان اعمال خود از جمله شرک، کفر، فحشاء، قتل اولاد، «خوردنی‌های حرام» مانند ربا، ذبائح و شراب را حلال شمرده و حلیت آنها را به دروغ به امر و اراده خداوند نسبت می‌دادند؛ آیات «اثم» را به امر شیطان و بدون اذن خداوند دانسته است. در «روابط انسانی»، «اثم» شهادت یا تهمت دروغ «فحشاء» به مؤمنان است. در «روابط اجتماعی»، اثم «مشارکت و همگرایی» در انحراف به «باطل» و «حرام» است و خداوند امر به «اصلاح» داده است.

برخلاف دیگر مفاهیم حوزه معنایی گناه (مانند معصیت، ذنب و خطیئه)، «اثم» مفهومی نسبی و وصفی است که بر مرزشکنی در رابطه با خدا و روابط انسانی دلالت دارد. عالمان مسلمان، با الهام از مفهوم «کبائر الاثم» گناهان را به دو نوع «صغیره و کبیره» تقسیم نموده‌اند، اما بررسی آیات نشان داد، «کبائر الاثم» در آیات، نه در تقابل با «صغائر الاثم»، بلکه در تقابل با «لمم» به معنای خطورات ذهنی از آن است؛ در نتیجه صورت بندی «صغیره و کبیره» ذیل مفهوم «اثم»، متأخر و حاصل سنت تفسیری است. با توجه به جانشینی مفهوم «اثم» از مفهوم «سوء» (عام‌ترین ارزش منفی اخلاقی در قرآن کریم)؛ از صورت‌بندی «اثم» در آیات می‌توان به عنوان بخشی از «الگوی سوءمحور» از گناه در قرآن یاد کرد که به وجود قبح و عدم مطلوبیت ذاتی اعمال پیش از ورود شرایع اشاره دارد. برای داشتن درکی بهتر از «الگوی سوءمحور» گناه در قرآن کریم، لازم است علاوه بر سیئه، تمامی مفاهیم حوزه معنایی گناه نیز از همین منظر تحلیل شود تا بتوان به درک صحیحی از الگوهای از گناه در قرآن رسید. (نک: آگهی، مهدی جلالی، ۱۳۹۸)

پی‌نوشت

توضیح ساخت معنای «بر» با توجه به جغرافیای زبان‌های آفروآسیایی و سامی از قدیمی‌ترین معنا تا نزدیک‌ترین معنا به عصر نزول را در شکل زیر می‌توان دنبال کرد:



منابع

- آگهی، فاطمه و مهدی جلالی، صورت بندی گناه در قرآن کریم بر مبنای معناشناسی مفهوم «ذنب»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۶۶، سال بیست و پنجم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸ ش.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الأعظم، محقق عبدالحمید هندای، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۱ ق.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير و التنویر، مؤسسة التاریخ، بی جا، بی تا.
- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دارصادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
- ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، تحقیق: یعقوب عبدالنبی، الدار المصریه للتألیف و الترجمة، قاهره، بی تا.
- افراشی، آریتا، اندیشه های در معنی شناسی (یازده مقاله)، فرهنگ کاوش، تهران، ۱۳۸۱ ش.
- ایزوتسو، توشیهیکو، مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره ای، فرزانه روز، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- بی یرویش، مانفرد، زبان شناسی جدید، ترجمه محمدرضا باطنی، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۵۵ ش.
- پاکتچی، احمد، «معناشناسی حسن و قبح در قرآن و حدیث»، دو فصلنامه مطالعات روش شناسی دینی، سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، صص ۱۰-۲۱.
- _____، «حرام» در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ویرایش کاظم موسوی بجنوردی، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد بیستم، تهران، ۱۳۹۵ ش.
- _____، ۱۳۹۵، کارگاه معناشناسی کمیت و کیفیت در افعال حوزه معرفت در قرآن با رویکرد معناشناسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (چاپ شده در مجموعه «معناشناسی در مطالعات قرآنی»، به کوشش فروغ پارسا، نگارستان اندیشه، تهران، ۱۳۹۷ ش).
- _____، «کارگاه معناشناسی تقوا»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، آبان ۱۳۹۷ ش.
- پالمر، فرانک، نگاهی تازه به معناشناسی، ترجمه کورش صفوی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- جان لاینز، مقدمه ای بر معناشناسی زبان شناختی، حسین واله، گام نو، تهران، ۱۳۸۵ ش.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح فی اللغة، تحقیق احمد عبدالغفور، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
- چندلر، دنیل، مبانی نشانه شناسی، ترجمه مهدی پارسا، سوره مهر، تهران، ۱۳۸۶ ش.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
- رهنما، هادی، «حوزه معنایی نام های گناه در قرآن کریم و نقد ترجمه های فارسی بر اساس آن»، مطالعات قرآن و حدیث، سال اول، شماره دوم، ۱۳۸۷، صص ۱۱۳-۱۴۷.
- زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس، محقق علی شیری، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.

- سلمان نژاد، مرتضی، معناشناسی تدبیر در قرآن با سه رویکرد ساختاری، ریشه‌شناسی و تاریخ انگاره، پایان نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۱ ش.
- صاحب بن عباد، اسماعیل، المحيط في اللغة، عالم الكتب، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
- صفوی، کورش، درآمدی بر معناشناسی، سوره مهر، تهران، ۱۳۸۷ ش.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۷ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، دار الكتب التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
- عبدالباقی، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، دارالکتب المصریه، قاهره، ۱۳۶۴.
- عسکری، حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغة، دار الافاق الجدیدة، بیروت، ۱۴۰۰ ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، هجرت، قم، ۱۴۱۰ ق.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، دارالفکر، بیروت، بی تا.
- مشکور، محمود جواد، فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۷ ش.

Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, 1955.

Jastrow, M. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic literature*. New York: Pardes Publishing House, 1950.

O'Leary, De Lacy, *Comparative Grammar of the Semitic Languages*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner and New York: Dutton, 1923.

Orel, V.E. & Stolbova, Olga V, *Hamito-Semitic Ethimological Dictionary: Material for a reconstruction*. Leiden: EJ. Brill. 1994.

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



سال ۵۳ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۷ - پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ص ۵۸ - ۳۱	HomePage: https://jquran.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۳۰	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۸/۰۹/۳۰
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.61530.0

تحلیل مفهومی واژه نور در قرآن بر پایه الگوهای شناختی استعاره مفهومی و استعاره زنجیری دوناگاشتی^۱

سکینه نویدی باغی

دانش آموخته دکتری زبان‌شناسی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر علی ایزانلو (نویسنده مسئول)

استادیار گروه زبان‌شناسی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: mailto:aliizanoloo@um.ac.ir

دکتر علیرضا قائمی نیا

دانشیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دکتر علیرضا آزاد

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

یکی از مشخصه‌های مشترک متون دینی و مذهبی بسامد بالای مفاهیم انتزاعی و متافیزیک در آن هاست. این متون از استعاره‌هایی سرشارند که بین حوزه‌های مفهومی انتزاعی و ناشناخته و حوزه‌های ملموس و آشناتر پیوند برقرار می‌کنند. یافته‌های زبان‌شناسان شناختی نشان می‌دهد که برقراری این پیوند موجب سهولت در درک مفاهیم انتزاعی و ناشناخته می‌شود. در این پژوهش با اتخاذ رویکرد معنی‌شناسی شناختی و با استفاده از دو الگوی شناختی نظریه استعاره مفهومی و استعاره زنجیری دوناگاشتی، کاربرد استعاری واژه نور در قرآن بررسی شد. مصداق‌های این واژه با استفاده از آرای مفسران در ده تفسیر قرآن به قرآن، عقلی، عرفانی، روایی و ادبی مشخص شدند. نتایج این بررسی نشان می‌دهد که از ۴۳ واژه نور به کار رفته در قرآن، ۴۰ مورد آن به صورت استعاری به کار رفته است. با توجه به مصداق‌های متعدد مطرح شده در تفاسیر بررسی شده، ۶۳ استعاره مفهومی با حوزه مبدأ نور شناسایی شدند که خرده-استعاره‌های چندین کلان استعاره در سه سطح هستند. علاوه بر آن، هفت مورد استعاره دوناگاشتی نیز شناسایی شدند که در آن‌ها واژه نور، در یک مفهوم سازی چندوجهی، هم به عنوان حوزه مبدأ و هم به عنوان حوزه مقصد به کار رفته است.

کلیدواژه‌ها: نور، نظریه استعاره مفهومی، استعاره زنجیری دوناگاشتی، کلان استعاره، مفهوم سازی چندوجهی.

۱. این مقاله بخشی از پژوهشی است که در قالب طرح شماره سه دانشگاه فردوسی مشهد و با حمایت مالی «مرکز هماهنگی و توسعه پژوهش و آموزش عالی قرآنی کشور» (قرارداد شماره ۱۸۴۳۴۷/ق) انجام شده است.



Conceptual analysis of the word 'light' in the Holy Quran; based on two cognitive models: Conceptual Metaphor Theory and Double-ground Metaphoric Chain

Sakineh Navidi Baghi, Ph.D., Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Ali Izanloo (Corresponding Author), Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Alireza Gaeminiya, Associate Professor, Research Institute for Islamic Culture and Thought

Dr. Alireza Azad, Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

One of the common features of religious texts is their high frequency of abstract and metaphysical concepts. Hence, they are full of metaphors that link between abstract and unknown conceptual domains and concrete and familiar ones. The findings of cognitive linguists show that establishing this link facilitates understanding of abstract and unknown concepts. In this study, we will explore the metaphorical use of the word light in the Qur'an by adopting a cognitive semantics approach, using Conceptual Metaphor Theory (CMT) and Double-ground Metaphoric Chain (DGMC). In this descriptive-analytical research, ten Quranic interpretations written in five interpretive methods were used to determine the readings and referents of light in the Quran. Results show that, in 40 cases (out of 43 cases), light is used metaphorically to conceptualize several concepts. According to several referents mentioned for light in ten Quranic representations, 63 conceptual metaphors were found, in which, light is used as source domain. Furthermore, in seven cases, light is used as both source and target domain; i.e., as a central concept in a double-ground metaphorical chain.

Keywords: Holy Quran, light, Conceptual Metaphor Theory (CMT), Double-ground Metaphoric Chain, megametaphor.

مقدمه

قرآن کریم و معانی واژه‌ها و عبارات به کار رفته در آن همواره مورد توجه پژوهشگران انواع رشته‌ها، از جمله زبان‌شناسان بوده است. با ظهور زبان‌شناسی شناختی، برخی پژوهشگران این رشته واژه‌ها، آیات و سوره‌های این کتاب مقدس را از جنبه‌های مختلف شناختی بررسی کرده‌اند. به ویژه با طرح نظریه استعاره مفهومی توسط لیکاف و جانسون (۱۹۸۰)، این بررسی‌ها به صورت دقیق‌تر انجام شده است. از آنجا که مفاهیم انتزاعی و متافیزیک بخش عمده‌ای از متون مذهبی را تشکیل می‌دهند، برقراری نگاشت مفهومی^۱ میان آنها و مفاهیم ملموس‌تر جهت قابل درک ساختن آنها ضروری می‌نماید. استعاره‌ها سبب برقراری ارتباط و نگاشت میان حوزه‌های انتزاعی و ناشناخته و حوزه‌های ملموس‌تر و آشنا تر می‌شوند و از این طریق به درک بهتر مفاهیم به کار رفته در متن می‌انجامند. پیکل^۲ (۲۲) در خصوص ضرورت کاربرد استعاره مفهومی می‌نویسد:

استعاره‌ها به طور کلی کارکرد تبیینی^۳ دارند. فهم برخی موضوعات خاص بدون مفهوم‌سازی آنها توسط استعاره مفهومی مشکل است. حوزه‌های مفهومی انتزاعی، مفاهیم نظری و به ویژه مسائل متافیزیک تنها از طریق استعاره قابل درک هستند. استعاره‌های مفهومی از طریق ایجاد ارتباط میان انتزاعی‌ترین تفکرات مفهومی با تجربه حسی، یک بستر شناختی بدن‌مند و زیست‌فیزیکی فراهم می‌کنند که موجب انسجام و پیوند میان تجاربمان می‌شود.

از روزگار ارسطو تا میانه‌های قرن بیستم درباره ماهیت و نقش استعاره، دیدگاه ثابتی وجود داشت که بر اساس آن، استعاره در اصل، سنتی بلاغی قلمداد می‌شد. اما نظریه پردازان شناختی مانند لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) این نقش زینتی استعاره را به حاشیه برده و بر نقش شناختی قدرتمند آن، برای بیان ایده‌های موجود در ذهن تأکید کردند. (براتی، صالحی، امامی و لویمی مطلق، ۱۰۸) نظریه استعاره شناختی نشان داد که استعاره‌ها جزء جدایی‌ناپذیر زبان و اندیشه روزمره ما هستند. هم زبان روزمره و هم نظام مفهومی‌ای که ما برای مقاصد روزمره به کار می‌بریم از استعاره‌های زبانی و استعاره‌های مفهومی متناظری استفاده می‌کنند که زیربنای استعاره‌های زبانی هستند. (گوچش، ۸)

واژه نور ۴۳ بار در ۳۳ آیه قرآن کریم تکرار شده است. نور یکی از واژه‌های مهم قرآن کریم است که مفاهیم مهم و کلیدی بسیاری در قرآن (نظیر خداوند) به وسیله آن مفهوم‌سازی شده‌اند. این واژه از یک سو

1 Conceptual mapping

2 O. Jäkel

3 explanatory function

به همان معنای لغوی خود، یعنی نور مادی و حسی، به کار رفته است و از سوی دیگر - به واسطه کاربرد استعاری آن - بر خوانش‌های معنایی مختلفی چون قرآن، ایمان، هدایت و جز آن دلالت دارد. معانی متعدد و مختلف این واژه این پرسش را در ذهن ایجاد می‌کند که سازوکار این مفهوم‌سازی‌ها با توجه به نظریه استعاره مفهومی چیست و چگونه می‌توان این کاربردهای استعاری متعدد و در عین حال مرتبط را دسته‌بندی کرد؟

به منظور یافتن پاسخ این پرسش، پس از استخراج آیات قرآن کریم که حاوی واژه نور هستند، جهت تعیین مصداق واژه نور به ده تفسیر مختلف مراجعه شد. این تفاسیر از پنج نوع مختلف قرآنی، عقلی، روایی، عرفانی و ادبی گزینش شدند و از هر کدام از آنها دو تفسیر (یکی متعلق به علمای شیعه و دیگری متعلق به علمای اهل تسنن) انتخاب شد. این تفاسیر عبارت‌اند از: المیزان، تفسیر القرآنی للقرآن، مجمع‌البیان، التفسیر الکبیر، البرهان، الدر المنثور، بیان السعاده، کشف الأسرار، الکشاف و بحر المحیط.

پیشینه پژوهش

تا کنون پژوهش‌های درخور توجهی در خصوص کاربرد استعاری واژه نور در قرآن انجام شده است. رازیانی (۱۳۹۳) استعاره مفهومی واژه نور را در قرآن با استفاده از الگوی استعاره مفهومی لیکاف و جانسون بررسی نموده است. وی به این نتیجه رسیده است که استعاره ساختاری «خدا نور است» به عنوان یک کلان استعاره زیربنای سایر استعاره‌های نور قرار گرفته است و میان آنها پیوند برقرار می‌کند؛ به طوری که هر آنچه با خداوند ارتباط مثبت دارد به همان میزان از ماهیتی نورانی برخوردار است. رویتوند غیاثوند (۱۳۹۴) نیز آیه ۳۵ سوره نور را به لحاظ چشم انداز و طرحواره‌های به کار رفته در آن تحلیل نموده است. بنا بر پژوهش ایشان، خداوند در قسمت اول آیه، ذهنی‌سازی شده و حضور تام اکمل دارد. اما وقتی عملکرد خود را با مثال قابل فهم بشر (مشکات) نشان می‌دهد، خارج از صحنه شده و به صورت مستقل عینی‌سازی می‌شود و پردازشی جدید به وجود می‌آورد. حجازی (۱۳۹۵) آیه ۳۵ سوره نور را به عنوان یک کلان استعاره مفهومی بررسی کرده است. او معادل‌های نور در قرآن را بصیرت، هدایت، علم و رحمت و معادل‌های آن در احادیث را قرآن و وحی، علم، هدایت، ائمه اطهار و حقیقت محمدی برمی‌شمارد. حجازی آیه نور را به صورت یک طرحواره شبکه‌ای ترسیم کرده است که دارای نگاشتی دوسطحی است. در نگاشت سطح اول کلان استعاره «الله نور است» و در نگاشت سطح دوم کلان استعاره تابع «پیامبر، ائمه اطهار و مؤمنین به مثابه نور» قرار دارد.

علاوه بر آن، برخی پژوهشگران از چشم‌اندازهای مختلفی مفهوم واژه نور در قرآن را مورد بررسی قرار داده‌اند. افشار کرمانی (۱۳۸۳) به تحلیل مفهوم واژه نور از منظر آیات و روایات پرداخته است. وی به این نتیجه می‌رسد که نور در متون دینی بر طیفی از موجودات دلالت دارد. در یک سوی این طیف، نور حسی و در طرف دیگر آن ذات خداوندی قرار دارد و در میان این دو علم، ایمان، هدایت، امام، پیامبر، عقل و غیره قرار دارند. طیار (۱۳۹۳) به واکاوی مفهوم نور در حکمت سهروردی و قرآن پرداخته است. وی بیان می‌کند که از نظر قرآن تنها نور حقیقی خداوند است که به تنهایی ظاهر و آشکار است و موجودات دیگر به واسطه او نورانی می‌شوند؛ طیار در بیان تفاوت این دو دیدگاه تصریح می‌کند که در قرآن مصادیق متعددی برای نور ذکر شده، در حالی که در فلسفه سهروردی نور معادل با «موجود» است و والاترین موجود همان نورالانوار است که در رأس سلسله وجود قرار می‌گیرد. علمی سولا و رسولی (۱۳۹۳) در پژوهشی به بررسی ماهیت نور از منظر فلسفه اسلامی، مفسران قرآن و فیزیک جدید پرداخته‌اند. در بخش بررسی تفسیری، تعریف نور در تفسیر ابن عربی و تفسیر المیزان ارائه شده است. ابن عربی در خصوص دلیل نور آسمان و زمین بودن خداوند بیان می‌کند که خداوند وجود مطلق است که به وسیله او آنچه از موجودات وجود دارند، موجود شده‌اند. طبق آنچه در تفسیر المیزان آمده، خداوند دارای دو نوع نور است: نور عام که با آن آسمان‌ها و زمین روشن شده که این ظهور اشیاء به وسیله نور الهی عین وجود آنهاست؛ و نور خاص، که نور معرفت است و تنها مختص مؤمنان است. محمودیان (۱۳۹۵) روابط معنایی واژه‌های حوزه معنایی نور و نار در قرآن کریم را مورد بررسی قرار داده است. نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد که واژه‌های نور و نار از یک اصل و ریشه‌اند و اکثراً ملازم یک‌دیگر هستند؛ با این تفاوت که کاربرد واژه نار برای امور دنیوی است اما نور برای امور اخروی و هدایت به کار می‌رود.

مسئله تقابل معنای نور و ظلمت در قرآن کریم نیز از جمله موضوعاتی است که مورد توجه پژوهشگرانی چون ساجدی (۱۳۸۵)، براد^۱ (۲۰۰۶)، گلمکانی (۱۳۸۹)، سلوکی (۱۳۹۳)، جدی (۱۳۹۵) قرار گرفته است. وجه مشترک این پژوهش‌ها آن است که واژه نور برای اشاره به امور خیر (و در رأس آن خداوند) و واژه ظلمت برای اشاره به امور شر استفاده شده است.

در پژوهش حاضر سعی شده است تا با تکیه بر آرای مفسران و با استفاده از الگوهای نوین مشتق شده از نظریه استعاره مفهومی، نمایی کامل‌تر و نظام‌مندتر از کاربرد استعاره واژه نور در قرآن ارائه شود.

چارچوب نظری

در کتاب‌های لغت عربی، برخی از لغویان واژه‌های ضیاء^۱ یا ضوء^۲ (به معنای روشنایی) را مترادف واژه نور دانسته و جمع آن را أنوار و نیران ذکر کرده‌اند. آنها نور را به صورت «روشنایی به هر صورتی که باشد و شعاع آن»، یا «روشنایی و آن خلاف تاریکی است» تعریف کرده‌اند که به نور مادی و محسوس اشاره می‌کند. ابن فارس در معجم مقاییس اللغة بیان می‌کند که سه حرف اصلی نون، واو و راء به روشنایی و اضطراب و کم‌ثباتی و حرکت سریع اشاره داشته و دو واژه نور و نار از آن گرفته شده است (ابن فارس، ۳۶۸/۵)

اما تعریف راغب در مفردات الفاظ قرآن نور اخروی و نور غیر محسوس (به تعبیر او نور معقول) را نیز شامل می‌شود. وی می‌نویسد که نور روشنایی منتشرشده‌ای است که به دیدگان و بینایی کمک می‌کند و بر دو گونه است: نور دنیایی و نور اخروی. راغب نور دنیایی را نیز به دو دسته تقسیم می‌کند: اول نور معقول که به چشم دل و بصیرت کمک می‌کند؛ مثل نور عقل و نور قرآن و دوم، نور محسوس که به دیدن چشم ظاهر کمک می‌کند و از اجسام نورانی منتشر می‌شود؛ مثل نور خورشید، ستارگان و دیگر اجسام نورانی. (راغب اصفهانی، ۴۰۶/۴)

ابن اثیر در النهاية فی غریب الحديث والأثر (۱۲۴/۵) عنوان می‌کند که «نور از اسمای خدای تعالی است و او کسی است که به نور او نابینا بینا می‌گردد و گمراه به هدایت او ارشاد می‌شود؛ نیز گفته شده که خداوند آشکاری است که همه چیز با آن آشکار می‌شود. پس آنچه فی نفسه آشکار است و آشکارکننده غیر خود است نور نام دارد.»^۳ این جمله آخر را می‌توان تعریف جامعی برای واژه نور محسوب کرد؛ زیرا هرگونه نوری، اعم از نور دنیوی و اخروی و نور محسوس و معقول را شامل می‌شود.

نظریه استعاره مفهومی^۴

یکی از مشخصه‌های مهم معنی‌شناسی شناختی، نقش محوری استعاره در زبان و تفکر است. نظریه استعاره مفهومی توسط لیکاف و همکارانش (لیکاف و جانسون، ۱۹۸۰، ۱۹۹۹؛ لیکاف ۱۹۸۷، ۱۹۹۳؛ جانسون ۱۹۸۷؛ لیکاف و ترنر ۱۹۸۹) مطرح شد. (Saeed, 371) لیکاف و جانسون در اثر خود با عنوان

۱ جوهری در الصحاح (۸۳۸/۲)، فراهمی در کتاب العین (۲۷۵/۸) واژه ضیاء را به عنوان مترادف نور ذکر کرده‌اند.

۲ مرتضی زبیدی در تاج العروس (۵۶۳/۷)، فیروزآبادی در القاموس المحيط (۲۴۴/۲) نور را «الضوء آتیاکان و شعاعه» دانسته‌اند و «الضوء و هو خلاف الظلمه» تعریفی است که فیومی در المصباح المنیر (۶۲۹/۲) به آن اشاره کرده است.

۳ تعریف نور به صورت «الظاهر فی نفسه المظهر لغيره» در دو معجم لفظی تاج العروس زبیدی (۵۶۸/۷) و لسان العرب ابن منظور (۲۴۰/۵) نیز نقل شده است.

«استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم»^۱ (۱۹۸۰) شواهدی از عبارت‌های زبانی رایج روزمره ارائه دادند که نشان می‌داد بین حوزه‌های مفهومی موجود در ذهن بشر روابط استعاری یا نگاشت برقرار است. (Croft & Cruse, 194)

استعاره‌های مفهومی متشکل از مجموعه‌هایی از تناظرها یا نگاشت‌های منظم میان دو حوزه تجربه هستند و معنی هر عبارت استعاری خاص که در یک استعاره مفهومی زیربنایی محقق شده، بر همین تناظرها مبتنی است. (کوچش، ۸) نظریه استعاره مفهومی بر سه قضیه اصلی استوار است: نخست این که استعاره پدیده‌ای شناختی بوده و صرفاً واژگانی نیست؛ بنابراین استعاره را باید مفهومی زیربنایی فرض کرد که به نوع اندیشیدن ما شکل می‌بخشد. قضیه دوم این که استعاره را باید در قالب نگاشت یک حوزه بر حوزه دیگر تحلیل کرد؛ یعنی استعاره‌ها قلمرو مقصد را بر حسب واژه‌های قلمرو مبدأ مفهوم‌سازی می‌کنند. قلمرو مبدأ مطابق با «مستعارمنه»^۲ و قلمرو مقصد همان «مستعارله»^۳ است. سومین رکن نظریه استعاره مفهومی این است که استعاره‌ها مبتنی بر تجربه‌اند و زبان بر پایه تجربه‌های انسان شکل می‌گیرد. (گیررتس، ۴۱۷-۴۲۴) به گفته لیکاف و جانسون (۱۹۸۰, *Metaphors we live by*) ما نه تنها مفهومی را از طریق مفهوم دیگری درک می‌کنیم، بلکه مفاهیم ذهنی و غیر ملموس را نیز در قالب مفاهیمی درمی‌یابیم که برایمان ملموس‌تر هستند.

کلان‌استعاره^۴

پس از معرفی استعاره مفهومی توسط لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) و استعاره تصویری^۵ توسط لیکاف و ترنر (۱۹۸۹)، کوچش^۶ (۲۰۰۲) مفهوم کلان‌استعاره را در حوزه معنی‌شناسی شناختی مطرح کرد. کوچش (۵۱) بیان می‌کند که برخی استعاره‌های رایج یا بدیع بدون آن که باز نمود صوری داشته باشند و به سطح متن بیایند در سراسر متون ادبی حضور دارند. در سطح برخی متون ادبی تنها خرده‌استعاره‌هایی^۷ خاص دیده می‌شوند، اما در پس آنها کلان‌استعاره‌ای نهفته است که موجب انسجام و پیوستگی بین این

1 Metaphors we live by

2 vehicle

3 tenor

4 megametaphor

5 image metaphor

6 Z. Kövecses

7 micrometaphors

خرده استعاره‌ها می‌شود. کوچش خاطر نشان می‌کند که کلان استعاره همان استعاره گسترده^۱ است که در طی بررسی استعاره‌های موجود در یک اثر ادبی توسط پل ورث^۲ مطرح شده است. افراشی و حسامی (۱۴۸-۱۴۹) نمونه‌ای از کلان استعاره را از داستان کوتاه «دستور فارسی مرگ» اثر مندنی‌پور بیان کرده‌اند؛ جایی که شخصیت‌های قصه فعل‌های زبان هستند:

«... در همین دوران شاید ماضی التزامی گفته باشد به فرنگیس که لابد از یک سمتی باید اومده باشه.»

«و مضارع نعره می‌کشد: نگشید! وای... وای... ای نکشید. و هیچ‌کس نفیر او را نمی‌شنود... که ماضی بعید به یاد آورده بود: که ما کاتبان چنین نوشته بودیم...»

خرده استعاره‌های بالا که نوعی شخصیت‌بخشی به فعل‌های زبان است، مستلزم قائل شدن به کلان استعاره «فعل به مثابه موجود زنده» است. این کلان استعاره در متن باز نمود صوری ندارد، اما به خرده استعاره‌های موجود در متن انسجام می‌بخشد.

استعاره زنجیری

استعاره زنجیری نخستین بار توسط روئیز د مندوزا^۳ و گالرا^۴ (۲۰۱۱، ۲۰۱۲، ۲۰۱۴) معرفی شد. آنها این نوع استعاره ترکیبی را به عنوان نوعی استعاره مرکب^۵ معرفی کردند. طبق تعریف روئیز د مندوزا و گالرا (Metaphoric and metonymic complexes in phrasal verb interpretation، ۱۶۴) در استعاره زنجیری ادغام کامل بین حوزه‌های مبدأ و مقصد رخ نمی‌دهد، بلکه دو استعاره در یک حوزه مفهومی مشترک هستند. به عبارت دیگر، دو استعاره طوری به هم زنجیر شده‌اند که حوزه مقصد یک استعاره، حوزه مبدأ استعاره بعدی است. روئیز د مندوزا و گالرا (Going beyond metaphonymy، ۲۱) عبارت فعلی جدا شدن^۶ را به عنوان مثالی برای استعاره زنجیری مطرح کرده‌اند. معنای تحت‌اللفظی این فعل، یعنی «شکستن و دو تکه شدن یک شیء» حوزه مبدأ استعاره اول است که روی مفهوم «جدا شدن فیزیکی دو فرد از یک‌دیگر» نگاشت می‌شود. این مفهوم، در استعاره زنجیر شده بعدی نقش حوزه مبدأ را دارد که روی مفهوم «جدایی عاطفی دو فرد از یک‌دیگر» نگاشت می‌شود.

1 extended metaphor

2 Paul Werth

3 F.J. Ruiz de Mendoza

4 A. Galera-Masegosa

5 complex metaphor

6 break away



شکل ۱: استعاره زنجیری استنباط شده از عبارت فعلی «جدا شدن» (*break away*) همان گونه که در شکل (۱) می بینیم، دو استعاره بر اساس یک وجه شبه واحد (جدا شدن) به هم زنجیر شده اند، بنابراین استعاره زنجیری تک وجهی^۱ نام گرفته اند.

اما نوع دیگری از استعاره های زنجیری نیز معرفی شده اند که وجه شبه دو استعاره زنجیر شده با هم متفاوت - اما مرتبط - هستند و از این جهت استعاره زنجیری دو وجهی نام گرفته اند. استعاره زنجیری دو وجهی^۲ عبارت است از ترکیب دو استعاره که در آن حوزه مقصد استعاره اول، حوزه مبدأ استعاره دوم است؛ به طوری که دو استعاره دو تصویر مرتبط با هم را در ذهن تداعی می کنند که به یک مفهوم سازی چند وجهی می انجامد. (Navidi-Baghi, Izanloo, Qaemini & Azad, ۲۰۲۱) برای مثال در جمله «نویسندگان دینی شیرینی کلام اهل بیت (ع) را منتقل کنند»^۳، جذابیت و دلپذیر بودن کلام اهل بیت (ع) به شیرینی تعبیر شده است و استعاره «دلپذیری به مثابه شیرینی» به عنوان استعاره اصلی از آن استنباط می شود. علاوه بر آن، با کاربرد فعل منتقل کردن در می یابیم که استعاره مکنیه دیگری نیز در جمله وجود دارد که در آن شیرینی، که یک طعم است، به عنوان شئی در نظر گرفته شده که قابل انتقال است؛ بنابراین استعاره دیگری با عنوان «شیرینی به مثابه شیء» نیز از جمله استنباط می شود. ساختار این استعاره زنجیری را می توان به صورت شکل (۲) ترسیم کرد. (نویدی باغی و دیگران، ۱۴۰۰)



شکل ۲: استعاره زنجیری در جمله «نویسندگان دینی شیرینی کلام اهل بیت (ع) را منتقل کنند»

1 single-ground metaphoric chain

2 double-ground metaphoric chain

۳ خبرگزاری کتاب ایران، ۹۱/۲/۳۰: <http://www.ibna.ir/fa/doc/tolidi/137873/>

بنابراین، در استعاره زنجیری دووجهی حوزه مبدأ دیگری (شیء) در قالب یک استعاره مکتبه به کار گرفته می شود تا مفهوم حوزه مبدأ استعاره اول (شیرینی) را غنی سازی کند؛ ما آن استعاره اول را استعاره اصلی و استعاره مکتبه غنی ساز را استعاره پشتیبان می نامیم. به علاوه، از آن جا که مفهوم سازی در استعاره زنجیری دووجهی بیش از یک وجه داشته و از جنبه های مختلفی صورت می پذیرد، مفهوم سازی چندوجهی نامیده شده است. (Navidi-baghi, et. al. ۲۰۲۱) به عبارت دقیق تر، در مفهوم سازی چندسویه^۱ با بیش از یک مفهوم سازی سروکار داریم که هر یک جنبه ای از مفهوم مقصد مورد نظر را توصیف می کند و در واقع، در فرایند مفهوم سازی مکمل یک دیگر هستند.

روش شناسی

این پژوهش کیفی، از نظر ماهیت و روش، در گروه پژوهش های توصیفی-تحلیلی قرار می گیرد. برای بررسی معنای واژه نور در قرآن، به آشنایی با آرای مفسران و بهره گیری از انواع تفاسیر و روش های تفسیری نیاز بود. به این منظور، پنج روش تفسیری قرآن به قرآن، عقلی، روایی، عرفانی و ادبی مد نظر قرار گرفت و از هر یک از این روش های تفسیری، دو تفسیر یکی متعلق به علمای شیعه و دیگری متعلق به علمای اهل سنت انتخاب شد. به این ترتیب، در مجموع ۱۰ تفسیر مورد بررسی قرار گرفت. هدف از انتخاب تفاسیر از پنج روش تفسیری مختلف و از دو مذهب شیعه و سنی آن است که بدون سوگیری و با در نظر گرفتن انواع آرای مختلف در خصوص مصداق واژه نور به مجموعه ای واحد (کلان استعاره ها) دست یابیم که مورد اجماع اکثر مفسران است. در این بررسی سعی شده است که حتی المقدور به آرای خود مفسر اکتفا شود و مصداق هایی که مفسر پس از واژه «قیل» یا «گفته شده» مطرح نموده در نظر گرفته نشود.

تحلیل داده ها

واژه نور ۴۳ مرتبه در ۳۳ آیه قرآن تکرار شده است. از این تعداد، در ۲۷ مورد به صورت معرفه و در ۱۶ مورد به صورت نکره (نوراً، نور، نور) به کار رفته است. مواردی که نور به صورت معرفه به کار رفته عبارت اند از: در چهار مورد به عنوان مضافی که مضاف الیه آن یک اسم است؛ در ۱۰ مورد به عنوان مضاف برای مضاف الیه که یک ضمیر متصل است (نوره، نورهم، نورنا، نورکم) و در ۱۳ مورد با الف و لام معرفه و به صورت «النور» به کار رفته است.

در قرآن کریم، واژه نور عمدتاً کاربردی استعاری داشته و به نور غیرمادی و غیرمحسوس اشاره دارد و تنها در موارد اندکی مصداق آن نور مادی و محسوس است. فهرست آیاتی که حاوی واژه نور هستند در ادامه آمده است^۱: نور: ۳۵، ۴۰؛ زمر: ۲۲، ۶۹؛ بقره: ۱۷، ۲۷۵؛ ابراهیم: ۱، ۵؛ حدید: ۹، ۱۲، ۱۳، ۱۹، ۲۸؛ احزاب: ۴۳؛ طلاق: ۱۱، مانده: ۱۵، ۱۶، ۴۴، ۴۶؛ رعد: ۱۶؛ فاطر: ۲۰؛ تغابن: ۸؛ اعراف: ۱۵۷؛ شوری: ۵۲؛ نساء: ۱۷۴؛ انعام: ۱، ۹۱، ۱۲۲؛ توبه: ۳۲؛ صف: ۸؛ تحریم: ۸؛ نوح: ۱۶؛ یونس: ۵.

از ۴۳ واژه نور به کار رفته در قرآن، تنها در سه مورد نور در معنای لغوی و لفظی خود به کار رفته و به نور محسوس و مادی اشاره دارد؛ در ۴۰ مورد دیگر، این واژه به صورت استعاری به کار رفته و مقصود از آن نور معنوی و غیرمحسوس است. برای بررسی دقیق‌تر معنای نور در قرآن، لازم است به آرای صاحب‌نظران در این حوزه مراجعه شود. از این رو، مصداق‌های ذکر شده توسط مفسران مورد مطالعه قرار گرفت که در جدول (۱) آمده است.

جدول ۱: مصداق‌های ذکر شده در تفاسیر دهگانه برای واژه نور در آیات قرآن^۲

نوع تفسیر	کتاب تفسیر	مصداق‌های ذکر شده برای نور در آیات قرآن
قرآن به قرآن	المیزان (ترجمه)	خداوند (ج ۱۵، ص ۱۸۵)؛ حقیقت ایمان، ایمان و معرفت (نور مختص مؤمنین) (ج ۱۵، ص ۱۷۰)؛ نور روز قیامت (ج ۱۷، ص ۴۴۷)؛ هدایت (ج ۲، ص ۵۲۸)؛ ایمان/علم (ج ۱۲، ص ۶ و ۱۳۲)؛ ایمان به حق (ج ۱۱، ص ۴۴۴)؛ مؤمن (در مقابل کافر) (ج ۱۷، ص ۵۰)؛ قرآن (ج ۱۹، ص ۵۰۳)؛ روح (ج ۱۸، ص ۱۱۴)؛ احکام و معارف موجود در تورات (ج ۵، ص ۵۶۰)؛ ج ۷، ص ۳۸۱)؛ احکام و شرایع انجیل (ج ۵، صص ۵۶۶-۵۶۷)؛ نبوت پیامبر اکرم (ص) (ج ۹، ص ۳۲۸)؛ هدایت و دین حق (ج ۱۹، ص ۴۳۱)؛ ایمان و عمل صالح (ج ۱۹، ص ۵۶۵)؛ نور اخروی (به سبب ایمان و عمل صالح) (ج ۱۹، ص ۲۷۴)؛ حقیقت ایمان (ج ۱۵، ص ۱۷۱)؛ علم ناشی از ایمان (ج ۷، ص ۴۶۷)؛ بهره تظاهر به ایمان (ج ۱، ص ۸۸)؛ نور مادی و حسی (ج ۷، ص ۵)؛ نور ماه (ج ۱۷،

۱ در تفاسیر دهگانه بررسی شده، مصداق‌های مختلفی برای واژه نور بیان شده است. در این بخش، آیات براساس مصداق‌هایی که بیش از همه بر آنها تأکید شده دسته‌بندی شده‌اند.

۲ تفصیل این آراء را نک: نویدی باغی، «تحلیل مفهومی واژه نور در قرآن»، پیوست (۱)

		ص ۵۶۰؛ ج ۱۰، ص ۱۳) خداوند (ج ۹، ص ۱۲۸۱)؛ هدایت (ج ۹، صص ۵-۱۲۸۳)؛ نور تجلی حق (ج ۱۲، ص ۱۱۹۴)؛ ایمان/حق (ج ۲، ص ۳۲۱)؛ هدایت/ایمان (ج ۷، ص ۱۵۱)؛ قرآن (ج ۱۴، ص ۹۸۰)؛ احکام شریعت موجود در تورات (ج ۳، ص ۱۱۰۳)؛ (آیات و کلمات) انجیل (ج ۳، ص ۱۱۰۷)؛ دین اسلام (ج ۵، صص ۷۴۴-۷۴۵)؛ اعمال صالح (ج ۱۴، ص ۱۰۳۴)؛ حقیقت (ج ۱۲، ص ۱۱۴۲)؛ نور مادی (ج ۴، ص ۱۲۴)؛ نور ماه (ج ۱۵، ص ۱۱۹۹)؛ ج ۶، ص ۹۵۹
عقلی	مجمع البیان	هدایت کننده، روشن کننده، زینت بخش، منبع هر نفع و احسان و انعامی (ترجمه: ج ۱۷، ص ۱۳۷-۸)؛ پیامبر اکرم (ص) (ترجمه: ج ۱۷، ص ۱۴۰)؛ پیامبران/امامان (ترجمه: ج ۱۷، ص ۱۴۲)؛ دین و ایمان (ترجمه: ج ۱۷، ص ۱۴۲)؛ عدل (ج ۸، ص ۷۹۲)؛ هدایت (ج ۳، صص ۱۱۶-۱۱۷)؛ ایمان (ج ۱۳، ص ۹۸)؛ معرفت (ج ۲۰، ص ۱۳۸)؛ علم (ج ۲۵، ص ۱۱۷)؛ قرآن (ج ۲۵، ص ۶۸)؛ پیامبر اکرم (ص) (ج ۶، ص ۲۵۴)؛ ولایت امیرالمؤمنین علی (ع) (ج ۶، ص ۱۷۱)؛ احکام تورات (ج ۷، ص ۴۸)؛ احکام انجیل (ج ۷، ص ۵۷)؛ تورات (ج ۸، ص ۱۸۰)؛ اسلام (ترجمه: ج ۱۱، ص ۷۴)؛ کلام خدا (ترجمه: ج ۲۴، ص ۴۰۱)؛ امامان و پیشوایان مؤمنان (ترجمه: ج ۲۵، ص ۱۵۲)؛ طاعت (ترجمه: ج ۲۵، ص ۱۵۳)؛ نور اخروی به واسطه اعمال صالح (ج ۲۴، ص ۲۱۸)؛ عبادت (ترجمه: ج ۲۴، صص ۲۰-۲۱۹)؛ رهبر و راهنما (ترجمه: ج ۲۴، ص ۲۵۲)؛ علم و حکمت (ترجمه: ج ۸، ص ۲۵۶)؛ وسعت نظر (ترجمه: ج ۱، ص ۶۹)؛ بهره تظاهر به ایمان (ترجمه: ج ۱، ص ۸۱)؛ روز/بهشت (ترجمه: ج ۸، ص ۷)؛ نور ماه (ترجمه: ج ۲۵، ص ۳۴۵)؛ ج ۱۱، ص ۲۵۹
	التفسیر الکبیر	خداوند، هدایت کننده (ج ۲۲، ص ۳۷)؛ ج ۲۳، ص ۳۷۹ و ۳۸۴)؛ معرفت (ج ۲۲، ص ۳۷)؛ ج ۲۳، صص ۷-۳۸۶)؛ انبیاء (ج ۲۲، ص ۳۷)؛ علم و عمل (همان، ص ۳۸۸)؛ عدل (ج ۲۲، ص ۳۷)؛ ایمان (ج ۷، ص ۱۹)؛ ایمان/هدایت (ج ۱۹، ص ۵۸)؛ یقین/علم (ج ۳۰، ص ۵۶۵)؛ عالم (ج ۲، ص ۴۰)؛ قرآن (ج ۲۳، ص ۳۸۳)؛ پیامبر اکرم (ص)/اسلام (ج ۱۱،

		ص ۳۲۷؛ تورات (ج ۲، ص ۲۶۴)؛ انجیل (ج ۲، ص ۲۶۴)؛ اعمال صالح (ج ۳۰، ص ۵۷۳)؛ نور اخروی به سبب کسب معارف الهی/اخلاق فاضله (ج ۲۹، ص ۴۵۸)؛ معرفت و هدایت (ج ۱۳، ص ۱۳۴)؛ راه نجات/نور خدا (ج ۱۷، ص ۱۴۸)؛ شرح صدر (ج ۲۲، ص ۳۷)؛ نور اظهار زبانی ایمان/بهره اندک منافقین از ابراز زبانی اسلام (ج ۲، ص ۳۱۲)؛ روز (ج ۷، ص ۱۹)؛ نور ماه (ج ۲، ص ۳۳۹)؛ ج ۱۳، ص ۷۸
روایی	البرهان	خداوند، هدایت کننده، هدایت، حضرت محمد ^(ص) ، هدایت خدا در قلب مؤمن، امام (ائمہ) (ترجمه: ج ۴، صص ۶۶-۷۱)؛ امام (ج ۴، ص ۷۳۳)؛ توبه و مغفرت/اسلام (ج ۱، ص ۵۲۲)؛ ایمان (ج ۳، ص ۲۸۵)؛ ولایت حضرت علی ^(ع) (ج ۵، ص ۲۸۲)؛ امیرالمؤمنین علی ^(ع) (ج ۴، ص ۵۴۴)؛ ائمہ ^(ع) (ج ۵، ص ۳۹۶)؛ پیامبر اکرم ^(ص) (ج ۲، ص ۲۶۴)؛ قرآن (ج ۱، ص ۱۰)؛ ولایت امیرالمؤمنین ^(ع) (ج ۵، ص ۹۵)؛ نور اخروی به واسطه ایمان (ج ۵، ص ۲۸۵)؛ نور در پل صراط به سبب ایمان (ج ۵، ص ۲۹۳)؛ ولایت ائمہ ^(ع) (ج ۲، ص ۴۷۵)؛ نور حسی و مادی (ج ۲، ص ۳۹۹)؛ وصی پیامبر اکرم ^(ص) (ج ۲، ص ۴۲۵)
	الدر المنثور	مدبر، هدایت کننده، نور خداوند؛ هدایت خدا در قلب مؤمن، مؤمن، قرآن؛ ایمان و عمل، نور خدا و نور پیامبر ^(ص) (ج ۵، صص ۴۸-۵۰)؛ هدایت/ایمان (ج ۱، ص ۳۳۰)؛ قرآن (ج ۵، ص ۴۹)؛ تورات (ج ۲، ص ۲۸۵)؛ اسلام/پیامبر اکرم ^(ص) و اصحابش (ج ۳، ص ۲۳۱)؛ نور اخروی به واسطه اعمال صالح (ج ۶، ص ۱۷۲)؛ قرآن/هدایت (ج ۶، ص ۱۷۸)؛ ایمان زبانی (ج ۱، ص ۳۲)؛ نور حسی/ایمان (ج ۳، ص ۴)؛ نور ماه (ج ۶، ص ۲۶۸)؛ ج ۳، ص ۳۰۰
عرفانی	بیان السعاده	خداوند صاحب نور، وجود (در مقابل عدم)، بیان کننده، هدایت کننده، مظاهر وجود خدا (ج ۱۰، صص ۸-۳۴۶)؛ هدایت (در قلب مومن) (ج ۱۰، ص ۳۴۸)؛ امام (ج ۱۰، ص ۳۴۶)؛ اسم اعظم/حقیقت رحمت و هدایت... (ج ۶، ص ۱۴۸)؛ ایمان/اسلام/آل محمد ^(ص) /توبه (ج ۳، صص ۱۰۵-۱۰۶)؛ وحدت (با خدا) (ج ۷، ص ۸)؛ تجرّد/یقین (ج ۱۳، ص ۵۶۴)؛ طاعت/اخلاق نیکو (ج ۱۱، ص ۴۶۷)؛ عالم روح (ج ۴،

ص ۳۰۵؛ علم (ج ۱۲، صص ۲-۱۳۱)؛ ولایت حضرت علی^(ع)/امام (ج ۱۴، ص ۱۱)؛ کتاب (قرآن)/ایمان/وحی/حضرت علی^(ع) (ج ۱۳، صص ۴-۹۳)؛ پیامبر اکرم^(ص)/ولایت (ج ۴، ص ۳۰۴)؛ معارف تورات (ج ۴، ص ۳۳۵)؛ احکام شریعت در انجیل (ج ۴، ص ۳۴۰)؛ عالم غیب/عالم ارواح پاک (ج ۱۳، ص ۵۷۰)؛ امامی از اولاد فاطمه^(س) (ترجمه: ج ۱۰، ص ۳۷۰)؛ نور حسی (ج ۵، ص ۳)؛ نور ماه (ج ۱۴، ص ۳۱۵؛ ج ۶، ص ۳۱۱)		
هدایت کننده (ج ۶، ص ۵۳۵)؛ نبی، دین (ج ۲، ص ۷۸۶)؛ نور تجلی حق (ج ۸، ص ۴۴۲)؛ اسلام/معرفت/علم (ج ۱، ص ۷۰۳)؛ دانایی/ایمان (ج ۱، ص ۵۱۴)؛ ایمان/یقین/دانایی (ج ۵، ص ۲۲۶)؛ دانش/پرهیزکاری (ج ۹، ص ۴۷۳)؛ هدایت (ج ۵، ص ۱۶۹)؛ قرآن (ج ۲، ص ۷۸۶)؛ پیامبر اکرم^(ص) (ج ۳، ص ۶۹)؛ احکام شریعت موجود در تورات (ج ۲، ص ۷۸۷)؛ اسلام (ج ۴، ص ۱۱۹)؛ کتاب خدا (ج ۱۰، ص ۸۷)؛ نور اخروی به واسطه عمل صالح (ج ۹، ص ۴۸۲)؛ معرفت (ج ۱، ص ۳۰۷)؛ دین و ایمان (ج ۶، ص ۵۴۱)؛ سنت (ج ۱، ص ۳۷)؛ شهادتین زبانی و کسب ایمنی در جامعه مسلمین (ترجمه: ج ۱، صص ۸۵-۸۶)؛ روز (ترجمه: ج ۲، ص ۷۸۶)؛ نور ماه (ج ۹، ص ۴۱۲؛ ج ۴، ص ۲۵۱)	کشف الاسرار	
حقیقت (ترجمه: ج ۳، صص ۳۵۵-۶)؛ حق و عدل (ج ۴، ص ۱۴۵)؛ ایمان/یقین (ج ۱، ص ۳۰۴)؛ هدایت (ج ۲، ص ۵۳۷)؛ طاعت (ج ۳، ص ۵۴۶)؛ حق (در مقابل باطل) (ج ۳، ص ۶۰۸)؛ قرآن (ج ۲، ص ۱۶۶)؛ وحی (ترجمه: ج ۴، ص ۲۹۵)؛ بیان احکام شریعت (ج ۱، ص ۶۳۶)؛ تورات (ج ۲، ص ۶۱)؛ پیامبر اکرم^(ص) (ترجمه: ج ۲، ص ۳۴۶)؛ اسلام/حق (ج ۴، ص ۵۲۵)؛ صورت اخروی عمل صالح (ترجمه: ج ۴، ص ۶۹۶)؛ کارنامه سفید اعمال (ترجمه: ج ۴، ص ۵۷۹)؛ نور اخروی به سبب ایمان (ج ۴، ص ۴۷۵)؛ بصیرت (ترجمه: ج ۲، ص ۸۵)؛ توفیق، محافظت و لطف خدا (ترجمه: ج ۳، ص ۳۶۰)؛ اندک بهره منافقین از ایمان زبانی (ترجمه: ج ۱، ص ۱۰۲)؛ نور مادی (ترجمه: ج ۲، صص ۷-۸)؛ نور ماه (ترجمه: ج ۴، ص ۷۵۸)	الکشاف	ادبی

هدایت‌کننده، مدبر (ج ۸، صص ۳-۴۲)؛ هدایت و ایمان (ج ۸، ص ۴۴ و ۴۷)؛ نوری که خدا خلق کرده/حق و عدل (ج ۹، ص ۲۲۳)؛ طاعت (ج ۸، ص ۴۸۶)؛ مؤمن (ج ۶، ص ۳۷۱)؛ حق (درمقابل باطل) (ج ۹، ص ۲۵)؛ قرآن (ج ۱۰، ص ۱۹۰)؛ شریعت (ج ۵، ص ۱۹۶)؛ کتاب (قرآن)؛ ایمان (ج ۹، ص ۳۵۲)؛ احکام شریعت در انجیل (ج ۴، ص ۲۷۸)؛ تورات (ج ۴، ص ۵۸۱)؛ نبوت (ج ۵، ص ۴۰۵)؛ اسلام/پیامبر اکرم (ص)/حجت‌های خدا (ج ۱۰، ص ۱۶۶)؛ رضوان (ج ۱۰، ص ۱۰۵)؛ نور اخروی به سبب ایمان (ج ۱۰، ص ۱۰۶)؛ هدایت/کرامت/بشارت (ج ۱۰، ص ۱۰۹)؛ عزت (ناشی از ابراز مسلمانی) (ج ۱، صص ۱۳۰-۱۳۱)؛ نور حسی (ج ۴، ص ۴۲۸)؛ بهشت (ج ۴، ص ۴۲۹)؛ نور ماه (ج ۱۰، ص ۲۸۴)؛ ج ۶، ص ۱۴۴	البحرالمحیط	
--	-------------	--

واژه نور به عنوان حوزه مبدأ استعاره مفهومی

از ۴۳ مورد واژه نور که در قرآن به کار رفته است، تنها سه مورد از آنها به نور مادی و محسوس اشاره دارند و ۴۰ مورد دیگر بر نور معنوی و غیر محسوس دلالت می‌کنند. به عبارت دیگر، در سه مورد معنای لفظی و لغوی واژه نور مدنظر است و در ۴۰ مورد دیگر، واژه نور به صورت استعاری به کار رفته است. در تفسیرهای دهگانه مورد بررسی، مصداق‌های متعددی برای واژه نور ذکر شده است. بسامد این مصداق‌های ذکر شده در آیات و تفاسیر دهگانه، در جدول (۲) آمده است:

جدول ۲: مصداق‌های واژه نور در قرآن بر اساس تفاسیر دهگانه

ردیف	مصداق‌ها ی نور	بسامد در آیات	بسامد در تفاسیر	ردیف	مصداق‌های نور	بسامد در آیات	بسامد در تفاسیر
۱	هدایت	۲۲	۵۸	۳۳	(احکام و معارف انجیل)	۱	۹
۲	ایمان	۱۸	۷۷	۳۴	بهره (اندک) تظاهر به ایمان	۱	۸

۳	قرآن	۱۳	۴۹	۳۵	هدایت کننده	۱	۷
۴	ولایت امیرالمؤمنه ین علی	۸	۱۱	۳۶	عدل	۱	۳
۵	اسلام	۸	۱۷	۳۷	کتاب خدا	۱	۲
۶	امام (از) اولاد حضرت زهرا(س)	۸	۱۴	۳۸	روح	۱	۲
۷	معرفت	۷	۱۰	۳۹	نبوت (پیامبر(ص))	۱	۲
۸	حق	۷	۸	۴۰	اسم اعظم	۱	۱
۹	یقین	۷	۸	۴۱	اصحاب پیامبر اکرم(ص)	۱	۱
۱۰	امیرالمؤمنه ین علی(ع)	۷	۷	۴۲	بشارت	۱	۱
۱۱	پیامبر اکرم(ص)	۶	۱۷	۴۳	بصیرت	۱	۱
۱۲	علم	۶	۹	۴۴	تجرد (از) ماده	۱	۱
۱۳	ولایت	۶	۶	۴۵	تقوا	۱	۱
۱۴	(صورت) اخروی) عمل صالح	۴	۱۵	۴۶	توبه و مغفرت	۱	۱
۱۵	نبی/ نبوت	۴	۵	۴۷	توفیق	۱	۱
۱۶	حقیقت	۴	۴	۴۸	حجت خدا	۱	۱

نویدی باغی و دیگران ؛ تحلیل مفهومی واژه نور در قرآن بر پایه الگوهای شناختی استعاره مفهومی و ... / ۴۷

۱۷	(صورت اخروی) ایمان	۳	۱۶	۴۹	حقیقت ایمان	۱	۱
۱۸	علم و دانش/دانیای ی	۳	۶	۵۰	راه نجات	۱	۱
۱۹	طاعت	۳	۵	۵۱	رحمت	۱	۱
۲۰	دین/شریع ت	۴	۵	۵۲	رضوان	۱	۱
۲۱	خداوند	۲	۶	۵۳	رهبر و راهنما	۱	۱
۲۲	علم و حکمت	۲	۴	۵۴	سنت	۱	۱
۲۳	بهشت	۲	۳	۵۵	شرح صدر	۱	۱
۲۴	ولایت ائم معصومین (ع)	۲	۲	۵۶	عالم	۱	۱
۲۵	اخلاق نیکو	۲	۲	۵۷	عالم روح	۱	۱
۲۶	ائم معصومین (ع)	۲	۲	۵۸	عبادت	۱	۱
۲۷	لطف خدا	۲	۲	۵۹	علم همراه با عمل	۱	۱
۲۸	معارف الهی	۲	۲	۶۰	کرامت	۱	۱

۲۹	مؤمن	۲	۲	۶۱	وحی	۱	۱
۳۰	وجود	۲	۲	۶۲	وسعت نظر	۱	۱
۳۱	وحدت با وجود	۲	۲	۶۳	وصی پیامبر اکرم (ص)	۱	۱
۳۲	(احکام و معارف) تورات	۲	۱۸	مجموع		۲۰۳	۴۵۱

همان‌طور که در جدول فوق مشاهده می‌شود، تعداد مصداق‌هایی که برای واژه نور ذکر شده در مجموع ۶۳ مورد است.^۱ هر یک از این مصداق‌ها حوزه مقصد یک استعاره مفهومی را تشکیل می‌دهد که با واژه نور که در حوزه مفهومی مبدأ قرار دارد مفهوم‌سازی شده است. این استعاره‌های مفهومی، خود خرده‌استعاره‌هایی هستند که از چندین کلان‌استعاره در سطوح مختلف ناشی شده‌اند. در بخش بعد این کلان‌استعاره‌ها معرفی خواهند شد.

کلان‌استعاره‌های نور در قرآن

با دقت در استعاره‌های مفهومی جدول (۱) می‌توان آنها را در دسته‌های بزرگ‌تری جای داد. برای مثال، نبی، پیامبران، پیامبر اکرم (ص)، ائمه معصومین (ع)، و رهبر و راهنما می‌توانند در مجموعه‌ای با عنوان «انتقال‌دهندگان پیام خدا» قرار بگیرند. هر یک از استعاره‌های مفهومی نور در واقع یک خرده‌استعاره بوده و زیرمجموعه یک کلان‌استعاره محسوب می‌شوند. علاوه بر آن، کلان‌استعاره‌های استنباط شده خود به دسته‌های بزرگ‌تری تقسیم می‌شوند؛ به‌طوری‌که می‌توان آنها را در سه سطح دسته‌بندی کرد. کلان‌استعاره کلی‌تر که همه این کلان‌استعاره‌ها را دربرمی‌گیرد عبارت است از «نور معنوی به مثابه نور مادی». فهرست کلان‌استعاره‌ها و خرده‌استعاره‌ها در جدول (۳) ارائه شده است:

جدول ۳: کلان‌استعاره‌ها و خرده‌استعاره‌های نور در قرآن

۱ از آنجا که برای هر یک از واژه‌های نور به کار رفته در قرآن مصادیق متعددی ذکر شده، تعداد استعاره‌های آن بیش از تعداد تکرار این واژه در قرآن است.

کلان استعاره سطح یک	کلان استعاره سطح دو	کلان استعاره سطح سه	خرده استعاره ها
نور معنوی نور مادی است	خداوند نور است		خداوند/ اسم اعظم/ هدایت کننده/ وجود/ حق/ حقیقت نور است
	پیام خدا نور است		وحی نور است
		دین خدا نور است	اسلام/ سنت نور است
		کتاب/ کلام خدا نور است	قرآن/ احکام و معارف موجود در تورات و انجیل نور است
	انتقال دهنده پیام نور است		روح نور است
		نبی نور است	پیامبر اکرم (ص) نور است
		امام / وصی پیامبر (ص)	امیرالمؤمنین علی (ع) / ائمه معصومین نور هستند
			رهبر و راهنما نور است
	لطف خدا نور است	هدایت نور است	علم و حکمت/ معارف الهی/ بصیرت و دانایی/ شرح صدر نور است
			رحمت/ توفیق/ کرامت/ راه نجات نور است
	پذیرنده پیام خدا نور است		اصحاب پیامبر اکرم (ص)/ مؤمن/ عالم نور است
	نتیجه پذیرش پیام خدا نور است	ایمان نور است	حقیقت ایمان/ بهره اندک از ایمان زبانی نور است
		عمل صالح نور است	علم همراه با عمل/ طاعت/ عبادت/ تقوا/ اخلاق نیکو/ توبه نور است
			وسعت نظر/ معرفت/ یقین نور است
	پاداش مؤمنان نور		عدل/ صورت اخروی ایمان و عمل

است	صالح/ مغفرت/ رضوان/ بشارت/ تجرّد از ماده نور است	
جایگاه نزدیک به خدا نور است	عالم روح/ بهشت/ وحدت با وجود نور است	

واژه نور به عنوان حوزه مقصد

در بیشتر آیات قرآن مفهوم نور به عنوان حوزه مبدایی که یک حوزه مفهومی انتزاعی تر را مفهوم سازی می کند به کار رفته است. اما در موارد اندکی نیز نور حوزه مقصدی است که توسط یک حوزه مبدأ ملموس تر مفهوم سازی شده است. در همه این موارد، مفهوم سازی نور از طریق یک استعاره مکتبی صورت گرفته است؛ یعنی برخلاف استعاره مصرّحه که در آن مستعار منته (مفهوم حوزه مبدأ) ذکر می شود و مستعار لّه (مفهوم حوزه مقصد) غایب است، در استعاره مکتبه اثری از مستعار منته در جمله نیست، بلکه کاربرد یک فعل، حرف اضافه یا دیگر اقسام واژه ها که بر مستعار منته دلالت دارد، سبب می شود که مفهوم آن در ذهن متبادر شود. فهرست استعاره های مفهومی که در آنها نور به عنوان مفهوم حوزه مقصد به کار رفته است در جدول (۴) آمده است:

جدول ۴: واژه نور در قرآن به عنوان حوزه مقصد استعاره مفهومی

ردیف	آیه	حوزه مبدأ	حوزه مقصد	استعاره مفهومی
۱	... نُورٌ عَلَى نُورٍ ... (نور: ۳۵)	شیء مسطح	نور	نور شیء مسطح است
۲	... وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ... (بقره: ۲۵۷)	ظرف	نور	نور ظرف است
۳	يَا أَهْلَ الْكِتَابِ ... قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ (مائده: ۱۵)	انسان	نور	نور انسان است
۴	... وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ			

۱ تفسیرهای دهگانه مصداق های متعددی را برای نور در این آیه ذکر کرده اند: قرآن، پیامبر اکرم (ص)، اسلام، امیرالمؤمنین علی (ع)، ولایت، حضرت موسی (ع) و تورات. با توجه به این که این واژه به کتاب عطف شده است، اکثر مفسران مصداق آن را قرآن دانسته اند. در صورتی که مصداق نور انسان نباشد، پدیده شخصیت بخشی رخ داده است و استعاره مکتبه «نور انسان است» از آن برداشت می شود.

نویدی باغی و دیگران ؛ تحلیل مفهومی واژه نور در قرآن بر پایه الگوهای شناختی استعاره مفهومی و ... / ۵۱

			وَيَأْتِيَانِهِمْ... (تحریم: ۸) يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ (حدید: ۱۲)	
۵	۳۲	یُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ... (توبه: يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ... (صف: ۸) (شمع یا نور شعله است	شعله (شمع یا چراغ)	نور
۶	۱۳	قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا... (حدید: أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ... (زمر: ۲۲)	شیء	نور
۷		نور مرکب است	مرکب	نور

در استعاره اول (نوری بر فراز نوری) واژه نور با طرحواره تصویری سطح مفهوم سازی شده است. در تفسیر المیزان ذیل این فراز از آیه گفته شده که مقصود از نور زجاجه، نوری است عظیم بالای نور عظیمی دیگر، یعنی نوری در کمال درخشش. اما در تفسیر الکشاف (۲۴۱/۳) آمده است که منظور دوچندان بودن شدت نور است، نه تعدد آن. یعنی مقصود این نیست که نور معین یا غیر معینی است بالای نوری دیگر نظیر آن، نیز مراد این نیست که آن نور مجمع دو نور است، بلکه منظور دوچندان بودن نور است. (طباطبایی، ۱۷۳/۱۵) از منظر معناشناسی شناختی هر دو تفسیر درست است؛ با این تفاوت که تفسیر اول معنی عبارت مذکور را با همان طرحواره تصویری بیان شده در آیه بیان نموده است و تفسیر دوم، این طرحواره تصویری را ترجمه کرده و مقصود از آن را بیان کرده است. در واقع طبق نظر لیکاف و جانسون (۱۹۹۹) همبستگی میان حوزه کمیت و حوزه امتداد قائم (مانند گذاشتن کتاب ها روی هم و زیاد شدن ارتفاع آنها به طور هم زمان) موجب شکل گیری طرحواره تصویری «بیشتر بالا است» شده است. بنابراین، مقصود از نوری بر فراز نوری افزایش مقدار نور چراغ به واسطه وجود زجاجه است.

در استعاره دوم، به کارگیری حرف اضافه «فی» برای مفهوم نور، نشان دهنده طرحواره تصویری ظرف است. به بیان دیگر، نور به سان ظرفی مفهوم سازی شده است که شخص مؤمن، به عنوان مظروف، در آن وارد می شود. در سومین استعاره، با به کارگیری فعل «جاء» که برای افراد جاندار که قدرت حرکت دارند به

کار می‌رود، استعاره مکنیه‌ای شکل گرفته است. در این استعاره قرآن به انسانی مانند شده است که از سوی خدا به سوی انسان‌ها آمده است. این پدیده همان صنعت تشخیص یا شخصیت‌بخشی^۱ است.

در استعاره شماره چهار، وجود عبارت «يُطْفِئُوا... بِأَفْوَهِهِمْ» (با دهان‌هاشان خاموش کنند)، یادآور خاموش کردن شعله شمع یا چراغ با دمیدن در آن است؛ در حالی که نور چیزی نیست که با دمیدن خاموش شود. بر این اساس، این نتیجه حاصل می‌شود که به‌کارگیری مفهوم إطفاء از استعاره مکنیه‌ای ناشی شده است که در آن، نور به شعله شمع یا چراغ تشبیه شده است. در پنجمین استعاره مکنیه، فعل يَسْعَى که از سَعَى به معنی «شتافتن، تند رفتن و حرکت کردن» (آذرنوش، ۲۸۸) است، مشتق شده است. در اینجا نوری که در آن روز به مؤمن عطا می‌شود به کسی مانند شده که از سمت راست و از پیش روی او می‌دود و او را همراهی می‌کند. در مقابل، در استعاره ششم، فعل «إِلْتَمَسُوا» از واژه «تَلَمَّس» به معنای «در تاریکی در پی چیزی گشتن، کورمالی کردن، لمس کردن» (همان، ۶۲۶) مشتق شده است. در این آیه، نور به شیئی تشبیه شده که شخص کافر باید کورمال کورمال و در تاریکی آن را جست‌وجو کند. در استعاره هفتم، حضور حرف اضافه «عَلَى» بر استعاره مکنیه‌ای دلالت دارد که در آن شخص مؤمن، که خداوند به او شرح صدر عطا فرموده، چون سواره‌ای بر مرکبی راهوار (یعنی نور) ره می‌پیماید، یا چنان کسی که بر بلندایی ایستاده و به پیرامون خود اشراف تام دارد.

واژه نور و استعاره زنجیری دوجبه‌ای

همان‌طور که در بخش قبل دیدیم واژه نور در قرآن عمدتاً به عنوان حوزه مبدأ (جدول ۲) به کار رفته است؛ اما در برخی از آیات این واژه در قالب یک استعاره مکنیه دیگر، در جایگاه حوزه مقصد (جدول ۴) نیز قرار می‌گیرد. بنابراین ما با یک زنجیره استعاری مواجهیم که در آن، دو استعاره در یک حوزه مفهومی مشترک هستند. برای نمونه، به آیه ۲۲ سوره زمر دقت کنید:

«أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»

آیا کسی که خدا سینه‌اش را برای اسلام گشاده کرده و بر فراز مرکبی از نور الهی قرار گرفته (همچون کوردلانی است که نور هدایت به قلب‌شان راه نیافته) وای بر آنها که قلب‌هایی سخت در برابر ذکر خدا دارند، آنها در گمراهی آشکاراند.

از بافت آیه و با توجه به تفسیرهای دهگانه بررسی شده، یکی از مصادیق واژه نور در «فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ»، مفهوم «هدایت» است؛ بنابراین، استعاره «هدایت به مثابه نور» از آن قابل استنباط است. همان‌گونه که نور با روشن کردن محیط اطراف و اجسام باعث می‌شود نسبت به محیط اطراف آگاهی پیدا کرده و راه درست را از بی‌راهه تشخیص دهیم، هدایت نیز سبب تشخیص حق از باطل می‌شود. در واقع شخصی که شرح صدر دارد قدرت تشخیص حق از باطل و راه از بیراهه را دارد. بنابراین مفهوم «نور» به واسطه «روشنایی‌بخش بودن» بر مفهوم «هدایت» نگاشت شده است.

از سوی دیگر، در جدول (۴) دیدیم که به واسطه حرف اضافه «عَلَى» استعاره (مکنیه) «نور به مثابه مرکب» نیز از آیه قابل استنباط است. در این آیه خداوند شخصی که به او شرح صدر عطا نموده را «به سواره‌ای تشبیه کرده است که بر نوری سوار شده و راه می‌پیماید و از هر چه بگذرد (هر چه که بر دلش بگذرد)، آن را به خوبی می‌بیند و اگر حق باشد آن را از باطل تمیز می‌دهد.» (طباطبایی، ۱۷/ ۳۸۸) مفهوم «مرکب» به دلیل دارا بودن مشخصه سرعت و سهولت در حرکت (نسبت به پیاده رفتن) روی مفهوم «نور» نگاشت شده است. بنابراین شخصی که خدای تعالی به او شرح صدر عطا کرده است، علاوه بر داشتن قدرت تشخیص حق از باطل و راه از بیراهه، با سرعت و سهولت بیشتری به سوی هدف غایی خود در حرکت است.

دو استعاره‌ای که از این آیه برداشت می‌شوند در حوزه مفهومی «نور» با هم مشترک هستند. بنابراین ما با یک استعاره زنجیری سروکار داریم که به صورت زیر ترسیم می‌شود (نویدی باغی و دیگران، ۱۴۰۰):



شکل ۳: استعاره زنجیری دوجبهی در «فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ»

طبق نظر لیکاف و جانسون (Metaphors we live by, ۹۵) دلیل به‌کارگیری دو استعاره در یک مفهوم‌سازی آن است که در توصیف ابعاد مختلف یک مفهوم، برآورده کردن دو یا چند مقصود با یک استعاره امکان‌پذیر نیست و هر یک از استعاره‌ها بُعد خاصی از مفهوم مقصد را مفهوم‌سازی می‌کنند. در استعاره دوجبهی ترسیم شده در شکل (۳)، استعاره «هدایت نور است» تنها جنبه روشنایی‌بخش بودن

هدایت را مفهوم‌سازی می‌کند. اما هدایت جنبه دیگری نیز دارد و آن سرعت و سهولت بخشیدن به حرکت مؤمن به سوی هدف تعیین شده است.^۱ بنابراین یک حوزه مبدأ دیگر (مَرکَب) در قالب یک استعاره مکتبیه (و به عنوان یک استعاره پشتیبان) به کار گرفته شده تا مفهوم حوزه مبدأ استعاره اصلی (نور) را غنی‌سازی کند. فهرست دیگر استعاره‌های زنجیری دوجهی که در آنها مفهوم «نور» در حوزه مفهومی مشترک دو استعاره قرار دارد، در جدول زیر آمده است:

جدول ۵: استعاره‌های زنجیری دوجهی در قرآن با حوزه مفهومی مشترک «نور»

ردیف	آیه	حوزه مبدأ ۱	حوزه مقصد ۱ / حوزه مبدأ ۲	حوزه مقصد ۲
۱	نوری بر فراز نوری (نور: ۳۵)	شیء مسطح	نور	نبی/امام/ هدایت
۲	آنها را از نور، به سوی ظلمت‌ها بیرون می‌برند (بقره: ۲۵۷)	ظرف	نور	ایمان
۳	از طرف خدا نور و کتاب آشکاری بسوی شما آمد (مائده: ۱۵)	انسان	نور	قرآن
۴	آنها می‌خواهند نور خدا را با دهان خود خاموش کنند (توبه: ۳۲)	شعله	نور	دین اسلام
۵	نور آنها از پیشاپیش آنها و از سمت راستشان در حرکت است. (تحریم: ۸)	انسان	نور	ایمان/عمل صالح
۶	به پشت سر خود بازگردید و کسب نور کنید. (حدید: ۱۳)	شیء	نور	ایمان/عمل صالح
۷	پس او بر فراز نوری از سوی پروردگار خویش است (زمر: ۲۲)	مَرکَب	نور	هدایت

۱ نکته قابل توجه در این آیه آن است که در زمان نزول قرآن و تا قرن‌ها پس از آن حرکت سریع نور کشف نشده بود؛ اما در این آیه به صورت تلویحی نور به مَرکَب تشبیه شده تا مشخصه حرکت سریع و آسان هم در مفهوم‌سازی «هدایت» لحاظ شود. حتی در عصر حاضر هم، مشخصه «روشنایی بخش بودن» نور چنان برجسته است که مشخصه «سرعت» آن را به حاشیه می‌راند. بنابراین، در عصر حاضر نیز تشبیه نور به مرکب به مفهوم‌سازی کامل «هدایت» کمک می‌کند.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش استعاره‌های مفهومی و استعاره‌های زنجیری دوجهی واژه نور در قرآن معرفی و دسته‌بندی شدند. از آنجا که متون دینی عمدتاً حاوی مفاهیم انتزاعی، ناشناخته و متافیزیک هستند، کاربرد استعاره می‌تواند راهبرد مناسبی جهت قابل فهم ساختن آن برای مخاطب باشد. از ۴۳ واژه نور به کار رفته در قرآن، سه مورد در معنای لغوی خود، یعنی نور حسی و مادی و ۴۰ مورد دیگر به صورت استعاری به کار رفته‌اند. در این کاربردهای استعاری، نور به عنوان حوزه مبدأ، مفاهیم مختلفی را در حوزه مقصد مفهوم‌سازی می‌کند. در تفاسیر دهگانه بررسی شده مصداق‌های متعددی برای مفاهیم حوزه مقصد بیان شده است که بر طبق آنها ۶۳ استعاره مفهومی با حوزه مبدأ نور از قرآن استخراج شد. این استعاره‌ها خرده‌استعاره‌های چندین کلان‌استعاره‌ها در سه سطح هستند. در این کلان‌استعاره‌ها، مفهوم نور در حوزه مبدأ بر روی مفاهیم حوزه‌های مقصد در کلان‌استعاره‌های سطح دوم و سوم نگاشت می‌شود؛ این مفاهیم مقصد عبارت‌اند از: خداوند، پیام خداوند (دین خداوند، کتاب/کلام خداوند)، انتقال‌دهندگان پیام خداوند (نبی، امام/وصی پیامبر^(ص))، لطف خداوند (هدایت)، پذیرنده پیام خداوند، نتیجه قبول دعوت حق (ایمان، عمل صالح)، پاداش مؤمنان و جایگاه نزدیک به خداوند. این کلان‌استعاره‌ها خود زیرمجموعه کلان‌استعاره سطح یک هستند که همه کلان‌استعاره‌ها و خرده‌استعاره‌های ذکر شده را شامل می‌شود: «نور معنوی به مثابه نور مادی و حسی». علاوه بر آن، در ۷ مورد واژه نور به عنوان حوزه مقصد نیز به کار رفته است که توسط مفاهیمی چون «مَرکب»، «شعله آتش»، «شیء» و جز آن مفهوم‌سازی شده است.

علاوه بر استعاره‌های مفهومی با دو حوزه مفهومی، در این پژوهش استعاره‌های زنجیری دوجهی دیگری با سه حوزه مفهومی نیز معرفی شدند که در آنها «نور» علاوه بر آن‌که حوزه مبدأ یک استعاره مصرّحه است، حوزه مقصد یک استعاره مکتبه نیز محسوب می‌شود. بنابراین، ما در یک استعاره زنجیری دوجهی، با یک مفهوم‌سازی چندوجهی مواجه هستیم: استعاره اصلی و استعاره مکتبه‌ای که به کمک این مفهوم‌سازی آمده و نقش یک استعاره پشتیبان را بر عهده دارد. یافته‌های این پژوهش نشان داد که در قرآن هفت استعاره زنجیری دوجهی با حوزه مفهومی مشترک «نور» به کار رفته است.

منابع

قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحديث والأثر، چاپ چهارم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم،

۱۳۶۷.

ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، چاپ اول، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ ق.

ابوحیان، محمد بن یوسف، البحر المحيط فی التفسیر، چاپ اول، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
افراشی، آریتا و تورج حسامی، «تحلیل استعاره‌های مفهومی در یک طبقه‌بندی جدید با تکیه بر نمونه‌هایی از زبان فارسی و اسپانیایی»، پژوهش‌های زبان‌شناسی تطبیقی، سال سوم، شماره ۵، صص ۱۶۵-۱۴۱، ۱۳۹۲ ش.
افشار کرمانی، عزیزالله، «نور در منظر آیات و روایات»، پژوهش دینی، ۸، صص ۹۹-۸۶، ۱۳۸۳ ش.
آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، چاپ دوم، نشر نی، تهران، ۱۳۸۱ ش.
بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، موسسه البعثة، قسم الدراسات الإسلامية، قم، ۱۴۱۵ ق.

براتی، مرتضی؛ صالحی مازندرانی، محمدرضا؛ امامی، نصرالله و لویمی مطلق، کریم، «مفهوم‌شناسی تطبیقی استعاره در غرب و بلاغت اسلامی»، جستارهای ادبی، شماره ۱۹۲، ۱۲۸-۱۰۷، ۱۳۹۵ ش.
جدی، حسین، بررسی نظام معنایی نور و ظلمت از منظر قرآن و روایات و مراتب انعکاس آن در ساحت وجودی انسان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۹۵ ش.
جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، تصحیح احمد عبدالغفور عطار، چاپ اول، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۳۷۶ ق.

حجازی، بهجت‌السادات، «استعاره مفهومی آیه نور در قرآن»، مجله فنون ادبی، ۱۶، صص ۸۵-۱۰۲، ۱۳۹۵ ش.
خطیب، عبدالکریم، التفسیر القرآنی للقرآن، چاپ اول، دار الفکر العربی، بیروت، ۱۴۲۴ ق.
رازیانی، فاطمه، بررسی استعاره مفهومی «نور» در قرآن: رویکرد شناختی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی کرمانشاه، ۱۳۹۳ ش.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، چاپ دوم، مرتضوی، تهران، ۱۳۷۴.
_____، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، دارالقلم، بیروت، ۱۴۱۲ ق.

رویتوند غیاثوند، فاطمه، تحلیل معناشناسی سورة مبارکه نور با تکیه بر روش شناختی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قرآن و حدیث، پردیس تهران، ۱۳۹۴ ش.

زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق.

ساجدی، فاطمه سادات، تحلیل نور و ظلمت در قرآن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، ۱۳۸۵.

سلطان علی‌شاه، سلطان محمد بن حیدر، متن و ترجمه فارسی تفسیر شریف بیان السعادة فی مقامات العبادة، چاپ

- اول، سر الاسرار، تهران، ۱۳۷۲.
- سلوکی، زهرا، مفهوم‌شناسی واژگان نور و ظلمت در قرآن کریم، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجانی، ۱۳۹۳ ش.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، چاپ اول، کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، قم، ۱۴۰۴ ق.
- طباطبایی، محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، چاپ پنجم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۴.
- طبرسی، فضل بن حسن، ترجمه تفسیر مجمع البیان، چاپ اول، فراهانی، تهران، بی‌تا.
- طیار، زهره، نور در حکمت سهروردی و قرآن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه الزهراء (س)، ۱۳۹۳ ش.
- علمی سولا، محمد کاظم و زهرا رسولی، «بررسی ماهیت نور از منظر فلاسفه اسلامی، مفسران قرآن و فیزیک جدید»، کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی، قم، صص ۶۸۶-۶۸۸، ۱۳۹۳ ش.
- فخررازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، چاپ دوم، نشر هجرت، قم، ۱۴۰۹ ق.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
- فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، چاپ دوم، مؤسسه دارالهجرة، قم، ۱۴۱۴ ق.
- کوچش، زولتان، استعاره‌ها از کجا می‌آیند؟ شناخت بافت در استعاره، ترجمه جهان‌شاه میرزاییگی، نشر آگاه، تهران، ۱۳۹۶.
- گلمکانی، رامین، نور و ظلمت در قرآن از دیدگاه فلاسفه مفسر، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، مرکز مدیریت حوزه علمیه خراسان، ۱۳۸۹ ش.
- گیررتس، دیرک، نظریه‌های معنی‌شناسی واژگانی، ترجمه کورش صفوی، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۹۳ ش.
- محمودیان، زینب، تحلیل معناشناختی و روابط معنایی در واژگان حوزه معنایی «نور» و «نار» در قرآن کریم، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، ۱۳۹۵ ش.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تصحیح علی شیری، چاپ اول، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
- میددی، احمد بن محمد، کشف الاسرار و عده الابرا (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، چاپ پنجم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱.

نویدی باغی، سکینه، تحلیل مفهومی واژه نور در قرآن کریم، چارچوب معناشناسی شناختی، رساله دکتری، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۸ ش.

نویدی باغی، سکینه؛ ایزانلو، علی؛ قائمی نیا، علیرضا؛ آزاد، علیرضا، «آمیزه‌های استعاره‌ای و استعاره‌های مفهومی زنجیری»، مجله ذهن، شماره ۸۸، صص ۹۵-۱۲۴، ۱۴۰۰ ش.

Berrada, Khalid, "Metaphors of light and darkness in the holy Quran: a conceptual approach", Faculte des Lettres et des Sciences Humaines, 2006.

Croft, William, and D. Alan Cruse, *Cognitive linguistics*. Cambridge University Press, 2004.

Johnson, Mark, *The body in the mind: The bodily basis of meaning, imagination, and reason*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1987.

Kövecses, Zoltan, *Metaphor: A practical introduction*. New York, NY: Oxford University Press, 2002.

Lakoff, George, *Women, fire, and dangerous things*. Chicago: University of Chicago press, 1987.

Lakoff, George, "The Contemporary Theory of Metaphor", In Andrew Ortony (Ed.), *Metaphor and Thought* (pp. 202-251), New York, NY: Cambridge University Press, 1993.

Lakoff, George & Mark Johnson, *Metaphors we live by*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1980.

Lakoff, George & Mark Johnson, *Philosophy in the flesh*, New York: Basic Books, 1999.

Lakoff, George & Mark Turner, *More than cool reason: a field guide to poetic metaphor*, Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Navidi-Baghi, Sakineh, Ali Izanloo, Alireza Qaemini & Alireza Azad, "Metaphoric chains: Single-ground versus double-ground". *Review of Cognitive Linguistics. Published under the auspices of the Spanish Cognitive Linguistics Association*, 19(2), (pp. 273-298), 2021.

Ruiz de Mendoza, F.J. & Galera-Masegosa, A. (2011). Going beyond metaphonymy: metaphoric and metonymic complexes in phrasal verb interpretation. *Language Value*, 3(1): 1-29.

Ruiz de Mendoza, F.J. & Galera-Masegosa A. (2012). Metaphoric and metonymic complexes in phrasal verb interpretation: metaphoric chains. In B. Eizaga (ed.), *Studies in linguistics and cognition* (pp. 157-185). Bern, Switzerland: Peter Lang Verlag.

Ruiz de Mendoza, F.J. & Galera-Masegosa, A. (2014). *Cognitive modeling: A linguistic perspective*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins.

Saeed, John I., *Semantics*, (4th edition). Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2016.



نقش کنش‌های گفتاری و راهبردهای کلام در تبیین آیات داستان موسی(ع) (مطالعه موردی سوره شعراء)

راضیه قناعتی

دانشجوی دکتری دانشگاه اصفهان

دکتر اعظم پرچم (نویسنده مسئول)

دانشیار دانشگاه اصفهان

Email: a.parcham88@yahoo.com

چکیده

از عوامل موثر در فهم کارگفت‌های قرآنی، مقتضای حال متکلم و مخاطب و قصد مخاطبه است. نظریه «کارگفت» از «سرل» در دانش کاربرد شناسی با عناوینی چون: اغراض ثانویه و اغراض ادبی در علم معانی مطابقت دارد. سرل اثرات این کارگفت را به «اثرات در گفته» و «اثرات با گفته» تقسیم کرده است. «اثرات با گفته» نتیجه جانبی برآمده از مجموع کارگفت‌هاست. کارگفت‌های غیر مستقیم به اطلاعات پس زمینه‌ای مشترک میان متکلم و مخاطب نیاز دارد که از جنس زبان و غیر زبان است و مخاطب با تکیه بر عقلانیت حاکم بر ارتباط کلامی خود، مخاطبه و مفاهیم نهفته درون آن را استنباط می‌کند. استفاده متکلم از بیان غیر مستقیم با مفهوم ادب گفتاری، جایگاه مهمی دارد. پژوهش حاضر بر اساس بافت موقعیتی آیات با روش توصیفی-تحلیلی به برخی کارگفت‌های مستقیم و غیر مستقیم می‌پردازد. برخی از کنش‌ها عبارتند از کنش توصیفی، عاطفی و اعلامی که در مخاطبه‌های فرعون، موسی و ساحران با راهبردهای کلام وجود دارد. برای نمونه زمانی که فرعون قصد دارد در یک مخاطبه عمومی، دعوت الهی موسی را تخریب نماید، از ساحران یاری جسته و با راهبرد ایجابی، کنش ترغیبی را جهت توانمندی سحر آنها به کار می‌برد و منتظر اثرات با گفته مورد انتظار خویش است؛ ولی به یکباره پس از انجام معجزه موسی، ساحران کنش عاطفی خویش را به سوی خدای یگانه ابراز می‌کنند و کنش‌های تهدیدی او را با راهبرد صراحت کلام و اعلام ایمان به خدای واحد پاسخ می‌دهند و هیچ اثر «با گفته‌ای» مطابق انتظار فرعون نشان نمی‌دهند.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، موسی(ع)، کارگفت، اثر با گفته، راهبرد کلام



The Role of the Speech Acts and Strategies in the Explanation of the Moses' Story Verses; a Case Study of Surah al-Shu'ara

Raziyeh Ghenaati, Ph.D. Student. University of Isfahan

Dr. Azam Parcham (Corresponding Author), Associate Professor, University of Isfahan

Abstract

Knowing the requirement of the speaker and the audience as well as the purpose of the conversation is effective in understanding the Quranic speech acts. Searle's theory of speech acts in pragmatics conforms with the secondary and literary purposes in semantics (Ma'ani). Searle has divided the effects of these speech acts into "Illocutionary effects" and "Perlocutionary effects". The perlocutionary effects are the subsidiary results of all the speech acts. Indirect speech acts need common background information between the speaker and the audience that is both linguistic and non-linguistic, and the audience perceives the conversation and its underlying concepts by relying on the rationality governing his verbal communication. The speaker's use of indirect expressions that means politeness in the speech has an important position. Using a descriptive-analytical method and based on the situational context of the verses, this study examines some direct and indirect speech acts. There are assertive, expressive, and directive acts in the conversations of Pharaoh, Moses, and the sorcerers through strategies of the speech. For example, when Pharaoh decided to destroy Moses' divine invitation, he asked the sorcerers for help and, by adopting a positive strategy, used the directive act to empower their magic and waited for his expected perlocutionary effects. Still, after the miracle of Moses, the sorcerers represented their expressive act toward the One God. Also. They reacted to the Pharaoh's threatening action with the speech strategies of the explicitness and declaration of faith in the One God. In other words, they didn't show any perlocutionary effects that he expected.

Keywords: The Holy Quran, Moses, Speech act, Perlocutionary effect, Speech strategy

مقدمه

بافت فرازبانی و زبانی نقش مهمی در تبیین آیات دارند و مفسران علی‌رغم توجه بدان، در تفسیر آیات بر تفکیک جداگانه انواع سیاق اهتمام نداشتند، از این‌رو برخی معانی وارد در تفاسیر، ابهام دارند. عناصر مهم در بافت فرازبانی عبارتند از: زمان و مکان آیه، مقتضای حال متکلم و مخاطب و قصدی که از کلام و مخاطبه ارائه می‌شود. در علم معانی علمای بلاغت با عناوینی چون «اغراض ثانوی جمله»، «معانی مجازی جمله»، «اغراض ادبی و زیبایی شناختی» و «مقاصد و اهداف دیگر» به تبیین معنا پرداختند. (جمالی، ۱۴۵)

نظریه کارگفت در صدد بازشناسی کارگفت‌ها و نحوه عملکرد و نظام حاکم بر آنهاست، کنش گفتار، شاخه‌ای از دانش کاربرد شناسی است که ابتدا توسط جی. ال. آستین^۱ مطرح (۱۹۶۲) و جان. راجرز. سرل^۲ آن را گسترش داد. (۱۹۷۹) یک مخاطبه شامل «کنش گفته»، «کنش درگفته» و «کنش با گفته» است. «کنش گفته» یعنی آنچه کاربر زبان می‌گوید و از قواعد دستور زبان استفاده کرده و زنجیره واژگانی را در عبارات بکار می‌برد. «کنش در گفته» یعنی آنچه کاربر زبان در حین گفتن انجام می‌دهد و اهدافی همچون: هشدار دادن، آگاهی دادن، درخواست کردن، پیمان بستن را در کاربری زبانی خود می‌گنجانند و از شنونده انتظار دارد این گونه کنش‌ها را دریابد. جملاتی که دارای چنین «کنش‌های در گفته» باشند اصطلاحاً دارای «نیروی در گفته»^۳ هستند. بیشتر کارگفت‌ها در این سطح اجرا می‌شوند. «کنش با گفته» یعنی آنچه کاربر زبان بوسیله گفتن انجام می‌دهد؛ کنش‌هایی که نتیجه و برآیند کاربری زبان است که در این سطح چه بسا شنونده با هشدار گوینده دچار ترس و هراس شود و یا با آگاهی دادن وی متقاعد شود در این صورت هر دو کنش (ترسیدن و متقاعد شدن) از جمله «کنش‌های با گفته» در کاربری زبان است (Searle, 32-45, Briggs, ۲۰۰۱: ۴۰-۳) سرل نیز اثرات کارگفتی مخاطبه را به دو بخش تقسیم کرده: «اثرات در گفته» و «اثرات با گفته». در «اثرات در گفته»^۴ مخاطب با شناختن قوانین حاکم بر کاربری ابزار تعیین کننده نیروی «در گفته»^۵ این اثرات را می‌فهمد. در «اثرات با گفته»^۶ به طور غیر مستقیم به عنوان نتیجه فرعی و جانبی بر آمده از مجموع کارگفت‌ها شناخته می‌شود. (Searle, ۱۹۷۰, ۱۹۶۹: ۴۹)

1. Austin John Langshaw

2. John R. Searle

3. illocutionary force

4 illocutionary effects

5 illocutionary force indicating device(IFID)

6 perlocutionary effects

تفکیک اثرات در گفته و با گفته در یک مخاطبه معمولاً آشکار نیست ولی در آیات قرآن خداوند با کاربری چنین مخاطب‌های بندگان خود را با این کارگفتار هشدار می‌دهد و تلاش می‌کند تا به واسطه این کارگفت‌ها مخاطب در درون خود حالت ترس و زنگ خطر را احساس کند. کارگفت هشدار و برحذر داشتن یک نوع اثر «با گفته» است که به صورت غیر مستقیم از مخاطبه بر می‌آید. سرل در تبیین کارگفت‌های غیر مستقیم توجه به مخاطب‌هایی دارد که در آن، متکلم علاوه بر آنچه می‌گوید و معنایی که در الفاظ رانده شده، چیز دیگری را نیز در کاربری زبانی خود می‌گنجانند و با ایما و اشاره در کل بافت و فضای پیرامونی حاکم بر مخاطبه منتقل می‌کند و از مخاطب خود انتظار دارد که بدان دست یابد و آن را بفهمد؛ یعنی متکلم نیروی «در گفته» مشخصی را در مخاطبه خود می‌گنجانند و اثر «با گفته» مشخصی را در مخاطب خود پدید می‌آورد. (Searle, ۱۹۷۹: ۳۰) سرل در بحث کنش‌های گفتاری خویش به فعل مضمون در سخن^۱ اشاره می‌کند به مانند: بیان، پرسش، تحسین، وعده و... (Searle, ۱۳۸۵: ۱۲۱) مقصود مضمون در سخن^۲: به این معناست که یک فعل گفتاری باید مقصود آن به منظور انجام فعلی به خصوص و متناسب با آن گفتار انجام شود (Searle, ۱۹۹۸: ۱۴۷) در واقع مقصود مضمون در سخن همراه با این مفهوم است که یک اظهار، انجام چه فعلی را در بر می‌گیرد؟ ضمن این‌که نباید قواعد حاکم بر زبان را نیز در تعیین مقصود مضمون در سخن نادیده گرفت. (Searle, ۱۹۷۹: ۲) برای نمونه کنش‌های گفتاری موسی در شناسایی پروردگار و ربوبیت او بر آسمان‌ها و زمین و انسان‌ها و همچنین انجام معجزه، به اثر ترس در درون فرعون و درباریان و ایمان آوردن ساحران منجر شد.

سرل یکی از ویژگی‌های مهم آگاهی که ما را با جهان مرتبط می‌سازد را، حالت «التفاتی»^۳ میدانند (Searle, ۱۹۹۸, ۱۰۰)؛ از نظر سرل حالت التفاتی، یکی از مهم‌ترین خصوصیات ذهن است که به وسیله آن حالت ذهنی ما به اشیاء و وضعیت امور در عالم رجوع می‌کند. حالت‌هایی نظیر باور، میل، امید و باور را از باریدن باران داشته باشیم. «باور» دارای محتوای گزاره‌ای با جهت تناسب «ذهن به جهان»^۴ است اما میل‌ها یا خواسته‌ها و قصدهای ما دارای جهت تناسب «جهان به ذهن»^۵ هستند زیرا هدفشان این است که جهان را آن‌گونه بیان کنند که ما دوست داریم باشد نه آن‌گونه که جهان در واقعیت بدان شکل است. (همان) مواردی نیز هستند که دارای جهت تناسب «تهی»^۶ هستند مانند بیان احساسات شاد یا

1 Illocutionary act

2 Illocutionary point

3 Intentional states

4 Mind to Word

5 Word to Mind

6 Null direction of fit

غمگین از چیزی. برای مثال زمانی که از باریدن باران احساس شادی می‌کنیم، باریدن باران را پیش‌فرض قرار داده‌ایم و این گونه نیست که هدف این پیش‌فرض تطابق ذهن با جهان یا جهان با ذهن باشد. متناظر با هر سه جهت تناسب میان ذهن و جهان به ترتیب می‌توان سه جهت تناسب «واژه به جهان»^۱ مانند اظهارات اخباری که اصطلاحاً صادق یا کاذب خوانده می‌شوند، «جهان به واژه»^۲ مانند درخواست، امر و قصد و «جهت تناسب تهی»^۳ مانند تبریک گفتن و عذرخواهی کردن داشت. (Searle, ۱۹۹۸, ۱۰۱, ۱۹۷۹, ۶)

سرل کنش‌های گفتاری را در ۵ طبقه منحصر می‌کند که به ترتیب عبارتند از: تصدیقی، رهنمودی (ترغیبی)، التزامی، بیان حالت روانی و اعلامی (Searle, ۱۹۷۹, ۱۰-۱۶) که توضیح هر یک در ادامه پژوهش خواهد آمد.

این مقاله در صدد است تا از طریق بافت و انواع کنش‌های گفتاری سرل و نیز راهبردهای کلام، به تبیین مکالمات حضرت موسی(ع)، فرعون و ساحران در سوره شعراء بپردازد؛ نوآوری این پژوهش در بیان کنش‌ها و راهبردهای کلام و تطبیق آن با مقتضای حال و بافت در دسته‌ای از آیات مربوط به داستان موسی(ع) است؛ که تا به حال به این موضوع پرداخته نشده است.

پیشینه پژوهش

اولین تحقیق در موضوع کنش گفتاری را آستین انجام داده است و در طول سال‌ها تحقیقات متفاوتی در خارج از کشور صورت گرفته است. برای نمونه پایان نامه دکتر کامرون شل (۱۹۹۲) با عنوان «کنش‌های گفتاری و کاربردشناسی در ایجاد جمله» نگاشته شده است. نگارنده در این پژوهش در صدد طرح‌ریزی انگاره‌ای برای توصیف و مقایسه کنش‌های گفتار است. همچنین بیان می‌کند که چگونه انگاره کنش گفتار در نظریه معناشناسی و صرفی تأثیرگذار خواهد بود.

کتابی با عنوان «اساس نظریه کنش گفتار از منظر فلسفی و زبان‌شناختی» توسط ساوال ال. (۱۹۹۴) به چاپ رسیده است. در این کتاب مفاهیم کنش گفتار و کنش‌های بیانی، غیربیانی و تأثیری از منظر فلسفی و زبان‌شناختی بررسی شده است.

کتابی با عنوان «کنش غیربیانی و معنای جملات» توسط ویلیام آستون (۱۹۹۶) چاپ شده است. نویسنده این اثر بر این باور است که کنش غیربیانی در فهم صحیح و کاربردی معانی دخیل است و معانی

1 Word to World

2 World to Word

3 Null direction of fit

مختلف از یک جمله در سخن مخاطب پنهان است.

کتابی با عنوان «مجموعه مقالات درباره کنش گفتار» توسط دانیل واندروکن و سوسوموکویو (۲۰۰۱) به چاپ رسیده است. این کتاب دارای سه فصل است که در فصل اول مؤلفه‌های دستوری کنش گفتار، در فصل دوم نظریه کنش گفتار و در فصل سوم به بررسی جایگاه کنش گفتار در زبان شناسی پرداخته شده است.

مقاله‌ای با عنوان «کنش‌های گفتار» توسط مانفرد کریفکا (۲۰۰۲) چاپ شده است. نگارنده بیان می‌کند که یکی از رویکردهای مهم به کنش گفتار، استفاده از کنش گفتار به عنوان ابزاری برای تفسیر پاسخ مخاطب است و نیز هر پاره گفتاری در انگارهای از کنش گفتار قرار می‌گیرد.

در ایران نیز پژوهش‌هایی در قالب مقاله و پایان نامه در این موضوع انجام گرفته است: غلامرضا تجویدی (۱۳۷۹)، «کنش‌های گفتاری در فرآیند یادگیری انگلیسی گویشوران فارسی زبان»، نویسنده در این پژوهش به بررسی کنش‌های گفتاری از منظر یادگیری زبان انگلیسی به عنوان زبان دوم برای فارسی زبانان پرداخته است.

مهدی عباسی (۱۳۹۲) «بررسی کنش‌های گفتاری در ترجمه جزء سی قرآن کریم بر اساس نظرات آستین و سرل»

گلنار نوری زاده (۱۳۹۴) «بررسی کنش‌های گفتار، در ترجمه متون سوره‌های یاسین و الرحمن از قرآن کریم بر اساس نظریه کنش گفتار سرل و آستین».

در مقالات مختلفی نیز این موضوع بررسی شده است: عبداللهی (۱۳۸۴) «نظریه افعال گفتاری» این نظریه را از دیدگاه آستین و سرل بررسی کرده و فرضیه، مبانی و مبادی آن را با شاهد مثال توضیح داده است.

ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۱) «نظریه کنش گفتاری جان آستین و فهم زبان قرآن» او مدعی است که طبق نظریه آستین باید گزاره‌های اخباری و انشائی قرآن واقع نما باشند؛ زیرا آستین برای فعل گفتاری مطلوب، شرایطی را بیان می‌کند که توجه به این شرایط، اقتضای واقع‌نمایی گزاره‌های دینی را دارد.

ویسی الخاص، غلامحسین اورکی (۱۳۹۴) «کارکردهای معنایی و توان منظوری جملات استفهامی قرآن کریم با توجه به نظریه کنش گفتار» او از آیه ۷۵ سوره کهف تا پایان سوره ناس را، بر طبق نظریه آستین تحلیل نموده و کارکردهای منظوری و تأثیری آن را بیان کرده است.

پیشوایی علوی، محسن و فردین حسین پناهی (۱۳۹۳) «تحلیل گزاره‌های پرسشی در سوره مؤمنون براساس نظریه کنش کلامی» او گزاره‌های پرسشی در سوره مؤمنون را بر اساس انواع کارگفتار سرل،

استخراج نموده و سپس کنش کلامی مستقیم، غیر مستقیم و منظور غیر صریح آن‌ها را ذکر کرده است. حسینی معصوم (۱۳۹۴) «تاثیر بافت زمانی- مکانی بر تحلیل کنش گفتار» او به بررسی فراوانی انواع کنش‌های گفتار در سی صفحه از سوره مکی و سی صفحه از سوره مدنی پرداخته و پیامدهای تفسیری حاصل از میزان کاربرد هر کارگفتار را بیان کرده است. زارع، آمنه و سحر زرگری (۱۳۹۲)، «تحلیل متن شناسی سوره بقره براساس نظریه کنش گفتار» او نیز مدعی است که نظریه کارگفتار در سوره بقره، از مجموع ۱۷۴۲ کنش به کار رفته در آن، کنش اظهاری و ترغیبی بیشترین میزان کنش را در این سوره داشته و کنش تعهدی، با تعداد یک مورد کمترین میزان را داشته است.

مقداری، صدیقه سادات و فریده بلندی (۱۳۹۳) «بررسی کنش‌های گفتاری سوره یوسف» او نیز به بررسی کنش‌های گفتاری سوره یوسف با هدف تحقیق در آموزنده یا عاطفی بودن میزان کنش‌های گفتاری در این سوره پرداخته و آموزنده بودن سوره را، بر بعد عاطفی آن برتری داده است. تا کنون پژوهشی درباره قصه حضرت موسی(ع) بر اساس نظریه کارگفتار انجام نشده است. نتایج بیشتر پژوهش‌های یاد شده، تنها به شمارش انواع کنش‌های گفتاری مطرح در موضوع موردنظر معطوف شده و در نهایت کمترین و بیشترین نوع کنش به کار رفته را مشخص کرده‌اند.

۱- انواع کارگفتارها

سرل کنش‌های گفتاری را در ۵ طبقه منحصر می‌کند:

- ۱-۱- کارگفتار رهنمودی یا ترغیبی^۱: شامل آن دسته از کنش‌های گفتاری می‌شود که گوینده واژه‌هایی همچون: پیشنهاد کردن، تقاضا کردن، دستور دادن و... را به کار می‌گیرد. در این گونه کنش گفتاری، گوینده تلاش می‌کند با نصیحت، امر و یا درخواست، شنونده را به انجام کنشی و یا ترک آن ترغیب نماید؛ اما این شنونده است که تعیین می‌کند امر را بپذیرد یا نه. (Searle, ۱۹۷۹, ۱۳, ۱۹۹۸, ۱۴۹)
- ۱-۲- کارگفتار التزامی یا تعهدی^۲: در آن‌ها گوینده با قول دادن یا سوگند خوردن، متعهد می‌شود که در آینده کاری انجام دهد. (البرزی، ۶۷) کنش‌هایی همچون وعده و وعیدها از این دسته است، تهدید کردن نیز نمونه‌ای از این طبقه است اما التزامی است بر خلاف تمایل شنونده نه به سود او. کارگفتار التزامی

1 directive

2 Commissive

از جهان به واژه است و شرط ناظر به صداقت آن قصد است. (Searle, ۱۹۹۸, ۱۴۹, ۱۹۷۹, ۱۳)

۱-۳- کارگفتار بیان احساسات یا حالت روانی^۱: کنش‌هایی هستند که احساس گوینده را از جهان خارج نشان می‌دهد که شامل احساساتی از قبیل شادی، درد، علاقه، تنفر و... است. بیان احساسات نشانه تجربه گوینده است. (بول، ۷۴) مقصود مضمون در سخن این طبقه تنها بیان حالت روانی شرط ناظر به صداقت فعل گفتاری است. جهت تناسب محتوای گزاره‌ای این طبقه تهی است؛ زیرا در انجام این افعال گوینده تلاش نمی‌کند که جهان را با واژه یا واژه را با جهان متناسب کند، بلکه صدق محتوای گزاره از پیش مفروض قرار گرفته است. (Searle, ۱۹۷۹, ۱۳) برای نمونه زمانی که می‌گوییم: «به خاطر گرفتن جایزه به تو تبریک می‌گویم» گرفتن جایزه از طرف شنونده را مفروض قرار داده‌ایم. تطابق میان محتوای گزاره‌ای و واقعیت پیش فرض چنین سخنی است. شرط ناظر به صداقت در این طبقه متغیر است. «تبریک گفتن» صادقانه است اگر گوینده درباره آنچه که تبریک می‌گوید، واقعاً حس شادی و خوشحالی داشته باشد. (Searle, ۱۹۷۹, ۱۹, ۱۹۹۸, ۱۵۲)

۱-۴- کارگفتار تصدیقی یا توصیفی^۲: مقصود مضمون در سخن این کارگفتار به منظور توصیف وضعیت امور جهان به کار می‌رود و می‌توان آنها را با مفاهیم صادق و کاذب ارزشیابی کرد. برای مثال توصیف کردن، دسته بندی کردن و... تمام توصیفی‌ها دارای تناسب واژه به جهان هستند و شرط ناظر به صداقت آنها باور کردن است. در واقع هر توصیفی بیان کننده یک باور است. بدین معنا که آیا کنش گفتاری بیان شده صادق است یا کاذب و این امر به سبب این است که دارای تناسب واژه به جهان است. (Searle, 1998, 148. 1979, 12)

۱-۵- کارگفتار اعلامی^۳: تلاشی است از طرف گوینده تا شنونده را وادارد تا کاری را انجام دهد و به گونه‌ای رفتار کند که رفتارش مطابق با محتوای کارگفتار رهنمودی باشد. مثال‌هایی از این طبقه عبارتند از: تحریک کردن، فرمان دادن، درخواست کردن، التماس کردن و... جهت تناسب این طبقه، از جهان به واژه است و شرط ناظر به صداقت آن میل و آرزو است. پرسش‌ها را نیز باید در این طبقه قرار داد زیرا تلاشی است از طرف گوینده تا شنونده را به پاسخگویی وادارد. (Searle, ۱۹۹۸, ۱۴۹, ۱۹۷۹, ۱۲-۱۳)

۲- راهبردهای کلام در کارگفت‌های غیرمستقیم

1 Expressive

2 Assertive

3 Directive

از دیدگاه سرل با به رسمیت شناختن قوانین حاکم بر کارگفت و مخاطبه، اثرات در گفته و یا اثرات با گفته که به‌طور غیر مستقیم به عنوان نتیجه فرعی است، از مجموع کارگفت‌ها شناخته می‌شود. این اثرات همگی در بافت پیرامونی و فضای کاربری زبانی ریشه دارد. مخاطبه‌ای که متکلم علاوه بر آنچه می‌گوید، چیز دیگری را نیز در کاربری زبانی خود می‌گنجاند و با ایماء و اشاره و در کل بافت و فضای پیرامونی حاکم بر مخاطبه منتقل می‌کند. نوع دیگری از آن که سرل تحت عنوان «کارگفت‌های غیر مستقیم» معرفی می‌کند، متکلم تلاش دارد تا با تکیه بر دانش مشترک خود با مخاطب بفهماند که در پی کارگفت خویش، درخواستی از مخاطب دارد که در جمله‌اش آشکار نیست. فهم کارگفت‌های غیر مستقیم نیازمند اطلاعات پس زمینه‌ای مشترک میان متکلم و مخاطب است، اطلاعاتی از جنس زبان و غیر زبان که مخاطب با تکیه بر عقلانیت حاکم بر ارتباط کلامی خود با متکلم، مخاطبه و مفاهیم نهفته درون آن را فهم و استنباط می‌کند. مهم‌ترین انگیزه برای کاربری غیر مستقیم کارگفت‌ها، استفاده از ساختار ادب گفتاری در مخاطبه است.

سرل علاوه بر نظریه کارگفت، از اصول همیاری مکالمه نیز بهره برده است. اصولی نانوشته در هر مخاطبه که باید متکلم و مخاطب بدان‌ها پایبند باشند تا مخاطبه در صورت واقعی خود کاربری شود:

اصل کیفیت^۱: تلاش برای هدایت مخاطبه در جهت درستی و راستی کلام؛

اصل کمیت^۲: تلاش برای اطلاع‌رسانی مفید و مورد نیاز؛

اصل ربط^۳ و طرز بیان^۴: سخن باید مربوط و واضح و شفاف باشد تا از ابهام، ایجاز و اطناب پرهیز شود. تخطی از اصول همیاری و شکل‌گیری بیان غیر مستقیم در مخاطبه تأثیر دارد مثلاً تخطی از اصل «کیفیت» باعث گزافه‌گویی است، تخطی از اصل «کمیت» زمینه‌ای برای تناقض‌گویی و طعنه‌زدن و یا استعاره و تشبیه است و تخطی از اصل طرز بیان تولید ابهام و نقصان در بیان مخاطبه است. (صانعی پور، ۱۴۸-۱۶۵)

شاخص‌های ارزیابی ادب گفتاری نزد جفری لیچ عبارتند از:

شاخص بیان غیر مستقیم: بالا بودن بیان غیر مستقیم نیروی در گفته مخاطبات، شاهد افزایش ادب گفتاری است و میزان فاصله متکلم با مخاطب را در میان کش در گفته و نیل به هدف در گفته خود را

1 The Maxim of Quality

2 The Maxim of Quantity

3 The Maxim of Relevance

4 The Maxim of Manner

ترسیم می‌کند. شاخص هزینه _ فایده : این شاخص جهت برآورد میزان هزینه یا فایده است که تحقق کنش در کار گفت مخاطبه را بر عهده هر کدام از متکلم و مخاطب قرار می‌دهد. شاخص آزادی عمل: این شاخص جهت برآورد و اندازه‌گیری میزان اختیار و آزادی عملی است که متکلم در کار گفت خود برای مخاطب در نظر می‌گیرد.

لیچ، دو شاخص دیگر را از نظریه معروف براون و گیلمن به ودیعه می‌گیرد. براون و گیلمن، چگونگی کاربری ضمائر را بر مبنای دو مفهوم قدرت و همبستگی یا به تعبیر لیچ، «فاصله اجتماعی» مورد بررسی قرار دادند. این دو مفهوم، در پی گردآوری اطلاعات مربوط به میزان تجربیات مشترک میان دو طرف مخاطبه، چگونگی مؤلفه‌های بافتی متعلق به دو طرف مخاطبه همچون: دین، جنسیت، ملیت و تابعیت، نژاد، حرفه، میزان صمیمیت و تعلق خاطر دو طرف مخاطبه هستند. مفهوم قدرت و همبستگی نشان‌دهنده جایگاه متکلم و مخاطب در بافت پیرامونی مخاطبه است که ارتباط تنگاتنگی با ادب گفتاری مخاطبه پیدا می‌کند. وجود حداقل دو نفر برای تحقق مفهوم قدرت ضروری است و رابطه قدرت میان این دو نفر نیز یک رابطه غیر دو سویه و نامتقارن است، به نحوی که هرگاه یک طرف رابطه قدرت سنگین‌تر باشد، طرف دیگر رابطه سبک‌تر خواهد بود و این حالت می‌تواند به تعادل منجر شود و شاخص قدرت در آن منفی گردد. شاخص قدرت، جایگاه مهمی در بازشناسی ادب گفتاری مخاطبه دارد؛ چرا که هر یک از متکلم و مخاطب با تکیه بر این شاخص، چگونگی رابطه قدرت (فراادستی و فروادستی) را در مخاطبه خود می‌شناسند و سعی می‌کنند تا کلیه کنش‌های گفته خود را، مطابق با این رابطه کاربری کنند. (صانعی‌پور، ۱۶۶-۱۷۱)

براون و لوینسون، مفهوم وجهه که همان تصویر بیرونی از خود و یا اعتبار و منزلت درونی فرد است را، به عنوان یک مبنای همگانی در ادب گفتاری پیشنهاد کرده‌اند و مجموعه راهبردهای ادب گفتاری را رده‌بندی کرده‌اند. این رده‌بندی بر مبنای میزان احتمال آسیب به وجهه مخاطب طراحی شده است.

۱-۲- **راهبرد «صراحت کلام»:** در این راهبرد، متکلم کنش‌های گفته خود را به‌طور مستقیم کاربری می‌کند. چنین مخاطباتی بیشتر دارای ساختار آمرانه هستند و این راهبرد در بافتی کاربری می‌شود که شاخص قدرت نمود بیشتری دارد و متکلم، سلطه قابل توجهی بر مخاطب خود دارد. در غیر این صورت و در مواردی که متکلم و مخاطب دارای تراز اجتماعی هستند و شاخص قدرت رو به صفر است، کاربرد چنین راهبردی باعث تهدید وجهه دیگری می‌شود.

۲-۲- **راهبرد «ادب گفتاری ایجابی»:** در این راهبرد متکلم با تکیه بر زمینه‌های مشترک میان خود و مخاطب، کنش‌های در گفته را آن چنان بر می‌گزیند تا میزان صمیمیت را میان خود و مخاطب افزایش دهد

و در سایه آن علاوه بر حفظ وجهه خود و دیگری، به مقصود خود نیز نایل شود. در این راهبرد متکلم توجه خاصی به خواسته‌های مخاطب دارد و تمایل بیشتری به وجهه ایجابی مخاطب نشان می‌دهد.

۲-۳- راهبرد «ادب گفتاری سلبی»: در این راهبرد، متکلم علی‌رغم استفاده از ساختارهای پرسشی، در پی تحقق کارگفت «پرسیدن» نیست؛ بلکه زمینه را برای اعمال آزادی مخاطب فراهم می‌کند که وی بتواند جواب منفی به کارگفت متکلم بدهد؛ چرا که متکلم خود می‌داند که ممکن است جواب مخاطب منفی باشد. بنابراین، کنش‌های درگفته چنین مخاطباتی برای تحقق کارگفتی مستقیم نیست؛ بلکه غیر مستقیم به کارگفت‌های دیگری اشاره دارد.

۲-۴- راهبرد «عدم صراحت کلام»: در این راهبرد متکلم با استفاده از انواع ایماء و اشاره، استعاره و تشبیه، مخاطبه خود را بر مدار بیان غیر مستقیم بنا می‌کند. در این حالت مخاطبه متکلم، بر بیش از یک معنا حمل می‌شود و مخاطب برای بازیابی کارگفت مقصود متکلم، باید بر اطلاعات بافتی تکیه کند. از این‌رو در این راهبرد، عملاً شاهد برداشت‌های مختلف از مخاطبه و مقصود متکلم خواهیم بود. این راهبرد، در پایان بیان غیر مستقیم قرار دارد.

در یک بازنگری درباره این راهبردها در می‌یابیم که در سیر از شماره یک به چهار، به ترتیب بیان غیر مستقیم پرنگ‌تر می‌شود. به عبارت دیگر، متکلم در کاربری راهبرد «صراحت کلام» در مخاطبه خود، از درصد بیان غیرمستقیمی کمتر و در نتیجه از کارگفت‌های مستقیم استفاده می‌کند و درصد بیان غیر مستقیم در راهبرد «عدم صراحت کلام» به نهایت خود می‌رسد و در نتیجه در مخاطبه، شاهد کارگفت‌های غیرمستقیم خواهیم بود. (یول، ۸۱-۹۰؛ صانعی‌پور، ۱۷۴-۱۸۲)

آیه ۱ تا ۶۸ سوره شعراء به بیان داستان موسی(ع) اختصاص دارد و آیات ۱۶ تا ۵۱ نیز شامل مکالماتی بین موسی(ع)، فرعون، درباریان و ساحران است. انواع کارگفت‌ها و راهبردهای کلام در این دسته از آیات به کار رفته است.

۳- انواع کارگفت‌ها و راهبردهای کلام در محاکات موسی(ع)، فرعون، ساحران و درباریان با یکدیگر در سوره شعراء

در این قسمت انواع کارگفت و راهبردها به همراه ویژگی‌های هرکدام در مخاطبه موسی، فرعون، درباریان و ساحران بر اساس آیات تبیین می‌شود. فرعون و موسی از شاخص قدرت برخوردار هستند یکی قدرت ظاهری و دیگری قدرت الهی؛ از این‌رو از کارگفت‌های مختلف و از راهبرد صراحت کلام در

مخاطبه خویش بهره می‌گیرند تا بتوانند بر دیگری پیروز گردند. یکی در صدد بیان حقیقت جهان و خدای واحد است و سعی می‌کند تا با عبارات واضح و شفاف و در نهایت پیوستگی و نظم کلام به اهدافش برسد و دیگری با تحقیر دیگران و با به رخ کشیدن قدرت خویش، قصد دارد طرف مقابل خویش را مغلوب سازد. درباریان که از شاخص قدرت و آزادی عمل برخوردار نیستند کارگفت محدودی را به کار می‌برند؛ ولی ساحران که جیره‌خوار فرعون اند ابتدا فقط از ادب گفتاری ایجابی استفاده می‌کنند، ولی پس از دیدن معجزه موسی، با حقیقت جهان آشنا می‌شوند؛ از این‌رو ادب گفتاری خویش را به یک‌باره تغییر می‌دهند و به واسطه ایمان به خدا از شاخص قدرت و آزادی عمل در برابر تهدیدهای فرعون برخوردار می‌گردند.

۳-۱- کارگفت‌ها و راهبرد صراحت کلام در مکالمه موسی (هارون) با فرعون

موسی (ع) بعد از سپری کردن مقطعی طولانی، در کسوت پیامبری به نزد فرعون بازگشت و ضمن اعلام رسالت خویش «فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (شعراء: ۱۶) خواستار آن شد که بنی اسرائیل را با آنان (موسی و هارون) همراه کند: «أَنْ أَرْسِلَ مَعَنَا بَنِي إِسْرَءِيلَ» (شعراء: ۱۷) گرچه در قرآن اشاره‌ای صریح مبنی بر سخن گفتن هارون با فرعون نشده است، ولی صیغه جمع (مَعَنَا) از همراهی او با موسی در این مکالمه حکایت دارد. بنابراین می‌توان گفت: در این محاکات، موسی (ع) و هارون با صراحت کلام و انواع کنش در گفته درخواست خود را مطرح می‌کنند و فرعون را وارد چالش می‌سازند؛ در حالی که از موسی انتظار می‌رود پس از بازگشت از یک غیبت طولانی، از ادبیات متواضعانه‌تری استفاده کند و ضمن یادآوری الطاف فرعون در حق او، از کرده خویش عذرخواهی کرده، سپس درخواست خود را مطرح نماید (طباطبایی، ۱۵/۲۶۱؛ طبرسی، ۷/۲۹۳) در این مخاطبه، موسی و هارون در جایگاه متکلم و فرعون، در جایگاه مخاطب قرار دارد و این دو پیامبر، با وجود پشتوانه الهی و جایگاه عظیمی که دارند در برابر فرعون که جایگاه حکومتی وسیعی نسبت به آن‌ها دارد، به تبلیغ رسالت خویش می‌پردازند و خواستار همراهی بنی اسرائیل با خودشان می‌شوند. با توجه به آیه، مشخص می‌گردد فرعون با یادآوری کردن این امر که موسی پرورش یافته اوست و فرزندخوانده او به شمار می‌رود، درصدد انکار مقام رسالت است. پاسخ موسی در برابر سخنان فرعون، با صراحت کلام و با یک کنش در گفته است و به جای عذرخواهی از فرعون، به خاطر ناسپاسی که (به زعم فرعون) در حق او کرده و یکی از قبطیان را کشته بود، به تبرئه خود می‌پردازد و می‌گوید: «قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ» (شعراء: ۲۰)؛ این جملات موسی (ع) در حالی ادا می‌شود که فرعون ظاهراً از قدرت بالایی نسبت به همه مردم و موسی برخوردار است؛ ولی چون موسی با خداوند متعال پیوند دارد، جایگاه بالای واقعی از آن موسی است و فرعون فقط از نظر قدرت دنیوی دارای جایگاه است. به همین دلیل، موسی نیز از راهبرد صراحت کلام و از کنش گفتاری توصیفی بهره می‌جوید. سپس موسی دوباره از راهبرد صراحت

کلام و از کنش‌های اعلامی استفاده می‌کند و می‌گوید: آری من به دلیل این‌که ترسیدم شما مرا بگیرید و عقوبت کنید، فرار کردم: «فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ» (شعراء: ۲۱). موسی اصل کیفیت و کمیت را در این راهبرد رعایت می‌کند و نشان می‌دهد که سال‌های گذشته برای او، سال‌های سرگردانی و اتلاف وقت در دوران جوانی نبوده بلکه در راستای تربیت از نوع انسان کامل قرارگرفته است، چیزی که فرعون و درباریان از آن هیچ اطلاعی ندارند. (طباطبایی، ۱۵/۲۶۳؛ طبرسی، ۷/۲۹۳) موسی، در ادامه با صراحت کلام و به‌طور مستقیم یکی دیگر از اعتراضات سه‌گانه فرعون را پاسخ می‌گوید و آن کفران نعمتی است که به زعم فرعون از او سر زده است. «... وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (شعراء: ۱۹) فرعون، موسی را زیر دست خود می‌داند که به ارباب خود ناسپاسی کرده است. موسی چنین پاسخ می‌دهد: «وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (شعراء: ۲۲)؛ جمله مورد بحث، جمله‌ای استفهامی است که معنای انکار را می‌رساند و جمله «أَنْ عَبَّدْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ» بیان مطلبی است که کلمه «تلك» به آن اشاره می‌کند و حاصلش این است که مَنّی که بر من نهاده‌ای و نعمتی که فکر می‌کنی من آن را کفران کردم صحیح نیست، زیرا ولی نعمت بودن تو مستند به ظلم بود و تو با ظلم و زور، خود را ولی نعمت ما کردی و ولایتی هم که با ظلم و زور درست شده باشد ظلم است. (طباطبایی، ۱۵/۲۶۵؛ طیب، ۱۰/۱۸) بنابراین، موسی در یک کنش توصیفی، واقعیت عملکرد فرعون نسبت به درباریان و بنی اسرائیل را بیان میدارد تا کارگفت بیان احساساتی که برای درباریان حاصل می‌گردد (تندر از بردگی)، شاید آنها را به ایمان به خدا برساند. موسی پس از آن‌که به دفاع از خود در برابر فرعون اقدام نمود، در سه موضع به کنش گفت توصیفی و تصدیقی پروردگار خود پرداخت: «قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ» (شعراء: ۲۴)؛ این توصیف، با جهان واقع تناسب دارد. بنابر نظریه سرل، هر توصیفی بیان‌کننده یک باور است (Searle, 1998, 148. 1979, 12). زیرا معرفی خدا در عالم خلقت برگرفته از باور قلبی موسی است که جهان را آن‌گونه که واقعاً هست دارای مدبّر و مربّی برای فرعون بیان می‌کند. (طباطبایی، ۱۵/۲۶۸) موسی همچنین از کنش بیان احساسات در برابر پروردگار خویش همراه شرط ناظر بر صداقت خویش مدد می‌جوید و در هنگام تمسخر خویش از جانب فرعون با عبارت: «قَالَ إِنْ رَسُولُكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ» (شعراء: ۲۷)؛ هیچ اهمیتی بدان نداده و در عوض بیشتر به معرفی خدا می‌پردازد: «قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ» (شعراء: ۲۸). ازین رو شرط تناسب در ادعای نبوت و حالت روانی خویش را حفظ کرده و آشفته نمی‌شود و صراحت کلام خود را کاملاً حفظ می‌نماید. موسی همچنین در کارگفت توصیف خداوند، اصل کیفیت و کمیت را رعایت می‌نماید و مخاطبه را در جهت درستی و

راستی هدایت می‌نماید. فرعون پس از آن‌که در گفتار نتوانست موسی را تسلیم کند، به زور و تهدید متوسل می‌شود و از کارگفت اعلامی استفاده می‌کند: «قَالَ لَنِي اتَّخَذْتُ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ» (شعراء: ۲۹). به دنبال این کنش انجام کار خارق العاده ضرورت پیدا می‌کند (معجزه عصا و ید بیضاء): «فَالْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ * وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بِيْضَاءٌ لِلنَّاطِرِينَ» (شعراء: ۳۲-۳۳). موسی درحالی‌که در ظاهر، موقعیت ضعیف‌تری دارد ولی در واقع شاخص قدرت او همبستگی زیادی با خداوند متعال دارد و تناسب کنش‌هایی که به کار می‌برد سبب موفقیت او می‌شود در نتیجه بیان غیرمستقیم او در انجام معجزه‌اش، شکست فرعون و یاری رساندن ساحران را به دنبال دارد. معجزه همراه با اصل کیفیت و کمیت است تا با این عمل، مخاطبه موسی در جهت درستی و هدایت فرعون و درباریان به پایان برسد و حجت بر آنان تمام شود.

۲-۳- کارگفت‌ها و راهبرد صراحت کلام در مکالمه فرعون با موسی

موسی (ع) در بدو ورود به قصر، ادعای رسالت می‌کند و خواستار همراهی بنی اسرائیل با خود می‌شود. فرعون با کنش اعلامی به دوران طفولیت موسی و بزرگ شدن او در قصر اشاره می‌کند و در صد ظهور اثرات با گفته در کلام موسی است: «قَالَ أَلَمْ تُرَبِّكْ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ» (شعراء: ۱۸). جمله پرسشی فوق حاکی از موقعیت بالایی است که فرعون برای خود در نظر گرفته است و گمان می‌کند از لحاظ شاخصه قدرت و فاصله اجتماعی بر موسی برتری دارد؛ به همین دلیل از راهبرد صراحت کلام بهره می‌گیرد و در ادامه در یک کارگفت توصیفی او را کافر به معنای ناسپاس تلقی می‌کند. فرعون از موسی انتظار کنش بیان احساسات دارد که در آن احساس شرمندگی و عذرخواهی کند و او را مجبور کند جوابی محدود و معین بدهد که اقتضای این پاسخ، ناشی از استفهام تقریری است. (درویش، ۶۲/۷) فرعون، در مقام امتنان به بیان این استفهام می‌پردازد چون موسی کنش مناسبی در برابر فرعون انجام نداده است، لذا او را به مُفسد و مجرم بودن متهم می‌کند و جریان کشتن «قبطی» را یادآور می‌شود: «وَفَعَلْتَ فَعَلَتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (شعراء: ۱۹). کشتن فرد قبطی به منزله ناسپاسی موسی در برابر فرعون است. در این جا نیز فرعون در مقام حق‌خواهی برای خودش قرار دارد و نسبت دادن کفر به موسی به جهت دلسوزی برای مقتول یا حق‌خواهی برای او نیست. در این جایگاه و با توجه به سیاق و وقایع پیشین که توسط موسی رخ داده بود و ادعایی که اکنون مطرح کرده، فرعون در صدد تکذیب موسی و استهزاء و تحقیر شخصیت اوست. فرعون ادعای رسالت موسی را نمی‌پذیرد؛ زیرا در بافت ذهنی خود و چهارچوب دانایی‌هایی که از موسی دارد او را یک بنی اسرائیلی و عبدی از بندگان خود می‌داند که نافرمانی کرده و نیز او را نمک شناس و فاسدی می‌پندارد که قتل مرتکب شده است. (طباطبایی، ۲۶۱/۱۵؛ طبرسی، ۲۹۳/۷؛

طیب، ۱۵/۱۰) موسی در جواب فرعون، کارگفت توصیفی دیگری بیان می‌دارد که نشان از واقعیت دارد و فساد و نمک نشناسی را نفی می‌کند؛ او در برابر واژه «کافر» خود را «ضال» می‌خواند؛ ماده خام ضلالت در کتب لغت، به معنای ضاع الشیء (آن چیز از بین رفت) و ضَلَّ به معنای جاز عن الطريق (فلان کس از راه اصلی باز ماند و منحرف شد) است. (ابن فارس، ۳۵۶-۳۵۷) واژه ضلال در زبان عربی به کسی نسبت داده می‌شود که از راه مستقیم انحراف یابد؛ هر چند این انحراف عمدی یا سهوی، کم و یا زیاد باشد. (راغب، ۵۱۰) در لغت قبل از اسلام نیز به معنای عدول از طریق مستقیم بوده است. موسی نیز در مقام تبریئه خویش از واژه کفر، ضلالت را به خود نسبت می‌دهد. منظور موسی آن است که من از طریق مستقیم، یعنی آشتی یا مصالحه میان این دو نفر عدول کردم و عمل من ناخواسته به کشتن فرد انجامید. طریق مستقیم همان مسیر برقراری صلح و سازش بین قبطی و اسرائیلی بود که موسی، ناخواسته از آن عدول کرد و مصداق واژه «ضالین» شد. کاربرد واژه «ضالین» در معنای عدول از طریق مستقیم، نشانگر آن است که این واژه در معنای اصلی خود به کار رفته است، در این صورت، رابطه لفظ و معنا مطابقت دارد. مقتضای کلام نیز این معنا را تأیید می‌کند. بنابر نظریه سرل توضیح واقعیت قتل قبطی توسط موسی، از نوع کارگفت توصیفی و با جهان واقع متناسب است؛ زیرا موسی حادثه قتل قبطی را همان‌گونه که اتفاق افتاده بود برای فرعون روشن کرد نه این‌که آن را بر خلاف حقیقت و مطابق میل شخصی خویش یا آن‌گونه که در باور فرعونیان بود توضیح دهد؛ «شرط ناظر به صداقت» آن نیز، باور حقیقی موسی جهت توجیه قتل قبطی است و به همین سبب کنش گفتاری موسی(ع) صادقانه محسوب می‌شود.

در آیه ۲۹ پس از آن‌که موسی، با بی محلی و مسخره کردن توسط فرعون از معرفی پروردگار دست بردار نیست، فرعون به تهدید و زور متوسل می‌شود (طباطبایی، ۲۷۲/۱۵) و از کنش اعلامی و تهدیدی استفاده می‌کند: «قَالَ لَئِنْ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ»؛ تناسب این تهدید مناسب با واقعیت جهان نیست، بلکه مطابق کردن جهان با میل فرعون است و فرعون در تهدیدش صداقت دارد. راهبرد فرعون در این مخاطبه، از اصل کیفیت برخوردار نیست و صرفاً بر اساس ادعای کاذب «انار بکم الأعلى» است. با معجزه موسی، راهبرد صراحت کلام فرعون همراه با قدرتی که ادعا می‌کرد خنثی می‌شود و در کنش بیان احساسات از قوت به سوی ضعف پیش می‌رود تا آن‌که از درباریان کمک می‌خواهد، زیرا معجزه موسی با آنچه در جهان خارج ادعا می‌کرد، تناسب داشت و از شرط ناظر به صداقت برخوردار بود. تکبر شاهانه، فرعون را وادار می‌کند که موسی را ساحری توانمند بخواند و پیامبری‌اش را به رسمیت نشناسد، زیرا برای فرعون اصل کیفیت در مخاطبه اهمیت ندارد، بلکه هدف او غلبه بر موسی به هر طریقی

است؛ از این رو در چاره‌جویی به درباریان اکتفا می‌نماید.

۳-۳- انواع کارگفت‌ها و راهبردهای کلام فرعون با درباریان و بالعکس

فرعون در برابر کنش توصیفی موسی جهت معرفی خداوند، خطاب را متوجه درباریان مینماید و از راهبرد صراحت کلام خویش با درباریان استفاده می‌کند و به استهزای موسی می‌پردازد و با انجام کنش ترغیبی درباریان را از پذیرش سخنان او نهی می‌کند: «قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْمَعُونَ» (شعراء: ۲۵) (طباطبایی، ۱۵/ ۲۷۰) همچنین در یک کنش دیگر موسی را مجنون می‌خواند، او در صدد است اثرات در گفته مخاطبات خویش را در عملکرد درباریان ببیند، ولی پس از دیدن معجزه موسی با انجام کنش بیان احساسات، به درباریان متوسل می‌شود و از راهبرد صراحت کلام خویش به راهبرد ادب گفتاری ایجابی تغییر راهبرد می‌دهد تا اثرات با گفته خویش را در آنها باز یابد. درباریان که همواره دنبال جاه و مقام هستند، به کارگفت توصیفی و معجزه موسی توجهی نمی‌کنند و به هنگام درخواست چاره‌جویی فرعون و افزایش صمیمیت او با خودشان، خواستار مهلت دادن به موسی و برادرش هارون می‌شوند: «قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ» (شعراء: ۳۶) و در ادامه می‌گویند: عده‌ای از نظامیان و نگهبانان مخصوص خود را به شهرستان‌ها بفرست تا هر چه ساحر حاذق هست جمع نموده برایت بیاورند، تا به وسیله آنان با موسی معارضه کنی: «يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ» (شعراء: ۳۷) گرچه جمله در ظاهر امری است، ولی درباریان به طور غیر مستقیم نظر (دستور مشورتی) خود را اعلام می‌دارند. (طباطبایی، ۱۵/ ۲۷۴) در اینجا شاخص بیان غیر مستقیم در ادب گفتاری درباریان قابل مشاهده است؛ زیرا درباریان به دلیل علاقه‌ای که به جاه و مقام دنیوی دارند، به کارگفت توصیفی موسی در ارتباط با معرفی پروردگار و معجزه او که با حقیقت قدرت او تناسب دارد، توجهی نمی‌نمایند و فرعون را در کفرش یاری می‌کنند.

۳-۴- کارگفت و راهبردهای کلام در گفت‌وگوی متقابل فرعون با ساحران

از آن جا که فرعون در مسابقه و نبرد با موسی، به ساحران نیاز دارد از راهبرد صراحت کلام استفاده نمی‌کند. فضای حضور ساحران در دربار، فضایی آرام و صمیمی است تا آن جا که ساحران از فرعون درباره پاداش خود سؤال می‌کنند و فرعون نیز که از تمایل آن‌ها به جاه و مقام اطلاع دارد، وعده می‌دهد که از جایگاه و منزلتی والا در آینده برخوردار می‌شوند تا آنان را تشویق نماید که برای نبردی بزرگ تلاش کنند. به همین دلیل، در این موضع از کارگفت التزامی و تعهدی و راهبرد ادب گفتاری ایجابی استفاده می‌کند و وعده پاداشی بزرگ می‌دهد. در این آیه شاخص هزینه-فایده قابل مشاهده است: «قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ إِذَا لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ» (شعراء: ۴۲) عمل و فعل ساحران پس از انجام معجزه موسی، بر خلاف انتظار فرعون است، گذشته از این که او به پیروزی امیدوار بود، هرگز تصور نمی‌کرد که در صورت شکست ساحران، آنان قدرت

استفاده از شاخص آزادی عمل را داشته باشند و در حضور مردم به خدای ایمان آورند و کنش بیان احساسات خویش را در سجده به خدای موسی نشان دهند؛ از این رو، به کنش تهدیدی و اعلامی روی می آورد: «قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ أَدْنَىٰ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ لَا قُطْعَنَ أَيْدِيكُمْ وَأُزْجِلُكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَا صَلْبَتَكُمْ أَجْمَعِينَ» (شعراء: ۴۹). فرعون با استفاده از راهبرد صراحت کلام به توبیخ ساحران می‌پردازد که چرا بدون اجازه من به موسی ایمان آوردید؛ زیرا او هزینه زیادی را متحمل شده بود ولی در نهایت خودش شکست خورد و با ایمان ساحران این شکست مضاعف گردید. (طباطبایی، ۱۵/ ۲۷۵) ساحران به کنش‌های مختلف فرعون اهمیتی نمی‌دهند و در برابر کنش اعلامی و تهدیدی فرعون، با استفاده از راهبرد صراحت کلام، با رعایت اصل کمیت و کیفیت و ضمن انجام کارگفت اعلامی چنین پاسخ می‌دهند: «قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُتَّقِلُونَ». ساحران آزادی عمل خویش را به فرعون نشان می‌دهند که دیگر برده او نیستند و مخاطبه موسی و خدای او را بر فرعون ترجیح می‌دهند زیرا با جهان واقع تناسب دارد و صداقت موسی خود شاهد بر این ادعاست. در «آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ»، مقصود از ایمان، ایمان توحید است و در آیه «رَبِّ مُوسَىٰ وَ هَارُونَ» علاوه بر اقرار به توحید، اعتراف به رسالت موسی و هارون است (طباطبایی، ۱۵/ ۲۷۵)؛ «عدم اکتفاء به گفتن «رب العالمین» به این دلیل است که فرعون می‌گفت من رب العالمین هستم، چنانچه به موسی گفت: «لَئِنْ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَكَ مِنَ الْمُسْجُوتِينَ» و به قومش گفت: «وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي» (قصص: ۳۸) و گفت: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَىٰ» (نازعات: ۲۴) لذا گفتند مراد ما از رب العالمین آن پروردگاری است که موسی و هارون به سوی او دعوت می‌کنند و از جانب او آمده‌اند. (طیب، ۱۰/ ۳۱) ساحران در یک کنش دیگر به بیان احساسات خویش می‌پردازند: «إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَايَانَا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ» آنان با این سخن، دلیل نترسیدن‌شان از مجازات فرعون را بیان می‌کنند؛ به این ترتیب که چون ما اولین کسانی بودیم که به فرستادگان خدا ایمان آوردیم، امیدواریم خدا از خطاهای ما بگذرد و این تعلیل، تعلیلی صحیح است؛ برای این‌که فتح باب در هر امر خیری، اثری از خیرات دارد که هیچ عقل سالمی در آن شک نمی‌کند، پس اگر خدای سبحان بنا داشته باشد مؤمنی را به علت این‌که به رحمت و مغفرت او ایمان دارد بیامرزد، قطعاً رحمت و مغفرت او اولین کسی را که فتح باب ایمان کرده و راه را برای دیگران هموار ساخته و انمی‌گذارد. (طباطبایی، ۱۵/ ۲۷۶؛ طیب، ۱۰/ ۳۳) این عملکرد ساحران دارای یک اثر باگفته در میان مردم است؛ چون ایمان آوردن آن‌ها، دیگر مردم را نیز تشویق و ترغیب به ایمان می‌کند. ساحران کنش عاطفی خویش را در برابر خدای موسی با درخواست مغفرت از او نسبت به گناهانشان همراه می‌کنند و از

شاخص آزادی عمل استفاده نموده و در یک ادب گفتاری به اصلاح گفتار و رفتار خویش می‌پردازند و سرمشق و الگوی مردم قرار می‌گیرند. اثر کارگفتی چنین مخاطبه‌ای این است که با تکیه بر ایمان به خدا، شکنجه و به دار آویختن فرعون برای ساحران اهمیتی ندارد؛ بلکه استغفار از پروردگار، بهترین جایگزین عذرخواهی از پادشاه است.

نتیجه‌گیری

بافت فرا زبانی و زبانی از قراین تبیین آیات است؛ نظریه کارگفت در دانش کاربرد شناسی با عناوینی چون اغراض ثانویه جمله، معنای مجازی جمله و اغراض ادبی و زیبا شناختی در علم معانی مطابقت دارد. وقتی کاربر زبان در گفته خود کنش‌هایی نظیر: هشدار دادن، آگاهی دادن و پیمان بستن را به کار می‌برد، از شنونده انتظار دارد که این کنشها را دریابد و نتیجه آن را در کنش‌هایی مناسب نظیر: متقاعد گشتن، ترس و هراس داشتن، ایمان آوردن و... در مخاطب خود ببیند. سرل اثرات این کارگفت را به دو دسته «اثرات در گفته» و «اثرات با گفته» تقسیم کرده است. «اثرات با گفته» به طور غیر مستقیم به عنوان نتیجه جانبی برآمده از مجموع کارگفت‌هاست. کارگفت‌های غیر مستقیم، به اطلاعات پس زمینه‌ای مشترک میان متکلم و مخاطب نیاز دارد که هم از جنس زبان و هم از جنس غیر زبان است. در تحلیل کارگفت، استفاده متکلم از بیان غیر مستقیم با مفهوم ادب گفتاری، دارای جایگاه مهمی است؛ این مفهوم در تراث اسلامی با سیاق حالی و مقتضای کلام (علم معانی) برابر است. خروج از معنای اصلی بر ورود مخاطبه به معنای ضمنی در علم معانی مشابه با مقوله «بیان غیر مستقیم» و «کارگفت‌های غیر مستقیم» در نظریه کارگفت است.

بافت موقعیتی داستان حضور موسی در دربار فرعون برای تبلیغ رسالت، مجموعه‌ای از کارگفت‌های مستقیم و غیر مستقیم است. انواع کنش‌ها نظیر: کنش اعلامی، توصیفی، عاطفی در مخاطبه موسی و فرعون مشاهده می‌شود که هر وقت یکی از آنها در مقام متکلم قرار می‌گیرد، نیروی درگفته مشخصی را در کلام خود می‌گنجاند و قصد دارد اثر باگفته مشخصی در مخاطب خود به وجود آورد. برای نمونه موسی (ع) در آیه «قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ» (شعراء: ۲۰)، ضمن استفاده از کارگفت توصیفی به همراه صراحت کلام به ارائه کنش «در گفته»، به طور مستقیم خود را از اتهام کفر تبرئه می‌کند و شایستگی پیامبری را از جانب پروردگار برای خویش اعلام می‌دارد. فرعون که این «اثرات با گفته» را از موسی انتظار ندارد سعی می‌کند در کنشی دیگر او را مسخره کند، ولی موسی با کنش‌های «در گفته» دیگر به معرفی خدای خویش می‌پردازد و با انجام معجزه تمام تلاش فرعون و کنش‌های او را نابود می‌سازد. در مکالمه فرعون و ساحران نیز کنش ترغیبی، اعلامی، تهدیدی، عاطفی و توصیفی وجود دارد. ابتدا فرعون با استفاده

از راهبرد ادب گفتاری ایجابی، دستمزد و پست حکومتی به ساحران را وعده می‌دهد و آنان را به انجام سحر و جادو ترغیب می‌کند؛ ولی «اثرات باگفته‌ای» که انتظار دارد را نمی‌بیند و ساحران برخلاف انتظار فرعون «اثرات باگفته» خویش را در برابر موسی و خدای او نشان می‌دهند. آنان بعد از معجزه موسی با استفاده از شاخص آزادی عمل، به خدای او ایمان آورده و کنش عاطفی خویش را در برابر خداوند یگانه ابراز می‌دارند و مغفرت طلب می‌کنند؛ در هنگام کنش تهدیدی فرعون مبنی بر قطع دست و پا، از راهبرد صراحت کلام استفاده نموده و تهدید فرعون را نادیده می‌گیرند و عملاً هیچ اثر باگفته‌ای مطابق خواست فرعون در برابر کنش‌های وی نشان نمی‌دهند.

منابع

- آفاگل‌زاده، فردوس، فرهنگ توصیفی تحلیل گفتمان و کاربردشناسی، نشر علمی، تهران، ۱۳۹۲ ش.
- ابن عاشور، محمدطاهر، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان-بیروت، ۱۴۲۰ ق.
- ابن فارس، حسین، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام هارون، مکتبه الخانجی، مصر، ۱۹۸۱ م.
- البرزی، پرویز، مبانی زبان شناسی متن، نشر امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۶ ش.
- پیشوایی علوی، محسن و فردین حسین پناهی، «تحلیل گزاره‌های پرسشی در سوره مؤمنون بر اساس نظریه کنش کلامی»، پژوهش‌های ادبی- قرآنی، ۴، ۶۵-۹۴، ۱۳۹۳ ش.
- تجویدی، غلامرضا، کنش‌های گفتاری در فرآیند یادگیری انگلیسی گویشوران فارسی زبان، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ۱۳۷۹ ش.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، معجم مفردات الفاظ القرآن، دارالفکر، بیروت، ۱۳۹۲ ق.
- زارع، آمنه و سحر زرگری، «تحلیل متن شناسی سوره بقره بر اساس نظریه کنش گفتار»، اولین کنفرانس ملی آموزش زبان انگلیسی، ادبیات و مترجمی، مؤسسه بین‌المللی آموزشی و پژوهشی خوارزمی، شیراز، ۱۳۹۲ ش.
- سرل، جان آر، افعال گفتاری، ترجمه محمدعلی عبداللهی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۸۵ ش.
- صانعی پور، محمدحسن، مبانی تحلیل کارگفتاری در قرآن کریم، دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ۱۳۹۰ ش.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۷ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلام، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- عباسی، مهدی، بررسی کنش‌های گفتاری در ترجمه جزء سی قرآن کریم بر اساس نظرات آستین و سرل، گیتی تاکی،

- ادبیات و علوم انسانی، سیستان و بلوچستان، ۱۳۹۲ش.
- عبداللہی، محمدعلی، نظریہ افعال گفتاری، پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۲۴، ۱۳۸۴ش.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دار الکتب الاسلامیہ، تہران، ۱۳۷۴ش.
- محمدی، حمید، آشنایی با علوم بلاغی معانی، بیان، بدیع، چاپ پنجم، مؤسسہ فرهنگی دار الذکر، قم، ۱۳۸۳ش.
- نوری زادہ، گلنار، بررسی کنش‌های گفتار در ترجمہ متون سورہ‌های یاسین و الرحمن از قرآن کریم بر اساس نظریہ کنش گفتار سرل و آستین، معصومہ ارجمندی، ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی رشت، ۱۳۹۴ش.
- ویسی، الخاص و غلامحسین اورکی، «کارکردهای معنایی و توان منظوری جملات استفہامی قرآن کریم با توجہ بہ نظریہ کنش گفتاری»، ذہن، ش ۶۲، صص ۵-۳۰، ۱۳۹۴ش.
- یول، جرج، کاربردشناسی زبان، ترجمہ محمد عموزادہ مہدی رجی و منوچہر توانگر، سمت، تہران، ۱۳۹۱ش.
- Alston, William, *Illocutionary Acts and Sentence meaning*, New York.Cornell, University Press, 1996.
- Briggs. R.S.(2001). *Words in Action: Speech Act Theory and Biblical Interpretation*. Edinburgh: T.g T. Clark.
- Saeed,J.L.(1997). *Semantic s*.Massachusetts: Blachwell publisher.
- Searle.J.R(1979). *Expression and Meaning* New York: Cambridge University Press.
- Searle. J.R(1998) *Mind Language and Society* New York: Basic Books.
- Searle.J.R(1971) *wath is speech Acts in Rosenberg and Travis*(eds). -Shelley , Cameron, *Speech Acts and Pragmatics in Sentence generation*,water L.O University,1992. -Sohat zidis,Savas L.T, *Foundations of Speech Act Theory*, New York, Rout ledge,1994.
- Vander veken, Daniel,*Essay in speech Act Theory*, Amsterdam, John Benjamin s publishing Company,1984.-
- Kriffa,Manfred,Embedded *Speech Act*, Berlin,Humboldt University,2002.



تخصیص یا تعمیم مصداق موعودین در آیه ۵۵ سوره نور

دکتر محسن خوش فر (نویسنده مسئول)

استادیار گروه علوم حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، قم

Email: mohsenkhoshfar@yahoo.com

مریم عمادی

طلبه سطح چهار رشته تفسیر تطبیقی مؤسسه آموزش عالی فاطمه الزهراء (س)، خوراسگان، اصفهان

چکیده

درباره کسانی که مصداق وعده‌های الهی مطرح شده در آیه ۵۵ سوره نور هستند، اقوال متعددی میان مفسران فریقین وجود دارد و هر کدام برای اثبات قول خود به ادله متعددی تمسک کرده اند. در این پژوهش که با روش توصیفی تحلیلی انجام شده، سعی در احصاء این اقوال و ادله هر دیدگاه و سپس نقد و بررسی آنها شده است. نتایج به دست آمده نشان می دهد که مفسران فریقین به طور کلی دو رویکرد در مراد از موعودین در آیه اتخاذ کرده اند؛ عده ای با رویکرد تخصیص افرادی یا ازمانی و برخی دیگر با رویکرد تعمیم؛ یعنی برخی وعده مطرح شده در آیه را ناظر به گروه یا زمان خاصی میدانند؛ چنانکه برخی مفسران اهل سنت شیخین یا خلفای چهارگانه را مراد از آیه دانسته، یا تحقق آیه را مربوط به قیامت دانسته اند که ادله شان رد شد؛ در مقابل گروهی از مفسران شیعه آیه را منحصر به اهل بیت (ع) و یا منحصر به زمان ظهور حضرت مهدی (عج) کرده اند که به نظر می رسد این قول نیز صحیح نیست بلکه دلایل این مفسران شیعه بیانگر مصداق اکمل و اتم برای آیه است نه مصداق انحصاری. رویکرد دوم نیز حاکی از این است که عده‌ای از مفسران فریقین بر خلاف دسته اول، تحقق این وعده را مختص به فرد یا زمان خاصی ندانسته بلکه معتقدند هر گاه شرط ایمان و عمل صالح محقق شود این وعده عملی می شود که با بررسی ادله، صحیح بودن این دیدگاه ترجیح داده شد. در نتیجه این تحقیق از حیث جمع‌آوری همه اقوال در این مسئله و مردود دانستن دیدگاه مشهور در اهل تسنن و همچنین تطبیقی دانستن و نه تفسیری بودن دیدگاه مشهور در نزد شیعه از نوآوری برخوردار می باشد. به عبارت دیگر دیدگاه مشهور شیعه مصداق اتم معنای آیه است و نه مقصود صریح آیه و دیدگاه مختار این تحقیق بیشتر از دیدگاه مشهور شیعه برای ایجاد وحدت میان شیعه و اهل تسنن صلاحیت دارد.

کلید واژه ها: تفسیر تطبیقی، آیه ۵۵ سوره نور، آیه وعد، استخلاف، تمکین دین، آیات مهدویت.



Specification or Generalization in Determining the Referents of the Promised ones in Verse 55 of Surah al-Noor

Dr. Mohsen Khoshfar (Corresponding Author), Assistant Professor, Al-Mustafa International University

Maryam Emadi, Level four Seminary student, Fatimah al-Zahra Seminarian Institute of Higher Education

Abstract

Commentators have expressed different views about those who are the referents of Divine promises in verse 55 of Surah al-Noor and each of them has used various arguments to prove his opinion. Using a descriptive-analytical method, in this study, their comments and arguments have been collected and criticized. The findings show that in determining the instances of the promised ones in this verse, the commentators of two Islamic sects have generally adopted two approaches: specification of certain individuals or times and generalization. In other words, in the first approach, some of them have considered a specific group or time as the purpose of the promise in this verse; some Sunni exegetes have introduced the Two Scholars (Abu Bakr and Umar) or the four caliphs as the intention of this verse or have commented that this verse will be fulfilled on the Day of Resurrection. Still, in this study, their arguments were rejected. On the contrary, some Shiite commentators have limited the purpose of this verse to the household of the Prophet (Ahl al-Bayt) or the time of reappearance of Imam Mahdi (AS); this comment does not seem to be correct too, and instead of an exclusive referent, the reasons of these Shiite exegetes indicate the most perfect instance for this verse. The second approach also suggests that, unlike the first category, some of the exegetes of the two Islamic sects not only have not regarded this promise to be specific to a special person or time but also believed that whenever the conditions of faith and good deeds arise, this promise will be fulfilled. By examining their evidence, in this study, this view was preferred as the correct one. So, the innovation of this article is related to collecting all the comments in this regard and rejecting the popular Sunni view as well as suggesting that the famous Shiite perspective is comparative and not interpretive. In other words, the popular Shiite view isn't the explicit purpose of this verse; instead, it is the most perfect instance of the meaning of this verse. Also, the preferred view of this study, more than the famous Shiite perspective, can create unity between Shia and Sunni.

Keywords: Comparative exegesis, Verse 55 of Surah al-Noor, Verse of the promise, Making successor, Submission to the religion, Mahdism verses.

مقدمه

یکی از آیاتی که مفاد آن و بالتبع مصداقش محل اختلاف شدید بین مفسران فریقین واقع شده، آیه ۵۵ سوره نور است:

«وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»

در این آیه خداوند به مؤمنین دارای عمل صالح وعده می‌دهد که به زودی جامعه صالحی برایشان درست می‌کند و زمین را در اختیارشان می‌گذارد و دینشان را در زمین متمکن می‌سازد، و امنیت را جایگزین ترسی که داشتند می‌کند، به گونه‌ای که خدای را آزادانه عبادت کنند، و چیزی را شریک او قرار ندهند.

برخی از مفسران فریقین وعده مطرح شده در آیه را ناظر به گروه یا زمان خاصی می‌دانند، چنان‌که عده ای از مفسران اهل سنت مصداق موعودین در آیه را شیخین یا خلفای چهارگانه دانسته‌اند و در مقابل گروهی از مفسران شیعه قائلند که مراد از این افراد اهل بیت‌اند و تحقق این وعده مختص به زمان ظهور حضرت مهدی (عج) است. قول دیگری که در آیه هم از سوی مفسران شیعه و هم سنی نقل شده این است که تحقق این وعده مختص به فرد یا زمان خاصی نیست بلکه هر گاه شرط ایمان و عمل صالح محقق شود این وعده عملی می‌شود. مسئله اصلی در این پژوهش احصای تقریباً کامل اقوال مفسران فریقین درباره این آیه به همراه ادله‌شان و بررسی آنها و یافتن دیدگاه صحیح در میان این اقوال است.^۱

اقوال مختلف در مصداق موعودین در آیه

مفسران فریقین به طور کلی دو رویکرد در مراد از موعودین در آیه اتخاذ کرده‌اند؛ عده‌ای با رویکرد تخصیص و برخی دیگر با رویکرد تعمیم. برخی آن را به حسب اصطلاح منطقیون گویا از سنخ قضیه

۱ - کتاب‌ها و مقالاتی در ارتباط با این موضوع نگاشته شده است همچون کتاب تفسیر آیات مهدویت از مجتبی کلباسی که تفسیری مختصر از آیات مهدویت است. «تفسیر تطبیقی آیات مهدویت» از فتح‌الله نجارزادگان که به صورت تطبیقی و مبسوط‌تر به تفسیر این آیات پرداخته و عصر ظهور را به عنوان یگانه مصداق این آیه برشمرده است. مقاله «واپسین روزهای تاریخ در آیه ۵۵ سوره نور از دیدگاه مفسران» نوشته رضا مهدیان فر نیز عصر ظهور را مصداق مشترک از نگاه مفسران فریقین دانسته و معتقد است که مفسران اهل سنت قائل به انحصار آیه به عصر نزول نبوده و شمول آن را برای همه اعصار نفی نکرده‌اند. مقاله «بررسی ادله اهل سنت درباره آیه استخلاف و ارتباط آن با عصر ظهور» از حامد دژآباد ادله اهل تسنن در تطبیق آیه بر خلفای اربعه را رد کرده و آیه را مختص عصر ظهور می‌داند. مقاله «تفسیر تطبیقی آیه ۵۵ نور با تأکید بر شناخت مستخلفین» از علی اکبر بابایی و سکیته کوهی گونیانی نیز همین نظر را پذیرفته است. امتیاز نوشتار حاضر این است که علاوه بر احصای کامل اقوال موجود در این مسئله، نتیجه جدیدی را به دست آورده که در هیچ یک از تحقیق‌های گذشته چنین نتیجه‌ای یافت نشد.

خارجیه که مصداقش مقصور در همان افراد زمان نزول بوده، دانسته‌اند و برخی دیگر آن را به نحو یک قضیه کلی و به اصطلاح حقیقه (سبحانی، ۷۴/۲) البته باید دانست که به دلایل متعدد در جای خود ثابت شده است که در آیاتی از قرآن که از الفاظ عموم استفاده شده است [این آیه نیز از مصادیق آن است]، اصل آن است که قضیه به نحو حقیقه و نه خارجیه لحاظ شود. این بحث در کتب تفسیری و اصولی در ذیل قاعده «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» بیان شده است. (سیوطی، الاتقان، ۱/۱۲۳؛ معرفت، ۱/۲۶۱) علاوه بر همه ادله‌ای که بر اثبات این اصل در این کتب بیان شده است، می‌توان به این روایت نیز تمسک جست که از امام باقر(ع) نقل شده که آیات قرآن زنده هستند و اگر این‌گونه بودند که فقط درباره اقوام خاصی بودند و با رفتن آن اقوام آن آیه نیز منتفی شود در اینصورت قرآن خواهد مرد و لیکن آیات قرآن در مورد همه اقوام جاری است، همان‌گونه که درباره گذشتگان جریان داشته است. (عیاشی، ۲/۲۰۳) بنابراین اصل در آیات قرآن این است که قضایای بیان شده در قرآن به نحو قضیه حقیقه باشد نه خارجیه و اگر شک در این دو نوع قضیه شد، باید به حقیقه بودن آن حکم کرد؛ مگر این‌که قرینه‌ای صارفه و معینه مبنی بر خارجیه بودن وجود داشته باشد که در این صورت به آن تمسک خواهد شد.

۱- رویکرد تخصیص در آیه

برخی از مفسران فریقین قائل به تخصیص در مصداق آیه هستند. این گروه خود به دو دسته قابل تقسیم اند:

۱-۱- تخصیص افرادی

عده‌ای مصداق آیه را ناظر به افراد و گروه خاصی دانسته‌اند که به این مصادیق خاص اشاره می‌شود:

۱-۱-۱- ابوبکر و عمر

برخی از مفسران اهل سنت نقل کرده‌اند که مراد از موعودین در آیه ابوبکر و عمر هستند و برخی از سلف هم به دلیل این آیه قائل به حق بودن خلافت این دو هستند. (ابن کثیر، ۶/۷۳؛ ابن ابی حاتم، ۸/۲۶۲۸)

مستند این قول فتوحاتی است که در زمان این دو خلیفه صورت گرفت و همین امر مراد از تمکین دین در آیه شمرده شده است. شیخ طوسی به نقل از جایی آورده که تمکین مذکور در آیه در زمان ابوبکر و عمر حاصل شد، زیرا فتوحات در زمان ایشان اتفاق افتاد. ابوبکر کشورهای عرب و برخی از کشورهای عجم و عمر نیز مداین را تا مرز خراسان و سجستان فتح کرد. (طوسی، ۷/۴۵۶) قاضی عبدالجبار معتزلی نیز معتقد است که این استخلاف و تمکین برای اصحاب حاصل نشد مگر در زمان این دو خلیفه، آن هم به

دلیل فتوحاتی که در زمان آنها صورت گرفت. (معتزلی، ۳۲۷/۲۰؛ بغدادی، ۳۰۳/۳) مستند روایی این قول نیز، روایتی است از مالک که می‌گوید: این آیه در مورد ابوبکر و عمر نازل شده است. (قرطبی، ۳۰۱/۱۲؛ ابن عربی، ۱۳۹۵/۳) با توجه به اینکه تعبیر آیه «الذین» است، ابن‌عاشور از مفسران معاصر در توجیه این روایت می‌گوید: موصول جمع در آیه (الذین) بر اساس این روایت در معنای مثنی استعمال شده است. وی در ادامه روایتی از ضحاک که مراد از این موعودین را خلفای چهارگانه دانسته، می‌آورد و می‌گوید شاید هم مراد مالک از این روایت همین قول ضحاک باشد. (ابن‌عاشور، ۱۸/۲۳۰)

نقد و بررسی

در نقد این دلیل باید گفت: اولاً تمکین از واژه «مکن» به معنای قرار دادن شیء در مکانی است. (جوهری، ۲۴۷/۶؛ راغب، ۲۳۰) برخی اصل این ماده را به معنای استقرار همراه با قدرت دانسته‌اند (فیومی، ۵۷۷/۲؛ مصطفوی، ۱۵۰/۱۱) مفهوم ثبات و استقرار از آیات قرآن نیز قابل برداشت است. (یوسف: ۵۴-۵۷؛ مؤمنون: ۱۳) تمکین دین نیز به معنای تثبیت آن در مقابل اضطراب و تزلزل و استقرار همراه قدرت و استحکام آن است (مصطفوی، ۱۵۱/۱) و از نگاه مفسران به معنای غلبه و چیرگی اسلام (طبرسی، ۲۳۰/۷)، انتشار آن در میان امت‌ها و کثرت پیروانش (ابن‌عاشور، ۲۳۰/۱۸)، ارتقای شأن دین در جامعه (آلوسی، ۲۹۸/۱۰) و کنایه از استوار ساختن دین و استحکام بخشیدن به آن به گونه‌ای که اصولش بر اثر اختلاف سست نگردد و در اجرای قوانینش سهل‌انگاری نشود و به احکامش عمل شود (طباطبایی، ۲۱۵/۱۵) است و به معنای کثرت فتوحات و غلبه بر کشورها تلقی نشده است.

ثانیاً لازمه این معنا این است که دین خدا از آن زمان تا امروز متمکن نشده باشد؛ چرا که ممالک زیادی از کفار هست که هنوز مسلمین آنها را فتح نکرده‌اند؛ همچنین قول به شمول این وعده نسبت به بنی امیه و بالخصوص معاویه که در عصر نزول هم وجود داشته است، لازم می‌آید چون آنها بیش‌تر از ابوبکر و عمر تمکن داشتند و بلادی را فتح کردند که آنها نکردند. (طوسی، ۴۵۷/۷؛ شریف مرتضی، ۴۶/۴؛ رازی، ۱۷۲/۱۴) چنان‌که ابن‌عاشور صریحاً معاویه را شامل آیه دانسته است (۲۳۰/۱۸) در حالی که مفسران متقدم اهل تسنن قائل به این نیستند که امثال بنی امیه نیز مصداق این آیه باشند و تنها ابن‌عاشور که از مفسران معاصر است، قائل به این دیدگاه شده است و این خود نشان از ضعف این قول دارد.

ثالثاً روایت مالک که از تابعین است، مقطوعه است و منتسب به پیامبر (ص) نیست، لذا فاقد حجیت است. از نظر شیعه اقوال تابعین در مواردی که منتسب به پیامبر (ص) نیست به دلیل نبودن دلیل و نصی که

به آنها اعتبار ببخشد، حجت شرعی و قابل استناد نیست. (طباطبایی، ۱۲/۲۶۱) اهل سنت نیز در مورد اعتبار قول و فعل تابعین در این موارد اختلاف نظر دارند و برخی قائل به عدم حجیت آنها هستند. (نک: ذهبی، ۱/۱۲۸-۱۲۹)

رباعاً از ظاهر این روایت و روایاتی دیگر از تابعین در این باره که در قول بعد به آنها اشاره خواهد شد، به نظر میرسد که این تطبیقات صرفاً رأی شخصی و اجتهاد خود راویان است که هر کدام مراد از آیه را تعداد خاصی از این خلفا دانسته‌اند. شاید مالک به دلیل ناامنی‌های اواخر دوران عثمان و جنگ‌های زمان حضرت علی (ع) مصداق آیه را فقط دو خلیفه اول دانسته است. (دژآباد، ۱۰)

خامساً اگر این آیه در مورد ابوبکر نازل شده بود چرا خود او که در ماجرای سقیفه به هر چیزی استناد کرد، برای تأیید و تثبیت موقعیت خود به این آیه استناد نکرد؟

سادساً از عایشه نقل است که هیچ آیه‌ای از قرآن در مورد خاندان ما نازل نشده است. (بخاری، ۶/۴۲) براساس این روایت که در صحیح‌ترین کتب حدیثی اهل سنت آمده نه تنها مصداق این آیه ابوبکر نیست، بلکه تمام روایاتی که بر اساس آنها مراد از آیاتی از قرآن ابوبکر و فضائل او دانسته شده، همگی معارض با این روایت خواهند بود.

سابعاً بنابر قول خود مفسران اهل سنت "الذین" دلالت بر جمع می‌کند و اقل جمع نزد عرب سه نفرند و حمل آن بر کمتر از آن مجاز است که خلاف اصل است. (فخررازی، مفاتیح‌الغیب، ۲۴/۴۱۴؛ آلوسی، ۹/۳۹۵) بنابراین توجیه ابن‌عاشور نسبت به این روایت مخالف با قواعد ادبی است و شاید به همین علت است که این قول نزد اهل تسنن از شهرت برخوردار نیست، بلکه کسانی که اشاره به مصداقیت ابوبکر و عمر داشته‌اند این دو را در ضمن دیگر اصحاب رسول خدا نام برده‌اند چنان‌که در اقوال بعد اشاره خواهد شد.

۱-۱-۲- خلفای اربعه

بعضی دیگر از مفسران اهل سنت مراد از موعودین در آیه را خلفای چهارگانه بعد از رسول خدا (ص) می‌دانند و معتقدند که خدای تعالی بعد از رحلت آن جناب به این وعده خود وفا کرد و اسلام و مسلمین را یاری نموده، شهرها و اقطار زمین برای آنان فتح شد. جالب این است که بسیاری از علمای اهل سنت و مفسران این آیه را دال بر صحت خلافت این خلفا دانسته‌اند. (جرجانی، ۸/۳۶۳)

ادله مورد استناد این قول عبارتند از: عده‌ای از مفسران تحقق فرازهای آیه در حق خلفای چهارگانه را دلیل این قول دانسته و معتقدند از آنجا که این خلفا اهل ایمان و عمل صالح بوده و حتی در فضیلت مقدم بر همه گذشتگان و آیندگان‌اند (ابن‌عربی، ۳/۱۳۹۳) و در زمان نزول آیه نیز حاضر بودند و از طرفی

استخلاف و فتوحات عظیم و تمکین و ظهور دین و حتی امنیت تام (آلوسی، ۳۹۷/۹) در زمان ایشان حاصل شد، پس واجب است که مراد از موعودین در آیه اینان باشند (زمخشری، ۲۵۲/۳) در غیر این صورت به دلیل نبودن مصداق دیگری برای آیه، خلف وعده الهی که امر قبیحی است لازم می آید. (بیضاوی، ۱۱۵/۴)

دلیل دیگر روایات مربوط به سبب نزول آیه است؛ چنانکه در روایتی که از ابوالعالیه نقل شده، سبب نزول آیه داستان مکالمه صحابی ای با پیامبر اکرم (ص) بیان شده و در ادامه روایت آمده که زمان تحقق این آیه در زمان خلفای سه گانه بوده است. روایت این است که پیغمبر (ص) پس از وحی [که مأمور به دعوت آشکار شد] ده سال در مکه با اصحابش ترسان می زیست. سپس امر به هجرت شد و آنجا نیز امنیت نداشتند و از صبح تا شام مسلح بودند. یک صحابی از پیغمبر (ص) پرسید یا رسول الله آیا روزی نمی رسد که ما امنیت یابیم و سلاح بر زمین گذاریم. پیغمبر (ص) فرمود دیری نمی گذرد که شخص در جمع عظیمی محفوظ و محترم می نشیند و بین تمام آن جمعیت سلاحی نیست (حنفی، ۱۳۷۵/۲) و آیه فوق نازل گردید. ابوالعالیه در ادامه می افزاید: کمی بعد خدای تعالی پیغمبرش را بر جزیره العرب مسلط ساخت. سلاح بر زمین گذاشتند و امنیت یافتند و پس از رحلت حضرت، در حکومت ابوبکر و عمر و عثمان نیز در امنیت بودند تا به کفران نعمت در آن فتنه ها که پیش آمد افتادند و دوباره به وحشت و ناامنی دچار گردیدند. (واحدی، ۳۳۷)

به غیر از ابوالعالیه، ضحاک که او نیز از تابعین است در کتاب "النقاش" که کهن ترین منبع در این باره همین کتاب است (مهدیان فر، ۱۵۸) این آیه را بر خلفای اربعه به دلیل اینکه آنان اهل ایمان و عمل صالح بوده اند تطبیق کرده و در تأیید آن این حدیث را از پیامبر (ص) نقل کرده است: «الخلافة بعدي ثلاثون» (نک: قرطبی، ۲۹۸/۱۲) این حدیث که از سفینه غلام پیامبر (ص) هم نقل شده در برخی نقل ها در ادامه اش آمده که خود سفینه این زمان را بر زمان خلافت خلفای اربعه یعنی دوسال خلافت ابوبکر، ده سال خلافت عمر، دوازده سال خلافت عثمان و شش سال خلافت حضرت علی (ع) تطبیق کرده است. (ابن کثیر، ۷۳/۶) برخی مفسرین شش ماه خلافت امام حسن (ع) را هم به آن افزوده اند تا زمان سی سال دقیقاً تکمیل شود. (ابن عربی، ۱۳۹۳/۳)

نقد و بررسی

در پاسخ به این قول ابتدا باید روشن کرد که مراد از استخلاف در آیه به چه معناست. استخلاف از ماده "خ ل ف" به معنای قرار گرفتن چیزی پس از چیزی دیگر که جانشین آن می شود، پشت سر و دگرگونی و

تغییر است. (ابن فارس، ۱/ ۲۴۹) نیابت از غیر نیز به دلیل غیبت منوب عنه یا مرگ وی یا ناتوانی او و یا به دلیل شرافت بخشیدن به مستخلف، صورت می گیرد و بنابر وجه اخیر است که خداوند اولیای خود را به عنوان خلیفه خود در زمین، قلمداد کرده است. (راغب اصفهانی، ۱۵۶)

به نظر می رسد استخلاف در آیات قرآن را می توان به سه نوع تقسیم کرد:

أ- **استخلاف طبیعی:** به معنای مطلق جانشینی که در آن به جهت نوع خلقت انسان ها که از طریق توالد و تناسل است نسلی پس از نسل دیگر می آید و جانشین آنان شده و به طور طبیعی مالک دارایی هایشان می شود. (طباطبایی، ۱۷/ ۵۲) مانند آیات ۳۹ فاطر و ۱۶۵ انعام.

ب- **وراثت از پیشینیان:** در این نوع استخلاف خداوند بر مؤمنان راستینی که در خوف و محرومیت به سر برده اند منت نهاده و پس از آزمون و احراز شایستگی آنان، مقام استخلاف یعنی وراثت زمین و اقتدار و امنیت را به آنان بخشیده و آنان را وارث قوم مستکبر و عنودی که دچار ظلم و فساد بوده و پس از اتمام حجت به هلاکت رسیده اند می گرداند مانند آیه ۱۲۹ اعراف که مربوط به قوم بنی اسرائیل است. قرآن از این نوع استخلاف درباره مؤمنان قوم نوح، قوم عاد، قوم ثمود و دیگران نیز خبر داده است. (یونس: ۷۳؛ اعراف: ۷۳-۷۴، ۱۰۱-۹۷) بیش تر مفسران استخلاف در آیه را از این نوع می دانند. (مکارم شیرازی، نمونه، ۱۴/ ۵۲۹؛ طوسی، ۷/ ۴۵۵؛ آلوسی، ۹/ ۳۹۴)

ج- **جانشینی خداوند و مقام خلیفه الهی:** این معنا از استخلاف ویژه انبیا و اوصیای الهی است. خداوند آنان را به طور خاص نماینده خود در زمین قرار داده و خلافت را برای آنان جعل کرده است؛ مانند خلافت حضرت آدم یا خلافت حضرت داود و سلیمان و موسی و هارون (علیهم السلام) که در آیات (بقره: ۳۰؛ ص: ۲۶؛ نمل: ۱۶) به آن اشاره شده است (نجارزادگان، ۱۶۷-۱۶۹) در این معنا خلیفه باید صفات و اعمال مستخلف عنه را نشان دهد و تمامی شؤون وجودی و آثار و احکام و تدابیر او را حکایت کند. (طباطبایی، ۱/ ۱۵۷ و ۱۷/ ۱۹۵) برخی مفسرین خلافت مطرح شده در آیه محل بحث را به همین معنا دانسته اند. (طبرسی، ۷/ ۱۶۴)

از قرائنی که می تواند بیانگر مراد از استخلاف در آیه باشد عبارت "كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ"، یعنی همان مشبه به (خلفای قبل از ایشان) است. علامه طباطبایی معتقد است چون در قرآن کریم تعبیر "الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ" به همین لفظ و یا به معنای آن در بیش از پنجاه مورد آمده و در هیچ جا مقصود از آن انبیای گذشته نبوده، با اینکه گفت و گو درباره انبیای گذشته در قرآن کریم بسیار آمده است، بنابراین مراد از این افراد (مشبه به) انبیا نخواهند بود و بر همین اساس مراد از استخلاف در آیه خلافت الهی به معنای امارت و ولایت و سلطنت الهی نیست؛ بلکه مراد از خلفای قبل از ایشان مؤمنین از امت های گذشته که خدا

کفار و منافقین آنها را هلاک کرد و مؤمنین خالصشان را نجات داد است (طباطبایی، ۱۵/ ۲۱۵) و بر همین اساس معنی دوم استخلاف در آیه که قول اکثر مفسران شیعه و سنی هم مطابق با آن است، ثابت می‌گردد. بنابراین اولاً استخلاف در آیه به معنی امارت و خلافت نیست (طوسی، ۷/ ۴۵۷) بر فرض هم که استخلاف در آیه به معنی امارت و خلافت الهی باشد، لازمه‌اش وجود نصی در مورد خلافت ایشان است و این را اکثر اهل سنت قبول ندارند؛ چه اگر نصی بود احتیاج به اجماع و اختیار امت و مشورت در شوری و بیعت گرفتن از مردم نبود. (طوسی، ۷/ ۴۵۷) ظاهراً خود فخررازی که این معنا از استخلاف را در مورد آیه بیان کرده، متوجه این اشکال بوده لذا در رد آن می‌گوید: اگر چه بر طبق مذهب ما از سوی پیامبر تعیین خلیفه رخ نداده و ایشان احدی را به طور معین تعیین نکردند، اما از طریق بیان اوصاف و امر انتخاب به اختیار امت، این مسئله را بیان فرموده‌اند. پس می‌توان گفت اینها خلفای پیامبرند. (فخررازی، مفاتیح‌الغیب، ۲۴/ ۴۱۳)

اما از نگاه بزرگان اهل سنت مطلق وجود نص بدون هر گونه تفصیلی نفی شده است و این تفصیل فخررازی که آن را دیدگاه مذهب خود دانسته در کتب متکلمان مشهور و هم‌مسلك او یافت نمی‌شود. (نک: جرجانی، ۸/ ۳۵۴) فخررازی خود در کتاب کلامی‌اش، بدون هیچ تفصیلی وجود نص بر خلافت را مطلقاً نفی کرده است (فخررازی، الاربعین، ۲/ ۲۹۲) بنابراین تطبیقی هم که فخررازی ذکر کرده "كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ يَعْنِي كَمَا اسْتَخْلَفَ هَارُونَ وَيُوشَعَ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ" نادرست است؛ چرا که استخلاف ایشان از نوع ذکر وصف و اختیار نیست، بلکه از نوع تعیین و نصب است. (دژآباد، ۲۷)

از طرفی گفته شد که در معنای سوم استخلاف خلیفه باید مظهر مستخلف عنه باشد. خلیفه خدا در زمین باید مظهر خدا باشد و صفات و اعمال او را نشان دهد و منابع معتبر تاریخی وحدیثی گواه بر این است که سیره خلفای ثلاثه این چنین نبوده است. (نک: موسوی عاملی)

ثانیاً اگر مراد از تحقق این وعده‌ها، عزت و شوکت ظاهری دین اسلام و گستراندن آن بر اکثر بلاد زمین و انجام آزادانه اعمال دینی همچون نماز و روزه و حج باشد هر چند که از میان خود آنان امنیت رخت بر بسته باشد و حق و حقیقت با سکنه آنها خداحافظی کرده باشد و داخل آن جامعه را فساد و تفرقه احاطه کرده باشد و هر فرقه‌ای فرق دیگر را کافر بدانند، و بعضی خون بعضی دیگر را مباح بشمارد، و عرض و مال او را حلال بدانند، و تنها قدرت حاکمه بر آن اجتماع حریت داشته و طبقه ستمگر در رفاه و پیشرفت باشند وجهی ندارد که تنها شامل زمان خلفای راشدین باشد، بلکه بعد از آنان را نیز تا زمان انحطاط خلافت اسلامی شامل می‌شود. (طباطبایی، ۱۵/ ۲۱۴) چنان‌که برخی از مفسرین اهل سنت نیز همین

مصدق را در آیه پذیرفته‌اند. (زحیلی، ۱۸/۲۸۴)

بر اساس همین اشکال است که برخی مفسران اهل سنت این وقایع داخلی را توجیه کرده و گفته‌اند مقتضای این وعده این نیست که برخی از حوادث خوفناک در برخی جاها مثل واقعه حره ایجاد نشود چرا که اینها اموری است که به دست بشر ایجاد می‌شود. (ابن عاشور، ۱۸/۲۳۰) یا در مورد قتل عمر و عثمان معتقدند که مراد از امنیت موعود، سلامت از مرگ به هر صورتی که باشد، نیست، بلکه این دو نفر به اجل طبیعی که خدا مقرر کرده بود مردند و این منافاتی با امنیت ندارد. (ابن عربی، ۳/۱۳۹۵)

ثالثاً در مورد ادله روایی، روایت ابوالعالیه بیش از این دلالت ندارد که سبب نزول آیه شریفه این جریان بوده، اما اینکه مراد از "الَّذِينَ آمَنُوا" چه کسانی‌اند، و چه زمانی این وعده اتفاق می‌افتد از روایت استفاده نمی‌شود و روایت از این جهت ساکت است. (طباطبایی، ۱۵/۲۲۲) تطبیق آخر روایت او نیز اجتهاد شخص اوست و او برای اولین بار تحقق آیه را بر این زمان تطبیق داده‌است (نجارزادگان، ۱۷۶) آن‌گاه سایر مفسران از او پیروی کرده‌اند و گر نه هیچ صحابه‌ای آیه را بر خلفای اربعه یا حکومت‌های بعد تطبیق نکرده است. حاکم نیشابوری و بیهقی قریب به همین مضمون را از ابوالعالیه نقل کرده‌اند بدون اینکه چنین تطبیقی در آن ذکر شده باشد. (حاکم نیشابوری، ۸/۱۶۵؛ بیهقی، ۲/۴۸۶) سند روایت هم به دلیل وجود علی بن حسین بن واقد ضعیف است. ابن ابی حاتم او را تضعیف کرده‌است. (ابن ابی حاتم، الجرح والتعديل، ۶/۱۷۹) از طرفی ابوالعالیه گرچه جایگاه والایی نزد محدثان اهل سنت دارد (ذهبی، ۴/۲۰۷) ولی نزد شیعه (نک: خویی، جلد اول) و برخی فقهای اهل سنت (شافعی) توثیق نشده‌است. (ابن حبان، ۴/۲۳۹)

روایت ضحاک نیز اجتهاد خود اوست. از طرفی به نقل ذهبی از یحیی بن سعید، ضحاک نزد وی ضعیف است و عده‌ای قائلند که روایات او جای تأمل دارد. (ذهبی، ۲/۳۲۶؛ ابن حجر، ۴/۳۹۸)

روایت سفینه برده ام سلمه نیز خبر واحدی است که فقط از او آن هم فقط از سعید بن جهمان بصري نقل شده است (نک: ابن کثیر، ۶/۷۳) و ترمذی نیز به این امر تصریح کرده (ترمذی، ۸/۴۴۱) و در صحیحین هم با وجود دعاوی زیاد برای نقل، ذکر نشده که نشان از بی اعتباری اش نزد آنان است (دژآباد، ۱۱) و حتی ابنتیمیه نیز به شهرت نداشتن این روایت تصریح کرده‌است. (حرانی، ۴/۴۶۴) در وثائق سعید بن جهمان اختلاف و تردید است. ذهبی تصریح کرده که گروهی از رجال یون او را تضعیف کرده‌اند. (ذهبی، ۲/۱۳۱) ابن حجر نیز نقل کرده که ابوحاتم می‌گفت که حدیث وی نوشته می‌شود اما به آن استدلال نمی‌شود و بخاری معتقد بود که در احادیث وی عجائب بود. (ابن حجر، ۴/۱۳) راویان حدیث در طبقات دیگر مانند حماد بن سلمه و مؤمل بن اسماعیل عدوی بصري نیز در کتب اهل سنت تضعیف شده‌اند. (ذهبی، ۲/۲۲۱؛ ابن حجر، ۳/۱۳ و ۱۰/۳۴۰) علاوه بر این در برخی منابع اهل سنت در پایان این

روایت آمده که تعداد این خلفا ۱۲ نفرند و این مطلب در روایات متعددی از پیامبر نقل شده است. (ابن کثیر، ۷۲/۶) لذا بر اساس این قسمت از روایت نمی‌توان حدیث را بر خلفای اربعه منطبق کرد و این مطلبی است که خود اهل سنت هم قبول ندارند (حاکم نیشابوری، ۷۱/۳) و با روایات متعددی که تعداد خلفای بعد از پیامبر را ۱۲ نفر نقل کرده‌اند (بخاری، ۶/۲۶۴۰) معارض است. بنابراین اینکه این حدیث ساختگی و افترا بر رسول خدا باشد تقویت می‌شود. (بروجردی، ۹۸/۵)

در مورد شأن نزول آیه قول دیگری نیز وجود دارد که آیه را بر همان زمان نزولش تطبیق کرده، بدون اینکه مراد از آن را اشخاص خاصی بداند و بدان اشاره خواهد شد.

روایت سدید صیرفی هم از امام صادق (ع) در جواب مفضل که به ایشان عرض کرد ناصبی‌ها گمان می‌کنند که این آیه در حق خلفای اربعه نازل شده و حضرت آن را انکار کرد و فرمود: کجا دین مرضی خدا و پیغمبر متمکن شد به انتشار امر در امت و رفتن خوف از قلوب آنان و مرتفع شدن شک از سینه‌ها در عهد یکی از اینها و در زمان علی (ع) با مرتد شدن مسلمانان و فتنه‌هایی که برانگیخته شد در زمان آنان و جنگ‌هایی که واقع شد بین کفار و میان ایشان (صدوق، ۲/۳۵۵-۳۵۷) در رد این قول صراحت دارد.

۱-۱-۳- اهل بیت (ع)

برخی مفسران شیعه معتقدند که منظور از «الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» پیامبر و اهل بیت‌اند که وعده خلافت و قدرت و امنیت به آنان در وقت قیام مهدی (عج) حاصل خواهد شد. (طبرسی، ۷/۱۵۲؛ طیب، ۱۸۹/۱۰) دلایل این قول به شرح ذیل است:

شواهد درون آیه دال بر این قول است چرا که مصداق اتم اهل ایمان از مسلمانان در آیه معصومین می‌باشند و کسی غیر از معصومین خالی از اعمال فاسده نیست و این وعده خاص الهی به آنها است (طیب، ۱۸۹/۱۰) مراد از استخلاف در آیه هم همان مقام خلیفه‌اللهی است (بروجردی، ۵/۹۲) که در روایات متعددی برای ائمه اثبات شده است. (صدوق، ۲/۱۰) البته از آنجا که استخلاف در مطلق ارض و تمکین و امنیت برای هیچ کدام از ائمه محقق نشده و هر کدام گرفتار حاکمان عصر خود بودند (به جز حضرت علی (ع) که آن هم بر همه زمین و بدون ایجاد گرفتاری از سوی مخالفان نبود) و از طرفی وعده الهی تخلف‌پذیر نیست، در زمان ظهور حضرت و دوره رجعت معصومین (ع) این وعده‌ها محقق خواهد شد. (قمی، ۱/۲۵؛ طیب، ۱۸۹/۱۰)

دلیل دیگر، روایات است؛ همچون روایاتی که در لفظ آنها از عبارت "نزلت" استفاده شده است و بیانگر این نکته است که این آیه در مورد اهل بیت (ع) نازل شده است (حسینی، ۱/۳۶۸ و ۲۲۱) یا مراد از آیه ایشان

هستند. (کلینی، ۱/ ۱۵۰) روایت معروف جابر در مراد از خلفای بعد از نبی (ص) که نام تک‌تک ائمه در آن آمده و همچنین روایتش از پیامبر (ص) در ملاقات ایشان با جندب بن جناده یهودی (رازی، ۶/ ۳۱۵) که حضرت عدد خلفای بعد از خود را به عدد نقبای بنی اسرائیل تشبیه کرده است، دال بر صحت این قول است و در همین معناست روایات فراوان موجود در منابع فریقین مبنی بر اینکه خلفای رسول خدا (ص) دوازده نفر از قریش (یا بنی هاشم) هستند (واعظ، ۲/ ۳۶۴؛ قندوزی، ۴۴۶) که به دلیل تواتر معنوی خود حجّیت دارند، گرچه یکی از آنها -لفظاً یا سنداً- خبر واحد باشد (ابن شهر آشوب، ۲/ ۵۳) و مصداقی جز ائمه ندارند. در تفاسیر اهل سنت هم آمده که یکی از این افراد مهدی (عج) است. (ابن کثیر، ۶/ ۷۲)

نقد و بررسی

اولاً گذشت که مراد از استخلاف در آیه استخلاف به معنی سوم نیست. ثانیاً مقصود از روایاتی که با تعبیر "نزول" مراد از آیه را اهل بیت (ع) می‌دانند این نیست که سبب نزول و شأن نزول این آیات در مورد اهل بیت (ع) باشد، بلکه معنای آن این است که معصومین (ع) از مصادیق این آیه بوده‌اند و مردم به جای اینکه معنای آیه را بر ایشان نیز صادق بدانند، اهل بیت (ع) را از مقصود آیه حذف کردند. (نک: فیض کاشانی، ۶/ ۱۷۸۰) لذا درست است که روایات فراوانی بر تطبیق این آیه بر اهل بیت (ع) وارد شده اما این روایات از باب بیان مصداق اتم و اکمل هستند؛ مانند بسیاری از آیات فضایل اهل بیت (ع) که بر اساس این گونه روایات بر همین مصداق حمل شده‌اند. بنابراین انحصار آیه به ایشان وجهی ندارد. شاهدش این است که در برخی روایات، منظور از این آیه امام زمان و اصحاب یا شیعیان و محبان ایشان دانسته شده است. (نعمانی، ۲۴۰) امثال روایت جابر هم نمی‌تواند مفسر آیه باشد؛ چرا که معنای خلافت مطرح شده در آیه چنان‌که گفته شد خلافت وراثتی است و روایت، بیان خلافت به معنای سوم است.

۱-۲- تخصیص زمانی

برخی مفسران در قول به تخصیص، مصداق آیه را ناظر به زمانی خاص دانسته‌اند:

۱-۲-۱- تحقق وعده در عصر پیامبر (ص)

از دیدگاه برخی از مفسران اواخر دوران زندگی پیامبر (ص) مصداق وعده مطرح شده در آیه است و مهم‌ترین دلیل‌شان نیز روایات شأن نزول است که در آنها نقل شده که پس از ممانعت مشرکین از ورود مسلمین به مکه و انجام عمره در سال ششم مسلمین آرزوی فتح شهر مکه و ورود با امنیت به آنجا را کردند و پس از این بود که آیه نازل شد. (مقاتل بن سلیمان، ۳/ ۲۰۶؛ ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۸/

۲۶۲۷؛ ابن عباس، ۲۹۸؛ ثعلبی، ۱۱۴/۷) بر این اساس بعد از فتح مکه در سال هشتم هجری این وعده محقق شد.

نقد و بررسی

این شأن نزول برای آیه کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد. شیخ طوسی می‌فرماید: این استخلاف و تمکین در زمان پیامبر با نابودی دشمنان دین و اعتلا و اکمال اسلام اتفاق افتاد و پناه بر خدا که گفته شود خدا این تمکین را برای نبی انجام نداد بلکه بعد از حیات ایشان رخ داده باشد. (طوسی، ۴۵۷/۷)

ولی باید توجه داشت که شأن نزول همیشه یکی از مصادیق آیه را تشکیل می‌دهد و مخصص آیه نخواهد بود. (مکارم شیرازی، حکومت جهانی مهدی (عج)، ۱/۱۱۶) اکثریت قریب به اتفاق مفسران و دانشمندان علوم قرآن معتقدند که سبب و شأن نزول، مخصص عموم و مقید اطلاق آیات نیست. (زرکشی، ۱/۱۲۶؛ سیوطی، الاتقان، ۱/۱۲۴؛ معرفت، ۱/۲۶۱) سیوطی احتجاج صحابه و دیگران در وقایع به عمومیت آیاتی که دارای سبب نزول خاص بوده و در مورد افراد خاصی نازل شده بودند (همچون آیه ظاهر، لعان، حد قذف) و تعدی حکم موجود در آنها به دلیل عمومیت لفظ به غیر از ایشان را از ادله اعتبار عموم لفظ دانسته است و نقل کرده که از ابن عباس در مورد آیه سرقت در حالی که در مورد زنی سارق نازل شده بود سؤال شد که آیا آیه خاص است یا عام و او پاسخ داد: "بل عام" و همین دال بر اعتبار عمومیت در آیات است. (سیوطی، همان‌جا) زمخشری نیز در مورد سوره همزه می‌گوید: ممکن است سبب خاص باشد و وعید عام باشد تا شامل هرکسی که این قبیح را انجام دهد بشود. (زمخشری، ۴/۲۸۳)

بنابراین خاص بودن واقعه‌ای که سبب نزول آیه گردیده و یا شأن نزول آیه است، با عمومیت مفاد عبارات و الفاظ به کار رفته در آیات منافات ندارد، تا به این دلیل از آن دست برداشت؛ بلکه میتوان گفت عموم آیه به منزله کبرای کلی‌ای است که به اقتضای وقوع یکی از صغریاتش نازل شده است. (رجبی، ۱۲۶) علامه طباطبایی در اینباره می‌فرماید: قرآن، از نظر انطباق مفاهیمش با مصادیق و نمونه‌های خارجی و تبیین وضعیت (هدایت یا گمراهی) آنان، گستره ویژه‌ای دارد؛ زیرا آیات آن منحصر به مورد نزولش نیست، بلکه در هر مورد دیگری که ملائک و ویژگی مورد نزول را داشته باشد، جاری می‌شود، آیات قرآن مانند امثال (ضرب المثل‌ها) است که نخستین بار، در مورد خاصی گفته شده ولی در هر مورد مشابه دیگری نیز به کار می‌رود و به مورد نخست منحصر نیست، این معنی همان چیزی است که در روایات به «جری» قرآن، نام‌گذاری شده است. (طباطبایی، ۳/۶۷)

۱-۲-۲- تحقق وعده در عصر ظهور

عده‌ای از مفسران شیعه معتقدند که این آیه مربوط به مهدی موعود(ع) است و قابل انطباق با حادثه‌ای نیست جز با زمان ظهور که شرق و غرب جهان زیر لوای حکومتش قرار می‌گیرد و آئین حق در همه جا نفوذ می‌کند و ناامنی و خوف و جنگ از صفحه زمین برچیده می‌شود و عبادت خالی از شرک برای جهانیان تحقق می‌یابد. (طبرسی، ۱۵۲/۷؛ بروجردی، ۵۱۲/۴؛ نجارزادگان، ۱۷۲) دلایل این قول بدین شرح است: برخی مفسران مراد از استخلاف در آیه را به معنی خلافت و ولایت الهی نظیر سلطنت داود و سلیمان و یوسف(ع) گرفته‌اند (طبرسی، ۱۶۴/۷؛ رازی، ۱۷۲/۱۴) و نسبت استخلاف قوم موعود به خدا و تعبیر به رضامندی خدا از دین آنها را قرینه بر سرپرستی دین اسلام توسط ولی خدا می‌دانند (مهدیان‌فر، ۱۵۸) و از این رو آیه را به زمان حضرت منحصراً دانسته‌اند.

دلیل دیگر مطلق شمردن مؤلفه‌های وعده در آیه است؛ چنانکه کلمه «ارض» در آیه به دلیل نبودن قرینه‌ای بر تقييد و تطبیقش بر نقطه‌ای خاص، مطلق است و تمام روی زمین را شامل می‌شود. بر این اساس حیطه خلافت شامل همه سرزمین‌ها می‌شود و این منحصراً به حکومت حضرت مهدی(ع) مربوط است. مراد از تمکین دین نیز غلبه دین اسلام بر سایر ادیان است؛ به گونه‌ای که اذلال همه ادیان نماید و هیچ کفری جلوگیری نشود و امرش را سبک شمارند، اصول معارفش مورد اعتقاد همه باشد و درباره آن اختلاف و تخصمی نباشد و هیچ تزلزلی در آن به وجود نیاید و چون بیش‌تر زمین در حوزه تصرف کفار بوده و هست این وعده تاکنون اتفاق نیفتاده، از طرفی خلف وعده الهی محال است پس لابد در آینده (زمان ظهور) این امر محقق می‌شود. (طباطبایی، ۲۱۲/۱۵؛ حائری تهرانی، ۲۰۳/۷؛ نجارزادگان، ۱۷۴)

مراد از تبدیل خوفشان به امنیت نیز بهره‌مندی از امنیت مطلق است و هیچ قرینه‌ای که این اطلاق را تقييد بزند و مثلاً آن را تنها به ایمنی از ترس از دشمنان خارجی مربوط بداند وجود ندارد. (طباطبایی، ۱۵/۲۱۵؛ حسینی همدانی، ۴۰۶/۱۱) علاوه بر این، آیه در مقام امتنان است و این چه مثنی است که خدا بر جامعه‌ای بگذارد که دشمن خارجی را بر آنان مسلط نکرده، درحالی‌که بلاهای داخلی از هر سو آن را تهدید کند. (طباطبایی، همان‌جا)

تأکید جمله «يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً» (و نکره آوردن کلمه "شئاً" (در سیاق نفی) که بر نفی شریک به طور مطلق دلالت می‌کند نیز نشان می‌دهد که مراد از عبادت، خداپرستی خالص است به طوری که هیچ شائبه‌ای از شرک در آن راه نداشته باشد؛ پس در آن جامعه هیچ چیزی غیر از خدا پرستش نمی‌شود. (همان، ۲۱۳) توجه به سیاق حاکم بر آیه (آیات ۴۷ به بعد) نیز مؤید این است که مراد از مؤمنان در آیه کسانی‌اند که از شائبه نفاق، خالص و تسلیم محض خدا و رسول و بهره‌مند از تقوا و

خشیت‌اند. (نजारزادگان، ۱۷۴)

بنابراین آیه شریفه جز با اجتماعی که به زودی با ظهور مهدی (ع) منعقد می‌شود قابل انطباق با هیچ مجتمعی نیست. (طباطبایی، ۲۱۳/۱۵) در واقع با پذیرش اطلاق تعبیر آیه هرگز برای آیه مصداقی محقق نشده که عصر ظهور مصداق دیگر یا مصداق اتم آن باشد. (نजारزادگان، ۱۷۴)

از برخی روایات نیز به عنوان دلیل بر این قول استفاده شده است؛ چنانکه در احادیث متعددی آمده که این آیه در مورد حضرت مهدی (عج) نازل شده است (طوسی، ۴۵۷/۷؛ قندوزی، ۴۲۶) و در برخی از آنها منظور از این آیه حضرت و اصحاب یا شیعیان و محبان ایشان دانسته شده است. (نعمانی، ۲۴۰)

در روایتی از امام علی (ع) آمده که تحقق این وعده نزدیک است. سپس حضرت این زمان را بر زمان ظهور تطبیق کردند. (طبرسی، الاحتجاج، ۱/۲۵۶) در روایت دیگری از ایشان آمده که سوگند می‌خورم (وعده) این آیه بر شما خواهد آمد. (حسکانی، ۱/۴۱۲) این عبارات نشان می‌دهد که این وعده هنوز محقق نشده است.

در حدیثی متواتر از پیغمبر اکرم (ص) نیز آمده: اگر از دنیا نماند مگر يك روز، خدای تعالی آن روز را طولانی کند تا بیايد از اولاد من فردی که همانم من است و زمین را از عدل و انصاف پر کند پس از آنکه از ظلم و جور پر شده باشد. (ر.ک: منتخب الاثر، ۲۷۴)

مقداد بن اسود نیز از رسول خدا (ص) نقل کرده که روی زمین خانه‌ای از سنگ یا گل باقی نمی‌ماند مگر اینکه اسلام در آن وارد می‌شود (حویزی، ۶۲۱/۳؛ طبری، ۴۵۵/۷) و در همین معناست حدیثی دیگر از ایشان که فرمود: دین اسلام بسان شب همه جا را فرا می‌گیرد. (نسفی، ۲۲۴/۳)

برخی از احادیث نیز تأویل آیه «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ» (بقره: ۱۹) را به زمان ظهور و زمانی که مشرکی بر روی زمین باقی نخواهد ماند، مربوط دانسته‌اند. (مشهدی، ۳۴۲/۵)

نقد و بررسی

اولاً اینکه مراد از استخلاف در آیه، خلافت الهی به معنای ولایت و سلطنت الهی باشد، چنانکه قبلاً ذکر شد بسیار بعید است، بنابراین مراد از استخلاف این است که اجتماعی صالح از آنان تشکیل دهد که زمین را ارث ببرند و این استخلاف قائم به مجتمع صالح ایشان است، نه به افراد معینی از ایشان؛ همچنان که در امت‌های قبل از ایشان قائم به مجتمع بود. (طباطبایی، ۲۱۰/۱۵)

ثانیاً اطلاق واژه «الارض» با جمله «كَمَا اسْتَخْلَفَ... سازگار نیست زیرا خلافت و حکومت پیشینیان (مشبه به) مسلماً در تمام پهنه زمین نبوده است. (مکارم شیرازی، نمونه، ۵۳۱/۱۴) ممکن است

کسی اشکال کند که امثال نوح(ع) به دلیل اینکه دعا نموده است که خداوند در زمین هیچ کافری را قرار ندهد و مقصود از زمین در آن آیه تمام زمین است، لذا اینجا نیز عمومیت زمین به حال خود باقی است، در جواب باید گفت که اولاً در تمامی آیاتی که خداوند در مورد نوح(ع) بیان کرده است عبارت «أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ» آمده است و در هیچ آیه‌ای از قرآن بیان نشده که رسالت نوح جهانی بوده باشد. از طرف دیگر خداوند فرموده «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵) لذا اگر برای قومی رسول الهی فرستاده نشده باشد خداوند آن قوم را عذاب نمی‌کند. با این مقدمات اگر فرض شود در دعای نوح «رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا» (نوح: ۲۶) مقصود از زمین همه زمین باشد، در این صورت لازم می‌آید قول خداوند صادق نباشد و این محال است. بنابراین لاجرم باید اطلاق در کلام حضرت نوح را به زمین قوم خودش مقید نمود و عذاب سیلی که روی زمین جاری شد را نیز به منطقه‌ای که نوح(ع)، مردم آن منطقه را تبلیغ نموده بود اختصاص داد. لذا نمی‌توان هیچ قومی قبل از پیامبر اکرم را تصور کرد که اولاً رسالت پیامبرش جهانی بوده باشد و ثانیاً استخلاف آنان در همه زمین بوده باشد. با این توضیحات مشخص می‌شود که استخلافی که در این آیه بیان شده نیز مطلق نیست زیرا وجه شبه که استخلاف امت‌های پیشین بوده است مطلق نبود.

ثالثاً معنی حکومت صالحان و تمکین آیین حق و عبادت خالی از شرک این نیست که در چنان جامعه‌ای هیچ گنهکار و منحرفی وجود نخواهد داشت، بلکه مفهومش این است که نظام حکومت در دست مؤمنان صالح است و چهره عمومی جامعه از شرک تهی است؛ وگرنه مادام که انسان آزادی اراده دارد، ممکن است در بهترین جوامع الهی و انسانی احیاناً افراد منحرفی وجود داشته باشد. (همان، ۱۴/۵۳۲) عبارت پایانی آیه هم (ومن کفر بعد ذلک) بر این دلالت دارد. (قرآنی، ۶/۲۰۸) پس عبارت «یعبدوننی...» هم اطلاق ندارد. شاهد آن، آیات إلقاء و إغراء (مانده: ۶۴ و ۱۴) است که اثبات می‌کنند عداوت و دشمنی بین یهود و نصاری تا روز قیامت تداوم دارد، بنابراین این ادیان در زمان حضرت نیز وجود دارند؛ لکن سلطنت و تسلطی نخواهند داشت و تحت سلطه حکومت اسلامی و در حالت ذمه و تقیه‌اند. پس آیه محل بحث بر سلطه ایمان بر جهان دلالت دارد اما بر نابودی کفر و مطلق شرک و زوالش دلالتی ندارد؛ بلکه زوال سلطه آن را اثبات می‌کند. بنابراین تا زمانی که اختیاری برای بشر هست و انگیزه‌های شهوانی برای او باقی است، امکان گناه (دست‌کم شرک خفی) وجود دارد. (صادقی تهرانی، ۲۱/۲۲۲)

برخی روایات هم ناظر به واقع شدن حتمی دوران ظهور حضرت و نفوذ اسلام در سرتاسر زمین است و می‌تواند بیانگر مصداق اتم و اکمل برای آیه باشد. (مکارم شیرازی، نمونه، ۱۴/۵۳۲) اما معنی انحصار آیه به زمان حضرت را نمی‌رساند.

به علاوه شأن نزول آیه نیز نشان می دهد که حداقل نمونه ای از این حکومت در عصر پیامبر (ص) برای مسلمانان (هر چند در اواخر عمر آن حضرت) حاصل شده است.

۲- قول به تعمیم آیه

برخی از مفسران شیعه و سنی با رویکرد تعمیم به سراغ آیه رفته، معتقدند خطاب در آیه عام و به شمول اش همه زمان ها و مکان ها را دربرمی گیرد؛ لذا از تخصیصش خودداری کرده اند و آن را به نحو قضیه خارجی که ناظر به خارج باشد ندانسته، بلکه از سنخ قضیه حقیقیه دانسته اند که کثرت و قلت در آن منظور نیست؛ بلکه عنوانی در آن آورده شده که هر کس و هر چیزی داخل آن باشد و لو پس از سال های زیاد مشمول حکم گردد. در این دیدگاه دو قول در مراد از این موعودین وجود دارد:

۲-۱- مطلق امت اسلام

بعضی گفته اند: موعودین در آیه شامل عموم امت محمد (ص) می شود و قول صحیح در آیه استخلاف جمهور و عامه مسلمین است. (ابن عطیه، ۱۹۳/۴)

استناد به قاعده «اعتبار به عموم لفظ نه به خصوص سبب» دلیلی مهم برعام بودن آیه و شمول این وعده برای جمیع امت پیامبر و عدم تخصیصش به برخی افراد می باشد. (شوکانی، ۵۵/۴؛ حنفی، ۲۳۲۱/۲) قرطبی در نقد ابن عربی که آیه را مخصوص خلفای اربعه دانسته می گوید: اوصافی که در آیه آمده، به خلفای اربعه اختصاص ندارد؛ بلکه شامل دیگر مسلمین از مهاجر و انصار نیز خواهد شد و این آیه همچون آیه «أَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا» (اعراف: ۱۳۷) است. پس صحیح آن است که آیه عام و به امت پیامبر مربوط است و تخصیصی در کار نیست؛ چون تخصیص در جایی است که خبر واجب التسلیم داشته باشیم، در غیر این صورت به اصل تمسک به عموم عمل می شود. (قرطبی، ۲۹۹/۱۲)

تاریخ نیز نشان می دهد که وعده خلافت الهی به امت نبی محقق شد (ابن کثیر، ۸/۲۶۳۰) و خلافت خلفای راشدین، بنی امیه، بنی عباس و در آخر عثمانی ها تا آخر ربع اول قرن بیستم (۱۹۲۴ م.) ادامه داشت تا آن که آتاتورک آن را الغا کرد و در این دوران سرزمین های زیادی تحت سلطه دولت اسلامی قرار گرفت. (زحیلی، ۱۸/۲۸۴)

نقد و بررسی

استخلاف همه امت مسامحه و سهل انگاری در تفسیر مفردات آیه است و پذیرش این قول از آنجا که

همه امت مصداق «الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» نیستند، مستلزم این است که این امر مثلاً از باب تغلیب باشد (طباطبایی، ۱۵/۲۱۴) اما تغلیب باید معهود عرب باشد و چنین تغلیبی در اینجا معهود نیست؛ چرا که بین دو مورد متعارض (صالح و غیر صالح) است. بی توجهی به شرط ایمان و عمل صالح در آیه که به طور مسلم شامل همه امت اسلامی و یا خلفای حاکم در دولت اسلامی نخواهد بود و تبعیضیه بودن "من" بنا به نظر اکثر مفسران فریقین، موجب شده که امثال زحیلی کل دوره خلافت اسلامی را مصداق آیه بدانند و چنین ادعای گزافی را مطرح نمایند.

۲-۲- عموم مسلمین دارای وصف ایمان و عمل صالح در هر عصر

بعضی مفسران مفهوم آیه را چنان وسیع دانسته‌اند که این وعده را شامل تمام مسلمانانی که دارای این صفتند می‌دانند. یعنی در هر عصر و زمان پایه‌های ایمان و عمل صالح در میان مسلمانان مستحکم شود، آنها صاحب حکومتی ریشه‌دار و پرنفوذ خواهند شد. در واقع این دسته از مفسران آیه را از سنخ قضیه حقیقیه دانسته که حکم در آن، روی موضوعی که در خارج محقق است نمی‌رود، بلکه روی يك عنوان کلی می‌رود و هر چه تحت این عنوان قرار بگیرد حتماً شامل حکم خواهد شد. (طوسی، ۷/۴۵۷؛ مکارم شیرازی، نمونه، ۱۴/۵۳۱؛ سیدقطب، ۴/۲۵۳۰؛ حوی، ۷/۳۸۰۹ و ۳۸۱۵) از نظر این مفسران، ظاهر آیه به صالحان از امت مسلمانان مربوط است و نه مطلق امت و اجتماعات اسلامی بدون قید صلاح، و آیه خصوص امت مسلمان صالح را مژده و بشارت داده است. (حسینی همدانی، ۱۱/۴۰۷) و این، تفاوت این قول با مورد قبلی است.

شیخ فضل الله در ذیل آیه می‌گوید: از نظر ما آیه می‌خواهد حس اطمینان بزرگ به خدا و خود را در نفوس مسلمانان برانگیزاند و یکی از سنن الهی در عالم را بیان کند تا مسلمانان در مسیر حرکت خود در برابر فشارها و سختی‌هایی که ممکن است آنها را از هر سو احاطه کند، دچار ضعف و سقوط نشوند و مسیر را با قوت و جدیت و اخلاص دنبال کنند و این به مرحله خاصی در طول این حرکت و یا زمان خاصی اختصاص ندارد، بلکه در طول مسیر حرکت امتداد دارد. بنابراین مصداق آیه بر هر مرحله‌ای که اسلام توانسته یا بتواند حکومت کند و سلطه و هیمنه داشته باشد و مسلمین بتوانند با طمأنینه و قوت و ثبات زندگی کنند قابل انطباق است. (فضل الله، ۱۶/۳۵۵)

در مورد ادله این قول باید گفت این گروه نیز تمسک به عموم آیه را دلیل خود دانسته و می‌گویند آیه هر فرد قائم به ایمان و عمل صالح تا قیامت را شامل می‌شود؛ لذا مراد از آن، فقط پیامبر و خلفای معصومین ایشان (چه رسد به دیگران) نیستند (مغنیه، ۵/۴۳۷) چرا که عموم لفظ ابای از تخصیص دارد و اصولاً خطاب‌های این گونه در قرآن عام است و شامل همه می‌شود و در اینجا نیز اطلاق آیه همه مؤمنین صالح را

در هر زمان و مکانی دربرمی گیرد. (دروزه، ۴۳۸/۸) برخی به استناد قضیه حقیقه بودن آیه شمول این نوع آیات نسبت به ائمه (ع) که در زمان نزول حاضر نبودند را تعلیل کرده اند. (موسوی عاملی، ۱۸۳)

بر اساس این قول، آیه هم شامل عصر نزول آیه می شود که مسلمانان واقعاً به خاطر دشمنان در خوف شدید بودند (به گونه ای که منافقان آنها را تمسخر کرده می گفتند شما از ترس احزاب، از قضای حاجت هم ایمن نیستید) و با پیروزی اسلام در عصر پیامبر با فتح مکه و خیبر و بحرین و سایر جزیره العرب و دریافت جزیه از یهودیان اطراف شام صاحب حکومت و قدرت شدند و ترس آنها به ایمنی مبدل شد. (حوی، ۷/ ۳۸۰۷) و هم مثلاً حکومت جمهوری اسلامی ایران در حال حاضر نیز می تواند مصداقی برای آن باشد. (قرشی، ۷/ ۲۴۵) البته مصداق اتم آن و آن خلافت مطلق و تمکین و امن بر اساس روایات مستفیض از پیامبر و ائمه در زمان حضرت مهدی رخ می دهد. (صادقی تهرانی، ۲۱۶/۲۱)

سباق آیه نیز نشان می دهد کسانی که مصداق «الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» هستند، مراد آیه اند و آیه نص در این معنا است و هیچ دلیلی نه در الفاظ آیه و نه از عقل که دلالت کند بر اینکه مقصود از آنان، تنها صحابه رسول خدا یا خود رسول خدا (ص) و ائمه اهل بیت (ع) باشد نیست. (طباطبایی، ۱۵/ ۲۱۴)

نتیجه گیری

دو رویکرد کلی در مراد از موعودین در آیه ۵۵ نور میان مفسران فریقین وجود دارد؛ عده ای با دید تخصیص و انحصار مصداق این آیه را بر افراد خاص یا زمان خاص تطبیق کرده اند؛ چنان که برخی مفسران اهل سنت شیخین یا خلفای چهارگانه را مراد از آیه دانسته و دلایلی را هم برای این قولشان مطرح کرده اند که مردود شمرده شد. در مقابل گروهی از مفسران شیعه، آیه را منحصر به اهل بیت (ع) و یا منحصر به زمان ظهور حضرت مهدی (عج) کرده اند. به نظر می رسد این قول نیز صحیح نیست بلکه دلایل این مفسران شیعه بیانگر مصداق اکمل و اتم برای آیه و نه مصداق انحصاری است.

برخی دیگر از مفسران با رویکرد تعمیم به آیه و خودداری از تخصیص به سراغ آیه رفته اند. برخی عموم امت اسلام را مصداق موعودین در آیه دانسته اند که این قول نیز رد شد. اما عده ای عموم مسلمین دارای دو وصف ایمان و عمل صالح در هر عصر را مراد از موعودین دانسته اند و آیه را از سنخ قضیه حقیقه شمرده اند. به نظر می رسد که قول صحیح در این باره که هم مورد پذیرش برخی از مفسران اهل سنت و هم شیعه است، همین باشد و اصل تمسک به عموم لفظ و مفهوم عام موجود در آیه این را اثبات می کند و

دلیلی که قادر بر تخصیص این عام باشد وجود ندارد.
همین قول نقطه اشتراک میان اقوال است، نه قولی که هر چند قائلان متعددی در شیعه دارد اما تصریح یا تلویح به آن از سوی مفسران اهل سنت بسیار نادر است.

منابع

- آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۴ق.
ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، مکتبه نزار مصطفی الباز، ریاض، ۱۴۱۹ق.
_____، الجرح والتعديل، بی جا، بی نا، بی تا.
ابن حبان، محمد، الثقات، دارالکتب الثقافیه، بی جا، ۱۳۹۳ق.
ابن حجر، شهاب الدین احمد، التهذیب التهذیب، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۴.
ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، متشابه القرآن و مختلفه، دار بیدار للنشر، قم، ۱۳۶۹ق.
ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير والتنوير، بیروت، مؤسسه التاریخ، بی تا.
ابن عطیه اندلسی، عبدالحق، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۲ق.
ابن فارس، احمد، معجم المقاییس اللغة، مکتب الاعلام الإسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۹ق.
اندلسی، ابو حیان محمد، البحر المحیط فی التفسیر، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۰ق.
بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی التفسیر القرآن، مؤسسه بعثت، تهران، ۱۴۱۶ق.
بخاری، محمد بن اسماعیل، التاریخ الکبیر، بی جا، بی نا، بی تا.
بروجردی، سید محمد ابراهیم، تفسیر جامع، چاپ ششم، صدر، تهران، ۱۳۶۶ش.
بروجردی، سید حسین، تفسیر الصراط المستقیم، مؤسسه انصاریان، قم، ۱۴۱۶ق.
بغدادی، علاء الدین علی، لباب التأویل فی معانی التنزیل، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.
بلخی، مقاتل بن سلیمان، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۲۳ق.
بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و أسرار التأویل، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
ترمذی، محمد بن عیسی، الجامع الصحیح، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، الكشف والبيان عن تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
جرجانی، میرسید شریف، شرح المواقف، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۴۰۹ق.
جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۸ش.

- حائری تهرانی، میرسیدعلی، مقتنیات الدرر وملتقطات الثمر، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۷ش.
- حرانی، احمدبن عبدالحلیمبن تیمیه، منهاج السنه النبویه، مؤسسه قرطبه، قاهره، ۱۴۰۶ق.
- حسکانی، عبیدالله بن احمد، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۱ق.
- حسینی همدانی، محمد، انوار درخشان، کتابفروشی لطفی، تهران، ۱۴۰۴ق.
- حنفی، عبدالمنعم، موسوعة القرآن العظیم، مکتبه مدبولی، قاهره، ۲۰۰۴م.
- حوی، سعید، الاساس فی التفسیر، چاپ ششم، دار السلام، قاهره، ۱۴۲۴ق.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه، نورالثقلین، چاپ چهارم، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ق.
- خویی، حسین، معجم رجال الحديث، بی نا، بی جا، ۱۴۱۳ق.
- دروزه، محمدعزت، التفسیر الحديث، دار إحياء الكتب العربیة، قاهره، ۱۳۸۳ق.
- دیوبندی، محمود حسن، تفسیر کابلی، احسان، تهران، ۱۳۸۵ش.
- ذهبی، محمد بن أحمد، میزان الاعتدال، دار المعرفه، بیروت، ۱۳۸۲ق.
- ذهبی، محمدحسین، التفسیر والمفسرون، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- رازی، ابوالفتوح، روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۰۸ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، دار القلم، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۳.
- زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقیده والشریعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، بیروت-دمشق، ۱۴۱۸ق.
- زركشي، محمد بن عبدالله، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۰ق.
- زمخشري، جارالله محمود بن عمر، الكشاف، دار الكتاب العربي، بیروت، ۱۳۶۶ق.
- سیوطی، جلال الدین، الاتقان في علوم القرآن، دار الكتاب العربي، بیروت، ۱۴۲۱ق.
- _____، الدرالمنثور فی التفسیر المأثور، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
- شریف رضی، محمد بن حسین، حقائق التأویل فی متشابه التنزیل، دار الاضواء، بیروت، ۱۴۰۶ق.
- شریف مرتضی، علی بن الحسین، الشافي في الامامه، چاپ دوم، مؤسسه الصادق(ع)، تهران، ۱۴۱۰ق.
- شوکانی، محمد بن علی، فتح القدیر، دار ابن کثیر، دمشق، دار الکلم الطیب، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
- صدوق، ابن بابویه محمد، کمال الدین وتمام النعمه، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۵ق.

- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۲.
- طبرسی، احمد بن علی بن ابی طالب، الإحتجاج علی أهل اللجاج، نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، انتشارات اسلام، تهران، ۱۳۷۸ش.
- عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، مکتبه العلمیه، تهران، ۱۳۸۰ق.
- فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
- _____، الاربعین فی اصول الدین، مکتبه الکلیات الازهریه، قاهره، ۱۹۸۶م.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، هجرت، قم، ۱۴۰۹ق.
- فضل الله، سید محمدحسین، من وحی القرآن، دار الملائک للطباعة والنشر، بیروت، ۱۴۱۹ق.
- فیض کاشانی، ملا محسن، الوافی، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، اصفهان، ۱۴۰۶ق.
- قرائتی، محسن، تفسیر نور، چاپ یازدهم، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، تهران، ۱۳۸۳ش.
- قرشی سیدعلی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، چاپ سوم، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۷۷ش.
- قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ش.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، دار الکتب، قم، ۱۳۶۲ش.
- قمی مشهدی، محمد، کنز الدقائق، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ش.
- قدوزی، سلیمان بن ابراهیم، ینایع الموده لدوی القری، بی‌نا، قم، ۱۴۱۶ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، دار احیاء التراث العربی، بی‌نا.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ سوم، دار الکتب العلمیه: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، بیروت-لندن-قاهره، ۱۴۳۰ق.
- معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، چاپ دوم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
- مغنیه، محمدجواد، تفسیر الکاشف، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۴۲۴ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴ش.
- _____، حکومت جهانی مهدی (عج)، نسل جوان، قم، ۱۳۸۶ش.
- موسوی عاملی، سید عبدالحسین شرف الدین، اجتهاد در مقابل نص، ترجمه علی دوانی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۸۲ش.
- مهدیان فر، رضا، «واپسین روزهای تاریخ در آیه ۵۵ سوره نور از دیدگاه مفسران»، مطالعات تفسیری، سال هشتم،

شماره ۳۰، ۱۳۹۸ ش.

نجم‌زادگان، فتح‌الله، «بررسی تطبیقی تفسیر آیه وعد(۵۵ نور)»، شناخت قرآن، سال سوم، شماره دوم، ۱۳۸۹ ش.

نسفی، عبدالله بن احمد، مدارك التنزيل وحقايق التأويل، دار الفوائد، بیروت، ۱۴۱۶ ق.

واحدی نیشابوری، علی بن احمد، اسباب نزول القرآن، تحقیق کمال بسیونی زغلول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۱ ق.



مطالعه انتقادی نظریه معناسازی مستقل فرازهای قرآنی

حامد شریفی نسب (نویسنده مسئول)

دانش آموخته دکتری دانشگاه تهران

Email: h.sharifinasab@chmail.ir

دکتر عبدالهادی فقهی زاده

استاد دانشگاه تهران

چکیده

درک صحیح معنای هر جمله و فراز قرآنی، متوقف بر درک مجموع قرائن پیوسته و سیاق آیات است؛ چنان که در محاورات عرفی نیز کشف مقصود گوینده از هر جمله، متوقف بر درک مجموع قرائن است. این در حالی است که برخی در خصوص قرآن کریم ادعا کرده اند که افزون بر معنای درون سیاقی برای هر فراز قرآنی، معنایی فراسیاقی نیز در هر فراز وجود دارد که با جدا کردن آن فراز از سیاق و سایر قرائن، به دست می آید. بر اساس این دیدگاه، انبوه معانی از فرازهای تقطیع شده قرآن کریم قابل استخراج خواهد بود که انتساب آن ها به قرآن کریم به عنوان مقاصد الهی، بیانگر ضرورت ارزیابی اعتبار این ادعا است. بر اساس تحقیق انجام شده، تنها آن دسته از معانی فراسیاقی که در چارچوب دلالت های زبانی و ضوابط عقلانی تعمیم قرار داشته باشند، معتبر دانسته می شود که البته اعتبار این گونه دلالت ها، به قرآن کریم اختصاص ندارد و در همه متن ها و سخنان بشری، معتبر شناخته می شود؛ اما معانی فراسیاقی بی ضابطه و ناشی از تقطیع یک فراز و آیه از جایگاه خود، فاقد اعتبار علمی و شرعی دانسته می شود؛ چنان که این گونه معانی، در متن ها و سخنان بشری نیز بی اعتبار به شمار می آیند. ارزیابی دلایل مطرح شده برای نظریه معناسازی مستقل فرازهای قرآنی نیز گواه این حقیقت است که این ادله، نسبت به معانی فراسیاقی بی ضابطه، توان اثبات مدعا را ندارند.

کلیدواژه ها: معانی فراسیاقی، فراز مستقل، فرازهای تقطیع شده، قرآن کریم.



The Theory of Independent Semantics of the Quranic Phrases: Critical Study

Hamed Sharifi Nasab (Corresponding Author), Ph.D. graduate, University of Tehran

Dr. Abdolhadi Feghhizadeh, Professor, University of Tehran

Abstract

In the customary conversations, discovering the speaker's intention depends on the comprehension of all evidence. In the same way, to achieve the correct understanding of the Quranic sentences and verses, all the attached indications as well as the verses context should be considered. However, regarding each of the Quranic phrases, some have claimed that besides the contextual meaning, there is a trans-contextual meaning too; it can be obtained by separating the phrase from the context and other indications. According to this view, many meanings can be obtained from separated phrases that are considered as the divine objectives of the Holy Quran. So, it is necessary to evaluate the validity of this claim. The findings of this study suggest that only those trans-contextual meanings are regarded as valid that are within the framework of the linguistic denotations and the rational rules of the generalization. Of course, the validity of such meanings is not exclusively related to the Holy Quran and they are considered valid in all the human texts and speeches. Also, like any human text and speech, trans-contextual meanings that are unregulated and obtained from separation of a Quranic phrase and verse from its context have no scientific and religious validity. Moreover, the evaluation of the given arguments of the theory of independent semantics of the Quranic phrases indicates that concerning the unregulated trans-contextual meanings, these arguments can't prove the claim .

Keywords: Trans-contextual meanings, Independent phrase, Separated phrases, The Holy Quran

مقدمه

عموم مردم در محاورات خود همواره به قرائن پیوسته سخن توجه می‌کنند و فهم صحیح هر سخنی را تنها از طریق توجه به قرائن پیوسته آن سخن ممکن می‌دانند. از جمله این قرائن، سیاق و فضای صدور سخن است که توجه به آن، از اصول عقلانی محاوره دانسته می‌شود و عموم مردم با زبان‌ها و فرهنگ‌های مختلف، آن را معتبر می‌دانند و درک صحیح مقصود گوینده را بر آن متوقف می‌دانند؛ چنان‌که جداکردن یک عبارت از سیاق و به اصطلاح تقطیع کردن سخن را، اگر منجر به ایجاد معنای متفاوتی از آن سخن شود، بی‌اعتبار می‌دانند و آن را تقيیح می‌کنند.

این در حالی است که نسبت به قرآن کریم گاه ادعا می‌شود که آیات و فرازهای آن، حتی بدون توجه به سیاق و فضای نزول نیز دارای معانی مستقل‌اند و فرازهای قرآنی، افزون بر معنایی که در چهارچوب سیاق و فضای نزول می‌رسانند، مشتمل بر معنایی مستقل‌اند که با کنارگذاشتن سیاق و فضای نزول فهمیده می‌شوند. از این نظریه با تعبیر مختلفی همچون «استقلال فرازهای قرآنی»، «معنائشناسی مستقل فرازهای قرآنی»، «دلالت آیات بر معانی فراسیاقی» و تعبیری از این دست، یاد می‌شود.

این‌که این ادعا در خصوص قرآن کریم چه اندازه درست است و آیا ادله اقامه شده برای آن، بر این مدعا دلالت دارند و همچنین این پرسش که آیا می‌توان برای معانی فراسیاقی آیات، حد و مرزی ضابطه‌مند ارائه کرد، مسئله پژوهش حاضر را شکل داده‌اند.

پیشینه پژوهش

در مقاله‌ای که با عنوان «حجیت فرازهای قرآن کریم» در سال ۱۳۷۶ منتشر شده است، اعتبار فرازهای قرآنی به این شرط وابسته شده که ظهوری مستقل و غیر منافی با ظهور آیات صدر و ذیل داشته باشد. (عابدینی، ۵۱ و ۶۱) این‌که اعتبار معنای استقلالی و فراسیاقی، به ظهور مقتید شده است، صحیح است؛ زیرا اعتبار و حجیت ظواهر الفاظ بر اساس سیره عقلاء ثابت و محرز است و در تفسیر آیات قرآن کریم قابل استناد خواهد بود؛ اما مسئله این است که آیا به فرازی که در کنار آیات و فرازهای هم‌جوار خود دارای نوعی پیوستگی معنایی است، در چه مواردی در معنای مستقل ظهور دارد و در چه مواردی، چنین ظهوری ندارد، که برای آن ضابطه‌ای ارائه نشده است. از این‌رو، در فرازهایی از قرآن که ظهور در استقلال ندارند اما در برخی روایات به معنایی مستقل و فراسیاقی از آن استناد شده، نوعی ابهام و سردرگمی مشاهده می‌شود که آیا آن معنای فراسیاقی به دلیل عدم ظهور، کنار گذاشته می‌شود یا به دلیل روایت، پذیرفته

می‌شود؟

برخی نیز در کتابی فقهی - قرآنی، فصلی را به بحث از جواز استناد به فرازهای تقطیع‌شده قرآنی برای استنباط احکام فقهی اختصاص داده‌اند. (ایازی، ۵۱۰-۴۵۱) در این فصل، محل بحث مختص آن دسته از فرازهایی دانسته شده که به صورت قطعی یا حتی احتمالی با سیاق در تنافی باشند. (همان، ۴۵۶-۴۵۹ و ۴۷۱-۴۷۲) سپس به این حقیقت تصریح شده که بسیاری از اشتباهات تفسیری، ناشی از بی‌توجهی به سیاق آیات بوده و بی‌توجهی به سیاق و فرازهای قبلی و بعدی، به ارتکاب اشتباه و انحرافات کلامی و اعتقادی منجر می‌شود که در این رابطه، نمونه‌ای از انحراف برخی متکلمان ارائه شده است. (همان، ۴۶۳-۴۶۴)

نویسنده در نهایت تنها آن دسته از فرازهای تقطیع‌شده‌ای را که با سیاق مابینت و تناقض داشته باشند، بی‌اعتبار دانسته و فرازهایی که با سیاق مابینت صریح نداشته باشند، گرچه هماهنگ هم نباشند، معتبر معرفی کرده (همان، ۴۷۴) و دلایلی برای این ادعا مطرح کرده است. (همان، ۴۷۳-۴۹۱) البته مشخص نشده است که چگونه نادیده گرفتن سیاق که دلیل بسیاری از اشتباهات تفسیری و انحرافات کلامی و اعتقادی معرفی شده، در استنباط احکام فقهی، سودمند و معتبر معرفی شده است؛ در حالی که نمونه‌هایی که به عنوان اشتباه تفسیری و انحراف عقیدتی ارائه شده (همان، ۴۶۳-۴۶۴)، هیچ‌یک با سیاق مابینت صریح ندارند، بلکه تنها با سیاق هماهنگ نیستند.

برخی نیز با تألیف اثری مستقل در این موضوع با عنوان «سایه‌ها و لایه‌های معنایی: درآمدی بر نظریه معناشناسی مستقل فرازهای قرآنی در پرتو روایات تفسیری»، آن را تلاش برای دست‌یابی به برداشت‌های ضابطه‌مند از بخش‌های قرآنی، با نگاهی مستقل از مفاد سیاقی و ظاهری و فارغ از پیوندهای خاص، معرفی کرده‌اند و یکی از اهداف اساسی آن را، گشودن عرصه‌ای گسترده و ضابطه‌مند در تفسیر قرآن بیان کرده‌اند (اسعدی، ۱۵-۱۶)؛ اما هیچ ضابطه‌ای جز کنارگذاشتن سیاق و دیگر قرائن، ارائه نشده است.

در این کتاب، مجموعه‌ای از مبانی کلی همچون زبان قرآن، سلامت قرآن از تحریف، حکیمانه بودن قرآن، اعتبار روایات تفسیری و دیگر مبانی کلی از این دست، به صورت مفصل تشریح شده است که بیش از ۹۰ درصد حجم کتاب را به خود اختصاص داده است؛ حال آن‌که هیچ‌یک از این مبانی، از مبانی اختصاصی این نظریه محسوب نمی‌شود و هیچ‌یک وجود معانی فراسیاقی برای فرازهای قرآنی را اثبات نمی‌کند. بدیهی است که مبانی کلی یک نظریه، غیر از ادله اثباتی آن نظریه است و نمی‌توان با تشریح مبانی کلی، یک ادعا را اثبات کرد؛ بلکه تشریح مبانی یک نظریه تا زمانی که با ادله اثباتی آن نظریه همراه نباشد، بی‌حاصل است و هیچ نتیجه‌ای را در پی ندارد.

بخش پایانی این کتاب نیز به ارائه چند نمونه از فرازهای قرآنی و معانی فراسیاقی آن پرداخته شده است. به هر حال در این اثر، هیچ بخشی به عنوان ادله این نظریه، وجود ندارد و اساساً در ضمن سایر مباحث نیز، دلیلی صریح و روشن بر این نظریه اقامه نشده است؛ هر چند از اشارات اجمالی در برخی عبارات، می‌توان مستنداتی برای این نظریه از این کتاب استخراج کرد. (نک: همان، ۱۶-۱۷ و ۶۸-۱۱۳)

در مقاله‌ای با عنوان «استقلال معنایی فرازهای قرآنی» نیز بر وجود معنای مستقل در کنار معنای وابسته به سیاق تأکید شده است و برای آن دلایلی ذکر شده است. (نک: باقریان، ۸۴-۹۱) در این مقاله همچنین دلایلی بر عدم استقلال معنایی فرازهای قرآنی ارائه و نقد شده است؛ اما روشن است که اگر ادله دیدگاه استقلال معنایی فرازهای قرآنی پذیرفته نشود، به اقامه دلیل بر عدم استقلال معنایی نیازی نخواهد بود. به عبارت دیگر عدم احراز اعتبار و حجیت فرازهای مستقل قرآنی، به معنای عدم اعتبار و حجیت آن خواهد بود؛ زیرا وقتی دلیلی بر انتساب یک معنا به قرآن کریم و خداوند متعال وجود نداشته باشد، انتساب بدون دلیل آن به خداوند صحیح نیست و از نظر شرعی فعل حرام محسوب می‌شود.

در مقاله «سازگاری تفسیر آیات با دو رویکرد مجموعی و تفکیکی» نیز دلایلی بر معنای مستقل و فراسیاقی فرازهای قرآن کریم ارائه شده و با بیان انواع فرازهای قرآنی، تلاش شده ملاک‌هایی برای تقطیع فرازها ارائه شود و در پایان نیز دلایلی بر عدم استقلال معنایی، ارائه و نقد شده است. (نک: پیروفر و جمالی‌راد، ۸۶-۹۸)

مقاله «معناداری بخشی از آیه یا آیات، هم در سیاق و هم خارج از سیاق» نیز با اشاره به یک‌سری مبانی کلی، روایات استنادکننده به فرازی از آیات را ذکر کرده است و در پایان سازوکارهایی برای استخراج معنای فراسیاقی ارائه کرده است. (اخوان‌مقدم، ۱۳۷-۱۶۰)

چنان‌که ملاحظه می‌شود رویکرد آثار ذکر شده در جهت اثبات گسترده معنای فراسیاقی برای آیات و فرازهای قرآنی است. در مقابل، نگاه پژوهش حاضر به معنای فراسیاقی، نگاهی انتقادی و محدودکننده است و در این راستا، ابتداء معنای فراسیاقی را به دو دسته تقسیم می‌کند تا مرز معنای فراسیاقی صحیح و معتبر را از معنای فراسیاقی نادرست و نامعتبر نشان دهد. سپس حدود معنای فراسیاقی و سازوکارهایی که برای استخراج این‌گونه معنای ارائه شده است مورد نقد قرار می‌گیرد و در نهایت، دلایلی که بر معنای فراسیاقی ارائه شده است، ارزیابی می‌شود.

۱- دسته‌بندی معانی فراسیاقی

برای ارزیابی اعتبار تفسیر فراسیاقی آیات و فرازهای قرآنی، معنای فراسیاقی را می‌توان به دو دسته

تقسیم کرد و اعتبار هر یک را جداگانه سنجید:

۱-۱- معانی فراسیاقی منطبق بر دلالت‌های زبانی و ضوابط عقلانی تعمیم

برخی فرازهای قرآنی به گونه‌ای هستند که در نگاه ضابطه‌مند عرفی، می‌تواند در خارج از سیاق نیز دارای معنای مستقل باشد. به تعبیر دیگر عموم مردم در مواجهه با برخی فرازهای قرآنی، با بهره‌گیری آگاهانه یا ناخودآگاه از دلالت‌های زبانی مانند دلالت مطابقی، تضمنی، التزامی، اقتضاء، تنبیه، اشاره و... (برای اطلاع از انواع دلالت‌ها نک: بابایی، ۳۱-۴۰) و یا ضوابط تعمیم مانند تنقیح مناط، الغاء خصوصیت، طریق اولویت و مناسبت حکم و موضوع (برای آگاهی بیش‌تر از این ضوابط نک: لجنة الفقه المعاصر، ۱۷۷-۲۳۰)، معنای آن فراز قرآنی را به سیاق محدود نمی‌دانند، بلکه آن فراز را دارای معنایی فراگیر می‌بینند که معنای سیاقی، یکی از مصادیق آن معنای فراگیر محسوب می‌شود.

حجیت و اعتبار این گونه معانی فراسیاقی از باب حجیت ظواهر است؛ زیرا سیره عقلاء بر عمل به ظواهر کلام و لوازم عقلانی آن استوار است و در محاورات عرفی خود نیز از این دلالت‌ها و ضوابط بهره می‌برند و آن را معتبر می‌شمارند.

برای مثال در آیه «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ؛ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۹۶-۹۷) فراز پایانی این آیه «مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» در سیاق تشریح حج، ظهور دارد در کفر مربوط به انکار وجوب حج و یا کفر به آیات و نشانه‌های الهی در مقام ابراهیم و یا یهودیانی که پس از اسلام آوردن با تشریح حج، کافر شدند؛ اما در نگاه منضبط عرفی، حج خصوصیت ممتازی ندارد و مناط آیه که بی‌نیازی ذاتی خداوند از همه جهانیان است را مشمول مصادیق خارج از سیاق می‌داند و در نتیجه، دلالت فراسیاقی آیه را چنین می‌بیند که کفر، ناشی از هر چیزی باشد هیچ ضرری به خداوند بی‌نیاز از جهانیان نمی‌رساند؛ بلکه در نگاه عرف حتی کفر نیز خصوصیتی ندارد و فراز «فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» حتی در موارد عصیان بندگان نیز به طریق اولویت صادق است؛ زیرا وقتی کفر انسان‌ها هیچ ضرری به خداوند نمی‌رساند، عصیان آن‌ها نیز قطعاً ضرری به ساحت الهی وارد نخواهد کرد.

بسیاری از روایات اهل بیت (ع) که معانی فراسیاقی از قرآن ارائه کرده‌اند، بر اساس همین ضوابط عرفی و عقلانی بین مردم استوار است. برای نمونه، سیاق آیه «لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُئْتِمِرْ بِمَا آتَاهُ اللَّهُ لَا يَكُلْفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا» (طلاق: ۷) در ارتباط با امور مالی و عدم تکلیف مردان به پرداخت بیش از توان نفقه به همسران‌شان است اما در روایتی از امام صادق (ع) به فراز «لَا يَكُلْفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» برای بیان عدم تکلیف مردم به معرفت (شناخت حقیقی خداوند

متعال) استناد شده است. (برقی، ۱/ ۲۷۷؛ کلینی، ۱/ ۱۶۳) این در حالی است که عرف و عموم عقلاء برای امور مالی، خصوصیتی در حکم «تکلیف بیش از توان» متصور نمی‌دانند تا این حکم را به امور مالی منحصر بدانند. به عبارت دیگر عرف در این آیه خصوصیت را ملغاً می‌دانند و حکم آن را به موارد دیگر تعمیم می‌دهد. همچنین ممکن است عقلاء، مناط نفی تکلیف به پرداخت نفقه بیش از توان را که در این آیه به آن اشاره شده است، همان حکم عقلی بر «قیح تکلیف بیش از توان» بدانند و در نتیجه تحقق این مناط در سایر موارد را دلیل توسعه حکم به آن موارد می‌دانند؛ بر این اساس روایت امام صادق (ع)، در حقیقت بر همین برداشت عرفی و منضبط عقلاء در الغاء خصوصیت و تنقیح مناط مبتنی است.

در روایت دیگری از امام صادق (ع) در مورد زنی که مالی را با اجازه مصرف از آن به شوهرش داده بود، سؤال شد که امام (ع) با تلاوت آیه «فَإِنْ طَبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا» (نساء: ۴) حلال بودن آن را بیان فرمودند (کلینی، ۵/ ۱۳۶)، در حالی که این آیه به قرینه بخش ابتدائی آن، تنها به مهر و صدقات زن‌ها ارتباط دارد «وَأَتُوا نِسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طَبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا». روشن است که تعمیم این آیه به غیر صدقات، بر اساس الغاء خصوصیت است که ضابطه‌ای عقلانی است؛ زیرا وقتی عرف مدخلیتی برای یک خصوصیت، در حکم متصور ندانند، آن خصوصیت را ملغاً می‌دانند و حکم را به موضوعات دیگر تعمیم می‌دهد.

همچنین سیاق آیه «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸) به مسئله جهاد مرتبط است، اما در روایتی از امام صادق (ع) برای نفی حکم حرجی وضو گرفتن مشقت‌آمیز با رفع جبیره برای هر نماز، به فراز پایانی آیه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» استناد شده است. (کلینی، ۳/ ۳۳) این بدان دلیل است که در نگاه عرف، مناط آیه، نفی حرج دانسته می‌شود و در نتیجه، عرف آن را به خارج از سیاق تعمیم می‌دهد. منضبط بودن این گونه برداشت‌های فراسیاقی و منطبق بودن آن بر اصول عقلانی، دلیل تأیید و توصیه امام به این گونه برداشت‌ها است که ضمن استناد به آیه نفی حرج برای مسح بر جبیره، فرموده‌اند «يُعْرِفُ هَذَا وَأَشْبَاهَهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ». (همان) بر اساس آنچه گذشت این گونه تعمیم آیات به خارج از سیاق و این گونه برداشت‌های فراسیاقی، که بر اصول و قواعد عرفی محاورات عقلاء مبتنی است، اختصاصی به اهل بیت (ع) ندارد و دیگران نیز می‌توانند حکم آیاتی را که عرف برای موضوع آن‌ها خصوصیتی قائل نیست یا به مناط قطعی حکم در آن‌ها دست یافته است، به خارج از سیاق تعمیم دهند.

البته روشن است که چنین برداشت‌های فراسیاقی منضبط و مطابق اصول عقلانی، اختصاصی به قرآن

کریم ندارد بلکه عقلاء در محاورات عادی و کلام‌های بشری نیز از این اصول عقلانی بهره می‌گیرند و به آن احتجاج می‌کنند.

در مجموع، معانی فراسیاقی مبتنی بر ضوابط عرفی، از باب حجیت ظواهر الفاظ و لوازم آن، از طریق سیره عقلاء معتبر دانسته می‌شوند؛ اما نه اختصاص به قرآن کریم دارد و نه منحصر به روایات اهل بیت (ع) است.

۱-۲- معانی فراسیاقی خارج از دلالت‌های زبانی و ضوابط عقلانی تعمیم

برخی از فرازهای قرآن کریم دارای معنایی وابسته به سیاق‌اند به گونه‌ای که ضوابط عقلانی در تعمیم نظیر تنقیح مناط، الغاء خصوصیت، طریق اولویت و... در آن‌ها کارایی ندارند و در نگاه عرف، آن آیات را نمی‌توان به خارج از سیاق تعمیم داد. برای نمونه فرازهای مشتمل بر قید یا شرط را نمی‌توان با برداشتی فراسیاقی، به موارد عدم تحقق قید و شرط توسعه داد.

به عنوان مثال در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ» (توبه: ۲۳) نمی‌توان با نادیده گرفتن قیدی که در سیاق ذکر شده فراز «لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ» را به صورت مستقل معنا کرد و آن را به معنای نهی کلی از تولی پدران و برادران تفسیر کرد. همچنین در آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ نِسَاءً فَلَمْ تُجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ» نمی‌توان با نادیده گرفتن قیود موجود در سیاق و ادعای معنایی فراسیاقی، حکم تیمم را حتی در صورت امکان وضو، جاری دانست و تیمم را در عرض وضو، به منزله واجب تخییری قلمداد کرد؛ زیرا استخراج این گونه معانی فراسیاقی که بر ضوابط و اصول عقلانی عرف مبتنی نیست، فاقد حجیت عرفی و شرعی است و هیچ دلیلی بر اعتبار این گونه معانی خارج از ضابطه‌ای نه در عرف و نه در شرع یافت نمی‌شود.

بی‌اعتباری این گونه معانی فراسیاقی به این دلیل است که برای یک جمله یا فراز بدون قرائن متصل به آن، اساساً ظهوری منعقد نشده است تا معتبر شناخته شود. ظهور یک فراز پیوسته به قرائن صدر و ذیلش، تنها در همان معنای سیاقی است و هیچ ظهوری برای آن، جز ظهور مجموعی شکل نمی‌گیرد تا از اعتبار آن بحث شود. ضوابط عقلانی تعمیم نیز در این موارد جریان ندارند؛ پس یک فراز تقطیع شده، فاقد دلالت معتبر در چهارچوب دلالت‌های زبانی و ضوابط عقلانی تعمیم است و بر این اساس، اگر یک معنای فراسیاقی را به یک فراز تقطیع شده از قرآن کریم منتسب کنیم، در حقیقت معنای بدون دلیلی را به خداوند نسبت داده‌ایم که از نظر علمی، باطل است و از نظر تکلیفی حرام محسوب می‌شود.

در بین عموم مردم و بر طبق سیره عقلاء در محاورات عرفی نیز هیچ‌گاه معانی فراسیاقی بی‌ضابطه از

سخنان تقطیع شده، معتبر شناخته نمی‌شود؛ بلکه عقلاء این‌گونه معانی را که بر اثر تقطیع سخن از قرآنش به‌دست می‌آید، تقییح و مذمت می‌کنند و انتساب آن را به گوینده سخن انکار می‌کنند.

البته در روایات معصومین (ع) گاهی چنین استنادات فراسیاقی و خارج از ضوابط و اصول عرفی مشاهده می‌شود. برای نمونه، آیه‌ای که در روایات متعدّد و در سنت قطعی، برای شکستن و قصر نماز به آن استناد شده است، مقید به نماز مسافر در کارزار جنگ و در حال خوف از حمله دشمن است: «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا؛ وَإِذَا كُنْتُمْ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكُمْ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكُمْ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا» (نساء: ۱۰۱-۱۰۲)

روشن است که اگر در این زمینه، روایات متعدّد و معتبر در شکسته شدن نماز مسافر در غیر جنگ وجود نداشت، هیچ‌یک از افراد عرف بر اساس ضوابط و فهم عرفی، قید «إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا» و سیاق آیه را نادیده نمی‌گرفت و حکم شکستن نماز را از سفر جنگی به سفر غیر جنگی تعمیم نمی‌داد.

البته این‌گونه تفاسیر فراعرفی معصومین (ع) از آیات قرآن کریم، به استفاده‌های فراسیاقی منحصر نیست، بلکه در بسیاری از روایات، گاه واژگان و مفردات قرآن نیز به معانی غیرعرفی تفسیر شده‌اند؛ برای مثال در آیه «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ» (ملک: ۳۰) واژه «ماء» به «امام» تفسیر شده است (عریضی، ۳۲۷؛ کلینی، ۱/ ۳۴۰؛ نعمانی، ۱۷۶) در حالی که چنین معنایی نه در کتاب‌های لغت برای واژه «ماء» بیان شده است و نه در محاورات عرفی. همچنین در آیه «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ... يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ» (الرحمن: ۱۹ و ۲۲) واژه «البحرین» به حضرت علی (ع) و حضرت فاطمه (س) و «اللوؤلؤ والمرجان»، به امام حسن (ع) و امام حسین (ع) تفسیر شده است (فرات کوفی، ۴۶۰) یا در آیه «وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا» (جن: ۱۶) تعبیر «ماء غدقا»، به علم کثیر از ناحیه ائمه (ع) تفسیر شده است (طبرسی، ۱۰/ ۵۶۰؛ استرآبادی، ۷۰۴) و در آیه «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ...» (توبه: ۳۶) نیز معنای «اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا»، دوازده امام معصوم (ع) معرفی شده است. (طوسی، الغيبة، ۱۴۹)

به هر حال این‌گونه معانی خارج از ضوابط عرفی، چه بطن قرآن نامیده شود چه نام دیگری بر آن نهاده

شود، تنها به دلیل عصمت معصومین(ع) و آگاهی از علوم غیب و دارا بودن شأن تشریع یا تبیین شریعت و تنها از باب تعبد پذیرفته می‌شود؛ چه این‌گونه معانی فراعرفی، در زمره معانی فراسیاقی باشد چه معانی نامتعارف مفردات؛ اما این‌گونه معانی فراعرفی، از سایر مردم که نه به علوم غیبی و الهی دسترسی دارند و نه دارای شأن تشریع و تبیین شریعت‌اند و نه از خطا و اشتباه معصومان، پذیرفتنی نیست، بلکه حتی به چنین برداشت‌هایی خارج از ضوابط عرفی، مجاز نیستند؛ چرا که به دلیل مبتنی نبودن بر ضابطه معتبر، تفسیری ذوقی و سلیقه‌ای محسوب شده و از مصادیق تفسیر به رأی به شمار می‌آید.

بر این اساس، معانی فراسیاقی که منطبق بر اصول و ضوابط عرفی نیستند، از شؤون اختصاصی معصومین(ع) به شمار می‌آید و از باب تعبد پذیرفته می‌شود؛ اما از سایر مردم نه پذیرفتنی است و نه شریعت دارد.

۲- مرز معانی فراسیاقی معتبر از نامعتبر

بر اساس آنچه گذشت می‌توان دریافت که ملاک معنای فراسیاقی معتبر از نامعتبر، همان چهارچوب دلالت‌های زبانی و ضوابط عقلانی تعمیم است؛ اگر در این چهارچوب بتوان از یک فراز قرآنی، معنایی فراسیاقی استخراج کرد، آن معنای فراسیاقی معتبر خواهد بود و می‌توان مقصود بودن آن را به قرآن کریم و خداوند متعال نسبت داد. اما اگر یک معنا خارج از دلالت‌های زبانی و ضوابط عقلانی تعمیم و تنها با تقطیع یک فراز از آیات قرآن کریم استخراج شود، فاقد اعتبار علمی و شرعی است و انتساب آن معنا به قرآن کریم و خداوند متعال، صحیح نیست مگر آن‌که آن معنا توسط شخصی معصوم و آگاه به علوم غیبی و باطن شریعت ارائه شود که در این صورت تعبداً پذیرفته می‌شود.

به نظر می‌رسد تنها راهی که از ورود انبوه تفاسیر ذوقی و سلیقه‌ای به قرآن کریم جلوگیری می‌کند، تکیه بر عرفی و عقلانی بودن ضوابط استخراج معانی فراسیاقی است؛ زیرا در غیر این صورت، هر مکتب انحرافی و ساختگی و هر فرقه باطلی می‌تواند با تقطیع فرازی از آیات قرآن، ایده‌های باطل خود را مورد تأیید قرآن و خداوند متعال جلوه دهد.

البته باورمندان به معانی فراسیاقی قرآن نیز تلاش کرده‌اند ضوابط و حدودی برای انبوه معانی احتمالی خارج از سیاق تعیین کنند. برای مثال برخی از نویسندگان، مباینت صریح معنای فراسیاقی با سیاق را مانع اعتبار معنای فراسیاقی دانسته‌اند؛ گرچه هماهنگ نبودن معنا با سیاق را مانع ندانسته‌اند. (ایازی، ۴۷۴) مشخص است که در این صورت، انبوه معانی فراسیاقی مبتنی بر تقطیع آیات و ناهماهنگ با سیاق، به شرط عدم مباینت و تناقض صریح با سیاق، معتبر تلقی می‌شود.

برخی نیز اعتبار معنای فراسیاقی را به سازگاری با معارف مسلم و معتبر دینی و قرآنی و مسلمات یقینی عقلی و خارجی منوط دانسته‌اند. (اسعدی، ۳۳۴) در این صورت معارف خودساخته، احکام بی‌پشتوانه، مکارم اخلاقی جعلی، مکاتب و فرق جعلی و... اگر در جملات تقطیع شده آیات و عاری شده از هرگونه قرائن، گنجانده شوند، پذیرفته می‌شوند و حتی به عنوان مقصود فراسیاقی آیات قرآن، به خداوند متعال نسبت داده می‌شوند، تنها با این شرط که به اندازه‌ای فاحش نباشند که با مسلمات دینی و عقلی تعارض داشته باشند.

برخی دیگر نیز شرایط و ملاک‌های تقطیع فرازهای قرآن کریم را توجه به جنبه‌های ادبی، توجه به مرجع ضمیرها، توجه به اصول دین و مذهب و روح کلی قرآن، آگاهی به احکام آیات منسوخ، توجه به مدلول آیات متشابه، توجه به نقش تفسیر قرآن به قرآن برشمرده‌اند. (نک: پیروزر و جمالی‌راد، ۹۴-۹۶) برخی دیگر ساز و کار توسعه دلالت‌های قرآنی را ملاحظه زبان و ادبیات عرب، قابلیت مفسر، تفقه و ژرف‌نگری وی، آگاهی از دلایل عقلی و شرعی و استخراج روش برداشت اهل بیت (ع) برشمرده‌اند. (اخوان‌مقدم، ۱۵۷-۱۵۹)

این شرایط و سازوکارها هرچند لازم است اما برای دفع آرای ذوقی و سلیقه‌ای از قرآن کریم کافی نیست و بی‌ضابطه بودن برداشت‌های خارج از چهارچوب دلالت‌های عقلانی، راه ورود ذوق و سلیقه به قرآن کریم را باز نگه می‌دارد و موجب می‌شود هر شخصی بتواند نظرات شخصی خود را با استناد به فراز تقطیع‌شده‌ای از قرآن کریم، به خداوند متعال نسبت دهد. بر این اساس، تنها راه دفع ذوقیات و تفاسیر شخصی از قرآن کریم، اشتراط قرار داشتن معنای فراسیاقی در چهارچوب اصول و ضوابط عقلانی است.

۳- ارزیابی دلایل باورمندان به وجود معانی فراسیاقی بی‌ضابطه در قرآن

منظور از معانی فراسیاقی بی‌ضابطه، آن دسته از معانی فراسیاقی است که بر هیچ‌یک از دلالت‌های زبانی (مطابقی، تضمنی، التزامی، اقتضاء، تنبیه، اشاره و...) استوار نیست و ضوابط عرفی و عقلانی تعمیم (الغاء خصوصیت، تنقیح مناط، طریق اولویت، تناسب حکم و موضوع) در آن‌ها جریان ندارد. عموم مردم با فرهنگ‌ها و زبان‌های مختلف، برای این‌گونه معانی فراسیاقی بی‌ضابطه که در تقطیع سخن از قرائنش ریشه دارد، ارزشی قائل نیستند و در سخنان و متون خویش، آن را بی‌اعتبار می‌دانند؛ اما برخی نسبت به قرآن کریم ادعا کرده‌اند که فرازهای آن بر خلاف متون بشری، دارای ویژگی انحصاری و خاصی است که خارج از سیاق نیز دارای معنایی مستقل و معتبر است.

بنابراین، لازم است دلایل این ادعا مورد ارزیابی قرار گیرد که آیا این دلایل می‌توانند چنین ویژگی خاصی را برای قرآن کریم اثبات کنند، یا آن‌که قرآن کریم نیز به زبان مردم است و دلالت‌های آن تابع دلالت‌های رایج در میان عرف مردم است.

۳-۱- استناد اهل بیت (ع) به فرازهای مستقل آیات

اساسی‌ترین مستندی که برای ادعای استقلال فرازهای قرآن به صورت مشترک توسط همه باورمندان به این نظریه ارائه شده است، روایاتی است که در آن‌ها به فرازهای مستقل آیات قرآنی استناد شده و معنایی فراسیاقی از فرازی از آیه استخراج شده است. (نک: عابدینی، ۵۱-۶۱؛ ایازی، ۴۸۰-۴۸۷؛ اسعدی، ۳۷۹-۴۱۷؛ باقریان، ۸۷-۸۹؛ پیروزر و جمالی‌راد، ۸۹-۹۰؛ اخوان‌مقدم، ۱۴۳-۱۵۷)

استدلال به این روایات با این تقریر همراه است که اهل بیت (ع) با ارائه این معانی فراسیاقی از فرازهای قرآن، این نکته را به عموم مردم آموخته‌اند که معانی آیات را نباید در سیاق محدود دانست؛ بلکه هر فراز از قرآن کریم، به صورت مستقل دارای معنایی خارج از سیاق است.

نقد استدلال به استناد اهل بیت (ع)

توجه به این نکته ضروری است که بسیاری از روایات اهل بیت (ع) در استناد به معانی فراسیاقی، بر ضوابط عرفی تعمیم منطبق است؛ چنان‌که نمونه‌ای از این روایات در استناد فراسیاقی و ضابطه‌مند به آیاتی چون «لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (طلاق: ۷)، «فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا» (نساء: ۴) و «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸) بیان شد.

از سوی دیگر، برخی از روایاتی که ممکن است به عنوان تعمیم فراسیاقی خارج از ضوابط عرفی محسوب شوند، در حقیقت اقتباس از قرآن و نه تفسیر آیه قرآن و بیان معنای آیه‌اند. برای نمونه امام حسین (ع) هنگام خروج از مدینه، آیه «فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (قصص: ۲۱) و هنگام ورود به مکه، آیه «وَلَمَّا تَوَجَّهَ تَلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ» (قصص: ۲۲) را تلاوت کرده‌اند (ابومخنف، ۸۵-۸۶) که تلاوت این آیات تنها برای اشاره به تشابه شرایط ایشان با شرایط حضرت موسی (ع)، و نه به معنای تفسیر این آیات یا نزول آن‌ها در شأن ایشان بوده است. همچنین از امام صادق (ع) روایت شده است که امام زمان (ع) پس از ظهور، آیه «فَقَرَزْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ» (شعراء: ۲۱) را تلاوت می‌کند (نعمانی، ۱۷۴) که آن نیز به حضرت موسی (ع) و خوف وی از فرعون و مأموران او مربوط است و به صورت ضمنی، به تشابه شرایط امام زمان (ع) به شرایط حضرت موسی (ع) اشاره دارد.

اقتباس از آیات قرآن کریم حتی ممکن است به بازآفرینی معنای آیه بینجامد و معنای متفاوتی از معنای

آیه به دنبال داشته باشد؛ چنان‌که در روایت امام رضا(ع) آمده است: «إِنْ سَرَّكَ أَنْ تَكُونَ لَكَ مِنَ الثَّوَابِ مِثْلَ مَا لِمَنْ اسْتَشْهَدَ مَعَ الْحُسَيْنِ فَقُلْ مَتَى مَا ذَكَرْتَهُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزاً عَظِيماً» (صدوق، ۱۳۰) عبارت «یا لَیْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزاً عَظِيماً» (نساء: ۷۳) اقتباس از آیه قرآن کریم است که در قرآن کریم از زبان منافقان نقل شده و مقصود آن‌ها از «فوز عظیم» نیز غنیمت‌های جنگ و منافع دنیایی است؛ اما در این روایت، «فوز عظیم» به معنای شهادت در رکاب امام حسین(ع) و برخورداری از منافع معنوی و اخروی در نظر گرفته شده است.

این‌گونه اقتباس‌ها از آیات قرآن کریم، می‌تواند اغراض و انگیزه‌های گوناگونی از قبیل تبرک و تیمن، تقریب به ذهن، تشبیه و تمثیل موضوعی به موضوع آیه، تفأل به خیر، بر طرف کردن استنکار مخاطب و... را به همراه داشته باشد و از آن‌جا که در مقام تفسیر و بیان معنای آیات نیستند، نباید آن را معنایی فراسیاقی از آیه به شمار آورد و آن فراز را فرازی مستقل محسوب کرد.

بنابراین تنها بخش اندکی از روایات اهل‌بیت(ع)، از چهارچوب دلالت‌های زبانی و ضوابط عرفی خارج است که این روایات نیز در حقیقت، بیانگر باطن قرآن به شمار می‌آیند نه ظاهر آن؛ زیرا ظاهر قرآن آن است که عموم مردم با ضوابط متداول در محاوراتشان توان درک آن را داشته باشند؛ حال آن‌که این دسته از معانی، از ضوابط عرفی خارج است.

روشن است که بیان باطن قرآن به افرادی اختصاص دارد که به باطن قرآن آگاه باشند؛ پس بیان معانی فراسیاقی آیات به اهل‌بیت(ع) اختصاص دارد که از بطون قرآن کریم آگاهند. قیاس کردن کسانی که به پشتوانه عصمت، آگاهی از علوم غیب و الهی و دارا بودن شأن تشریع، معارفی را خارج از ضوابط عرفی از باطن آیات قرآن استخراج کرده‌اند با افراد فاقد عصمت، علم غیب و شأن تشریع، اشتباهی بزرگ و قیاس مع‌الفارق است.

اگر استناد اهل‌بیت(ع) به فرازهایی از قرآن بر خلاف ضوابط عرفی، به عنوان یک روش برای عموم مردم تجویز شود، در این صورت تأویل اهل‌بیت(ع) از مفردات قرآن کریم و بیان بطون قرآن کریم -که نمونه‌های آن ذکر شد- نیز باید به منزله یک روش عمومی تلقی شود و برای هر کس جایز باشد که مفردات قرآن کریم را مطابق ذوق و سلیقه خود تأویل ببرد و از هر واژه‌ای در قرآن، هر معنایی که پسندش باشد استخراج کند و به خداوند نسبت دهد.

همچنین اگر عملکرد انحصاری اهل‌بیت(ع)، مجوّزی برای عموم مردم تلقی شود، با توجه به تخصیص عام‌های قرآن کریم در روایات معصومین(ع)، باید برای عموم مردم نیز تخصیص عام‌های قرآن

کریم را جایز دانست و اجازه داد هر شخصی هر یک از عموم قرآن را به خواست خود تخصیص بزند. البته روشن است که تخصیص عامها، تأویل مفردات آیات و بیان بطون قرآن کریم از سوی اهل بیت (ع) به پشتوانه آگاهی ایشان از علوم غیب، عصمت و شأن تشریع است؛ همچنان که بیان معانی فراسیاقی خارج از ضوابط عرفی نیز با همین پشتوانه است. بنابراین، قیاس اهل بیت (ع) با مردم عادی صحیح نیست و تفسیر فراسیاقی خارج از ضوابط عرفی، هر چند برای اهل بیت (ع) جایز است، برای دیگران ممنوع است.

به نظر می‌رسد روایاتی که تفسیر قرآن را از عقل مردم عادی بسیار دور معرفی می‌کند «... إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَاطِنًا وَ لِلْبَاطِنِ بَاطِنًا ... لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ» (برقی، ۲/ ۳۰۰؛ برای اطلاع از دیگر نقل‌های مشابه همین روایت نک: عیاشی، ۱/ ۱۱-۱۲ و ۱۷)، ناظر به این گونه معانی باطنی و خارج از ضوابط عرفی است که استخراج آن از آیات قرآن کریم، به آگاهی از علوم غیب نیاز دارد و در نتیجه برای غیر معصومین پنهان و دست‌نیافتنی است.

از سوی دیگر، در برخی روایات اهل بیت (ع)، تعمیم بدون ضابطه آیات و غفلت از توجه به سیاق و فضای نزول آیه، مذموم شده است؛ چنان‌که روایت شده وقتی به امام رضا (ع) گزارش دادند که برخی از مردم کوفه با استناد به عمومیت آیه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء: ۱۴۱) مدعی‌اند که امام حسین (ع) کشته نشده بلکه به آسمان رفته است، امام رضا (ع) آنان را تکذیب کرد و مقصود از نفی سبیل در آیه را تنها نفی حجت علیه مؤمنان معرفی فرمود. (صدوق، ۲/ ۲۰۳-۲۰۴) این تفسیر امام، بر سیاق آیه مبتنی است؛ زیرا سیاق بیانگر آن است که در مقام محاکمه روز قیامت، کافران هیچ حجتی علیه مؤمنان ندارند: «فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء: ۱۴۱) در روایت دیگری نیز نقل شده است که عمومیت آیه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء: ۱۴۱) برای شخصی شبهه شده بود که از حضرت علی (ع) پرسید: پس چگونه است که کافران علیه مؤمنان می‌جنگند و گاه پیروز می‌شوند و عده‌ای از مؤمنان را به قتل می‌رسانند؟ حضرت علی (ع) نیز در پاسخ به او فقط به سیاق آیه تذکر می‌دهد و به او می‌گوید: نزدیک بیا و سپس می‌فرماید: «فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء: ۱۴۱) (حاکم نیشابوری، ۲/ ۳۳۸؛ طبری، ۵/ ۲۱۴)

بر این اساس، استخراج معانی فراسیاقی خارج از ضابطه، از شؤون خاص اهل بیت (ع) است و توسط افراد عادی، بی‌اعتبار و ممنوع است.

۳-۲- عدم پیوستگی موضوعی آیات

از دیگر مستندات آنکه برای استقلال فرازهای قرآنی به آن تمسک شده است، وجود شأن نزول مستقل برای فرازهای قرآنی مانند آیه تطهیر^۱ و آیه اكمال^۲ است که ارتباط موضوعی با فراز قبل و بعد خود ندارند و نشان می‌دهند که فرازهای قرآن کریم را باید مستقل معنا کرد. (نک: باقریان، ۸۵-۸۶)

در این زمینه به این روایت نیز استناد شده است که «...إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنًا وَلِلْبَطْنِ بَطْنًا... لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عَقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ إِنَّ الْآيَةَ يَكُونُ أَوَّلُهَا فِي شَيْءٍ وَآخِرُهَا فِي شَيْءٍ وَهُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ مُنْصَرِفٌ عَلَى وَجْهِهِ» (برقی، ۳۰۰/۲؛ نک: عیاشی، ۱۱/۱ و ۱۲ و ۱۷) و این روایت شاهدهی بر استقلال معنایی ابتداء و انتهای آیه تلقی شده است. (نک: باقریان، ۸۴-۸۵؛ پیروفر و جمالی‌راد، ۸۹)

نقد استدلال به عدم پیوستگی موضوعی آیات

اولاً: عدم پیوستگی موضوعی آیات کلیت ندارد و این گونه نیست که تمام آیات قرآن کریم، مجموعه‌ای از جملات بی ارتباط باشند و ابتدا و انتهای آیات، فرازهایی نامربوط محسوب شوند که هر کدام، دارای معنایی مستقل باشد. به تعبیر دیگر، جملات معترضه در قرآن کریم همانند سخنان بشری، در موارد خاص و محدودی به کار می‌روند که البته به قرینه و دلیل نیاز دارد. بنابراین وجود چند فراز معترضه در قرآن کریم، نمی‌تواند استقلال تمام فرازهای قرآن کریم را نتیجه دهد؛ زیرا موجب جزئی، نتیجه کلی به دنبال ندارد.

ثانیاً: در انعقاد و اعتبار سیاق دو شرط مطرح است که هیچ‌یک در مورد آیه تطهیر و آیه اكمال محقق نیست؛ شرط اول آن است که پیوستگی فرازها در مرحله نزول احراز شود؛ زیرا سیاق به عنوان یک قرینه پیوسته، در جایی منعقد است که در هنگام استعمال و صدور کلام، این پیوستگی وجود داشته باشد. (نک: مصباح‌یزدی، ۱۲۳-۱۲۵؛ رجبی، ۱۰۴-۱۰۷؛ بابایی و دیگران، ۱۲۹-۱۳۲) این در حالی است که استقلال نزول فرازهایی مانند آیه تطهیر و آیه اكمال با روایات متعدد اثبات شده است و جایگاه کنونی آن‌ها ذیل آیه دیگر، چه توقیفی و به دستور پیامبر (ص) و چه به اجتهاد کاتبان وحی دانسته شود، موجب نمی‌شود که سیاقی که در هنگام نزول وجود نداشته، با تغییر جایگاه ایجاد شود. (طباطبایی، ۱۶/۳۱۱-۳۱۲ و ۵/۱۶۷-۱۶۸)

۱- «وَقُرْآنٍ فِي بُيُوتِكُمْ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب: ۳۳)

۲- «حُزِمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَفَقَةُ وَالْمَوْفُودَةُ وَالْمُتَرَدِّدَةُ وَالنَّطِيجَةُ وَمَا أَكَلَ الشَّيْءُ إِلَّا مَا دَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ يَنْسِي الْيَوْمَ يَنْسِي الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيَتْ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مانده: ۳)

شرط دوم انعقاد سیاق، پیوستگی موضوعی است؛ زیرا در صورت معترضه بودن یک فراز و جمله، معنای یک جمله بر معنای جمله دیگر تکیه ندارد و سیاق واحد شکل نگرفته است. (مصباح‌یزدی، ۲/ ۱۲۳؛ رجبی، ۱۰۹-۱۱۰؛ بابایی و دیگران، ۱۳۶-۱۳۷) این در حالی است که معترضه بودن آیه تطهیر و آیه اکمال، از قرائن موجود در آیه و همچنین روایات مربوطه، احراز شده است.

بر این اساس صحیح نبودن تمسک به سیاق در آیه تطهیر و آیه اکمال، به دلیل عدم انعقاد سیاق است نه به دلیل عدم اعتبار سیاق. به عبارت دیگر عدم تحقق شروط انعقاد سیاق در برخی آیات، نباید دستاویزی برای نادیده گرفتن سیاق در سایر آیات و مستقل دانستن تمام فرازهای قرآن کریم قرار گیرد.

ثالثاً: مطابق تقریر برخی از قرآن‌پژوهان، دلالت آیه تطهیر و آیه اکمال در چهارچوب فرازهای آیه و آیات همجوار توجیه‌پذیر است؛ در آیات همجوار با آیه تطهیر، ابتداء پیامبر (ص) مخاطب بود «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكُمْ...» (احزاب: ۲۸) و سپس با تغییر خطاب و به اصطلاح «التفات»، به صورت مستقیم به زنان پیامبر (ص) خطاب شده است «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ...» (احزاب: ۳۰ و ۳۲) و در نهایت در فراز تطهیر «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ...» (احزاب: ۳۳) با خطاب دوباره به پیامبر (ص) یادآور می‌شود که کلیه این اوامر و نواهی که ایشان مأمور ابلاغ آنها به همسران خود است، برای پاسداری از پاکی و قداست خاندان نبوت است که مبادا از ناحیه آنان عیب و نقصی بر خاندان وحی عارض شود. (نک: عاملی، ۶۳-۶۵ و ۹۳-۹۵؛ فقهی‌زاده، ۱۱۰-۱۱۶) همجوار بودن آیه اکمال در کنار احکام مربوط به خوراکی‌ها نیز از این جهت دانسته شده که معرفی حضرت علی (ع) به عنوان ولی و جانشین پیامبر (ص)، مشابه پیامدی بود که با نسخ برخی احکام تورات و کامل شدن احکام خوراکی‌ها به همراه داشت؛ زیرا اسلام با منسوخ کردن برخی احکام جاهلی و تورات و همچنین تعیین جانشین بعد از وفات مقام رسالت، به کمال رسید که یأس کفار و یهود را به دنبال داشت. (نک: حجتی و بی‌آزارشیرازی، ۴۵-۴۷؛ فقهی‌زاده، ۱۰۶-۱۰۸)

رابعاً: روایت ذکر شده به قرینه صدر آن، ناظر به باطن قرآن است «إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنًا وَلِلْبَطْنِ بَطْنًا» و به همین دلیل این گونه تفاسیر باطنی، دور از عقل مردم عادی دانسته شده است. روشن است که اگر هر فرازی از قرآن کریم دارای معنایی مستقل بود، فهم و تفسیر فرازهای قرآنی بسیار ساده و آسان بود در حالی که در این روایت، این مسئله دلیلی بر دور بودن فهم و تفسیر قرآن از عقل مردم دانسته شده است که نشان می‌دهد ناظر به فهم و تفسیر باطن قرآن است. به هر حال این روایت نشان می‌دهد که این روش تفسیر قرآن، در دسترس عقل مردم عادی نیست و به شأن و علوم خاصی نیاز دارد که به جز معصومین (ع)، سایرین از آن بی‌بهره‌اند.

۳-۳- ذو وجوه بودن قرآن

ذو وجوه بودن قرآن کریم به معنای تعدد معانی آیات قرآن کریم، یکی دیگر از مستندات باورمندان به استقلال فرازهای قرآنی است. از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که «الْقُرْآنُ ذُلُولٌ ذُو وَجُوهِ فَأَحْمِلُوهُ عَلَى أَحْسَنِ وَجْهِهِ» (دارقطنی، ۶۹/۴؛ ابن ابی جمهور، ۱۰۴/۴) در روایت دیگری از پیامبر اکرم (ص) چنین نقل شده است: «لَا يَفْقَهُ الْعَبْدُ كُلَّ الْفَقْهِ حَتَّى يَرَى لِلْقُرْآنِ وَجُوهًا كَثِيرَةً» (ابن عبد البر، ۸۱۳/۲) در وصیت امام علی (ع) به ابن عباس برای احتجاج با خوارج نیز چنین آمده است: «لَا تُخَاصِمُهُم بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وَجُوهِ تَقُولُ وَيَقُولُونَ وَلَكِنْ حَاجِبُهُم بِالسُّنَّةِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصًا» (شریف رضی، ۴۶۵) برخی با استناد به این گونه روایات، زبان قرآن را دارای ویژگی ممتاز از زبان متعارف عمومی تلقی کرده و با استناد به ذو وجوه بودن قرآن، آن را ناظر به تعدد و گوناگونی ابعاد معنایی قرآن دانسته اند. (اسعدی، ۱۱۸)

نقد استدلال به ذو وجوه بودن قرآن

اولاً: روایاتی که قرآن را «ذو وجوه» معرفی می کنند، هیچ یک بر صحت تمام وجوه دلالت ندارند؛ بلکه در مقام گوشزد کردن این مطلب اند که از میان معانی و وجوه صحیح و باطل برای یک آیه، لازم است آیه بر وجه صحیح حمل شود. تعبیر «فَأَحْمِلُوهُ عَلَى أَحْسَنِ وَجْهِهِ» در روایت نخست صریح در این مطلب است که از میان وجوه متعدد، لازم است آیه را تنها بر بهترین وجه حمل کرد؛ روشن است که اگر مقصود اعتبار تمام وجوه بود، گفته می شد: «فَأَحْمِلُوهُ عَلَى جَمِيعِ وَجْهِهِ». روایت دوم نیز که تفقه کامل را بر درک وجوه متعدد از قرآن متوقف می داند برای همین است که شخصی با نگاه سطحی و درک یک وجه نادرست از آیه، آن را به قرآن مستند نکند؛ بلکه با ژرف اندیشی وجوه متعدد آیه را ملاحظه کند و وجه صحیح را استخراج کند. روایت حضرت علی (ع) نیز به صراحت همین مطلب را می رساند که آیات قرآن دارای وجوه درست و نادرست است که خوارج با استناد به وجه نادرست از آیات، به جدال بی حاصل مشغول می شوند. بر این اساس وصف «ذو وجوه» بودن برای قرآن کریم، به معنای تعدد وجوه و معانی معتبر نیست؛ بلکه به معنای محتمل بودن وجه درست و نادرست است که همانند سایر متون، درک وجه درست از آن، به توجه به قرائن متصل و منفصل نیاز دارد.

ثانیاً: بر فرض که ذو وجوه بودن قرآن به معنای تعدد معانی معتبر آیات باشد، این معانی و وجوه متعدد می تواند در چهارچوب دلالت های زبانی و ضوابط عقلانی حاصل شود. پس تعدد معانی قرآن، به معنای اشتغال آیه بر معنای فراسیاقی بی ضابطه نیست.

۳-۴- استناد به سخن برخی از مفسران

علامه طباطبایی در بحث روایی ذیل آیه ۱۱۵ سوره بقره، به عنوان یک قاعده برگرفته از روایات تفسیری می نویسد: هر جمله به تنهایی و به همراه هر یک از قیدهایش، از یک حقیقت ثابت یا حکم ثابت حکایت دارد؛ مثل «قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ» (انعام: ۹۱) که در آن چهار معنا وجود دارد: نخست «قُلِ اللَّهُ»، دوم «قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرْهُمْ»، سوم «قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ» و چهارم «قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ» و هر جا ممکن است مانند این را رعایت کنید. (طباطبایی، ۱/ ۲۶۰)

ایشان در جای دیگر نیز چنین نوشته اند: هر شکلی از ترکیبات ممکن در قرآن کریم، حجت و معتبر است، مانند «قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ» (انعام: ۹۱) و «قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ» و «قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرْهُمْ» و «قُلِ اللَّهُ». (طباطبایی، ۱۰/ ۱۰۰)

این سخن علامه طباطبایی برای تأیید نظریه دلالت فراسیاقی استفاده شده است. (عابدینی، ۵۹-۶۰؛ اسعدی، ۱۷؛ باقریان، ۸۹)

نقد استناد به سخن برخی از مفسران

اولاً: این مطلب که به عنوان یک قاعده تفسیری بیان شده است، بدون تردید مخالف روش تفسیری علامه طباطبایی در تفسیر ایشان است؛ بلکه عملکرد تفسیری مستمر ایشان، ناقض این سخن است؛ زیرا ایشان در بسیاری از آیات با استناد به سیاق، معانی دیگری که با سیاق هماهنگ نیست را نمی پذیرد و معنای صحیح آیه را تنها همان معنایی می داند که سیاق بر آن دلالت دارد. (برای اطلاع از نمونه ای از این موارد نک: طباطبایی، ۲/ ۳۸۹-۳۹۰ و ۱۱/ ۳۱۰-۳۱۱ و ۱۴/ ۳۶۷-۳۶۸ و ۱۹/ ۲۷ و ۲۰/ ۵۲ و...) ثانیاً: استخراج معنای مستقل از هر جمله بدون لحاظ قیودش که بر هیچ یک از دلالت های زبانی و ضوابط عقلانی مبتنی نباشد، مورد تأیید عقلا نیست و فاقد اعتبار است. عملکرد اهل بیت (ع) نیز چنان که گذشت، با توجه به شؤون خاص ایشان به آنان اختصاص دارد و برای دیگران مجاز نیست. بر این اساس، این نظریه پشتوانه علمی ندارد و در چنین مواردی نمی توان صرفاً با استناد به سخن برخی از مفسران، آن نظریه را اثبات کرد.

۳-۵- اعجاز قرآن

برخی با استناد به آیه «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ» (طور: ۳۴)، کوچک ترین واحد قرآن که به آن تحدی شده را یک جمله و فراز دانسته اند و آن را به عنوان دلیلی بر اعتبار معنای تفکیکی و تقطیع شده فرازهای قرآنی مطرح کرده اند. (پیرزفر و جمالی راد، ۸۸-۸۹)

نقد استدلال به اعجاز قرآن

اولاً: این که کوچک ترین واحد تحدی قرآن را یک جمله و فراز بدانیم، پذیرفتنی نیست؛ مثلاً اگر یک شخص مسیحی در مقام هموردی مثل آیه «بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَجِيدٌ» (بروج: ۲۱) بگوید: «بل هو انجیل کریم» یا یک یهودی بگوید «بل هو تورات عظیم»، آیا برای قرآن هموردی کرده اند؟ قطعاً مقصود از «حَدِيثٌ مِثْلُهُ» نمی تواند یک جمله و فراز باشد، بلکه حتی اگر تحدی را کمتر از یک سوره بدانیم، کمترین حد آن چند جمله ای است که برای بیان غرض مهمی کنار هم قرار گرفته باشند. (برای توضیح بیش تر نک: طباطبایی، ۱۶۷/۱۰)

ثانیاً: اعجاز قرآن کریم و فرازهای آن، به معنای آن منحصر نیست که هر فراز دارای معنای مستقل تصور شود، بلکه اعجاز در ابعاد دیگر به خصوص بُعد فصاحت و بلاغت قرآن نیز مطرح است. همچنان که اعجاز ادبی هر فراز می تواند ضمنی و به مجموع آیات همجوار وابسته باشد، معنای هر فراز نیز می تواند ضمنی و به مجموع آیات وابسته باشد؛ پس تحدی به یک فراز، به معنای استقلال معنایی هر فراز نیست. ثالثاً: فرض تحدی به یک فراز و جمله ای که هم دارای معنای درون سیاقی و هم فراسیاقی باشد، معقول نیست؛ زیرا برای آن لازم است دست کم چندین جمله آورده شود که دارا بودن معنای درون سیاقی و فراسیاقی برای جملات آن معنا داشته باشد، در حالی که ادعا شده به یک جمله تحدی شده است. روشن است که اگر یک جمله بدون سیاق آورده شود، دارا بودن معنای درون سیاقی و فراسیاقی بی معنا است. پس حتی اگر فرض شود که تحدی به یک جمله و فراز صورت گرفته است، اساساً امکان ندارد که تحدی به آن، به لحاظ اشتغال بر معنای درون سیاقی و فراسیاقی صورت گرفته باشد.

۳-۶- اجماع فقهاء در استناد به این نوع فرازها

روش و شیوه فقهاء در استناد به فرازهای مستقل قرآن کریم از دیگر مستندات ادعای استقلال فرازهای قرآن کریم است. در این رابطه دو نمونه استناد فقهاء به آیه «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره: ۱۸۵) و آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه: ۷۹) مطرح شده است که آیه نخست که در سیاق احکام روزه قرار دارد و در عین حال در سایر ابواب نیز مورد استناد فقهاء قرار گرفته است و آیه دوم نیز که به رغم سیاق، بر وجوب طهارت برای لمس آیات قرآن استدلال شده است. (پروزفر و جمالی راد، ۹۱-۹۲) برخی نیز نمونه های مشابه دیگری از استناد فقهاء به فرازهای مستقل قرآنی را بر شمرده اند. (نک: ایازی، ۴۸۷-۴۹۱)

نقد استدلال بر اجماع فقهاء

استدلال فقهاء به فرازهای قرآنی همواره در چهارچوب دلالت های زبانی و ضوابط عقلانی تعمیم بوده

است؛ چنان‌که استناد به آیه «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره: ۱۸۵) در غیر روزه، به دلیل جریان ضوابط عقلانی تعمیم مانند الغاء خصوصیت از روزه یا تنقیح مناط وجود نداشتن عسر و حرج در دین است.

در آثار فقهی یک فراز از قرآن یافت نمی‌شود که فقهاء معنای فراسیاقی را خارج از چهارچوب‌های دلالتی و خارج از ضوابط عقلانی تعمیم استخراج کرده باشند، مگر این‌که روایت خاصی در آن مورد وجود داشته باشد که از باب تعبّد به روایت آن را پذیرفته باشند؛ چنان‌که استناد به آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (الواقعة: ۷۹) به دلیل وجود روایات خاصی است که این حکم را از آیه استنباط کرده‌اند. (نک: طوسی، تهذیب الاحکام، ۱/ ۱۲۶؛ حرّ عاملی، ۱/ ۳۸۴-۳۸۵)

شاید به سختی بتوان فقهی را یافت که بدون وجود روایت، به معنایی فراسیاقی و بی‌ضابطه‌ای از یک فراز قرآنی استناد کرده باشد، چه رسد به آن‌که در این زمینه اجماع وجود داشته باشد. بنابراین ادعای اجماع در استخراج معانی فراسیاقی بی‌ضابطه از فرازهای قرآنی، پذیرفتنی نیست و اتفاق فقهاء، به معانی ضابطه‌مند و معانی مستند به روایات منحصر است.

۳-۷- سیره عقلاء

برخی نویسندگان برای این نظریه، این‌گونه استدلال آورده‌اند که: فراز تقطیع‌شده اگر مباینت صریح با صدر و سیاق کلام نداشته باشد، گرچه هماهنگ نباشد، می‌تواند حجّت باشد و عقلاء با چنین فرازی به عنوان جمله‌ای تام و تمام برخورد می‌کنند و آن را مفاد مستقّلی می‌دانند. (ابازی، ۴۷۴؛ پیروزفر و جمالی‌راد، ۹۰-۹۱)

نقد استدلال بر سیره عقلاء

سیره عمومی عقلاء در محاورات آن است که تنها بر دلالت‌ها و ضوابط شناخته‌شده عرفی تکیه داشته باشند و معانی و مقاصد هر سخنی را تنها در این چهارچوب، به‌گونه منتسب می‌دانند و معتبر می‌شناسند؛ اما اگر تقطیع سخن، معنای جدیدی ایجاد کند که بر دلالت‌های زبانی و ضوابط عقلانی منطبق نباشد، عقلاء نه تنها آن را معتبر نمی‌دانند، بلکه تقطیع‌کننده را مذمّت می‌کنند و کار او را قبیح می‌شمارند.

نتیجه‌گیری

۱. آن دسته از معانی فراسیاقی که در چهارچوب دلالت‌های زبانی (مطابقی، تضمنی، التزامی، اقتضاء، تنبیه، اشاره و...) و ضوابط عقلانی تعمیم (الغاء خصوصیت، تنقیح مناط، طریق اولویت، تناسب حکم و

موضوع) قرار داشته باشند، معتبر و صحیح دانسته می‌شوند که اعتبار این قسم از معانی، به قرآن کریم اختصاص ندارد و در سخنان بشری نیز دارای اعتبار است.

۲. آن دسته از معانی فراسیاقی که بر هیچ‌یک از دلالت‌های زبانی و ضوابط عقلانی تعمیم منطبق نیست و از تقطیع یک جمله از سایر قرائنش حاصل می‌شود، همان‌طور که در متن‌ها و سخنان بشری بی‌اعتبار است، در قرآن کریم نیز فاقد اعتبار است و انتساب آن‌ها به خداوند و قرآن کریم، از نظر علمی و عقلانی پذیرفتنی نیست.

۳. در برخی روایات اهل بیت (ع) معانی فراسیاقی خارج از دلالت‌ها و ضوابط عرفی از فرازهایی از قرآن کریم استخراج شده است که با توجه به مقام عصمت، شأن تشریع و آگاهی از علوم غیب، از باب تعبّد به اهل بیت (ع) پذیرفته می‌شود؛ اما سایر مردمی که چنین شؤنی ندارند را نمی‌توان با ایشان مقایسه کرد و اعتبار این گونه معانی از اهل بیت (ع) را مستلزم اعتبار آن از سایر مردم دانست.

۴. برای نظریه معنانشناسی مستقل فرازهای قرآنی، افزون بر روایات، دلایلی مانند عدم پیوستگی موضوعی آیات، ذو وجوه بودن قرآن، سخن برخی از مفسران، اعجاز قرآن، اجماع فقهاء در استناد به این نوع فرازها و سیره عقلاء ارائه شده است. ارزیابی این دلایل نشان می‌دهد در مواردی که معنای فراسیاقی از یک فراز قرآنی، بر دلالت‌های زبانی و ضوابط عقلانی تعمیم منطبق نباشد، هیچ‌یک از این دلایل، اعتبار و جواز انتساب آن به قرآن را اثبات نمی‌کند.

منابع

- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، عوالی اللئالی العزیزیه، دار سیدالشهداء، قم، ۱۴۰۵ق.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، جامع بیان العلم و فضلہ، چاپ چهارم، ابن الجوزی، السعدیة، ۱۴۱۹ق.
- ابومخنف، لوط بن یحیی، وقعة الطف، چاپ سوم، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۷ق.
- اخوان‌مقدم، زهره، «معناداری بخشی از آیه یا آیات، هم در سیاق و هم خارج از سیاق»، مطالعات قرآن و حدیث، شماره ۱۷، ۱۳۹۴ش.
- استرآبادی، علی، تأویل الآیات، النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۹ق.
- اسعدی، محمد، سایه‌ها و لایه‌های معنایی، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۵ش.
- ایازی، محمدعلی، فقه پژوهی قرآنی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۰ش.
- بابایی و دیگران، علی اکبر، روش‌شناسی تفسیر قرآن، چاپ چهارم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۸ش.
- بابایی، علی اکبر، علوم قرآنی ۴ (دلالت‌های قرآن کریم)، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۸ش.

- باقریان، محمد، «استقلال معنایی فرازهای قرآنی»، ماهنامه معرفت، شماره ۱۰۷، آبان ۱۳۸۵ ش.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، چاپ دوم، الکتب العلمیه، قم، ۱۳۷۱ ق.
- پیروزفر، سهیلا و فهیمه جمالی راد، «سازگاری تفسیر آیات با دو رویکرد مجموعی و تفکیکی»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۲، ۱۳۹۲ ش.
- حاکم نیشابوری، ابوعبدالله الحاکم، المستدرک علی الصحیحین، الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۱ ق.
- حجتی، سیدمحمدباقر و عبدالکریم بی آزارشیرازی، تفسیر کاشف، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، آل البيت (ع)، قم، ۱۴۰۹ ق.
- دارقطنی، علی بن عمر، سنن الدارقطنی، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
- رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۳ ش.
- شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، صبحی صالح، تحقیق فیض الاسلام، هجرت، قم، ۱۴۱۴ ق.
- صدوق، ابن بابویه محمد بن علی، عیون أخبار الرضا (ع)، نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸ ق.
- طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۷ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، چاپ سوم، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، الغیبة، دار المعارف الاسلامیه، قم، ۱۴۱۱ ق.
- _____، تهذیب الاحکام، تحقیق خراسان، چاپ چهارم، الکتب العلمیه، تهران، ۱۴۰۷ ق.
- عابدینی، احمد، «حجیت فرازهای قرآن کریم»، بیّنات، سال چهارم، شماره ۱۴، ۱۳۷۶ ش.
- عاملی، جعفر مرتضی، اهل البيت (ع) فی آية التطهير، دراسة وتحليل، مرکز نشر و ترجمه آثار علامه جعفر مرتضی عاملی، قم، ۱۳۹۶ ش.
- عریضی، علی بن جعفر، مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، مؤسسه آل البيت (ع)، قم، ۱۴۰۹ ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، المكتبة العلمیه، تهران، ۱۳۸۰ ق.
- فرات، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، مؤسسه الطبع والنشر، تهران، ۱۴۱۰ ق.
- فقهی زاده، عبدالهادی، پژوهشی در نظم قرآن، جهاد دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۴ ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ ق.
- لجنة الفقه المعاصر، الفائت فی الاصول، چاپ پنجم، مرکز مدیریت حوزه های علمیه، قم، ۱۴۴۱ ق.
- مصباح یزدی، محمدتقی، قرآن شناسی، چاپ دوم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۸۰ ش.
- نعمانی، ابن ابی زینب محمد بن ابراهیم، الغیبة، نشر صدوق، تهران، ۱۳۹۷ ق.



بنت الشاطی و تفسیر بیانیِ سورهٔ علق از نظریهٔ تا عمل

اعظم صادقی نیا (نویسنده مسئول)

دانش آموخته دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: asadeghiniya@gmail.com

حجت الاسلام و المسلمین حسن نقی زاده

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

در دوران معاصر، تفسیر بیانی، مکتبی نوین در روش تفسیر قرآن و دنباله روشیوه کلاسیک و کهن ادبی در تفاسیر قرآن است. گرچه سلسله جنبان اندیشه های این مکتب تفسیری، سید جمال الدین اسدآبادی و پس از او، به طور ویژه، شیخ محمد عبده بوده است، لکن پایه گذار و نظریه پرداز این مکتب تفسیری را امین خولی (۱۸۹۵-۱۹۶۶ م.) می شناسانند. همو بود که میناها و قواعدی کلی را در معناشناسی واژگان و آیات قرآن مطرح ساخت که هدف عمده و نخستین تفسیر را که فهم ادبی خالص و محض قرآن، بدون در نظر داشتن هیچ شرط دیگر است، تحقق بخشد. شاگرد، همراه، همسر و پیرو وی، بنت الشاطی در دیباچه التفسیر الیانی، خود را به عملی ساختن مبانی امین خولی ملتزم دانسته و تلاش نموده تا آنها را در تفسیر بهکار گیرد. در پژوهش حاضر، بازخورد و نتیجه این التزام، همسویی ایده و عمل و تطبیق تفسیر بر اساس ترتیب نزول، تفسیر موضوعی، معناشناسی یک واژه از رهگذر استقصای واژگان مشابه و... مبانی خود و خولی را در تفسیر عملی نساخته است و این موارد، از حد نظریه خارج نگشته است.

کلیدواژه ها: تفسیر، تفسیر بیانی، سوره علق، مبانی امین خولی، بنت الشاطی، واژه، معنا.



Bint al-Shati and al-Bayani Interpretation of Surah al-Alaq; From Theory to Practice

Azam Sadeghi Niya (Corresponding Author), Ph.D., Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Hassan Naghizadeh, Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

The expository (Bayani) exegesis is a new school in the Quran exegetical method in the contemporary age that follows the classical and ancient literary ways of the Quran interpretation. Instead of Sayyid Jamal al-Din al-Asad Abadi and especially Mohammad Abduh, Amin al-Khouli (1895-1966) is known as the founder and theorist of this exegetical school. He believed that the main and first goal of the interpretation is the genuine and absolute understanding of the Quran without considering any other preconditions. So, he proposed general principles and rules in the semantics of the words and verses of the Holy Quran. Bint al-Shati was his disciple, companion, wife, and follower. It has been stated in the introduction of the "Al-Tafsir al-Bayani" book that she has committed herself to implementing Amin al-Khouli's principles and tried to use them in her interpretation. In this study with emphasis on surah al-Alaq, the result of this commitment, the accordance of the theory with the practice, and the conformity of her interpretation with those principles were examined. The findings show that in the cases such as the interpretation according to the revelation order, thematic interpretation, semantics of a word through investigation the similar lexicons, etc., she has not implemented her and al-Khouli's principles in the exegesis and only committed to them theoretically.

Keywords: Interpretation, Expository exegesis, Surah al-Alaq, Amin al-Khouli's principles, Bint al-Shati, Word, Meaning.

مقدمه

عائشة عبدالرحمن (۱۹۱۳-۱۹۹۸ م.) مشهور به بنت الشاطی از میرزترین شاگردان و پیروان امین خولی در مکتب تفسیر بیانی و ادبی اوست. وی با تلاش بر عملی ساختن مبانی مکتب امین خولی^۱، چند سوره از جزء پایانی قرآن را تفسیر نموده و در سال‌های ۱۳۴۱-۱۳۴۷ ش. (۱۹۶۲-۱۹۶۸ م.) در دو جلد با عنوان «التفسیر البیانی» به چاپ رسانده است. (درباره بنت الشاطی، زندگی و شرح حال علمی وی، نک: کریمی نیا، «بنت الشاطی»، دانشنامه جهان اسلام، ۲۵۲/۴-۲۵۴)

هدف در این پژوهش آن است که روشن شود مبانی مکتب بیانی خولی تا چه اندازه در تفسیر عملی است و آیا همه یا برخی از آن مبانی، در تفسیر کاربرد خواهند داشت؟ امتیازی که در اینجا وجود دارد، ارائه مبانی مکتب از سوی امین خولی و در پی آن، وجود تفسیری بر اساس آن مبانی به هدف عملی ساختن آنها، از سوی بنت الشاطی، معتقد سر سخت به آن مبانی است.

شیوه متن حاضر، ذکر مبانی و نظریات خولی و در ذیل آن، تطبیق التفسیر البیانی با آن مبانی، با هدف تثبیت نظریات خولی در تفسیر آیات است. یعنی یکایک مبانی خولی ذکر شده و در ذیل هر مورد، در صورت وجود، نمونه تفسیری بنت الشاطی مرتبط با آن مبانی آورده می‌شود. در آغاز، فرضیه تحقیق آن است که جمله مبانی مکتب بیانی، در تفسیر عملی است؛ در حالی که در پایان کار، خلاف این مطلب، دست‌کم در برخی موارد اثبات می‌شود.

بنت الشاطی در مقدمه چاپ نخست تفسیر بیانی، ضوابط تفسیر ادبی را ذکر کرده^۲ که به گفته خود، مبانی امین خولی را که در کتاب «مناهج تجدید» آورده، تلخیص کرده است. علاوه بر اصول و مبانی که خولی در این کتاب و مقاله «التفسیر» آورده است، بنت الشاطی قاعده توجه به «سیاق» و نیز «ترتیب نزول» را در بررسی واژگان ضروری می‌داند. (بنت الشاطی، التفسیر البیانی، ۱/ ۱۰) در ضابطه توجه به «ترتیب نزول»، وی از اصل «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» سخن می‌گوید که وجود روایات سبب نزول، باعث رد و نقض این ضابطه نمی‌گردد. (همان) گاه نیز در تفسیر بنت الشاطی سخنانی آمده که می‌توان آن را در ادامه مبانی خولی آورد. همانند آنچه در تفسیر به «حمل آیات بر اطلاق»، «نپرداختن به امور جزئی و کم‌اهمیت» و «اقتضای معنایی واژگان» تعبیر کرده است و به دلیل تأکید وی بر این چند نکته، گویا آنها را

۱. مبانی امین خولی را نک: خولی، «التفسیر»، دائرة المعارف الإسلامية، ۳۶۱/۵-۳۷۴

۲. این ضوابط عبارت‌اند از: ضرورت تفسیر به صورت موضوعی، تفسیر آیات بر حسب نزول، نیل به دلالت لغوی اصیلی که حسّ عربیت برای ماده در کاربردهای گوناگون حسّی و مجازی به دست می‌دهد، توجه به سیاق آیات، عرضه قواعد نحویان و عالمان بلاغت بر قرآن و نه بالعکس. (نک: بنت الشاطی، التفسیر البیانی، ۱/ ۱۰-۱۱)

به عنوان ایده تفسیری خود برشمرده است. از این روی در مقاله حاضر علاوه بر تئوری‌های خولی، به این موارد نیز با ذکر نمونه تفسیری اشاره می‌گردد. اگر چه بنت‌الشاطی در مقدمه تفسیرش ضرورت «حمل آیات بر اطلاق» را ذیل قاعده «ضرورت توجه به فهم عصر نزول» و نتیجه یا زیر شاخه آن آورده، لکن در اینجا به دلیل تفاوت موضوعی، دو مطلب جداگانه ذکر و بررسی می‌شوند.

در بحث از تفسیر بیانی، با دو مسئله رو به رو خواهیم بود: أ- مبناهای پیشنهادی امین خولی و به تبع او، بنت‌الشاطی؛ ب- کاربری این مبناها در تفسیر آیات. از آنجا که متن حاضر حول بررسی تطبیق مبانی مکتب با تفسیر می‌چرخد، تنها درباره ایرادات این تطبیق (اشکالات بنایی) سخن خواهیم راند.^۱

بررسی تطبیق مبانی تفسیر بیانی سوره علق در «التفسیر البیانی»

۱- «فهم ادبی محض از آیات»، نخستین هدف تفسیر

امین خولی و به تبع او، بنت‌الشاطی، به این اصل که نخستین هدف تفسیر، فهم ادبی خالص و محض از آیات قرآنی است و سایر مقاصد، پس از این هدف محقق می‌شوند، سخت پایبند بوده و اساساً مکتب بیانی در تفسیر با این اصل پایه‌ریزی شده و مهم‌ترین مبناهای امین خولی به شمار می‌رود. لذا «فهم ادبی خالص و محض از قرآن به عنوان اثری ادبی» مفهومی کلیدی در این مکتب به حساب می‌آید. بنت‌الشاطی در سرتاسر اثر خود با این دیدگاه ادبی به تفسیر قرآن روی آورده است. (نک: التفسیر البیانی، ج ۱ و ۲) از آن جمله تفسیری است که با همین رویکرد ادبی از سوره «علق» ارائه داده است. (نک: ادامه پژوهش)

۲- توجه به فهم مردم عصر نزول، روح عربی و محیط مادی و معنوی که قرآن در آن نزول یافت

این قاعده خود دلیل اصلی مخالفت پایه گذار و پیروان مکتب تفسیر بیانی با تفسیر علمی است؛ چه معتقد بودند پیشرفت‌های علمی در دوره‌های متأخر از نزول قرآن حاصل شد و مخاطبین مستقیم قرآن راهی به درک علم و مباحث علمی نداشتند.

بنت‌الشاطی در آغاز تفسیر سوره علق اذعان می‌کند که تلاش ما این است واژگان سوره را آن‌گونه که افرادی که در زمان رسول خدا (ص) و نزول قرآن، از آن می‌فهمیدند و با آن خو گرفته بودند معنا کنیم، نه

۱. درباره مبانی مکتب نک: طیب‌حسینی، «جریان تفسیر ادبی معاصر»، ۳۲۱-۳۷۱؛ همو، «تأملی در گرایش تفسیر ادبی معاصر»، ۲۰۱-۲؛ همو، «با بنت‌الشاطی در التفسیر البیانی»، ۲۳-۲۵؛ کریمی‌نیا، «امین خولی و بنیادگذاری مکتب ادبی در تفسیر»، برهان و عرفان، ش ۶، ۱۰۶-۱۰۷.

بدان معنایی که مفسران دوره‌های پسین افزوده‌اند. (همان، ۱۵/۲) وی در موارد متعددی به این نکته پایبند بوده است:

۲-۱- علق: بنت الشاطی ذیل آیه «خلق الإنسان من علق» توضیح می‌دهد که این آیه بر پیامبر و مردمی امی نازل شده است که چیزی از جنین‌شناسی نمی‌دانستند. آنان از علق چیزی را می‌فهمیدند که لغت و عصر و محیطشان می‌فهمید. «علق» در دو معنای مادی (چیزی که آویزان شود؛ مانند خون) و معنوی (رابطه و پیوندی میان دو نفر مانند حب و بغض) کاربرد داشته است. (همان، ۱۸/۲) لذا «علق» به هیچ‌روی آن معنای جنین‌شناسی را که در دوره‌های پسین، مفسرین به آیه نسبت داده‌اند، ندارد.

۲-۱-۱- علق جمع علقه در معانی خون بسته، زالو و... استعمال شده است. اما اصل همه آنها آویزان بودن است. زالو و خون بسته، علق خوانده می‌شوند زیرا به چیز دیگری می‌چسبند و از آن آویزان می‌شوند. (مصطفوی؛ راغب اصفهانی، ذیل ماده علق) از اینجاست که علق در فارسی به «آویزک» ترجمه می‌شود. (فولادوند، ترجمه قرآن، قیامة: ۳۸) نام‌گذاری یکی از مراحل ویژه رشد جنین به علق از جهت آویزان بودن آن است.

لغت‌شناسان معانی چندی را از جمله دو معنای منظور بنت الشاطی (آویزان بودن و پیوند و رابطه‌ای از قبیل حب) جزو معانی «علق» ذکر کرده‌اند. (نک: ابن منظور، ذیل ماده علق) در عین حال معانی ذیل را نیز برای علق برشمرده‌اند. از معانی «علق»، خون، خون جامد غلیظ، خون جامد قبل از خشک شدن [دلمه] و... است. لغویان حتی برای همین معانی اخیر شاهد قرآنی «ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً» (مؤمنون: ۱۴) را نیز نمونه آورده‌اند. (ابن منظور، ذیل ماده علق) نیز در منابع لغوی مطلبی دیده می‌شود که حاصلش آن است که علق را علق جنینی بگیریم، نه معانی منظور بنت الشاطی:

برخی در این بیت شعر منسوب به الأعشى که «هو الواهب المائة المصطفاة، ... لا طَ الْعَلَوْقُ يَهْنُ احمراراً»، یکی از مشتقات علق یعنی «علوق» را به «فرزند در شکم» و به عبارتی «جنین» تفسیر نموده و مراد از احمرار را «خوش رنگی هنگام لقاح» دانسته‌اند. (أراد بالعلوق الولد فی بطنها، وأراد بالاحمرار حُسْنَ لونها عند اللَّقْحِ) (ابن منظور، ذیل ماده علق) بنا بر این می‌توان از نظر لغوی، «علق» در آیه شریفه را مرتبه‌ای

۱. گاه ترجمه‌ها و تفاسیر قرآنی موجود، معانی درست را به دست نمی‌دهند. مثلاً در اکثر ترجمه‌ها از خون بسته، دلمه خون یا وابستگی و تعلق سخن رانده شده است؛ لکن دانشمندان متخصص در این زمینه گویند که انسان هیچ‌گاه در آغاز، جنین وضعی ندارد. لذا در معناشناسی واژگان علمی قرآن، همکاری دو گروه مسلط به زبان عربی و دانشمند در آن بحث علمی ضروری است. (نک: بوکای، ۲۷۵) علق چیزی است که بند و آویزان می‌شود و این معنای ابتدائی کلمه است که با واقعیت مرحله جنینی نیز هماهنگ است. ترجمه علق به خون بسته، یک ترجمه اشتقاقی و اشتباه است؛ چه جنین انسان هرگز به شکل خون بسته نیست. (همان، ۲۸۰-۲۸۱)

از اُطوار رشد جنین برشمرد و این معنا با فهم و فرهنگ مردم عصر نزول و وحی مطابق بوده است. در تأیید سخن اخیر می‌توان نقل آلوسی از «البحر» ذیل آیه را آورد که خداوند متعال ماده اصل آدم را که «خاک» است ذکر نکرد و خلقت انسان را از علق برشمرد. زیرا آفرینش انسان از خاک برای مردم عصر نزول ناشناخته بوده و چنین چیزی نزدشان مقرر نبوده است. بنا بر این ماده اصل (خاک) را وانهاد و ماده فرع یعنی علق را به دلیل نزدیکی به فهم آنان ذکر نمود. (آلوسی، ۱۵/۴۰۱-۴۰۲)

نکته دیگر این‌که قرآن فرموده انسان را از «علق» آفریدیم، بدون تردید اشاره به مرحله‌ای از رشد جنین است؛ چه مردم عصر نزول این معنا را بفهمند یا نفهمند. درک کردن این مرحله جنینی یا درک نکردن آن، بحثی جداگانه است. زیرا اگر مراد از علق، معنای اولیه آن (آویزان بودن) بود (انسان را از آویزک یا پیوندی مخصوص از حبّ و بغض آفریدیم)، معنای منسجمی از کل عبارت به دست نمی‌داد. اما این مطلب که انسان را از علق، یکی از مراحل ابتدائی تکامل جنین آفریدیم، با واقعیت‌های علمی و معنای صحیح آیه، هماهنگی دارد. علاوه بر اینها، وی در پایان، معنایی صریح و روشن برای واژه «علق» ارائه نکرده است. بنت الشاطی در تبیین و تعریف واژه بر مبنای درک دوره نزول، کاربرد معنای مادی و معنوی واژه را نیز لحاظ کرده است. (مانند کاربرد مادی و معنوی واژه «علق» در زمان نزول) اصل ایده وی در این باره درست می‌نماید؛ اما این در صورتی است که سخن از کاربرد مادی و معنوی عصر نزول و واژه، علمی و مستند بوده و به معنای صحیح از کل عبارت قرآن بیانجامد.

۲-۲- زبانیّه: لغویان درباره «زبانیّه» سخنان گوناگون بر زبان رانده‌اند؛ اما فرهنگ عربی، زبانیّه را بر هر جنّ و انس سرکش اطلاق می‌کند. در ماده واژه، زبانی، عقرب دو شاخ را گویند که در هر دو شاخکشی سمی کشنده نهفته است. زبانیّه پس از آن به اصطلاحی دینی منتقل شده و برای ملائکه‌ای که در دوزخ به عذاب گنهکاران گماشته شده‌اند، علّم گشته است. در اینجا آیه را بر اطلاقش که همان ترس و رعب باشد برای هر آن‌کس که به نیرو و قدرت خویش غرّه گشته، حمل می‌نماییم. (بنت الشاطی، التفسیر البیانی، ۲/۳۴)

۲-۳- اقتراب: از این قبیل تفسیر، توجیه معنایی است که ذیل واژه «اقتراب» می‌آورد: اقتراب، با سجود در پایان سوره، قرین گشته است. برخی مفسران اقتراب را به معنی تقرّب جستن گرفته‌اند؛^۱ لکن معنای آن نزدیکی به خداوند متعال است؛ چه نزدیک‌ترین درجه انسان به خداوند آن‌گاه است که به سجده در افتاده باشد. در آیه شریفه، امر به سجده پیامبر (ص) را در موضع خشوع در برابر بزرگی و شکوه پروردگار مطرح می‌سازد که میان او و انسان مغرور و خودستا، جدایی افکند و جلوی غرور انسانی را بگیرد که

خداوند از علقش آفریده، با قلم هر آنچه را نمی دانسته آموزشش داده، اما او به خیال بی نیازی از دادار، سرکشی نموده است. (همان، ۳۶/۲) بنت الشاطی با قرار دادن «سجود» به معنی خضوع، در مقابل سرکشی انسانی که بی نیازی از آفریننده را خیال کرده -از جهت توجه به معنای اصلی لغت-، تفسیری مقبول را از آیات شریف ارائه می دهد. (تقابل معنایی «توهم استغناء و سجود» و در نتیجه: تقابل «طغیان و اقتراب») به پیامبر دستور خضوع می دهد و همین پیامبر خاضع به درگاه پروردگار را در نقطه متضاد و مقابل آن انسان گردن کش مغرور می نهد. این خضوع است که بنده را به خالق نزدیک می سازد و در نقطه مقابل، آن غرور و سرکشی است که انسان را به قهقرا کشانده و آماج تهدیدات و عذاب پروردگار قرار می دهد. آیه «وأسجد واقترب» این مضمون را دارد که ای پیامبر! تو مانند آن انسان متکبر و مغرور مباش؛ بلکه در برابر خدایت خضوع کن که با این راه به پروردگار نزدیک می شوی؛ نه آن راهی که آن فرد سرکش گردن فراز رفته و از خداوند دور گشته است.

این گونه نگاه به آیات و تدبیر در آنها، روشی پسندیده است؛ لکن ایرادی وجود دارد که بنت الشاطی در همین آیه، سجود را نه به معنای سجده در نماز، که به معنای خضوع گرفته است؛ اما ذیل «اقتراب» توضیح می دهد که اقتراب نزدیک شدن به خداوند متعال است؛ زیرا نزدیک ترین درجه انسان به خداوند آن گاه است که به سجده در افتاده باشد و به طور ناگهانی سجده را در آیه به سجده نماز تعبیر می نماید. اگرچه پس از آن میگوید امر به سجده پیامبر در موضع خضوع است؛ لیکن وقتی که وی سجده را به معنای خضوع گرفته، دیگر سجده در نماز چه معنا خواهد داشت که بخواهیم از آن نزدیک شدن به خداوند را بر گیریم؟ آری سجده نزدیک ترین حالت انسان به معبود است و حالت خضوع در آن بیشتر است و این کاربرد ثانوی اصطلاح است، نه آنچه که مبحث حاضر بنت الشاطی است که سجده عبارت از خضوع باشد. طبق ایده بنت الشاطی چنین عبارتی درست تر به نظر می رسد که ای پیامبر تو در برابر خداوند خضوع داشته باش (چه در حالت نماز و چه در غیر نماز) و با این خضوع به پروردگارت ره جوی و نزدیک شو.

۲-۴- سجده: بنت الشاطی معتقد است که «سجود» در عربی یعنی خضوع. آیاتی نیز در قرآن کریم هستند که بر این معنا دلالت می کنند (بقره: ۳۴؛ یوسف: ۱۰۰)؛ لیکن از گذشته های دور کاربرد آن در معنای عبادت، فراوان گشته است. (همان، ۳۶-۳۴/۲) بنت الشاطی در معنای واژه، دلالت اصلی یا خضوع را پیش میکشد و آن را بر معنای بعدها رواج یافته و مشهورش که سجده در نماز باشد، ترجیح میدهد.

۲-۴-۱- بررسی سجده در آیه پایانی سوره و نقد دیدگاه بنت الشاطی

در تفاسیر معانی ای برای سجده آیه پایانی سوره علق ذکر شده است. همه این معانی، هر چه که باشند، با معنای مراد بنت الشاطی، اختلافی اساسی تر و دورتر دارند. در تفسیر و معناشناسی واژه «سجده» در این سوره، از بررسی لغوی آن ناگزیر هستیم.

۲-۴-۱- سجده در لغت: لغت‌شناسان اصل معنای «سجود» و «سجد» را تطامن، تذلل (ابن منظور؛ راغب اصفهانی؛ مصطفوی؛ فیروزآبادی، ذیل ماده موردنظر) و خضوع و خشوع دانسته‌اند. «سجد» در معنایی نزدیک به تذلل، «سر خود را پایین آوردن» نیز معنا می‌دهد. (ابن منظور، ذیل ماده موردنظر) اما این معنای اولیه تذلل، به معنای ثانویه سجود، «رکن معروف نماز» اختصاص یافته است. (راغب اصفهانی، ذیل ماده مورد نظر) در قرآن کریم «سجدة» بسته به موقعیت استعمالش، معانی متفاوتی از جمله سجده در نماز دارد که برای این معنا، آیه ۱۹ سوره علق را نمونه آورده‌اند. (فیروزآبادی، ذیل ماده موردنظر)

۲-۴-۲- سجده در تفاسیر: در تفاسیر، ذیل این آیه به‌طور خاص، چند معنا برای سجده ذکر شده است. آرای مفسران در این باره گوناگون است: سجده برای تقرب (طبرسی، ۷۸۳/۱۰؛ نک: ابن عربی، رحمة من الرحمن، ۵۲۳-۵۲۵/۴)، نماز برای خداوند (طبرسی، ۷۸۳/۱۰)، سجده قرائت این سوره (همان؛ کاشانی، ۳۰۱/۱۰)، سجده برای خدا (طوسی، ۳۸۳/۱۰)، مداومت بر سجده که مجاز از نماز باشد (آلوسی، ۴۱۰/۱۵؛ کاشانی، ۳۰۱/۱۰؛ نک: طبری، ۵۲۷/۲۴)، نماز (زمخشری، ۷۷۹/۴؛ ابوالفتوح رازی، ۳۳۹/۲۰؛ ابن عاشور، ۴۵۳/۳۰)، سجده فناء در نماز حضور (ابن عربی، تفسیر ابن عربی، ۴۴۶/۲)؛ نیز از همین قبیل است تفاسیر روایی که سجده را به سجده جسمانی تعبیر کرده‌اند. (عروسی حویزی، ۶۱۱/۵)

بنت الشاطی با توجه به مبانی مکتب بیانی، اصل و معنای لغوی واژه را در نظر داشته و معنی مصطلح سجود در نماز و غیر آن را بعید شمرده است. آرای وی در این باره نادرست نمی‌نماید؛ اما با توجه به کاربردهای گوناگون قرآنی واژه‌ها، گاه آن واژگان از معنای اصلی به معنای ثانوی منتقل شده‌اند. (همانند واژگان حج، صلوة و...) علاوه بر این، در مباحث تعلیم و تربیت یکی از مبانی تربیتی را تأثیر باطن بر ظاهر دانسته‌اند. این بدان معناست که هر بذری در دل کاشته شود، ثمره آن بر شاخ و برگ و پوست خواهد نشست و هر تغییری در باطن انسان رُخ دهد، بر ظاهر او نمایان خواهد شد. (باقری، ۱۰۲) خشیت و خضوع قلبی و باطنی (معنای لغوی سجده) بهترین و روشن‌ترین ظهور و بروزش، سجده ظاهر است. شاهدهی دیگر: علاوه بر آیه‌ای که به صراحت نماز خواندن بنده را ذکر می‌کند (عبداً إذا صَلَّى)، در شأن نزول آن نیز داستان ابوجهل را ذکر می‌کنند که از نماز خواندن رسول خدا (ص) ممانعت می‌کرد. علاوه بر

آنچه در سطور پیشین گذشت، می‌توان این دو نکته را دو قرینه بر اثبات سجده نماز در آیه پایانی سوره علق دانست. در آیه نهم به فردی اشاره می‌کند که «نهی می‌کند» بنده‌ای را که «نماز می‌خواند»؛ در مقابل آن، در آیه پایانی به قرینهٔ تقابل می‌فرماید: «از او اطاعت مکن» و «سجده بگزار و تقرّب جوی». تقابل معنایی در آیه، روشن است: نهی کردن از سوی آن شخص، در مقابل اطاعت نکردن از او، و نمازی که در آنجا نهی شده بود، در مقابل دستور به سجده که همانا نماز باشد.

این مطالب علاوه بر آن است که بگوییم معنای اصلی سَجَدَ و سَجَدَ و تَذَلُّ و خشوع و تطامن باشد. «سجد البعیر» را که «طأطأ رأسه لراکبه» (سرش را پایین آورد)، معنا کرده‌اند، خود این پایین آوردن، معنای جسمی و جسدی را در بر دارد و لفظ، ظاهراً به خشوع و خضوع قلبی اشارتی ندارد و در کتب لغت، گاه اصلاً «خم شدن و جبین بر زمین نهادن» را یکی از معانی واژه برشمرده‌اند. (ابن منظور، ذیل ماده موردنظر، ۲۰۴/۳ و ۲۰۶) در اینکه معنی اصلی یا یکی از معانی سَجَدَ، خَضَعَ باشد (همان، ۲۰۶) تردیدی نیست؛ لیکن لغت‌شناسان در پی این معنا، «سجود صلوٰة» را از سَجَدَ به معنی خَسَعَ مشتق کرده‌اند و سجده صلوٰة را از همان خضوع دانسته‌اند؛ گویا سجده صلوٰة با سجدهٔ نشانهٔ خضوع پیوندی ناگسستگی دارد؛ چه، هیچ خضوعی والاتر و بزرگ‌تر از سجدهٔ صلوٰة نیست. (همان)

نمونه‌ای دیگر از این گونه تفسیر را می‌توان عبارت کوتاه بنت الشاطی ذیل دو واژه «إقرأ» و «رب» در آغاز سوره، مثال آورد. آنجا که می‌گوید: عرب واژه «إقرأ» را به معنای تلاوت از نصّ مکتوب یا شفاهی شناخته است، هم‌چنان که از «رب» معنای مالک و معبود را فهمیده است. (بنت الشاطی، التفسیر البیانی، ۱۵/۲) و یا چنین کاری را به‌طور مختصر برای واژه «رُجعی» انجام داده است. (همان، ۲۶)

۲-۵- مخالفت با تفسیر علمی

امین خولی در مقاله «تفسیر» خود، انتقاداتی به تفسیر علمی وارد ساخته و افراط‌های آن را رد کرده است. (نک: خولی، «انکار تفسیر علمی»، دائرةالمعارف الإسلامیة، ۵/ ۳۵۹-۳۶۲) بنت الشاطی نیز همین راه استاد را پیموده و حتی گفته‌اند در دوران جدید هیچ مفسری به اندازه بنت الشاطی به انکار تفسیر علمی برنخاسته است. (رومی، ۳/ ۹۴۶) بنت الشاطی تفسیر عصری و از جمله تفسیر علمی را باعث گمراهی فرزندان، کج‌فهمی از قرآن و از بدعت‌های زمانه خوانده است. (بنت الشاطی، القرآن والتفسیر العصری، ۱۱-۱۲، نک: طیب حسینی، «جریان تفسیر ادبی معاصر»، ۲/ ۳۲۰) وی در جایی دیگر، از تفسیر علمی، به موجب مسخ عقول، اختلال منطق و تخدیر هشیاری مردم نام می‌برد. (بنت الشاطی، القرآن وقضایا الإنسان، ۴۲۸؛ نک: رومی، ۳/ ۹۴۷)

بنت الشاطی در تفسیر آیات مربوط به علق (خلق الإنسان من علق) نیز شدت مخالفت خود با تفسیر علمی را به روشنی نشان داده است. او دورترین مطلب به ذهن را، آنچه در مورد جنین‌شناسی مطرح شده است می‌داند؛ حال آن‌که آیه در زمانی نازل گشته که مخاطبین‌اش (پیامبر (ص) و مردم عصر نزول) امی بوده و از علوم فسیل، زیست و جنین‌شناسی سر رشته‌ای نداشته‌اند. آیات می‌خواهند بگویند این انسانی که از علق آفریده شده و به او علم آموخته شده، اینک غرور او را برداشته و به خیال بی‌نیازی از آفریدگارش، طغیان کرده و بازگشت به سوی او را فراموش کرده است. (بنت الشاطی، التفسیرالبیانی، ۱۸/۲-۱۹) وی در تأیید سخن خود، آیاتی از سوره‌های عبس، طارق، یس، کهف، حج و انسان را می‌آورد که در هیچ‌یک از آنها به تفکر در جنین‌شناسی، زیست‌شناسی و تشریح اشاره ندارد؛ بلکه در همه موارد، استدلال به قدرت خداوندی است که انسان را از علقه، نطفه و جز آنها آفریده و پایان آن نیز آفرینش دوباره است. آفرینشی که چرخش آن بر مدار ثواب و عقاب خواهد بود. (نک: همان، ۱۹/۲-۲۰)

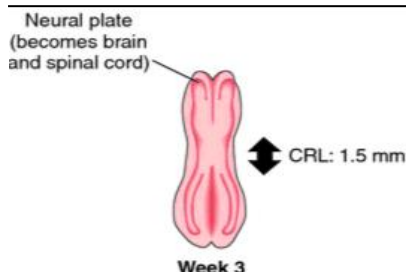
برای رد یا تأیید سخن بنت الشاطی که مردم عصر نزول را راهی به درک مباحث علمی نهفته در آیه -هر چند اندک- نبوده است، به اختصار تاریخچه علم جنین‌شناسی بررسی می‌شود. آنچه اثبات‌پذیر است، جنین‌شناسی به‌طور جزئی و دقیق پس از ساخت میکروسکوپ‌های قوی رواج یافت، ولی پیش از آن نیز دانشمندان روی جنین و اطوار آن بررسی‌هایی می‌کرده و نتایجی به دست داده‌اند.

۲-۵-۱ - تاریخچه علم جنین‌شناسی

برای انسان‌ها همیشه این پرسش‌ها مطرح بوده که چگونه آفریده می‌شوند و چرا برخی از آنان ناهنجاری دارند. از داده‌های تاریخی به‌دست می‌آید که در هند باستان مباحثی درباره رویان‌شناسی^۱ وجود داشته است. یک رساله سانسکریت در این باره بر جای مانده است که احتمال می‌رود در سال ۱۴۱۶ قبل از میلاد مسیح (ع) به رشته تحریر در آمده باشد. این کتاب مقدس برای رشد جنین مراحل را ذکر می‌کند که گرچه تاریخ شکل‌گیری مراحل درست نیست، اما ترتیب آنها کاملاً درست است. (مور، ۱۹)

در یونان نیز پیشرفت‌های بسیاری در رویان‌شناسی به وجود آمده بود. بقراط پدر علم طب در سده پنجم قبل از میلاد مسیح (ع)، با این پیش‌فرض که طبیعت پرندگان را می‌توان با طبیعت انسان‌ها یکی دانست، به‌صورت عملی روی تعدادی تخم مرغ، مراحل رشد جنین را بررسی کرده بود. (همان) در سده چهارم پیش از میلاد، ارسطو تکامل رویان جوجه و سایر رویان‌ها را توضیح داد. بعدها ارسطو را یابنده علم رویان‌شناسی می‌شناسانند. (همان) دو قرن پس از میلاد مسیح (ع) دانشمندی به نام گالین، کتابی با عنوان

۱. رویان (Embryo) یکی از مراحل اولیه تکامل انسان است که از هفته دوم تا پایان هفته هشتم ادامه دارد. در این دوران بنیاد تمامی ساختمان‌های عمده بدن نهاده می‌شود. (مور، ۱۶)



تشکیل جنین نوشت که مطالبی چون تکامل و تغذیه جنین، آمینوین^۱ و جفت را در آن شرح داده بود. (همان، ۲۰-۱۹)

در قرون وسطی رشد علوم بسیار کند بوده است. در این قرون و چند قرن پس از آن، نظرات صرف فلسفی بی پایه بوده است. (بوکای، ۲۸۴) در همین دوران و در قرن هفتم میلادی، قرآن مطالبی را از مراحل رشد جنین بیان داشته است: پیدایش انسان از مخلوط ترشحات

مرد و زن، جایگزینی این مخلوط پس از شش روز در رحم، عملکرد رویان همانند زالو،... (مور، ۲۰) در قرون متأخرتر از نزول قرآن بود که میکروسکوپ‌های ابتدائی ساخته شدند. (نک: همان)

در عصر نزول قرآن (قرون وسطی) جهل و نادانی در سراسر دنیا و از جمله، شبه جزیره عربستان، سایه افکنده بود؛ لکن تبادل علوم میان تمدن‌ها در گذشته‌های دور و نزدیک، امری طبیعی بوده و بعید است که مردم دوره جاهلیت دست‌کم از اهل کتاب اطراف خود، علوم را فرا نگرفته باشند. نیز غیر محتمل است که مردم عصر نزول، جنین را -نه برای تحقیقات علمی که به طور اتفاقی- به چشم ندیده باشند؛ چه آنان سقط جنین را به هر دلیل و نیز تغییر ظاهر مادر باردار را در طول رشد جنین دیده بودند.

«علق» (مرحله زالو مانند در تصویر^۲) دوره‌ای از مرحله رویانی^۳ را گویند که با توجه به خصوصیاتش و مراحل پیش و پس از آن، بر رویان ۱۷-۲۴ روزه اطلاق می‌شود.^۴ در این دوره، خون و عروق خونی تشکیل شده (مور، ۸۱) و بنیاد تمامی بافت‌ها و ارگان‌های رویان نهاده می‌شود. (همان، ۶۶) اگرچه لزوماً سرعت رشد رویان‌هایی که در یک سن هستند، یکسان نیست و این تفاوت در رشد، حتی در مراحل اولیه تکامل نیز دیده می‌شود (سادلر، ۶۸) اما طول «علق» را از آغاز این مرحله تا پایان آن (روز هفدهم تا بیست و چهارم)، از حدود ۰/۴ میلی متر تا ۴/۵ میلی متر ذکر کرده اند^۵ (نک: سادلر، ۱۲۱) که این مرحله با چشم

۱. پرده پوشاننده اطراف جنین را گویند.

۲ From: <https://medical-dictionary.thefreedictionary.com/embryo+collection>, (June, 2022)

۳. هفته دوم تا هشتم بارداری.

۴. از روز ۲۵ به بعد، وزیکول‌های بینایی تشکیل شده و صفحات گوش نمایان می‌شوند، جوانه‌های اندام فوقانی ظاهر شده و سه قوس دیده می‌شود. (سادلر، ۱۲۱) برجستگی شکمی که توسط قلب ابتدائی به وجود آمده در این مرحله به چشم می‌خورد و جوانه‌های اندام فوقانی تکامل‌شان را آغاز می‌کنند. (مور، ۹۵-۹۶) قرآن کریم از این مرحله به «مضغه» (گوشت جویده شده) یاد کرده است. قوس‌ها در اندام فوقانی، حالتی جویده شده و دنداندار به رویان داده است.

۵. رویان ۱۶-۱۸ روز: ۰/۴ mm؛ رویان ۱۹-۲۰ روز: ۱-۲ mm؛ رویان ۲۰-۲۱ روز: ۲-۳ mm؛ رویان ۲۲-۲۳ روز: ۳-۳/۵ mm؛ رویان ۲۴-۲۵ روز: ۳-۴/۵ mm (سادلر، ۱۲۱)

غیر مسلّح، دیدنی است. آری هدف آیه، به گفته بنت الشاطی این است که انسانی که این گونه آفریده شده، اینک سرکشی می‌کند و... همه اینها استدلال به قدرت خداوند است. اما منعی نیز ندارد که خداوند از رهگذر تذکر به این مطالب و استدلال به قدرت خویش، دعوت به آگاهی و مباحث علمی نیز داشته باشد.

۳- تحقیق در ساختار نحوی آیات و عرضه قواعد نحوی و بلاغی بر قرآن

بنت الشاطی در بخش‌های گوناگونی از التفسیرالبیانی به این نکته اشاره کرده است. وی معتقد است در مباحث بلاغی و صرفی و نحوی، باید این قواعد را بر قرآن تطبیق داد تا هر یک از آنها را که با آیات کریمه ناسازگار بود، کنار نهاد؛ نه این‌که بالعکس آن، به تأویل آیات روی آورد. (نک: سراسر اثر؛ نیز: طیب حسینی، «با بنت الشاطی در التفسیرالبیانی»، ۲۰-۲۱) در سورة علق درباره این قاعده بحث چندانی نشده است و تنها موردی را که می‌توان شاهی بر این قاعده و معیار آورد، ذیل واژه «أَرَأَيْتَ» است.

در آیات ۹، ۱۰، ۱۲ سورة علق واژه «أَرَأَيْتَ» تکرار شده است. در تفاسیر، عموماً مباحث نحوی ذیل این آیه، محلّ بحث مفسّران بوده است. بنت الشاطی معتقد است قرآن در اسلوب و سیاق استفاده‌های این واژه، به دلیل بی‌نیازی از مفعول دوم، بسیار کم به ذکر آن پرداخته است و این مطلب در همه نمونه‌های کاربرد مفرد یا جمع این واژه، صادق است. وی به نمونه‌هایی از آیات حاوی صورت مفرد یا جمع این واژه اشاره می‌کند. (بنت الشاطی، التفسیرالبیانی، ۲/ ۲۸-۳۱) در عبارتی دیگر بنت الشاطی بیان قرآن را بر گفتار نحوین ترجیح داده و آن را نسبت به سخن نحوین شایسته‌تر می‌داند. تفسیر درست «أَرَأَيْتَ» به عقیده بنت الشاطی آن است که موضع‌گیری همه آیات مشتمل بر «أَرَأَيْتَ» و «أَرَأَيْتُمْ» -از جمله سه آیه مورد بحث- تأمل با بصیرت و تدبّر است و در همه موارد، از ذکر مفعول دوم خودداری کرده است. (همان) درباره این سه آیه نیز، قرآن جواب شرط را ذکر کرده است؛ چه «أَلَمْ يَعْلَم» در موضع عبرت و بصیرت است. (جمله شرط: إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى؛ جواب شرط: أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى)

این‌که «أَرَأَيْتَ» در موضع عبرت و بصیرت است و نیز آیات قرآنی، پایه و معیارند و نباید آرای نحوی را بر قرآن ترجیح داد، سخنی صحیح است. فعل «رأى» در معانی گوناگونی همچون «علم»، «ظنّ» -به معنی دانستن و مانند آن، که دلالت‌شان بر یقین و رجحان است- و «حلم» (رأى فى منامه) به کار می‌رود. در هر یک از این معانی سه گانه، «رأى» با دو مفعول متعدی می‌شود؛ اما اگر در هر یک از معناهاى «أَبْصَرَ» (مانند: رأيت الكواكب)، «اعتقد» و «أصاب رتته» (أصاب رأی) باشد، تنها با یک مفعول، متعدی می‌گردد. (ابن عقیل، ۱/ ۴۱۷-۴۱۸) مفسّران نیز به طور کلی «أَرَأَيْتَ» را به معنای غیر از معنای اصلی دیدن «أَبْصَرَ» ترجمه کرده و برای آن، عباراتی چون «أخبرنى» (خبر ده مرا) در نظر گرفته‌اند. (طباطبایی، ۲۰/

۳۲۶؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۶۶/۲۷؛ بیضاوی، ۳۲۶/۵؛ زمخشری، ۷۷۷/۴؛ آلوسی، ۱۵/۴۰۵؛ ...)

بر پایه سخن بنت الشاطی، رابطه «موضع عبرت و بصیرت» با دو مفعولی بودن خود «أَرَأَيْتَ»، چیست و تنافی این دو از چه قرار است؟ فعل «رأی» بنا بر سخن نحویان، دو مفعولی است. عموماً این نحویان نیز قواعد و مباحث نحوی را از آیات شریفه گرفته‌اند یا دست کم به کاربرد قرآنی آنها بی توجه نبوده‌اند. در اینجا مقصود، تحمیل قواعد نحویان بر قرآن کریم نیست. قرآن واژه‌ای را با قواعد صرفی و نحوی خاص آن واژه، استعمال نموده، لکن همین واژه را در مقام عبرت و بصیرت به کار برده است و این دو موضوع با یکدیگر تداخلی ندارند. «أَرَأَيْتَ» در کاربردهای گوناگون آیات شریفه -از جمله، نمونه مورد بحث- دو مفعول را می‌پذیرد و در اینجا ممکن است بنا به گفته بنت الشاطی در موضع عبرت، بصیرت و تدبّر باشد و با همان هدف به کار رفته باشد. لذا نوع صرفی و نحوی گزینش واژه‌ای، با هدف استعمال، تضاد و تنافی ندارد. چنان که مفسران معنای واژه را غیر از معنای حقیقی (دیدن) گرفته‌اند، در عین حال بیشتر آنان، مفعول دومی را برای آن ذکر کرده‌اند. (طباطبایی، ۳۲۶/۲۰؛ بیضاوی، ۳۲۶/۵؛ زمخشری، ۷۷۸/۴؛ آلوسی، ۱۵/۴۰۵؛ نیز نک: ابوحیان، ۴۹۰/۸؛ فخر رازی، ۳۱-۳۲/۲۱-۲۲)

۴- ضرورت «تفسیر موضوعی» قرآن و استقصای همه آیه‌های ذیل آن موضوع

بررسی التفسیر البیانی نشان می‌دهد که بنت الشاطی به هیچ روی، سوره‌ها و از جمله سورة علق را به صورت موضوعی تفسیر نکرده است و تفسیر وی، واژگانی است؛ واژگان مرتبط و همسو با واژه مورد بحث را استقصاء کرده و آن را در مقایسه با سایر واژگان معنا و تفسیر نموده است. برای نمونه ذیل آیه «إِقرأ و ربِّک الأکرَم» واژه‌های هم خانواده و هم ریشه با اکرم، همچون «کریم» «کرام» «مُکرمون» و... را استقصاء کرده است که در سیاق‌های گوناگونی آمده‌اند. (التفسیر البیانی، ۲۰-۲۱/۲) چنین کاری را برای واژگان «رُجعی» (همان، ۲۶)، «أَرَأَيْتَ» (همان، ۲۸-۳۰)، «سفع» (همان، ۳۲)، «ناصیه» (همان)، «علم» («عَلَّمَ»، ذیل سورة تکوین)، «طغیان» و «غناء» (ذیل تفسیر «إِنَّه طغی» سورة نازعات و نیز ذیل «و وجدک عائلاً فأغنی» در سورة ضحی (همان، ۲۴-۲۵)، «نادی» (همان، ۳۳/۲)، «سجود و سجدة» (همان، ۲/۳۴-۳۶) «انسان» (همان، ۱۹-۲۰/۲) نیز انجام داده است. این گردآوری، خود گویاست که بنت الشاطی در استقصای واژگان و آیات مرتبط موفق بوده است؛ لکن وی آیات و واژگان را به هدف تبیین معنای واژه و تفسیر آن گرد آورده است که عموماً این عمل، نتیجه بخش نبوده است. در هر یک از موارد فوق الذکر، خود

واژه را معنا می‌کند، واژگان مرتبط در آیات دیگر را نیز جداگانه معنا می‌کند، اما آن واژه را در آیه مورد بحث و به صورت ترکیبی اش و می‌گذارد. یک نمونه گویا در این باره، واژه «اکرم» است. وی می‌گوید: «کرم» در لغت نقیض لؤم (پستی) است و بر عزّت دلالت می‌کند؛ «اکرام» ضدّ اهانت (هون) و اذلال (ذلت) است. (همان، ۲۲/۲) پس از آن، واژگان هم‌ریشه این واژه را در سایر آیات می‌آورد و معنای سیاقی آنان را ارائه می‌دهد. قرآن کریم خود، واژه «اکرم» را به دو صورت مطلق (رَبِّكَ الْأَكْرَمُ) و مقید (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ) (حجرات: ۱۳) آورده است. اسم تفضیل مطلق، مختصّ خداوند است؛ لیکن آنجا که بحث غیر خداست، به ضمیر «کم» مقیدش ساخته است. بنت الشاطی پس از آن، سخنان دیگر مفسران را نقل کرده و می‌گوید: ایشان به معنای «عزّت» در ماده واژه توجه نکرده‌اند. (همان، ۲۲/۲)

بحث مورد تأکید بنت الشاطی ذیل واژه مزبور آن است که افعال تفضیل آنجا که با «ال»، تعریف شده، افاده عموم و اطلاقی می‌کند که صیغه مقید به مضاف‌إلیه چنین عمومیت و اطلاقی را در بر نخواهد داشت. (همان) وی همین بحث را که در جای جای قرآن «أفعل» و «فعلی» بدون هیچ قید و ذکر مفضولی، از دلالت بر برتری و خصوصیت فعل خارج شده و عمومیت و اطلاقی بی‌پایان را می‌رساند، به طور گسترده‌تر در اثر دیگرش شرح داده است. (نک: بنت الشاطی، اعجاز بیانی قرآن، ۲۹۰-۲۹۲) آری «اکرم» به طور مطلق مختصّ خداوند است؛ اما هدف، در این مجال آن است که معنای واژه را بگیریم. آیا «اکرم» را چنان‌که می‌گوید: مفسران به معنای «عزّت» در ماده واژه توجه نکرده‌اند، به معنای عزیزتر یا عزیزترین (الأعزّ) گرفته است؟ در تفسیر بنت الشاطی گاه با وجود تحلیل واژه و واژگان مرتبط، به معنایی صریح و روشن در واژه و کلّ آیه نمی‌انجامد.

۵- ضرورت تفسیر بر اساس «ترتیب نزول» و ذکر روایات سبب نزول بدون محدود کردن آیه

بنت الشاطی در موارد بسیاری روایات اسباب النزول را ذکر کرده است و تأکید می‌کند که روایات سبب نزول، هرگز دلیلی بر محدود کردن دلالت آیه به سبب نزول نیست و دلالت آیه، مطلق و عام خواهد بود. (برای نمونه نک: التفسیر البیانی، ۲۷/۲) از جمله ذیل آیات «أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى* عَبْدًا إِذَا صَلَّى* أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَىٰ أَوْ أَمَرَ بِالْتَّقْوَىٰ* أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَبَ وَتَوَلَّى* أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ» است که روایات سبب نزول آیه^۱ را ذکر می‌کند و اشاره می‌کند که خاصّ بودن سبب نزول این آیات، مانع حمل آن بر عمومیت لفظ

۱. مفسرین معتقدند آیه درباره ابوجهل بن هشام نازل شده است؛ آنجا که رسول خدا (ص) را از نماز نهی می‌کرد. در برخی روایات، از این فرد به امیه بن خلف نام می‌برند که سلمان فارسی را از نماز خواندن نهی می‌کرد. (نک: طبری، ۱۶۳/۳۰ به بعد؛ ابوحیان، ۹۳/۸؛ زمخشری، ۷۷۷-۷۷۹)

نیست. (همان، ۲۶-۲۷) در جایی دیگر بنت الشاطی از قول مفسران، به سبب نزول آیه، اشاره می‌کند که درباره ابوجهل است؛ لکن بنا بر عموم، انسان مغرور به مقام و نیرویش باشد که در گمراهی سرگردان شده است. (همان، ۳۳/۲)

در آیات مورد بحث، مفعول «أرأیت» (الذی) مطلق ذکر شده و به سبب نزول آیات، هیچ اشاره‌ای نگردیده است و در تفاسیر، سبب نزول آن را به ابوجهل یا فرد دیگری مرتبط می‌دانند. به عقیده علامه طباطبایی، این شش آیه به طور کلی جنبه مثل دارد و در پی آن است که چند مصداق از انسان طغیانگر را برای نمونه بیاورد. (طباطبایی، ۳۲۵/۲۰)

در تبیین مطلب باید گفت ذیل بحث از «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد»، اصولیان در این‌که رجحان با عمومیت لفظ باشد یا خصوص سبب، با یک‌دیگر اختلاف دارند. بسیاری از آیات شریفه، سبب نزول خاص داشته‌اند و در عین حال بسیاری از مفسران متفق‌اند که حکم آن آیات به غیر سبب‌های آنها نیز تسری می‌یابد. از جمله می‌توان آیات ظهار، لعان، حدّ قذف و... را نام برد که در شأن سلمة بن صخر، هلال بن امیة و طعن زندگان به عایشه نازل شده است. (سیوطی، ۶۱/۱) آیه مورد بحث نیز از این قبیل می‌تواند باشد که مصداق آن، هر انسان مغرور به مقام خویش و طغیانگر است. در هر صورت، توجه به عمومیت لفظ و تأکید بر آن، که عموماً مفسران گذشته چندان بدان توجه نکرده، بلکه گاه روایات متعدّد سبب نزول را ذکر کرده‌اند، از محاسن تفسیر بنت الشاطی به شمار می‌آید.

اما درباره توجه به ترتیب نزول آیات، بنت الشاطی در تفسیر آیات و بررسی واژگان هرگز و حتی در یک مورد، آنها را بر اساس ترتیب نزول نیاورده و حتی واژگانی را نیز که با واژه موردنظر ریشه مشترک دارند، به ترتیب نزولشان ذکر نکرده است. این نکته نه تنها در تفسیر سورة علق، که در سراسر التفسیر البیانی به چشم می‌خورد. (نک: سراسر اثر)

۶- توجه به «سیاق» نصّ قرآنی در فهم اسرار تعبیر

مؤلف التفسیر البیانی ذیل آیه «إقرأ باسم ربّک الذی خلق... إقرأ وربّک الأکرم»، به نقل از فخر رازی اقوال گوناگونی را درباره «إقرأ» آورده از این قبیل که «إقرأ» نخست، به معنی این است که رسول خدا (ص) خود بخواند و «إقرأ» دوم به معنی تبلیغ است؛ «إقرأ» اول به معنای دانستن یا تعلّم است، اما دومی به معنی آموزش دادن یا تعلیم است؛ «إقرأ» نخست به معنی خواندن قرآن در نماز و دومی به معنی خواندن قرآن در غیرنماز است. (همان، ۲۰/۲) وی پس از نقل این سخنان، قول نخست را آن هم به این دلیل که با سیاق

آیات سازگارتر است، برگزیده است؛ آنجا که تأکیدی بر امر قرائت به پیامبر است. زیرا پیامبر نمی دانست چه بخواند تا اینکه وحی، آن را بیان فرمود که: بخواند به نام پروردگارش که آفرید... و بخواند و پروردگارش اکرم است (اقرأ باسم ربك الخلق*... اقرأ وربك الأكرم)

توجه به سیاق در فهم تعابیر قرآن، روشی مطلوب است که بنت الشاطی به درستی بر آن تأکید دارد. نکته مهم در این میان، فهم و برداشت صحیح از سیاق است. حال این پرسش مطرح است که چگونه سیاق آیات بیان می کند که «اقرأ» نخست به معنی این است که رسول خدا(ص) خود بخواند و «اقرأ» دوم به معنی تبلیغ باشد؟ حال آن که سیاق، چنین معنایی را -به طور ویژه در این معنا- افاده نمی کند و ظاهر آیه در معنای مطلق و عام قرائت گویاتر است. یعنی ظاهراً معنای قرائت به طور عام برای هر دو مورد «اقرأ» درست تر باشد؛ چه اصلاً هیچ قرینه ای وجود ندارد تا «اقرأ» را به معنی خودخوانی رسول خدا(ص) یا تبلیغ یا چیز دیگری بگیریم.

در اهمیت سیاق در معنانشناسی واژگان و تفسیر آیات، تردیدی نیست. اما سیاق خود، قواعدی دارد که بی توجهی به آنها، تفسیری صحیح از آیات قرآنی به دست نمی دهد. یکی از این قواعد آن است که در معنانشناسی یک جمله یا کلمه، اگر آن معنا میان دو معنای متناسب با سیاق، مردد و یکسان بود، بدان گونه که گزینش هر یک از دو معنا با سیاق سازگار باشد، سیاق در فهم معنا تأثیر ندارد و بر اساس سیاق نمی توان یکی از آن دو معنا را برگزید. (نک: بابایی و دیگران، ۱۲۳) دوم آن که گاه یکی از دو معنا، با سیاق تناسب بیش تری نسبت به دیگری دارد؛ لذا بدان میزان که تناسب بیشتر باشد، دلالت آیه بر آن، ظاهرتر خواهد بود. (همان) این در صورتی است که معنای غیر ظاهر دلیل معتبر دیگری همراه نداشته باشد. تا جایی که دلیل معتبر به همراه معنی غیر ظاهر نباشد، معنی ظاهر رجحان دارد؛ در غیر این صورت، معنای غیر ظاهر که دلیل معتبر عقلی یا نقلی با خود دارد، متعین خواهد شد. (همان، ۱۲۳-۱۲۴) حال آن جاکه بنت الشاطی معتقد است سیاق آیات دلالت دارد که «اقرأ» نخست به معنی این است که رسول خدا(ص) خود بخواند و «اقرأ» دوم به معنای «تبلیغ» باشد، سیاق به هیچ وجه بر آن دلالت ندارد و دست کم سیاق بر معنای محتمل مورد نظر مفسران، دلالتی یکسان دارد و هیچ یک از آن معانی با توجه به سیاق، راجح و ظاهر نیست.

در نمونه ای دیگر ذیل آیه مربوط به «علق» گوید: سیاق بر این دلالت ندارد که علم جنین شناسی باشد. (همان، ۱۹/۲) دلیل این سخن نیز روشن نیست. بلکه شاید بتوان گفت سیاق و ظاهر آیات بر این دلالت کند که مراد از «علق» همان مباحث جنین شناسی باشد؛ چه در اینجا بحث، بحث خلقت آدمی است و این که از چه آفریده شده است. در آیه نخست به صراحت فرمود انسان را «خلق» کرد و در آیه دوم ابتدای خلقت انسان را تبیین می نماید. این که علق را آغاز یا یکی از مراتب آغازین خلقت انسان برشمرده،

ناچار به مباحث جنین‌شناسی وارد می‌شود؛ زیرا جز این، مطلبِ مرتبطی با این مسئله وجود ندارد. اگر «علق» را با اصل معنای لغوی معنا کرده و بگوییم انسان را از آویزک و آویخته و یا آن پیوند خاص معنوی آفریدیم، معنای محصل از کلّ آیه، معنای منسجم و روشنی نیست و مخاطب قرآن یا مفسّر، به معنای قابل درک، دقیق و واضحی از این آیه نخواهد رسید. در هر صورت در برخورد نخست، سیاق بر هیچ‌یک از معانی «علق» دلالت ندارد؛ لکن آن معنای شناخته شدهٔ دورهٔ جنینی و اشاره به خلقت در آیهٔ نخست و ظاهر و دلالت آیهٔ اول و دوم، «علق» دوره جنینی را نمایان‌تر می‌سازد.

وی در چند مورد همین عبارت را که «سیاق بر این دلالت نمی‌کند» یا «سیاق به این اشاره می‌کند» ذکر کرده و دلیلی برای آن نیاورده است: ذیل عبارت «ناصیه کاذبه خاطئة»، «کذب» و «خطا» را بر اساس سیاق‌شان (فی سیاقهما) بر کفر و ضلال حمل می‌کند. (همان، ۳۲/۲) اما روشن نیست با کدام دلیل این تعبیر را ذکر کرده و سیاق دو واژه چیست‌اند که از آن سیاق، دو معنای کفر و گمراهی (ضلال) برای دو واژه نتیجه گرفته شد. نیز همین‌گونه است در ابتدای سوره که سیاق آیات «إقرأ باسم ربك الذي خلق...» در این صراحت دارد که تقریری برای ربوبیت خالق است و ذکر کردن خلقت انسان، نه سایر موجودات، از آن روست که قرائت، علم و تکلیف بدو اختصاص یافته است و اوست که مخاطب آیات قرآن قرار گرفته است. (همان، ۱۷/۲)

در اینجا نیز دلیلی روشن‌گر بر دلالت سیاق بر آن معنا وجود ندارد. آری «خلق» نخست در سوره عام است؛ گرچه «خلق» دوم ویژهٔ انسان شده است. در آیهٔ اول می‌فرماید بخوان به نام پروردگارت که آفرید (همهٔ موجودات را) و در آیهٔ بعد خلقت انسان را به‌طور خاص ذکر می‌کند که از علق آفریده شد، در همان حال که «خلق» نخست هم‌چنان بر عموم و اطلاق خود باقی است. این مطلب که چون «خلق» دوم تخصیص خورده، این را ثابت نمی‌کند که سیاق آیات بر این دلالت کند که «خلق» نخست از عموم‌اش خارج شود و به انسان تخصیص یابد. اولی عام است و دومی خاص و این دو با یک‌دیگر تناقضی ندارند.

۷- اصل حمل آیات بر اطلاق

بنت الشاطی بنا بر قاعدهٔ اصولی «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» به سببی که مفسّرین برای یک واژه ذکر کرده‌اند، بی‌اعتنا است. (نک: رومی، ۹۲۷/۳) در مواردی چند، وی اطلاق لفظ و بقای آن بر عموم را ترجیح داده است. مثلاً ذیل آیه «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» از مفسّرین نقل کرده که مراد از انسان، ادريس یا آدم (ع) باشد؛ درحالی‌که چنین تقيیدی در آیه، احتمال ندارد. انسان اسم جنسی است که بر

اطلاق دلالت می‌کند و خداوند به آن انسان مطلق، آنچه را نمی‌دانست یاد داد. (بنت‌الشاطی، التفسیرالبیانی، ۲/ ۲۴؛ نک: ابوحیان، ۸/ ۴۸۹) در همین آیه، وی «عَلَّمَ» را هم بر اطلاق خود باقی می‌گذارد و می‌گوید اصلاً به مقید ساختن واژه در این‌که مثلاً تعلیم خط با قلم باشد یا هر چیز دیگر، نیازی نیست. خداوند چیزی را به انسان آموخت که نمی‌دانست. تنها دانستن همین مطلب کافی است و این اطلاق «عَلَّمَ» هر چیزی را شامل می‌شود که انسان از راه علم به دست می‌آورد. (بنت‌الشاطی، همان‌جا)

در «إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ» هم «خلق» افاده عموم می‌کند و به‌رغم گمان برخی مفسران، مفعولی برایش در نظر گرفته نمی‌شود و بر اطلاقی که معنای عمومیت را افاده کند، باقی می‌ماند. لیکن این عمومیت در عبارت پس از خود (خلق الإنسان من علق)، با واژه «انسان» تخصیص می‌خورد. در آیه، صریحاً از خلق انسان سخن رانده شده؛ چه، وحی برای هدایت همین انسان آمده است و دیگر موجودات را به وحی و هدایت نیازی نیست. خلق در این‌جا مختص انسان می‌شود، بدان دلیل که قرائت، علم و تکلیف تنها بر انسان صدق می‌کند و هموست که مخاطب آیات قرار گرفته است. (همان، ۲/ ۱۷)

نمونه‌ای دیگر از باقی بودن واژه بر اطلاقش را ذیل «إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ» ذکر می‌کند. بنت‌الشاطی عقیده مفسران را که «رُجْعَىٰ» را به معنای مصدری رجوع و بازگشت گرفته‌اند، رد کرده و «رُجْعَىٰ» را بر اطلاق «رجوع به نهایت چیزی» باقی می‌گذارد. بنا بر این، با این تعریف از واژه، معنای آیه چنین می‌شود که هر اندازه مغرور و طغیانگر باشی، نهایت بازگشتت به سوی خداست. (نهایتاً به سوی خدا باز می‌گردی) (همان، ۲/ ۲۵) توضیح آن‌که بنت‌الشاطی واژه «رُجْعَىٰ» را در تقابل معنوی با خلقت انسان از «علق» قرار داده، با این نتیجه معنایی که ابتداء و انتهاء خداست و به‌طور کلی مفهوم آیه این است که مصیر و بازگشت همه انسان‌ها به سوی خداوند است. (بنت‌الشاطی، التفسیرالبیانی، ۲/ ۲۵-۲۶)

آری اغلب مفسران، «رجعی» را در معنی مصدری «رجوع» به کار برده‌اند. (معنای منظور را نک: طباطبایی، ۲۰/ ۳۲۵؛ آلوسی، ۱۵/ ۴۰۴؛ بیضاوی، ۵/ ۳۲۵؛ زمخشری، ۴/ ۷۷۷؛ فخررازی، ۳۱-۳۲/ ۱۹-۲۰) (مرجع و رجوع در معنای مصدری) طبری در معنایی نزدیک به معنای مراد بنت‌الشاطی، معنی آیه را عبارت از این می‌داند که «مرجع» هر شخص به سوی خداوند است. (طبری، ۱۰/ ۷۸۲) اما در ادامه، صورت مصدری «رجوع» را در توضیحش ذکر می‌کند. (وَرُجُوعُهُ إِلَيْهِ وَهُوَ قَادِرٌ عَلَىٰ إِهْلَاكِكَ وَعَلَىٰ مَجَازَاتِهِ إِذَا رَجَعَ إِلَيْهِ) (همان) تفسیر نمونه نیز رجعی را با واژه «بازگشت» معادل‌سازی کرده است. (مکارم و دیگران، ۲۷/ ۱۶۴)

ظاهراً بنت‌الشاطی معنای اسم یا اسم مکان یا اسم مصدر (مرجع و بازگشت) را از رُجعی برداشت کرده است و سایر مفسران، خود معنی مصدری را به دست داده‌اند. دو معنا تفاوت چندانی با یک‌دیگر ندارند و

تغییر چشم‌گیری در معنای آیه حاصل نمی‌کنند؛ چه «رجوع به سوی پروردگارت است» و چه «در نهایت، مرجع و بازگشت به سوی پروردگارت است.» اختلاف در اینجا بیش از آن‌که بر سر معنی حاصل از دو تفسیر باشد، متوجه نوع واژه است که اسم، اسم مصدر و امثال آن باشد یا خود مصدر.

لغت‌شناسان «رجعی» را یکی از مصادر سماعی از ریشه رَجَعَ و ثلاثی مجرد بر وزن رَجَعَ يَرْجِعُ رَجْعاً و رُجُوعاً و رُجْعَى و رُجْعَاناً و مَرَجِعاً و مَرَجِعَةً (به معنای اِنْصَرَفَ) دانسته‌اند. (ابن منظور، ذیل ماده موردنظر) عین عبارت لسان العرب ذیل واژه: «و فی التنزیل "إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى" أی الرجوع و المَرَجِع، مصدرٌ علی فُعلی» (همان) به صراحت «رجعی» را مصدر دانسته و رأی مفسر نام‌برده را نقض فرموده است. گویا بنت الشاطی با این تعبیر که «رُجْعی مصدر نیست و به معنای بازگشت است»، نوع واژه و صورت صرفی آن را اعلام نکرده و روشن نساخته است که وزن صرفی رُجْعی چیست و نوع آن از قبیل اسم، اسم مصدر، اسم مفعولی و... کدام است.

در نمونه‌ای دیگر، ذیل آیه «فلیدع نادیه»، «نادی» را مطلق گرفته که مراد از آن، گروهی است که انسان همراه مذکور در آیه، آنان را فرا می‌خواند تا پشتیبان و یاریگرش باشند. (بنت الشاطی، التفسیر البیانی، ۲/ ۳۳) در پی همان آیه، «سندع الزبانیة» آمده است؛ «زبانیة» نیز آیه را محدود و مقید نمی‌سازد. زبانیة هر انس و جن سرکش را گویند که در این آیه، برای فرشتگان عذاب، علم شده است. با این حال، آیه بر اطلاق خود حمل می‌شود که ترس، وحشت و رُعب است برای آن‌کس که به نیرو و مقام خویش فریفته و مغرور گشته است. (همان، ۲/ ۳۴)

این تفسیر و در گام نخست، حمل واژگان بر اطلاق، بدون وجود قرینه‌ای دال بر تقيید، پذیرفتنی است. اما اشکالی که وجود دارد، به تفسیر آیه نخست سورة «علق» باز می‌گردد است که دو واژه «إقرأ» مذکور در سورة را یکی به قرآن خواندن رسول خدا (ص) و دومی را به تبلیغ، مقید ساخته است.^۱ بنت الشاطی در موارد گوناگونی از تفسیرش، به اطلاق واژه پایبند است؛ اما در این مورد، بدون دلیل روشنگری دو واژه «إقرأ» را از عموم خود خارج کرده و آن را مقید ساخته است. توضیح آن‌که «إقرأ» در آیه نخست به طور مطلق آمده و در آیه شریفه، هیچ قیدی که نشان دهد پیامبر (ص) چه بخواند، وجود ندارد. ظاهر این است که نهایتاً مفعول «إقرأ»، قرآن یا آیات وحی در تقدیر باشد. درباره «إقرأ» دوم نیز وضع به همین منوال است و بر اطلاق خود باقی است. در این آیه شریفه نیز قیدی که روشن سازد مفعول «إقرأ» دوم چیست، وجود ندارد. گویا «إقرأ» دوم همان «إقرأ» در آیه اول باشد و همان معنای واژه نخست را داشته باشد. علامه

۱ بحث از آن، در بخش «محوریت سیاق» گذشت.

طباطبایی (ره) تفسیر این آیات را که دو واژه «إقرأ» بر اطلاق خود حمل می‌شوند، به روشنی بیان کرده است. (۵۴۷-۵۴۹)

۸- بی‌توجهی به امور کم‌اهمیت و جزئی در تفسیر آیات

مفسّرین در تفسیر آیه «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم» سخنان گوناگونی رانده‌اند و در این‌که خداوند چه چیزی به انسان یاد داد، خواسته‌اند آنچه را که انسان نمی‌دانست و چگونگی تعلیم خداوند به انسان را تعریف نمایند. (نک: فخر رازی، ۳۱-۳۲/۱۷، مجلد ۱۶؛ ابوحیان، ۸/۴۸۹) بنت‌الشاطی پرداختن به مطالب کم‌اهمیت و جزئی را غیر ضروری می‌داند. وی در تفسیر همین آیه متذکر می‌شود که لزومی نمی‌بینیم بدانیم خداوند چه چیز را به انسان آموخت یا آن‌که تعلیم انسان را به چیزی مقید سازیم. بس است بدانیم خداوند آن چیزی را به انسان یاد داد که انسان آن را نمی‌دانست؛ لذا در این واژه اطلاق وجود دارد. (بنت‌الشاطی، التفسیر البیانی، ۲/۲۴) اگر دانستن این‌که خداوند چه به انسان آموخت، چگونه و با چه آموخت اهمیت داشت، خود آیه، مستحق‌تر به ذکر آن بود. لذا ما نیز از ذکر آن خودداری می‌ورزیم. این مطلب پذیرفتنی است و نمی‌توان بر آن ایرادی وارد کرد.

۹- اقتضای معنایی در همه واژگان قرآن

بنت‌الشاطی معتقد است در هیچ‌یک از واژه‌های قرآنی، این‌گونه نبوده که صرفاً به جهت رعایت فاصله یا تأکید آمده باشند؛ بلکه در همه موارد، اقتضای معنایی لحاظ شده و همین نکته از چشم مفسّرین دور مانده است.

بنت‌الشاطی در التفسیر البیانی ذیل سورة علق بدین نکته اشاره نکرده است. اما در اثر دیگر خود، اعجاز بیانی قرآن، گستره بحث را گسترده و توضیحات مفصل‌تری در این باره داده است. وی ذیل «رَبِّكَ الْأَعْلَى» در سورة اعلی، این مطلب را ذکر می‌کند که جای‌گزینی صیغه «أَعْلَى» به جای «عَلَى» صرفاً به جهت مراعات فاصله نیست و از آن تفاوت میان اعلی و «عالی» و برتری اعلی بر عالی اراده نشده است؛ بلکه مراد این است که بگوید اعلی در علوّ و بلندی به آخرین و نهایت درجه خود رسیده است، آنجا که هیچ حدّ و قیدی وجود ندارد. (۲۹۰) واژه «أَکْرَم» نیز چنین است: در «إِقرأ وَرَبِّكَ الْأَکْرَمُ* الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» نه به جهت مراعات فاصله بوده که واژه «کریم» را به «أَکْرَم» دگرگون سازد و نه به دلیل جوهی است که مفسّرین برای أَکْرَم بودن خداوند ذکر کرده‌اند (نک: فخر رازی، ۳۱-۳۲/۱۶؛ بنت‌الشاطی، التفسیر البیانی،

۲/ ۲۱-۲۲)؛ بلکه مراد از آن، تفاوت معنایی و اختلاف رتبه‌ای است که میان «اکرم» و «کریم» وجود دارد. (بنت الشاطی، اعجاز بیانی قرآن، ۲۹۱)

۱۰- تفسیر روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه

اگرچه بنت الشاطی تلاش نموده همه آنچه را در دیباچه تفسیرش ذکر نموده (نک: التفسیر البیانی، ۱/ ۱۰-۱۱)، در تفسیر عملی سازد، اما درباره قاعده «ارائه تحلیل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی از قرآن» هیچ اثر و توضیحی در تفسیر این سوره یافت نمی‌شود. شاید بتوان توجیه کرد که در اینجا تفسیر بر اساس قاعده مزبور را اقتضاء نمی‌کرده، زیرا مبحثی مرتبط، در تفسیر سوره که این قاعده را در آنجا به کار آید، وجود نداشته است. برخی، قاعده «تحلیل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی از قرآن» را نوعی تفسیر علمی دانسته و اشکال کرده‌اند که گرچه بنت الشاطی و هم‌سنخان او با تفسیر علمی به شدت مخالفت ورزیده‌اند، اما خود با تفسیر روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، به ورطه تفسیر علمی فروغلیطیده‌اند.^۱ (نک: رومی، ۳/ ۹۷۹)

نتیجه‌گیری

شیوه برخورد بنت الشاطی در تفسیر سوره، در عین ویژگی‌های مثبتی که دارد -از جمله: تلاش برای فهم واژه بر اساس فهم و درک مخاطبین نخستین در عصر نزول، اقتضای معنایی در همه واژگان قرآن، حمل بر اطلاق لفظ، عرضه قواعد نحوی بر قرآن، مخالفت با تأویلات خلاف ظاهر و...- و در عین روشمند بودن آن، ایراداتی نیز دارد. نقد بر بنت الشاطی در این جا، عملی نشدن تعدادی از آن اصول و مبانی امین خولی است که وی بر آنها تأکید داشته است. در محوریت داشتن سیاق، بی‌آن‌که شواهد کافی گردآوری و دلایلی متقن بیاورد، تنها با عبارت «سیاق دلالت می‌کند» معنایی را برای واژه برگزیده است. وی عموماً در استقصای واژگان تا حد بسیاری موفق بوده است؛ لکن این گردآوری، گاه ثمربخش نبوده و در آن روند، معنای روشنی را از واژه به دست نداده است.

وی نسبت به برخی قواعد و مبناها نیز توجهی نشان نداده است. از این موارد می‌توان ضرورت تفسیر به صورت موضوعی، تنظیم آیات و سوره‌ها به ترتیب نزول، تفسیر روان‌شناختی و جامعه‌شناختی از قرآن را نام برد. می‌توان تفسیر بنت الشاطی در سورة علق را این‌گونه توصیف کرد که تفسیری است که در مواردی بویژه

۱. درباره پاسخ به اشکال فهد رومی و رابطه تفسیر علمی و بهره‌گیری از روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، نک: طیب‌حسینی، «تأملی در گرایش تفسیر ادبی معاصر»، ۱۳-۱۴.

در معناشناسی برخی واژگان و دیدگاه وی نسبت به مبانی تفسیر، جدید، بی سابقه، نکته سنجانه و دقیق است؛ اما در برخی موارد، مبانی خولی یا عملی نشده یا معنایی روشن از واژه به دست نیامده است. شاید بتوان رابطه آن مبناها و تئوری ها را با این تطبیق ها و کاربرست ها، عموم و خصوص من وجه دانست و در واقع می توان نظریات و تئوری های امین خولی را یک سو نهاد و تفسیر بنت الشاطی را در سویی دیگر؛ با ذکر این نکته که گاه این تفسیر، به آن مبناها و تئوری ها نزدیک گشته است، ولی این، محصول آن مبانی، به تمامی نیست.

منابع

- آلوسی، شهاب الدین محمود بن عبدالله الحسینی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، محقق: علی عبدالباری عطیه، الطبعة الأولى، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- ابن عاشور التونسی، محمد الطاهر بن محمد، التحریر والتنویر، بی چا، الدار التونسیة للنشر، تونس، ۱۹۸۴ق.
- ابن عربی، محیی الدین محمد، تفسیر ابن عربی، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
- ____، رحمة من الرحمن فی تفسیر وإشارات القرآن، جمع وتالیف محمود محمود الغراب، بی چا، دارالفکر، دمشق، ۱۴۰۳ق.
- ابن عقیل، عبدالله بن عبدالرحمن، شرح ابن عقیل، تحقیق و تألیف محمد محیی الدین عبدالحمید، الطبعة الثانية، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، بی چا، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۰۸ق.
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف، البحر المحیط، تحقیق وتعلیق شیخ عادل احمد عبدالموجود و دیگران، چاپ سوم، دارالکتب العلمیة، لبنان، ۲۰۱۰م.
- بابایی، علی اکبر و دیگران، روش شناسی تفسیر قرآن، زیر نظر محمود رجبی، چاپ اول، پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سمت، قم و تهران، ۱۳۷۹ش.
- باقری، خسرو، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، سازمان پژوهش و برنامه ریزی آموزشی، تهران، ۱۳۷۴ش.
- بنت الشاطی، عائشه عبدالرحمن، التفسیر البیان للقرآن الکریم، بی چا، دارالمعارف بمصر، قاهره، ۱۹۶۹م.
- ____، اعجاز بیانی قرآن، ترجمه حسین صابری، چاپ اول، شرکت انتشارات علمی وفرهنگی، تهران، ۱۳۷۶ش.
- ____، تفسیر بیانی، ترجمه سید محمود طیب حسینی، چاپ اول، نشر دانشکده اصول الدین، قم، ۱۳۹۰ش.
- بوکای، موریس، عهدین، قرآن وعلم، ترجمه حسن حبیبی، بی چا، انتشارات سلمان، بی جا، بی تا.

بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل وأسرار التأویل، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.

خولی، امین، «التفسیر»، دائرة المعارف الإسلامية، بی‌چا، انتشارات جهان، تهران، بوذرجمهری، بی‌تا.
رومی، فهد، اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر، چاپ اول، مؤلف، عربستان، ۱۴۰۷ق./۱۹۸۶م.
زمخشری محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
سادلر، تامس دبلیو، جنین‌شناسی پزشکی لانگمن، ترجمه فرید ابوالحسنی و دیگران، چاپ دوم، انتشارات ارجمند، تهران، ۱۳۹۰ش.

سیوطی، جلال‌الدین، الإقتان فی علوم القرآن، به‌کوشش محمد سالم هاشم، چاپ نخست، منشورات ذوی القربی، بی‌جا، ۱۴۲۲ق.

طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۴۱۷ق.

طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل آی القرآن، چاپ اول، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ق.
طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مقدمه: محمدجواد بلاغی، چاپ سوم، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.
طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی، تحقیق احمد قصیرعاملی، بی‌چا، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.

طیب‌حسینی، سید محمود، «با بنت الشاطی در التفسیر البیانی»، آینه پژوهش، ش ۱۱۳، صص ۱۶-۲۵، ۱۳۸۷ش.
____، «جریان تفسیر ادبی معاصر»، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، ج ۲، چاپ اول، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۲ش.

____، «تأملی در گرایش تفسیر ادبی معاصر»، قرآن‌شناخت، شماره دوم، صص ۱-۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۸۸ش.
عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، نورالثقلین، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ق.

فخر رازی، مفاتیح‌الغیب، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
کاشانی، ملافتح‌الله، منهج‌الصادقین فی الزام المخالفین، بی‌چا، کتاب‌فروشی محمدحسن علمی، تهران، ۱۳۳۶ش.
کریمی‌نیا، مرتضی، «بنت‌الشاطی»، دانشنامه جهان اسلام، چاپ اول، بنیاد دایرة‌المعارف اسلامی، تهران، ۱۳۷۷ش.

مور، کیت ال، تکامل جنینی انسان، ترجمه علیرضا فاضل، هاله حبیبی، مهنوش فروغی، چاپ اول، چاپ و صحافی سازمان چاپ مشهد، ۱۳۷۱ش.



مقایسه تطبیقی تفسیر ساختاری با نقد فرمالیستی

دکتر مرتضی عرب (نویسنده مسئول)

استادیار دانشگاه شهید باهنر کرمان

Email: Morteza.arab@uk.ac.ir

زهراسدی خانوکی

دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه شهید باهنر کرمان

دکتر حمید صباحی

استادیار دانشگاه شهید باهنر کرمان

چکیده

بحث درباره روش تفسیر و بوطیقا از جمله حوزه‌های جذاب مطالعات ادبی دانشگاهی در دوره معاصر بوده و مکاتب بسیاری در این حوزه پا به عرصه وجود نهاده‌اند. از اولین مکاتب نقد ادبی در دوره معاصر، می‌توان به مکتب فرمالیسم اشاره کرد که کشف معنای متن را مرهون شناخت فرم اثر و غرض آن می‌داند؛ همچنین بخشی از مطالعات تفسیری راجع به قرآن کریم، درباره شیوه خوانش و تفسیر این متن آسمانی است و در این راستا مفسران اسلامی روش‌های چندی را آزموده و معرفی کرده‌اند. یکی از این روش‌ها که در دهه حاضر بسامد چشمگیری در عرصه مطالعات قرآنی یافته است، روش تفسیر ساختاری است. این روش که معنای سوره را مرهون غرض آن می‌داند، می‌کوشد با تحلیل ساختار سوره، به غرض آن دست یافته و معنای سوره را کشف کند. از آنجا که بخشی از بررسی علمی یک نظریه از گذر مقایسه آن با دیگر نظریات علمی صورت می‌پذیرد، شایسته است به مقایسه روش تفسیر ساختاری با دیگر مکاتب نقد، نظیر فرمالیسم پرداخته شود. از این رو پژوهش حاضر به مقایسه تطبیقی مبانی و شیوه عملی تفسیر ساختاری با نقد فرمالیستی پرداخته است و وجوه اشتراک و افتراق این دو را نمایانده است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر ساختاری، فرمالیسم، مقایسه تطبیقی، مبانی، روش.



A Comparative study of the Structural Interpretation and Formalist Critique

Dr. Morteza Arab (corresponding author), Assistant Professor, Shahid Bahonar University of Kerman

Zahra Asadi Khanuki, MA, Shahid Bahonar University of Kerman

Dr. Hamid Sabahi, Assistant Professor, Shahid Bahonar University of Kerman

Abstract

Discussion about the interpretation and poetics methods is one of the interesting subjects in the academic literary studies in the contemporary period and many schools have emerged in this field. Formalism is one of the first schools of literary criticism in the present time. It maintains that the meaning of a text is discovered through knowing its form and purpose. Similarly, some of the interpretive studies on the Holy Quran are about the ways of its reading and interpretation and in this regard, several methods have been introduced by Islamic commentators. Structural Interpretation is one of these approaches that has received considerable attention in the field of Quranic studies in the current decade. According to this method, the meaning of surah is dependent on its purpose, and by analyzing the structure of the surah, its purpose and meaning can be discovered. Since the scientific study of a theory includes its comparison with other scientific views, it is necessary to compare this method with other criticism schools such as formalism. So, in the present study, the principles of the structural interpretation and its practical approach were compared with the formalist critique and their similarities, and differences were represented.

Keywords: structural interpretation, Formalism, comparative study, principles, method

مقدمه

بحث درباره چگونگی خوانش متون و شیوه بایسته آن، همواره بخش معتناهی از فعالیت علمی اندیشمندان را در بر گرفته است و به خصوص، در قرن معاصر مکاتب متعددی در نقد و تفسیر متون ادبی پا به عرصه وجود نهاده‌اند؛ چنان‌که در حوزه تفسیر اسلامی هم شیوه‌های نوینی در تفسیر متن قرآن کریم مطرح شده‌اند.

یکی از شیوه‌های نوین تفسیر قرآن کریم، روشی موسوم به «تفسیر ساختاری» یا «تفسیر البنائی» است که رویکردهای چندی را در خود جای داده است. پربسامدترین این رویکردها، روش تفسیر ساختاری سعید حوی در الأساس فی التفسیر است که از سوی خامه‌گر تبیین و اصلاح شده است و دیگر، روش ساختاری بستانی در التفسیر البنائی است. پیش‌فرض اولیه این رویکردها، وحدت موضوعی سوره‌های قرآن است. در این بین، رویکرد نخست در عرصه تفسیر ساختاری، بر برخی مبانی مشهور در سنت اسلامی تکیه کرده و از بسامد^۱ بیشتری در بافت اسلامی برخوردار است، لذا پژوهش حاضر این رویکرد را مدنظر قرار داده است. بر اساس این رویکرد، کشف معنای متن منوط به نگرش ساختاری به سوره‌های قرآن، در جهت استخراج غرض یگانه هر سوره است که از غرض اصلی مؤلف نشأت گرفته و وحدت موضوعی سوره را موجب شده است. (حوی، ۲۱/۱) اصطلاح ساختار در این رویکرد، به معنای «کیفیت ارتباط موضوعات فرعی سوره با غرض و موضوع اصلی» است. (خامه‌گر، ۲۲) در رویکرد دوم، سوره قرآنی به عنوان یک کل در نظر گرفته می‌شود که اجزای آن در ارتباطی متقابل با یک‌دیگر قرار داشته و آن کلیت را شکل داده‌اند؛ لذا تلاش می‌شود ارتباط بین اجزاء و عناصر سوره کشف و کلیت سوره تبیین شود. چنان‌که مقصود از «بناء»، ترکیب و هیکل یگانه سوره است که از قبل ارتباط بین اجزاء حاصل شده است. (بستانی، ۷/۱)

علی‌رغم این‌که برخی اصول و روش‌های بین تفسیر ساختاری با شیوه متداول تفسیر اسلامی مشترک‌اند، این شیوه روشی نوین در تفسیر قرآن کریم است و همچنان، در مرحله‌ی بازبینی و پیمایش قرار دارد. یک راه برای مطالعه و بررسی هر چه بیشتر این روش، مقایسه این روش با دیگر روش‌ها و مکاتب نقد ادبی است تا از این طریق، بتوان موارد اشتراك و اختلاف این روش را از دیگر مکاتب نقد بازشناخت و آن را از ایرادات وارد شده بر دیگر مکاتب بر حذر داشت. در میان مکاتب نظریه ادبی، مکتب فرمالیسم از نخستین مکاتب منسجم است که تأثیر شایانی در شکل‌گیری و تکوین دیگر مکاتب پس از خود داشته

1 Organicunity

است (Bressler, 48) و به طرح مقولاتی نظیر فرم، بافتار، ایده، وحدت اندام وار، موضوع و... پرداخته است که به مؤلفه‌های مدنظر تفسیر ساختاری، شباهت لفظی دارند؛ لذا مقایسه این روش با مکتب نقد فرمالیستی امری در خور می‌نماید.

گفتنی است در پژوهش پیش‌رو، از روش مطالعه تطبیقی کلان بهره برده می‌شود تا وجوه اشتراک و افتراق شیوه تفسیر ساختاری با مکتب فرمالیسم را بررسی کند. این مطالعه مورد محور بوده و برای پاسخگویی به سؤالات پژوهش، ابتدا مواضع وفاق و خلاف دو مورد را توصیف کرده و سپس به تبیین مواضع وفاق و خلاف می‌پردازد. (قراملکی، ۲۹۸-۳۱۴)

مسئله اصلی پژوهش حاضر، مقایسه تفسیر ساختاری با مکتب نقد فرمالیستی و یا به عبارتی، تبیین وجوه اشتراک و افتراق این دو شیوه است که می‌توان آن را با دو سؤال تحلیل کرد:

وجوه اشتراک روش تفسیر ساختاری با مکتب فرمالیسم چیست؟

وجوه افتراق روش تفسیر ساختاری با مکتب فرمالیسم چیست؟

در باره پیشینه پژوهش باید گفت تاکنون پژوهشی نظری درباره مقایسه شیوه تفسیر ساختاری با مکتب فرمالیسم صورت پذیرفته است، گرچه آثاری چند در زمینه تفسیر ساختاری و مکتب فرمالیسم در ارتباط با قرآن کریم سامان یافته است که از جمله آن می‌توان به مقاله «تحلیل فرمالیستی سوره مبارکه قمر» (بابازاده اقدم، عسگر؛ کارخانه، جواد؛ تکتبار فیروزجایی، حسین، فصلنامه مطالعات قرآنی، ۱۳۹۷، ش ۳۴)، مقاله «آشنایی‌زدایی در جزء سیام قرآن» (مختاری، قاسم؛ فرجی، مطهره، پژوهش‌های ادبی - قرآنی، ۱۳۹۲، ش ۲)، مقاله «تحلیل و بررسی سوره ضحی با تکیه بر نقد فرمالیسم» (خاقانی، محمد؛ کهوری، محسن غلامحسین، پژوهشنامه نقد ادب عربی، ۱۳۹۳، ش ۸) اشاره کرد. راجع به تفسیر ساختاری در ابتدا می‌توان به تفسیر «الاساس فی التفسیر» سعید حوی، کتاب محمود بستانی با عنوان «المنهج البنائي فی التفسیر» و «الوحدة الموضوعية لسورة القرآنية» از رفعت فوزی عبدالمطلب اشاره داشت. محمد خامه‌گر هم در دو اثر با عنوان «ساختار هندسی سوره‌های قرآن» و «اصول وقواعد کشف استدلالی غرض سوره‌های قرآن» کوشیده است با جمع‌بندی همه نظریات پیشین در این عرصه، مبانی و اصول تفسیر ساختاری بر مبنای رویکرد حوی را تبیین نماید، مضافاً تاکنون مقاله‌ها و پایان‌نامه‌های متعددی نیز با این عنوان تدوین شده است.

۱- توصیف مواضع اشتراک و افتراق

هر شیوه تفسیر و مکتب نقد، مبتنی بر مبانی خاصی بوده و بر پایه روش و ساختاری مشخص اجرا

می‌شود. از این‌رو در ارتباط با هر شیوه و مکتب باید دو وجه را در نظر داشت یکی اصول و مبانی آن شیوه و دیگری روش آن شیوه. بنابراین به منظور مطالعه تطبیقی دو شیوه تفسیر و نقد، باید در یک بخش به مطالعه مبانی و در بخش دیگر به مطالعه روش آنها پرداخت.

۱-۱- توصیف مبانی تفسیر ساختاری

مبانی در لغت جمع مبنی به معنای عمارت‌ها، بنیادها، بنیان‌ها و اساس‌ها، شالوده‌ها (لغت‌نامهٔ دهخدا)^۱ است و در اصطلاح علمی، مبانی یا باورداشت‌های بنیادی عبارت از آن ایده‌های بنیادینی است که چپستی متن و نحوه خوانش و روی آوری به آن را تعیین می‌کنند و با تسامح، می‌توان مبانی یک شیوه تفسیر را همان صورت ملموس پارادایمی آن شیوه معرفی کرد.

گفته شد آنچه تفسیر ساختاری بر آن بنا شده است، وحدت موضوعی سوره‌های قرآنی است؛ در اینجا یعنی این‌که سوره، یک کل به هم پیوسته است که همه آیات آن در ارتباط پیوسته‌ای با یک‌دیگر قرار داشته و در پی بیان یک هدف و غرض واحد هستند و این غرض سوره، محوری است که آیات را بسان دانه‌های تسبیح به یک‌دیگر ربط داده و معنا را می‌سازد.

چهار مبنا را برای تفسیر ساختاری بر شمرده‌اند که کشف استدلالی غرض سوره‌های قرآن بر آنها مبتنی است. (خامه‌گر، ۲۹-۴۴)

۱-۱-۱- وحدت غرض اصلی هر سوره

پیش‌فرض تفسیر ساختاری چنین است که اولاً هویت مستقل هر سوره در تقابل با دیگر سوره‌ها، اقتضای آن دارد که هر سوره یک متن واحد باشد؛ ثانیاً قرآن کریم در اوج بلاغت قرار دارد، لذا اقتضای این امر، انسجام و پیوستگی این متن است؛ ثالثاً فضای نزول واحدی برای هر سوره موجود بوده است و رابعاً خداوند متعال از نزول کتاب آسمانی خود، اهداف مشخصی داشته است در نتیجه، جملگی آیات در ارتباط با یک‌دیگر بوده و در پی آنند که هدف یگانه سوره به عنوان یک متن را تبیین کنند و یکی از حکمت‌های سوره سوره بودن قرآن، همین امر است که هر سوره دارای هدف مشخصی است و آیات آن به منظور بیان آن هدف نازل گشته‌اند؛ البته محتمل است در این میان برخی اهداف فرعی نیز وجود داشته باشند. (خامه‌گر، ۲۹-۳۵؛ حوی، ۲۷/۱)

۱-۱-۲- ارتباط معنادار عناصر سوره با غرض سوره

عناصر سوره شامل سیاق سوره، آیات آغازین و پایانی سوره، واژه‌های کلیدی، شأن نزول سوره و...

هستند که گزینش آنها، در مسیر نزول و تکوین سوره، بر پایه غرض یگانه سوره صورت پذیرفته است؛ لذا این عناصر جملگی بسان تکه‌هایی از یک جورچین هستند که چینش هدفمند آنها در سوره، موجب می‌شود سوره هدف خود را پیش روی مخاطب قرار دهد. بنابراین، از سویی این عناصر تبیین کننده غرض سوره بوده و از سویی دیگر، غرض سوره، نحوه چینش و سامان آنها را تعیین بخشیده است. (خامه‌گر، ۳۵-۳۶؛ حوی، ۲۸)

۱-۱-۳- هماهنگی اسلوب بیانی قرآن با اصول عقلایی محاوره

شیوه و سبک بیان قرآن در رساندن پیام، همان شیوه زبان عمومی و بر اساس اصول عقلایی محاوره است و اسلوب زبان قرآن، همان اسلوب عرف مردم در انتقال معناست و خداوند برای ابلاغ پیام، سبک جدیدی را ابداع نکرده است. (خامه‌گر، ۳۷-۳۹)

۱-۱-۴- توقیفی بودن چینش آیات

بنابر دیدگاه تفسیر ساختاری، نحوه سامان یافتن آیات در سوره‌های قرآنی، قطعاً بر اساس خواست و فرمان الهی صورت پذیرفته است؛ زیرا اولاً اصل بر توقیفی بودن آیات است نه اجتهادی بودن آنها؛ ثانیاً اقتضای عقل بر این است که قرآن در زمان رسول اکرم (ص) تدوین شده باشد؛ ثالثاً برخی آیات قرآنی از این متن آسمانی به کتاب الهی تعبیر می‌کنند و بر الهی بودن تألیف آیات الهی دلالت دارند؛ رابعاً سیره پیامبر (ص) از خواست و اراده ایشان در تألیف چنین قرآن کریم حکایت دارد؛ خامساً شواهدی در روایات مبنی بر منظم بودن برخی سوره‌های در زمان پیامبر می‌نماید. (همان، ۴۰-۴۴؛ حوی، ۵۷۲۶/۱۰)

۱-۲- توصیف مبانی مکتب فرمالیسم

فرمالیست‌ها، مکتب خود را شاخه‌ای از دانش می‌دانستند که می‌کوشد دانش مستقلی راجع به ادبیات ارائه کند که به طور خاص به بحث درباره مواد ادبی می‌پردازد. (Eikhenbaum, 2) لذا منتقدان فرمالیست به دنبال جوهر ذاتی اثر و نه مسائل بیرونی خارج از اثر بودند. از این رو همّت خود را به بررسی خصایص متن ادبی معطوف کردند و مسائلی که تحت عنوان مبانی نظری مکتب فرمالیست به بحث گذاشته شدند، در واقع همان خصایص متن ادبی بودند.

۱-۲-۱- ادبیت^۱ و آشنایی زدایی^۲

یاکوبسن می‌گوید به طور کلی ادبیات موضوع پژوهش‌های ادبی نیست، بلکه ادبیت است؛ یعنی آنچه یک متن ادبی را ادبی می‌سازد. (Erlich, 172) بنابراین پژوهش ادبی باید به واری خصایص متمایزکننده

1 literariness

2 Defamiliarization

اثر ادبی از غیر آن منحصر باشد. اما ماهیت يك نمونه ادبی چیست؟ خصایص متمایزکننده پرسامد ادبی کدامند؟ فرمالیست‌ها بخش عمده‌ای از فعالیت نظری خود را به پاسخ دادن به سؤالاتی نظیر سؤال‌های بالا کردند. بنا بر سنت ارسطویی، تمایز بین امور هنری از غیر آن، به تمایز موضوع هنر باز می‌گردد و وجه ممیز اثر ادبی، بهره بردن از تصویرسازی به عنوان یک خصلت برجسته و چشمگیر است. در نگاه فرمالیست‌ها، تمایز بین ادبیات و غیر آن نباید به نحو موضوع محور مورد توجه قرار گیرد، بلکه مهم در این مسئله، نحوه ارائه است؛ زیرا تصویرسازی خصلت جملگی امور هنری است، مضافاً اینکه شعر، یک هنر کلامی است و ماده آن نه تصاویر است و نه احساسات، بلکه واژگان است. بنابراین، مسئله در ادبیات، نه توصیفی تصویرنما^۱ بلکه بیان شاعرانه است و نباید این دو یکی انگاشته شوند، زیرا زبان شاعرانه و تشبیه و استعاره ادبی یکی نیستند.

نظریه «بیگانه‌سازی»^۲ یا «آشنایی‌زدایی»^۳ شک洛夫سکی تأکید را از کاربرد شاعرانه تصویر، به کارکرد هنر شاعری کشاند و این کارکرد بود که اهمیت یافت. شک洛夫سکی می‌گوید: هنر ابزاری برای تجربه فرآیند خلاقیت است. فرآیند ادراکی در هنر، هدفی دارد که تنها به خود فرآیند ادراک باز می‌گردد و خود شیء هنری بی‌اهمیت است. (Shklovsky, *Theory of Prose*, 6)

شک洛夫سکی برای توضیح آشنایی‌زدایی می‌گوید: «اگر ما به بررسی قانون کلی ادراک بپردازیم، می‌بینیم همچنان که ادراک عادی می‌شود، خودکار می‌گردد؛ بنابراین، همه عادات ما به عرصه خودکاری غیر هوشمندانه عقب نشینی می‌کنند.» مردمی که در کنار ساحل دریا زندگی می‌کنند صدای موج‌ها را نمی‌شنوند زیرا به این صداها عادت کرده‌اند. به همین طریق، ما به ندرت صدای واژگانی را که خود تلفظ می‌کنیم می‌شنویم. ما به یک‌دیگر می‌نگریم ولی دیر زمانی است که همدیگر را نمی‌بینیم. ادراک ما از جهان پڑمرده شده است، تنها چیزی که باقی مانده است یادآوری^۴ است. آدمیان به دنیای پیرامون‌شان عادت کرده‌اند و چون آن را می‌شناسند دیگر آن را نمی‌بینند، بلکه به یادش می‌آورند. «شیء چنان ادراک می‌شود که گویی در کیسه پیچیده شده و ما از هیأت و شکل و قواره شیء، به چستی آن پی می‌بریم فقط سایه شیء است که ادراک می‌شود»، «اما هنر، برای آن است که معنای زندگی را احیاء کند تا انسان‌ها، پدیده‌ها را حس کنند. مقصود هنر، افاضه کردن آن حسی است که به واسطه ادراک اشیاء حاصل می‌شود نه

1 pictorial representation

2 Making strange

3 Defamiliarization

4 recognition

آن گونه که یادآوری می‌شوند. تکنیک هنر، بیگانه‌سازی پدیده‌ها است، دشوار ساختن اشکال، افزودن دشواری و مدت ادراک؛ زیرا فرآیند ادراک باید یک فرجام و غایت زیباشناختی در خود داشته و طولانی باشد. (ibid, 6; Shklovsky, 'Art as Technique', 2-3)

۱-۲-۲- فرم^۱ و منطق درونی^۲

در نگاه فرمالیست‌ها، متن ادبی بافتاری پویا و منسجم است که انسجام عناصر در آن، محصول همبستگی پویا و نحوه ارتباط درونی است که بین عناصر متن وجود دارد به نحوی که یک بافتار^۳ منسجم و پویا از قبل این ارتباط و همبستگی به وجود آمده و در نتیجه، فرم اثر حاصل شده و معنا شکل می‌یابد. (Makaryk, 56)

هر متن ادبی، به دنبال تبیین یک موضوع^۴ و یا ایده‌ای کلی است. موضوع یا ایده، اصل وحدت بخش در یک ساختار روایی است (Scholes, 77-78) و موجب سامان ویژه اجزاء و تحقق منطق درونی متن می‌شود، لذا عنصر زایدی در متن وجود نداشته و حضور جملگی عناصر و بن‌مایه‌ها^۵ در متن ضرورت دارد علاوه بر این که این عناصر، در ارتباطی منسجم با یکدیگر قرار دارند و هر یک به دنبال آن هستند که به تبیین ایده کلی متن پرداخته و یکپارچگی متن و وحدت اندام‌وارش را ایجاد کنند. وقتی وحدت اندام‌وار متن آشکار و منطق درونی متن برای خواننده استوار گشت، فرم و شکل اثر برای او حاصل می‌شود، در نتیجه فرم آن نظام جامع مناسباتی است که میان عناصر ادبی متن وجود داشته و وقوع عناصر متن را توجیه کرده و معنای آنها را می‌سازد. (Guerin, 86-88)

۱-۲-۳- مواد^۶ و تمهید^۷

بنابر دیدگاه فرمالیست‌ها نباید فریفته توهم جدایی فرم از محتوا شد؛ زیرا این دوگانگی موهم وجود دو لایه متمایز در متن ادبی‌اند، حال آن که معنا و محتوای متن ادبی در دل فرم آن قرار داشته و از طریق میانجیگری فرم متجلی می‌شود. (Bressler, 60) بنابراین در باب محتوای اثر ادبی، فارغ از ظرف هنری‌اش نمی‌توان بحث مفیدی داشته و یا آن را به درستی درک کرد، همچنان که باید توجه داشت محتوا بی‌پایان و فرم محدود است؛ لذا می‌توان فرم را به طریقی روشن و نظام‌مند توصیف کرد. (Herman, 180)

1 form

2 internal logic

3 texture

4 Theme

5 motif

6 material

7 device

فرمالیست‌ها، به جای محتوا و فرم دو مفهوم مواد و تمهید را متناظر با دو مرحله فرآیند خلاقانه یعنی پیشاهنری و هنری ارائه کردند. مواد آن، ماده خام ادبی است که نویسنده برای خلق اثر از آن بهره می‌برد؛ نظیر حقایق از زندگی روزمره، قراردادهای ادبی، ایده‌آل‌ها و... تمهید عبارت از اصول زیباشناختی است که ماده را به یک اثر ادبی تبدیل می‌کند. بنابر نظر شکلوفسکی، هنر، سازماندهی خاص خود را دارد به نحوی که مواد را به گونه‌ای تغییر شکل می‌دهد که قابلیت تجربه زیباشناختی بیابند. این سازماندهی در تمهیدات ساختی گوناگونی اعم از وزن، آواشناسی، نحو و پیرنگ اثر جلوه‌گر می‌شود. (Makaryk, 53-54)

۱-۲-۴- داستان^۱ و پیرنگ^۲

در نگاه فرمالیست‌ها، داستان مواد روایت است، محتوایی که می‌توان آن را به روش‌های مختلفی در سطح روایت ارائه کرد (Herman, 157) و پیرنگ، تمهید هنری برای سازماندهی داستان است (همان، ۴۳۵) به عبارت دیگر، داستان عبارت از یک‌سری وقایع است که بر اساس توالی زمانی و علی‌شان به یک‌دیگر مرتبط شده‌اند و پیرنگ، بازساماندهی هنری وقایع در متن بر اساس یک نظم زمانی متفاوت و بدون تعلیق علی است (Makaryk, 55) بنابراین پیرنگ تمهید هنری برای ناآشناسازی داستان است که علاوه بر جابه‌جایی زمانی و عدم رابطه علی، شامل همه عناصر دیگر ساختار هنری از جمله انحراف از موضوع، توضیح، حذفیات، پیچ و تاب دادن‌ها و به تعویق انداختن اطلاعات مهم می‌شود. (Shklovsky, Theory of Prose, 15-51)

۱-۲-۴- بافتار^۳ و تصویر سازی^۴

نیروی بالقوه فرم برای نمایش دادن معنا، تصویرپردازی و استعاره، یک بخش اساسی از اثر ادبی به ویژه شعر هستند لذا فرمالیست‌ها به تحلیل تصویرپردازی و استعاره پرداختند و بر تأمل دقیق بر تصویرپردازی تأکید کردند. از دیدگاه ایشان، تصویرپردازی به کارگیری جزئیات ویژه برای توصیف شخصیت‌ها، موقعیت‌ها، پدیده‌ها، ایده‌ها یا وقایع است به نحوی که با به کارگیری این تکنیک، مؤلفه‌های پیش‌گفته اعم از این که شنیداری، دیداری، لمسی، چشیدنی، بوییدنی و ماورای حسی باشند برای خواننده به تصویر کشیده شده و به تصور در می‌آیند. موزونی، سازگاری و یگانگی تصویرپردازی در یک قطعه

1 fabula

2 plot

3 Texture

4 Imagery

ادبی، اعم از این که یک تصویر در سراسر متن غالب باشد یا الگویی از تصاویر چندگانه و مرتبط با یک دیگر حضور داشته باشند، معیار کیفیت متن ادبی است. چنین سازگاری و استواری در نظر منتقدان نقد نو، بیانگر وحدت بافتار متن است (Guerin, 88-89) بنابراین متن به واسطه تصویری که در پی ارائه آن است از وحدت و سازگاری برخوردار بوده و بسان یک پارچه در هم بافته است و بافتار و ساختاری ویژه دارد.

۱-۲-۵- زاویه دید^۱

یکی دیگر از بنیان‌های رویکرد فرمالیستی به متن، زاویه دید است. در نگاه فرمالیست‌ها، متن ادبی يك کلّ به هم پیوسته است که از منطقی درونی برخوردار بوده و وحدتی اندام‌وار دارد. این انسجام درونی، حاصل خصایص ادبی متن نظیر وحدت ساختار، تصویرپردازی منسجم و زاویه دید است. عنصر زاویه دید در عین این که منطق درونی و وحدت اندام‌وار متن را حفظ می‌کند، همزمان توسط منطق درونی متن و وحدت اندام‌وارش متبلور می‌شود. بنابراین از آن جا که شکل ادبی اثر به واسطه زاویه دید مقید و محدود می‌شود، رویکرد فرمالیستی باید این مؤلفه را مورد مذاقه قرار دهد و هر زاویه دیدی که خواننده با آن روبه‌رو می‌شود، باید به عنوان یک ابزار اساسی کنترل بر فضا یا قلمرو فعالیت، کیفیت دنیای روایی ارائه شده به خواننده و حتی واکنش خوانندگان لحاظ شود تا خواننده بتواند کلیت اثر را دریابد. (Guerin, 90)

۱-۲-۶- صدای راوی^۲

در برخی از متن‌های ادبی مثل شعر غنایی، معمولاً عنصری به نام زاویه دید مورد توجه نیست و عنصری به نام صدای راوی مدنظر است که درباره احساسات، دیدگاه‌ها و موقعیت راوی سخن می‌گوید، صدایی که در پشت صحنه حضور دارد و می‌کوشد روی صحنه بیاید. (Guerin, 91-92) پی‌جویی نقش صدای راوی به عنوان یکی از اصول ساماندهی به داستان مورد توجه فرمالیست‌ها قرار داشت. از نظر ایخنبوم، در برخی از متن‌های ادبی تمرکز بر پی‌رنگ و بن‌مایه‌ها نیست که در ادبی ساختن مواد نقش مؤثر دارد، بلکه تمهید صدای راوی مرکز توجه است؛ عنصری که به متن ادبی شکل می‌بخشد و راه خود را با هر وسیله‌ای به پیش‌زمینه می‌گشاید. ایخنبوم، این نوع روایت را «skaz» می‌نامد، نوع خاصی از گفتمان که در واژگان، نحو و لحنش به سویی گفتار شفاهی راوی گرایش دارد. دو گونه از «skaz» موجود است یکی روایتگر که بر فکاهیات شفاهی و جناس‌های معناشناختی تکیه دارد و از دیدگاه زبانی-ایدئولوژیک راوی نشأت می‌گیرد و تصور غالب از «skaz» به همین گونه باز می‌گردد (Schmid, 130) دیگری، بازتولیدی

1 Point of View

2 skaz/ tone

است که عناصری از تقلید و حرکات را ارائه و جناس‌های آوایی و تلفظ واژگان طنز خاص را خلق می‌کند (Makaryk, 55) و راوی، شخص خاصی را نشان نمی‌دهد، اما روایت به طیف کاملی از صداهای ناهمگون و لفافه‌ها اشاره داشته و اغلب آثار بدیعی و تزئینی مؤلف را بر خود دارد. (Schmid; ibid)

۱-۲-۷- کشمکش^۱، ابهام^۲، تناقض‌نما^۳

به عقیده فرمالیست‌ها نفس متن ادبی یک دسته از تمهیدات محض نیست؛ بلکه یک ساختار پویا، چندوجهی و پیچیده است که به واسطه یگانگی هدف زیباشناختی، یکپارچه شده است. (Irlich, 199) بنابراین هدف زیباشناختی، عنصر مسلط در تولید متن ادبی است که تمامیت بافتار متن ادبی را تضمین می‌کند؛ گرچه یگانه کارکرد متن ادبی نیست. (Scholes, 88-89) به دیگر سخن، بافتار زیباشناختی متن، یک سیستم پویا از نشانه‌ها است؛ مجموعه‌ای پیچیده با همبستگی و کشمکش پیوسته بین اجزای فردی متن که توسط وحدت زیربنایی کارکرد زیباشناختی مهار می‌شود. (Irlich; ibid) لذا متن ادبی که در بین دو نیروی جذب و طرد است، از تعادلی برخوردار می‌شود که ناشی از جاذبه و دافعه همزمان بین عناصر متضاد متن است که وحدت هدف متن آنها را کنترل می‌کند. این جنبه از نقد فرمالیستی به کشمکش نام‌بردار است و به نحو عملی، با تفکیک تقابل‌هایی که اغلب ناشی از ابهام و تناقض‌نما هستند قابل رهگیری است. (Guerin, 93)

۱-۲-۸- موضوع/ایده^۴

در حوزه نقد فرمالیستی منظور از «theme» یا موضوع یا درون‌مایه، پیامی است که متن درباره آن است به عبارت دیگر، مؤلفه‌ای که متن ادبی، حول آن عناصر خود را سامان داده است؛ همان دل‌مشغولی اصلی متن ادبی که بسان ابزاری، انسجام متن را نیز موجب می‌شود. (Makaryk, 642-643) البته محتمل است روایت یک یا چند موضوع داشته باشد که با یکدیگر مرتبط‌اند. (Herman, 597)

گفتنی است اصطلاح «theme» در عرصه نقد عملی از ابهام خالی نیست و ممکن است در معنای محتوای غالب، موضوع اصلی، اندیشه واحد و یا غرض مؤلف انگاشته شود ولی باید توجه داشت در نگاه فرمالیست‌ها، موضوع با مقصود مؤلف برابر نبوده، لذا به جای اصطلاح «idea» از اصطلاح «theme» در گفتارشان بهره برده‌اند؛ زیرا این اصطلاح متن محور و نه مؤلف محور است. (Makaryk; ibid, 643)

1 Tension

2 Irony

3 Paradox

4 theme

۱-۲-۹- سفسطه‌ها

فرمالیست‌ها بر مجزا کردن موضوع مطالعات ادبی از دیگر شاخه‌های دانش تأکید داشتند. از نظر ایشان حوزه مطالعات ادبی باید به پیمایش تکنیک‌های خاصی منحصر باشد که در متن ادبی به کار گرفته شده‌اند و نه شرایطی که در آن اثر ادبی شکل گرفته است؛ لذا پژوهش خود را بر مطالعه داده‌های ادبی متمرکز کردند. در تقابل با این دیدگاه فرمالیست‌ها، نقد بلاغی، به بررسی عوامل اجتماعی، روان‌شناختی، فلسفی و سیاسی حاکم بر تولید اثر تأکید می‌کردند که از نظر فرمالیست‌ها، مطالعه این عوامل از حوزه مطالعات ادبی خارج بود. (Makaryk, 53) یکی از این عوامل که توجه نقد بلاغی به آن معطوف بوده است، اهمیت پی‌جویی قصد نویسنده یا شاعر و چگونگی تأثیر شعر در خواننده است. فرمالیست‌ها این دو مؤلفه، یعنی معنای مقصود مؤلف و چگونگی تأثیر شعر در خواننده را سفسطه و توهم دانسته‌اند: سفسطه درباره قصد مؤلف^۱ و سفسطه درباره تأثیر اثر.^۲

در نگاه منتقدان فرمالیست، وظیفه منتقد ادبی، تحلیل متن ادبی و نه مسائل تاریخی و روان‌شناختی است. فرمالیست‌ها بر ارتباط مؤلف با متن صحه می‌گذارند ولی معنای متن را در گرو کشف اندیشه و هویت مؤلف نمی‌دانند؛ زیرا متن نه محصول خصایص شخصیتی مؤلف، که نتیجه ادغام تجارب شخصیتی اوست (Bressler, 58) که هویتی مستقل یافته و از مؤلف جدا گشته است و اگر بنا بر این است که قصد مؤلف کشف شود، این کشف متأخر از معنای متن است؛ یعنی قصد مؤلف و هویت مؤلف از قبل تحلیل متن کشف می‌شود نه بالعکس. به علاوه نباید متن به واسطه چگونگی تأثیری که بر مخاطب می‌گذارد، دآوری و ارزش‌گذاری شود.

۱-۳- تبیین مبانی مورد اشتراک

۱-۳-۱- متن و فقط متن

رویکرد نقد فرمالیستی مشهور به رویکرد «متن و فقط متن» است و رویکرد تفسیر ساختاری را هم می‌توان به نحوی، رویکرد متن و فقط متن دانست؛ زیرا این شیوه بیان نقد فرمالیستی، وجه همّت خود را برای کشف معنای متن، تحلیل خود متن قرار می‌دهد و در عین این که کشف معنای متن را به کشف غرض مؤلف منوط می‌داند، روند دستیابی به کشف غرض مؤلف را از دل متن می‌پوید. به عبارت دیگر، غرض مؤلف که امری خارج از متن است، معیار کشف معنای متن قرار می‌گیرد، ولی این غرض از بطن روابط

1 Intentional Fallacy

2 Affective Fallacy

اجزای متن بیرون کشیده می‌شود. بنابراین مانند نقد فرمالیستی، این رویکرد نیز متن و فقط متن است؛ گرچه در نظر، غرض مؤلف را شرط کشف معنا می‌داند.

۱-۳-۲- بافتار و ساختار

مقوله بافتار، از دیگر مبانی مشترک بین تفسیر ساختاری و نقد فرمالیستی است؛ امری که از آن در تفسیر ساختاری به ساختار تعبیر می‌شود. از منظر نقد فرمالیستی، اجزاء و عناصر متن در ارتباط متقابل با یکدیگر بوده و با توجه به عنصر مسلط متن، یکدیگر را پوشش داده و سامان می‌بخشند. در تفسیر ساختاری نیز هر یک از اجزاء و عناصر سوره، با یکدیگر مرتبط بوده و ترکیبی خاص را به متن می‌بخشند.

۱-۳-۳- موضوع و غرض

امری که در نقد فرمالیستی و ادبیات به موضوع نام‌بردار است، در تفسیر ساختاری به غرض موسوم است؛ البته نمی‌توان به نحو مصداقی این دو مقوله را یکی دانست. گرچه این دو با یکدیگر وجه اشتراک دارند، در مصداقی نیز با یکدیگر متفاوت هستند؛ ولی هر دو در این امر مشترک‌اند که عناصر متن حول آن سامان می‌یابند.

۱-۴-۱- تبیین مبانی مورد افتراق

۱-۴-۱-۱- موضوع و غرض

چنان‌که گفته شده دو مقوله موضوع و غرض، علی‌رغم این‌که در برخی وجوه با یکدیگر مشترک‌اند، به جهاتی با یکدیگر تفاوت دارند. غرض در تفسیر ساختاری، آن امر وحدت‌بخشی است که موجب گزینش و سامان ویژه سوره شده است، اندیشه‌ای که مؤلف به منظور انتقال آن، متنی زبانی را سامان داده است؛ بنابراین، غرض، امری از پیش متعین و محصول ذهنیت مؤلف است. راهکار کشف غرض مؤلف، درون‌متنی است؛ لذا غرض، از سویی متن را هماهنگ ساخته و انسجام می‌بخشد و از دیگر سو، خود محصول چگونگی هماهنگی و انسجام متن است. موضوع اما آن اصل وحدت‌بخشی است که جانمایه کلام بوده و محصول ارتباط ویژه عناصر و اجزای متن است؛ بنابراین غرض امری برون‌متنی و موضوع امری درون‌متنی است. به عبارت دیگر، موضوع امری ورای متن نبوده، بلکه محصول کشمکش عناصر متن و تفوق عنصر مسلط است؛ لذا موضوع و عنصر مسلط دارای یک ارتباط دیالکتیک هستند.

۱-۴-۲- هدف

هدف از تفسیر ساختاری اصالتاً کشف غرض یگانه مؤلف است؛ غرضی که سوره در پی انتقال و تبیین آن تولید شده است و به تبع با کشف غرض، معنای سوره کشف می‌شود. مکتب فرمالیسم، هدف منتقد

ادبی را تحلیل ادبیّت متن می‌داند و تحلیل ادبیّت متن، از گذر تحلیل تمهیدات به کار رفته در متن به منظور آشنایی‌زدایی صورت می‌پذیرد و به تبع، با تحلیل چگونگی آشنایی‌زدایی و بیگانه‌سازی، معنای متن ادبی به دست می‌آید.

۱-۴-۳- مؤلف

بر خلاف نقد بلاغی، مکتب نقد فرمالیستی معنای متن را با غرض مؤلف مساوی ندانسته و متن را خودبسنده در تأویل می‌داند و پی‌جویی از قصد مؤلف را افتادن در دام مغالطه قصدي می‌شمرد و به جای پی‌جویی از قصد مؤلف، در پی موضوع و جانمایه متن ادبی رفته است. روش تفسیر ساختاری معنای سوره را مساوق با غرض مؤلف لحاظ کرده و تخطی از این اصل را دور شدن از معنای سوره در نظر گرفته است؛ گرچه راهکار دست‌یابی به غرض مؤلف را، تحلیل روابط درون‌متنی و غرض سوره می‌داند، در نتیجه غرض مؤلف همان غرض سوره انگاشته می‌شود که در روابط اجزاء تبلور یافته است.

۱-۴-۴- تعیین‌پذیری معنا

علی‌رغم آن‌که حوّی معنای سوره را بی‌شمار می‌داند (حوّی، ۱/ ۲۷-۲۸)، معنای سوره در تفسیر ساختاری، با کشف غرض مؤلف متعین شده و به دست می‌آید. بنابراین، معنای متن امری متعین، ثابت و پایان‌پذیر است، چون غرض امری ثابت است. در دیدگاه نقد فرمالیستی، معنای متن، محصول فرم متن است و فرم متن، از همبستگی پویا و نحوه ارتباط درونی اجزاء ناشی می‌شود. حال با توجه به این‌که همبستگی متن، نه ایستا بلکه پویا است و ارتباط درونی اجزاء بر محور کشمکش بین عناصر است، معنا هیچ‌گاه امری ثابت و پایان‌پذیر نیست و با تغییر عنصر مسلط دچار دگرگونی و تغییر می‌شود؛ بنابراین، متن ادبی همواره معنازا بوده و خوانشی پایان‌پذیر دارد.

۱-۴-۵- متن ادبی

از منظر نقد فرمالیستی، معیار تمایز متن ادبی از غیر آن، آشنایی‌زدایی است؛ یعنی به‌کارگرفتن زبان، به نحوی که پدیده‌ها را متفاوت از حالت خودکارشدگی ارائه کند و لذا خودکارشدگی، خصلت جدایی‌ناپذیر زبان متداول و عرفی است. اما تفسیر ساختاری علی‌رغم آن‌که قرآن کریم را متنی ادبی معرفی کرده است، توضیح راجع به معیار ادبی بودن متن ارائه نکرده است.

۱-۴-۶- انسجام

از منظر نقد فرمالیستی، متن ادبی از وحدتی اندام‌وار برخوردار بوده و این وحدت، از قیل ارتباطات متقابل اجزاء حاصل شده و امری پویا است؛ به‌علاوه وحدت بافتار متن، معیار کیفیت ادبی متن است. در مقابل، در نگاه تفسیر ساختاری، هر سوره یک متن واحد و پیوسته است که انسجام آن، از وحدت غرض

سوره نشأت می‌گیرد و یگانگی غرض سوره، از وحدت هدف مؤلف ناشی می‌شود که امری ثابت و خارج از متن است.

۲-۱- توصیف روش تفسیر ساختاری

روش در عرصه علمی، به فنون یا رویه‌های عملی خاصی اشاره دارد که برای جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها استفاده می‌شوند. (محمدپور، ۵۷)

شیوه تفسیر ساختاری بنا بر رویکرد حوئی، در واقع رویکردی در جهت شناخت غرض سوره‌های قرآنی است تا از طریق کشف غرض سوره، معنای آن متعین شود. گفته می‌شود دو رویکرد کلی برای ارائه غرض سوره وجود دارد: یکی رویکرد توصیفی و دیگری استدلال. شیوه تفسیر ساختاری می‌کوشد با بهره‌گیری از رویکرد استدلالی، به کشف غرض سوره دست یابد. در مجموع هفت روش استدلالی برای کشف غرض سوره وجود داشته که کوشیده شده با جمع بین این روش‌ها و دوری از نقابصشان، روشی جامع ارائه شود. این روش، مبتنی بر پنج مرحله است و هر مرحله دربردارنده قواعدی است که بر مبنای اصول عقلایی محاوره و قواعد ادبیات عرب استوارند. (خامه‌گر، ۴۵)

۲-۱-۱- شناسایی پیوستگی آیات و سیاق‌بندی سوره‌ها

هر سوره قرآنی یک متن به هم پیوسته و تشکیل شده از گفتارها یا سیاق‌هایی است که روی هم، موضوع محوری و پیام اصلی را شکل می‌دهند؛ بنابراین ابتدا باید این گفتارها شناخته شده و آیات دسته‌بندی گردند. در گام نخست برای کشف گفتارها، باید معنای آیات تبیین شود و ارتباط اجزا درونی هر آیه مشخص گردد تا بتوان در گام دوم، ارتباط‌های لفظی و معنایی آیات با یک‌دیگر را مشخص کرد و پیوستگی آیات مجاور را دریافت. این پیوستگی در متن، برگرفته از عناصر لفظی و معنایی است. سپس در گام سوم، سیاق سوره‌ها کشف شود اعم از این که یک سوره یک یا چند سیاق داشته باشد و در گام چهارم، سیاق‌های سوره دسته‌بندی می‌شوند و در صورتی که جزئی از سوره به عنوان یک سیاق مستقل شناسایی نشده باشد، به عنوان بخشی از سیاق پیشین یا پسین لحاظ می‌شود.

۲-۱-۲- عنوان‌گذاری گفتارهای سوره

بعد از آن که گفتارهای هر سوره مشخص شدند، لازم است غرض هر گفتار شناسایی و عنوان‌گذاری شود. این غرض، در یک مطلب کانونی نمود می‌یابد؛ لذا باید عنوان‌گذاری هر گفتار بعد از کشف مطلب کانونی انجام شود. مطلب کانونی هر گفتار از مجرای شناخت چگونگی ارتباط آیات در درون یک گفتار محقق می‌شود و لذا با توجه به تفاوت نحوه ارتباط آیات در هر گفتار، روش دستیابی به مطلب کانونی

دستخوش تغییر قرار می‌گیرد. ارتباط آیات به طور کلی به سه نحو تصور می‌شود: ارتباط طولی، به نحوه ارتباطی اطلاق می‌شود که آیه یا برخی از آیات در گفتار اصل بوده و دیگر آیات در طول آن باشند. در این گونه موارد، برای کشف مطلب کانونی باید محتوای آیه یا آیات اصلی مدنظر قرار گیرد. ارتباط عرضی، به این نحو که آیات به لحاظ نحوی و معنایی به یکدیگر متعلق نبوده و هر یک از آیه یا گروه آیات در یک گفتار، از ارزش معنایی یکسانی برخوردار باشند. در این گونه موارد محتوای کلی آیات لحاظ شده و مفهوم کلی استنباط شده به عنوان مطلب کانونی مدنظر قرار می‌گیرد. ارتباط ترکیبی، در این گونه موارد با استفاده از عوامل برون‌متنی تلاش می‌شود تا سیاق سوره کشف شود، از قواعد برون‌متنی می‌توان به سیاق کلی سوره، روایات سبب نزول، شواهد تاریخی یا... اشاره داشت که بین گفتارهای طولی و عرضی مشترک‌اند. گفتنی است عنوان جامع در سوره‌هایی که ارتباط طولی دارند برگرفته از مفهوم و محتوای آیه یا آیات اصلی تنظیم می‌شود و در مواردی که ارتباط عرضی است با توجه به مطلب کانونی گفتار که همان مفهوم کلی و جامع معنای همه گفتار است تنظیم می‌شود.

۲-۱-۳- ترکیب گفتارها و تشکیل فصل و بخش

بعد از شناسایی غرض گفتارها و عنوان‌بندی آنها، لازم است ارتباط میان گفتارها معین شود تا زمینه برای دستیابی به غرض سوره آماده شود. سوره‌ها یا یک‌گفتاری هستند و یا چندگفتاری؛ در سوره‌های چندگفتاری، گفتارها درون یک سوره به دو نحو با یکدیگر ارتباط دارند؛ یا این گفتارها به نحو عرضی یا به نحو موضوعی با یکدیگر مرتبط‌اند. گفتارهایی که به نحو عرضی در یک سوره با یکدیگر ارتباط دارند جملگی در ارتباط مستقیم با غرض سوره هستند و گفتارهایی که ارتباط موضوعی دارند، می‌توان آنها را ضمن موضوع تحت یک فصل دسته‌بندی کرد؛ در این حالت سوره یک یا چند فصل دارد. گفتارها در یک فصل به دو گونه با یکدیگر ربط دارند یا در یک موضوع کلی مشترک‌اند یا ارتباط لفظی هم با یکدیگر دارند. در صورت وجود فصل‌های متعدد، مفهوم کلی این فصول استخراج و آنها زیر مجموعه یک بخش سامان می‌یابند.

۲-۱-۴- کشف غرض سوره

بعد از شناسایی گفتارها، تعیین فصل‌ها و بخش‌ها در سوره‌های چندگفتار و عنوان‌گذاری آنها، باید به کشف غرض سوره پرداخت. در سوره‌های یک‌گفتار می‌توان با بهره‌گیری از مطلب کانونی گفتار به تعیین غرض سوره دست یافت. در سوره‌های چندگفتار، می‌توان با رجوع به قواعد زیر به کشف غرض سوره نائل شد: جمع‌بندی عناوین گفتارهای سوره، توجه به مشترکات گفتارها، توجه به عناصر درون‌متنی سوره مثل آیات ابتدایی و پایانی، سوگندهای سوره، داستان‌های سوره و...، توجه به عناصر برون‌متنی سوره مثل اسم

سوره، روایات فضایل سوره، شرایط نزول و...، مقایسه غرض سوره با غرض سوره‌های مشابه، مقایسه غرض سوره با سوره‌های مجاور در ترتیب مصحف، التفات به غرض سوره‌هایی که با سوره مورد مطالعه نازل شده‌اند، توجه به بسامد یک واژه در یک سوره و ارتباط مستقیم آن با غرض سوره، توجه به کمیت پرداخت به یک موضوع در سوره و توجه به اسلوب آوایی سوره.

۲-۱-۵- ارزیابی غرض کشف شده و دفاع از آن

بعد از طی مراحل چهارگانه پیشین، لازم است به مقایسه غرض کشف شده با دیگر غرض‌های ذکر شده از سوی مفسران پرداخت و هر غرضی را که با قواعد پیش‌گفته سازگارتر است، غرض نهایی دانست. بدین منظور در ابتدا باید به غرض‌هایی که در دیگر تفاسیر یاد شده است توجه داشت و مراحلی که برای کشف این اغراض پیموده شده است را مورد پیمایش قرار داد؛ یعنی باید پی‌جویی شود که آیا مفسران در ارائه غرض سوره، هر یک از مراحل چهارگانه را به درستی به انجام داده‌اند یا خیر. در گام بعد لازم است غرض سوره در قالب عبارات ریخته شود و عنوانی مناسب برای آن انتخاب شود.

۲-۲- توصیف روش مکتب فرمالیسم

فرمالیست‌ها مسئله خود را نه ارائه یک روش، بلکه بررسی اصول نظری درباره ادبیات می‌دانستند (Eikhenbaum, 1) در عوض، پیروان آنها در مکتب نقد نو، بیشتر توجه خود را به روش معطوف کردند تا مباحث نظری. (Habib, 198)

در وهله نخست، روش نقد فرمالیستی التفات به متن ادبی و سازماندهی درونی آن است؛ لذا یک منتقد می‌کوشد تا متن را به عنوان یک کل بنگرد و جملگی التفات خود را متوجه متن سازد و تنها به آن دسته از عوامل بیرونی توجه داشته باشد که در متن به آنها اشاره شده است. (Makaryk, 55) تحلیلگر فرمالیست، با پیمایش کلیت فرم متن، معنا را می‌پوید. تحلیل فرم متن، از طریق تحلیل عناصر و مؤلفه‌های متن و تمهیداتی صورت می‌پذیرد که فرم متن را سامان داده‌اند (Eikhenbaum, 3) از این‌رو بعد از تحلیل هر یک از عناصر و تبیین روابط بین آنها، منتقد به توصیف این امر می‌پردازد که چگونه این عناصر با یک‌دیگر کنشی را صورت می‌دهند که از قبل آن معنا شکل می‌گیرد.

روش فرمالیستی می‌پذیرد که خواننده برخوردار از تمایلات، دیدگاه‌ها و ایدئولوژی خاصی است، ولی وظیفه منتقد کشف ایده غالب در تولید متن است؛ بنابراین چنین سؤالاتی جلوه‌گر می‌شود: هدف مؤلف از تولید متن چیست؟ مؤلف قصد انتقال چه معنا یا موضوعی دارد؟ متن چگونه سازمان یافته است؟ چگونه می‌توان از طریق تحلیل متن به موضوع آن دست یافت؟ موضوع اثر چیست؟ پی‌رنگ اثر چیست؟ چگونه

عناصر متن به یکدیگر مرتبط گشته‌اند؟ راوی اثر کیست و چگونه راوی و شخصیت‌ها برای خواننده آشکار می‌شوند؟ شخصیت اصلی و فرعی روایت کدام‌اند و چه امری را ارائه کرده و چگونه به یکدیگر مرتبط می‌شوند؟ زمینه اثر چیست و چگونه به آنچه خواننده راجع به شخصیت‌ها و کنش‌هایشان می‌داند ربط می‌یابد؟ مؤلف چه زبانی را برای توصیف و روایت به کار می‌گیرد و چه تصویرها، تشبیهات، مجازها، استعاره‌ها و نمادهایی را به کار می‌بندد؟ کارکرد این مؤلفه‌ها در اثر چیست؟ منتقد پاسخ این پرسش‌ها را با بررسی عناصر متن و تمهیدات مؤلف می‌پوید. عناصری که منتقد به تحلیل آنها می‌پردازد عبارت‌اند از: بافتار^۱، شخصیت‌ها^۲، زمینه و موقعیت‌ها^۳، لحن^۴، زاویه دید^۵، نمادها^۶، موضوع^۷ و هر عنصر متنی دیگر که برای تبدیل شدن متن به یک متن یکپارچه به آن می‌پیوندد.

۲-۲-۱- بافتار و پی‌رنگ

سؤال اساسی رویکرد فرمالیستی، عبارت است از این که متن چگونه تولید و سامان یافته است. (Herman; ibid) لذا تحلیلگر باید به تحلیل امر پردازد که متن، چگونه سامان یافته و سازماندهی شده است و پی‌رنگ، چگونه داستان^۸ را در نظامی ناآشنا و غریب پیکربندی کرده و عناصر را به یکدیگر متصل ساخته است؛ به علاوه، میزان سازگاری و انسجام اجزاء و عناصر در ارائه تصویر مدنظر متن چگونه است؟

بررسی بافتار اثر از طریق تحلیل واژگانی، نحوی، صرفی، بلاغی و آوایی اثر صورت می‌پذیرد و به کشف انسجام متن منجر می‌شود و تحلیل پی‌رنگ، تحلیل دگرگونی داستان و روند رخ دادن تاریخی وقایع و رویدادهای آن است. به عبارت دیگر، رهگیری بازگونه شدن تسلسل علی رویدادها و برهم خوردن نظم تاریخی وقایع و یافتن گسست‌ها و نظم روایی متن است.

۲-۲-۲- موقعیت‌ها

منظور از زمینه‌ها و موقعیت‌ها، آن عوامل محیطی و بافتی^۹ است که بر گزینش، چینش، تولید و آشکارشدگی هر یک از عناصر متن مؤثرند. لذا تحلیلگر باید به پی‌جویی موقعیت پردازد؛ بدین منظور که

1 texture

2 characters

3 settings

4 tone

5 point of view

6 symbols

7 theme

8 fabula

9 contextual

از نقش آن، در ارائه اطلاعات درباره شخصیت‌ها و مکان‌های موجود در اثر پرده بردارد و تأثیر زمینه، بر افعال و کنش شخصیت‌ها تبیین شده و کارکرد آن در پیش‌برد موضوع^۱ روایت نشان داده شود. بنابراین، به طور کلی، زمینه متن به منظور واکاوی تأثیر آن بر شکل‌دهی عناصر متن و نقش آن در چگونگی متن واری می‌شود.

۲-۲-۳- موضوع یا درونمایه

تحلیل موضوعی در برابر تحلیل معناشناختی متن است و فرمالیست‌ها به منظور تحلیل بافتار متن و به تبع شکل اثر، تحلیل موضوع را مدنظر قرار داده‌اند؛ لذا اینان کوشیده‌اند روایت به کوچک‌ترین عناصر موضوعی یعنی بن‌مایه‌ها^۲ تقلیل داده شود. مؤلفه‌هایی مثل لحن، سبک، سیاق، تصویر و مجاز از جمله عناصر و بن‌مایه‌هایی هستند که مدنظر قرار می‌گیرند (ibid, 643) سپس این بن‌مایه‌ها تحلیل و چگونگی ارتباط آنها با یکدیگر کشف می‌شود و آن‌گاه با عمل ترکیب این بن‌مایه‌ها که محصول شناسایی الگوی معنا هستند موضوع اثر فراهم می‌آید. البته نباید انتظار داشت که موضوع دریافت شده توسط خوانندگان یکسان باشد؛ زیرا متن ادبی امکان شماری از موضوعات را روا می‌داند و لذا موضوعات مختلف نه منحصر به فرد و نه حشو و زائد هستند؛ بنابراین محتمل است توسط خوانندگان مختلف و حتی یک خواننده، موضوعات مختلفی مورد شناسایی قرار گیرند.

۲-۲-۴- شخصیت‌ها

منظور از شخصیت‌ها، افراد، حیوانات، موجودات و هر چیزی است که متن از او برای انجام کنش‌ها و سخن گفتن بهره می‌برد. لذا حیات اثر، به شخصیت‌های آن وابسته است؛ گرچه برخی از شخصیت‌ها از برخی دیگر اهمیت بیشتری دارند و نقش مهم‌تری در پیش‌برد متن ایفا می‌کنند. شناسایی شخصیت‌های روایت و آگاهی از نقشی که در پیش‌برد درون‌مایه اثر ایفا می‌کنند از اهمیت بسزایی در نقد فرمالیستی برخوردار است. شخصیت‌ها در متن، تبلور تجربه زیباشناختی مؤلف از موجودات در عالم هستی‌اند و چگونگی تعامل این عناصر در متن، درون‌مایه متن را آشکار کرده و در دستیابی به فرم متن یاری می‌رساند. البته در این میان عنصر راوی و شیوه نقل روایت از سوی او اهمیت قابل توجهی دارد.

۲-۲-۵- زاویه دید

منظور از زاویه دید همان چیزی است که راوی می‌تواند ببیند؛ یعنی، نقطه‌نظری که از دید آن داستان

1 theme

2 motif

روایت می‌شود. مؤلف با برگزیدن راوی و انتخاب آن، زاویه دید را تعیین می‌کند و با تعیین راوی و زاویه دید، محدوده خوانش خواننده نیز تعیین می‌یابد. (Herman, 440-441) بنابراین، نحوه انتخاب زاویه دید توسط مؤلف، اولاً چگونگی خوانش خواننده را تعیین کرده، ثانیاً مؤلف می‌تواند با بهره‌گیری از این عنصر، چیش راوی اثر^۱ را مورد دخل و تصرف قرار دهد و لذا پی‌جویی کارکرد زاویه دید در چیش و ساخت اثر به شناخت شکل آن یاری می‌رساند.

۲-۲-۶- صدای راوی

چنان‌که گفته شد یکی از اصول سازماندهی روایت در برخی متون روایی، صدای راوی است؛ لذا تحلیل فرمالیستی که به دنبال شناسایی و ارائه سازماندهی درونی روایت است به پی‌جویی صدای راوی در این گونه متون می‌پردازد. چنان‌که گفته شد «skaz» دو گونه است یکی روایتگر و دیگری بازتولیدی. شناخت این دو سبک روایی از طریق تقابل این دو سبک میسر می‌شود. ویژگی گونه و سبک روایتگر، وجود یک راوی ناآزموده و غیر حرفه‌ای است که دیدگاه‌های زبانی-ایدئولوژیکال او در روایت محقق می‌شوند. به منظور تحلیل گونه روایتگر مؤلفه‌هایی مثل روایتگری، محدودیت افق‌های فکری، چندصدایی، شفاهی بودن، خودانگیختگی، محاوره‌ای بودن و گفت‌وگویی بودن مورد بررسی قرار می‌گیرند، البته همه این مؤلفه‌ها از اهمیت یکسانی در تحلیل برخوردار نیستند، اما سه مؤلفه نخست از ارزش حیاتی برخوردارند. (Schmid; ibid, 133-136) در برابر سبک روایتگر، «سبک بازتولیدی، یک راوی مشخص را نشان نمی‌دهد بلکه به طیف کاملی از صداها و نقاب‌های ناهمگون ارجاع می‌شود و آثار بازتولید مؤلف را بر خود دارد.» به علاوه، این سبک بنیادین بودن لحن شفاهی برای روایت، آثار اصطلاحات محاوره‌ای و ژست‌های راوی شخصی را از ویژگی‌های سبک روایتگر در خود دارد اما این خصوصیات، نشانگر وحدت گوینده نبوده و بلکه به طیف گسترده‌ای از صداها و ناهمگون گرایش دارند. بنابراین، به منظور تحلیل این سبک از روایت، نوسان صداها بین گرایش به متن شفاهی و شکل کتبی روایت مورد بررسی قرار می‌گیرد در عین این‌که کارکرد روایی متن راوی و شخصیت‌ها کم‌رنگ جلوه داده می‌شود. (ibid, 136)

۲-۳- تبیین موارد اشتراک در روش

تفسیر ساختاری رویکردی است که راهکارهایی را به منظور شناخت غرض سوره ارائه می‌کند بی‌آنکه درباره چگونگی کشف معنای متن به بحث بپردازد. راهکارهای ارائه شده در این روش را می‌توان در دو بخش ملاحظه کرد در بخشی به کشف غرض پرداخته شده و در بخش دیگر، غرض کشف‌شده مورد

راستی آزمایی قرار می‌گیرد. گویی این روش، ارائه راهکاری جدید برای استخراج معنای متن را مدنظر نداشته و چنان‌که از فحوای این دیدگاه بر می‌آید، معنا امری دو لایه است: لایه اول که ظاهراً همان مفاد استعمالی مدنظر اصولیون مسلمان و معنای expression meaning مدنظر معناشناسان است که روشی برای درک آن ارائه نمی‌شود ولی در کشف روابط بین عناصر آیات به کار گرفته می‌شود و لایه دوم معنایی، همان مراد جدی اصولیون و communicative meaning مدنظر معناشناسان است. (Lobner, 6)

مراحل چندگانه، تنها برای کشف غرض مؤلف بوده و مقدمه‌ای برای کشف مراد جدی او هستند، بنابراین در این رویکرد، روشی برای کشف معنای متن وجود ندارد.

شیوه نقد فرمالیستی می‌کوشد تا با تحلیل فرم اثر، تجربه زیباشناختی حاصل برای خواننده را ملموس ساخته و تبیین کند. (Guerin; ibid, 96) بنابراین کوشش می‌شود با تحلیل مواد و تمهیدات ادبی، آشنایی‌زدایی موجود در اثر ادبی را نشان دهد. از این رو، متن به مثابه یک کل به هم پیوسته مورد ملاحظه قرار گرفته و لایه‌های مختلف معنایی و ادبی آن مورد بحث قرار می‌گیرند. با این وجود، می‌توان برخی مؤلفه‌های روشی این رویکرد را با هم مورد توجه قرار داد.

۲-۳-۱- منطق درونی

چنان‌که گفته شد در تفسیر فرمالیستی خوانش متن با حرکت بین اجزاء و کلیت متن شکل می‌گیرد بدین نحو که منتقد نسبت به معنای صریح و ضمنی واژگان متن و شکل دستوری آنها التفات یافته و هم‌زمان روابط بافتاری و الگوهای متنی را در گستره متن می‌پوید و در این حرکت بین اجزاء و کل، معنای اجزای متن به دست آمده و منطق درونی متن کشف می‌شود و وحدت اندام‌وار متن متبلور می‌شود.

تفسیر ساختاری هم به نوعی قائل به منطق درونی سوره است و می‌کوشد منطق درونی سوره را به دست آورد. از دیدگاه این روش، باید روابط موجود در بین اجزای آیه و ارتباط بین آیات و گفتارها شناخته شود و وقتی این روابط کشف شدند، منطق درونی سوره که ناشی از غرض سوره است به دست آمده و وحدت اندام‌وار بین آیات سوره مشاهده می‌شود.

۲-۳-۲- نقل به معنا

چنان‌که گفته شد تفسیر ساختاری مفاد استعمالی آیه را امری در دسترس می‌داند که باید در پرتو کشف غرض مؤلف اصلاح و مورد بازبینی قرار گیرد تا مراد جدی و معنای حقیقی سوره کشف شود. بنابراین در مرحله اول کشف غرض، معنای آیه و آیات که همان مفاد استعمالی آن است لحاظ شده و به کشف روابط بین آیات پرداخته می‌شود، لذا، می‌توان گفت که مفسر در ابتدا دست به نقل به معنای آیات زده و بر مبنای

این نقل به معنا، در جست‌وجوی معنای حقیقی برمی‌آید.

نقد فرمالیستی هم تحلیل زیباشناختی خود را با نقل به معنای متن آغاز می‌کند و با کشف تمهیدات ادبی متن، تحلیل خود را ادامه می‌دهد. البته این نقل به معنا دریچه‌ای برای شروع فرایند تحلیل متن ادبی و معنای پیشنهادی است که منتقد در نگاه اولیه از متن برداشت کرده و به متن ارائه می‌کند. این معنا به آغاز خوانش متن و برجسته نمودن برخی تنش‌های موجود در متن منجر می‌شود. (Bressler, 60-61)

۲-۴- تبیین مواضع افتراق در روش

۲-۴-۱- فرم

فرم در نگاه فرمالیست‌ها به معنای شکل صوری اثر نیست و اصلاً صورت از محتوا قابل تفکیک نیست؛ لذا تحلیل فرم اثر به منظور دستیابی به معنای آن، به معنای جدایی فرم از محتوا نیست. به منظور کشف فرم اثر رابطه بین عناصر متضاد که در کشمکش با یک‌دیگر قرار دارند جست‌وجو می‌شود؛ کشمکشی که کُلّیت اثر، آن را دآوری و حلّ و فصل می‌کند. بنابراین فرم متن با کشف چگونگی ارتباط مبتنی بر کشمکش عناصر با یک‌دیگر از سویی و با جمع بین این عناصر و برگزیدن عنصر مسلط توسط کُلّیت متن از سویی دیگر شناخته می‌شود. (Guerin; ibid, 108)

چنان‌که از فحوای دیدگاه‌های تفسیر ساختاری بر می‌آید شکل صوری از محتوا جدا است. فهم محتوا به غرض مؤلف وابسته بوده و فهم غرض مؤلف مبتنی بر کشف شکل صوری؛ بنابراین محتوا از شکل جدایی دارد. به منظور دستیابی به شکل باید روابط بین عناصر آیه با یک‌دیگر و روابط آیات با یک‌دیگر کشف شوند و از محتوا برای شناخت بهتر این رابطه‌ها یاری گرفت.

۲-۴-۲- بافتار / ساختار

واژه ساختار در دو معنای عام و خاص به کار می‌رود. کاربرد عام آن با بافتار مترادف است و کاربرد خاص آن به مکتب ادبی ساختارگرایی^۱ مربوط است. از آنجا که مکتب ساختارگرایی بعد از مکتب فرمالیسم شکل گرفت کاربرد واژه ساختار در نزد فرمالیست‌ها، برابر با بافتار است. بافتار متن ادبی، برابر با آشنایی‌زدایی از متن غیر ادبی و عرفی است؛ بدین سبب لازم است تمهیدات به کار رفته در متن ادبی به منظور تبدیل مواد به متن ادبی کشف شوند. لذا باید به دنبال این سؤال بود که متن چگونه سامان یافته است؟ پاسخ به این سؤال از طریق تحلیل واژگانی، صرفی، نحوی، بلاغی و آوایی اثر و همچنین یافتن گسست‌ها و نظم روایی اثر امکان‌پذیر می‌شود.

در تفسیر ساختاری هم ساختار به معنای بافتار است و کشف بافتار تنها راهکار کشف غرض شناخته می‌شود؛ بدین منظور برای کشف ساختار سوره، ابتدا معنای هر آیه تبیین شده و بعد ارتباط اجزای درونی هر آیه تشخیص داده می‌شود و در پی این عمل، ارتباط‌های معنایی و لفظی آیات با یکدیگر معلوم شده و پیوستگی آیات روشن می‌شود و آنگاه سیاق‌های سوره شناخته و با دسته‌بندی سیاق‌های سوره، ساختار سوره به دست می‌آید.

۲-۴-۳- موضوع و غرض

غایت تفسیر ساختاری، کشف غرض سوره است؛ زیرا از سویی معنای متن، منوط به غرض از گزینش اجزاء و عناصر و چینش و بافتار آنها در سوره است و از دیگر سو، این مقوله با تحلیل ساختار متن به دست می‌آید. بدین سبب کوشش می‌شود با تحلیل روابط صوری و معنایی عناصر و اجزای آیات و گفتارها، ساختار گفتار شناخته و مطلب کانونی گفتارها به دست آید.

نقد فرمالیستی منکر جدایی بین محتوا و فرم بوده و معنا و محتوا را عجین با فرم اثر می‌داند و موضوع، مؤلفه‌ای است که بافتار اثر و به تبع فرم آن را تعیین می‌بخشد. بنابراین تحلیل موضوع اثر ضرورت می‌یابد و این امر، با تقلیل متن به کوچک‌ترین عناصر آن، یعنی بن‌مایه‌ها صورت می‌پذیرد و با تحلیل چگونگی ارتباط این بن‌مایه‌ها و ترکیب آنها با یکدیگر موضوع متن به دست می‌آید.

نتیجه‌گیری

- ظاهراً آنچه مراد از ساختار در رویکرد حوئی و خامه‌گر به تفسیر ساختاری است، در نقد فرمالیستی به بافتار نام‌بردار است.

- در تبیین تفسیر ساختاری، معیاری برای ادبیت بیان نمی‌شود و این امر دشواری‌هایی را برای این روش موجب می‌شود. در تفسیر ساختاری قرآن کریم، متنی ادبی انگاشته می‌شود در عین این‌که شیوه بیانی این متن، همان اسلوب و شیوه متعارف انسان‌ها در انتقال معنا لحاظ می‌شود، بی‌آن‌که راهکاری برای جمع بین این دو مقوله ارائه شود.

- تفسیر ساختاری، قرآن کریم را متنی ادبی می‌داند، لازمه ادبیت متن، تعیین‌ناپذیری غرض سوره و به تبع، معنای متن و همچنین گشوده بودن آن به سوی معانی بی‌شمار است؛ حال آن‌که بنابر فحوای تفسیر ساختاری، غرض سوره و به تبع معنای سوره متعین لحاظ می‌شود.

- از منظر تفسیر ساختاری، تعامل بین اجزاء و عناصر، تعاملی ایستا است. حال آن‌که لازمه ادبیت

متن، از یک سو تعامل پویا بین اجزاء و عناصر متن با یکدیگر و از سوی دیگر، تعامل پویای اجزاء با کل متن است.

- در اصلاحات تفسیر ساختاری از واژه انسجام استفاده شده است که معنایی خاص داشته و مطابق با معنای مدنظر این رویکرد نیست (Brown & Yule, 223-224) و آن اصطلاحی که مناسب با این رویکرد است اصطلاح پیوستگی^۱ است.

- از منظر تفسیر ساختاری، پیوستگی سوره در وهله نخست، ناشی از غرض مؤلف انگاشته می شود که امری بیرون از سوره است و مبنای پیوستگی اجزاء، آن امر بیرونی است؛ لذا کوشیده می شود با مهندسی معکوس، پیوستگی اجزاء و انسجام سوره تحلیل، غرض سوره کشف، غرض مؤلف تبیین و معنای سوره ارائه شود، ولی در واقع با چنین روش تحلیلی، در وهله نخست این غرض مؤلف است که وابسته و معلق به چگونگی انسجام سوره است.

- تفسیر ساختاری علی رغم این که هدف خود را کشف معنای مقصود مؤلف می داند، توجه خود را به غرض متن معطوف داشته است و با توجه به این که متن، از مؤلف جدا بوده و محتمل است غرض این دو یکسان نباشد، لازم است به لحاظ نظری این دوگانگی بی تأثیر لحاظ شده و در عمل، راهکاری برای پر کردن شکاف محتمل بین غرض مؤلف و متن ارائه شود.

- مؤلف و غرض او، مقوله ای است که تفسیر ساختاری در عمل آن را به پس زمینه متن رانده و از متن متمایز می کند و علی رغم آن که به لحاظ نظری، خود را متعهد به غرض او می داند، اما در عمل رویکرد ساختاری خود را به چگونگی پیوستگی سوره و معناهای حاصل از آن، متعهد می داند.

- رویکرد عملی تفسیر ساختاری به سوره های قرآنی، مستلزم آن است که در وهله نخست معنای سوره محصول بافتار و فرم اثر دانسته شود و معنا مساوق با فرم لحاظ شود؛ زیرا فرم و محتوا، حکایت کننده ایده ای است که در پی استفسار متن، جلوه گر می شود.

- بایسته است توجه شود روش موسوم به تفسیر ساختاری، فנוنی برای کشف غرض سوره ها است نه روشی برای خوانش و تفسیر سوره ها و لذا می توان آن را در مرحله ای پیشاتفسیری طبقه بندی کرد؛ مرحله ای بین علوم قرآنی و تفسیر.

منابع

فیلیپ، الکساندر، کارل فرید فرولیش، تاریخ تفسیر کتاب مقدس، ترجمه حامد فیاضی، دوفصلنامه هفت آسمان،

شماره ۳۴، ۱۳۸۶ش.

بستانی، محمود، التفسیر البنائی للقرآن الکریم، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ۱۳۸۰.

حوی، سعید، الاساس فی تفسیر القرآن، دار السلام، قاهره، ۱۴۱۲ق.

خامه‌گر، محمد، اصول و قواعد کشف استدلالی غرض سوره‌های قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۹۶ش.

فرامرزی قراملکی، احد، روش‌شناسی مطالعات دینی، دانشگاه علوم رضوی، مشهد، ۱۳۸۸ش.

محمدپور، احمد، روش در روش، جامعه‌شناسان، تهران، ۱۳۸۹ش.

Bressler, Charles, *Literary Criticism*, Indiana, Indiana Wesleyan University, 2011.

Eikhenbaum, Boris Mikhailovich, *The theory of the "Formal Method"*, <https://letras.cabaladada.org/>, 1926.

Erlich, Victor, – *Russian Formalism- History and Doctrine*, Paris/New York, Mouton, 1980.

Guerin, Wilfred, Labor, Earle, Morgan, Lee, ... , *A Handbook of Critical Approaches to Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Habib, M.A.R., *Literary Criticism- from Plato to Present*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011.

Herman, David, Manfred, Jahn, Marie-Laure, Ryan, *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*-Routledge, 2005.

Irena Makaryk, *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory_ Approaches, Scholars, Terms*, Toronto, University of Toronto Press, 1993.

Lobner, Sebastian, *Understanding Semantics*, London, Routledge, 2013.

Scholes, Robert, *structuralism in literature, An Introduction*, New Haven/London, Yale University Press, 1974.

Schmid, Wolf, *Narratology_An Introduction*, (Trans) Alexander Starritt, Berlin/New York, De Gruyter, 2010.

Shklovsky, Viktor, Berlina, Alexandra, *A Reader*, Bloomsbury Academic, 2016.

Shklovsky, Victor, *Theory of Prose*, (Trans) Benjamin Sher, Dalkey Archive Press, 1990.

Shklovsky, Victor, (1917), 'Art as Technique', <https://warwick.ac.uk/>

<http://www.vajehyab.com>



فرشتگان مؤنث در قرآن و کتاب مقدس: چالش‌ها و مسائل مرتبط

دکتر زهرا محققیان

استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

Email: z.mohaghegh@gmail.com

چکیده

انگاره فرشتگان مؤنث در قرآن محققان مدرن را با دشواری‌های بسیاری مواجه ساخته است. یادکرد این باور در یک سوره مکی متقدم (سوره نجم) و در مقام مکالمه با مشرکان زمانی توجیه پذیر است که مشرکان از پیش با این پدیده آشنایی داشته باشند. این در حالی است که شواهدی برای این مؤنث بودن، نه تنها در باورهای پیشااسلامی قوم عرب یافت نمی‌شود بلکه در متون یهودی و مسیحی نیز قابل مشاهده نیست. این امر، هم تلقی فرشتگان به مثابه دختران الله را با ابهاماتی مواجه می‌سازد و هم دشواری‌هایی را در ارتباطشان با الهگان که در سوره نجم اشاره شده، به وجود می‌آورد. سؤال اصلی در پژوهش حاضر آن است که خاستگاه این انگاره کجاست؟ چطور مشرکان گروهی از ملائکه را مؤنث تلقی می‌کردند و سپس با چه توجیهی ایشان را دختران الله می‌پنداشتند؟ وجه ارتباطی این فرشتگان-مؤنث با الهگان لات، عزى و منات که در سوره نجم اشاره شده است، چیست؟ یکی از دیدگاه‌های موجود در این زمینه، که جرقه‌های آن نیز به جرالدهاوتینگ باز می‌گردد، آن است که انگاره فرشتگان-مؤنث تنها می‌تواند براساس يك مدل ترکیبی، نه انطباق تک‌مؤلفه‌ای، منطقی باشد، آن‌هم در رابطه با گروهی از یهودیان بین‌النهرینی که ستاره‌ها و دیگر اجرام کیهانی را به مثابه فرشته می‌دیدند. مطابق این نگاه اگر سه نام مذکور در قرآن (یعنی لات، عزى و منات)، برای ارجاع به اجرام کیهانی به کار برده شوند، و اگر مشرکان اجرام کیهانی را با فرشتگان مرتبط بدانند، مشکل نزاع قرآن با مشرکان قابل فهم به نظر می‌رسد.

کلید واژگان: فرشتگان مؤنث، دختران الله، الهگان عربی، سوره نجم، اجرام کیهانی، ستاره زهره، جرالدهاوتینگ.



The Female Angels in the Qur'an and the Bible; Its Related Issues and Challenges

Dr. Zahra Mohagheghian, Assistant Professor, Institute of Humanities and Cultural Studies

Abstract

The concept of female angels in the Qur'an has caused many difficulties for the modern Qur'anic scholars. Mentioning this concept in a conversation with the polytheists in a Meccan surah (al-Najm) can only be justified if the polytheists were already familiar with it. However, no evidence for this femininity is found not only in the pre-Islamic literature of Arab people but also in Christian and Jewish texts. This issue confuses the perception of angels as the daughters of Allāh and also causes difficulties in their relation to Arabian goddesses. The main questions are as follow: what is the origin of the female angels? How did the polytheists perceive the angels as female beings and with what justification did they consider the angels as the daughters of Allāh? What connection is there between these angels and Arabian goddesses that are al-Lāt, al-'Uzzā, and Manāt? One of the views presented in this regard, whose sparks also go back to G. Howting, is that the concept of female-angels can only be rational based on the basis of a combined model, instead of one-component conformity. Especially in relation to a group of Mesopotamian Jews who identified the stars and other cosmic bodies with angels. According to this view, if the three aforesaid names in the Quran (al-Lāt, al-'Uzzā, and Manāt) are used to refer to the celestial objects, and if the polytheists associate them with the angels, the problem of the Quran's disputation with the polytheists seems understandable.

Keywords: Female Angels, Daughters of Allāh, Arabian Goddesses, Surah al-Najm, Cosmic Objects, Star of Venus, Gerald Howting

مقدمه

در قرآن بارها از تأنیث فرشتگان در میان اعراب سخن رفته است، این در حالی است که خاستگاه این باور در میان محققان مدرن چندان مشخص نیست زیرا در قرآن، چنان‌که در ادامه خواهیم دید، فرشتگان تماماً به صورت مرد توصیف شده‌اند و در متون یهودی و مسیحی نیز صراحتاً به مثابه پسران خداوند معرفی گردیده‌اند. به همین دلیل فهم نزاع قرآن با مشرکان ساده به نظر نمی‌رسد.

از سویی دیگر، ارتباط این فرشتگان مؤنث با الهگان عربی یعنی لات، عزری و منات و سپس تلقی ایشان به مثابه دختران خداوند که تنها در سوره نجم اشاره شده است (نجم: ۲۷-۱۹) از دیگر دشواری‌های موجود در این زمینه است. در حالی‌که در سایر سوره‌ها، تنها از کلیت این انگاره یعنی مؤنث بودن گروهی از فرشتگان سخن رفته است (اسراء: ۴۰؛ صافات: ۱۵۰؛ زخرف: ۱۹) و اطلاعات چندانی در مورد جزئیات آن به دست نمی‌آید، در آیات سوره نجم مشرکان متهم شده‌اند که برای این فرشتگان نام‌های زنانه‌ای مانند لات، عزری و منات مقرر کرده (نجم: ۲۷) و ایشان را به مثابه دختران خداوند می‌پرسند. (نجم: ۲۱-۱۹) این در حالی است که در منابع پیشااسلامی، چه متون یهودی و مسیحی و چه دیگر متون کهن، هیچ نمونه‌ای از دختران خدا که معادل و مساوی فرشتگان باشد، یافت نمی‌شود. اکنون سؤال پژوهش آن است که چرا و چگونه مشرکان قائل به این ارتباط بودند؟ چگونه الهگان را به مثابه فرشتگانی که نام‌های زنانه‌ای مانند لات، عزری و منات داشتند، می‌فهمیدند و سپس با چه توجیهی ایشان را دختران الله تلقی می‌کردند؟

دیدگاه سنتی اسلامی، البته از قرن چهارم به بعد، حاکی از آن است که فرشتگان-مؤنث در میان (برخی) مشرکان دختران خداوند بودند، و خدایان لات، عزری و منات در قالب اصنام و بت‌هایی سنگی و چوبی تمثال‌هایی زمینی و مادی از ایشان شناخته می‌شدند. بدین ترتیب بر این اساس و با این معیار بود که هر دو گروه می‌توانستند بطور همزمان دختران الله باشند. (برای نمونه نک: ابن ابی حاتم، ۴/ ۱۰۶۸-۱۰۶۷) گفتنی است این منابع در خصوص کیفیت این ارتباط و این‌که لات، عزری و منات (نه سایر خدایان و خدایانوان مشرکان) دقیقاً بر چه اساسی و با چه معیاری مرتبط با این فرشتگان بودند، یکصدا هم نیستند و هریک در این خصوص نگاهی متمایز دارند. (نک: محققان، «انگاره بنات الله»)

از سوی دیگر، امروزه در تحقیقات قرآن‌پژوهی مدرن تقریباً ثابت و پذیرفته شده است که بت بودن این خدایان (یعنی لات، عزری و منات) در عصر پیامبر جایگاهی ندارد و مشرکان عصر پیامبر مراحل مرفقی‌تری از شرک را تجربه می‌کردند. (Hawting, ch.6; Robin, "Les anges de l'Arabie antique", p. ۱۲۱, fn.99; Crone, p. xiii-xiv, 77, 90, 92) مطابق این نگاه، خدایان لات، عزری و منات بیش از

آنکه بتهایی تراشیده از سنگ یا چوب و از آنجا تمثال‌هایی زمینی از فرشتگان مؤنث باشند، خود خدایانی انتزاعی و الوهی از جنس الله و چیزی شبیه او بودند و مانند همین فرشتگان به گروه الوهیت‌های ماورایی تعلق داشتند.

بدین ترتیب، با این نگاه و با این معیار آنچه منابع اسلامی در خصوص فرشتگان مؤنث و ابهامات مورد بحث نوشته‌اند، قابل پذیرش نیست. پس چه باید کرد؟ به بیان دقیق‌تر، چگونه می‌توان این فرشتگان مؤنث را شناخت و از آنجا به تفسیر آیات قرآنی مرتبط با ایشان راه یافت؟ در ادامه می‌کوشم مروری بر مضامین قرآن، کتاب مقدس و منابع متقدم اسلامی داشته باشم تا راهی در این زمینه باز کنم.

۱- واژه‌شناسی فرشته

مطابق منابع لغت عرب، واژه ملائکه، جمع است و مفرد آن «مَلَكٌ» خوانده می‌شود. (ابن منظور، ۱۰/۳۹۴) خود واژه «مَلَكٌ» در اصل، مَالَك بوده که لام آن مقدم و همزه‌اش مؤخر شده است. به همین دلیل به شکل مَلَاک بر وزن مَفْعَل از ریشه أَلَوک به معنای پیام‌رسانی و رسالت در آمده است. سپس همزه آن به اتفاق حذف شده است. (فراهیدی، ۵/۳۸۰)

این واژه در قرآن هشتاد و هشت مرتبه در هشتاد و شش آیه آمده است که سیزده مورد آن کلمه «مَلَكٌ»، دو مورد «مَلَكَيْنِ» (ثنیه ملک) و هفتاد و سه مورد کلمه «مَلَائِكَه» است.

در اصطلاح شناسی عبری یهود، واژه‌ای که به صورت گسترده استفاده می‌شود کلمه Mal'akh است که دقیقاً با معنای Angel در زبان انگلیسی همخوانی ندارد، این واژه عبری غالباً به معنی «پیام آور» یا «فرستاده» است، چنان‌که در زبان عربی نیز به همین معنا است. بدین ترتیب، نام فرشته، هم در قرآن و متون عربی و هم در کتاب مقدس و متون وابسته بدان، پیش از آن‌که بیانگر ماهیت و چستی ملائکه باشد، نمایانگر عملکرد ایشان است. (برای مطالعه بیش‌تر نک: لئون دوفور، ۲/۳۸۳)

۲- جنسیت فرشتگان در قرآن و تفاسیر متقدم

در مطالعه خاستگاه مؤنث بودن فرشتگان در میان اعراب، بازنشاسایی ماهیت جنسیتی ایشان در قرآن و همچنین منابع متقدم اسلامی ضروری است. این ماهیت در سه صورت جنسیت دستوری و زبانی^۱،

1 Grammatical gender

جنسیت طبیعی^۱ و جنسیت اجتماعی^۲ قابل پیگیری است. این سه نوع البته از یک‌دیگر جدا نیستند و می‌توان برای هریک شالوده و پایه‌ای منطقی در موارد دیگر جست.

جنسیت دستوری، زبانی یا گرامری با عناوینی چون مؤنث-مذکر شناخته می‌شود و در قالب تأنیث و تذکیر اسامی، ضمائر و اشارات، افعال و حتی صفت‌هایی که با آن‌ها می‌آیند، خود را آشکار می‌سازد. زبان عربی از جمله زبان‌هایی است که در نظام خویش چنین تمایزاتی را در خود نهفته دارد (برخلاف زبان فارسی، چینی، اندونزیایی و غیره) اما در قرآن، واکاوی این نوع جنسیت در خصوص بحث حاضر برای ما چندان راه‌گشا نیست؛ از آن جهت که در برخی آیات برای واژه ملانکه، گاه به اعتبار لفظ، ضمیر مذکر به کار رفته (اسراء: ۹۵) و گاه به اعتبار ظاهر تاء تأنیث، ضمیر مؤنث آورده شده است. (آل عمران: ۴۲) بدین ترتیب تکیه بر جنسیت دستوری نمی‌تواند ما را در شناخت ماهیت جنسیتی فرشتگان در میان اعراب آگاه سازد.

جنسیت طبیعی به ویژگی‌های جسمانی و بیولوژیکی هریک از دو جنس نر و ماده اشاره دارد و جنسیت اجتماعی به خصایص و صفات هریک از دو جنس در سطح اجتماع و در تعامل با دیگر افراد جامعه مرتبط است. این نوع عمدتاً با عناوینی چون زن-مرد، خواهر-برادر، دختر-پسر شناخته می‌شود.

با تأمل در مضامین قرآنی مرتبط با فرشتگان و تأکیدهایی که در لابلای آیات پیرامون ماهیت جنسیتی ایشان وجود دارد، می‌توان جنسیت طبیعی و اجتماعی ایشان را از یک‌دیگر بازشناخت. برخی آیات، از تمثّل فرشتگان بر روی زمین برای انبیای سابق سخن گفته‌اند و بدین ترتیب جنسیت اجتماعی ملانکه را به مثابه مرد(نه زن) آشکار ساخته‌اند؛ برخی دیگر از باورهای پیشااسلامی اعراب در این زمینه خبر می‌دهند و جنسیت طبیعی فرشتگان را در قالب موجوداتی مادینه(نه نرینه) نشان می‌دهند. دسته سوم از آیات نیز به‌گونه‌ای از ماهیت جنسیتی فرشتگان سخن گفته‌اند که هیچ دلالتی بر مادینگی-نرینگی یا زن بودن-مرد بودن ایشان ندارند و هیچ یک را نه تأیید و نه تکذیب می‌کنند. در ادامه به هریک از انواع فوق می‌پردازیم.

۱-۲- فرشتگان به مثابه مرد در قرآن کریم

در مطالعه ماهیت جنسیتی فرشتگان در قرآن برخی آیات به تمثّل فرشتگان بر روی زمین اشاره دارند و بدین ترتیب جنسیت اجتماعی ایشان را آشکار می‌سازند. طیف وسیعی از این آیات، ماهیت این جنسیت و این تمثّل را در قالب مرد(نه زن) ترسیم نموده‌اند. شاید صریح‌ترین آیه در این زمینه نمونه زیر باشد:

1 sex

2 gender

● «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبَسُونَ» (انعام: ۹)

هرچند عمده مفسران، «رجل» را در مقابل «ملک» قرار داده و آن را نه جنسیتی (زن یا مرد) بلکه ماهیتی (انسان یا فرشته) معنا نموده‌اند (مجاهد، ۳۱۹؛ زجاج، ۲/ ۲۳۱) به هر حال توجه در نمونه‌ها و شواهد قرآنی ارائه شده از این تمثّل که از ظهور و تجلی فرشتگان بر افراد و اقوامی خاص خبر می‌دهند، می‌تواند مؤیدی بر خوانش جنسیتی آیه فوق نیز باشد. به بیانی ساده‌تر، در تمامی آیات قرآنی مرتبط با تمثّل فرشتگان بر روی زمین، این موجودات ماورایی به مثابه انسان‌هایی مذکر یعنی مرد، نه زن گزارش شده‌اند. این آیات عبارتند از:

اول: تجلی جبرئیل بر مریم (س) به صورت یک مرد جهت باردار کردن او (مریم: ۱۹-۱۷)

دوم: تجلی فرشتگان بر لوط (ع) و قومش، در هیأت چند مرد (هود: ۷۸-۶۹)؛ در این آیات، هرچند ضمائر و قراین سیاقی موجود بر آن دلالت دارند که فرشتگان تمثّل یافته بر ابراهیم (ع) و لوط (ع) و نیز خانواده و قوم ایشان، انسان‌هایی مذکر بودند، آیات کتاب مقدس، چنان‌که در ادامه خواهیم دید، در این زمینه صراحت بیش‌تری دارند و به وضوح ایشان را سه مرد معرفی می‌کنند. (پیدایش ۲: ۱۸)

سوم: تجلی فرشتگان بر داود (ع) به صورت چند مرد (ص: ۲۵-۲۱)؛ مطابق آنچه در تفاسیر متقدم آمده است، افراد وارد شده بر داود، دو ملک یا فرشته بودند (عبدالرزاق، ۳/ ۱۱۳) که به صورت انسان و با ماهیتی مذکر بر او تمثّل یافتند. (نک: زجاج، ۲/ ۲۳۱)

چهارم: تجلی هاروت و ماروت روی زمین به صورت دو مرد؛ در سوره بقره از دو فرشته نام برده شده که در زمان حضرت سلیمان، بر زمین هبوط یافتند و به مردم سحر و راه باطل کردن آن را یاد می‌دادند تا مردم فرق پیامبران و ساحران را بفهمند. (بقره: ۱۰۲) مطابق ضمائر مذکر مذکور در آیه و نیز آنچه در منابع اسلامی بالاتفاق مشاهده می‌شود، این دو فرشته یعنی هاروت و ماروت به صورت دو مرد روی زمین تمثّل یافتند. (نک: ابن‌ابی‌حاتم، ۱/ ۱۸۹؛ طبری، ۱/ ۳۶۰)

پنجم: تجلی یوسف (ع) بر زنان مصر به مثابه یک فرشته (یوسف: ۳۱)؛ علاوه بر آیاتی که از تمثّل فرشته بر انسان حکایت دارند، برخی آیات نیز از تمثّل افراد بشری به صورت فرشته نزد سایر انسان‌ها خبر می‌دهند. از جمله این آیات می‌توان به آیه ۳۱ سوره یوسف اشاره نمود که در آن هم‌عصران حضرت یوسف (ع) وی را به مثابه یک فرشته ادراک نمودند. مطابق این آیه، مردم عصر یوسف (ع) نیز مانند هم‌عصران پیامبر (ص) فرشتگان را به صورت مرد می‌شناختند.

۲-۲- فرشتگان به مثابه موجوداتی مؤنث در قرآن کریم

در مقابل دسته اول، بخشی از مضامین قرآنی ناظر به این گروه از باورهای اعراب است که فرشتگان را

موجوداتی مؤنث تصور می‌کردند. این آیات به ترتیب نزول عبارتند از:

- «إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةً الْأُنْثَى» (نجم: ۲۷)
- «أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا» (اسراء: ۴۰)
- «أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ» (صافات: ۱۵۰)
- «وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ» (زخرف: ۱۹)

در آیات فوق که تماماً مکی هستند، مشرکان متهم شده‌اند که فرشتگان را به مثابه موجوداتی مؤنث (الأنثی) تلقی کرده (صافات: ۱۵۰؛ زخرف: ۱۹) و ایشان را از جانب خویش تسمیه و نام‌گذاری نیز نموده‌اند. (نجم: ۲۷) مطابق آیات سور نجم این نام‌های زنانه عبارت از لات، عزی و منات (نجم: ۲۰-۱۹) هستند. در میان چهار آیه فوق، آیه دوم از دیگر باور مشرکان در این زمینه نیز خبر می‌دهد. مطابق این آیه، مشرکان علاوه بر مؤنث انگاشتن این فرشتگان آنها را به الله نیز منتسب می‌ساختند و به مثابه دختران او تلقی می‌کردند. (اسراء: ۴۰) با نظر به منابع متقدم اسلامی و تفاسیر قرون نخست این طور به نظر می‌رسد که گویا طرفداران این تأیید به ازدواج جنیان با الله باور داشتند و سپس ملائکه را به مثابه دختران حاصل از این وصلت تصور می‌کردند.^۱ در این بین، طیفی از کهن‌ترین اظهارنظرها روایاتی منقول از صحابه و تابعین است با این مضمون که تنها یهودیان (عرب) باور به مؤنث بودن ملائکه داشتند. از جمله این روایت‌ها می‌توان به نمونه زیر اشاره نمود:

- نَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَرْنَا مَعْمَرًا، عَنْ قَتَادَةَ، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا} (اسراء: ۴۰)، قَالَ: قَالَتِ الْيَهُودُ: «الْمَلَائِكَةُ بَنَاتُ الْجِنِّ» (عبدالرزاق، ۲/۲۹۹؛ برای مشاهده روایات مشابه نک: یحیی بن سلام، ۲/۸۴۶؛ طبری، ۱۴/۶۰۲) چنان‌که در ادامه خواهیم دید، یهودی بودن انگاره مادینگی فرشتگان چندان خالی از وجه و بدون اعتبار هم نیست.

گروهی دیگر از منابع قرون نخست کوشیده‌اند انگاره تأیید فرشتگان را به مشرکان و برخی قبائل عرب مانند قریش، جهینه، بنی سلمه یا خزاعه، بنی ملیح و عبدالدار نسبت دهند. (نک: یحیی بن سلام، ۲/۸۴۶؛ ابن هشام، ۱/۳۰۲) مطابق آنچه در منابع فوق آمده است، قبایل مذکور به تقدیس جنیان در کنار الله و به مثابه شریک او مشغول بودند (چنان‌که در آیه ۱۰۰ سوره انعام اشاره شده است) و ملائکه را نیز به مثابه

^۱ این روایات در ذیل آیه «وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ» (صافات: ۱۵۸) و تفسیر واژه «نسب» مطرح شده است. این در حالی است که برای این واژه تفاسیر دیگری هم مطرح شده است. (نک: محققان، «انگاره بنات الله»)

گروهی از ایشان تلقی می‌کردند (چنان‌که در آیه ۵۰ سوره کهف اشاره شده است). بر همین اساس به ازدواج جنیان با الله باور داشتند یا جنیان را دختران رحمان (یا الله) تلقی می‌کردند. (نک: مقاتل بن سلیمان، ۱/ ۵۸۱) در پاره‌ای از منابع متأخر، علاوه بر قبائل جهینه و بنی سلمه، گروهی دیگر از قبائل عرب یا حتی برخی افراد و اشخاص خاص را در این تقدیس و این مادی‌نگاری سهیم شمرده‌اند. (قرطبی، ۱۵/ ۱۳۳) گفتنی است قبایلی مانند بنی عبدالدار از زمره جهینه بودند و بنی سلمه نیز گروهی از خزرجیان بودند. پیش از اسلام، قبیله جهینه با قبایل قحطانی تبار اوس و خزرج همجوار و هم پیمان بودند. (بلاذری، ۱/ ۲۴۹) بنی ملیح نیز گروهی از قبیله قحطانی تبار خزاعه بودند که همگی جنیان را می‌پرستیدند. (کلبی، ۳۴ و ۵۴) خزرجیان و خزاعیان، مانند مردم قبیله جهینه، ریشه و تباری یمنی (جنوب عربستان) داشتند که بعدها به دلیل خرابی سد مأرب به مناطق شمالی و مرکزی عربستان کوچیدند. (نک: ابن هشام، ۱/ ۸۵-۸۴) بدین ترتیب، با توجه به یهودی بودن دین غالب مردم یمن، اینکه باور به مؤنث بودن ملائکه در میان اعراب حجاز از باورهای یهودیان نشأت گرفته باشد و سپس در میان قبایل مذکور رواج و بسط یافته باشد، چندان بعید و دور از انتظار نیست.

در مجموع با توجه به این توضیحات می‌توان یهودی بودن انگاره تأنیث ملائکه را امری محتمل دانست. جواد علی در این زمینه می‌نویسد، اعراب اطلاعات چندانی پیرامون ملائکه نداشتند زیرا این باور عمدتاً باوری یهودی و سپس نصرانی است. بر همین اساس تنها کسانی که با یهودیان و نصرانیان و به‌طور کلی اهل کتاب مرتبط بودند (مانند اُمیة بن اُبی الصلت که از حنفاء بود) یا بر دین ایشان زندگی می‌گذراندند، به انگاره تأنیث ملائکه باور داشتند. (نک: علی، ۱۲/ ۳۱۴) در ادامه به چگونگی شکل‌گیری و رشد این باور در میان یهودیان خواهیم پرداخت.

۳-۲- فرشتگان با جنسیت مبهم در قرآن کریم

هرچند عمده آیات قرآنی صراحتاً یا تلویحاً به ماهیت جنسیتی فرشتگان (زیستی یا اجتماعی) اشاره دارند، برخی نیز به گونه‌ای متفاوت، از این ماهیت سخن گفته‌اند:

«عَلَيْهَا مَلَكَةٌ غِلَاطٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم: ۶)

برخی مفسران اوصاف ذکر شده در این آیه و آیات مشابه آن (انبیاء: ۲۱-۱۹؛ اعراف: ۲۰۶) را دلالتی بر ماهیت فراجنسیتی ملائکه دانسته‌اند (نک: طبری، ۱۶/ ۴۷۶؛ ماوردی، ۱/ ۹۴) اما بیان دقیق‌تر آن است که بگوییم این آیات تأنیث فرشتگان یا زن بودن‌شان را نه تأیید و نه تکذیب می‌کنند.

۴-۲- ماهیت جنسیتی فرشتگان در منابع متقدم اسلامی و روایات

در مطالعه جنسیت فرشتگان از منظر مسلمانان سده‌های نخست، واکاوی روایات منقول از پیامبر و

ائمه(ع) و نیز دیگر مردم این قرون امری ضروری است. گروه کثیری از منابع این دوران از ماهیت مردانه فرشتگان در تمثّل‌های مختلف زمینی ایشان خبر می‌دهند. برای نمونه، در گزارشی ابن عباس همراه با پدرش، جبرئیل را به صورت یک مرد(نه زن) در محضر پیامبر مشاهده می‌کند. (نک: ابو داود طیالسی، ۴/ ۴۲۶) گروهی دیگر از روایات به طور مشخص از تمثّل جبرئیل در قالب یکی از مردان هم عصر پیامبر(ص) یعنی دحیه کلبی خبر می‌دهند. (عبدالرزاق، ۱/ ۳۳۳)

علاوه بر شواهد فوق که از تمثّل فرشتگان در عالم بیداری به صورت مرد خبر می‌دهند، در تعداد قابل توجهی از روایات صحابه و تابعین نیز گزارش‌هایی یافت می‌شوند که تمثّل مردانه فرشتگان را در عالم رؤیا و خواب حکایت می‌کنند. این امر، از روان ناخودآگاه این افراد خبر می‌دهد که معمولاً فرشتگان را به صورت مرد، نه زن درک می‌کردند و می‌شناختند.^۱ (ابن سعد، ۳/ ۱۳۴)؛ نیز برای موارد مشابه نک: بخاری، ۹/ ۱۴۰)

گفتنی است برخلاف دسته قبل که تماماً بر ماهیت مردانه فرشتگان دلالت داشتند، موارد معدودی را در منابع شیعی به نقل از ائمه(ع) می‌توان یافت که در قالب توصیفاتی مانند «موجوداتی که هرگز ازدواج نمی‌کنند» از فرشتگان سخن گفته‌اند. (قمی، ۲/ ۲۰۶) در این جا نیز می‌توان گفت که چنین گزارش‌هایی مؤنث بودن فرشتگان را نه تأیید و نه تکذیب می‌کنند.

در مجموع با توجه به مستندات فوق و برخی دیگر از شواهد، این طور به نظر می‌رسد که اولاً فرشتگان نزد مخاطبان اولیه قرآن کریم تماماً به صورت مرد(نه زن) تلقی می‌شدند؛ ثانیاً انگاره تأیث فرشتگان، مطابق منابع متقدم اسلامی، عمدتاً در منابع یهودی ریشه دارد.

۳- ماهیت جنسیتی فرشتگان در کتاب مقدس

در مطالعه ماهیت جنسیتی فرشتگان توجه به منابع پیشاقرآنی از جمله کتاب مقدس، به ویژه عهد عتیق، حائز اهمیت است؛ زیرا چنان که در قبل اشاره نمودیم، به نظر می‌رسد که انگاره فرشتگان-مؤنث با باورهای یهودیان ارتباط مستقیم دارد. برای درک بهتر آنچه در کتاب مقدس رخ داده است، تفکیک قسمت‌های مختلف آن می‌تواند راه‌گشا باشد.

۱ نگارنده در جای دیگری به طور مبسوط به معرفی این روایات و تحلیل جنسیتی آنها پرداخته است و با ارائه شواهد مختلف از زنان و مردان قرون نخست اسلامی نشان داده است که فرشتگان در این عصر تماماً به مثابه مرد (نه زن) شناخته می‌شدند. به دلیل محدودیت‌های این نوشتار و رعایت حجم مقاله تنها به همین میزان اکتفا شده است. (نک: محققان، «فرشتگان مؤنث در بستر باستان متأخر»)

۱-۳- فرشتگان به مثابه مرد در عهد عتیق

رایج‌ترین نمونه موجود برای شناخت ماهیت جنسیتی فرشتگان در سنت مسیحیان و یهودیان در سفر پیدایش قابل مشاهده است که صراحتاً «فرشتگان سقوط کرده» را «پسران خداوند» خوانده است. (پیدایش ۶: ۱-۲؛ ایوب ۱: ۲)

پاره‌ای دیگر از آیات کتاب مقدس از تمثّل فرشتگان روی زمین خبر داده‌اند که در تمامی این موارد نیز، فرشتگان ظاهر شده مرد هستند. به عنوان نمونه، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: فرشته ظاهر شده بر هاجر (پیدایش ۸-۷: ۱۶)، ابراهیم (پیدایش ۲: ۱۸ و تکوین ۱۲-۱۱: ۲۲)، لوط (پیدایش ۱۶: ۱۸)، بلعام بن بعور^۱ (اعداد ۲۳ و ۳۱: ۲۲)، یوشع نبی (یوشع ۱۴-۱۳: ۵)، جدعون^۲ (داوران ۱۳: ۶)؛ خانواده مانوخ (داوران ۲۱-۱۶: ۶) و سایر موارد.

همچنین در کتاب حزقیال، تخریب و نابودی اورشلیم وظیفه‌ای است که بر عهده شش «مرد» مسلح نهاده شده است. (حزقیال ۱: ۹) در کتاب دانیال نبی نیز همین جنسیت نرینه فرشتگان قابل مشاهده است. (دانیال ۱۳: ۷؛ دانیال ۹-۵: ۱۰؛ دانیال ۹-۵: ۱۲) در کتاب زکریا، هنگام مواجهه او با فرشتگان، هرچند جنسیت عمده ایشان نامعلوم است اما یکی از این فرشتگان به صراحت مذکر، آن‌هم در هیأتی انسانی معرفی شده است. (زکریا ۱۰-۷: ۱)

۲-۳- فرشتگان به مثابه زن در عهد عتیق

کتاب زکریای پیامبر، ظاهراً تنها جایی است که فرشتگان به صورت زن تمثّل یافته‌اند:

● ۹ پس چشمان خود را برافراشته، نگریستم و اینک دو زن بیرون آمدند و باد در بال‌های ایشان بود و بال‌های ایشان مثل بال‌های لَافَلَق (لک لک) بود و ایفا (نوعی سبد) را به میان زمین و آسمان برداشتند. ۱۰ پس به فرشته‌ای که با من تکلم می‌نمود گفتم: «اینها ایفا را کجا می‌برند؟» ۱۱ او مرا جواب داد: «تا خانه‌ای در زمین شُنعار (شهری در بابل) برای وی بنا نمایند و چون آن مهیا شود آن‌گاه او در آنجا بر پایه خود بر قرار خواهد شد.» (زکریا ۵: ۹-۱۱)

مطابق عبارت فوق، فرشتگان به زکریا صحنه‌ای از دو زن بالدار را نشان می‌دهند که ایفا یا سلاح تبهکاری که نمادی از شرارت مردم است (J.A. Larkin, 621) را می‌ربایند و به شهری در بابل می‌برند.

۳-۳- فرشتگان با جنسیت مبهم در عهد جدید

در عهد جدید فرشتگان به مثابه موجوداتی توصیف شده‌اند که هرگز ازدواج نمی‌کنند:

1 Balaam son of Beor. شخصیتی در تورات و روایات اسلامی که نخست در سبیل هدایت بود و سپس گمراه شد.

2 Gideon شخصیت‌های تنخ یهودی و عهد عتیق در انجیل، و از داوران بنی اسرائیل

۳۰ در روز رستاخیز کسی نه زن می‌گیرد و نه شوهر می‌کند، بلکه همه در آن عالم مانند فرشتگان آسمانی هستند. (متی ۳۰: ۲۲)

در حالی که در نگاه بدوی به نظر می‌رسد آیه فوق ماهیت فراجنسیتی فرشتگان را مطرح می‌کند، در نگاه دقیق‌تر می‌توان آن را بر این معنا حمل کرد که تأنیث فرشتگان یا زن بودن ایشان نه تأیید و نه تکذیب می‌شود. این امر مطابق موارد مشابهی است که در قبل در ذیل برخی آیات قرآن و برخی گزارش‌های اسلامی بیان کردیم.

در مجموع با توجه به سه گروه از مستندات فوق در کتاب مقدس این‌طور به نظر می‌رسد که در سنت یهودیان و مسیحیان فرشتگان تماماً ماهیتی مردانه داشتند و ظاهراً تنها در کتاب زکریاست که این فرشتگان به صورت زن دیده می‌شوند. در اینجا جای این پرسش خالی است که آیا فرشتگان مؤنثی که مشرکان به تقدیس ایشان متهم بودند یا آنان را به مثابه دختران الله و همسان با الهگان عربی تصور می‌کردند، همین «زنان بالدار» بودند؟

پاسخ این سؤال منفی است زیرا در صورت صحت فرض فوق، ارتباط این فرشتگان مؤنث (زنان بالدار) با الله به مثابه دختران او و سپس همسانی ایشان با الهگان عربی (لات، عزى و منات) نامعلوم و مبهم به نظر می‌رسد. به بیانی ساده‌تر، در منابع مختلف اعم از یهودی و اسلامی، ظاهراً هیچ شاهد روشنی برای اثبات آن که فرشتگان مذکور (یعنی دو زن بالدار)، معادل و مساوی دختران خدا باشند یا با الهگان لات، عزى و منات مرتبط باشند، وجود ندارد. به همین دلیل نمی‌توان آیات مذکور در کتاب زکریا را برای شناخت فرشتگان مؤنث در نزد اعراب در هنگام نزول قرآن مورد استناد قرار داد.

۴- پیجویی خاستگاه مؤنث بودن فرشتگان

اکنون وقت آن است که با کمک آگاهی‌های فرهنگی مذکور به فرضیه‌ای برای خاستگاه تأنیث فرشتگان و ارتباط ایشان با الهگان عربی دست یابیم. به نظر می‌رسد که باید این احتمال را قوی دانست که فرشتگان در باورهای کهن یهودیان و مسیحیان با در نظر گرفتن وجه ارتباطی مختلف، مؤنث تلقی می‌شدند و تنها بدین ترتیب با الله و نیز الهگان عربی ارتباط پیدا می‌کردند. به بیانی ساده‌تر، مؤنث بودن گروهی از فرشتگان و وجه ارتباطی‌شان با الله و الهگان عربی احتمالاً نه براساس یک انطباق تک مؤلفه‌ای بلکه بر اساس یک مدل ترکیبی بوده است.

در میان خصائص مختلف فرشتگان، ارتباط ایشان با اجرام کیهانی می‌تواند تعیین کننده باشد و به

شناخت مدل ترکیبی مذکور بیانجامد. پیش از آن باید گفت، جرقه‌های این فرضیه در کتاب جرالدهاوتینگ با عنوان «The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam» یعنی «انگاره بت پرستی و ظهور اسلام» دیده می‌شود. البته هاوتینگ در نهایت اختصار و در حد چند خط به این موضوع پرداخته است. (نک: 146-147, Hawting)

۴-۱- از فرشتگان شریر تا ستارگان

در دین یهود، در ابتدا عقیده بر آن بود که فرشتگان، هم اعمال نیک و هم اعمال پلید انجام می‌دهند. (نک: ایوب ۱: ۶) خدا فرشته نیکویش را برای حفاظت از قوم اسرائیل می‌فرستد (خروج ۲۳: ۲۰) اما به عنوان پیک مرگ از فرشتگان بد مانند «فرشته هلاکت/ مرگ» استفاده می‌کند. (خروج ۲۳: ۱۲؛ نیز نک: دوم سموئیل ۲۴: ۱۷-۱۶)

بعد از دوران تبعید بنی اسرائیل (یهودیان در بابل)، کار و مأموریت فرشتگان تخصصی‌تر هم می‌شود و آنان بسته به مأموریتی که دارند، کیفیات اخلاقی ویژه‌ای می‌یابند. در یک سو، فرشتگان خوب و در سوی دیگر، فرشتگان خبیث و ارواح شیطانی قرار می‌گیرند که میان این دو نبردی دائمی در جریان است. (زکریا ۳: ۱-۲) این مفهوم در یک دنیای روحانی که در آن میان خیر و شر دو دستگی وجود دارد، به‌طور غیرمستقیم از نظام فکری عقیدتی اقوام ایرانی و بین‌النهرینی الهام گرفته شده بود. (نک: Marmorstein, 155/2) به بیانی دیگر، نظام فکری یهود برای آن که بتواند هرچه بهتر با نظام یکتاپرستی ایرانی-بابلی روبرو شود، از آموزه‌های اولیه آنها بهره جست و بی‌آنکه از اصول یکتاپرستی خود عدول کند، گاه از نمادها و مفاهیم نمادین آنها در ترسیم و قوام‌بخشیدن به نظام فکری خود در مورد جهان فرشتگان استفاده می‌کرد. این گونه است که در کتاب مقدس، فرشتگان نیک و فرشتگان شریر از یک‌دیگر تفکیک می‌شوند. (نک: Gutmann, 2/ 153)

از سویی دیگر، برگرفته از تأثیرات نظام کیهانی تمدن بابل و بین‌النهرین، میان فرشتگان و ستارگان نیز نوعی پیوند و هم‌آئی (لئون دوفور، ۳۲۱-۳۲۰) یا رابطه‌ای بسیار نزدیک (Montgomery, The Samaritans; The Earliest Jewish Sect, 218) به وجود می‌آید. (نک: شوالیه و گریبان، ۳۸۴/۴-۳۸۳) این امر حاصل این واقعیت است که در فرهنگ بابلی، اجرام کیهانی مانند ماه، خورشید و ستاره زهره و دیگر ستارگان در جایگاه والایی قرار داشتند و مردم آنها را بسیار تقدیس و تنزیه می‌کردند. (نک: لئون دوفور، ۳۲۰-۳۱۹) به همین دلیل در طی زمان، اجرام کیهانی در میان بنی اسرائیل نیز برای خود جایگاهی یافتند و به صورت موجوداتی جان‌دار تلقی گردیدند. (پیدایش ۲: ۱) به گونه‌ای که در کتاب مقدس گاه میان فرشتگان (به مثابه کارگزاران و لشکریان خداوند که گرداگرد تخت اویند) و ستارگان چندان تمایز

روشنی نمی‌بینیم چون در برخی از این آیات، ستارگان نیز به مثابه لشکریان خداوند (همانند ملانکه) نامیده شده یا همراه فرشتگان مخاطب مستقیم واقع گردیده‌اند. (برای مشاهده این همانی نک: ایوب ۳۸: ۷؛ اشعیا ۴۰: ۲۶ و ۴۵: ۱۲؛ مزامیر ۱۴۸: ۳-۲ و اشعیا ۳۴: ۴ و غیره)

بعدها در طی زمان، قوم بنی اسرائیل به‌رغم موضع قاطع کتاب مقدس از آیین یکتاپرستی خود عدول کرد و به عقاید باطل ستاره‌پرستان روی آورد. به بیان ساده‌تر، برخی از فرشتگان پلید مانند «فرشتگان سقوط کرده» آدمیان را اغوا کرده و پیرو خویش ساختند. آنها با درخشیدن در آسمان مردم را به ستایش و تحسین خود واداشتند و زمینه تقدیس و تسبیح خویش را روی زمین فراهم آوردند. بدین ترتیب بنی اسرائیل هربار که در ایمانش به خدا متزلزل می‌شد، به پرستش خورشید، ماه و دیگر اجرام آسمانی می‌پرداخت. (حزقیال ۱۶: ۸ و دوم پادشاهان ۱۷: ۱۶ و ۲۱: ۵-۳) در حقیقت ایشان، از این نیروهای کیهانی به هراس افتادند و به همین دلیل پیوسته می‌کوشیدند تا آنها را راضی نگه دارند. برای نمونه، برای ملکه آسمان یعنی ایشتر که همان سیاره زهره یا ونوس است (لئون دوفور، ۱/ ۳۲۰) قربانی می‌دادند (ارمیا ۷: ۱۸ و ۴۴: ۱۹-۱۷) و برای پی‌بردن به سرنوشت خود به دقت در علایم آسمان می‌نگریستند. (ارمیا ۱۰: ۲ و اشعیا ۴۷: ۱۳) مضمون اسطوره‌ای کهن نبرد خدایان در این زمینه باعث شد سقوط نیروهای آسمانی که علیه خدا طغیان کرده‌اند، در قالب چنین تمهید شاعرانه‌ای توصیف شود:

ای ستاره درخشان صبح (یعنی ستاره زهره)، چگونه از آسمان افتادی! ای که بر قوم‌های جهان مسلط بودی، چگونه بر زمین افکنده شدی! ۱۳ در دل خود می‌گفتی: «تا به آسمان بالا خواهم رفت، تخت سلطنتم را بالای ستارگان خدا خواهم نهاد و بر قلّه کوهی در شمال که خدایان بر آن اجتماع می‌کنند جلوس خواهم کرد. ۱۴ به بالای ابرها خواهم رفت و مانند خدای متعال خواهم شد.» ۱۵ اما تو به دنیای مردگان که در قعر زمین است، سرنگون شدی. (اشعیا ۱۴: ۱۵-۱۲)

در عهد جدید نیز برای ترسیم و توصیف هرچه بهتر چهره شیطان و فرشتگانی که از اویند، از همین تمهیدات نمادین استفاده شده است. (مکا ۱۲: ۹-۷ و ۱۲: ۴-۳ و ۸: ۱۰) به همین جهت وقتی در کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) می‌خوانیم که در روز داوری، لشکریان آسمان همراه پرستندگان زمینی خود مورد حساب‌رسی خداوند قرار می‌گیرند (اشعیا ۲۴: ۲۳-۲۱) نباید متعجب شویم که ستارگان در این جا حکم فرشتگان (پلید) را دارند یا زمانی که اعراب عصر نزول قرآن، فرشتگان را می‌خواندند، نباید متعجب شویم که ممکن است ایشان نیز در حقیقت این اجرام کیهانی را صدا می‌زدند.

اما در میان فرشتگان پلیدی که با ستارگان در پیوند بودند، سترئل^۱ جایگاه و موقعیت خاصی را ایفا می‌کند.

۴-۲- سترئل و ارتباطش با عثر - زهره

چنان‌که در قبل اشاره نمودیم، گروهی از فرشتگان به مثابه پسران خداوند از آسمان هیوط نمودند تا با دختران انسان ازدواج کنند. (پیدایش ۶: ۲-۱) سترئل از جمله رهبران این «فرشتگان سقوط کرده» است که مطابق کتاب خنوخ (۱۸: ۱۵-۱۶) همراه هم‌قطاران خویش، زمین را با فساد و تبهکاری آلوده ساختند (کتاب خنوخ، فصل ۱۱-۶؛ برای مطالعه این کتاب نک: Charles, 2/191-195) و بت‌پرستی و ستاره‌پرستی را به همراه سایر امور غیراخلاقی به انسان‌ها آموختند. (گینزبرگ، ۱۲۱) سرانجام نیز به عنوان عقوبت الهی برای همیشه در زمین (زیر زمین) ماندند و از صعود به آسمان محروم گردیدند. (نک: رازهای اخنوخ ۱۸: ۳-۵، ترجمه توفیقی، ۳۳) داستان این گروه از ستارگان، هرچند اختصاراً در کتاب پیدایش ذکر شده است، در کتاب خنوخ، تلمود و دیگر کتب مقدس یهودیان نیز با شرح و بسط‌هایی کمی متفاوت دیده می‌شود. (نک: Marmorstein, 2/ 155-157)

چنان‌که گینزبرگ می‌نویسد، سترئل، هم نام یک شخص و هم نام یک فرشته بود. در حالت دوم، او به معنای فرشته (شیطانی) امور پنهان یا اسرار طبیعت شناخته می‌شد. (Ginzberg, 120) نیز نک: Davidson, 262) پسوند «ائل» نیز خصلت الوهی و معنوی او را آشکار می‌سازد.

از سویی دیگر، در زبان عبری نام **לַסְטְרֵל** به صورت عثر یا (**str**) خوانده می‌شود که در متون یهودی، همان‌یک فرشته است و هم به مثابه (بازنمود) ستاره زهره یا ونوس شناخته می‌شود. (Ginzberg, 120) چنان‌که جیمز مونتگمری می‌نویسد، عثر (**str**)، در متون جادوگران بابلی و زبان آرامی کهن مترادف با ایشتار و به مثابه یک فرشته مونث و شیطانی شناخته شده است. (نک: Montgomery, 272) مطابق نقل مونتگمری، او در سرتاسر منطقه بین‌النهرین و در میان زبان‌های مختلف سامی مانند اوگاریت، فینیقی، آرامی، عربستان جنوبی و اتیوپی شهرت داشته (نک: Theological Dictionary of the Old Testamen, 11/ 424) و به‌طور خاص در کتیبه‌های سامیان شمالی به معنای «آگاه به اسرار یا امور پنهان» است. (نک: Hoftijzer, 1/805)

بدین ترتیب و با توجه به این توضیحات، چنان‌که گینزبرگ نیز می‌نویسد، نام سترئل ممکن است به دلیل اشتراک در ریشه و معنای لغوی آن، در حقیقت به **לַסְטְרֵל** یا عثرئل^۲ اشاره داشته باشد و مترادف با

1 Satarel

2 Strel

آن به شمار آید. (Ginzberg, 120) در این صورت، سترنل یا عثرنل، دو نام مختلف از یک فرشته‌اند که به مثابه ستاره ونوس نیز شناخته شده بود.

در ادامه، بجای سترنیل، نام مشهور «عثر» را پی می‌گیریم و به مطالعه جایگاه او در میان باورهای فرهنگی و اساطیری سامیان می‌پردازیم. از این طریق می‌کوشیم هم به خاستگاه تلقی فرشتگان به مثابه دختران خداوند راه یابیم و هم نحوه ارتباط ایشان با الهگان عربی را بشناسیم.

۴-۳- عثر - ستاره زهره در باورهای فرهنگی سامیان

هرچند عثر، مطابق نقل گینزبرگ و مونتگمری، در اصل یکی از فرشتگان (پلید) به شمار می‌آید (نک: Ginzberg, 120; Montgomery, 272)، اما اهمیت او در میان سامیان به تدریج افزایش یافت تا جایی که او را فراتر از یک فرشته و به مثابه یک الهه یا خدایانو تقدیس و تنزیه نمودند. برای نمونه، در میان سومریان باستان، او یک الهه معروف است که عمدتاً نیز با نام الهه اینانا معروف بود (Lurker, 87) آشوریان و سامیان و آموریان او را ایشتر می‌نامیدند. (گری، ۲۹) مطابق فرهنگ‌نامه مشکور، نام این الهه در زبان فینیقی عثرت^۱ (Štrt) و در زبان یونانی استارته^۲ یا استاروث^۳ است. در میان کنعانیان نیز با نام الهه ایشتر^۴ تقدیس می‌شد. (نک: مشکور، ۵۶۵/۲؛ برای مطالعه بیشتر نک: *Theological Dictionary of the Old Testament*, 11/426) در زبان سبائی و دیگر اقوام اعراب جنوبی، با نام عثتر^۵ یا عثتر^۶ شهرت داشت. (نک: مشکور، ۵۶۵/۲) اهمیت او در میان اعراب جنوبی به قدری بود که حتی سایر خدایان به واسطه رابطه خویشاوندی با او شناخته می‌شدند، مانند الهه «ام عثر» (*Theological Dictionary of the Old Testament*, 11/426).

در میان مردم باستان همچنین این باور وجود داشت که عثر با ستاره زهره در ارتباط است و باز نمود زمینی آن به شمار می‌آید. (ژیران و همکاران، ۷۴) ستاره زهره با چشم غیر مسلح درخشان‌ترین ستاره بعد از خورشید است. (Dickinson, 134) درخشندگی فراوان این ستاره در آسمان چنین نامی را برای او رقم زده (ابن قتیبه، ۴۹۱/۱) و زمینه پرستش آن را در شماری از تمدن‌ها از جمله در میان اقوام سامی فراهم آورده است. (ادزارد، ۸۷) مطابق اسطوره‌های کهن، نقش‌پردازی‌های عثر (یا ایشتر بابلی) در حوادث مختلف

1 Štrt

2 Astarte

3 Astaroth

4 Ishtar

5 sttr

6 Attar

اساطیری بی شباهت به تغییرات مختلف زهره در آسمان و چرخه فلکی او نیست. (برای آگاهی از این وجوه تشابه نک: Cooley, 161-172) به همین دلیل یکی از القاب عثر (ایشتار) نیز «بانوی آسمان‌ها»^۱ بود (Kronholm, 11/ 426) و در کتاب مقدس نیز بارها با این لقب از او یاد شده است. (ارمیا ۷: ۲۰-۱۶) چنان‌که زهره نیز به «ملکه درخشان آسمان» مشهور بود. (Waerden, 56)

از سویی دیگر بر اساس قدیمی‌ترین باورهای اسطوره‌ای رایج در بین‌النهرین یعنی تمدن سومر و سپس بابل، ستاره زهره-دختر به همراه ماه-پدر، خورشید-مادر در کنار یک‌دیگر، تثلیثی (خانواده) کیهانی را شکل می‌دهند که باز نمود زمینی آن به ترتیب عبارت است از: ایزدبانوی اینانا، خدای «ناناسون»^۲ و خدا بانوی «اوتو»^۳. به تدریج و در طی زمان این ایزدان سه‌گانه، نام‌های سامی به خود گرفتند: ماه، سین (که از سون مشتق شده)؛ خورشید، شاماش (شمش یا شمس)؛ سیاره زهره (ناهید) که نام ایشتار (اینانا) لقب گرفت. (برای مطالعه بیش‌تر نک: الیاده، ۱۰۷-۱۰۱؛ J.M.M, ۵۷؛ خلیل حتی، ۱/ ۷۷) برخی به جای سین (خدای ماه) از هیل یاد کرده‌اند که صورتی از تجلیات او در میان قریش بود (عجینه، ۱/ ۱۹۷)؛ چنان‌که کلبی نیز هبل را بزرگ‌ترین بت در کعبه معرفی کرده است. (کلبی، ۲۷) در میان سایر اقوام سامی و حتی دیگر اقوام و تمدن‌ها مانند ایران، یونان و روم، هند و غیره رد پای این تثلیث یا خانواده کیهانی قابل پیگیری است. (نک: علی، ۱۱/ ۱۷۰-۱۶۹؛ برای مطالعه بیش‌تر نک: محققان، «انگاره بنات الله»)

باری، با توجه به توضیحات فوق، فرشته سترئل یا عثرئل، بعد از هبوط به زمین، در زمین ماندگار شد و به دلیل ارتباط با ستاره زهره که ستاره‌ای مؤنث شناخته می‌شد، در برخی مناطق هویتی زنانه به خود گرفت و سپس به مثابه الهه‌ای معروف در میان سامیان جایگاهی الوهی و مقدس پیدا کرد. حتی در تثلیث مقدس نیز راهی برای خود باز کرد و به مثابه یکی از سه خدای معروف (دختر خدای ماه-پدر و خدای خوشید-مادر) ایفای نقش نمود. حال جای این پرسش باقی است که ارتباط الهگان عربی (لات، عزی و منات) با این ستاره-فرشته-الهه چیست؟ با چه توجیهی می‌توان این سه الهه عربی را با این فرشته یا ستاره یا الهه مادر مرتبط دانست و سپس به مثابه دخترانی برای الله تلقی کرد؟

۵- ارتباط الهگان عربی با عثر (ایشتار) - زهره

شواهد ارتباط الهگان عربی با عثر (یا ایشتار) و بالتبع ستاره زهره، عمدتاً در منابع پیشااسلامی قابل

1 Lady of Heavens

2 Utu

3 Nanna-suen

پیگیری است، هرچند به طور تلویحی در منابع متقدم اسلامی نیز میتوان ردپای آن را پیگیری نمود. طیف وسیعی از پژوهشگران شامل باستان‌شناسان و عرب‌پژوهان، ارتباط یا همسانی الهه عزى با عثر و زهره را بازگو و تأیید کرده‌اند. (برای نمونه نک: ویننت، ۱۲۲؛ بروکلن، ۲۶؛ Fahad, "al-Lāt", 5/ Macdonald, and Nehmé, 10/ Healey, *The Religion of the Nabataeans*, 119:692 (968)

مطابق آنچه جیمز آلن مونته‌گمری می‌نویسد: عزو، به معنای قدرتمند لقبی رایج برای خدایان و خدایان بابل بود. نام‌های «عشرعز»^۱ و «عشرتعز»^۲ نام‌هایی آرامی هستند و «عزوز»^۳ هم در شهر ادس^۴ (شهری در شمال آشور - بین‌النهرین باستان) در اصل ستاره صبح بود. مطابق نقل جیمز مونته‌گمری، این صفت (یعنی عزو) در طی زمان جایگزین اسم شد و نام العزى، به مثابه نامی کهن برای ستاره صبح، در میان اعراب را شکل داد. (نک: Montgomery, *Aramaic incantation texts from Nippur*, 217؛ Nöldeke, "Ancient Arabs", 1/ 660) بنابراین عزى، الهه عربی که در قرآن ذکر شده است، در اصل از القاب الهه (فرشته) بزرگ بین‌النهرین یعنی ایشتار بابل بوده است و با ستاره صبح مرتبط است. سایر شواهد از میان منابع پیشااسلامی و متون آرامی و یونانی را نولدکه ارائه نموده است. (نک: Noldeke, همان)

در مورد الهه لات نیز هرچند برخی او را با خدایان خورشید مرتبط دانسته‌اند (نیلسن و هومل، ۱۸۴) اما عده‌ای نیز از همسانی لات با ستاره زهره (ونوس) سخن گفته‌اند. برای نمونه، جان هیلی، باستان‌شناس معاصر، معتقد است الهه عزى همراه با الهه لات، دو تجلی از ستاره زهره در منطقه نبط هستند یعنی عزى، تجلی صبحگاهی زهره و لات، تجلی عصرگاهی آن است. (Healy, 114-117) گروهی دیگر، لات را تجلی ستاره صبح و عزى را تجلی ستاره عصر خوانده‌اند. (نک: بروکلن، ۲۶؛ جابز، ۵۲۸) نکسیدر، دیگر باستان‌شناس معاصر، مطابق شواهد باستانی سوریه و فنیقیه، از همسانی لات با استارته (یکی دیگر از القاب ایشتار بابل) خبر می‌دهد. (Teixidor, 8) فهد نیز، با نظر به شواهد باستانی منطقه سوریه و نیز کتاب مقدس (دوم پادشاهان ۷: ۲۱ و ۶-۷: ۲۳) این همسانی را در معبد اورشلیم نشان داده است. (Fahd, "al-Lāt", 5/ 692) در کتاب جوردن نیز، لات، به عنوان تجلی دیگری از زهره یا عثروت مطرح

عشرتعز ۱

عشرتعز ۲

عز ۳

4 Edessene

شده است (Jordan, 92؛ از دیگر طرفداران این قول: Winnet, 124-125؛ Healey, 107-119؛ اردوادز، ۱۹۷ و غیره) در کتیبه‌های پالمیر نیز چنان‌که وینت نقل می‌کند، نام ایشتر-اللات، نام دیگر لات در این منطقه است. (Winnet, 117) رابرتسون اسمیت نیز از همسانی لات و ایشتر در میان برخی اقوام سامی، بویژه در منطقه پترا، سخن می‌گوید و توضیحات قابل توجهی را در این زمینه ارائه می‌دهد. (Smith, 56-58)

در مورد الهه منات نیز، تقریباً غالب منابع متفق‌اند که منات در میان اقوام مختلف سامی مانند آشوری‌ها، نبطیان و غیره به عنوان خدایانوی سرنوشت، تقدیس و تنزیه می‌شده است. (نک: Winnet, 119-120؛ Teixidor, 17) مطابق نقل دایره المعارف اسلام، دیرینه تقدیس الهه منات به زمان پیش از پادشاهی سارگون (۲۳۳۴-۲۲۷۹ قبل از میلاد) در منطقه بین‌النهرین باز می‌گردد که با نام منوتوم^۱ در این ناحیه، مشهور و معروف بود. (Fahd, "Manat", 6/ 373; Fahad, "al-Lāt", 5/ 692) فهد، منوتوم را یکی از القاب الهه مادر سامیان یعنی ایشتر می‌داند و بدین ترتیب ارتباط منات با زهره را محتمل معرفی می‌کند. (همان؛ نیز نک: شیخ‌الیسوعی، ۱۰) درباره کیفیت ارتباط این الهگان عربی با ستاره زهره-عثر (ایشتر)، اقوال دیگری نیز نقل شده است. (نک: دیسو، ۱۲۵؛ اذارد، ۱۹۷)

بدین ترتیب، مطابق آنچه گفته شد، این سه الهه عربی می‌توانستند تجلی‌های مختلف ستاره زهره (ونوس) و فرشته عثر (یا الهه ایشتر) باشند. (برای مطالعه بیش‌تر نک: Fahd, "al-Lāt")

تأملی بر دیدگاه حاضر

مطابق دیدگاه فوق و شواهدی که ارائه شد، فرشتگان مؤنثی که در قرآن مورد عتاب واقع شده‌اند، همین سه الهه لات، عزى و منات بودند و قرآن بجای تعبیری چون اله و آلهه به معنای خدا (یان) از ایشان با نام کهن و باستانی‌شان، یعنی فرشته، سخن گفته است. هدف این خطاب می‌تواند نوعی افشا و آشکارسازی ماهیت آنچه مشرکان به مثابه خدا (و هم‌تراز با الهه) تلقی می‌کردند، باشد که در اصل نوعی تحقیر و مذمت این سه خدایانو و سرزنش مؤمنانشان هم به شمار می‌آمد. مبتنی این دیدگاه، این نکته هم بدست می‌آید که بنات الله خوانده شدن این الهگان سه گانه (یا همان فرشتگان مؤنث) باوری کهن و باستانی است. در حقیقت، چنان‌که ستاره زهره، دختر خدای ماه-پدر تلقی می‌شد و باز نمود زمینی آن یعنی عثر (یا ایشتر) دختر سین (یا ایل یا بعل - خدای پدر) سامی به شمار می‌آمد، هریک از سه نام لات، عزى و منات نیز به مثابه دختران الله (خدای برتر-مذکر) شناخته می‌شدند.

اما بعد از تمامی شواهد و استدلال‌هایی که بیان شد، اکنون می‌خواهم صادقانه اعترافی بکنم. دیدگاه فوق، تا زمان نگارش این مقاله (که خودش شاید بیش از یک سال طول کشید) و حتی چند ماه بعد از اخذ گواهی پذیرش آن در مجله حاضر (که حدود دو سال قبل بود)، برای نگارنده، موثق‌ترین و متقن‌ترین دیدگاه نسبت به سایر اقوال موجود به نظر می‌رسید، بویژه آنکه نوعی سازش را هم میان دیدگاه سنتی اسلامی و شواهد پیشااسلامی که در قرون اخیر کشف شده‌اند، با خود به همراه داشت، از آن جهت که نشان می‌داد برخلاف آنچه مدرنیست‌ها می‌گویند، اقوال نویسندگان مسلمان در خصوص دخترالله بودن فرشتگان و دیرینه تقدیس ایشان در دوران پیشااسلام چندان بی‌اعتبار هم نیست. اما بتدریج در طی این دو سال این نکته بر من آشکار شد که دیدگاه فوق از معایبی (که بسیار ظریف و پنهان هم هستند) رنج می‌برد طوری که بسادگی نمی‌توان آنها را زدود یا شواهدی برایشان یافت. به بیان دقیق‌تر، دیدگاهی که در این مقاله ارائه شد و جرقه‌های آنهم، چنان‌که در قبل اشاره شد، در کتاب هاوتینگ ریشه دارد، بر دو پیش‌فرض مبتنی است: اول: پرستش اجرام کیهانی و ستارگان توسط مردمان حجاز در دوران پیشااسلام و سپس عصر پیامبر، دوم، وجود نوعی ارتباط میان الهگان سه گانه (لات، عزی و منات) با این اجرام کیهانی مقدس در حجاز عصر پیامبر.

در طی این دو سال، من در پرتو مطالعات و تحقیقات بیش‌تر، همچنین تأملات و گفت‌وگوهای مختلف با برخی صاحب‌نظران مانند کریستین روبن، عزیز العظمه و برخی دیگر، دریافتم دو پیش‌فرض فوق چندان دقیق و درست نیستند و از آنجا حاصل آنها (یعنی تفسیری که از آیات قرآنی مرتبط با فرشتگان مؤنث ارائه شد) هم چندان صحیح و قابل قبول به نظر نمی‌رسد. روشن‌تر بگویم، علی‌رغم آنکه منابع متکثر و افراد مهمی (چون مانند رابرتسون اسمیت، نولدکه، ولهوزن، توفیق فهد، شیخو الیسوعی، جواد علی، عبدالعزیز سالم، سلیم الحوت و بسیاری دیگر که نام‌شان در قسمت‌های قبل برده شد) به تأیید این پیش‌فرضها و از آنجا نتیجه برآمده از آنها پرداخته‌اند (بویژه جerald هاوتینگ و پاتریشیا کرونه که صراحتاً به تفسیر مذکور اذعان دارند)، من با تأمل بر شواهد دیگر دریافتم این نگاه چندان دقیق نیست و در میان اعراب مرکزی، بویژه مردمان مکه و مدینه، آن هم ادوار منتهی به بعثت پیامبر، نمی‌توان بجز حدس و گمان شواهدی برای صحت آنها یافت.

تحقیقات اخیر من نشان داد، ارتباط الهگان سه گانه با اجرام کیهانی، هرچند از لحاظ فیلولوژی و ریشه‌شناسی امری منطقی به نظر می‌رسد اما در میان اعراب حجاز، آنهم در عصر پیامبر یا اندکی قبل از آن، شواهدی ندارد. اساساً پرستش اجرام کیهانی در میان مشرکان مکه، چه در عصر پیامبر و چه در اعصار قبل آن، هیچ شواهدی ندارد، تنها چیزی که در این خصوص می‌توان گفت نوعی تکریم و احترام این اجرام

است نه بیش تر. (نک: Al-Azmeh, 183-188) علاوه بر آن، شواهد متعدد باستان‌شناسی که در سالیان اخیر یافت شده‌اند، هیچ شاهی در این گونه موارد به دست نمی‌دهند. (روبن، گفت‌وگوهای ایمیلی) بدین ترتیب آنچه هاوتینگ و محققان فوق در ذیل دو پیش‌فرض فوق بر اساس تئوری پردازی‌های نظری یا بر مبنای مباحثی چون زبان‌شناسی و فیلولوژی مطرح کرده‌اند، لزوماً مطابق با واقع (یعنی زیست جغرافیایی حجاز در عصر پیامبر یا قرون منتهی به بعثت او) نیست، هرچند در مناطق همجوار می‌تواند درست باشد. (نک: العظمه، گفت‌وگوهای ایمیلی)

باری، اکنون که بعد از دو سال انتظار سرانجام نوبت چاپ این نوشتار فرارسید، به جای انصراف از چاپ یا بازنویسی مقاله در ساختاری دیگر، به نظرم بهتر آمد آن را به همین صورت اولیه خویش باقی گذارم و در ترازوی اخلاص معایب‌اش با خوانندگان محترم در میان بگذارم. از این طریق مشتاقان این گونه مباحث از مسیر نسبتاً سخت و دشواری که این گونه تحقیقات در دل خود نهفته دارند، همچنین هاله‌های تردید و عدم قطعیتی که همواره آنها را فراگرفته است، آگاهی (بیش‌تری) می‌یابند. مهم‌تر از آن، خوانندگان باید بدانند تحقیقات (چه در ایران و چه در خارج ایران) در این حوزه هنوز ادامه دارد و چه بسا در آینده با کشف شواهد جدید دیدگاه‌های دیگری کشف شوند، بویژه آن‌که مقامات عربستان هنوز اجازه حفاری در عربستان مرکزی، بویژه در مناطقی چون مدینه و مکه، را به باستان‌شناسان نداده‌اند. بنابراین شاید در آینده تاریخ «فرشتگان-مؤنث» به گونه دیگری نوشته شود.

به هر حال بخشی از فرایند هر پژوهشی، توجه به تاریخ آن و همین فراز و نشیب‌هایی است که محقق و پژوهشگر آن طی می‌کند. پاتریشیا کرونه در خصوص شیرینی این گونه مصائب ذیل مقدمه یکی از کتاب‌هایش می‌نویسد، ماهیت تحقیقات تاریخی (تاریخ‌پژوهی) همین گونه ابهام‌ها و سردرگمی‌هاست که لذتی را هم البته در خود نهفته دارند. (نک: Crone) بدین ترتیب اینکه بررسی‌ها و تحلیل‌های ما مورخان و قرآن‌پژوهان چقدر درست هستند و تا چه زمانی می‌توان بدان‌ها اطمینان داشت، منوط به آیندگان و شواهدی است که توسط ایشان کشف خواهند شد.

نتیجه‌گیری

نوشتار حاضر با رویکردی تاریخی به ماهیت جنسیتی فرشتگان در کتاب مقدس و قرآن، همچنین منابع متقدم اسلامی پرداخت و سعی کرد خاستگاه پیشاقرآنی انگاره مؤنث بودن گروهی از فرشتگان، همچنین چگونگی ارتباط ایشان با الهگان عربی و کیفیت تلقی ایشان به مثابه دختران خداوند، که همگی در قرآن مطرح شده‌اند را، دنبال کند. چنانکه دیدیم در این خصوص ابهامات قابل توجهی وجود دارد که

حل آنها چالش‌های مهمی را در دوران حاضر برای محققان مدرن ایجاد نموده است. از میان راه‌حلهایی که معاصران برای این چالش‌ها ارائه کرده‌اند، دیدگاهی که در این مقاله تشریح شد، به دلیل سازشی که میان منابع اسلامی و شواهد پیشااسلامی رقم می‌زد، متقن‌تر می‌نمود.

اختصار این دیدگاه به شرح زیر است: چندان بعید نیست که انگاره فرشتگان مؤنث در باورهای برخی فرقه‌های یهودی بین‌النهرینی ریشه داشته باشد که میان فرشتگان با ستارگان نوعی هم‌آئی، پیوند و یا رابطه قائل بودند. چنان‌که دیدیم، هریک از الهگان عربی (لات، عزی و منات) در ابتدا القاب و صفاتی از این فرشته-ستاره بودند که در طی زمان هویتی مستقل به خود گرفتند و به‌طور خاص در میان اعراب جایگاهی ویژه یافتند. بدین ترتیب، چنان‌که ستاره زهره، دختر خدای ماه-پدر تلقی می‌شد و باز نمود زمینی آن یعنی عثر (یا ایشتر) دختر سین (یا ایل یا بعل - خدای مذکر) سامی به شمار می‌آمد، هریک از الهگان عربی (منات، لات و عزی) نیز به مثابه دختران الهه (خدای برتر-مذکر) شناخته می‌شدند. با این نگاه و این دیرینه، شناسایی الهگان عربی به عنوان فرشتگانی که دارای نام‌های زنانه‌ای مانند لات، عزی و منات هستند و سپس تلقی ایشان به مثابه دختران خداوند در قرآن منطقی به نظر می‌رسد. چنان‌که گفتیم این دیدگاه از معیایی هم رنج می‌برد که بسادگی نمی‌توان از آنها عبور کرد.

منابع

قرآن کریم

کتاب مقدس

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، چاپ سوم، مکتبه نزار مصطفی الباز، عربستان سعودی، ۱۴۱۹ق.

ابن قتیبه دینوری، أبو محمد عبدالله بن مسلم، غریب الحدیث، تحقیق عبدالله الجبوری، مطبعة العانی، بغداد، ۱۳۹۷ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۴ق.

ابن هشام، عبد الملک، السیرة النبویة، تحقیق: مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبد الحفیظ الشلبی، الطبعة الثانية، شركة مکتبة و مطبعة مصطفی البابي الحلبي وأولاده، مصر، ۱۳۷۵ق.

ادزارد، د و بوب، م. ه و رولینگ، ف، قاموس الالهة والاساطیر، تعریب محمد وحید خیاطه، دارالشرق العربی، بیروت، بی تا.

العظمة، عزیز، گفت‌وگوها و مکاتبات ایمیلی، ۱۴۰۰.

- الیاده، میرچا، تاریخ اندیشه‌های دینی: از عصر حجر تا آیین اسرار النوسی، ترجمه مانی صالحی علامه، نیلوفر، تهران، ۱۳۹۴.
- بخاری جعفی، محمد بن اسماعیل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه (صحیح البخاری)، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، ادار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
- بروکلمن، کارل، تاریخ الشعوب الاسلامیه، بیروت، ۱۹۶۸م.
- بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م.
- خلیل حنّی، فیلیپ خوری، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، آگاه، تهران، ۱۳۴۴.
- خنوخ، «رازهای خنوخ»، ترجمه حسین توفیقی، هفت آسمان، صص ۵۶-۲۱.
- دیسو، رنیه، العرب فی السوریا قبل الاسلام، ترجمه عبدالحمید الدواخلی، لجنه التالیف و الترجمة والنشر، القاهرة، ۱۹۵۹م.
- روبن، کریستین ژولین، گفت‌وگوها و مکاتبات ایمیلی، ۱۴۰۰.
- زجاج، ابراهیم بن سری، معانی القرآن وإعراجه، تحقیق عبدالجلیل عبده الشلبی، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۰۸ق.
- شیخو الیسوعی، لوئیس، النصرانیة وادابها بین عرب الجاهلیة، الطبعة الثانية، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۸۹م.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، دارالعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- عبدالرزاق، أبوبکر بن نافع، تفسیر عبدالرزاق، تحقیق محمود محمدعبده، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۹ق.
- عجینه، محمد، موسوعة اساطیر العرب عن الجاهلیة و دلالاتها، دار الفارابی، بیروت، ۱۹۹۴م.
- علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، دار الساقی، ۱۴۲۲ق./ ۲۰۰۱م.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، انتشارات هجرت، قم، ۱۴۱۰ق.
- قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴.
- کلبی، هشام بن محمد، الاصنام، تحقیق احمد زکی باشا، الطبعة الرابعة، دارالکتب المصریه، القاهرة، ۲۰۰۰م.
- گری، جان، شناخت اساطیر خاور نزدیک، ترجمه باجلان فرخی، اساطیر، تهران، ۱۳۷۸ش.
- لئون دوفور، گزاویه، ترجمه کانون یوحنا رسول، انتشارات کانون یوحنا رسول، تهران، ۱۹۷۳م.
- ماوردي، علي بن محمد، تفسیر الماوردی (النکت والعیون)، تحقیق السید ابن عبدالمقصود، دارالکتب العلمیه، بیروت، بی تا.
- مجاهد بن جبر، تفسیر مجاهد، تحقیق محمد عبدالسلام أبو النیل، دارالفکر الإسلامی الحدیثة، مصر، ۱۴۱۰ق.
- محققیان، زهرا، «انگاره بنات الله»، طرح پژوهشی اتمام یافته، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۹۸-۱۴۰۰ش.
- _____، «فرشتگان مؤنث در بستر باستان متأخر»، طرح پژوهشی در حال اجرا، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۴۰۱ش.

مشکور، محمد جواد، فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۷ ش.

مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق عبدالله محمود شحاته، دار إحياء التراث، بیروت، ۱۴۲۳ ق.
نیلسن، دیتلف و فرتز هومل، تاریخ العربی القديم، ترجمه فؤاد حسنین علی، مکتبه النهضة المصرية، مصر، ۱۹۵۸ م.
هوک، ساموئل، اساطیر خاورمیانه، ترجمه علی اصغر بهرامی و فرنگیس مزدا پور، انتشارات روشنگران، تهران، بی‌تا.
Al-Azmeh, Aziz, *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and His People*, Cambridge University Press, 2014.

Charles. R. H. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*. Oxford: Clarendon Press. V. 1-2. 1913.

Cooley, Jeffrey L. (2008). "Inana and Šukaletuda: A Sumerian Astral Myth". KASKAL. 5: 161-172.
Crone, Patricia. *The Qur'ānic Pagans and Related Matters*. Edited by Hanna Siurua. Leide: Brill. 2016.

Davidson, Gustav. *Dictionary of Angels Including the Fallen Angels*. FREE PRESS: SIMON & SCHUSTER 1971.

Dickinson, Terrence. *Night Watch: A Practical Guide to Viewing the Universe*. Buffalo, NY: Firefly Books. p. 134. 1998.

Fahd, T., 1986. "al-Lāt", *Encyclopaedia of Islam*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Second Edition, 5: 692-693.

_____, 1991. "Manat", in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Leiden: E.J. Brill, 6: 374-373.

_____, 1968. *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, Paris.

Ginzberg, Louis: *The Legends of the Jews*, 2 vols., Philadelphia. 2003

Guiley, Rosemary Ellen, *The Encyclopedia of ANGELS*, Second Edition, USA, 2004.

Hawting, G.R. 1999. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*. Cambridge: University Press.

Healey, John F., *The Religion of the Nabataeans: A Conspectus*. Religions in the Graeco-Roman World. Boston: Brill, 2001.

Hoftijzer, Ch.f and K.Jongeling, 1995, *Dictionary of the North-West Semitic Inscription*, Leiden,

Brill.

J.J.M. Raberts.1972The earliest Semitic Pantheon. Baltimore and London:The Johns Hopkins University Press.

Jordan, Michael. 2004.*Encyclopedia of Gods. Dictionary of Gods and Goddesses*, Second Edition, Kyle Cathie Limited,Printed in the United States of America.

Kronholm. "'strt and 'astoret". In "*Theological Dictionary of the Old Testament*". Edited by : G. Johannes Botterweck, Heinz-Josef Fabry, Helmer Ringgren. USA. V.10. Pp. 423– 434. 2001.

Macdonald, M.C.A. and Nehmé , Laila, "al- 'Uzzā", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Leiden: Brill.2000. Volum X, p 967-968.

Marmorstein, Arthur. "Fallen Angels" in "Angels and Angelology". In *Encyclopaedia Judaica* .Second Edition. V.2. Pp. 157- 155. 2007.

Montgomery, James A. *Aramaic incantation texts from Nippur*. Philadelphia: Univesity Museum. 1913.

_____, *The Samaritans;The Earliest Jewish Sect. Their History, Theology and Literature*. Philadelphia: The John C.Winston Co. 1907.

Nöldeke. Theodor.1908."Ancient Arabs". *Encyclopedia Of Religion and Ethics*. ed. Hastings James . Vol 1. 670– 659.

_____, Schwally, Friedrich, Bergsträsser, Gotthelf and Prietzl, Otto, *The History of the Qur'ān*, edited and translated by Wolfgang H. Behn, Leiden & Boston: Brill, 2013.

Robin, Christian Julien, "Les anges de l'Arabie antique", in *The Intermediate Worlds of Angels, Islamic Representations of Celestial Beings in Transcultural Contexts*, ed. Sara Kuehn, Stefan Leder, Hans-Peter Pökel, Beirut, Beiruter Texte und Studien (BTS), 2019, p. 69– 134.

Teixidor, Javier.1979. *The Pantheon of Palmyra*. Leiden. E.J.Brill.

Theological Dictionary of the Old Testament. "'strt and 'astoret". Edited by : G. Johannes Botterweck, Heinz-Josef Fabry, Helmer Ringgren. USA. 10: 423– 434. 2001.



اعتبار سنجی روایات ضربه پیامبر اکرم(ص) و درخواست قصاص

دکتر رسول محمد جعفری

استادیار دانشگاه شاهد

Email: r.mjafari@shahed.ac.ir

چکیده

در جوامع حدیثی فریقین روایاتی درباره سیره پیامبر(ص) نقل شده است که بر اساس آن‌ها رسول خدا بر شخصی ضربه‌ای (طبق پاره‌ای نقل‌ها سهوی و طبق پاره‌ای دیگر عمدی) فرود آورده است و از فرد مضروب می‌خواهد تا ببخشد یا قصاص کند. این روایات در بعضی ابواب فقهی شیعه مستند برخی دانشیان بوده‌اند. این در حالی است که استناد به آن‌ها می‌باید مسبوق به ارزیابی سندی و محتوایی باشند؛ لذا این تحقیق با روش توصیفی تحلیلی درصدد پاسخ به این پرسش است که اعتبار سنجی روایات ضربه پیامبر(ص) و درخواست قصاص چگونه است؟ طبق یافته‌های پژوهش، این روایات از نظر سند و محتوا در معرض نقد هستند. از شش روایت نقل شده تنها یک روایت سند صحیح دارد و اسناد باقی روایات مخدوش بوده و ضعیف هستند. به محتوای شش روایت دو دسته، نقدهای مشترک و اختصاصی وارد است. نقدهای مشترک عبارتند از: ۱- اضطراب در روایات؛ ۲- تعارض با عصمت پیامبر(ص)؛ ۳- تعارض با این قاعده فقهی که ضربه بدون جرح قصاص ندارد. نقدهای اختصاصی به روایات اول و دوم تعلق گرفته است. محتوای دو روایت نخست، اولاً با این قاعده فقهی فریقین تعارض داشتند که شرط قصاص عامدانه بودن جرح است؛ ثانیاً دست کم با سنت قطعی تعارض داشتند. روایات سوم تا ششم با آیات و روایاتی که از سیره اخلاقی پیامبر(ص) چون حسن خلق، مهربانی و دلسوزی، عفو و گذشت، فروتنی و تواضع در تعامل و معاشرت با مردمان سخن گفته‌اند، در تعارضند.

کلیدواژه‌ها: سیره پیامبر اکرم(ص)، روایات درخواست قصاص، نقد سندی، نقد عقلی، نقد قرآنی، نقد فقهی،

نقد تاریخی.



Validation of the Narrations about the Hit of the Prophet (PBUH) and the Request for His Retaliation

Dr. Rasoul Mohammad Jafari, Assistant Professor, Shahed University

Abstract

In hadith collections of the two Islamic sects, there are narrations about the life (Seerah) of the prophet. According to these traditions, the Messenger of God struck a person (intentionally or accidentally) and asked the beaten man to pardon him or retaliate. Some scholars have used these narrations as evidence in several jurisprudence branches of Shia. Still, these narrations should be cited after evaluating their isnads and texts. So, by using a descriptive-analytical method, this study aims to examine their authenticity. The findings show that both the texts and the isnads of these narrations are subject to criticism. Accordingly, there are six narrations on this issue; only one of them has an authentic isnad and the remained chains of the transmitters are distorted and weak. Also, their contents can be criticized both collectively and individually. The collective critiques are 1- the disorder in narrations, 2- conflict with the infallibility of the Prophet, and 3- conflict with the jurisprudential rule stating that there is no retaliation for a hit that doesn't cause injury. Individual critiques are related to the first and second narrations; their contents are in conflict not only with the jurisprudential rule of two Islamic sects referring to the intentional injury as the condition of retaliation but also at least with the definite Sunnah. Also, the third to sixth narrations are contrary to the verses and traditions referring to the moral life of the Prophet such as his good temper, kindness and compassion, forgiveness, and humility in interacting with people.

Keywords: The life of the prophet (PBUH), Narrations about requesting retaliation, Critique of Isnad, Rational critique, Quranic critique, Jurisprudential critique, Historical critique

مقدمه

در هندسه معرفت اسلامی دومین منبع دریافت آموزه‌های دینی روایات هستند. دانشیان شیعه و سنی اتفاق نظر دارند روایاتی که در جوامع حدیثی جای گرفته‌اند همگی به صحت نپیوسته‌اند. از این روی بهره‌گیری از آنها در نظام اعتقادی، اخلاقی و فقهی دقت نظر فراوان را اقتضا دارد و همان‌طور که استفاده از روایات صحیح لازم است به همان میزان اجتناب از روایات ناراست واجب است. دسته‌ای از روایات در مظان تردید روایاتی هستند که در جوامع حدیثی فریقین درباره سیره پیامبر(ص) نقل شده‌اند؛ بر اساس آنها رسول خدا بر شخصی ضربه‌ای (طبق پاره‌ای نقل‌ها سهوی و طبق پاره‌ای دیگر عمدی) فرود آورده است و از فرد مضروب می‌خواهد تا ببخشد یا قصاص کند. این روایات -بویژه موردی که مربوط به ضربه سهوی پیامبر(ص) بوده و صدوق در کتاب امالی نقل کرده است- در بعضی ابواب فقهی شیعه مورد استناد برخی عالمان بوده‌اند؛ نائینی در بحث «مساوات آحاد ملت با سلطان» از سه نوع مساوات سخن گفته است: «مساوات در حقوق، مساوات در احکام، مساوات در مجازات». وی شاهد مثال مساوات اخیر (مساوات در مجازات) را ماجرای طلب قصاص از پیامبر(ص) نوشته است. (نائینی، ۶۱) آیت‌الله بروجردی روایت را در باب قصاص نفس آورده است. (بروجری، ۳۱/۲۹۵-۲۹۶) منتظری (۱۹۱/۲)، نهرانی (۲۱۲/۴) و سبحانی (مفاهیم القرآن، ۳۷۰/۲) برای تساوی همگان (امام و مردم) در برابر قانون، به این روایت استناد کرده‌اند.

استناد به این روایات می‌باید مسبوق به ارزیابی سندی و محتوایی آنها باشند؛ مسئله مهمی که از آن غفلت شده است. با توجه به اهمیت مسئله و نظر به اینکه تاکنون پژوهشی علمی و جامع در این خصوص سامان نیافته است این تحقیق با روش توصیفی تحلیلی درصدد پاسخ به این سؤال است که اعتبارسنجی روایات ضربه پیامبر(ص) و درخواست قصاص چگونه است؟ برای پاسخ به سؤال تحقیق مطالب در سه محور سامان می‌یابند؛ ابتدا روایات گزارش می‌گردند، آن‌گاه اسناد آنها ارزیابی می‌شوند و در نهایت به صورت مبسوط محتوای روایات ارزیابی خواهند شد.

۱- روایات

در جوامع روایی فریقین شش روایت -که پنج مورد آن متعلق به اهل سنت است- از فرود آمدن ضربه چوب دستی پیامبر(ص) بر یکی از حاضران نزد آن حضرت سخن گفته‌اند، در پاره‌ای از آنها ضربه ایشان سهوی و در پاره‌ای دیگر عمدی گزارش شده است:

۱-۱- فرود آمدن ضربه چوب دستی بر سَوَادَة بن قَیس

در تنها روایت شیعی و معروف‌ترین روایات این باب، صدوق در امالی خود ضمن روایتی بلند از ابن عباس^۱ نقل کرده است که پیامبر(ص) در واپسین ایام حیاتشان با تنی رنجور به میان مردم آمده و بر فراز منبر رفته و پس از به جای آوردن حمد و ثنای الهی و اشارهای گذرا بر رنجهایی که بر ایشان رفته است، فرمودند: شما را به خداوند سوگند می‌دهم که اگر کسی از شما حقی (مظلومه‌ای) بر ذمه محمد(ص) دارد، برخیزد و قصاص کند، چراکه قصاص در دنیا برای من بهتر از قصاص در آخرت و در حضور فرشتگان و پیامبران است. شخصی -که سَوَادَة بن قَیس نام داشت- از انتهای جمعیت برخاست و گفت: ای رسول خدا! پدر و مادرم فدایت! هنگامی که از طائف باز می‌گشتی به استقبال آمدم و تو بر شترت عَضْبَاء سوار بودی و در دست چوب دستی ممشوق (بلند و نازک) داشتی، چوب دستی را بالا بردی تا بر شتر بزنی، چوب به شکم من برخورد کرد و نمی‌دانم از روی عمد بود یا خطا. پیامبر(ص) فرمود: پناه بر خدا اگر از روی عمد باشد. سپس به بلال فرمود: به خانه فاطمه (س) برو و چوب دستی ممشوق را بیاور. بلال آن را از فاطمه (س) می‌گیرد و به رسول خدا می‌رساند، ایشان می‌فرماید: آن پیرمرد کجاست؟ گفت: من اینجا هستم پدر مادرم به فدایت. فرمود: بیا و این را بگیر و قصاص کن تا راضی شوی. پیرمرد گفت: ای رسول خدا! شکمت را نمایان کن. حضرت چنین کرد. پیرمرد گفت: پدر مادرم فدایت! آیا اجازه می‌دهی که دهان را بر شکمت قرار دهم، حضرت اجازه داد. گفت: در قیامت از آتش جهنم به مکان قصاص رسول خدا پناه می‌برم. پیامبر(ص) فرمود: ای سَوَادَة! می‌بخشایی یا قصاص می‌کنی؟ گفت: البته می‌بخشایم. رسول خدا فرمود: خدایا! از سَوَادَة درگذر همان‌طور که او از پیامبرت درگذشت. پیامبر(ص) سپس به خانه ام سلمه می‌رود و می‌فرماید: خبر وفاتم داده شده است. (صدوق، الامالی، ۶۳۳-۶۳۶)

این روایت را قتال نیشابوری به صورت مرسل از ابن عباس (قتال نیشابوری، ۱/ ۷۲)، ابن شهر آشوب بدون ذکر سند (ابن شهر آشوب، ۱/ ۲۳۴) و علامه مجلسی و محدث نوری از امالی صدوق نقل کرده‌اند. (مجلسی، ۲۲/ ۵۰۷؛ نوری، ۱۸/ ۲۸۷)

۱-۲- فرود آمدن ضربه چوب دستی بر عَکَّاشَة

در جوامع حدیثی اهل سنت مشابه روایت پیشین، با یک طریق از جابر بن عبدالله و ابن عباس^۲ در شأن نزول سوره نصر نقل شده است: چون سوره نصر فرود آمد، محمد(ص) فرمود: جبرئیل! خبر وفاتم

۱- حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَمْدَانَ الصَّدِيقُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ الْوَاسِطِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَارُونَ قَالَ أَخْبَرَنَا خَالِدُ الْحَدَّادُ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ الْجَرُمِيِّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ...

۲- حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْبَرِّ ثَنَا عَبْدِ الْمُنْعَمِ بْنِ إِدْرِيسَ بْنِ سَنَانَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ وَهَبِ بْنِ مَتْبَعٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ....

داده شده است. جبرئیل گفت: «وَلَا خَيْرَ لَكَ مِنَ الْأُولَى وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» (ضحی: ۴-۵) پیامبر(ص) به بلال فرمان داد تا مردم را فراخواند. مهاجرین و انصار در مسجد گرد آمدند. رسول خدا بر منبر رفت و بر مردم خطبه خواندند و در بخشی از آن فرمودند: شما را به خداوند و حقی که بر شما دارم سوگند می‌دهم که اگر کسی حقی (مظلومه‌ای) بر ذمه من دارد -پیش از آن که در قیامت قصاص شوم- برخیزد و قصاص کند، کسی برنخواست. حضرت تا سه مرتبه تکرار کردند تا این که در نوبت سوم پیرمردی که عُنْكَاشَه نام داشت از میان مسلمانان جلو آمد و مقابل رسول خدا ایستاد و گفت: اگر ما را پی در پی سوگند نمی‌دادی پیش نمی‌آمدم. با شما در غزوه‌ای حضور داشتم. پس از پیروزی در آن جنگ و به هنگام بازگشت شترم موازی شتر شما قرار گرفت. از شتر پیاده شدم تا ران شما را ببوسم. چوب دستی را بالا آوردی و بر تَهْیَگَاه (میان شکم و پهلوی) من ضربه‌ای فرود آوردی و نمی‌دانم عامدانه بود یا قصد داشتی شتر را بزنی. پیامبر(ص) فرمود: پناه بر خدا از این که رسول خدا تو را عامدانه بزند. بلال! به خانه فاطمه(س) برو و چوب دستی ممشوق را بیاور. بلال می‌رود و چوب دستی را از فاطمه(س) می‌گیرد، آن بانو به بلال می‌فرماید: به حسن(ع) و حسین(ع) بگو تا برخیزند و آن مرد این دو را به جای پیامبر(ص) قصاص کند. بلال چون چوب دستی را به مسجد آورد ابوبکر، عمر، علی(ع) و حسن(ع) و حسین(ع) درخواست می‌کنند که به جای پیامبر(ص) قصاص شوند. آن حضرت نمی‌پذیرد و به عُنْكَاشَه می‌فرماید یا بزنی یا ببخشی. گفت: تو را بخشودم به این امید که خداوند در قیامت از من درگذرد. پیامبر(ص) فرمود: هر کس می‌خواهد همراه من را در بهشت ببیند به این پیرمرد درنگرد. (طبرانی، ۳/۵۹-۶۱؛ هبشی، ۹/۲۷-۲۸)

۱-۳- فرود آمدن ضربه چوب دستی بر سَواد بن عمرو

بیهقی با سلسله سند خود از سَواد بن عمرو آورده است که وی گوید: نزد پیامبر(ص) آمدم در حالی که عطری (با ماده زعفران) استعمال کرده بودم، حضرت چون مرا دید، فرمود: چرا عطر سرخ و زرد رنگ به خود آغشته‌ای؟ با چوب دستی اش به شکم زد، دردم آمد و گفتم: ای رسول خدا! باید قصاص کنم، فرمود: قصاص کن. شکم خود را برابم برهنه کرد، شکم ایشان را بوسیدم و عرض کردم: ای رسول خدا! آن را ودیعه شفاعت من در روز قیامت قرار ده. (بیهقی، ۸/۴۸-۴۹)

رجالیان اهل سنت نیز به مناسبت یادکرد نام سواد بن عمرو، این روایت را با اختلاف گزارش کرده‌اند. (ابن سعد، ۳/۵۱۶-۵۱۷؛ ابن عبدالبر، ۲/۶۷۳؛ رازی، ۴/۳۰۳؛ ابن اثیر جزری، ۲/۳۷۴؛ ابن حجر عسقلانی، الإصابة في تميز الصحابة، ۳/۲۴۶)

۱-۴- فرود آمدن ضربه چوب دستی بر سواد بن غزیه

واقعی از عروۀ بن زبیر نقل کرده است: رسول خدا در جنگ بدر، صفوف را منظم می کرد، سواد بن غزیه را در ابتدای صف قرار داد، با چوبه تیری به شکمش زد و فرمود: ای سواد! منظم در صف بایست. سواد به ایشان گفت: دردم آمد! تو را سوگند می دهم به کسی تو را به حق برای نبوت برانگیخته است اجازه دهی تا قصاص کنم. رسول خدا شکمش را نمایان ساخت و فرمود: قصاص کن. سواد حضرت را به آغوش کشید و بوسید، پیامبر (ص) فرمود: چرا چنین کردی؟ گفت: می بینی که امر الهی فرا رسیده است و من ترسیدم کشته شوم، خواستم آخرین عهد من با تو، آغوش کشیدن باشد.^۱ (واقعی، ۱/ ۵۷-۵۶؛ ابن ابی الحدید، ۱۴/ ۱۱۹) این روایت را ابن هشام و به تبع او طبری با سندی متفاوت نقل کرده اند.^۲ (ابن هشام، ۱/ ۶۲۶؛ طبری، تاریخ الأمم والملوک، ۲/ ۴۴۷-۴۴۶) همچنین روایت از طریق عبد الرزاق از ابن جریج از امام صادق (ع) از امام باقر (ع) نقل شده است.^۳ (ابن حجر عسقلانی، الإصابة فی تمیز الصحابة، ۳/ ۱۸۱؛ سخاوی، ۱/ ۳۲۵)

۱-۵- فرود آمدن ضربه چوب دستی بر اُسَید بن حُصَیْر

بیهقی نقل کرده است که اُسَید بن حُصَیْر، مردی خندان و نمکین بود، در نوبتی که نزد رسول خدا بود، با مردم صحبت می کرد و آنان را می خنداند، رسول خدا با انگشتش به تَهیگاه (میان شکم و پهلوی) او زد. اُسَید گفت: دردم آمد. حضرت فرمود: قصاص کن. گفت: ای رسول خدا! بدن شما با پیراهن پوشیده است ولی برای من چنین نبود. رسول خدا (ص) پیراهن خود را بالا زد. اُسَید تَهیگاه ایشان را بوسید و گفت: پدر و مادرم فدایت! فقط می خواستم ببوسم.^۴ (حاکم نیشابوری، ۳/ ۲۸۸؛ بیهقی، ۸/ ۴۹؛ ابن عساکر، ۹/ ۹۲-۹۳)

۱-۶- فرود آمدن ضربه چوب دستی بر شخصی نامعلوم

ابوداود و نسائی با سندی یکسان از ابو سعید خدری^۵ نقل کرده اند: در نوبتی رسول خدا مشغول تقسیم اموال بود، مردی پیش آمد و خود را بر ایشان افکند، رسول خدا (ص) با شاخه درخت خرمایی که همراهش بود او را زد و صورتش را مجروح ساخت، حضرت فرمود: بیا و قصاص کن. آن شخص گفت: ای رسول

۱- حدثنا محمد قال: حَدَّثَنَا الْوَاقِدِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي مُعَاوِيَةُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ رُوْمَانَ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ قَالَ:...

۲- قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: وَ حَدَّثَنِي حُثَّانُ بْنُ وَاسِعٍ عَنْ حُثَّانٍ عَنْ أَشْيَاحَ مِنْ قَوْمِهِ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص)...

۳- وَ رَوَى عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ:...

۴- (حَدَّثَنَا) أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الصِّدْلَانِيُّ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَيُّوبَ ثَنَا يَحْيَى بْنُ الْمُغِيرَةِ السَّعْدِيُّ ثَنَا جَرِيرٌ عَنْ حُصَيْنٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ أَبِيهِ قَالَ:...

۵- حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنِي أَبِي ثَنَا هَارُونُ وَ سَمِعْتُهُ أَنَا مِنْ هَارُونِ ثَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ الْحَرِثِ عَنْ بَكْرِ بْنِ الْأَشَّجِ عَنْ عُبَيْدَةَ بْنِ مَسَافِعٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخَدْرِيِّ قَالَ:...

خدا(ص) گذشت کردم.(أبوداود، ۲/ ۳۷۶؛ نسائی، ۸/ ۳۲-۳۳)

۲- ارزیابی اسناد روایات

در سند روایت اول (ضرب سَوَادَة بن قَیْس) محمد بن هارون، محمد بن مسلم واسطی و محمد بن حمدان صیدلانی در کتب رجال شیعه و اهل سنت یاد نشده‌اند و مهمل هستند. دیگر راوی سند، عبدالله بن زید جَرُمی است وی همان «أبو قلابَة عبد الله بن زيد الجرّمي البصري» است که در سند به اشتباه دو نفر فرض شده‌اند: «أَبِي قَلَابَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ الْجَرُمِيِّ». عبدالله بن زید جَرُمی^۱ از تابعان است. در کتب رجال شیعه نشانی از او نیست. رجالیان اهل سنت اگرچه وی را توثیق کرده‌اند (مِرْزَی، ۱۴/ ۵۴۴ و ۵۴۶؛ عجلّی، ۲/ ۳۰)، اما او را به تدلیس متهم کرده‌اند. (ابن حجر عسقلانی، طبقات المدلسین، ۲۱؛ سبط بن عجمی، ۶۵). شاید یکی از علل این تدلیس عدم استماع روایت از ابن عباس و انتساب به وی باشد، زیرا ابن عباس در زمره مشایخ وی ذکر نشده است (رک: ذهبی، تذکرة الحفاظ، ۱/ ۹۴؛ بخاری، التاريخ الكبير، ۵/ ۹۲؛ رازی، ۵/ ۵۵-۵۶)

اشکال دیگری که به سند این روایت وارد است، آن است که اساساً سَوَادَة بن قیس جزء صحابه پیامبر(ص) یاد نشده است. (شوشتری، ۵/ ۳۳۲)

در سند روایت دوم (ضرب عُكَاشَة) - که از وهب بن منبه نقل شده است - إدريس بن سنان یمانی (فرزند دختری وهب بن منبه) قرار دارد، وی احادیش اندک بوده و از ضعفاء به حساب می‌آید (مِرْزَی، ۲/ ۲۹۹؛ ابن عدی، ۱/ ۳۶۶) و متروک است. (ذهبی، المغنی فی الضعفاء، ۱/ ۱۰۰) فرزندش عبدالمنعم بن إدريس بن سنان مورد اعتماد نیست و از کسانی است که بر وهب بن منبه دروغ می‌بسته است. (همان، ۲/ ۴۱۶؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۴/ ۷۳) او و پدرش متروک هستند. (ابن جوزی، الموضوعات، ۱/ ۳۰۱) ابن جوزی و سیوطی این روایت را بر ساخته عبدالمنعم دانسته‌اند. (سیوطی، اللآلی المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة، ۱/ ۲۸۳) صالحی شامی، روایت را موضوع و باطل می‌داند و آن را طبرانی از عبدالمنعم - که دروغگویی است متکبر - نقل کرده است. (صالحی شامی، ۱۲/ ۲۴۳)

روایت سوم، فرد مضروب و راوی حادثه، سَوَاد بن عمرو است. در سند این روایت، وهب بن جریر بن حازم ازدی (عقیلی، ۱۴/ ۳۲۴) و پدرش جریر بن حازم (همان، ۱/ ۲۰۰) در زمره ضعفاء یاد شده‌اند. روایت چهارم (ضرب سَوَاد بن عَزِیْه) از عروَة بن زبیر نقل شده است؛ عروه در اوایل خلافت عثمان

۱- منسوب به جَرُم یکی از شهرهای سرزمین بدخشان (در منطقه خراسان) است. (سمعانی، ۲/ ۴۹)

تولد یافته است و از تابعان به شمار می‌رود (مِزّی، ۱۵/۲)، برخی نیز ولادت وی در سال ۲۳ هجری و در اواخر خلافت عمر دانسته‌اند. (مِزّی، ۲۰/۲۲؛ ابن خیاط، ۱۱۳) به هر حال وی در عصر پیامبر (ص) حضور نداشته تا روایت را بی‌واسطه نقل کند، بنابراین روایت مرسل و غیر قابل استناد است. غیر از آن راوی دیگر در سند، معاویه بن عبد الرحمان است وی را مجهول دانسته‌اند (ذهبی، المغنی فی الضعفاء، ۲/۱۷؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۵۸/۶) و از راویان «یزید بن رومان» به حساب نیامده است. (مِزّی، ۱۲۳/۳۲) سند دوم این روایت که متعلق به ابن هشام است مرسل است، زیرا «حَبّان بن واسع بن حَبّان» - که از طبقه پنجم راویان است (ابن حجر عسقلانی، تفریب التهذیب، ۱/۱۸۱) از یکی از مشایخ قومش (عن أشیاخ من قومه) حدیث را نقل کرده است. سند سوم این روایت نیز ضعیف به نظر می‌رسد؛ زیرا قدیمی‌ترین مصدر این سند در الاصابه ابن حجر (۸۵۲ق.) است و واسطه‌های وی تا نخستین راوی سند عبدالرزاق صنعانی (۲۱۱ق.) روشن نیست لذا روایت مرسل است.

سند روایت پنجم (ضرب أُسَید بن حُصَیر)، طبق معیارهای رجالی اهل سنت صحیح است؛ راویان را توثیق کرده‌اند و از اتصال سند برخوردار است.

در سند روایت ششم (ضرب شخصی نامعلوم)، عبیده بن مسافع مجهول است (مِزّی، ۷/۷۹) و تنها دو نفر (ابو داود و نسائی) یک حدیث نقل کرده‌اند. (مِزّی، ۱۹/۲۶۹-۲۷۰)

از آنچه گذشت روشن گردید که از شش روایت نقل شده اسناد پنج روایات مخدوش بوده و به ضعف دچار هستند. تنها یک روایت (روایت پنجم) از سند صحیح برخوردار است. صحت سند این روایت موجب پذیرش آن نخواهد بود زیرا -آن‌گونه که خواهد آمد- به محتوای آن چون پنج روایت دیگر نقدهای متعددی وارد است.

۳- نقد محتوایی روایات

به محتوای شش روایات دو دسته نقد؛ نقدهای مشترک و اختصاصی وارد است:

۳-۱- نقدهای مشترک

به شش روایت سه نقد مشترک وارد است: ۱- اضطراب در روایات، ۲- تعارض با عصمت پیامبر (ص)، ۳- تعارض با قاعده فقهی.

۳-۱-۱- اضطراب در روایات

محتوای روایات از شش جهت دارای اضطراب هستند و این میزان از اضطراب موجب سلب اعتماد از اصل روایات می‌گردد:

۱- اضطراب در تعیین فرد مضروب: نام فردی که ضربه پیامبر(ص) به او اصابت کرده است در هیچ‌یک از آنها مشابه هم نیست؛ در پنج روایت اول فرد مضروب به ترتیب عبارتند از: سَوَادَةُ بن قَيْس، عُكَاشَةُ، سَوَاد بن عمرو، سَوَاد بن غَزِيَّة، أُسَيْد بن حُصَيْن. در روایت ششم نیز نامی ذکر نشده است و فرد مضروب نامعلوم است.

۲- اضطراب در زمان وقوع ضربه: در شش روایت زمان وقوع ضربه پیامبر(ص) متفاوت از دیگری است؛ در روایت اول به هنگام بازگشت پیامبر(ص) از طائف و در روایت دوم به هنگام بازگشت حضرت از غزوه‌ای بوده است و در هر دو روایت نخست طلب قصاص در واپسین روزهای زندگانی پیامبر(ص) رخ داده است. در روایت سوم، زمان ضرب مشخص نیست و فرد مضروب(سَوَاد بن عمرو) عطری خاص استعمال کرده بود و حضرت به سبب استعمال آن وی را می‌زند. در روایت چهارم، در هنگامه جنگ بدر و زمانی که پیامبر(ص) صفوف را منظم می‌کرد، ضربه را وارد می‌سازد. در روایت پنجم زمان روشن نیست و ضربه پیامبر(ص) در حال سخن گفتن با مردم بوده است. در روایت ششم زمان حادثه بیان نشده است ولی ضربه پیامبر(ص) به هنگام تقسیم بیت المال بوده است. در روایات سوم تا ششم -بر خلاف دو روایت اول- ضربه و طلب قصاص در یک زمان رخ داده است.

۳- اضطراب در نیت و علت ضربه: در روایت اول و دوم ضربه، ناآگاهانه و از روی سهو بوده است و پیامبر(ص) سوار بر شتر هنگام وارد کردن ضربه بر مرکب، بدون این که متوجه شوند فردی که پشت سرشان بوده است را می‌زند. به علاوه فرد مضروب می‌گوید: «چوب دستی را بالا بردی تا بر شتر بزنی، چوب به شکم من برخورد کرد و نمی‌دانم از روی عمد بود یا خطا». چگونه ممکن است فرود مضروب در ضربه‌ای که به قصد ضربه بر شتر فرود آمده است تردید کند و نداند که عمدی یا سهوی رخ داده است؟ چطور ممکن است حتی احتمال تعمد به شخصیتی داد که فرستاده خداوند است و او بی دلیل کسی را که به استقبالش آمده است مضروب سازد. بی‌گمان این تردید از جانب جاعل حدیث بوده است و کسی که مورد ضرب قرار گرفته است شاهد آن بوده است و تردید برای وی معنا ندارد.

در چهار روایت دیگر، ضربه، آگاهانه و عمدی وارد شده است؛ با این تفاوت که علت ضرب در روایت سوم استعمال عطری خاص بوده و حضرت به سبب استعمال آن، ضربه‌ای وارد ساخته است. در روایت چهارم بی‌مبالایی در رعایت نظم صف علت ضربه است. در روایت پنجم، سبب خنداندن مردم به هنگام سخن گفتن رسول با مردم بوده است. در روایت ششم، شخصی بی جهت خود را بر پیامبر(ص)- که مشغول تقسیم بیت المال بود- می‌افکند و رسول خدا(ص) بدان سبب ضربه‌ای بر او وارد می‌سازد.

۴- اضطراب در وسیله ضربه: ابزار ضربه در روایت اول تا سوم، چوب دستی پیامبر (ص) بوده است. در روایت چهارم، چوبه تیری، در روایت پنجم، انگشت دست و در روایت ششم، شاخه درخت خرمایی بوده است.

۵- اضطراب در محل فرو آمدن ضربه: در روایت اول، سوم و چهارم ضربه به شکم، روایت دوم و پنجم ضربه بر تئگاه (میان شکم و پهلوی) و در روایت ششم ضربه بر صورت فرود آمده است.

۶- اضطراب در علت بخشایش فرد مضروب: در روایات اول، علت پناه بردن از آتش جهنم به موضع قصاص پیامبر (ص) در قیامت مطرح شده است. در روایت دوم، بخشایش خداوند در روز قیامت، در روایت سوم ودیعه شفاعت مضروب در روز قیامت، در روایت چهارم در آغوش کشیدن پیامبر (ص)، در روایت پنجم بوسیدن پیامبر (ص) و در روایت ششم بدون علت بخشایش عنوان شده است.

۳-۱-۲- تعارض با عصمت پیامبر (ص)

دیگر نقد مشترکی که به همه این روایات وارد است مخالفت آنها با عصمت پیامبر (ص) است؛ شیخ مفید می نویسد: پیامبران و ائمه (ع) در هنگام نبوت و امامت از همه گناهان کبیره و صغیره معصوم هستند و عقل، ترک مستحب را در صورتی که غیر عمدی و به سبب تقصیر و سرپیچی نباشد روا می داند و ترک واجب را روا نمی داند. البته پیامبر (ص) و ائمه (ع) پیش و پس از نبوت و امامت، از ترک مستحب و واجب مصون هستند. (مفید، ۱۲۹) ابن سینا باوری فراتر از سخن مفید دارد و معتقد است که در ساحت نبوت هیچ گونه اشتباه و سهوی راه ندارد. (ابن سینا، ۵۱) خواجه نصیر الدین طوسی فقدان عصمت را موجب فروگاهی جایگاه نبوت از کمترین عوام دانسته است (خواجه نصیر، ۲۲۲)، زیرا عوام نادانسته به گناه و خطا می آید ولی پیامبر الهی دانسته دچار می شود.

باید توجه داشت که مصونیت از اشتباه مولود نوع بینش پیامبران است. اشتباه همواره از آنجا رخ می دهد که انسان به وسیله یک حس درونی یا بیرونی با واقعیتی ارتباط پیدا می کند و یک سلسله صورت های ذهنی از آنها در ذهن خود تهیه می کند و با قوه عقل خود آن صورت ها را تجزیه و ترکیب می کند و انواع تصرفات در آنها می نماید، آن گاه در تطبیق صورت های ذهنی به واقعیت های خارجی و در ترتیب آن صورت ها گاه خطا و اشتباه رخ می دهد. اما آنجا که انسان مستقیماً با واقعیت های عینی به وسیله يك حس خاص مواجه است و ادراک واقعیت عین اتصال با واقعیت است نه صورتی ذهنی از اتصال با واقعیت، دیگر خطا و اشتباه معنی ندارد. پیامبران الهی از درون خود با واقعیت هستی ارتباط و اتصال دارند. در متن واقعیت، اشتباه فرض نمی شود. (مطهری، ۱۶۲/۲-۱۶۱)

آن کس که به پایه عصمت عملی برسد، نه عمداً مرتکب کار خلاف می شود و نه از روی جهل یا سهو و

نسیان به آن سمت می‌گراید. این مقام والا برای کسی حاصل و میسر است که به قله شکوهمند و با عظمت اخلاص رسیده باشد. چنین کسی از دسترس دو نیروی جهنمی شهوت و غضب، فرسنگ‌ها فزاتر است؛ زیرا همه نیروهای عملی و تحریکی، تحت هدایت و حمایت عقل عملی تعدیل شده است. (جوادی آملی، وحی و نبوت در قرآن، ۲۰۰) بر این اساس پیامبر(ص) خواه از روی سهو و خواه از روی عمد ضربه فرود آورده باشد، رفتاری مخالف با عصمت مرتکب شده است. به علاوه در صورت صحت این روایات، امکان وقوع خطاهای سهوی و عمدی دیگر منتفی نخواهد بود و این روایات تنها نمونه‌ای از مؤیدات فقدان عصمت در پیامبر(ص) به حساب خواهد آمد.

۳-۱-۳- تعارض با قاعده فقهی

نقد دیگر به این روایات تعارض با این قاعده فقهی است که قصاص مربوط به قتل و جرح است (جوادی آملی، ادب فنای مقرّبان، ۴/ ۲۱۵)، ضربه‌ای که به جرح نینجامد قصاص ندارد (علامه حلی، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال والحرام، ۳/ ۶۴۲؛ ابن علامه، ۴/ ۶۴۸؛ فاضل هندی، ۱۱/ ۲۲۱؛ عاملی، ۱۱/ ۱۸۵) چنان‌که خداوند فرموده است: «أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ» (المائدة: ۴۵) در این آیه قصاص برای جروح بیان شده است. جروح جمع جرح است و در لغت به معنای شکافه شدن پوست است. (ابن فارس، ۱/ ۴۵۱) جرح در اصطلاح به مواردی گفته می‌شود که بافت‌های بدن از هم گسیخته شده و اغلب با خونریزی توأم است؛ مانند پوست رفتگی، خراشیدگی، پارگی و بریدگی سطحی و عمیق توأم با آسیب بر پوست (ضریع، پرده نازک روی استخوان) یا همراه شکستگی یا آسیب مختصر یا شدید احشایی و یا صدمه مغزی. (امامی، ۴۴/ ۹۹) درباره قضاوت‌های امیرمؤمنان(ع) نیز نقل شده است که آن حضرت در جراحات جسد قصاص می‌نمود. (کلینی، ۷/ ۳۲۰) شایان ذکر است فاضل هندی علت عدم قصاص را در ضرب، عدم انضباط آن به سبب شدت و ضعف ضربه (فاضل هندی، ۱۱/ ۲۲۱) و محقق عاملی عدم التقدير (عدم مقدار و اندازه ضربه) (عاملی، ۱۱/ ۱۸۵) دانسته‌اند. به روایات اول و دوم -چنان‌که خواهد آمد- نقد فقهی دیگری وارد است.

۳-۲- نقدهای اختصاصی

روایات از جهت مضمون به دو دسته تقسیم پذیرند؛ طبق روایات اول و دوم پیامبر(ص) ضربه سهوی

۱- جان در مقابل جان، و چشم در برابر چشم، و بینی در برابر بینی، و گوش در برابر گوش، و دندان در برابر دندان است و زخم‌ها [نیز به همان ترتیب] قصاصی دارند.

فرو آورده و درخواست قصاص کرده است و قدر مشترک محتوای روایات سوم تا ششم ضربه عمدی و درخواست قصاص است. مضمون هر دسته از این روایات، نقد مختص به خود دارند.

۳-۲-۱- نقدهای روایات اول و دوم

محتوای دو روایت اول با قاعده فقهی فریقین و با سنت معتبر تعارض جدی دارند و نقدهای وارد بر آنها نشان می‌دهند که روایات نمی‌توانند مقرون به صحت باشند:

۳-۲-۱- تعارض با قاعده فقهی

۱- طبق دو روایت نخست، ضربه پیامبر (ص) عمدی نبوده ولی حضرت طلب قصاص کرده است، این در حالی است که شرط مشروعیت قصاص، تعمّد است (امامی، ۱۲۴/۴۴)، لذا به صورت سهوی قصاص ندارد (جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ۲۱۵/۴) بر پایه ادله فقهی آسیب رساندن به دیگری از روی خطای محض، موجب ثبوت دیه است نه قصاص. (جمعی از پژوهشگران، ۴۷۰/۳) امام باقر (ع) فرموده‌اند که در قتل و جراحات خطایی دیه - و نه قصاص - لازم می‌شود. (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۰۹/۴؛ طوسی، ۱۷۴/۱۰) دانشیان اهل سنت نیز از دیرباز این نقد مبنایی را وارد کرده‌اند. ابن جوزی پس از نقل روایت عکّاشه (روایت دوم) نوشته است: این حدیث را بیشتر محدثان بی‌توجه به مفادش - که درخواست قصاص باشد - نقل کرده‌اند؛ فقها اجماع دارند که برای ضرب، قصاص جاری نمی‌شود. (ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک، ۳۰/۴)

برخی پژوهشگران معتقدند که اگرچه ضربه عمدی نبوده و فرد مضروب حق قصاص نداشته است و با پرداخت دیه‌ای جبران می‌گردید، با این وجود پیامبر (ص) خواسته است که نظر وی را تأمین کند. (سبحانی، فروغ ابدیت، ۹۶۵) برخی نیز احتمال داده‌اند که پیامبر (ص) خواسته به مردم بفهماند که هرکس ظالمانه کسی را بزند لازم است آن را جبران کند، زیرا پیامبر (ص) پیراسته از آن است که ظلم کرده باشد. (ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک، ۳۰/۴) این توجیهات صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا اولاً پیامبر (ص) فعلش به عنوان سنت حجت است و نباید با مبانی شرع مخالف نباشد تا موجب تعلیمات غلط شود (جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ۲۱۵/۴) و اساساً پیش فرض پیامبر (ص) و فرد صحابی در این روایات اصل مشروعیت قصاص در ضرب بوده است. (امامی، ۱۲۴/۴۴) ثانیاً در روایت، محور سخن پیامبر (ص) این است که اگر کسی بر ذمه ایشان حقی دارد برخیزد و قصاص کند، لذا اساساً ایده قصاص از طرف آن حضرت مطرح شده است و طراحی داستان به وسیله جاعل حدیث با طرح قصاص از سوی پیامبر (ص) و پیگیری آن با فرد مضروب ادامه یافته است.

شاید از همین جهت باشد که ابن جوزی درباره حدیث دوم - که در جوامع حدیثی اهل سنت نقل شده

است- نوشته است: این حدیث جعلی و محال است. خداوند عذاب دهد کسی را که آن را بر ساخت و زشت گرداند کسی را با این گونه سخنان ناراست و موهن شأن رسول خدا و صحابه در پی آن است که شریعت را زشت جلوه دهد(ابن جوزی، الموضوعات، ۳۰۱/۱)

۲- در روایت دوم، از قول حضرت فاطمه(س) نقل شده است که به حسن(ع) و حسین(ع) بگو تا به جای پیامبر(ص) قصاص شوند. همچنین در ادامه روایت آمده است که ابوبکر، عمر، علی(ع) و حسن(ع) و حسین(ع) درخواست کردند که به جای پیامبر(ص) قصاص شوند. این سخن خلاف مبانی فقهی اسلامی است؛ زیرا به فرض ثبوت قصاص، هیچ گاه کسی به جای دیگری قصاص نمی شود و ممکن نبوده که حضرت فاطمه(س) و امام علی(ع) از این قانون اسلامی بی خبر باشند. طبق تصریح قرآن، تنها راه رفع حکم قصاص بخشایش صاحب حق است؛ خواه با دیه و خواه بدون دیه: «فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ»^۱(بقره: ۱۷۸)

۳-۲-۱- تعارض با سنت

این دو روایت دست کم با چهار دسته روایات تعارض دارند: ۱- روایاتی که پیامبر(ص) از همه حقوق حلالیت طلب کرده است و کسی درخواست قصاص نداشته است، ۲- روایات معرفی جانشین پس از پیامبر(ص)، ۳- روایات سبب نزول سورة نصر، ۴- روایات سیره پیامبر(ص) در رفتار با حیوانات.

۱- روایاتی که پیامبر(ص) از همه حقوق حلالیت طلب کرده است و کسی درخواست قصاص نداشته است: بر اساس آموزه های اسلامی حقوق بندگان خداوند یا همان حق الناس شامل جان و مال و آبروی مسلمان است و اگر دو حدیث مذکور صحیح می بود پیامبر(ص) باید از همه این موارد درخواست حلالیت می کردند نه صرفاً در زمینه قصاص که به قتل و جرح مربوط است، لذا فریقین برخلاف آن دو روایت، روایاتی نقل کرده اند که طبق آنها اولاً پیامبر(ص) از مردم نسبت به تمام حقوقی که ممکن است بر ذمه شان باشد حلالیت طلبیده اند و ثانیاً کسی از پیامبر(ص) درخواست قصاص نداشته است. مفید، طبرسی و ابن ابی الحدید نقل کرده اند که پیامبر(ص) بر فراز منبر رفته و می فرماید: ای مردم! وقت رخت بستن از میان شما به سرعت فرا رسید. به هر کس وعده ای داده ام نادم آید تا به وعده ام عمل کنم و هر کس دینی بر ذمه ام دارد من را آگاه سازد تا به او دهم. (مفید، ۱/ ۱۸۲؛ طبرسی، إعلام الوری بأعلام الهدی، ۱/ ۲۶۴؛ ابن ابی الحدید، ۱۰/ ۱۸۳) طبق نقل طبرسی در ادامه سخن پیامبر(ص) شخصی به آن حضرت

۱- و هر کس که از جانب برادر [دینی] اش [یعنی ولی مقتول]، چیزی [از حق قصاص] به او گذشت شود، [باید از گذشت ولی مقتول] به طور پسندیده پیروی کند، و با [رعایت] احسان، [خوبها را] به او بپردازد.

عرضه می‌دارد که با من وعده کرده بودی که اگر ازدواج کنم سه اوقیه (هر اوقیه معادل هفت مثقال) به من می‌دهی. پیامبر (ص) امر فرمودند پرداخت شود. (طبرسی، همان‌جا)

این روایت با مقداری تفاوت در بسیاری از جوامع حدیثی اهل سنت، کتب سیره و تاریخ آنان نقل شده است: پیامبر (ص) پس از حمد خداوند می‌فرماید: هنگام رخت بستن از میان شما به سرعت فرار کنید، اگر از کسی آبرویی برده‌ام، این آبروی من است آن را بستاند، اگر بر پشت کسی زده‌ام این پشت من است قصاص کند و اگر از کسی مالی گرفته‌ام این سرمایه من است از آن بردارد. کسی نگوید می‌ترسم رسول خدا با من دشمنی کند، آگاه باشید که چنین خویی ندارم، محبوب‌ترین شما نزد من کسی است که اگر حقی دارد بستاند تا با آسودگی خاطر پرودگارم را ملاقات کنم، مردی برخاست و گفت: سه درهم طلب دارم، پیامبر (ص) امر کردند تا پرداخت شود. (ابن ابی شیبہ کوفی، ۹/ ۴۶۹-۴۷۰؛ بیهقی، ۶/ ۷۳؛ ابن سعد، ۲/ ۱۹۶؛ ابن ابی الحدید، ۱۳/ ۲۹-۲۸؛ طبری، تاریخ الأمم والملوک، ۳/ ۱۹۰-۱۸۹؛ مقریزی، ۱۴/ ۴۴۳-۴۴۴؛ صالحی شامی، ۱۲/ ۲۴۳-۲۴۲؛ ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک، ۴/ ۲۹-۳۰)

اگرچه در این روایت آن بخش که پیامبر (ص) خواسته که اگر کسی را زده است قصاص کند صحیح نیست و اشکالات سابق بدان وارد است، با این وجود برخلاف دو روایت در معرض نقد، آن حضرت اولاً کسی را مضروب نساخته است و ثانیاً از همه حقوق آبرویی، جانی و مالی درخواست جبران یا حلالیت داشته است.

۲- روایات معرفی جانشین پس از پیامبر (ص): مطالبی که در دو روایت مذکور از آخرین خطابه پیامبر (ص) در واپسین ساعات حیات ایشان گزارش شده است بر داستان ضربه چوب دستی پیامبر (ص) و مسئله حلیت و قصاص تمرکز یافته است. به نظر می‌رسد این روایات به نوعی موجب انحراف اذهان از مسئله مهم سفارش پیامبر (ص) به وصی پس از خود گردیده‌اند. چگونه آن حضرت درخواست بخشودگی از مردم داشته است اما بی توجه به یکی از مهم‌ترین حقوق بندگان بر پیامبر (ص) یعنی سفارش و توصیه دوباره به جانشین پس از خود باشد. از این روی جست‌وجو در جوامع حدیثی شیعه و حتی برخی آثار اهل سنت نقل شده است که پیامبر (ص) در آخرین سخنرانی عمومی خویش مردم را بر تمسک به قرآن و عترت (ع) فراخوانده و جانشینی امام علی (ع) را پس از خود یادآور شده‌اند؛ صدوق نقل کرده است که پیامبر (ص) در همان بیماری‌ای که به وفات منتهی گردید پس از گزاردن نماز فرمودند: ای مردم! در میان شما کتاب خداوند و اهل بیت (ع) را جانشین خویش در میان شما می‌نهم؛ آگاه باشید که آنها از یک‌دیگر جدا نخواهند گردید تا این‌که در حوض بر من وارد شوند، آگاه باشید که تا هنگامی که به آن تمسک جویند

هرگز گمراه نخواهید شد. (صدوق، کمال الدین وَتَمَام النعمة، ۹۴/۱)

مفید از ابوسعید خُدَری نقل کرده است که پیامبر(ص) در بیماری منتهی به وفات‌شان با کمک امام علی(ع) و میمونه به مسجد آمدند و بر منبر رفته و آخرین خطبه‌شان را چنین ایراد فرمودند: ای مردم! در میان شما ثقلین را به جای می‌گذارم، مردی برخاست و گفت: ثقلین کدامند؟ حضرت چنان خشمگین شدند که چهره‌شان به سرخی گرایید، چون آرام شدند فرمودند قصد داشتم بگویم، ثقلین قرآن و اهل بیت(ع) هستند. (مفید، الأمالی، ۱۳۴-۱۳۵) در روایت دیگری مفید از عبدالله بن عباس نقل کرده است: امام علی(ع)، عباس بن عبدالمطلب و فضل بن عباس به پیامبر(ص) خبر می‌دهند که انصار در مسجد بی‌تابی کرده و نگرانند که پیامبر(ص) وفات کند، حضرت به مسجد آمده و بر منبر رفته و پس از اشاره به عدم جاودانگی انسان در این دنیا فرمودند: آگاه باشید که به پروردگارم ملحق خواهم شد و در میان شما کتاب خداوند و اهل بیت(ع) را به جای می‌گذارم مادامی که بدان‌ها تمسک جوئید هرگز گمراه نمی‌شوید. (همان، ۴۵-۴۷)

سیدرضی در کتاب خصائص الأئمة(ع) روایت بلندی از امام رضا(ع) دربارهٔ تحرکات برخی افراد برای جانشینی پیامبر(ص) در واپسین روزهای حیات حضرت نقل کرده است، پیامبر(ص) در واکنش به این تحرکات همراه عمویش عباس و امام علی(ع) به مسجد آمده و بر منبر رفته و خطبه می‌خوانند و از جمله می‌فرمایند: آگاه باشید! من در میان شما کتاب خدا -که نور، هدایت و بیانگر فرضیه‌های الهی است و حجت خداوند، حجت من و حجت ولی‌ام بر شما است- و علی بن ابی‌طالب(ع) -که نشانهٔ بزرگ، نشان دین، نور هدایت است- به جانشینی خود می‌گذارم. مبدا پس از من مرتد و کافر گردید و قرآن را بدون علم تأویل کنید و در سنت بدعت پدید آورید. قرآن امامی هدایتگر است و علی بن ابی‌طالب(ع) پیشوایی است که بدان هدایت می‌کند و با حکمت و موعظهٔ حسنه به سوی آن دعوت می‌کند او صاحب امر پس از من، وارث علم، حکمت، نهان و آشکارم است و وارث پیامبران پیشین است. ای مردم دربارهٔ اهل بیت(ع) خدا را در نظر داشته باشید. (شریف‌رضی، ۷۲-۷۵)

۳- روایات سبب نزول سورة نصر: در روایت دوم ماجرا به عنوان شأن نزول سورة نصر گزارش شده است و نزول سورة، با خبر وفات پیامبر(ص) مقارن است؛ این در حالی است که سورة نصر یا در بازگشت پیامبر(ص) از غزوه خیبر (ابوحیان اندلسی، ۱۰/۵۶۲) یا در بازگشت حضرت از غزوه حنین (واحدی، ۴۹۷) یا پس از فتح مکه (طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۳۰/۲۱۶) یا طبق پاره‌ای دیگر از اقوال در مِنا و به هنگام حجة الوداع (قمی، ۲/۴۴۷-۴۴۶؛ سیوطی، الدرالمختور فی تفسیر المأثور، ۶/۴۰۶) نازل

شده است. البته صحیح آن است که پس از صلح حدیبیه و پیش از فتح مکه فرود آمده است. (طباطبایی، ۳۷۷-۳۷۶/۲۰) به هر روی در هیچ یک از این روایات به نزول سوره در هنگام وفات پیامبر (ص) اشاره نشده است. حتی با فرض پذیرش نزول سوره در حجة الوداع تا واپسین ساعات ایام حیات حضرت سه ماه و اندی فاصله بوده است. (آلوسی، ۴۹۱/۱۵) به علاوه در سوره نصر هیچ قرینه‌ای مبنی بر نزول آن هم‌زمان با دریافت خبر وفات پیامبر (ص) وجود ندارد (طبرسی، مجمع البیان، ۸۴۴/۱۰)

۴- روایات سیره پیامبر (ص) در رفتار با حیوانات: اقدام پیامبر (ص) در ضرب حیوان - که در روایت نخست آمده است- با سیره ایشان در رفتار با حیوانات بویژه مرکبش منافات دارد؛ در سیره آن حضرت نقل شده است که جز در جهاد هیچ‌گاه خدمتکار، زن و شینی را نزد. (ابن حنبل، ۲۳۲/۶؛ ابن ماجه، ۶۳۸/۱؛ دارمی، ۱۴۷/۲) وقتی آن حضرت هیچ چیزی را مورد ضرب قرار نداده است چگونه ممکن است مرکب خویش را مورد ضرب قرار داده باشد. همچنین در سیره نواده آن حضرت، امام سجاد (ع) نقل شده است که ایشان با شترش بیست و دو حج به جای آورد و هیچ‌گاه آن را نزد (کلینی، ۴۶۷/۱) و به فرزندش امام محمد باقر (ع) سفارش فرمود وقتی که مُرد آن را دفن کند تا درندگان آن را نخورند. (برقی، ۶۳۵/۲؛ صدوق، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ۵۰) پس از شهادت امام (ع)، شتر آن حضرت از چراگاه آمده و سوی قبر ایشان رفت. (کلینی، ۴۶۷/۱) بی‌گمان این رفتار امام (ع) و بلکه همه مکارم اخلاقی آن حضرت و اهل بیت (ع) با الگوپذیری از جد بزرگوارشان صورت گرفته است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (احزاب: ۲۱)

۳-۲-۲- نقدهای روایات سوم تا ششم

در این روایات رفتار صادر شده از پیامبر (ص) و زدن عامدانه دیگران از نوعی شتابزدگی، نسنجیدگی و برخورد خشن آن حضرت با فرد مضروب حکایت دارند، این در حالی است که خداوند در آیات متعددی از سیره اخلاقی سترگ پیامبر (ص) چون حسن خُلق، مهربانی و دلسوزی، عفو و گذشت، فروتنی و تواضع در تعامل و معاشرت با مردمان سخن گفته است و روایات سیره نیز مؤید آن آیات است:

۱- خُلُقٍ عَظِيمٍ: «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴) منظور از خلق، ملكه نفسانی است که مقتضای آن انجام افعال و رفتارها به آسانی و بدون نیاز به تفکر و اندیشه‌ورزی است. (نراقی، ۵۵/۱) خلق عظیم در آیه اطلاق همه مکارم اخلاقی دارد، اما علامه طباطبایی معتقد است با توجه به سیاق آیات، ظهور در حسن اخلاق اجتماعی دارد، لذا می‌نویسد: آیه اگرچه حسن خلق پیامبر (ص) را می‌ستاید و بزرگ می‌شمارد، با این حال با توجه به سیاق آیات ناظر بر نیکی اخلاق اجتماعی و حسن معاشرت پیامبر (ص) است، چنان‌که در حق ثبات قدم داشت، بر آزار مردمان و ستم بی‌خردان صبر می‌نمود، عفو و گذشت می‌کرد، بسیار

سَخَاوَتَمَنْد بود، نرمی، مدارا و تواضع داشت. (طباطبایی، ۳۶۹/۱۹)

برای این تفسیر علامه از آیه، شواهد روایی نیز وجود دارد؛ برای نمونه روایت شده است که در نوبتی پیامبر(ص) با اصحاب در حال راه رفتن بودند که عربی از راه رسید و پیراهن حضرت را گرفت و به سوی خود کشید و گفت: از مال خداوند که در نزدت داری بر من ببخش، حضرت خندید و امر فرمود پرداخت کنند. نیز هرگاه کفار قریش پیامبر(ص) را آزار می دادند، می فرمود: خدایا قوم را بیا مرز، زیرا نمی دانند که چه می کنند، لذا خداوند آیه را فرو فرستاد. (ورام بن ابی، ۹۹/۱؛ علامه حلی، نهج الحق و کشف الصدق، ۳۰۸) کلینی روایت دیگری را از امام صادق(ع) نقل کرده است که در مجلسی، کنیزی قصد داشت برای استشفای مریض اش تکه ای لباس پیامبر(ص) را بکند. (کلینی، ۱۰۲/۲)

واحدی و به پیروی از او سیوطی از عایشه نقل کرده اند که کسی خوش اخلاق تر از رسول خدا(ص) نبود، هرگاه اصحاب یا خانواده اش صدایش می کردند، پاسخ می داد: «لَبِیک»، لذا خداوند آیه «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» فرو فرستاد. (واحدی، ۲۹۳؛ سیوطی، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ۶/۲۵۰) خلق سترگ پیامبر(ص) به مسلمانان محدود نبود، بخاری نقل کرده است که جنازه یهودی ای تشییع می شد، پیامبر(ص) نشسته بود برخاستند، به ایشان گفته شد که جنازه متعلق به فردی یهودی است. حضرت فرمودند: آیا انسان نیست؟ (ألیست نفساً) (بخاری، صحیح البخاری، ۸۷/۲)

پیامبری که طبق آیه قرآن از خلق عظیم برخوردار است و روایات فراوانی از سیره ایشان آن را تأیید می کند چطور ممکن است صحابی خود را با ارتکاب خطایی کوچک مضروب سازد و به سرعت نیز پشیمان شده و درخواست قصاص کند؟

۲- عفو و گذشت: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (اعراف: ۱۹۹) طبرسی نقل کرده است که با نزول این آیه خداوند به پیامبر(ص) دستور داد تا درگذرد از آن که به ایشان ستم روا داشته است و ببخشاید کسی را که حضرتش را محروم کرده است و بپيوند با آن که با ایشان قطع رحم کرده است. (طبرسی، مجمع البیان، ۴/۴۱۵) در روایتی امام رضا(ع) این آیه را سنت پیامبر(ص) در مدارا با مردم بیان فرموده است. (کلینی، ۲/۲۴۲-۲۴۱؛ صدوق، معانی الأخبار، ۱۸۴؛ همو، الخصال، ۱/۸۲) اهل سنت از پیامبر(ص) نقل کرده اند که فرمود: خداوند مرا به مدارای با مردم امر کرده است همان طور که به انجام فرایض امر کرده است. (ابن ابی حاتم، ۱۱/۲۴۷؛ سیوطی، الجامع الصغیر، ۱/۲۵۹)

در آیه ۱۵۹ سوره آل عمران خداوند از نرم دلی و نرم خوئی و عدم سخت دلی و تند خوئی پیامبرش در کنار عفو و گذشتش سخن گفته است: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْكَ

حَوْلِكَ فَأَعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ» (آل عمران: ۱۵۹). در روایات درباره سیره پیامبر (ص) نیز نقل شده است که خوش اخلاق ترین فرد بود، ناسزا نمی گفت، در بازار صدایش را بالا نمی برد، بدی را با بدی پاسخ نمی داد و می بخشود و می گذشت. (ابن حنبل، ۶/۲۳۶؛ بخاری، صحیح البخاری، ۳/۲۱) همچنین صبورترین فرد در برابر آزار مردم بود. (ابن سعد، ۱/۳۷۸؛ سیوطی، الجامع الصغیر، ۲/۳۰۴)

مدارای رسول خدا و سعه صدر در برابر برخی رفتارهای آزار دهنده مردم گاه بدان حد بود که خداوند به مردم تذکر می دهد و به آنان گوشزد می کند که رفتارهایشان پیامبر (ص) را آزار می دهد و آن حضرت شرم می کند تذکر دهد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرِ نَاطِرِينَ إِنَّا هُمْ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ» (احزاب: ۵۳) مردمی که برای خوردن غذا به منزل پیامبر (ص) آمده اند پس از صرف غذا نمی رفتند مدت بیشتری می ماندند، این مسئله باعث آزار حضرت می گردد زیرا منزلشان کوچک بود، در عین حال شرم می کردند که امر کنند تا مردم خارج شوند، اما خداوند حق را بیان می کند و از بیان آن شرم ندارد، لذا آیه را فرو فرستاد و به مردم دستور داده است که رسولش را تکریم کنند و منزلش را ترک نمایند و طوری رفتار نکنند که موجب اذیت و ناخشنودی ایشان شود. (طبرسی، مجمع البیان، ۸/۵۷۶)

۳- رحمت و رأفت نسبت به مؤمنان: از دیگر اوصاف پیامبر (ص)، رحمت و رأفت مبالغه آمیز حضرت نسبت به مردم است و خداوند متعال در آیات قرآن بدان تصریح فرموده است: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ» (توبه: ۱۲۸): «قطعا برای شما پیامبری از خودتان آمد که بر او دشوار است شما در رنج بیفتید، به [هدایت] شما حریص و نسبت به مؤمنان، دلسوز مهربان است.»

خداوند در مورد برخی از پیامبران تعبیر برادر آورده و فرموده است: «إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ» (شعراء: ۱۰۶)، «إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ» (شعراء: ۱۲۴)، «إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ» (شعراء: ۱۴۲) و «إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ» (شعراء: ۱۶۱) ولی درباره پیامبر اسلام تعبیر برادر نیامده، بلکه فرموده است پیامبری برای شما آمده که از جانتان برخاسته، انحراف شما برای او بسیار سخت است، با حرص و شوق می کوشد تا شما مؤمن شوید، او مظهر رأفت و رحمت خدا برای مؤمنان

۱- «ای کسانی که ایمان آورده اید، داخل اتاق های پیامبر شوید، مگر آنکه برای [خوردن] طعامی به شما اجازه داده شود، [آن هم] بی آنکه در انتظار پخته شدن آن باشید ولی هنگامی که دعوت شدید داخل گردید و وقتی غذا خوردید پراکنده شوید بی آنکه سرگرم سخنی گردید. این [رفتار] شما پیامبر را می رنجاند و [لی] از شما شرم می دارد، و حال آنکه خدا از حق [گویی] شرم نمی کند.»

است. (جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ۸/ ۶۰) اوصاف پیامبر(ص) در این آیه: «رَسُولٌ»، «مِنْ أَنْفُسِكُمْ» و «عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَاعِتِثُكُمْ» برای تشویق مردم جهت اجابت سخن حضرت و پذیرش دعوت ایشان است. (طباطبایی، ۹/ ۴۱۲) روشن است پیامبری با این اوصاف که مسئولیت اجتماعی و اخلاقی سترگی را بر عهده دارد هرگز رفتار نسنجیده و اشتباهی - که در روایات در معرض نقد آمده است - مرتکب نخواهد شد.

نتیجه‌گیری

در جوامع روایی فریقین شش روایت - که پنج مورد آن به اهل سنت تعلق دارد - از فرود آمدن ضربه چوب‌دستی پیامبر(ص) بر یکی از حاضران نزد آن حضرت سخن گفته‌اند، در پاره‌ای از آنها ضربه ایشان سهوی و در پاره‌ای دیگر عمدی گزارش شده است. به این روایات از دو جهت سندی و محتوایی نقد وارد بود. از شش روایت نقل شده، تنها یک روایت (روایت پنجم) دارای سند صحیح و اسناد باقی روایات بر پایه معیارهای رجالی و درایه‌ای مخدوش و به ضعف دچار بودند. صحت سند روایت پنجم نیز موجب پذیرش آن نخواهد بود؛ زیرا به محتوای آن چون پنج روایت دیگر نقدهای متعددی وارد است. به محتوای شش روایات دو دسته نقدهای مشترک و اختصاصی وارد است. نقدهای مشترک عبارتند از: ۱- اضطراب در روایات: روایات از شش جهت دارای اضطراب بودند و این حجم از اضطراب موجب سلب اعتماد از اصل روایات گردیده است، ۲- تعارض با عصمت پیامبر(ص): آن حضرت از خطاهای عمدی و سهوی پیراسته است، ۳- تعارض با قاعده فقهی: قصاص، به قتل و جرح مربوط است و ضربه‌ای که به جرح نیانجامد، قصاص ندارد. نقدهای اختصاصی به روایات اول و دوم - که پیامبر(ص) ضربه سهوی فرو آورده و درخواست قصاص کرده و روایات سوم تا ششم - که حضرتش ضربه عمدی فرو آورده و درخواست قصاص داشته - تعلق گرفته است. محتوای دو روایت نخست، اولاً با این قاعده فقهی فریقین تعارض داشتند که شرط قصاص، تعد است؛ ثانیاً دست‌کم با چهار دسته روایات تعارض داشتند: ۱- روایاتی که پیامبر(ص) از همه حقوق حلالیت طلب کرده است و کسی درخواست قصاص نداشته است؛ ۲- روایات معرفی جانشین پس از پیامبر(ص)؛ ۳- روایات سبب نزول سوره نصر؛ ۴- روایات سیره پیامبر(ص) در رفتار با حیوانات. روایات سوم تا ششم با آیات و روایات فراوانی در تعارض هستند که از سیره اخلاقی سترگ پیامبر(ص) چون حسن خلق، مهربانی و دلسوزی، عفو و گذشت، فروتنی و تواضع در تعامل و معاشرت با مردمان سخن گفته‌اند.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه: محمد مهدی فولادوند.
- آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، دارالکتب العلمیه، بیروت، ١٤١٥ق.
- ابن أبی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، شرح نهج البلاغه، مصحح: محمد ابوالفضل ابراهیم، انتشارات مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ١٤٠٤ق.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، مکتبه نزار مصطفى الباز، عربستان، ١٤١٩ق.
- ابن أبی شیبہ کوفی، عبدالله بن محمد، المصنف، دارالفکر، بیروت، ١٤٠٩ق.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، أسد الغابة فی معرفة الصحابة، دارالفکر، بیروت، ١٤٠٩ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، الموضوعات، المکتبه السلفیه، مدینه، ١٣٨٦ق.
- _____، المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفى عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیه، بیروت، ١٤١٢ق.
- ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی، الإصابه فی تمیز الصحابة، تحقیق: عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض، دار الکتب العلمیه، بیروت، ١٤١٥ق.
- _____، تقریب التهذیب، دراسة و تحقیق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الکتب العلمیه، بیروت، ١٤٠٥ق.
- _____، تهذیب التهذیب، دار الفکر، بیروت، ١٤٠٤ق.
- _____، طبقات المدلسین، تحقیق: عاصم بن عبدالله القربونی، مکتبه المنار، اردن، بی تا.
- _____، لسان المیزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بیروت، ١٣٩٠ق.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل شیبانی، مسند أحمد، دار صادر، بیروت، بی تا.
- ابن خیاط، خلیفه بن خیاط بن أبی هبیره، تاریخ خلیفه بن خیاط، دار الکتب العلمیه، بیروت، ١٤١٥ق.
- ابن سعد، محمد بن سعد بصری، الطبقات الکبری، دار صادر، بیروت، بی تا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء- الإلهیات، مرعشی نجفی، تصحیح: سعید زائد: الاب قنوتی، قم، ١٤٠٤ق.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل أبی طالب، مطبعة الحیدریه، نجف، ١٣٧٦ق.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، الاستیعاب، چاپ اول، دار الجیل، بیروت، ١٤١٢ق.
- ابن عدی، عبدالله بن عدی جرجانی، الكامل فی ضعفاء الرجال، دارالفکر، بیروت، ١٤٠٩ق.
- ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینه دمشق، دارالفکر، بیروت، ١٤١٥ق.
- ابن علامه، محمد بن حسن حلی، إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ١٣٨٧ق.
- ابن فارس، أحمد، معجم مقاییس اللغة، مصحح: هارون عبدالسلام محمد، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ١٤٠٤ق.

- ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی، سنن ابن ماجه، دار الفكر، بیروت، بی تا.
- ابن هشام، عبدالملک بن هشام بن ایوب حمیری، السیره النبویه، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، مکتبه محمد علی صبیح وأولاده، مصر، ۱۳۸۳ق.
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف، البحر المحيط فی التفسیر، دار الفكر، بیروت، ۱۴۲۰ق.
- أبوداود، سلیمان بن الأشعث سجستانی، السنن، تحقیق: سعید محمد اللحام، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۰ق.
- امامی، مسعود، «قصاص در ضرب»، مجله فقه اهل بیت(ع)، ج ۴، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت(ع)، قم، بی تا.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، التاريخ الكبير، المكتبة الإسلامية، ترکیه، بی تا.
- ____، صحيح البخاري، دار الفكر، بیروت، ۱۴۰۱ق.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد؛ المحاسن، دار الكتب الاسلامیه، قم، ۱۳۷۱ق.
- بروجری، حسین، منابع فقه شیعه، ترجمه مهدي حسینیان قمی و صبوری، انتشارات فرهنگ سبز، تهران، ۱۴۲۹ق.
- بیهقی، احمد بن حسین بن علی، السنن الکبری، دار الفكر، بی جا، بی تا.
- تهرانی، سید محمدحسین، ولایة الفقیه فی حکومت الإسلام، دار الحجة البيضاء، بیروت، ۱۴۱۸ق.
- جمعی از پژوهشگران، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت(ع)، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت(ع)، قم، ۱۴۲۶ق.
- جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان، اسراء، قم، ۱۳۸۹ش.
- ____، سیره رسول اکرم(ص) در قرآن، اسراء، قم، ۱۳۸۵ش.
- ____، وحی و نبوت در قرآن، اسراء، قم، ۱۳۸۸ش.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله بن محمد، المستدرک علی الصحیحین، دارالفکر، بیروت، بی تا.
- خواجه نصیر، نصیر الدین طوسی، تجرید الاعتقاد، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۷ق.
- دارمی، عبدالله بن رحمان، سنن الدارمی، مطبعة الحديث، دمشق، ۱۳۴۹ق.
- ذهبی، شمس الدین، المغنی فی الضعفاء، دار الكتب العلمية، بیروت، بی تا.
- ____، تذکرة الحفاظ، لبنان، دار إحياء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- رازی، عبدالرحمان بن محمد، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۱ق.
- سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۵ش.
- ____، مفاهیم القرآن، مؤسسة الإمام الصادق(ع)، قم، ۱۴۲۱ق.
- سبط بن عجمی، إبراهیم بن محمد بن خلیل طرابلسی شافعی، التبيين لأسماء المدلسين، تحقیق: الأستاذ یحیی شفیق، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۶ق.

سخاوی، عبدالرحمن، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على اللسنة، محقق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٢م.

سمعانی، عبدالکريم بن محمد بن منصور، الأنساب، تقديم وتعليق: عبدالله عمر البارودي، دارالجنان، بيروت، ١٤٠٨ق.

سيوطي، عبدالرحمان بن ابى بكر، الدر المنثور في تفسير المأثور، ناشر: كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، قم، ١٤٠٤ق.

_____، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، المعرفة، بيروت، ١٤٠٣ق.

_____، الجامع الصغير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠١ق.

شريف رضى، محمد بن حسين، خصائص الأئمة (ع) (خصائص أمير المؤمنين (ع))، محقق: محمد هادي امينى، آستان قدس رضوى، مشهد، ١٤٠٦ق.

شوشترى، محمد تقى، قاموس الرجال، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، ١٤١٠ق.

صالحى شامى، محمد بن يوسف، سبل الهدى و الرشاد، چاپ اول، دارالكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤ق.

صدوق، محمد بن على بن بابويه، الامالى، چاپ اول، قسم الدراسات الاسلامية، تهران، ١٤١٧ق.

_____، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، چاپ دوم، دار الشريف الرضى، قم، ١٤٠٦ق.

_____، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: على اكبر غفارى، دفتر انتشارات اسلامى، قم، ١٤١٣ق.

_____، الخصال، تصحيح على اكبر غفارى، جامعه مدرسين، قم، ١٣٦٢ش.

_____، معاني الأخبار، تحقيق على اكبر غفارى، دفتر انتشارات اسلامى، قم، ١٤٠٤ق.

_____، كمال الدين و تمام النعمة، تصحيح: على اكبر غفارى، دارالكتب الاسلاميه، تهران، ١٣٩٥ق.

طباطبايى، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامي، قم، ١٤١٧ق.

طبرانى، سليمان بن احمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبدالمجيد سلفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥ق.

طبرسى، فضل بن حسن، إعلام الورى بأعلام الهدى، چاپ اول، مؤسسه آل البيت، قم، ١٤١٧ق.

_____، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٥ق.

طبرى، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار التراث، بيروت، ١٣٨٧ق.

_____، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٢ق.

طوسى، محمد بن حسن، تهذيب الأحكام، محقق: حسن الموسوى خراسان، دار الكتب الإسلامية، تهران، ١٤٠٧ق.

عاملی، سيد جواد بن محمد حسینی، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بی تا.

عجلى، احمد بن عبدالله بن صالح، معرفة الثقات، مكتبة الدار، المدينة، ١٤٠٥ق.

عقبلى، محمد بن عمرو، ضعفاء العقيلي، تحقيق: دكتور عبدالمعطى أمين قلعجى، دارالكتب العلمية، بيروت،

۱۴۱۸ق.

علامه حلى، حسن بن يوسف بن مطهر اسدى، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، دفتر انتشارات اسلامى، قم، ۱۴۱۳ق.

_____، نهج الحق وكشف الصدق، ترجمه: علي رضا كهنسال، عاشوراء، مشهد، ۱۳۷۹ش.

فاضل هندی، محمد بن حسن اصفهانی، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام، دفتر انتشارات اسلامى، قم، ۱۴۱۶ق.

فثال نیشابورى، محمد بن احمد، روضة الواعظين وبصيرة المتعظين، انتشارات رضى، قم، ۱۳۷۵ش.

قمى، على بن ابراهيم، تفسير القمى، مصحح: طيب موسى جزايرى، دار الكتاب، قم، ۱۴۰۴ق.

كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، تهران، ۱۴۰۷ق.

مجلسى، محمد باقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ۱۴۰۳ق.

مِزى، جمال الدين يوسف، تهذيب الكمال، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ۱۴۰۶ق.

مطهرى، مرتضى، مجموعة آثار، صدرا، تهران، بى تا.

مفيد، محمد بن محمد بن نعمان، تصحيح اعتقادات الإمامية، كنز شيوخ مفيد، قم، ۱۴۱۴ق.

_____، الارشاد في معرفة حجج الله على العباد، دارالمفيد، بيروت، ۱۴۱۴ق.

_____، الأمالي، كنز شيوخ مفيد، قم، ۱۴۱۳ق.

مقرئى، أحمد بن على، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تحقيق: محمد عبد الحميد النميسى، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۴۲۰ق.

منتظرى، حسين على، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، نشر تفكر، قم، ۱۴۰۹ق.

نائينى، ميرزا محمد حسين غروى، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، دفتر تبليغات اسلامى، قم، ۱۴۲۴ق.

نراقى، محمد مهدي، جامع السعادات، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ۱۴۲۳ق.

نسائى، احمد بن شعيب، السنن، دار الفكر، بيروت، ۱۳۴۸ق.

نورى، حسين، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسة آل البيت، قم، ۱۴۰۸ق.

واحدى، على بن احمد، اسباب نزول القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۴۱۱ق.

واقدى، محمد بن عمر، المغازى، تحقيق: مارسدن جونز، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ۱۴۰۹ق.

ورام بن أبى، فراس، مسعود بن عيسى، مجموعة ورام، مكتبة فقيه، قم، ۱۴۱۰ق.

هيمى، نورالدين على بن أبى بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، ۱۴۰۸ق.



تقابل صمت و نطق در نهج البلاغه بر اساس نظریهٔ پساساختارگرایی

فایضه علی عسگری

دانشجوی دکتری دانشگاه اصفهان

دکتر مهدی مطیع (نویسنده مسئول)

دانشیار دانشگاه اصفهان

Email: m.motia@ltr.ui.ac.ir

دکتر سید مهدی لطفی

دانشیار دانشگاه اصفهان

چکیده

نهج البلاغه به عنوان یک اثر برجسته ادیبانه معرفتی این قابلیت را دارد که ساختار آن از منظر رویکردهای جدید نقد ادبی چون پساساختارگرایی با محوریت تقابل‌های دوگانه، واکاوی شود تا از سویی گامی باشد برای استفاده از روش‌های نوین تحلیل متن در حوزه مطالعات اسلامی و تحقیقات بین رشته‌ای در این باب و از سوی دیگر ما را به ساحت معرفتی جدیدی از متن رهنمون سازد. این نوشتار می‌کوشد تا تقابل دوگانه صمت و نطق را بر اساس نظریه پساساختارگرایی بررسی کند. به همین منظور با استخراج کلیدواژه‌های این حوزه معنایی به صورت متقابل و بررسی دو واژه محوری صمت و نطق در سیاق‌های مختلف دریافته که بر خلاف فرضیهٔ رایج مبنی بر مثبت تلقی کردن نطق، امام(ع) رویکردی ساختارشکنانه به این تقابل داشته و صمت را به معنای گزیده‌گویی پدیده‌ای مثبت و ارزشی تلقی نموده و آن را وقار آفرین، تأثیرگذار، نشانهٔ خردمندی و یکی از راه‌های تکمیل اندیشه دانسته است.

کلیدواژه‌ها: تقابل، صمت، نطق، نهج البلاغه، پساساختارگرایی.



Contradiction of the Silence and the Speech in Nahdj al-Balagha, Based on the Poststructuralist Theory

Fayezeh Ali Asgari, Ph.D. Student, University of Isfahan

Dr. Mahdi Motia (corresponding Author), Associate Professor, University of Isfahan

Dr. Sayyid Mahdi Lotfi, Associate professor, University of Isfahan

Abstract

Nahdj al-Balagha is an epistemic literary masterpiece. So, its structure has the potential of analyzing from the perspectives of new approaches to literary criticism, such as poststructuralism. Using this approach with the main focus on dual contrasts can be a step toward using the new methods of analyzing the text in the field of Islamic studies and interdisciplinary research. On the other hand, it leads us to a new understanding of the text. Based on the poststructuralism theory, this study aims to explore the dual contrasts of silence (*Somt*) and speech (*Notgh*) in Nahdj al-Balagha. Accordingly, the keywords of this semantic field were extracted and two basic words of the silence and the speech were examined in different contexts. The findings show that contrary to the common idea that assumes the speech as positive, in an uncommon view, Imam (AS) has considered the silence that means pithy sayings as a positive and valuable phenomenon, as well as causing dignity, effective, a sign of the wisdom and one of the ways to the thought completion.

Keywords: Contrast, Silence, Utterance, Nahdj al-Balagha, Poststructuralism.

مقدمه

متن ادبی، یک ساختار است که در آن همهٔ عناصر به هم وابسته‌اند و در رابطهٔ متقابل نسبت به یکدیگر قرار دارند. هیچ چیز در کار ادبی نیست که بتوان آن را مجزا و منفک دید و بررسی کرد. هر عنصر منفرد نقشی دارد و به واسطهٔ نقشی که به عهده دارد به کلیت اثر پیوند خورده است. همهٔ عناصر یک متن دارای پیوند متقابل با یکدیگرند و نقش‌های متفاوت این عناصر و روابط بین آن‌هاست که ساختار را به وجود می‌آورد و به اثر ادبی نظام و ساختاری هنری می‌بخشد. دست یافتن به این تقابل‌ها خواننده را به دریافت بهتر از متون هدایت می‌کند و سبب می‌شود او در نقد و تحلیل‌های خود به این دو سویگی و رابطهٔ دوگانه توجه کند. (برتز، ۸۷؛ برسلر، ۱۳۶) ساختار هر متن بالقوه این قابلیت را دارد که به دوگانگی‌های بنیادی که سپس یک همخوانی را شکل می‌دهند، فروکاسته شود. (گرین و لیبهان، ۱۲۰)

در نهج البلاغه به عنوان یک اثر ادیبانه، مبنای بسیاری از توصیفات بر اساس تقابل قرار داده شده و امام(ع) به تعلیم مضامین، بیان مفاهیم، توصیف صحنه‌ها و شخصیت‌ها پرداخته و تصاویر بدیعی خلق نموده است. (محمدقاسمی، ۷۵-۷۷) پس می‌توان از منظر رویکردهای جدید نقد ادبی مثل پساساختارگرایی بررسی شود. این رویکرد فعالیتی انتقادی است که از رهگذر آن می‌توان تقابل‌ها را تحلیل برد یا نشان داد که آن‌ها در فرآیند معنای بافتی تا اندازه‌ای یکدیگر را تحلیل می‌برند و خود را معکوس یا واژگون می‌سازند. (ایگلتون، ۱۸۲-۱۸۴) این وارونه سازی ارزشی نشان می‌دهد که زمینه باورها و دانسته‌های فرهنگی، مسلم و قطعی نیست. پژوهش حاضر بر اساس نظریهٔ ساختارشکنی تقابل‌های دوگانه ژاک دریدا، تقابل سکوت و سخن را بررسی نموده و نشان می‌دهد در نهج البلاغه به عنوان یک متن دینی سکوت، تأثیرگذارتر از صدها سخن است. گرچه در متون غیر دینی، معمولاً از سکوت به عنوان فقدان در تعاملات یاد می‌شود و تحقیقات میدانی زیادی نشان دهندهٔ این است که سوگیری فرهنگی به سمت گفت‌وگو وجود دارد؛ به این معنا که سکوت اغلب پدیده‌ای منفی تلقی می‌شود و از لحاظ علمی نیز چیزی به عنوان سکوت مطلق وجود ندارد. (چناری و کرباسیان، ۱۲۸)

جستار حاضر واژگان حوزهٔ معنایی سکوت و سخن که به شکل متقابل در سیاق‌های مختلف معنایی نهج البلاغه به کار رفته است، استخراج کرده و از بین آن‌ها تقابل صمت و نطق را با بیشترین فراوانی یافته و در دو سطح انسانی و غیر انسانی مورد بررسی قرار داده، تا به این سؤالات پاسخ دهد: آیا در نهج البلاغه سکوت پدیده‌ای منفی است یا بار معنایی مثبتی دارد؟ صمت و نطق در جهان بینی امام(ع) همسو با نگاه ساختارگرایان قابل تبیین است یا پساساختارگرایان؟ تلقی نهج البلاغه از سکوت به عنوان یک متن دینی

چگونه است؟ بدون شک مقایسه رابطه دو سویه این تقابل، ساحت‌های معنایی جدیدی را از تفسیر متن بر ما خواهد گشود.

پیشینه پژوهش

با بررسی‌های صورت گرفته اثری که در این حوزه مطالعاتی با موضوع نهج البلاغه به رشته تحریر درآمده است مقاله «واکاوی مسائل مرگ و زندگی در نهج البلاغه بر اساس نظریه تقابل‌های دوگانه در ساختارگرایی» (۱۳۹۶) است که به قلم مهدی رضا کمالی بانیانی، حسین آریان و مهرداد اکبری گندمانی در مجله پژوهشنامه نهج البلاغه به رشته تحریر درآمده است.

تقابل‌های دوگانه در پساساختارگرایی

پساساختارگرایی مهم‌تر از همه نامی است که بر ساخت شکنی و آثار ژاک دریدا می‌نهند. (کالر، ۱۶۸) که از میان جریان‌ها و نظریه پردازان، معمولاً کلیدی‌تر و تأثیرگذارتر از سایرین باقی مانده است. (هارلند، ۱۸۷) دریدا با توجه به یکی از اصول مهم ساختارگرایی (تقابل‌های دوگانه) به روش خاصی رسید که به آن ساختار شکنی یا شالوده شکنی می‌گویند. او در روش خود به واژگون کردن پایگان (سلسله مراتب) در همه تقابل‌های دوگانه معتقد بود و استدلال می‌کرد که تفکر غرب از زمان افلاطون تا به امروز، بر اساس همین رجحان دادن یکی از اجزای تقابل‌های دوگانه بوده است، حال آن‌که این سلسله مراتب ارزش‌ها به آسانی قابل واژگون شدن است. در این روند واژگونه سازی، جزء فرعی به نیمه مهم‌تر تقابل دوگانه تبدیل می‌گردد (مقدادی، ۱۷۳) و بنیاد سست این‌گونه سلسله مراتب و امکان وارونه کردن آن‌ها به منظور رسیدن به بصیرت‌هایی نو در زبان و زندگی را نشان می‌دهد. باری همین که ساختار ظاهری و به اصطلاح منطقی شکسته می‌شود ساختار دیگری در ذهن شروع به شکل یافتن می‌کند. ساختار شکنی اوج دگرگونه فهمیدن است حتی می‌توان متنی را درست برخلاف آنچه به ظاهر به نظر می‌رسد، فهمید (شمیسا، ۲۰۸-۲۱۰) و نشان می‌دهد که متن بسیار پیچیده‌تر از آن است که ابتدا به نظر می‌رسد (برتنز، ۱۷۳؛ برتنس، ۱۵۲-۱۵۳) و خواننده را از بند سرسپردگی‌های ایدئولوژیکی که معنایابی او در متن را محدود می‌کند، رها می‌سازند. (برسler، ۱۴۵-۱۶۱)

مکتب ساختار شکنی با ساخت شکنی یک تقابل نشان می‌دهد که این تقابل طبیعی و اجتناب‌ناپذیر نیست؛ بلکه سازه‌ای است ساخته گفتمان‌های متکی بر آن تقابل که در یک اثر ساخت شکنانه باز یک سازه است. یعنی این اثر نمی‌خواهد آن را نابود کند، بلکه می‌خواهد ساختار و کارکردی متفاوت بدان

بیخشد. (کالر، ۱۶۸-۱۷۰) این مکتب در مواجهه با تقابل‌های دوگانه به دنبال دو هدف است: می‌کوشد اثبات کند این تقابل‌ها همواره بر پایهٔ نوعی رابطهٔ سلسله‌مراتبی استوارند و یکی از طرفین تقابل عادتاً مهم‌تر قلمداد می‌شود و محور ساختار است و در پی اثبات آن است که وجود قطب ظاهراً بی‌اهمیت و مستثنا شدهٔ این تقابل برای کارکرد این تقابل حیاتی است. (اشمیتس، ۱۵۰-۱۵۱)

تقابل سکوت و سخن در نهج‌البلاغه

در سیاق‌های مختلف معنایی نهج‌البلاغه، متناسب با مقصود کلام و فضای سخن از واژگان متعددی که در حوزهٔ معنایی سکوت و سخن قرار دارند به‌صورت متقابل استفاده شده است که در اینجا به آن‌ها خواهیم پرداخت: سکت در تقابل با قول در دو معنا به‌کاررفته است: الف) نوعی سکون و آرامش: در وصف بهترین بندگان خدا آمده است: «يَقُولُ فِيهِمْ وَ يَسْكُتُ فَيَسْلَمُ.» (خطبه ۸۷) ب) سکوتی که بعد از هیجان از کلام یا عمل به وجود آید: بعد از تصمیمی که در شورای سقیفه دربارهٔ جانشینی پیامبر (ص) اتخاذ شد، عباس و ابوسفیان به امام (ع) پیشنهاد خلافت دادند و ایشان در پاسخ فرمودند: «إِنِّ أَقْلُ يَقُولُوا حَرَصَ عَلَى الْمُلْكِ وَإِنْ أَسْكُتُ يَقُولُوا جَزَعَ مِنَ الْمَوْتِ.» (خطبه ۵) در کتب لغت نیز به هر دو معنا اشاره شده است. (ابن منظور، ۴۵/۲؛ فراهیدی، ۳۰۵/۵)

همچنین سکت مقابل تکلم و به معنای سخنان کتمان شده به‌کاررفته است: یکی از جلوه‌های قدرت خدا، شنوای سخنان ابرازشده و آگاه به سخنان کتمان شده، معرفی شده: «مَنْ تَكَلَّمَ سَمِعَ نُطْقَهُ وَ مَنْ سَكَتَ عَلِمَ سِرَّهُ» (خطبه ۱۰) پس هم شنوندهٔ کلام بندگان و هم آگاه از ناگفته‌های آن‌هاست. «عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ» (حشر: ۲۲) تکلم در مورد سخنی به کار می‌رود که با شنیدن درک شود، چنان‌که کلمه و کلام نیز از ریشهٔ «الْكَلَمُ» به معنای اثری از خستگی و جراحت است؛ زیرا مانند زخم در جسم، کلام در نفوس و اذهان اثر می‌کند (راغب، ۷۲۲؛ قرشی، ۱۴۱/۶) و تحت عنوان دعا در آموزه‌های دینی مورد سفارش قرار گرفته، چون اثرگذار است. نظیر: آدم (ع) که بعد از اینکه مرتکب ترک اولی شد، از خدا کلماتی را فراگرفت و توبه کرد، خدا هم آن را پذیرفت. «ثُمَّ بَسَطَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لَهُ فِي تَوْبَتِهِ وَ لَقَاءِ كَلِمَةِ رَحْمَتِهِ وَ وَعْدَهُ الْمَرَدِّ إِلَى جَنَّتِهِ» (خطبه ۱)

علاوه بر سکت، نصت نیز در مقابل تکلم استفاده شده که به معنای سکوت توأم با شنیدن است. (فراهیدی، ۱۰۶/۷؛ ابن منظور، ۹۸/۲؛ طریحی، ۲۲۶/۲) اعم از اینکه شخص خودش یا دیگری را ساکت کند تا کلامی را بشنود. (مصطفوی، ۱۴۹/۱۲) پس از پافشاری خوارج در شورشگری، امام (ع) از

آن‌ها پرسید: آیا همه شما در جنگ صفین بودید؟ گفتند: برخی بودیم و برخی حضور نداشتیم. (دستی، ترجمه نهج البلاغه امام علی (ع)، ۲۳۳) سپس فرمود: «فَامْتَازُوا فِرْقَتَيْنِ فَلْيَكُنْ مَنْ شَهِدَ صِفِّينَ فِرْقَةً وَمَنْ لَمْ يَشْهَدْهَا فِرْقَةً حَتَّى أَكَلَمَ كَلًّا مِنْكُمْ بِكَلَامِهِ وَنَادَى النَّاسَ فَقَالَ أَمْسِكُوا عَنِ الْكَلَامِ وَأَنْصَبُوا لِقَوْلِي وَأَقْبِلُوا بِأَفْيِدَتِكُمْ إِلَيَّ؛ به دو گروه تقسیم شوید، تا متناسب با هر کدام سخن گویم. ساکت باشید، به حرف‌هایم گوش فرا دهید و با جان و دل به سوی من توجه کنید.» (خطبه ۱۲۲)

نطق از سویی در تقابل با بکم به شکل وصف پارادوکسی «نَاطِقَةً بِكَمَاءٍ» (خطبه ۱۰۸) در سرزنش کوفیان به کاررفته است. یعنی با اینکه از استعداد بیان و نطق برخوردارند، اما درجایی که شایسته است سخن بگویند همانند بی‌زبانانند که از قوه بیان بی‌بهره‌اند. از سوی دیگر در شرح حال اموات نطق مقابل خرس آمده است: «بِالنُّطْقِ خَرَسًا» (خطبه ۲۲۱) یعنی کسانی که گویا بودند ولی با مرگ لال شده‌اند و قوه بیان از آن‌ها گرفته شده است.

تقابل واژگان	فراوانی
قول / سکت	(۱) يَقُولُ فَيَفْهَمُ وَيَسْكُتُ فَيَسْلَمُ (خطبه ۸۷) (۲) فَإِنْ أَقْلُ يَقُولُوا حَرَصَ عَلَى الْمُلْكِ وَإِنْ أَسْكُتُ يَقُولُوا جَزَعَ مِنَ الْمَوْتِ (خطبه ۵)
نطق / صمت	(۱) إِنْ كَانَ خَلْقًا صَامِتًا فَحُجَّتُهُ بِالتَّدْبِيرِ نَاطِقَةً (خطبه ۹۱) (۲) الَّذِينَ يَخْبِرُكُمْ حُكْمُهُمْ عَنْ عِلْمِهِمْ وَصَمْتُهُمْ عَنْ مَنْطِقِهِمْ وَظَاهِرُهُمْ عَنْ بَاطِنِهِمْ لَا يَخَالِفُونَ الدِّينَ وَلَا يَخْتَلِفُونَ فِيهِ فَهُوَ بَيْنَهُمْ شَاهِدٌ صَادِقٌ وَصَامِتٌ نَاطِقٌ. (خطبه ۱۴۷) (۳) مِنْهَا فِيهِمْ كِرَانِمُ الْقُرْآنِ وَهُمْ كُنُوزُ الرَّحْمَنِ إِنْ نَطَقُوا صَدَقُوا وَإِنْ صَمَتُوا لَمْ يَسْبُتُوا (خطبه ۱۵۴) (۴) مِنْهَا فَالْقُرْآنُ أَمْرٌ رَاجِحٌ وَصَامِتٌ نَاطِقٌ حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ. (خطبه ۱۸۳) (۵) صَامِتَةٌ بَعْدَ نَطْقٍ لِيُعْظِمَ هُدُوءِي وَخُفُوتُ إِطْرَاقِي (خطبه ۱۴۹) (۶) وَصَمْتُهُمْ عَنْ حِكْمِ مَنْطِقِهِمْ (خطبه ۲۳۹) (۷) تَلَا فَيَكُ مَا فَرَطَ مِنْ صَمْتِكَ أَيْسَرُ مِنْ إِدْرَاكِكَ مَا فَاتَ مِنْ مَنْطِقِكَ (نامه ۳۱)
نطق / بکم	(۱) نَاطِقَةً بِكَمَاءٍ (خطبه ۱۰۸)
نطق / خرس	(۱) وَبِالنُّطْقِ خَرَسًا (خطبه ۲۲۱)

تکلم / سکت	(۱) مَنْ تَكَلَّمَ سَمِعَ نُطْقَهُ وَ مَنْ سَكَتَ عَلِمَ سِرَّهُ (خطبه ۱۰۹) (۲) وَ كَانَ إِذَا غُلِبَ عَلَى الْكَلَامِ لَمْ يَغْلِبْ عَلَى السُّكُوتِ (حکمت ۲۸۹)
تکلم / نصت	(۱) أَكَلَّمْتُ كَلَّامًا مِنْكُمْ بِكَلَامِهِ وَ نَادَى النَّاسَ فَقَالَ أَمْسِكُوا عَنِ الْكَلَامِ وَ أَنْصِتُوا لِقَوْلِي وَ أَقْبِلُوا بِأَفْنِدِكُمْ إِلَيَّ (خطبه ۱۲۲)

شکل (۳): فراوانی کاربرد واژگان متقابل سکوت و سخن

همان‌گونه که ملاحظه می‌کنید در سخنان امام(ع)، این واژگان به صورت معنادار دو به دو در تقابل یکدیگر استفاده شده‌اند. بیش از همه صمت در تقابل با نطق قرار گرفته که در اینجا به تبیین آن خواهیم پرداخت:

مفهوم شناسی صمت و نطق

صمت در لغت به معنی نگفتن آنچه سودی ندارد یا ترک فضول کلام است. وقتی انسان در آنچه می‌گوید، گزیده گو باشد و آن معنایی را که از نظر معنوی یا مادی برای او سودی ندارد، نگوید و از زیادی سخن در جایی که باید پرهیزد به «صمت» متصف می‌شود. (نراقی، ۱۸۹/۲) صمت دربارهٔ سکوت مطلق به کار نمی‌رود بلکه بر سکوت طولانی مدت اطلاق می‌شود. (مصطفوی، ۳۳۵/۶) از نظر علم المعانی، ناطق را نازل منزلهٔ صامت نموده‌اند و این یعنی سخن گفتن به مقتضای حال. (شاملی، ۵-۶) تفاوت بین لال بودن و ساکت بودن مانند تفاوت بین کور بودن و چشم‌پسته بودن است. کسی که لال است، از این توانایی به طور دائم محروم است؛ اما کسی که سکوت کرده در عین اینکه قدرت سخن گفتن دارد از آن استفاده نمی‌کند. (چناری و کرباسیان، ۱۲۹) به زره سنگین نیز «الصَّمُوت» گفته می‌شود؛ چون وقتی پوشیده شود صدایی از آن شنیده نمی‌شود. (ابن فارس، ۳۰۸/۳)

نطق، سخنی است که با صداها آشکار و قابل فهم است و لفظ مشترک برای بیان نیروی درونی انسان است که او را به کلام و سخن گفتن وامی‌دارد. (راغب، ۸۱۱) در قاموس آمده: «نَطَقَ يَنْطِقُ نُطْقًا وَ مُنْطَقًا وَ نُطُوقًا» یعنی تکلم کرد با صوت و حروفی که جدا جداست که زبان آن را آشکار می‌کند و گوش‌ها آن را می‌شنوند و حفظ می‌کنند و معانی با آن‌ها فهمیده می‌شود. (فیروزآبادی، ۳۸۷/۳؛ راغب، ۸۱۱) برخی از

واژه پژوهان، نطق را به معنای اظهار آنچه در باطن است به آنچه در ظاهر است اعم از صوت یا حال در انسان یا حیوان دانسته‌اند. نطق و ناطق در تقابل صمت و صامت قرار دارد؛ یعنی چیزی که نتواند آنچه در باطنش وجود دارد را ظاهر کند مانند: جمادات. (مصطفوی، ۱۸۰/۱۲) علمای منطق نیز به نیرویی که انگیزه سخن گفتن است، نطق می‌گویند.

تقابل صمت و نطق

تقابل صمت و نطق جزء تباین‌های ردیفی در معناشناسی برشمرده می‌شود. تباین ردیفی زیرمجموعه تباین خطی است که ترتیبی از واژه‌های متباین در یک حوزه معنایی است که در دو سوی ابتدا و انتهایشان، دو واژه متقابل قرار می‌گیرد. مثل: «گرم/ ولرم/ سرد». (صفوی، ۱۲۰-۱۲۱) صمت و نطق نیز در ردیف واژه‌های متباینی همچون «بکم، خرس/ تَعَتَّع/ سکت/ نَصْت/ قول/ تکلّم» قرار می‌گیرند که از یک حوزه معنایی مشترک برخوردارند.



شکل (۱): تباین ردیفی

از نظر معنایی: «أبکم»^۱ و «أخرس»^۲ هر دو به معنای لال بودن است با این تفاوت که أبکم کسی است که لال به دنیا آید و فاقد نیروی سخن گفتن است. آخرس مطلق لال است، خواه از مادر زائیده شود و خواه بعداً لال گردد. پس میان آن دو عموم و خصوص مطلق است. هر أبکم آخرس است و بعضی أبکم آخرس نیست. (راغب، ۱۴۰) «تَعَتَّع»^۳ به معنی، لکنت و گرفتگی زبان است، «سکت»^۴ سکوتی است که بعد از هیجان از کلام یا عمل به وجود آید. (مصطفوی، ۱۹۳/۵)؛ «نَصْت»^۵ به معنای سکوت توأم با شنیدن است (ابن منظور، ۹۸/۲؛ طریحی، ۲۲۶/۲؛ فراهیدی، ۱۰۶/۷) و «صَمْت» به معنای گزیده گویی و ترک فضول کلام است. (نراقی، ۱۸۹/۲)؛ «قول»^۶ ایراد آنچه در نفس و جان متصور است به هر وسیله‌ای، خواه

۱. خطبه ۱۰۸

۲. خطبه ۲۲۱

۳. خطبه ۳۷ / نامه ۵۳

۴. خطبه‌های ۵، ۴۴، ۱۸۴ / حکمت ۱۵۰

۵. خطبه ۱۲۲

۶. خطبه ۵/۸۷

تمام باشد یا ناقص. (مصطفوی، ۳۷۶/۹؛ راغب، ۶۸۸؛ فیروزآبادی، ۳/۶۰۴) «کلام»^۱ اثری از صوت و سخن است که حس شنوایی درک می‌کند و «نطق»^۲ نیروی انگیزهٔ سخن گفتن است. (راغب، ۸۱۱) از بین گونه‌های تقابل که در علم معناشناسی مطرح می‌شود، صمت و نطق را می‌توان از نوع «تقابل مدرج»^۳ برشمرد، زیرا مفهوم هر یک از ارکان تقابل به لحاظ کیفیت، قابل درجه‌بندی و در ارتباط با امکان درجه‌بندی‌شان معنادار می‌شوند (صفوی، ۱۱۸) مثلاً نفی سخن گفتن از کسی همواره به معنای اثبات لال بودن آن شخص نیست؛ بلکه ممکن است به این معنا باشد که او شخصی ساکت‌تر از دیگری یا شخصی گزیده گوست.

گونه‌های صمت و نطق در نهج البلاغه

با توجه به کاربرد مشتقات صمت و نطق در ساختار نهج البلاغه، گونه‌های صمت و نطق در دو سطح انسانی و غیر انسانی قابل تقسیم و بررسی است.

۱- سطح انسانی

سکوت انسانی، ارتقای کنش‌هایی است که معمولاً در ناخودآگاه قرار دارند و رساندن آن‌ها به سطح خودآگاه، تا این کنش‌ها به تجربهٔ فرد بدل شوند؛ زیرا سرمایه‌هایی که در ناخودآگاه ما وجود دارد، بسیار فراتر و وسیع‌تر از آن چیزی است که در خودآگاه ظاهر می‌شود. (چناری و کرباسیان، ۱۲۲)

امام علی (ع) در سفارش‌های اخلاقی و اجتماعی خود به سکوت به عنوان یک اصل اخلاقی توجه کرده‌اند؛ زیرا پایه‌های استوار هنجارهای اجتماعی مبتنی بر اخلاق است. (خانیکی، ۱۵۵) حضرت علی (ع) سکوت بسیار را سبب وقار انسان می‌داند «بِكثْرَةِ الصَّمْتِ تَكُونُ الْهَيْبَةُ». (حکمت ۲۲۴) و در سفارش به فرزند گرامی‌شان چنین نوشته است: «وَتَلَاْفِيكَ مَا فَرَطَ مِنْ صَمْتِكَ أَيْسَرُ مِنْ إِذْرَاكَ مَا فَاتَ مِنْ مَنَاطِقِكَ وَ حِفْظُ مَا فِي الْوَعَاءِ بِشِدِّ الْوُكَاةِ وَ حِفْظُ مَا فِي بَدِيكَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ طَلَبِ مَا فِي يَدِي غَيْرِكَ» (نامه ۳۱) جبران آنچه بر اثر سکوت به تو نرسیده، آسان‌تر از به دست آوردن چیزی است که به علت حرف زدن از دست داده‌ای و حفظ محتوای ظرف، در گرو محکم بودن بند آن است. یعنی اگر فرصت گفتن سخنی را از دست دادی، زیان نکرده‌ای؛ زیرا می‌توانی دوباره آن را بر زبان‌آوری و فرصت از دست‌رفته را جبران کنی؛ اما لغزش‌های زبانی همانند آب بر زمین ریخته‌ای است که جبران آن‌ها به‌سادگی ممکن نیست. (مغنیه، فی

۱. خطبه ۱۰۹/۱۲۲

۲. خطبه‌های ۲۳۹/۱۴۹/۱۸۳/۱۵۴/۱۴۷/۹۱؛ نامه ۳۱

ظلال نهج البلاغه، ۵۱۵/۳

همچنین به حفظ زبان همچون سرمایه‌ای بسیار گران بها نیز توصیه کرده‌اند: «الْكَلَامُ فِي وَثَاقِكَ مَا لَمْ تَتَكَلَّمْ بِهِ فَإِذَا تَكَلَّمْتَ بِهِ صِرْتَ فِي وَثَاقِهِ فَأَخْرُجْ لِسَانَكَ كَمَا تَخْرُجُ ذَهَبَكَ وَوَرَقَكَ قُرْبَ كَلِمَةٍ سَلَبَتْ نِعْمَةً وَجَلَبَتْ نِقْمَةً؛ سخن در بند توست، تا آن را نگفته باشی و چون گفתי تو در بند آنی، پس زبانت را نگهدار. چنانکه طلا و نقره خود را نگه می‌داری، زیرا چه بسا سخنی که نعمتی را طرد یا نعمتی را جلب کرد.» (حکمت ۳۸۱)

امام (ع) سکوت را یکی از نزدیک‌ترین راه‌های تکمیل اندیشه دانسته‌اند: «إِذَا تَمَّ الْعَقْلُ نَقَصَ الْكَلَامُ؛ آن گاه که عقل به کمال رسد، کلام کوتاه می‌شود.» (حکمت ۷۱) و به آن سفارش نموده‌اند: «الزِّم الصَّمْتَ يَسْتَنْزِلُ فِكْرُكَ؛ ساکت باش تا فکرت نورانی شود.» (تمیمی آمدی، ۱۳۲) در حدیث دیگری فرموده‌اند: «أَكْثَرُ صَمْتِكَ يَتَوَفَّرُ فِكْرُكَ وَ يَسْتَنْزِلُ قَلْبُكَ وَ يَسْلَمُ النَّاسُ مِنْ يَدِكَ؛ بسیار سکوت کن که فکرت فراوان و قلبت نورانی می‌شود و مردم از تو در امان خواهند بود.» (همان، ۲۵۷) بنابراین سکوت یک ارزش اخلاقی و یک رفتار حکیمانه و خردمندانه انسانی است. در ساختار نهج البلاغه، دو گروه معرفی شده‌اند: کسانی که صمت جزء خصلت‌های بارز اخلاقی آن‌هاست و در موقعیت‌های مختلف، خردمندانه صمت را بر نطق ترجیح داده‌اند و در مقابل کسانی که سخنوری را در راستای خواهش‌های نفسانی خویش و اغراض مادی و دنیوی به کار گرفته‌اند. اکنون به معرفی مصادیق هر یک به صورت متقابل خواهیم پرداخت.

۱-۱- رهبران الهی و رهبران گمراه

پروردگار، برخی از افراد سلسله بشر از اولین و آخرین را که نسبت به اهل زمان خودشان برتری داشتند، برای هدایت انسان‌ها برگزید و به آن‌ها طهارت ذاتی و روح قدسی مرحمت فرمود. (حسینی همدانی، ۵۶/۳؛ امین، ۹۹/۳) یکی از خصوصیات اخلاقی این افراد این است که هر یک در طول زندگی بنا بر موقعیت و شرایط مختلف، سکوت اختیار کرده‌اند. نهج البلاغه در راستای محقق شدن آموزه‌های تربیت اسلامی، سکوت را یکی از خصلت‌های اخلاقی برگزیدگان الهی معرفی نموده، چنانچه در وصف اخلاق حسنه پیامبر (ص) فرموده است: «صَمْتُهُ لِسَانٌ؛ سکوت ایشان زبانی دیگر بود.» (خطبه ۹۶) این توصیف پارادوکسی بازگوکننده سکوتی معنادار و خردمندانه‌ای است که از هر سخن رساتر و گویاتر است. این سکوت، به سبب روی آوردن به ابزار ارتباطی و روش تبلیغی برای پذیرش مضمون پیامی است که به خاطر آن کسوت برگزیده شده است. (خانیکی، ۱۴۹) گاهی پیامبر (ص) از بیان آنچه شایسته گفتن نبود خودداری می‌کرد و از سکوت ایشان مردم درمی‌یافتند که نباید پیرامون آن موضوع حرفی بزنند. گاهی صحابه طبق عادت‌های گذشته خود اگر کاری را انجام می‌دادند و پیامبر (ص) در مورد آن کار سکوت

عمرش فرموده است کلامی از همه رساتر، بلیغ‌تر، زیباتر، اثر بخش‌تر و آموزنده‌تر وجود دارد و آن، بیست و پنج سال سکوت است که خطاب به همه انسان‌هاست. انسان‌هایی که علی (ع) را می‌شناسند، سکوتی در نهایت سختی و سنگینی برای یک انسان آن هم نه یک انسان گوشه گیر و راهب، یک انسان فعال اجتماعی، این سکوت خود یک سخن است. پس حضرت گاه با سخنش حرف می‌زند و گاه با سکوتش. (خانیک، ۱۴۹)

بنابراین در مواقعی سکوت تنها روشی است که می‌تواند میان یک حقیقت و یک پدیده نامتعارف با سطح نازل‌تر ادراکات اجتماعی رابطه‌ای برقرار کند. چنانچه معارف دینی به جای تنازعات و کشمکش‌های بیانی بی‌حاصل، بر سکوت برای درک پدیده‌ای نو تأکید دارد. سکوت می‌تواند به جز تغییر مجاری انتقال پیام برای درک حقیقت، مفهوم ذهنی صبر را برای حفظ اصول و سازمان جامعه نیز محقق سازد. چنانچه امام (ع) برای قوام جامعه تازه شکل گرفته اسلامی، به تعبیر خود «استخوان در گلو و خار در چشم» سکوت را برمی‌گزیند؛ زیرا امام (ع) به وضوح مشاهده می‌نمود که مردم به تدریج از روح اسلام فاصله می‌گیرند و بسیاری از سنت‌های جاهلی در حال احیا شدن است و هر قدر زمان می‌گذشت، زوایه این انحراف نیز گسترش می‌یافت تا خورشید اسلام در پس پرده‌های جاهلیت پنهان شود و زحمات طاقت فرسای رسول خدا (ص) بر باد رود. (محمدقاسمی، ۲۲۴-۲۲۶)

مسلمین قدرت خود را که تازه داشتند به جهانیان نشان می‌دادند، مدیون وحدت صفوف و اتفاق کلمه خود بودند و حضرت به خاطر وحدت صفوف مسلمین و عدم تفرقه، سکوت کرد. (مطهری، سیری در نهج البلاغه، ۱۷۹) امام (ع) از حوادث آینده و دگرگونی حال افراد باخبر بود. دگرگونی‌هایی که در حال صحابه و مدعیان اسلام بعد از پیامبر (ص) رخ داد و افرادی که مردم دیروز، آن‌ها را پرچمدار حق می‌دانستند؛ اینک پرچمدار باطل شده بودند، مثل: طلحه و زبیر که در صفوف مقدم صحابه جای داشتند ولی امروز آتش افروز جنگ جمل شدند. (مغنیه، فی ظلال نهج البلاغه، ۱۰۹/۱؛ مکارم شیرازی، ۴۴۸/۱-۴۴۹) امام (ع) در وصف چنین شرایطی فرمودند: «بَلِ اَنْدَمَجْتُ عَلٰی مَكْنُونٍ عَلِمَ لَوْ بُحْتُ بِهِ لَاضْطَرْتُمْ اَضْطَرَابَ الْأَرْضِيَّةِ فِي الطَّوِيِّ الْبُعِيدَةِ» (خطبه ۵) پس اگر امام (ع) لب به سخن می‌گشود و آن‌ها را بازگو می‌کرد، اضطراب مردم بیشتر و اختلافشان شدیدتر می‌شد. به همین دلیل حضرت قیام نکرد و سکوت اختیار کرد. (بحرانی، ۵۵۴-۵۵۵)

اهل بیت (ع) نیز که از سلاله پاک پیامبرند، به سیره نبوی اقتداء نموده‌اند و در امر هدایت امت محمد (ع) همان صفا و مهربانی، پاکی و بی‌آلایشی، صبوری و بردباری را در پیش گرفتند. امام علی (ع) در وصف یکی از سجایای اخلاقی آن‌ها می‌فرماید: «وَصَمَّتُهُمْ عَنْ مَنْطِقِهِمْ» (خطبه ۱۴۷) و «صَمَّتُهُمْ عَنْ

حَكِمٌ مُنْطِقُهُمْ» (خطبه ۲۳۹) یعنی سکوتشان نشانگر منطق آنهاست یا اینکه فرموده‌اند: «إِنْ نَطَقُوا صَدَقُوا وَ إِنْ صَمَتُوا لَمْ يَسْبِقُوا» (خطبه ۱۵۴) منظور این است که اگر سخن بگویند، راست می‌گویند و اگر خاموش بمانند نه از آن روست که کسی آنان را ساکت کرده باشد، بلکه به میل خود سکوت را اختیار کرده‌اند و کسی در این سکوت بر آنها پیشی نمی‌گیرد. پس سکوت اهل بیت (ع) از کمال حکمت‌شان خبر می‌دهد. (مدرس وحید، ۱۷/۱۰) به این معنا که می‌دانند چه وقت باید سکوت کنند و موارد سخن گفتن را هم می‌دانند که دلیل بر علم و دانش آنهاست. (بحرانی، ۵۶۴/۴؛ خوانساری، ۲۲۰/۶)

در مقابل، سردمداران گمراه قبایل و جوامع در راستای رسیدن به خواسته‌های نفسانی، سر سپرده شیطانند. شیطان رهبران گمراه قبایل و جوامع را مرکب‌های راهوار ضلالت قرار داده و از آنها به عنوان سخنگوی خود برای بیان مقاصد خویش بهره می‌گیرد. «هُمُ أَسَاسُ الْفُسُوقِ وَ أَخْلَاسُ الْعُقُوقِ اتَّخَذَهُمْ إِبْلِيسُ مَطَايَا ضَلَالٍ وَ جُنْدًا بِهِمْ يَصُولُ عَلَى النَّاسِ وَ تَرَاجِمَةً يَنْطِقُ عَلَى أَلْسِنَتِهِمْ اسْتِزَاقًا لِعُقُوبِكُمْ وَ دُخُولًا فِي عُيُونِكُمْ وَ ثَقْنًا فِي أَسْمَاعِكُمْ» (خطبه ۱۹۲) به عبارت دیگر شیطان آنها را برای حمل گمراهی‌های خود به کار گرفته و آنها را همانند مترجمانی ساخته که با زبان آنها سخن می‌گوید. در واقع ابلیس برای گمراهی مردم، نخست بر دوش این گروه از سران، سوار می‌شود و به کمک آنها به توده مردم حمله‌ور می‌گردد. هنگامی که تسلیم شدند با زبان همین سران گمراه، مطالب خود را به گوش آنها می‌رساند و همه منابع فهم آنها را اعم از: عقل، چشم و گوش از کار می‌اندازد و سخنان ظاهر فریب را به گوش آنها می‌خواند و وسوسه می‌کند. (مکارم شیرازی، ۳۹۶/۷-۳۹۷) این افراد به منظور گمراه کردن مردم سخنانی می‌گویند که خشنودی شیطان در آن است، از این رو مثل زبان او هستند. بعضی مردم سطحی و کورکورانه آنها را مقتدای خود قرار می‌دهند و آنان به نمایندگی شیطان جامعه را به گمراهی می‌کشانند. (بحرانی، ۴۵۰/۴)

بنابراین رهبران الهی سخنانشان حق و سکوتشان حکیمانه است و از سکوت به عنوان ابزار ارتباطی در راستای تربیت و هدایت مسلمانان استفاده کرده‌اند. در مقابل، رهبران گمراه سخنانشان نسنجیده، باطل و ترجمان سخنان شیطان است که در روند گمراه کردن خلق و انحراف از راه حق به کار گرفته شده‌اند.

۱-۲- دوستان و دشمنان

پیروان راستین پیامبر (ص) و محبتان ایشان، کسانی که شیفتهٔ خلق و خوی محمدی شدند و دل در گرو محبانه نبی نهادند و به رفتار حسنهٔ آن بزرگوار تاسی نموده‌اند. کسانی که بعد از آگاهی، خودسازی، تهذیب نفس و رسیدن به مقامات عالیه در علم و عمل و تقوا، کمر همت برای هدایت خلق می‌بندند و همچون چراغ روشنی مردم را از ظلمات جهل، وهم و گمراهی‌هایی می‌بخشند. امام (ع) در وصف آنها

فرموده است: «يَقُولُ فِيهِمْ وَيَسْكُتُ فَيَسْلَمُ» (خطبه ۸۷) گفتار و خاموشی شان از روی حکمت است. سخن گفتنشان هدف مهمی را دنبال می‌کند و سکوتشان هدفی دیگر، آنجا که باید روشنگری کند، داد سخن می‌دهند و آنجا که در سخن گفتن بیم گناه و خطر آلودگی به معاصی است، سکوت را ترجیح می‌دهند، هر دو برای خدا و در طریق رضای اوست. (مکارم شیرازی، ۵۵۲/۳-۵۵۴)

امام علی (ع) یکی از ویژگی‌های مؤمنان را سکوت فراوان می‌داند: «كثيرٌ صَمْتُهُ» (حکمت ۳۳۳) که بر کمال عقل دلالت می‌نماید «إِذَا تَمَّ الْعَقْلُ نَقَصَ الْكَلَامُ؛ وقتی که عقل کامل شد، سخن کم می‌شود.» (حکمت ۷۱) جز به مقدار نیاز و برای گفتن سخنی که حکمت و مصلحت دارد، سخن نمی‌گویند. (بحرانی، ۶۹۰/۵) حضرت یکی از برادران دینی خود را چنین ستوده است: «كَانَ أَكْثَرَ دَهْرِهِ صَامِتًا فَإِنْ قَالَ بَدَّ الْقَائِلِينَ... وَكَانَ إِذَا غَلِبَ عَلَى الْكَلَامِ لَمْ يَغْلِبْ عَلَى السُّكُوتِ وَكَانَ عَلَى مَا يَسْمَعُ أَحْرَصَ مِنْهُ عَلَى أَنْ يَتَكَلَّمَ» (حکمت ۲۸۹) اکثر روزهایش را در سکوت می‌گذراند و هرگاه سخن می‌گفت گزیده و حساب شده می‌گفت، به گونه‌ای که از همه پیشی می‌گرفت و مستمعین را بهره‌مند می‌ساخت و عطش آن‌ها را فرو می‌نشاند. اگر در سخن گفتن بر او پیشی می‌گرفتند در سکوت مغلوب نمی‌گردید.

در مقابل، دشمنان حضرت کسانی هستند که اختیار امورشان را به شیطان وا گذاشته‌اند و امام (ع) در وصف آن‌ها فرموده است: «فَنَظَرَ بِأَعْيُنِهِمْ وَنَطَقَ بِاللِّسَانِ فَرَكِبَ بِهِمُ الزَّلَلَ وَزَيْنَ لَهُمُ الْخَطَلُ فَعَلَّ مَنْ قَدْ شَرِكُهُ الشَّيْطَانُ فِي سُلْطَانِهِ وَنَطَقَ بِالْبَاطِلِ عَلَى لِسَانِهِ» (خطبه ۷) اوصاف شیطانی در آن‌ها پرورش یافته و به شیطانی تبدیل می‌شوند که با آن‌ها متحد است. ظاهرشان شبیه انسان، اما باطنشان شیطانی است. شیطان زبان ایشان شد و ایشان زبان شیطان. (بحرانی، ۵۶۱/۱؛ مکارم شیرازی، ۴۶۳/۱؛ نواب لاهیجی، ۳۲) بهترین مصداق این گروه عمروعاص است. او بسیار اندیشید که نقص و عیبی در امام (ع) بیابد و آن را به مردم بیاوراند و چون چیزی نیافت، گفت: علی (ع) سزاوار خلافت نیست، چون فراوان شوخی می‌کند.

حضرت در رد سخنان عمروعاص فرمود: «لَقَدْ قَالَ بَاطِلًا وَنَطَقَ آثِمًا أَمَا وَشَرُّ الْقَوْلِ الْكُذِبُ» (خطبه ۸۴) سخنی باطل و کلامی به گناه گفته و بدترین سخنان، گفتار دروغ است. (مکارم شیرازی، ۴۶۶/۳؛ مغنیه، ۴۱۵-۴۱۶/۱) همچنین امام (ع) در وصف شرایط بعد از پیامبر (ص) که گروه‌های منحرف، اطراف غاصبان خلافت را گرفتند و از راه حق منحرف شدند، فرموده است: «قَدْ خَاضُوا بِحَارَ الْفِتَنِ وَأَخَذُوا بِالْبِدَعِ دُونَ السُّنَنِ وَأَزَرَ الْمُؤْمِنُونَ وَنَطَقَ الضَّالُّونَ الْمُكَذِّبُونَ» (خطبه ۱۵۴) مؤمنان سکوت کردند و در مقابل،

۱. برخی گفته‌اند: ابوذر غفاری یا عثمان بن مظعون بوده. (دشتی، فرهنگ معارف نهج البلاغه، ۶۹۹؛ فیض الاسلام، ۱۲۲۶؛ بحرانی، ۶۶۱/۵) ابن ابی الحدید می‌گوید: اشاره به شخص معینی نیست و این کلام از باب مثل است و عادت عرب به آوردن این گونه سخن جریان داشته، مثل اقوال آن‌ها در اشعارشان «لصاحبي و یا صاحبي». (ابن ابی الحدید، ۱۸۴/۱۹)

گمراهان و تکذیب کنندگان با تمام توان در پی خواسته‌های نفسی خویش به سخن درآمدند و گمراهی و خیانت را به سر حد خود رسانده‌اند. (مغنیه، در سایه سار نهج البلاغه، ۲۹۸/۳؛ مدرس وحید، ۱۲۵/۱۰؛ صوفی تبریزی، ۵۲۸/۱؛ قرشی، مفردات نهج البلاغه، ۳۸/۱) پس دوستان اسلام به تأسی از سیره پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) گزیده گو هستند و صحبت و سکوتشان حکیمانه و برای رضای خداست و هرگاه در سخن گفتن احساس گناه نمایند، سکوت می‌کنند. اما دشمنان پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) گزافه گو هستند و به خاطر رسیدن به خواهش‌های نفسانی خویش هر سخنی را به زبان می‌آورند هر چند باطل یا دروغ باشد و به گناه آلوده شوند.

۱-۳- پرهیزکاران و غافلان

نگاهداری زبان یک اصل خویشتن‌داری و از اوصاف پرهیزکارانی است که گام در راه درست می‌نهند، صحیح می‌اندیشند، زبان جز به صدق نمی‌گشایند و در گفتار جز رضای خدا طلب نمی‌کنند. (شجاعی، ۱۲) امام (ع) در وصف آن‌ها فرموده است: «إِنْ صَمَتَ لَمْ يَغْمُهُ صَمْتُهُ» (خطبه ۱۹۳) اختیار سکوت به مقتضای عقلشان بوده و سکوت را مغتنم می‌دانند وقتی که جای سکوت باشد، خاموشی گزیده نه در وقت کلام. کلامشان به مقتضای مقام، حکمت و سکوتشان به مقتضای عقل، گفتار و سکوتشان با اندیشه همراه است. (مدرس وحید، ۷۶/۱۲)

اما غفلت زدگان از افتادن در دام گمراهی هراسی ندارند و برای فرار از حق از فریب استفاده می‌کنند و به راحتی سخن حق را تحریف می‌کنند یا به دلیل ترس از خشم اهل باطل در برابر سخن حق سکوت می‌کنند و حق را کتمان می‌کنند. (مغنیه، در سایه سار نهج البلاغه، ۲۸۶/۳؛ کاشانی، ۷۰۲/۱؛ مدرس وحید، ۱۰۷/۱۰؛ نواب لاهیجی، ۱۴۰؛ هاشمی خویی، ۲۱۳/۹) و زمانی از خواب غفلت بیدار می‌شوند که دیر شده و به آثار سوء اعمال خود گرفتار می‌شوند. امام علی (ع) آن‌ها را این‌گونه توصیف کرده است: «وَالضَّلَالُ فِي الْمَغَاوِي وَلَا يَعِينُ عَلَى نَفْسِهِ الْغَوَاةَ يَتَعَسَّفُ فِي حَقٍّ أَوْ تَحْرِيفٍ فِي نُطْقٍ أَوْ تَخَوُّفٍ مِنْ صِدْقٍ» (خطبه ۱۵۳) همچنین با توجه به کارشکنی‌های کوفیان، آن‌ها را با وصف «نَاطِقَةٌ بِكَمَاءٍ» (خطبه ۱۰۸) خوانده است؛ یعنی سخنگویان لال.

در این وصف پارادوکسی (بکماء) صفت مشبه و بر عیب دلالت می‌کند که با (نَاطِقَةٌ) هم‌نشین شده و بار معنایی منفی را القاء می‌کند: زبان‌هایی که گویاست اما از آنچه سزاوار است سخن گویند، خاموش و مانند لالان و بی‌زبانانند. این در حالی است که امام (ع) به اهمیت موقعیت سنجی به هنگام سخن گفتن، تأکید فرموده‌اند: «لَا خَيْرَ فِي الصَّمْتِ عَنِ الْحُكْمِ...» آن جا که باید سخن درست گفت، در خاموشی

خیری نیست.» (حکمت ۱۸۲/۴۷۱) ولی آن‌ها از آنچه بر ایشان لازم است بیان و تفهیم کنند، زبان بسته‌اند و حقایق را بیان نمی‌نمایند. (بحرانی، ۷۹/۳؛ زمانی جعفری، ۲۸۷؛ مدرس وحید، ۱۶۹/۷؛ دشتی، فرهنگ معارف نهج البلاغه، ۲۹۷/۱) بنابراین پرهیزکاران نقطه مقابل غافلان هستند. کسانی که گفتارشان بر اساس حکمت است وقتی که جای سکوت باشد، ساکت هستند؛ نه در وقت کلام و در مقابل، غافلان هستند که در جایی که وقت کلام است، خاموش‌اند.

پس سکوت در مرتبه انسانی راه و رسم خوبان، برگزیدگان الهی و دوستداران آن‌هاست که با توجه به موقعیت‌های مختلف سکوت را ترجیح داده‌اند. اما نه از سر ترس و ضعف، بلکه از سر حکمت و خردمندی. در نهج البلاغه با عبارت پردازی‌های زیبا بخشی از رفتار، اخلاق و اعمال آن‌ها بازگو شده تا مخاطب از جزئی‌ترین رفتار آن‌ها راه و رسم زندگی بیاموزد و آن‌ها را الگوی خویش در زندگی قرار دهد تا در دنیا و آخرت سعادتمند شود. در مقابل سخنورانی که از آن‌ها نطق صادر شده، اغلب دارای شهوت کلامی‌اند و سخنانشان نه از سنخ صدق بلکه فریب گونه، گناه آلود، باطل، محرف و گزاف است و زمینه ورود آن‌ها را به وادی گناهان زبانی و فرو رفتن در باطل فراهم می‌کند. مهم‌ترین عامل گزافه‌گویی، حب جاه (جلب توجه) است که یکی از خواهش‌های نفسانی است که شیطان، انسان را به آن ترغیب می‌کند که فرد بکوشد توجه دیگران را به خود جلب کند تا مردم به ارتباط با او تمایل نشان دهند. (تهرانی، ۳۳۱/۴-۳۳۰)

۲- سطح غیر انسانی

امام علی (ع) تمام آنچه در هستی از آثار حکمت الهی آشکار شده، ناطق به ربوبیت و تدبیر الهی به زبان حال می‌داند نه به زبان قال؛ هر چند آفریدگانی خاموشند، ولی برهان و دلیلی بر وجود آفریدگارند: «فَصَارَ كُلُّ مَا خَلَقَ حُجَّةً لَهُ وَ دَلِيلًا عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ خَلْقًا صَامِتًا فَحُجَّتُهُ بِالتَّدْبِيرِ نَاطِقَةً» (خطبه ۹۱) و کتاب خاموش جهان هستی را گویا نموده‌اند. چنانچه خدا در قرآن فرموده است: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (کهف: ۱۰۹) کلمات در اصل به معنای الفاظی است که با آن سخن گفته می‌شود و بر معنا دلالت دارد. از آن‌جا که موجودات این جهان دلیل بر علم و قدرت پروردگارند، به هر موجودی «کلمة الله» می‌گویند. (رضایی اصفهانی، ۳۰۵/۱۲) مخلوقات عقل و زبانی ندارند و صرفاً زبان حال تدبیر حق هستند. مثل باران که رحمت خدا را بازگو می‌کند: «فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ» (قمر: ۱۱) (بحرانی، ۷۱۴/۲؛ موسوی، ۶۶/۲)

۲-۱- جهان هستی

در ازل، جوهره جهان هستی در سکوت و خاموشی بود تا اینکه خدا «مُتَكَلِّمٌ لَا يَرْوِيهِ» (خطبه ۱۷۹)

ندای ازلی و تکوینی «کُن» را زیر و بم ساخت و هستی را خلق نمود: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) چنانچه امام علی(ع) در آفرینش آسمان به این موضوع اشاره نموده و می‌فرماید: «وَنَادَاهَا بَعْدَ إِذْ هِيَ دُخَانٌ فَالْتَحَمَتْ عُرَىٰ أَشْرَاجِهَا وَفَتَقَ بَعْدَ الْإِزْتِاقِ صَوَامِتَ أَبْوَابِهَا» (خطبه ۹۱) آسمان خاموش بود که با ندای ازلی دره‌هایش گشوده و خلق شد. مجموعه‌ی جهان هستی پهنه‌ای است خاموش که با خلقت کائنات گویا شده است؛ سرانجام با مرگ آن‌ها بار دیگر بر سکوت اولیه خود باز می‌گردد «وَصَمَّتْ دِيَارُهُمْ وَلَكِنَّهُمْ سَقُّوا كَأْسًا بَدَّلَتْهُمْ بِالنُّطْقِ خَرَسًا وَبِالسَّمْعِ صَمَمًا وَبِالْحَرَكَاتِ سُكُونًا» (خطبه ۲۲۱) و چرخه سکوت کامل می‌گردد.

۲-۲- قرآن کریم

در نهج البلاغه علاوه بر جهان هستی، قرآن کریم نیز در اصل، صامت وصف شده است: «صَامِتٌ نَاطِقٌ» (خطبه ۱۸۳) در این توصیف، صفت صامت بر ناطق مقدم شده است؛ زیرا قرآن صامت است به اعتبار این که از حروف و اصوات خاموش تألیف شده است. حروف و اصوات از اقسام اعراض است و عرض محال است ناطق باشد؛ زیرا که نطق ولیده حرکت ادات است با کلام و کلام محال است دارای ادات باشد که ناطق به کلام باشد، اما ناطق است به اعتبار تضمّن به اخبار، اوامر، نواهی، نداء و اقسام دیگر کلام که موجب فهم است. (مدرس وحید، ۱۱/۲۹۴؛ ابن ابی الحدید، ۹/۱۰۷) شأن کتاب (نوشته) دلالت بر نطق ندارد، اما شأن نطق دلالت بر معانی مقصود دارد. «وَيَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَىٰ بَعْضٍ» (خطبه ۱۳۳) یعنی برخی از آیات قرآن، دلالت بر دیگر آیات دارند. مثل: آیاتی که آیه‌های مجمل را مبین و آیه‌های مطلق را مقید می‌کنند. (بحرانی، ۳/۲۸۳-۲۹۲؛ مدرس وحید، ۸/۳۱۲؛ هاشمی خویی، ۸/۳۲۳ و ۳۰۸)

به همین خاطر امام علی(ع) به ما سفارش فرمودند: «ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَلَنْ يَنْطِقَ» (خطبه ۱۵۸) قرآن را به سخن آورید، ولی هرگز سخن نمی‌گوید. منظور از جمله «فلن ينطق» بطون قرآن و اسرار نهفته‌ای است که به ظواهر آن اشاره دارد. این بطون در اختیار پیامبر(ص) و جانشینان معصوم اوست. (مکارم شیرازی، ۶/۱۹۳-۱۹۴) همان طور که امام(ع) گفته خود را تفسیر می‌کند به این که سخن قرآن را از ایشان بشنوند. «وَلَكِنْ أَخْبِرْكُمْ عَنْهُ أَلَّا إِنَّ فِيهِ عِلْمٌ مَا يَأْتِي وَالحَدِيثُ عَنِ الْمَاضِي وَدَوَاءُ ذَانِكُمْ وَنُظْمَ مَا بَيْنَكُمْ» (خطبه ۱۵۸) مراد از زبان قرآن، نفس کریم پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) باشد که در بیان مقاصد و اهداف آن کوتاهی نمی‌کنند و این معارف به وجود مبارک ایشان شناخته می‌شوند. امام علی(ع) در وصف پیامبر(ص) فرموده‌اند: «إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ رَسُولًا هَادِيًا بِكِتَابٍ نَاطِقٍ» (خطبه ۱۶۹) چون ایشان، قرآن ناطق و

آگاه بر اسرار کتاب و جامع علم الهی هستند. (بحرانی، ۵۴۳/۱) حضرت علی(ع) در بیان علم کامل خود به قرآن و مقاصد آن فرموده است: «مَا نَزَلَتْ آيَةٌ إِلَّا وَ أَنَا عَلِمْتُ فِيمَنْ أُنْزِلَتْ وَ أَيْنَ نَزَلَتْ وَ عَلَى مَنْ نَزَلَتْ، إِنَّ رَبِّي وَهَبَ لِي قَلْبًا عَقُولًا وَ لِسَانًا طَلْقًا؛ هیچ آیه‌ای نازل نشد جز اینکه من می‌دانم درباره چه کسی، در کجا و بر چه کسی نازل شده است.» (مجلسی، ۹۷/۸۹؛ عیاشی، ۱۷/۲) چون ایشان همواره با پیامبر(ص) بودند و تحت تعلیم و تربیت ایشان پرورش یافته‌اند. امام صادق(ع) در این باره فرموده‌اند: «إِنَّ اللَّهَ عَلَّمَ نَبِيَّهِ (ص) التَّنْزِيلَ وَ التَّأْوِيلَ، فَعَلَّمَهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص) عَلِيًّا (ع).» (کلینی، ۴۴۲/۷؛ حرّعاملی، ۲۲۴/۲۳؛ عیاشی، ۱۷۱/۱)

در ماجرای بر نیزه کردن قرآن توسط لشکریان معاویه در جنگ صفین، امام(ع) به سپاهیان‌ش اذار داد: آن‌ها قرآن را به میان نیاوردند، بلکه جلد و کاغذ قرآن را سپر قرار دادند، برای این‌که باز علیه قرآن قیام کنند. من قرآن ناطق شما هستم، به جنگ ادامه دهید. (مطهری، سیری در سیره ائمه اطهار(ع)، ۳۳) همچنین درباره علت پذیرش حکمیت، در پاسخ به خوارج که آن را نمی‌پذیرفتند، فرمودند: «إِنَّمَا لَمْ تُحْكَمْ الرَّجَالُ وَ إِنَّمَا حَكَمْنَا الْقُرْآنُ هَذَا الْقُرْآنُ إِنَّمَا هُوَ خَطٌّ مَسْطُورٌ بَيْنَ الدَّقَّتَيْنِ لَا يَنْطِقُ بِلِسَانٍ وَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ تَرْجُمَانٍ وَإِنَّمَا يُنْطِقُ عَنْهُ الرَّجَالُ» (خطبه ۱۲۵) ما افراد را داور قرار ندادیم، تنها قرآن را به حکمیت انتخاب کردیم. این قرآن خطی نوشته شده میان دو جلد است، زبان ندارد تا سخن گوید و نیازمند به کسی است که او را ترجمه کند و همانا انسان‌ها می‌توانند از آن سخن گویند. (دشتی، ترجمه نهج البلاغه امام علی(ع)، ۲۳۷؛ مدرّس وحید، ۱۳۵/۸؛ کاشانی، ۵۹۴/۱)

بعد از امیرمؤمنان(ع)، یازده ائمه بزرگوار ناطق به کتاب خدا و از حدود الهی و مقدمات آن آگاهند. «هُمْ مُؤْضِعُ سِرِّهِ وَ لَجَأُ أَمْرِهِ وَ عِيَّةُ عِلْمِهِ وَ مَوْنِلُ حُكْمِهِ وَ كَهْفُ كِتَابِهِ وَ جِبَالُ دِينِهِ بِهِمْ أَقَامَ انْحِنَاءَ ظَهْرِهِ وَ أَذْهَبَ اِزْتِعَادَ فَرَائِصِهِ» (خطبه ۲) علم کتاب در نزد آن‌هاست «إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ... بِهِمْ عِلْمُ الْكِتَابِ وَ بِهِ عِلْمُوا وَ بِهِمْ قَامَ الْكِتَابُ وَ بِهِ قَامُوا» (حکمت ۴۳۲) و به تعبیر امام(ع) قرآن در جمع آن‌ها، گواهی صادق و خموشی گویاست: «فَهُوَ بَيْنَهُمْ شَاهِدٌ صَادِقٌ وَ صَامِتٌ نَاطِقٌ» (خطبه ۱۴۷)

پس همان‌گونه که ملاحظه کردید کتاب تکوین (جهان هستی) منطبق با کتاب تشریع (قرآن کریم) است و هر دو صامتند و انسان تنها مخلوقی است که خدا به او بیان آموخته «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (الرحمن: ۴) تا هم کتاب تشریع را به سخن آورد «ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ» (خطبه ۱۵۸) و هم حقایق کتاب تکوین را بازگو نماید «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) به ویژه انسان کامل که امام علی(ع) بارزترین مصداق آن به شمار می‌آید. چنانچه فرموده‌اند: «أَنَا بطرق السماء اعلم منى بطرق الارض، من به راه‌های آسمان، از راه‌های زمین دانایترم.» (خطبه ۱۸۹) ایشان بر همه حقایق جهان امکان که همان مجالی اسمای حسنی خدا

و مظاهر صفات علیای او، آگاه است.

در مرتبهٔ بعد از انسان کامل، هر کسی که دربارهٔ جهان هستی، صحیح بیان‌دیشد و درست تدبیر کند و بر اساس ادراک راستین و راسخ سؤال طرح کند، پاسخ منطقی خود را از آن دریافت خواهد کرد. همین معنا دربارهٔ قرآن نیز صادق است. یعنی اگر کسی دربارهٔ نظام معرفتی قرآن که جهان علمی است، صحیح بیان‌دیشد و پرسش استواری ارائه نماید، پاسخ صائب خود را از قرآن کریم دریافت می‌نماید. (جوادی آملی، ۱۶-۷)

نتیجه‌گیری

با بررسی حوزهٔ واژگانی سکوت و نطق در ساختار نهج البلاغه می‌توان دریافت که صمت و نطق دو واژهٔ محوری متقابل هستند که بیش از سایر واژگانی که حوزه معنایی مشترک دارند، در تقابل با یک‌دیگر به‌کاررفته‌اند و یک تقابل مدرّج را تشکیل داده‌اند. در سیاق جملاتی که صمت و نطق در یک محور معنایی با یک‌دیگر هم‌نشین شده‌اند، در اکثر موارد صمت بر نطق مقدم شده است؛ همچنین نطق و مشتقات آن با واژگانی همچون: باطل، آثم، ضلالت، تکذیب و تحریف هم‌نشین شده است که بار معنایی منفی را به مخاطب القا می‌کند.

در سطح غیرانسانی سکوت بر نطق تقدم زمانی دارد. در ازل، جهان هستی ساکت و خموش بوده و با خلقت کائنات که هر یک با زبان حال ربوبیت خدا را بیان می‌کنند، گویا شده؛ به‌ویژه انسان، یگانه مخلوق ناطقی که از حقایق جهان امکان که همان مجالی اسمای حسنی خدا و مظاهر صفات علیای او، آگاه است. سرانجام هستی با مرگ همهٔ کائنات دوباره ساکت و خموش می‌شود و این چرخه کامل می‌گردد. قرآن نیز آخرین کتاب آسمانی که برای هدایت انسان‌ها فرستاده شده در اصل صامت است. شأن کتاب (نوشته) بر نطق دلالت ندارد، اما شأن نطق، بر معانی مقصود دلالت دارد که باید توسط انسان تنها مخلوقی که به او نعمت بیان داده‌شده و این کتاب برای او فرستاده شده، گویا شود. «ذَٰلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ» (خطبه ۱۵۸) که در رأس آن‌ها پیامبر (ص) و سپس اهل بیت (ع) قرار دارند. چنانچه حضرت علی (ع) خود را قرآن ناطق معرفی کردند. بنابراین کتاب تکوین (هستی) و کتاب تشریع (قرآن) هر دو در اصل صامت و بر یک‌دیگر منطبق‌اند و از میان کائنات که در حقیقت کلمات خداوند هستند تنها انسان قادر است که این دو کتاب را گویا نماید.

در سطح انسانی با توجه به سیاق جملات و مصادیقی که به نطق یا صمت متصف شده‌اند، دریافتیم که

صمت به معنای سکوت مطلق نیست؛ بلکه به معنای به جا حرف زدن است و مهم ترین عامل آن، حکمت است که انسان را به وادی گزیده گویی می رساند. در جایی که انسان در سخن گفتن، بیم گناه یا انحراف از راه حق را احساس می کند، سکوت را ترجیح می دهد تا در دنیا و آخرت سعادت مند گردد. اما نطق به معنای گزافه گویی و سخن نسنجیده است که مهم ترین عامل آن حبّ جاه است که انسان را به وادی بیهوده گویی می کشاند، موجب کتمان حقیقت و القای مطلب خلاف واقع به مخاطب و فرو رفتن در باطل می شود و شقاوت در دنیا و آخرت را به دنبال دارد.

بنابراین برخلاف فرضیه رایج مبنی بر مثبت تلقی کردن نطق، امام (ع) رویکردی ساختارشکنانه به این تقابل داشته اند و سکوت را پدیده ای مثبت و ارزشی تلقی کرده اند. این وارونه سازی ارزشی و رجحان صمت بر نطق، ابواب معنایی جدیدی را در به دست آوردن جهان بینی حضرت و تفسیر متن بر مخاطب می گشاید: گاهی سکوت رساتر و تأثیرگذارتر از هزاران حرف است. به جای تنازعات و کشمکش های بیانی بی حاصل، سکوت تأثیرگذارتر است. سکوت، هیبت و بزرگی می آورد و یکی از نزدیک ترین راه های تکمیل اندیشه، تلقی شده است. سکوت راه و رسم برگزیدگان الهی، پیروان آن ها و پرهیزکاران است که انسان می تواند از آن ها راه و رسم زندگی بیاموزد و سیره رفتاری آن ها را الگوی خویش قرار دهد تا سعادت هر دو جهان را به دست آورد.

منابع

- ابن ابی الحدید، عزالدین ابوحامد، شرح نهج البلاغه، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۳۳۷ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- اشمیتس، توماس، درآمدی بر نظریه ادبی جدید و ادبیات کلاسیک، ترجمه حسین پاینده و دیگران، دانشگاه تبریز، تبریز، ۱۳۸۹ش.
- امین، نصرت، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، بی نا، بی جا، بی تا.
- انصاریان، حسین، ترجمه نهج البلاغه، پیام آزادی، تهران، ۱۳۷۹ش.
- ایگلتون، تری، پیش درآمدی بر نظریه ادبی، ترجمه عباس مخبر، چاپخانه علامه طباطبائی، تهران، ۱۳۶۸ش.
- بحرانی، علی بن میثم، ترجمه شرح نهج البلاغه، ترجمه قربانعلی محمدی مقدم و علی اصغر نوایی یحیی زاده، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۵ش.
- برتز، یوهانس ویلم، نظریه ادبی: مقدمات، ترجمه فرزانه سجودی، نشر علم، تهران، ۱۳۹۶ش.
- برتس، هانس، مبانی نظریه ادبی، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، ماهی، تهران، ۱۳۸۷ش.

- برسler، چارلز، درآمدی بر نظریه‌ها و روش‌های نقد ادبی، ترجمه مصطفی عابدینی فرد، ویراستار حسین پاینده، نیلوفر، تهران، ۱۳۸۶ش.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد، ترجمه غرالحکم و دررالکلم، ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۸ش.
- تهرانی، مجتبی، اخلاق الهی (آفات زبان)، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۵ش.
- جوادی آملی، عبدالله، «قرآن در نهج البلاغه»، پژوهش‌های دینی، شماره ۲، ۱۳۸۴ش.
- چناری، مهین و کرباسیان فاطمه، «جایگاه زبان و سکوت در تربیت دینی»، فصلنامه علمی ترویجی علوم تربیتی از دیدگاه اسلام، شماره ۵، ۱۳۹۴ش.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، مؤسسه آل بیت (ع)، قم، ۱۴۰۹ق.
- حسینی همدانی، محمد، انوار درخشان در تفسیر قرآن، ج ۱۷، لطفی، تهران، ۱۴۰۴ق.
- خانیک، هادی، «جامعه‌شناسی سکوت»، فصلنامه سیاسی - اجتماعی، شماره ۱، ۱۳۷۷ش.
- خوانساری، جمال‌الدین محمد، شرح غرالحکم و درر الکلم، تصحیح میرجلال‌الدین حسینی ارموی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۶ش.
- خویی، ابراهیم بن حسین، الدرہ النجفیه، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
- دشتی، محمد، ترجمه نهج البلاغه امام علی (ع)، مشهور، قم، ۱۳۷۹ش.
- _____، فرهنگ معارف نهج البلاغه، مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین (ع)، بی‌جا، ۱۳۷۶ش.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، مرتضوی، تهران، ۱۳۷۴ش.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، تفسیر قرآن مهر، پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، قم، ۱۳۸۷ش.
- زمانی، کریم، سیری در فرهنگ لغات نهج البلاغه، کیهان، تهران، ۱۳۶۷ش.
- شاملی، نصرالله و علی بنائیان، «تبیین میدان معناشناسی صمت (سکوت) در نهج البلاغه»، مشکوة، شماره ۱۰۴، ۱۳۸۸ش.
- شجاعی، مهدی، متقین (دریافتی از خطبه نهج البلاغه)، نیستان، تهران، ۱۳۸۸ش.
- شریف رضی، نهج البلاغه (صبحی صالح)، دار الهجرة، قم، بی‌تا.
- _____، تنبیه الغافلین و تذکره العارفين، ترجمه ملا فتح الله کاشانی، پیام حق، تهران، ۱۳۷۸ش.
- شمیسا، سیروس، نقد ادبی، ویرایش دوم، میترا، تهران، ۱۳۸۵ش.
- صفوی، کوروش، درآمدی بر معنی‌شناسی، سوره، تهران، ۱۳۸۷ش.
- صوفی تبریزی، ملا عبدالباقی، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، مکتبه الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۸ش.

- طالقانی، محمود، پرتوی از نهج البلاغه، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۴ش.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرين، تصحیح احمد حسینی اشکوری، مرتضوی، تهران، ۱۰۵۸ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، المکتب العلمیه الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۰ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، هجرت، قم، ۱۴۰۹ق.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- فیض الاسلام، علی نقی، ترجمه و شرح نهج البلاغه، فقیه، تهران، ۱۳۷۹ش.
- قرشی بنایی، علی اکبر، قاموس قرآن، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۱۲ق.
- _____، مفردات نهج البلاغه، تصحیح حسن بکائی، قبله، تهران، ۱۳۷۷ش.
- کالر، جانانان، نظریه ادبی، ترجمه فرزانه طاهری، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۲ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
- گرین، کیت و جیل لیبهان، درسنامه نظریه و نقد ادبی، ترجمه لیلا بهرانی محمدی و دیگران، ویراستار حسین پاینده، روزنگار، تهران، ۱۳۸۳ش.
- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- محمدقاسمی، حمید، جلوه‌هایی از هنر تصویرآفرینی در نهج البلاغه، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۸ش.
- مدرس وحید، احمد، شرح نهج البلاغه، احمد مدرس وحید، قم، بی‌تا.
- مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۳۰ش.
- مطهری، مرتضی، سیری در سیره ائمه اطهار(ع)، صدرا، تهران، ۱۳۷۵ش.
- _____، سیری در نهج البلاغه، صدرا، تهران، ۱۳۸۶ش.
- مغنیه، محمدجواد، فی ظلال نهج البلاغه، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۳۵۸ش.
- _____، در سایه سار نهج البلاغه، ترجمه محمد جواد معموری و همکاران، دارالکتاب الاسلامی، قم، ۱۳۸۷ش.
- مقدادی، بهرام، دانش نامه نقد ادبی از افلاتون تا به امروز، چشمه، تهران، ۱۳۹۳ش.
- مکارم شیرازی، ناصر، پیام امام شرح تازه‌ای و جامعی بر نهج البلاغه، دارالکتب اسلامیه، تهران، ۱۳۷۵ش.
- موسوی، سیدعباس، شرح نهج البلاغه، دارالاسلام الاکرم، بیروت، ۱۳۷۶ش.
- نراقی، مهدی بن ابی ذر، جامع السعادات، به تصحیح محمد کلاتر، مطبعه النجف، بی‌جا، ۱۳۸۸ق.
- نواب لاهیجانی، محمدباقر، شرح نهج البلاغه، اخوان کتابچی، تهران، بی‌تا.
- نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، مؤسسه آل بیت، قم، ۱۴۰۸ق.
- ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی، مجموعه ورام، مکتبه فقیه، قم، ۱۴۱۰ق.
- هارلند، ریچارد، درآمدی تاریخی بر نظریه ادبی از افلاتون تا بارت، ترجمه علی معصومی و دیگران، چشمه، تهران،

۱۳۸۱ش.

هاشمی خویی، حبیب الله، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، ترجمه حسن حسن زاده آملی و محمدباقر کمره‌ای،
مکتبه الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۰ق.



بررسی مدلول آفرینش زن از استخوان دنده مرد در تورات و نسبت آن با آیه یکم سوره نساء

دکتر محمود مکوند

استادیار دانشگاه خوارزمی

Email: mahmoodmakvand@yahoo.com

چکیده

آفرینش زن در فصل دوم سفر پیدایش با استخوان دنده مرد و در آیه یکم سوره نساء با «نفس واحده» پیوند داده شده است. در نگاه نخست، مدلول این دو متن، سخت از هم گسسته به نظر می‌آید. بر این اساس در پژوهش حاضر، ابتدا با تأکید بر آیات ۲۱ تا ۲۳ فصل دوم سفر پیدایش و نیز تعبیر «نفس واحده» در آیه یکم نساء، دیدگاه‌های مختلف در این باب را تحلیل و بررسی کرده‌ایم. پس از آن با مطالعه دیگر کاربردهای عبارت توراتی «از استخوان و گوشت هم بودن» در متن عهد عتیق و نیز سایر کاربردهای «نفس» در قرآن نشان داده‌ایم که متن تورات و قرآن کریم در مسأله آفرینش زن به صورت هماهنگ، مفهوم مشابهی را بیان می‌کنند. بنابر یافته‌های پژوهش حاضر، مدلول روایت توراتی آفرینش زن از استخوان دنده مرد و نیز آفرینش زن از «نفس واحده» در قرآن، به گوهر مشترک در آفرینش و به تبع، روابط و مناسبات همراه صمیمیت، محبت و هم‌بستگی میان زن و مرد اشاره دارد. همچنین توجه به کاربردهای نظیر در عهد عتیق و قرآن کریم نشان می‌دهد که این رابطه، با نوعی میثاق و وفاداری دوسویه نیز همراه است.

کلیدواژه‌ها: آفرینش زن، قرآن، تورات، استخوان دنده، نفس واحده.



Investigation of the Denotation of the Woman Creation from the Man's Rib in Torah and Its Relation with the First Verse of Surah al-Nisa

Dr. **Mahmood Makvand**, Assistant Professor, Kharazmi University

Abstract

The creation of woman in the second chapter of Genesis and the first verse of Surah al-Nisa has been related to "the bone of the man" and "the single soul", respectively. At first glance, the meaning of these two texts seems very irrelevant. So, first of all, in this study, regarding verses 21 to 23 of the second chapter of Genesis and the expression of "the single soul" in the first verse of surah al-Nisa, the different views were analyzed. Then other usages of the phrase "being out of the same bone and flesh" in the Old Testament as well as the word "soul" in the Quran were examined and it was shown that concerning the creation of the woman, the Torah and the Quran are compatible and express a similar concept. The findings indicate that the denotations of the creation of the woman from the man's rib in the Torah as well as from "the single soul" in the Quran refer to a common essence in the creation and, consequently, to the sincere and loving relationships and interdependence between spouses. Also, considering the similar usages in the Old Testament and the Holy Quran show that this relationship is accompanied by a kind of covenant and mutual loyalty too.

Keywords: Creation of the woman, The Quran, The Torah, Rib, Single soul

مقدمه

متن مقدس در هر دینی، هسته اصلی آن شمرده می‌شود که باید‌ها و نبایدهای اخلاقی، حقوقی و اعتقادی مبتنی بر آن شکل می‌گیرد. می‌دانیم که این باید‌ها و نبایدها گرچه به نسبت‌های مختلف اما همواره به صورت تأثیرگذار در ساخت فرهنگ جامعه و مناسبات انسانی نقش بازی می‌کنند. بنابراین خوانش درست متون مقدس و فهم دقیق رهیافت این متون به موضوعات مختلف، بسیار حیاتی و سودمند است. یکی از موضوعات مهم که در متون مقدس به صورت جدی و پیوسته از آن سخن رفته است موضوع زنان و مسائل مرتبط با آن است. بی‌تردید تبیین درست نظرگاه متن مقدس در این باره، در تعیین جایگاه زنان در نظام خانواده و اجتماع اهمیت بنیادین دارد. می‌توان گفت که نقطه عزیمت این متون در جهت تبیین جایگاه زنان و نسبت ایشان با مردان، سخن در باب چگونگی آفرینش زن است. این مسئله در تورات و قرآن با عباراتی دال بر مفاهیم به ظاهر متفاوت مورد اشاره قرار گرفته است؛ آفرینش زن، به صورت مشخص در تورات (پیدایش: ۲) با استخوان دنده مرد و در قرآن (نساء: ۱) با «نفس واحد» پیوند داده می‌شود. (نک: ادامه مقاله) می‌دانیم که در تفاسیر اسلامی نیز عموماً ذیل آیه ۱ سوره نساء، روایت توراتی پیش‌گفته مورد اشاره قرار گرفته است. با این‌همه خوانش تحت‌اللفظی روایت آفرینش زن از استخوان دنده مرد از یک‌سو مانع از فهم معنای درست و اصیل متن و شناخت میزان قرابت و شباهت آن با روایت قرآنی شده است و از سوی دیگر نگاهی یکسره تحقیرآمیز به زن در پی داشته است. صفحات و سطور پرشماری را می‌توان پیش روی نهاد که در آنها به دلیل فهم نادرست از این روایت، بی‌درنگ به ناسازگاری آن با قرآن، روایات، عقل، علم و تجربه حکم قطعی شده و با برشمردن آن ذیل اسرائیلیات از تأمل بیشتر در باب دلالت روایت پرهیز شده است. افزون بر این، برداشت‌های نادرست از این روایت، منشأ نگاهی طفیلی و تبعی به زنان شده است و شماری احکام فقهی محروم‌کننده مرتبط با ایشان را در پی داشته است. پیداست که چنین رویکردی، مناسبات زنان را با مردان و نیز موقعیت ایشان را در نظام خانوادگی و اجتماعی، زیردستانه، وابسته و پست خواهد ساخت.

بنابر آنچه گذشت در پژوهش حاضر به بررسی و بازخوانی مدلول آفرینش زن از استخوان دنده مرد در تورات می‌پردازیم و میزان هماهنگی مفهوم آن را با آیه ۱ سوره نساء نشان خواهیم داد. برای این منظور با تأکید و تمرکز بر زبان روایت توراتی و به تبع آن، دلالت روایت به پرسش‌های ذیل پاسخ داده‌ایم:

۱- روایت آفرینش زن از استخوان دنده مرد، ناظر به واقع و امری عینی است یا دلالت بر مفهومی

استعاری دارد؟

۲- مفهوم محوری و بنیادین روایت مذکور چیست و چه مؤیداتی برای آن می‌توان به دست داد؟

۳- نسبت مدلول این روایت با آیه یکم سوره نساء و تعبیر قرآنی «نفس واحده» چیست؟

روشن است که پاسخ به پرسش‌های فوق از یک سو، در فهم زبان متون مقدس و تبیین نظرگاه این متون نسبت به مسئله جنسیت و مناسبات میان زن و مرد مفید خواهد بود و از سوی دیگر در یک نگاه کلان، میزان همگرایی و هماهنگی متون مقدس را در موضوع آفرینش زن نشان خواهد داد. از آن‌جا که بحث درباب پرسش‌های فوق، خود به پژوهشی مستقل و مبسوط نیاز دارد، مقاله حاضر با محدودیت‌های یک مقاله پژوهشی، از پرداختن به سایر مسائل مرتبط مانند خاستگاه روایت مذکور، احکام فقهی و حقوقی مترتب بر آن، نسبت میان تفاسیر قرآنی و نیز روایات اسلامی با روایت توراتی و موضوعات مشابه دیگر، مگر به ضرورت، اجتناب کرده است. با این حال، لازم است اشاره شود که در پیشینه این کار می‌توان پژوهش‌هایی را ملاحظه کرد که با تمرکز بر منابع تفسیری و روایی و اتخاذ پیش‌فرض‌ها، رویکردها و روش‌شناسی متفاوت به موضوع پرداخته‌اند و به تبع، نتایج کاملاً متفاوتی به دست آورده‌اند. برای نمونه می‌توان به مقالات زیر اشاره کرد:

۱- مقاله «بررسی آفرینش زن در قرآن، احادیث و تورات»، غلامحسین تاجری نسب و اعظم بهادری؛ موضوع محوری این مقاله، مطالعه آفرینش زن از نظرگاه قرآن و روایات است. نویسندگان تنها به صورت گذرا به روایت توراتی نیز اشاره می‌کنند تا نشان دهند که برخی از روایات تفسیری در باب آفرینش زن از اسرائیلیات به شمار می‌آیند و به لحاظ محتوایی قابل اعتنا نیستند. ۲- مقاله «نگاهی نو به روایات آفرینش زن از دنده چپ مرد»، غلامحسین اعرابی؛ این مقاله به بررسی روایات و گزارش‌های مرتبط با آفرینش حوا از دنده چپ آدم یا خلقت زن از دنده چپ مرد در منابع روایی و تفسیری شیعی و سنی پرداخته است. پژوهش نام‌برده پس از اشاره به احکام فقهی مترتب بر این روایات، به سبب ناسازگاری درونی و بیرونی و نیز منشأ اسرائیلی آنها، استناد احکام ویژه زنان به این روایات را نمی‌پذیرد. ۳- مقاله «نقدی بر نظریه آفرینش تبعی زن در قرآن»، فرج الله هدایت نیا؛ این مقاله گرچه بر نقد و بررسی ادله آفرینش تبعی زن از منظر قرآن متمرکز است اما در ضمن مقاله به روایات آفرینش زن از دنده مرد نیز اشاره می‌شود. نویسنده، اعتبار این دسته از روایات را به سبب تعارض با روایات دیگر، انطباق نداشتن با ظاهر آیات قرآن، احتمال صدور به علت تقیه، شبهه اسرائیلی بودن و مخالفت با علم و تجربه مورد تردید قرار می‌دهد. ۴- مقاله «آفرینش حواء (زن) در قرآن و روایات»، اعظم فرجامی؛ در مقاله حاضر، آفرینش زن از نگاه قرآن و روایات بررسی شده است. نویسنده، روایات آفرینش زن از مرد را به دلیل تعارض با قرآن، روایات، عقل، علم و واقعیت و نیز خاستگاه توراتی آنها و ضعف سند، سست و نامعتبر دانسته است. ۵- مقاله «بازخوانی مفاهیم

«زوج» و «زوجیت» در قرآن کریم، پروین بهارزاده؛ این مقاله به مفهوم «زوجیت» در قرآن کریم پرداخته است. با این حال به تناسب، ذیل بحث از تعبیر قرآنی «نفس واحده»، عدم اعتبار روایات آفرینش زن از استخوان دنده مرد را پذیرفته و واژه «آدم» را در فرهنگ قرآنی اساساً فاقد جنسیت و دال بر مفهوم حقیقت انسانی دانسته است.

۱- آفرینش زن در سفر پیدایش، فصل دوم

اینک نخست به روایت آفرینش زن از استخوان دنده مرد اشاره می‌شود و سپس دیدگاه‌های مختلف در باب مدلول این روایت تبیین می‌گردد. در فصل دوم سفر پیدایش، روایت آفرینش زن به صورت زیر آمده است:

«۱۸ یهوه خدا فرمود: «نیکو نیست آدم تنها باشد، پس یآوری مناسب برای او می‌سازم.» ۱۹ و یهوه خدا همهٔ جانداران صحرا و پرندگان آسمان را که از خاک سرشته بود نزد آدم آورد تا ببیند آدم چه نامی بر آنها خواهد نهاد، و هرآنچه آدم هر جاندار را خواند، همان نامش شد. ۲۰ پس آدم همهٔ چارپایان و پرندگان آسمان و همهٔ وحوش صحرا را نام نهاد؛ ولی یآوری مناسب برای آدم یافت نشد. ۲۱ پس یهوه خدا خوابی گران بر آدم مستولی کرد و در همان حال که آدم خفته بود یکی از دنده‌هایش را گرفت و جای آن را با گوشت پر کرد. ۲۲ آن‌گاه یهوه خدا از همان دنده که از آدم گرفته بود زنی ساخت و او را نزد آدم آورد. ۲۳ آدم گفت: «این است اکنون استخوانی از استخوان‌هایم، و گوشتی از گوشتم؛ او زن نامیده شود، زیرا که از مرد گرفته شد.» ۲۴ از همین رو، مرد پدر و مادر خود را ترک کرده، به زن خویش خواهد پیوست و یک تن خواهند شد.^۱» (پیدایش: ۲)

در روایت فوق، آیات ۲۱ تا ۲۳ جایگاه محوری دارند و مباحث تفسیری مختلف در باب این روایت، عموماً با تمرکز بر دلالت سه آیهٔ پیش‌گفته شکل گرفته است. این آیات از یک‌سو تحت تأثیر مدلول آیات فصل اول سفر پیدایش و مسئلهٔ آفرینش انسان نخستین، تفسیر شده است و از سوی دیگر، فی نفسه و فارغ از توجه به فصل اول پیدایش، محمل نظرات و اقوال مختلف قرار گرفته است.

در ادبیات خاخامی دو نظرگاه در باب آفرینش انسان نخستین دیده می‌شود؛ نظرگاه غالب آن است که انسان نخستین، مرد بود و به صورت الهی آفریده شد و زن در اقدامی بعدی از بدن او ساخته شد. با این حال ادبیات خاخامی به دیدگاه یک اقلیت نیز اشاره دارد؛ بنا بر این نظرگاه، انسان نخستین، دوجنسیتی

^۱ ترجمهٔ فارسی آیات کتاب مقدس در تمام مقاله حاضر از ترجمه هزاره نو گرفته شده است.

بوده است که بعداً خداوند دو انسان نر و ماده از آن جدا کرده است. (Baskin, 71) این تفسیر، متأثر از عبارت سفر پیدایش (۲۷/۱) است: «۲۷ پس خدا انسان را به صورت خود آفرید، او را به صورت خدا آفرید؛ ایشان را مرد و زن آفرید». عبارت «ایشان را مرد و زن آفرید» این تلقی را سبب شده است که انسان نخستین، موجودی دو جنسیتی بوده است. در مدراش (Genesis Rabbah, 8/1) تلقی و تصویری از آفرینش یک موجود نخستین دو جنسیتی ارائه می‌شود که دارای ویژگی‌های جسمانی زن و مرد هر دو بوده و بعدتر به دو موجود مذکر و مؤنث تقسیم شده است. (Baskin, 71; Heger, 18)

راه حل پیشنهاد شده در Gen R. مبنی بر آفرینش موجودی دو جنسیتی که بعدتر دو صورت و دو کمر از او جدا شده است به تبع، مسئله دیگری را ایجاد کرده است؛ اگر موجود نخستین، دو جنسیتی بوده است چگونه ممکن است که در سفر پیدایش (۲۱/۲) گفته شود که آفرینش زن به مثابه اقدامی پسینی از دنده مرد رخ داده است: «یکی از دنده‌هایش را گرفت...»؟ خاخام ساموئل خود در تبیین این اشکال گفته است که واژه عبری «צֶלָה» (tsela') (صلع) در سفر پیدایش (۲) که عموماً به «دنده» ترجمه شده است، معنای دیگری نظیر پهلوی یا جانب نیز دارد. به بیانی دیگر وی برای هماهنگ کردن خوانش خود از سفر پیدایش (۲۷/۱) با آفرینش زن از دنده مرد در فصل دوم سفر پیدایش، یک فن تفسیری خاخامی رایج را به کار می‌بندد که عبارت است از کنار هم نهادن دو آیه‌ای که یک واژه مشخص در آنها به کار رفته است.^۱ ربی ساموئل نشان می‌دهد که واژه «צֶלָה» (tsela') (صلع) در سفر پیدایش (۲) ضرورتاً به معنای «دنده» نیست بلکه مانند کاریست واژه در عبارات «וְצֶלָה הָמִישְׁכָּן» (ūl tsela' hammishkān) (ولصّلح همّشکان): «و برای جانب دیگر مسکن» (خروج: ۲۶/۲۰)، می‌تواند به معنای «جانب» یا «پهلوی» نیز باشد. بنابر این تفسیر، واژه «צֶלָה» در سفر پیدایش (۲۱/۲) با تقطیع و جداسازی مخلوق دو جنسیتی، مطابقت و همخوانی دارد. (Heger, 18; Luttikhuisen, 112) معنای تحت‌اللفظی کلام آدم در آیه ۲۳ که «این است اکنون استخوانی از استخوان‌هایم و گوشتی از گوشتم» نیز ظاهراً این قول را تأیید می‌کند زیرا اگر واژه دلالت بر معنای «پهلوی» نداشت و به معنای «دنده» بود آدم تنها باید می‌گفت: «این است اکنون استخوانی از استخوان‌هایم».

اگرچه در ادامه مقاله اشاره خواهد شد که اساساً مفهوم تحت‌اللفظی این عبارت مورد نظر نیست، اما اینک باید بر این نکته تأکید شود که معنی ظاهری روایت آفرینش نیز با معنای پیش‌گفته سازگار نیست. نخست این‌که واژه «צֶלָה» (tsela') (صلع) در آیه ۲۱ به صورت جمع «צֶלָהֹת» (tsal'otā) (صلعتا) به کار رفته است و اشاره می‌شود که خدا «یکی از دنده‌هایش را گرفت»؛ بنابراین حوا از یکی از دنده‌های

آدم و نه از کل پهلوی وی ساخته شده است. (Davidson, 17) همچنین آفرینش زن در این روایت با فعل «בָּנָה» (bānāh) (بانه) بیان می‌شود و هیچ سخنی از تقطیع و جداسازی نیست: «۲۲ آن‌گاه پیهو خدا از همان دنده که از آدم گرفته بود زنی ساخت». فعل «בָּנָה» (bānāh) (بانه) در متن عبری کتاب مقدس همواره به ساختن شهرها، کشورها، قربانگاه‌ها، معابد و مانند آن اشاره دارد و مگر برای آفرینش زن در سفر پیدایش (۲۲/۲) هیچ‌گاه برای توصیف آفرینش موجود زنده به کار نرفته است. (Levison, 468; Jastrow, 176; Gesenius, 124) همچنین، برخی محققان کتاب مقدس با نظر به این نکته تلاش کرده‌اند تا کاربرست فعل «בָּנָה» را در فصل دوم سفر پیدایش با مفهومی زیبایی‌شناختی پیوند دهند زیرا زن، مانند مرد صرفاً از خاک صورت‌بندی نمی‌شود بلکه وی ساختی مبتنی بر معماری و طراحی دارد. (Davidson, 16) این باریک بینی‌ها و دقت‌های لغوی در مورد کاربرست فعل «בָּנָה»، دست‌کم برای ما روشن می‌کند که خلقت زن با تقطیع و جداسازی یک موجود دو جنسیتی نخستین، هیچ‌گونه ارتباطی ندارد و زن در فرآیندی مستقل آفریده شده است.

با این همه، باسکین کارکرد آموزه انسان نخستین دو جنسیتی را در ادبیات خاخامی، واعظانه و تعلیمی می‌داند. از نگاه وی این آموزه مدرashi، مشوق و مؤیدی جدی برای ازدواج است و نشان می‌دهد که تنها وقتی زن و مرد همدوش و همراه باشند، آدم راستین یعنی انسان کامل شکل می‌گیرد. (Baskin, 71) فیلون^۱ در رساله «در باب آفرینش»^۲ اشاره می‌کند که عشق دو نیمه مجزای انسان دو جنسیتی نخستین را آشتی و رفاقت می‌دهد و آنها را به یگانگی و اتحاد می‌رساند. با این حال وی ضمن اشاره به ضعف آدم در کنترل حوا، درسی نیز برای ازدواج می‌گیرد؛ از نگاه وی بایسته آن است که مرد از زن، به مثابه جزئی لازم و جدانشدنی از کل، مراقبت کند و زن نیز به نوبه خود باید به مرد به مثابه یک کل خدمت کند و در زندگی تابع او باشد. چه بسا تفسیر فیلون، انعکاسی از وضعیت کلی جامعه عهد باستان باشد که زن‌ها در آن عموماً از شوهران خود جوان‌تر بودند و از این رو به صورت طبیعی احساس می‌کردند که نقش دختر و نه همسر را ایفا می‌کنند. (Luttikhuisen, 95; Sly, 107)

صرف نظر از تأثیر سفر پیدایش (۱) در تفسیر و فهم مسئله آفرینش زن، واژگان و عبارات فصل دوم سفر پیدایش به خودی خود خاستگاه نظرات مختلفی شده است و هیچ توافق علمی‌ای در این باب دیده نمی‌شود. به صورت مشخص درباره آفرینش زن از دنده مرد، واژه «دنده»: «צֶלָה» (tsela) (صلع)، بنابر

1 Philo

2 De Opificio Mundi

یک نظرگاه کنایه از مجرای زایش است که مردان فاقد آن هستند. قول دیگر آن است که «دنده» بیانگر وجود ناف در انسان نخستین است. برخی نیز معتقدند که بنابر این روایت، مردان حتی با نداشتن یک دنده می‌توانند به حیات خود ادامه دهند. (Davidson, 16؛ Hasel, 14)

همیلتن^۱ در کتاب پیدایش پیشنهاد می‌کند که گوشت و استخوان به ترتیب نمادهایی برای ضعف و قوت یا سستی و قدرت در طبیعت آدمی هستند. (Heger, 24) برخی نیز این احتمال را مطرح کرده‌اند که چه بسا روایت فصل دوم سفر پیدایش با رشد بچه در طول دوره بارداری قابل قیاس باشد؛ نوزاد در فضای تاریک و پوشیده رجم مادر، هستی می‌یابد که با واژه «תַּרְדֵּמָה» (tardemāh) (تَرْدِمَاه) در آیه ۲۱ به معنای «خوابی سنگین»، قابل مقایسه است. پس از آن، استخوان‌ها و گوشت شکل می‌گیرد و این با فعل «בָּנָה» (bānāh) (باناه) در آیه ۲۲ به معنای «ساختن» متناظر است. وقتی نوزاد متولد می‌شود و با شادی مورد استقبال قرار می‌گیرد، این با غریب شادی آدم در آیه ۲۳، قابل قیاس است. (Luttikhuisen, 11)

ارتباط میان این اقوال با مدلول واژگان و عبارات روایت سفر پیدایش (۲) سخت پنهان، پوشیده و سست به نظر می‌رسد و از خود متن نیز مؤیدی برای آنها نمی‌توان یافت. دیویدسن معتقد است که چنین پیشنهادهایی، سیاق کلی متن را که بر رابطه میان مرد و زن تأکید دارد، نادیده گرفته‌اند. از نگاه وی «دنده» دال بر معنای همبستگی و همانندی است؛ آفرینش حوا از دنده آدم به معنای خلقت او برای ایستادن در کنار آدم به مثابه همتا و قرین وی است. به تعبیری دیگر، «دنده» نماد یا سمبلی دال بر برابری میان زن و مرد و نه روابط مبتنی بر سلسله مراتب است. بنابراین، سخن برخی مانند پیتز لمبارد^۲ دور از صواب نیست که می‌گوید: «حوا نه از پاهای آدم پدید آمد تا برده او باشد و نه از سر آدم گرفته شد تا حاکم بر او باشد، بلکه از پهلوی آدم خلق شد تا رفیق و همراه محبوب وی باشد.» (Luttikhuisen, 167؛ Davidson, 16-17)

تلقی پیش‌گفته که از موقعیت «دنده» در بدن آدمی به مثابه نمادی دال بر روابط و مناسبات برابر میان زن و مرد بهره برده است، گرچه فریبنده به نظر می‌آید اما هیچ شاهی از متن آن را تأیید نمی‌کند. به بیانی دیگر، چنین تفاسیر نمادینی نمی‌توانند مبتنی بر ذوق و سلیقه باشند بلکه باید ریشه در فرهنگ و زبان مخاطبان نخستین داشته باشند و از خود متن نیز شواهدی استوار در تأیید آنها ارائه شود. پیداست که سخن در باب امکان برداشت چنین تفاسیری از متن مقدس نیست بلکه همان‌طور که پُل هگر اشاره کرده است «ما بی‌تردید حق داریم که مکتوبات کهن را در پرتو افکار و اندیشه‌های معاصر خویش تفسیر کنیم اما تحمیل نظرگاه‌های معاصر به نویسندگان کهن، شایسته نیست.» (Heger, 21)

1 Hamilton

2 Peter Lombard

افزون بر این، دشوار بتوان با تفسیری همراه و رفیق شد که آفرینش زن از استخوان دنده مرد را واقع‌نما و به تبع آن دال بر موقعیت پست و فرومایه‌تر زن در مناسبات خانوادگی و اجتماعی می‌داند. عموم مفسران در طول سده‌ها همین تفسیر مبتنی بر روابط طبقاتی و سلسله‌مراتبی را پذیرفته‌اند و حتی این نظرگاه در شماری از پژوهش‌های متأخر نیز مورد تأیید قرار گرفته است. (Davidson, 13-14) قائلان به این نظر، برخی عناصر اصلی روایت آفرینش را شاهی بر تفسیر فوق دانسته‌اند. یکی از این عناصر همانا آفرینش زن از استخوان دنده مرد است؛ بنابر چنین تفسیری، به این علت که زن از جزئی کوچک از کالبد مرد برگرفته شده است پس تمام زندگی خود را مدیون و وابسته به مرد است و نسبت به وی جایگاهی فرعی و تبعی دارد. (Hasel, 9; Heger, 28 and 106)

برخی محققان تلاش کرده‌اند تا با درانداختن بحثی جدلی از پیامد چنین تفسیری طفره روند. ایشان گفته‌اند اینکه هستی زن/حوا به نحوی از مرد/آدم گرفته شده است انکارپذیر نیست اما این دلالت بر وابستگی و طفیلی بودن زن ندارد زیرا مطابق خود متن، آدم نیز از خاک نشأت گرفته است (پیدایش: ۷/۲) اما بدون تردید نمی‌توان نتیجه گرفت که خاک برتر از آدم است. (Davidson, 16) با این حال اشکال بنیادین پاسخ‌هایی از این دست آن است که استخوان دنده مرد را فی الواقع ماده خام برای آفرینش زن در نظر می‌گیرد و در استدلال خود یک‌سره از زبان استعاری متن غفلت می‌ورزد.

۲- آفرینش زن در سوره نساء، آیه یکم

در این بخش، گزارشی از اقوال و آرای تفسیری ذیل آیه یکم سوره نساء با تمرکز بر تعبیر قرآنی آفرینش انسان‌ها از «نفس واحد» ارائه می‌شود. چنان‌که پیش‌تر نیز ذکر شد برای پرهیز از خروج از موضوع، در مقاله حاضر از پرداختن به روایات تفسیری و مسائل دراز دامن مرتبط با آن اجتناب شده است. می‌دانیم که این روایات پرشمار هستند و افزون بر منابع تفسیری در جوامع حدیثی شیعه و اهل سنت با اسناد و متن‌های مختلف و متعدد آمده‌اند، بنابراین پرداختن به روایات اسلامی، خود نیازمند پژوهش یا پژوهش‌هایی مستقل و مبسوط در این باب است. (برای نمونه نک: Arpagus, 121-132) بنابر آنچه گذشت با محدود کردن بحث در چهارچوب روایت توراتی و آیه یکم سوره نساء، در بررسی منابع تفسیری تنها از روایتی یاد شده که احیاناً مفسر خود به منشأ توراتی آن اشاره کرده باشد.

آیه یکم سوره نساء به قرار زیر است:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهُ زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا

وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا» (نساء: ۱)

عموم مفسران گفته‌اند که مقصود از «نفس واحده» همانا آدم (ع) به مثابه فردی مشخص است و به تبع آن، «زَوْجَهَا» در آیه، بر همسرش حواء دلالت دارد. (فراء، ۲۵۲/۱؛ مقاتل، ۳۵۵/۱؛ قمی، ۱۳۰/۱؛ طبری، ۱۴۹/۴؛ سمرقندی، ۲۷۸/۱؛ ابن ابی حاتم، ۸۵۲/۳؛ طوسی، ۹۹/۳؛ طبرسی، ۵/۳؛ فخررازی، ۴۷۷/۹؛ طباطبایی، ۱۳۵/۴؛ ابن عاشور، ۹/۴) مفاتیح الغیب برای تأیید این قول حتی به اجماع میان مفسران استناد می‌کند. (فخررازی، همان؛ قس: طوسی، همان) تفاسیر اسلامی سپس برای تقویت این نظرگاه و برطرف کردن ناسازگاری میان صفت مؤنث «واحد» برای «نفس» با مصداق مذکر آن یعنی آدم (ع)، به مؤنث لفظی بودن واژه «نفس» اشاره کرده‌اند. (فراء، همان؛ طبری، همان؛ طوسی، همان؛ طبرسی، همان؛ فخررازی، همان؛ نحاس، ۱۹۷/۱)

با این حال، شمار بسیار اندکی از مفسران بر خلاف رأی فراگیر پیشین، «نفس واحده» را نه به معنای شخص واحد (=آدم ابوالبشر) بلکه به معنای نوع واحد یا اصل و منشأ حیاتی واحد دانسته‌اند. (جابری، ۲۱۳/۳؛ طالقانی، ۱۵/۶)

افزون بر این در باب چگونگی آفرینش حواء/زن از آدم/مرد، دو قول در تفاسیر دیده می‌شود:

ا- بنا بر قول نخست، حواء از استخوان دندهٔ مرد آفریده شده است.

ب- بنا بر قول دوم، حواء از جنس همان ماده‌ای آفریده شده که آدم از آن خلق شده است.

آفرینش زن از استخوان دندهٔ مرد در میان تفاسیر اسلامی، سخنی جاافتاده است و بنا بر قول شیخ طوسی، طبرسی و فخررازی، اکثر مفسران از جانبداران این نظر هستند. (مقاتل، ۳۵۵/۱؛ قمی، ۱۳۰/۱؛ طبری، ۱۵۰/۴؛ سمرقندی، ۲۷۸/۱؛ ابن ابی حاتم، ۸۵۲/۳؛ طوسی، ۹۹/۳؛ طبرسی، ۵/۳؛ فخررازی، ۴۷۷/۹؛ ابن عاشور، ۹/۴)

تأکید تفاسیر اسلامی بر دو عنصر: نخست، اجماع بر این که «نفس واحده» همان آدم است و دوم، قول اکثر مفسران مبنی بر این که حواء از استخوان دندهٔ آدم خلق شده است، متن تفاسیر را تا حد زیادی متأثر از روایت توراتی نشان می‌دهد.

این تأثیرپذیری در تفسیر جامع البیان به روشنی دیده می‌شود؛ طبری پس از بیان قول نخست با عبارت «فیما بلغنا عن أهل الكتاب من أهل التوراة» از روایت توراتی یاد می‌کند: «ألقى على آدم (ص) السنة فيما بلغنا عن أهل الكتاب من أهل التوراة وغيرهم من أهل العلم، عن عبدالله بن العباس وغيره، ثم أخذ ضلعا من أضلاعه من شقه الأيسر، ولأم مكانه، وآدم نائم لم يهب من نومته. حتى خلق الله تبارك وتعالى من ضلعه تلك زوجته حواء، فسواها امرأة ليسكن إليها، فلما كشفت عنه السنة وهب من نومته رآها إلى جنبه،

فقال فیما یزعمون وَالله أعلم: لحمي وَذمّي وَزوجتی فسکن إلیها.» (طبری، همان؛ قس: سمرقندی، همان) روشن است که طبری خود بلاواسطه به تورات مراجعه نکرده است و صرفاً ناقل روایت توراتی است، از این رو بعضی تفاوت‌ها و تغییرات در نقل او راه یافته است؛ برای نمونه چنان‌که دیدیم در روایت توراتی به پهلوی چپ (شقه الأیسر) هیچ اشاره‌ای نشده است و در سخن پایانی آدم نیز از خون (دمی) یاد نمی‌شود: «این است اکنون استخوانی از استخوان‌هایم، و گوشتی از گوشتم». تکیه صرف طبری بر نقل را در گزارش وی از قول مجاهد نیز می‌توان ملاحظه کرد: «عن مجاهد فی قوله: وَخَلَقَ مِنْهَا رَوْجَهَا قال: حواء من قُصیری آدم وَهو نائم، فاستیقظ فقال: "أنا" بالنبطیة امرأة.» (طبری، همان)

واژه «أنا» در نقل فوق، همان واژه عبری «אֲנִי» (ishshāh) (= زن) در آیه ۲۳ تورات است و سخن مجاهد تنها گزارشی از بخشی از روایت توراتی به نظر می‌رسد. (قس: مقاتل، ۷۹/۲)

با این همه، بعضی مفسران کهن مانند ابومسلم اصفهانی و قفال شاشی، آفرینش زن را نه از استخوان دنده مرد، بلکه از جنس او دانسته‌اند. (فخررازی، ۴۷۷/۹؛ قس: نحاس، ۸۴/۲) به تعبیری دیگر بنابر قول نخست، حرف «مِنْ» در عبارت «خَلَقَ مِنْهَا رَوْجَهَا» «مِنْ بعضیه»، اما بنابر قول دوم «مِنْ بیان جنس» است. بنابراین اگر «نفس واحده» یا همان آدم ابوالبشر از خاک یا گل آفریده شده باشد پس حواء نیز از همان جنس آفریده شده است؛ طوسی سخنی با همین مضمون را به ابوجعفر (ع) نسبت می‌دهد: «وقال أبو جعفر (ع): خلقها من فضل الطینة التي خلق منها آدم.» (طوسی، ۹۹/۳) المیزان نیز همدل با این دسته از مفسران، تفسیری مشابه به دست می‌دهد با این تفاوت که به جای کلمه جنس از کلمه نوع یا سنخ استفاده می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸/۴؛ قس: ابن عاشور، ۸/۴)

قاضی عبدالجبار در مقام معارضه با این رأی، می‌گوید که پذیرش قول مذکور منتج به آن خواهد شد که انسان‌ها نه از «نفس واحده» بلکه از دو نفس خلق شده باشند. (فخررازی، ۴۷۷/۹) پنهان نیست که فمینیست‌های مسلمان که از مخالفان نظریه تک مبدایی^۱ و موافقان نظریه تعدد مبادی^۲ در باب خاستگاه آفرینش انسان هستند، نسبت به رأی اخیر رویکردی همدلانه اتخاذ کنند. (Anuar Ramli, 43)

فارغ از تفاسیر مختلف پیش‌گفته، مفسران در توضیح نتایج و مقاصد آفرینش انسان از «نفس واحده» نیز وجوه گوناگونی را برشمرده‌اند؛ از این عباس نقل شده که کمال مطلوب زن همانا مرد است زیرا بنا بر آیه یکم نساء، زن از مرد آفریده شده است همان‌طور که کمال مطلوب مرد، زمین است زیرا مرد از خاک

1 monogenesis

2 polygenesis

برآمده است. وی با تکیه بر این مقدمه حکم می‌دهد که: «فاحبسوا نساءکم» (مقاتل، ۳۵۵/۱؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۸۵۲/۳؛ سیوطی، ۱۱۶/۲) برخی گفته‌اند که آفرینش همه انسان‌ها از «نفس واحده» بر نهایت قدرت، علم و حکمت الهی دلالت دارد و این خود بهترین دلیل برای شناخت مبدأ و معاد است. (طبرسی، ۶/۳؛ فخررازی، ۴۷۵/۹) گروهی دیگر نیز چنین استنتاج کرده‌اند که اگر انسان‌ها به قرابت، خویشاندی و خاستگاه مشترک خود آگاه باشند، در نتیجه عطوفت، مهربانی، امنیت، حمایت و عدم خشونت در میان آنها شکل می‌گیرد. این معنا در ارتباط میان آیات سوره نساء نیز خود را نشان می‌دهد؛ در آیه یکم، به آفرینش انسان‌ها از «نفس واحده» اشاره می‌شود و در آیات بعدی سوره نساء امر به نیکوکاری و احسان نسبت به یتیمان، زنان و افراد ضعیف آمده است. از آن‌جا که نوعی پیوند و معاشرت میان خویشان که سبب فزونی محبت شود، امری گریزناپذیر است پس اشاره به آفرینش انسان‌ها از «نفس واحده»، شفقت و دلسوزی آنها نسبت به هم را در پی خواهد داشت. کلام پیامبر (ص) نسبت به حضرت فاطمه (ع) دال بر همین معنا است: «فاطمة بضعة مني يؤذيني ما يؤذيها». (فخررازی، همان؛ طبرسی، همان؛ طوسی، ۱۰/۳)

در بخش بعدی مقاله، با تبیین معنای آفرینش از «نفس واحده»، روشن خواهد شد که کدام وجه از قوت بیشتری برخوردار است.

اینک در پایان این بخش باید اشاره شود که تاثیر پیش‌فرض‌های فرهنگی و الهیاتی مفسران را در تفسیرشان نمی‌توان نادیده گرفت. به بیانی دیگر، تفسیر «نفس واحده» به آدم، مبتنی بر این پیش‌فرض است که آدم نیای همه انسان‌ها و ابوالبشر است و به تبع، خطاب «یا أَيُّهَا النَّاسُ» در ابتدای آیه شامل همه انسان‌ها می‌شود، یعنی همه کسانی که در حقیقت انسانیت مشترک هستند و پیام قرآن به گوش‌شان رسیده است. (طبرسی، همان؛ فخررازی، همان؛ سمرقندی، ۲۷۸/۱؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۸۵۲/۳؛ طباطبایی، ۱۳۸/۴؛ ابن‌عاشور، ۹/۴؛ Arpagus, 119) با این حال، نزد آن دسته از مفسرانی که خطاب «یا أَيُّهَا النَّاسُ» را عام ندانسته و آن را مختص عرب‌ها، مکیان یا قریش برشمرده‌اند، مقصود از «نفس واحده» اشخاصی چون «یَعْرُب»، «قَحْطَان»، «عَدْنَان» یا «قَصِي» دانسته شده است. (فخررازی، همان؛ مراغی، ۱۷۵/۴؛ Arpagus, 118؛ قس: میدی، ۲۸۲/۹)

یکی از موارد بسیار جالب برای تبیین نقش پیش‌فرض مفسران در تفسیر «نفس واحده»، آیات ۱۸۹-۱۹۰ سوره اعراف است: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهُ ۙ اِذَا رُجِّعَ اِلَيْهَا ۙ فَلَمَّا تَغَشَّيْهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا اُتْقَلَتْ دَعَا اللّٰهُ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَالِحًا لَّنُكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِيْنَ ۙ ۱۸۹ فَلَمَّا اَتَتْهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا ءَاتَاهُمَا فَتَعَلٰى اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ ۙ ۱۹۰» (اعراف: ۱۸۹-۱۹۰)

چنان‌که ملاحظه می‌شود عبارات آغازین آیات ۱۸۹ اعراف و یکم نساء، شباهت قابل ملاحظه‌ای دارند. با این حال، نظر به این‌که در آیات ۱۹۰ به بعد سوره اعراف به مشرک شدن «نفس واحده» و همسرش اشاره می‌شود، تفسیر آیه به لحاظ کلامی برای مفسران مسئله ساز و دشوار شده است. ایشان دریافتند که اگر مقصود از «نفس واحده» و «زَوْجَهَا» را در آیه ۱۸۹ اعراف مانند آیه یکم نساء، آدم و حواء بدانند آن‌گاه به تبع، باید به شرک آدم (ع) به مثابه یکی از انبیای الهی حکم دهند. بنابراین برای رهایی از این گرفتاری، اساساً یا از رأی اجماعی خود صرف نظر کرده و «نفس واحده» را دال بر نوع واحد بشر و نه آدم (ع) به مثابه یک فرد مشخص دانسته‌اند یا با اصرار بر رأی پیشین خود ذیل آیه یکم نساء، از انواع در تقدیرگرفتن‌ها و توجیهاتی که با سیاق آیات اعراف به هیچ وجه سازگار نیست، یاری جسته‌اند. (طبری، ۹۷/۹-۱۰۰؛ سمرقندی، ۵۷۵/۱؛ ابن ابی حاتم، ۱۶۳۰/۵-۱۶۳۵؛ طوسی، ۵۱/۵-۵۵؛ طبرسی، ۷۸۲/۴؛ فخر رازی، ۴۲۷/۱۵-۴۲۹؛ زمخشری، ۱۸۷/۲؛ ابن عاشور، ۳۸۴/۸)

چنین رویکردی از جانب مفسران نشان می‌دهد که ایشان آرای برخاسته از پیش فرض‌های فرهنگی و کلامی‌شان را بر متن قرآن تحمیل می‌کنند و قرآن خود بر چنین معنایی تصریح نمی‌کند.

۳- تحلیل و بازخوانی

در بخش حاضر با تمرکز بر روایت توراتی آفرینش زن از استخوان دنده مرد، ابتدا به تبیین زبان روایت پرداخته می‌شود و سپس مؤیدات آن ارائه می‌گردد. در ادامه، مدلول آفرینش زن از «نفس واحده» در آیه یکم سوره نساء محل بحث قرار خواهد گرفت و به تبع نسبت میان مدلول این دو متن مقدس آشکار خواهد شد.

۳-۱- روایت توراتی

بازخوانی روایت آفرینش زن در فصل دوم سفر پیدایش نشان می‌دهد که یک مفهوم کلیدی در این روایت تکرار شده است؛ همان‌طور که قبلاً اشاره شده این مفهوم در آیات ۲۱ تا ۲۳ محل تأکید قرار گرفته است. به بیانی دیگر تأکید بر آفرینش زن از استخوان دنده مرد و تکرار واژگان استخوان و گوشت در این سه آیه ممکن است در نگاه نخست حشو به نظر آید اما این تکرار به ویژه در آیه ۲۳: «این است اکنون استخوانی از استخوان‌هایم، و گوشتی از گوشتم»، برای فهم زبان روایت و مقصود بنیادین آن بسیار مهم است. (قس: Heger, 24)

بررسی کاربرد واژگان عبری **עֶצֶם** (etsem) (=استخوان) و **בָּשָׂר** (bāsār) (=گوشت)

(باسار) در متن عهد عتیق نشان می‌دهد که این واژگان گاهی در مفهوم استعاری به کار رفته‌اند و بر روابط نزدیک و صمیمی دلالت دارند. (Gesenius, 140 and 782) برای مثال به نمونه‌های زیر می‌توان اشاره کرد:

ا- ۱۱ داود پادشاه نزد صادوق و آیتاتار کاهن فرستاده، گفت: «مشایخ یهودا را بگویید: ... ۱۲ شما برادران من هستید؛ شما از گوشت و استخوان منید. پس چرا باید در بازآوردن پادشاه، آخرین باشید؟» ۱۳ و به عماسا بگویید: «مگر تو از گوشت و استخوان من نیستی؟ ...» ۱۴ پس عماسا دل مردان یهودا را همچون یک تن برگردانید. (۲ سموئیل: ۱۱/۱۹-۱۴)

عبارت «از گوشت و استخوان منید» در همنشینی با عبارات «شما برادران من هستید» و «دل مردان یهودا را همچون یک تن برگردانید» بر مفاهیم محبت، اتحاد و همبستگی دلالت دارد.

ب- آن‌گاه تمامی قبایل اسرائیل نزد داود به جبرون آمده، گفتند: «اینک ما از گوشت و استخوان تویم. ... ۳ پس مشایخ اسرائیل جملگی به جبرون نزد پادشاه آمدند، و داود پادشاه در آن‌جا در حضور خداوند با ایشان پیمان بست. (۲ سموئیل: ۵/۳-۱۱؛ ۱ تواریخ: ۱۱/۳-۳)

عبارت «اینک ما از گوشت و استخوان تویم»، در سیاق هم‌پیمانی میان قبایل اسرائیل با داود به کار رفته است و دال بر مفاهیم اتحاد و وفاداری به میثاق است.

ج- ۱۳ چون لابان خبر آمدن خواهرزاده‌اش یعقوب را شنید، درحال به استقبال او شتافت و او را در آغوش گرفته، بوسید و به خانه خویش برد. ... ۱۴ آن‌گاه لابان به او گفت: «تو براستی از استخوان^۱ و گوشت منی.» (پیدایش: ۲۹/۱۳-۱۴)

عبارت «از استخوان و گوشت منی» بر محبت و مودت میان یعقوب و دایی‌اش لابان دلالت دارد.

د- ۲۶ یهودا به برادران [یوسف] گفت: «از کشتن برادرمان و کتمان خون او چه سود؟ ۲۷ بیایید تا او را به اسماعیلیان بفروشیم و دستمان را بر او دراز نکنیم؛ زیرا او برادر ما و گوشت تن ماست.» برادرانش پذیرفتند. (پیدایش: ۲۶/۳۷-۲۷)

عبارت «برادر ما و گوشت تن ماست» از زبان یهودا به‌روشنی یادآور نسبت خویشاوندی و نیز برانگیزنده محبت و مهربانی برادران یوسف است.

ه- ۱ روزی ابیمیلک پسر یروبعل نزد خویشان مادر خود به شکیم رفته، به آنان و به تمامی طایفه خاندان مادرش چنین گفت: ۲ «تمنا این‌که در گوش تمامی رهبران شکیم بگویید: "برای شما کدام بهتر است: اینکه

۱ ترجمه هزاره نو برای فهم بهتر مخاطب فارسی زبان، اینجا و نیز در عبارت داوران، ۲: ۹، برابر واژه عبری עצמות (etsem)، به جای استخوان، معادل خون نهاده است و عبارت را به صورت «گوشت و خون» ترجمه کرده است.

مکوند؛ بررسی مدلول آفرینش زن از استخوان دنده مرد در تورات و نسبت آن با آیه یکم سوره نساء / ۲۶۱

هر هفتاد پسر پروبعل بر شما حکومت کنند، یا این که تنها یک تن بر شما حاکم باشد؟» به یاد داشته باشید که من از استخوان و گوشت خود شما هستم.» (داوران: ۱/۹-۲)

عبارت «من از استخوان و گوشت خود شما هستم» برای توجه دادن به روابط خویشاوندی و جلب محبت و حمایت خویشان است.

بررسی نمونه‌های فوق و دیگر نظایر آن در عهد عتیق نشان می‌دهد که عبارت «از استخوان و گوشت هم بودن» بر مفاهیم محبت، مهربانی، اتحاد، هم‌پیمانی و وفاداری دلالت دارد.

در توضیح نسبت میان این مفاهیم با عبارت «از استخوان و گوشت هم بودن» می‌توان از نظریه استعاره‌های مفهومی یاری جست. در نظریه «استعاره‌های مفهومی» گفته می‌شود که ماهیت نظام مفهومی عادی ما، که اندیشه و عملمان مبتنی بر آن است، اساساً استعاری است و مجموعه‌ای پیچیده از تطابق‌ها را میان حوزه‌های مختلف درگیر می‌کند. استعاره در این نظریه، یک فرآیند فهم میان حوزه مبدأ و حوزه مقصد است. حوزه مبدأ، ملموس است و حوزه مقصد، انتزاعی است. حوزه‌های مبدأ، شیوه سخن گفتن و فهمیدن حوزه‌های ناملموس را فراهم می‌آورد. یک مثال شناخته شده عبارت از فهم مشاجره به مثابه جنگ است. (لیکاف و جانسون، ۹؛ Crystal, 98; Brown & Miller, 95)

بنابر آنچه گذشت در عبارت توراتی مورد بحث، با استعاره مفهومی «گوهر یا نفس انسانی، استخوان است.» مواجه هستیم. به بیانی دیگر در این استعاره، حوزه مبدأ، استخوان است و حوزه مقصد، نفس یا گوهر انسانی است. استخوان به مثابه استوارترین و ماندگارترین جزء پیکر آدمی، اسکلت بدن را می‌سازد و قوام و دوام بدن جاندار به آن وابسته است. ذات و نفس آدمی نیز آن چیزی است که انسانیت انسان به آن قائم است. اگر در این استعاره تأمل کنیم از یک سو در می‌یابیم که استخوان در تجربه مخاطب، تصویری عینی و روشن‌تر دارد اما ذات و نفس آدمی، مفهومی انتزاعی و ناملموس دارد. از سوی دیگر در استعاره «گوهر یا نفس انسانی، استخوان است» سوئه مورد تأکید، قوام و دوام است؛ یعنی قوام و دوام بدن به استخوان وابسته است همان‌طور که بقای انسانیت انسان، قائم به نفس آدمی است. (برای عبارت‌بندی تحلیل فوق نک: لیکاف و جانسون، ۹، ۴۷، ۱۰۸، ۱۳۶، ۱۸۰ و جم)

بر این اساس روشن می‌شود که چرا افزون بر معنای استخوان، یکی از معانی واژه עצם (etsem) (عصم) در زبان عبری، گوهر، ذات، نفس، خود یا خویشتن است. (Jastrow, 1103; Gesenius, 782) همچنین، گوشت که از استخوان، به مثابه اصل و ذات، نشأت می‌گیرد پس از رویش بر روی استخوان، پیوندی محکم با آن برقرار می‌کند به گونه‌ای که تفکیک و جداسازی این دو از هم سخت دشوار می‌شود.

بنابراین می‌توان دریافت که چرا واژه **בָּסָר** (bāsār) (باسار) در زبان عبری هم دال بر مفهوم گوشت است و هم بر معنای خویشاوندی و روابط خونی دلالت دارد. (Gesenius, 140)

همچنین زبان عربی که مانند عبری از مجموعه زبان‌های سامی به شمار می‌آید و به تبع، آبخورهای فرهنگی مشترکی با آن دارد، همین معنا را با صورتی مشابه انعکاس می‌دهد. برای نمونه دیدیم که فخر رازی ذیل آیه یکم نساء از روایت «فاطمة بضعة مني يؤذيني ما يؤذيه» یاد کرده است. واژه «بضعة» در زبان عربی به معنای پاره یا تکه‌ای از گوشت است (فراهیدی، ۲۸۵/۱؛ ابن منظور، ۱۲/۸) و این روایت اشاره می‌کند که فاطمه (س) پاره تن پیامبر (ص) است. از این رو، واژه بر مفهوم استعاره خود یعنی محبت و یگانگی میان پیامبر (ص) و دخترشان فاطمه (س) دلالت دارد.

کاربرد واژگان استخوان و گوشت در مفهوم استعاره پیش‌گفته آن‌چنان جافتاده است که حتی در امثال زبان‌های فارسی و انگلیسی نیز می‌توان رد پای آن را یافت. در فارسی مانند: «اگر گوشت یک‌دیگر را بخورند استخوان‌شان را پیش‌غریبه نمی‌اندازند» یا «مگر گوشت را از استخوان می‌توان جدا کرد»؛ بدین معنا که نزدیکان و خویشان را نمی‌توان از هم بُرید. در زبان انگلیسی مانند: «What is bred in the bone will come out in the flesh»؛ معادلِ مثل فارسی «اصل بد نیکو نگردد زان‌که بنیادش بد است.» (دهخدا، ۱۸۰۱/۲؛ حق‌شناس، ۱۴۱)

بنابراین آشکار است که آفرینش زن از استخوان دنده مرد، توصیفی از رخدادی عینی نیست، بلکه چنان‌که فیلون، اولویت و اصالت را به ارزش تعلیمی کتاب مقدس داده است (Heger, 28؛ Sly, 93) از بطن بیان استعاره متن باید آموزه مورد تأکید آن را برکشید. بنابر پژوهش حاضر، واژه **עֵצֶם** (etsem) (عِصَم) سمبل یا نمادی برای گوهر و نفس انسانی است و به تبع، آفرینش زن از استخوان دنده مرد، بر گوهر مشترک و اصل واحد زن و مرد در خلقت دلالت دارد.

همچنین واژه **בָּסָר** (bāsār) (باسار) (=گوشت) نمادی برای صمیمیت، اتحاد و پیوند ناگسستنی میان زن و مرد به نظر می‌رسد؛

حوا، انیس آدم و از گوشت و استخوان او است و این دو مانند یک تن متحد شده‌اند. در تلمود بابلی (Yevamot, ۶۳a) از قول ربی الیعزر ذیل روایت توراتی محل بحث، این عبارت عبری آمده است:

«כָּל אָדָם שָׂאִין לוֹ אִשָּׁה אֶיְנוּ אָדָם : هر آدمی/مردی که زن نداشته باشد، آدم نیست.»

این عبارت بر آن دلالت دارد که حقیقت و هویت آدمی از اتحاد و پیوستگی زن و مرد با هم شکل می‌گیرد. از سویی دیگر چنان‌که بیان شد، برخی کاربردهای عبارت «از استخوان و گوشت هم بودن» در عهد عتیق نشان می‌دهد که این رابطه و تعامل، افزون بر محبت، صمیمیت و اتحاد با نوعی میثاق و وفاداری

دوسویه همراه است.

چنین رهیافتی، برخلاف تفاسیر واقع‌گرایانه و یا تفاسیر نمادین دل‌بخوایی، اولاً با کاربردهای عبارت «از استخوان و گوشت هم بودن» در متن عهد عتیق تأیید می‌شود و ثانیاً مستظهر به توضیحی زبان‌شناختی برای فهم استعاری پدیده‌ها توسط بشر است.

۲-۳- آیه یکم نساء

چنان‌که گفته شد، مفسران مبتنی بر پیش‌فرض‌های فرهنگی و کلامی خود، عموماً مقصود از «نفس واحد» را آدم (ع) دانسته‌اند و عبارت «خَلَقَ مِنْهُ اَرْوَاحَهَا» را دال بر خلقت همسر آدم یعنی حواء تفسیر کرده‌اند. بررسی واژه «نفس» در زبان عربی و مجموعه زبان‌های سامی نشان می‌دهد که این واژه مفاهیمی مانند روح، جان، گوهر، ذات، خود یا خویش، خون، زندگی و مانند آن دارد. (خلیل، ۲۷۰/۷؛ ابن‌منظور، ۲۳۴/۶ و ۲۳۶؛ Lane, 2827؛ Zammit, 407؛ مشکور، ۹۲۱/۲). میان این مفاهیم با مفاهیم متعلق به واژه عبری נִפְשָׁא (etsem) (عَصَم) شباهت قابل ملاحظه‌ای دیده می‌شود؛ در این باره، به صورت مشخص بر مفاهیم خون، خود، ذات و گوهر تأکید می‌شود.

لغویان کهن عرب، درباره‌ی وجه نام‌گذاری خون (=دم) به «نفس» گفته‌اند که چون خون، مایه‌ی حیات و قوام جاندار است پس آن را «نفس» نامیده‌اند. (فیومی، ۶۱۷/۲؛ ابن‌منظور، ۲۳۴/۶) این معنا دقیقاً متناظر مفهوم ملموس استخوان برای واژه عبری נִפְשָׁא (etsem) (عَصَم) است که پیشتر بر استواری و نقش آن در قوام و دوام بدن موجود زنده تأکید شد. از سوی دیگر، واژه «نفس» مانند واژه عبری پیش‌گفته بر مفهوم انتزاعی ذات، گوهر و خود نیز دلالت دارد؛ بنابراین نفس آدمی، همان ذات و گوهری است که حقیقت انسان به آن قائم است. طبیعی است که این ذات، مجرد از قیودی مانند جنسیت، مذهب، قومیت و جز آن باشد. یکی از نمونه‌های جالب کاربرد قرآنی «نفس» که نشان می‌دهد واژه بر انسان به مفهوم عام آن دلالت دارد، آیه ۳۲ سوره مائده است: «مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا»

آشکار است که آیه ۳۲ سوره مائده با یهودیان معاصر پیامبر (ص) سخن می‌گوید و قرآن متناسب با مخاطبان خویش، آیات را خلاقانه به کار می‌بندد. به بیانی دیگر، قرآن مبتنی بر اصل بلاغت، به تاریخ، سنت و روایات یهودی که در افواه مردم عصر نزول به صورتی چشمگیر گسترده بوده است، اهمیت بسیار می‌داد و از گفت‌وگو با آن استقبال می‌کرد. (قس: Geiger, 16-17) از این رو آیات مذکور در مواجهه با مسئله برادرکشی یهودیان، پس از روایت داستان پسران آدم، یک اصل اخلاقی-اجتماعی متعلق به یهودیت

را در آیه ۳۲ یادآوری می‌کند تا از این طریق ایشان را ملتمز به ترک قتل کند. اصل مذکور در میشنا سَنهدَرین (۵/۴) آمده است:

«بنابر این تنها یک انسان در این جهان آفریده شد تا (به شما) پیام‌رسان باشد که اگر فردی جان یک اسرائیلی را بگیرد، بنابر تورات گویا جان همه جهانیان را ستانده است و اگر فردی جان یک اسرائیلی را نجات دهد، بنابر تورات گویا جان همه جهانیان را نجات داده است.» (Sanhedrin:4/12)

به نظر می‌رسد این اصل اخلاقی-اجتماعی در جامعه عصر نزول مشهور بوده است و مخاطبان عصر نزول نسبت به آن سابقه ذهنی داشته‌اند. بنابر این آیه ۳۲ مانده انعکاسی از همان اصلی است که در میشنا آمده است تا از این طریق با یهودیان گفت‌وگویی مؤثر شکل بگیرد. با این همه، آیه ۳۲ صرفاً یک یادآوری نیست بلکه همراه تعدیل است؛ ملاحظه می‌شود که در متن میشنا سخن از «جان اسرائیلی» است اما در آیه ۳۲ مانده قید «اسرائیلی» وجود ندارد و با واژه «نَفْس» همان اصل اخلاقی به صورتی مطلق و درباره همه انسان‌ها بیان می‌شود.

سایر کاربردهای واژه «نَفْس» در قرآن همین معنا را تأیید می‌کند؛ برای نمونه بررسی واژه در محور جانشینی در قرآن نشان می‌دهد که یکی از جانشین‌های آن، واژه «مَرء» است:

«كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينٌ» (مدثر: ۳۸)

«كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ» (طور: ۲۱)

یکی از مفاهیم واژه «مَرء» در لغت، انسان است چنان‌که مفسران نیز در آیه ۲۱ سوره طور آن را عاری از مفهوم جنسیتی معنا کرده‌اند و مفاهیمی عام مانند انسان یا فرد را برای آن برشمرده‌اند. (ابن منظور، ۱/۱۵۵؛ طوسی، ۹/۴۰۹؛ فخر رازی، ۲۸/۲۱۰)

همچنین در محور همنشینی، موصول عام «مَنْ» در کنار واژه «نَفْس» نشسته است:

«وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ» (نساء: ۱۱۱)

واژه «نَفْس» به ضمیر «ه» اضافه شده است که به موصول «مَنْ»، مشترک میان مذکر و مؤنث، برمی‌گردد.

این نحوه کاربرست واژه «نَفْس» در قرآن نشان می‌دهد که دلالت واژه، عاری و خالی از قید جنسیت است و بر خویشتن و ذات انسان دلالت دارد چنان‌که در تعبیر قرآنی «وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران: ۳۰)، نفس به معنای ذات است. (راغب، ۸۱۸)

بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که عبارت «نَفْس واحد» در آیه یکم نساء دال بر معنای گوهر واحد انسانی است و آیه اشاره می‌کند که انسان‌ها همه از خاستگاهی واحد و ذاتی مشترک برآمده‌اند. این معنا در

تبیین مقصود آیه نیز سودمند است؛ اگر انسان‌ها بدانند که همگی از یک اصل و گوهر خلق شده‌اند تلاحم، صمیمیت و همبستگی میان آنها شکل خواهد گرفت. مفاهیم محبت و صمیمیت را با کاربست عبارت «أَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ» در آیه ۶۱ آل عمران به خوبی می‌توان تبیین کرد: «فَمَنْ حَاكَمَكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» (آل عمران: ۶۱)

عموم مفسران گفته‌اند که پیامبر (ص) برای نشان دادن اطمینان به صدق خود و کذب رقیب، در این مباحثه با محبوب‌ترین افرادی که به مثابه پاره‌های جگر وی بودند حاضر شد؛ ایشان از حسنین (ع)، حضرت فاطمه (س) و حضرت علی (ع) نام برده‌اند. افزون بر این، عموم تفاسیر شیعی و برخی تفاسیر اهل سنت مقصود از «أَنْفُسَنَا» را علی بن ابی طالب (ع) دانسته‌اند و به قرابت و نسبت نزدیک وی با پیامبر (ص) اشاره کرده‌اند. (واحدی، ۱۰۸؛ ابوحیان، ۱۸۸/۳؛ ابن ابی حاتم، ۶۶۸/۲؛ طوسی، ۴۸۵/۲؛ طبرسی، ۷۶۴/۲؛ زمخشری، ۳۶۹/۱) همین معنا در روایتی منقول از پیامبر (ص) به صورت زیر بیان شده است: «عنه صلی الله علیه وآله: عَلِيٌّ مِنِّي، وَأَنَا مِنْ عَلِيٍّ، لَحْمُهُ مِنْ لَحْمِي، وَدَمُهُ مِنْ دَمِي». این روایت به صورت «عَلِيٌّ كَلْحَمِي، عَلِيٌّ عَظْمِي» نیز در منابع آمده است. (برای آشنایی با نقل‌های متفاوت این حدیث نک: ری شهری، ۴۱۲/۴-۴۱۴)

می‌بینیم که در این روایت نیز، کاربست عبارت «از گوشت و خون/استخوان هم بودن» بسیار نزدیک به کاربست عبارت «از استخوان و گوشت هم بودن» در روایت توراتی است.

به صورت خاص رابطه همراه با دوستی و محبت در سطح خانواده و در میان زوجین بار دیگر با کاربست واژه «نَفْس» و عبارت «خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا» مورد تأکید قرار گرفته است: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم: ۲۱)

بنابر آیه فوق، زن و مرد از اصلی مشترک (= مِنْ أَنْفُسِكُمْ) آفریده شده‌اند و بلافاصله با عبارت «لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» تنهایی، ترس و وحشت آدم تا پیش از خلقت حواء در روایت توراتی یادآوری می‌شود: «آدم همه چارپایان و پرندگان آسمان و همه وحوش صحرا را نام نهاد؛ ولی یابوری مناسب برای آدم یافت نشد». تنهایی و ترس فقط وقتی به سکون و آرامش بدل می‌شود که همسری از سرشت و گوهر مشترک آفریده شود. همچنین عبارت «وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» تأکید می‌کند که رابطه میان زوجین بر دوستی و مهربانی بنا نهاده شده است. این رابطه در آیه ۲۱ سوره نساء با اصطلاح «مِيثَاقًا غَلِيظًا» یاد می‌شود که بنابر قول مفسران

همان عقد ازدواج است که اتحاد، الفت، علاقه و تعامل نیکو میان زوجین از آن مایه و پایه می‌یابد. (طبری، ۲۱۵/۴؛ طباطبایی، ۲۵۸/۴؛ ابن عاشور، ۷۴/۴؛ طالقانی، ۴۲/۶؛ جابری، ۲۲۱/۳) دیدیم که در روایت توراتی نیز، کاربرست عبارت «از استخوان و گوشت هم بودن» با نوعی میثاق و وفاداری دوسویه همراه است.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر، نخست اشاره شد که آفرینش زن در تورات (پیدایش: ۱۸/۲-۲۴) با استخوان دنده مرد و در قرآن (نساء: ۱) با «نفس واحد» پیوند داده می‌شود. پس از آن به گزارش و بررسی نظریات‌های مختلف در این باب پرداخته شد و در پایان پس از تحلیل و بازخوانی مدلول این دو عبارت، نسبت میان آنها تبیین شد. بنا بر آنچه گذشت، نتایج پژوهش حاضر به قرار زیر است:

۱- تفاسیر واقع‌گرایانه و یا تفاسیر نمادین دل‌بخوایی، اولاً با کاربردهای عبارت «از استخوان و گوشت هم بودن» در متن عهد عتیق در تناقض هستند و ثانیاً از یک توضیح زبان‌شناختی، تهی به نظر می‌رسند.

۲- بسیاری از مفسران مسلمان مبتنی بر پیش‌فرض‌های فرهنگی و کلامی خود، مقصود از «نفس واحد» را آدم (ع) دانسته‌اند و عبارت «خَلَقَ مِنْهُ اَرْوَاحَهُ» را دال بر خلقت همسر آدم یعنی حواء تفسیر کرده‌اند. با این حال قرآن خود به این معنا تصریح ندارد و آیه ۱۸۹ اعراف، تفسیر مذکور را با چالش جدی مواجه کرده است.

۳- آفرینش زن از استخوان دنده مرد در تورات واقع‌نما نیست و مدلول آن به گوهر مشترک در آفرینش و به تبع، روابط و مناسبات همراه با صمیمیت، محبت و همبستگی میان زن و مرد اشاره دارد.

۴- بررسی کاربرست‌های عبارت «از استخوان و گوشت هم بودن» در عهد عتیق نشان می‌دهد که این رابطه و تعامل، افزون بر محبت، صمیمیت و اتحاد با نوعی میثاق و وفاداری دوسویه همراه است.

۵- آفرینش از «نفس واحد» در آیه یکم نساء دال بر خاستگاه مشترک و گوهر واحد در خلقت انسان‌ها است و به تبع در مفهوم عام خود از الفت، عطوفت، تلاحم و همبستگی میان انسان‌ها حکایت دارد.

۶- به صورت خاص، رابطه با دوستی و محبت در سطح خانواده و میان زوجین بار دیگر با کاربرست عبارت مشابه «خَلَقَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجاً» و در همنشینی با عبارت «جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» مورد تأیید قرار می‌گیرد.

۷- رابطه زوجین در آیه ۲۱ سوره نساء با اصطلاح «مِثَاقًا غَلِیْظًا» یاد می‌شود که متناظر مفهوم میثاق و وفاداری دوسویه در کاربرد عبارت «از استخوان و گوشت هم بودن» در متن عهد عتیق است.

منابع

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، چاپ سوم، مکتبه نزار مصطفی الباز، ریاض، ۱۴۱۹ق.
- ابن عاشور، محمد طاهر، التحریر والتنویر، چاپ اول، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، البحر المحيط فی التفسیر، چاپ اول، دار الفکر، بیروت ۱۴۲۰ق.
- جابری، محمد عابد، فهم القرآن الکریم: التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول، چاپ اول، دارالبیضاء، المغرب، ۲۰۰۹م.
- حق شناس، علی محمد، فرهنگ معاصر هزاره، فرهنگ معاصر، تهران، ۲۰۰۵م.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، چاپ دوم، روزنه، تهران، ۱۳۷۲ش.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، دار الشامیه، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأفاویل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، دار الکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- سمرقندی، نصر بن محمد، بحر العلوم، چاپ اول، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۶ق.
- سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، چاپ اول، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
- طالقانی، محمود، پرتوی از قرآن، چاپ چهارم، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۲ش.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، دار إحياء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، چاپ سوم، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
- فراء، یحیی بن زیاد، معانی القرآن، چاپ دوم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، قاهره، ۱۹۸۰م.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، هجرت، قم، ۱۴۱۰ق.
- فیومی، أحمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، المکتبة العلمیة، بیروت، بی تا.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، چاپ سوم، دار الکتاب، قم، ۱۳۶۳.
- لیکاف، جورج و مارک جانسون، استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم، مترجم جهان‌شاه میرزاییگی، آگاه، تهران، ۱۳۹۷ش.
- محمدی ری‌شهری، محمد، موسوعه الامام علی بن ابی طالب (ع) فی الکتاب والسنة والتاریخ، دارالحديث، قم، ۱۳۸۵ش.

- مراغی، احمد بن مصطفی، تفسیر المراغی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- مشکور، محمدجواد، فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۷ ش.
- مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ ق.
- میلدی، احمد بن محمد، کشف الاسرار و عده الابرار، چاپ پنجم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱ ش.
- نحاس، احمد بن محمد، اعراب القرآن، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۱ ق.
- واحدی، علی بن احمد، اسباب نزول القرآن، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۱ ق.
- Anuar Ramli, Mohd.; Abdul Khalil, Shahidra.; Aizat Jamaludin, Mohammad.; Man, Saadan.; Badri Abdullah, Ahmad.; Mohd Nor, Mohd Roslan, "Muslim Exegeses Perspective on Creation of the First Woman: A Brief Discussion", *Middle East Journal of Scientific Research*, Vol. 13, No. 1, 2013, pp. 41-44.
- Arpagus, Hatice K, "The Position of Woman in the Creation: A Qur'anic Perspective", *Muslima Theology: The Voices of Muslim Women Theologians*, edited by Ednan Aslan, Marcia Hermansen, and Elif Medeni, Peter Lang GmbH, Berlin, 2013.
- Baskin, Judith R., "Rabbinic Judaism and the Creation of Woman", *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, Vol. 14, No. 1, 1995, pp. 66-71.
- Brown, Keith & Jim Miller, *The Cambridge Dictionary of Linguistics*, University Printing House, Cambridge, 2013.
- Crystal, David, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, 6th Edition, Blackwell Publishing, 2008.
- Davidson, Richard M., "The Theology of Sexuality in the Beginning: Genesis 1-2", *Andrews University Seminary Studies*, Vol. 26, No. 1, 1988, pp. 5-24.
- Geiger, Abraham, *Judaism and Islam. A prize essay*, Madras, Printed at the M.D.C.S.P.C.K. press and sold at their depository, Cornell, 1898.
- Gesenius, Wilhelm; Samuel Prideaux Tregelles, *Hebrew and Chaldee lexicon to the Old Testament*, Oxford University Press, London, 1907.
- Hasel, Gerhard F., "Man and Woman in Genesis 1-3," *Symposium on the Role of Women in the Church (Biblical research institute committee, General Conference of Seventh-day Adventists)*, 1984, pp. 9-22.
- Heger, Paul, *Women in the Bible, Qumran and Early Rabbinic Literature. Their Status and Roles.*

Studies on the Texts of the Desert of Judah 110, Leiden: Brill, 2014.

Jastrow, Marcus, *A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature*, London, 1903.

Lane, Edward William, *Arabic-English Lexicon*, Williams & Norgate, London, 1863.

Levison, John R., "Judith 16:14 and the Creation of Woman", *Journal of Biblical Literature* Vol. 114, No. 3, 1995, pp. 467-469.

Luttkhuizen, Gerard P., *The creation of man and woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian traditions*, Brill, Leiden, 2000.

Sly, Dorothy I., *Philo's Perception of Women*, Brown Judaic Studies 209, Scholars Press, Atlanta, 1990.

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

<https://www.bible.com/fa/bible/118>



سال ۵۳ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۷ - پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ص ۲۹۳ - ۲۷۱	HomePage: https://jquran.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۱۵	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۰۱/۲۰
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۲
DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.61859.0	

تحلیل کارکرد حلقه مشترک در بازیابی منابع آثار روایی مطالعه موردی روایات علی بن ابراهیم در الکافی

آمنه حدادی

دانش آموخته دکتری دانشگاه تربیت مدرس

دکتر نصرت نیل ساز (نویسنده مسئول)

دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

Email: Nilsaz@modares.ac.ir

دکتر نهله غروی نائینی

استاد دانشگاه تربیت مدرس

دکتر محمد کاظم رحمتی

استادیار بنیاد دایرة المعارف اسلامی

چکیده

«حلقه مشترک» راوی تکرارشونده در سندهای مجموعه‌ای از روایات یک اثر روایی است که شناسایی و تحلیل کارکرد آن در «بازیابی منابع» آن اثر روایی، نقشی مؤثر داشته و در تحلیل سندی می‌بایست مورد توجه جدی قرار گیرد. در این مقاله، ابتدا بر اساس تحلیل کارکرد حلقه مشترک در سلسله اسانید و به کارگیری مؤلفه‌های مؤثر دیگر، الگویی روش‌مند در بازیابی منابع آثار روایی ارائه شده است؛ سپس این الگو در بازیابی منابع روایات «علی بن ابراهیم از ابراهیم بن هاشم از ابن ابی عمیر از حماد بن عثمان از حلبی از امام صادق (ع)» که پرتکرارترین سند الکافی است به کار گرفته شده است. دستاورد این پژوهش، نخست ارائه الگوی یادشده در بازیابی منابع آثار روایی مبتنی بر کارکرد حلقه مشترک و دیگر بازیابی منابع کلینی در پرتکرارترین سند الکافی بر اساس شناسایی کارکرد چهار حلقه مشترک، یعنی علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم، ابن ابی عمیر و حماد بن عثمان است.

کلیدواژه‌ها: بازیابی منابع، حلقه مشترک، کلینی، الکافی، علی بن ابراهیم



Analysis of the Role of a Common Link in identification of the Sources of the Narrative Works; A Case Study of Ali b. Ibrahim's Narrations in al-Kafi

Ameneh Hadadi, Ph.D. student, Tarbiat Modares University

Dr. Nosrat Nilsaz (Corresponding Author), Associate Professor, Tarbiat Modares University

Dr. Nehleh Gharavi Naeeni, Professor, Tarbiat Modares University

Dr. Mohammadkazem Rahmati, Assistant Professor, Encyclopedia Islamica Foundation

Abstract

A common link is a narrator whose name is repeated in the isnads of hadiths. It has an effective role in identifying the sources of a narrative work and should be seriously considered in the isnad analysis. So, in this article, first, a systematical model was proposed for identifying the sources of narrative works. This pattern is based on analyzing the role of a common link in isnads and using other effective components. Then it was used in discovering the sources of the narrations of "Ali ibn Ibrahim from his father from Muhammad b. Abi Umayr from Hammad b. Uthman from Halabi from Imam Sadiq (AS)"; this is one of the most repetitive Isnads in al-Kafi. The results of this study are first, the development of the mentioned pattern based on the common links for finding the sources of narrative works, and second, identification of the sources of Koleyni in a repetitive isnad of the al-Kafi traditions by using its four common links, namely Ali b. Ibrahim, Ibrahim b. Hashim, Ibn Abi Umayr, and Hammad b. Uthman and analyzing their roles.

Keywords: Discovering the sources, Common link, Koleyni, al-Kafi, Ali b. Ibrahim

مقدمه

مسلمانان همواره به حدیث، به مثابه منبعی مهم برای کسب انواع معارف دینی در حوزه‌های مختلف و آگاهی از تشریع احکام و اوامر و نواهی الهی توجه داشته‌اند. در مقابل، رویکرد خاورشناسان اگر نگوئیم تنها، دست‌کم به طور عمده، تاریخی بوده است. از این رو، آنها حدیث را به عنوان منبعی برای کسب آگاهی از تاریخ چگونگی پیدایش، تکوین و بالندگی دین اسلام، جوامع اسلامی نخستین، علوم و تمدن اسلامی در ابعاد مختلف به کار گرفته‌اند. در نگاه تاریخی بی‌شک مهم‌ترین اهتمام، استفاده از منبعی است که کم‌ترین فاصله زمانی و مکانی با واقعه یا جریان مورد نظر را داشته باشد. (رک: نیلساز، خاورشناسان، ۱۵) به همین دلیل است که غربیان، ضمن تلاش برای یافتن شواهد باستان‌شناختی مانند پاپیروس‌ها، کتیبه‌ها، سکه‌ها و دیگر اشیاء، کوششی جدی برای شناسایی نسخه‌های خطی اسلامی عربی و چاپ و انتشار آنها را آغاز کردند. (نک: Abbott) در کنار همه این فعالیت‌ها، با تأمل بر این حقیقت که هر مؤلفی قطعاً در تدوین و تألیف اثرش از منابع پیشین بهره برده است، اندک اندک ایده بازیابی منابع آثار موجود، از سده‌های نخستین، در اذهان شکل گرفت و به دغدغه‌ای جدی تبدیل شد.

نخستین بار اشپرنگر^۱ در اواسط قرن نوزدهم میلادی، به منابع سیره ابن اسحاق (د ۱۴۴-۱۵۳ق) و المغازی واقدی (د ۲۰۷ یا ۲۰۹ ق.) اشاره کرد؛ اما با وجود شواهدی از توجه او و هوروویتس^۲ به منابع آثار متأخرتر، هیچ‌کدام تلاش جدی و روشمندی در این حوزه نداشتند. برخلاف این دو، ولهاوزن^۳ با گزینش دو منبع مناسب، التاریخ طبری (۲۲۴-۳۱۰ ق) و فتوح البلدان بلاذری (د ۲۷۸-۲۷۹ ق)، که هر گزارش را با یک سند آورده‌اند، به این عرصه وارد شد و ابومخنف (د ۱۵۷ ق)، ابن اسحاق، واقدی، مدائنی (۱۳۵-۲۲۴ ق) و سیف بن عمر (د حدود ۱۸۰ ق) را به عنوان منابع اصلی طبری معرفی کرد. در نیمه قرن بیستم، هربرت هورست^۴، اسناد روایات تفسیر طبری را بررسی و برخی منابع آن را شناسایی کرد. پژوهش گسترده هارالد موتسکی^۵ بر المصنف عبدالرزاق صنعانی (۱۲۶-۲۱۱ ق)، مطالعات ورکمستر^۶ بر العقد الفرید ابن عبدربه (۲۴۶-۳۲۸ ق) و اشارات پدرس^۷ نیز از مطالعاتی است که در این حوزه صورت

1. Aloys Sprenger (1813-1893)

2. Josef Horovits (1874-1931)

3. Julius Wellhausen (1844-1918)

4. Heribert Horst (1925-2012)

5. Harald Motzki (1948-)

6. W.H. Werkmeiter (1901-1993)

7. Pedersen, Johannes (1883-1977)

گرفته است. (نک: نیل ساز، خاورشناسان و ابن عباس، ۱۰۱؛ همان، ۱۱۲-۱۱۴؛ همو، «تیین و ارزیابی نظریه سزگین درباره شناسایی و بازسازی منابع جوامع روایی»، ۳۲۹) علاوه بر این باید از تلاش‌های بلاشر^۱ در تاریخ ادبیات عرب، زولوندک^۲ و فلاش‌همر^۳ که در دو پژوهش مستقل به شناسایی منابع ابوالفرج اصفهانی در الاغانی پرداختند، یاد کرد. (سزگین، محاضرات، ۱۵۳)

توجه مسلمانان به امر بازایی منابع، تا حدود زیادی متأثر از تردیدهایی است که خاورشناسان در وثاقت منابع روایی ایجاد کردند. یکی از دلایل خاورشناسان برای این تردیدها، طولانی شدن دوران نقل شفاهی است. از این رو برخی از پژوهشگران مسلمان، ضمن تأکید بر کتابت حدیث از همان عصر نخست، به شناسایی منابع آثار به جا مانده از سده‌های نخستین و ارائه روش‌هایی برای این مهم، توجه ویژه‌ای مبذول داشتند. در این میان نقش سزگین، به دو دلیل، نخست ارائه نظریه نقل مکتوب (مکتوب بودن همه منابع آثار روایی) و دیگر، به دلیل ارائه روشی نظام‌مند در بازایی منابع آثار روایی، بسیار برجسته بوده و مورد توجه قرار گرفته است. (نک: نیل ساز، «تیین و ارزیابی»، ۳۲۲-۳۲۷) فواد سزگین^۴، حدود شصت سال پیش، ضمن روش خود در بازایی منابع آثار روایی، شیوه‌ای مبتنی بر تحلیل سندی و با تأکید بر نقش حلقه مشترک^۵ ارائه کرد^۶ و آن شیوه را برای شناسایی منابع برخی از آثار روایی اهل سنت مانند صحیحین و تاریخ و تفسیر طبری به کار بست. (سزگین، همان، ۱۵۲) پس از وی اورسلا سزگین^۷، در ابومخنف: سهم او در تاریخ‌نگاری بنی‌امیه از این روش استفاده کرده است. (نک: Tassaron, 46) بلامی^۸ نیز در «منابع کتاب مقتل امیرالمؤمنین ابن ابی‌الدنیا»، به بررسی اسانید کتاب ابن ابی‌الدنیا بر اساس روش سزگین پرداخته است. (بلامی، مصادر کتاب مقتل امیرالمؤمنین، ۱۰۵) نیل‌ساز در مقاله «تیین و ارزیابی نظریه سزگین درباره شناسایی و بازسازی منابع جوامع روایی»، نظریه سزگین درباره نقل مکتوب و روش وی را تحلیل، نقد و ارزیابی کرده است. نیل‌ساز و رجایی‌فرد، در مقاله «کارکرد دو فهرست نجاشی و شیخ طوسی در تکمیل روش سزگین در بازایی منابع آثار کهن روایی؛ مطالعه موردی کتاب الزهد حسین بن سعید اهوازی»، از اطلاعات موجود در دو فهرست شیعی برای تکمیل روش سزگین استفاده و سپس منابع کتاب

1. Regis Blacher (1900-1973)

2. Leon. Zolondek (1925-2007)

3. M. Fleischhammer (1877-?)

4. Fuat Sezgin (1924-2018)

5. common link

۶. سزگین برای اولین بار این روش را در رساله دکتری خود برای بازایی منابع صحیح بخاری به کار گرفت. این رساله در سال ۱۹۵۶ به زبان ترکی استانبولی با عنوان «Buhari'nin Kaynaklari» منتشر شد.

7. Ursula sezgin (1965-2018)

8. James A. Bellamy (1925-2015)

الزهد را بر مبنای آن شناسایی کرده‌اند.

اولین مقاله در حوزه بازیابی منابع در ایران در حدود سه دهه پیش به قلم سید محمدجواد شبیری درباره الغیة نعمانی نگاشته شد.^۱ مؤلفه‌های وی در این مقاله^۲ در بازیابی منابع، غالباً مبتنی بر تحلیل سندی است، اما به مؤلفه‌های متنی نیز توجه داشته است (نک: حدادی و دیگران، تحلیل انتقادی روش سید محمدجواد شبیری) وی در یکی از مؤلفه‌ها، پدیده‌ای شبیه به حلقه مشترک در اسانید را مطرح کرده، اما از اصطلاح حلقه مشترک استفاده نکرده و به حالت‌های پیچیده آن که به کارکردهای متفاوت منجر می‌شود، اشاره‌ای نکرده است. (نک: شبیری، منابع نعمانی در غیبت، ۴۰۰-۴۰۱) مقالات دیگری که در حوزه بازیابی منابع تاکنون نگاشته شده‌اند، هر کدام که رویکرد روشمند داشته‌اند، با تصریح یا بدون تصریح از روش شبیری یا از روشی که مدرسی طباطبایی در مقدمه کتاب میراث مکتوب شیعه^۳ مطرح کرده است، استفاده کرده‌اند.

در مقاله پیش‌رو، ضمن توجه به مطالعات پیشین و نقدهای وارد بر آنها، ابتدا الگویی روشمند در بازیابی منابع آثار روایی ارائه شده است؛ سپس این الگو، در دسته‌ای از اسانید پرتکرار الکافی (علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از حماد بن عثمان از حلبی از امام صادق(ع)) به کارگرفته شده، حلقه‌های مشترک مشخص و کارکرد آنها مورد تحلیل قرار گرفته است. از نتیجه این بررسی، برخی از منابع کلینی در الکافی شناسایی شده‌اند.

بخش اول: الگوی بازیابی منابع آثار روایی با تأکید بر کارکرد حلقه مشترک

در این بخش الگویی در بازیابی منابع آثار روایی ارائه خواهد شد که گام‌های ابتدایی آن در راستای شناسایی حلقه‌های مشترک در سلسله اسانید یک اثر روایی است و گام‌های بعدی، همه به نوعی با کارکرد حلقه مشترک پیوند دارند.

۱. مقاله «الکاتب النعمانی و کتابه الغیة» اولین مقاله وی در بازیابی منابع است. این مقاله به شکل مبسوط‌تر و به زبان فارسی با عنوان «منابع نعمانی در غیبت» در کتاب بازسازی متون کهن حدیث شیعه به چاپ رسید.

۲. در این مقاله به مؤلفه‌هایی چون وجود نام مؤلفان کتب در سلسله سند حدیث و هماهنگی موضوع روایت با موضوع کتاب یا کتاب‌های مؤلف، تمایز میان قسمت‌های مختلف سند، یافتن اسامی مبهم، تحویل در سند یا اضممار به شکلی خاص، تکرار بخش آغازین سند در روایات پی‌درپی و یا تعلیق سند و نیز پراکندگی در سند توجه شده است.

۳. بررسی مطابقت سند روایت با طریق معرفی شده برای یک کتاب در فهرست‌ها، تشخیص راوی اعلا با مراجعه به فهرست‌ها و توجه به تکرار بخش متأخر سند تا راوی مشترک از مؤلفه‌های روش وی است. (مدرسی طباطبایی، ۱۵-۱۶)

گام اول: استخراج و دسته‌بندی اسانید

در بازیابی منابع آثار روایی بر مبنای تحلیل کارکرد حلقه مشترک در سلسله اسانید، در گام اول، می‌بایست همه اسانید کتاب مورد نظر استخراج شده و براساس نام متأخرترین راوی مرتب شوند؛ سپس روایات هر یک از این متأخرترین افراد، تا انتهای اسانید، دنبال شده و از دیگر سندها تفکیک شوند. به عنوان مثال در بررسی اسانید الکافی، همه روایات مشایخ مستقیم کلینی شامل همه روایات علی بن ابراهیم، همه روایات محمد بن یحیی العطار، همه روایات علی بن محمد علان و دیگران، استخراج شده، روایات هر کدام از مشایخ، از دیگری جدا و همه روایات هر کدام از مشایخ در کنار یک‌دیگر قرار گیرد. بهتر است نمودار اسانید رسم شود تا نقاط پراکندگی به وضوح مشخص شود. نکاتی که در اجرای این گام باید مورد توجه قرار گیرند عبارتند از:

۱. سندها باید از مؤلف کتاب (در نمونه این تحقیق از کلینی) آغاز شده باشند. در اغلب آثار حدیثی از جمله الکافی برای رعایت اختصار و کاهش حجم کتاب و گاه دلایل دیگر، سندهایی که بخش ابتدایی آنها مشابه است، به صورت تعلیق، با تعابیری مانند «عنه» یا «بهذا الاسناد» و گاه بدون هیچ نشانه ذکر شده‌اند.^۱ در این اسانید باید قسمت حذف شده ابتدای سند، جاگذاری و به شکل غیرتعلیقی تبدیل شود. از این روش‌شناسایی مشایخ مستقیم مؤلف کتاب، برای تشخیص افراد حذف شده از ابتدای سند، اهمیت زیادی دارد.

۲. در بسیاری از اسانید، در روایات دارای متن مشترک و سلسله راویان متفاوت، شیوه تحویل^۲ در سند، به کار گرفته شده است. در تحلیل سندی بر اساس کارکرد حلقه‌های مشترک، سندهای تحویلی می‌بایست از یک‌دیگر تفکیک شده و به صورت سندهای ساده درآید.

۳. سندها باید بر اساس طبقه راویان کنترل شوند تا از امکان نقل هر راوی از راوی دیگر اطمینان حاصل شده و مواردی مانند حذف یک یا چند راوی، ارسال و رفع سند کشف شود.

۴. از آن‌جا که نسبت به شخصیت هر راوی در سند باید اطمینان وجود داشته باشد، لازم است ابتدا شخصیت شناسی دقیق افراد سلسله سند صورت گیرد تا موارد تصحیف، اشتراک در نام‌های راویان، القاب و عناوین دیگر افراد، عناوین مبهم و مواردی از این دست با مراجعه به منابع رجالی روشن شود. (برای نمونه نک: نیل‌ساز و رجایی‌فرد، ۱۴۵؛ سرخه‌ای، «کتاب حلبی»، ۳۵-۳۷)

۱. برای نمونه نک: کلینی، ۱/۱۱۱؛ ۲/۱۹۷؛ ۸/۳۸۳؛ ۵/۵۹؛ ۷/۲۴۲.

۲. در برخی اسناد، عطف تعدادی از راویان به تعدادی دیگر وجود دارد. عطف در روایات به دو نوع اصلی قابل تقسیم است: عطف عادی و عطف غیرعادی. عطف غیرعادی که آن را تحویل یا حیلوله نیز نامیده‌اند، عطف دو راوی از یک طبقه به دو راوی مانند آنهاست. (شیری زنجانی، توضیح الاسناد المشکله، ۱/۲۰)

گام دوم: تعیین حلقه‌های مشترک

تعیین حلقه‌های مشترک در سلسله اسانید یک کتاب، از مرتب کردن سندها و کنار یک‌دیگر قراردادن مواردی که ابتدای مشترک دارند آغاز می‌شود. هرگاه اولین فرد پس از مؤلف در سلسله سندهای کتاب، روایات خود را از افراد مختلفی دریافت کرده باشد، یا به عبارت دیگر مشایخ متعدد داشته باشد، آن فرد نخستین حلقه مشترک آن سلسله است. بررسی نام‌های تکرارشونده باید در همه شاخه‌های منشعب تا انتهای سندها ادامه یابد.

گام سوم: شناسایی حلقه‌های مشترک صاحب تألیف

از آن‌جا که هدف در بازیابی منابع، یافتن منابع مکتوب یک اثر است، حلقه‌های مشترکی در دایره بررسی قرار می‌گیرند که از آنها آثاری ذکر شده باشد. فهرست‌نگاشته‌ها از عمده‌ترین منابع در شناسایی مؤلفان هستند؛ اما باید توجه داشت که از سویی این منابع شامل نام همه مؤلفان نیستند و از سوی دیگر در بسیاری از موارد، نام تنها برخی از آثار مؤلفان در آنها ذکر شده است. منابع رجالی نیز گرچه تنها به معرفی صاحبان آثار روایی اختصاص ندارند، اما در شرح احوال رجال، به صاحب تألیف بودن آنان و گاه نام کتاب‌هایشان اشاره کرده‌اند. اطلاعات حاصل از مشیخه‌ها نیز گاه در این باره مفید است.

گام چهارم: بررسی کارکرد حلقه‌های مشترک صاحب تألیف

هر یک از حلقه‌های مشترک مختلف موجود در سلسله اسانید یک اثر روایی ممکن است نقش‌های مختلفی داشته باشند:

۱. منبع: حلقه‌های مشترک سلسله اسانید یک کتاب، منابع آن کتاب هستند. (سزگین، تاریخ نگارش‌ها، ۱۲۱؛ همو، محاضرات، ۱۵۲)
۲. راوی اثر متقدم^۱: برخی از حلقه‌های مشترک تنها راوی آثار افراد متقدم‌تر از خود در آن سلسله برای مؤلف کتاب هستند؛ به عبارت دیگر، آن حلقه مشترک در طریق کتابی که منبع مؤلف است قرار دارد. (نک: نیلساز و رجایی‌فرد، ۱۵۰-۱۵۱)
۳. منبع منبع: حلقه مشترک به طور مستقیم منبع مؤلف نیست و روایات او در آثار حلقه‌های مشترک متأخرتر راه پیدا کرده و به مؤلف کتاب رسیده است؛ به عبارت دیگر، حلقه مشترک، منبع منبع است. (نک:

۱. اصطلاح راوی در این پژوهش، به معنای فردی است که در سلسله سند، تنها واسطه نقل کتاب از استاد خود برای شاگردانش است. اطلاعات مربوط به این فرد عمدتاً از کتاب‌های فهرستی و برخی از مشیخه‌ها به دست می‌آید. باید توجه داشت که آثار فهرستی با کتب اجازه متفاوت هستند. کتب اجازه آثاری هستند که در آن فهرست کتابهایی که مؤلف، اجازه نقل آنها را داشته و آنها را نقل می‌کرده است آمده است. اجازه کار فهرست را انجام می‌دهد اما برای مخاطب معین. در اجازه لازم نبوده است که حتماً کتاب‌ها را نزد استاد سماع یا قرائت کرده باشند. (نک: مددی در: عمادی حائری، بازسازی، ۱۱۴)

همان، ۱۴۴-۱۴۵)

گام پنجم: اطمینان از انتساب و عنوان کتاب

آثار کهن به دلیل عواملی مانند مفقود شدن بخشی از آنها به ویژه بخش نخستین که می‌تواند شامل مقدمه و اطلاعاتی درباره کتاب و نویسنده باشد، شیوه قدما در قراردادن صفحه عنوان و مشخصات کتاب، عناوین مشابه با آثار دیگران، «عدم امکان مرزبندی دقیق میان راویان و مؤلفان در سده‌های نخست» (نیل‌ساز، تبیین و ارزیابی، ۳۳۶)، اشتباه شدن نام راوی و نویسنده به استناد شروع سندها با نام راوی (نک: شبیری زنجانی، نوادر، ۲۳)، اختلاف در ذکر نام آثار در منابع مختلف و مواردی از این دست، با ابهام‌هایی در انتساب کتاب یا عنوان مواجه هستند. در فرآیند بازیابی منابع باید موارد مبهم، مطالعه و بررسی شده و برطرف شود.

گام ششم: مقابله متون

یکی از روش‌های یافتن نسبت دو اثر، مقابله آنهاست؛ به شرط آن که هر دو اثر موجود باشند. (برای نمونه نک: عمادی حائری، پاره‌هایی از فوائد، ۱۴۱) مقابله متون حدیثی، ممکن است به دلیل تقطیع حدیث، تفاوت نسخه‌ها، افتادگی‌های احتمالی در سند و متن، تصحیف‌ها و مواردی مانند آن با پیچیدگی‌هایی همراه باشد. توجه به ویژگی‌های نگارش هر مؤلف مانند نحوه نام بردن از عناوین و القاب و ذکر اشارات تاریخی، می‌تواند در داوری نهایی نسبت به وجود ارتباط میان دو اثر مؤثر واقع شود. در بازیابی متون کهن، به دلیل از میان رفتن اغلب منابع اولیه، امکان مقابله متون کمتر است.

گام هفتم: مقایسه طرق آثار با سندهای کتاب مورد نظر

یکی از ویژگی‌های منابع شیعی اعم از فهرست‌ها و مشیخه‌ها، بیان طریق دسترسی به کتاب‌هاست. طریق یک اثر، معرف راویان آن اثر است. برای روشن‌تر شدن مطلب، سلسله فرضی «الف - ب - پ - ت - ث» را در نظر بگیرید. در این سلسله فرضی، فرد الف (مثلاً کلینی)، مؤلف کتابی است که بازیابی منابع آن صورت می‌گیرد. فرض می‌کنیم افراد ب، پ، ت و ث، حلقه مشترک و مؤلف بوده‌اند و از این رو شرایط اولیه منبع بودن را دارا هستند (چنان‌که همه افراد موجود در مجموعه اسانید بررسی شده در این مقاله چنین‌اند. نک: ادامه مقاله) در این مرحله باید به جست‌وجوی طرق کتاب‌های فرد ب، پ، ت و ث در منابع فهرستی و مشیخه‌ها پرداخت.

بر اساس اطلاعات حاصل، فرض‌های ذیل شکل می‌گیرد: ۱. تمام افراد الف، ب، پ، ت، در طریق کتاب فرد ث باشند. در این صورت افراد الف، ب، پ و ت، راوی کتاب فرد ث هستند و کتاب فرد ث، منبع فرد الف (مثلاً کلینی) است؛ ۲. تنها بخشی از سلسله مورد نظر (مثلاً تنها پ و ت) مطابق با طریق

کتاب فرد ث باشد. در این صورت راوی بودن افراد پ و ت بر اساس طریق ذکر شده محرز می‌شود. این طریق، اطلاعاتی درباره دسترسی فرد الف به کتاب فرد ث در اختیار قرار نمی‌دهد؛ هرچند که به طور قطع، نافی دسترسی او نیز نیست (نک: ادامه مقاله)؛ ۳. طریقی در منابع فهرستی و مشیخه‌ها به کتاب فرد ث ذکر نشده باشد. در این وضعیت، گرچه اطلاعاتی در زمینه دسترسی افراد سلسله سند به کتاب مورد نظر به دست نمی‌آید، اما احتمال دسترسی هیچ‌کدام از افراد نیز نفی نمی‌شود؛ زیرا فهرست‌نگاران، تنها برخی از طرق خود به آثار را در منابع فهرستی گزارش کرده‌اند. گذشته از تصریح نجاشی (نک: ۱۲۶، ش ۳۲۸)، از تفاوت در برخی طرق شیخ طوسی در فهرست با مشیخه تهذیب الاحکام و الاستبصار (برای نمونه نک: فهرست، ۱۲۳، ش ۱۶۴ و تهذیب، ۵۶/۱۰) می‌توان دریافت که شیخ طوسی نیز، تنها برخی از طرق خود را در فهرست ذکر کرده است. تاکنون در پژوهش‌های متعدد به مؤلفه طریق در بازیابی منابع آثار روایی توجه شده است^۱.

گام هشتم: بررسی موضوعی/آماری

مؤلفه دیگری که می‌تواند در شناسایی کارکرد حلقه مشترک مؤثر باشد، عنوان یا موضوع آثار آن حلقه مشترک با عنوان یا محتوای کتاب مورد بررسی است. (برای نمونه نک: شبیری زنجانی، همان، ۳۸۴-۳۸۸؛ نیل‌ساز و رجایی‌فرد، همان، ۱۴۱-۱۴۲) باید توجه کرد که در بازیابی منابع کتاب‌های جامع که در بردارنده موضوعات مختلف هستند _ و الکافی از آن دسته است _ برخلاف تک نگاشته‌ها که به موضوع واحد اختصاص دارند، تطبیق موضوعی، باید با واحدهای کوچک‌تری از کتاب صورت گیرد. علاوه بر این، شمارگان روایات شامل نام‌های حلقه‌های مشترک در یک اثر و مقایسه آن با شمارگان روایات حلقه‌های مشترک متأخر و متقدم، می‌توان قرینه‌هایی در منبع بودن حلقه‌های مشترک ارائه دهد.

گام نهم: بررسی شواهد فرعی

در کنار شواهد مهم و اصلی در تحلیل کارکرد حلقه مشترک در سلسله اسانید -که پیش از این اشاره شد- شواهدی فرعی نیز وجود دارند که از منابع مختلف قابل استخراج بوده و می‌توانند در شناسایی کارکرد حلقه مشترک مؤثر باشند. برخی از این شواهد عبارتند از:

۱. وجود نسبت استاد و شاگردی میان حلقه مشترک صاحب کتاب و مؤلف اثر مورد بازیابی، به ویژه در مواردی که نام حلقه مشترک در سلسله اسانید کتاب، فراوان تکرار شده باشد، می‌تواند بر دسترسی شاگرد به

۱. برای نمونه نک: مددی، ۱۲۷-۱۲۸؛ مدرسی طباطبایی، ۱۳؛ شبیری زنجانی، «منابع نعمانی در غیبت»، ۳۸۴؛ عمادی حائری، پاره‌هایی از فوائد، ۱۴۱؛ مفید بجنوردی، ۷۹؛ معرفت و غفوری‌نژاد، ۱۸؛ حدادی و حسینی، ۱۸۶-۱۸۷، جدیدی‌نژاد، ۱۹-۲۰.

آثار استاد و منبع بودن آثار او برای مؤلف دلالت داشته باشد.

۲. اعتبار و وثاقت صاحبان آثار؛ به طوری که حتی اگر عوامل تضعیف کننده‌ای در اثر یک مؤلف وجود داشته، به دلیل وثوق و اعتبار مؤلف، مورد توجه قرار گرفته است. توجه به مراسیل ابن ابی عمیر از جمله این موارد است. (نجاشی، ۶۲۶، ش ۸۸۷)

۳. اعتماد به کتاب، فارغ از اعتبار و وثاقت مؤلف؛ افرادی را در فهرست‌ها می‌توان یافت که به شدت تضعیف شده‌اند، اما آثار آنها مورد اعتماد و مراجعه بوده است. از جمله این افراد می‌توان به طلحة بن زید (طوسی، فهرست، ۲۵۶، ش ۳۷۲) و علی بن الحسن الطاطری (همو، ۲۷۲، ش ۳۹۱) اشاره کرد.

۴. یافتن قرائنی دال بر وجود یک کتاب معتبر در منطقه جغرافیایی و زمان نگارش یک اثر (برای نمونه نک: مفید بجنوردی، ۸۰)

۵. وجود طرق مختلف در منابع فهرستی برای یک کتاب و اشاره به نقل کتاب توسط جماعتی بسیار که نشان دهنده شهرت و رواج یک اثر است. (برای نمونه نک: طوسی، همان، ۴۰۴، ش ۶۱۸)

۶. تعلق دو اثر به حوزه حدیثی مشترک، به دلیل احتمال تشابه دیدگاه‌های مؤلفان و دسترسی بهتر و آسان‌تر به آثار (برای نمونه نک: مفید بجنوردی، ۸۰)



بخش دوم: کاربست الگو در نمونه مورد مطالعه

در این بخش گام‌های تحلیل کارکرد حلقه مشترک در سلسله اسانید روایات به منظور بازیابی منابع، در کتاب الکافی و بر روایات «کلینی از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از حماد بن عثمان از حلبی از امام صادق(ع)» اجرا خواهد شد. انتخاب این نمونه از روایات، با معیار بیش‌ترین فراوانی در هر طبقه از مشایخ بوده است. بر این اساس، در هر طبقه، از میان مشایخ متعدد، فردی که بیش‌ترین روایات به او تعلق دارد، به عنوان شاخه نمونه انتخاب شده است.

گام اول: استخراج و دسته‌بندی اسانید

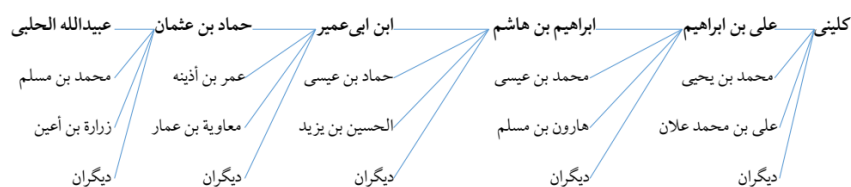
کلینی روایات خود در این کتاب را از حدود ۹۰ نفر^۱ از مشایخ حدیث زمان خود دریافت کرده است. در این گام ابتدا اسانید همه روایات الکافی در نظر گرفته شده و سپس تمامی روایات علی بن ابراهیم، با توجه به نکاتی که پیش از این گفته شد، استخراج شده‌اند. در این کتاب، ۵۲۹۵ روایت از علی بن ابراهیم وجود دارد؛ از این تعداد ۴۵۲۱ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش است. روایات علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر، ۱۹۳۰ روایت، روایات علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از حماد بن عثمان، ۱۰۳ و روایات علی بن ابراهیم از پدرش از ابی ابی عمیر از حماد بن عثمان از عبیدالله بن علی الحلّبی ۵۶ روایت از این کتاب است.

گام دوم: تعیین حلقه‌های مشترک

ابتدا اولین طبقه مشایخ کلینی را پیش رو قرار می‌گیرند. از میان این افراد، آنانی که روایات خود را از مشایخ متعدد (بیش از دو نفر) دریافت کرده‌اند، به عنوان طبقه اول حلقه‌های مشترک مشخص می‌شوند. پرتکرارترین حلقه‌های مشترک این طبقه عبارتند از: علی بن ابراهیم بن هاشم، محمد بن یحیی العطار و عده کلینی. در این پژوهش از میان مشایخ مستقیم کلینی، علی بن ابراهیم انتخاب شده است. برای یافتن طبقه دوم حلقه‌های مشترک، به سراغ مشایخ علی بن ابراهیم رفته (برای اطلاع بیشتر نک: مفید بجنوردی، ۱۸۷-۲۵۶) و با معیار تعدد مشایخ، حلقه‌های مشترک را مشخص می‌کنیم. مهم‌ترین حلقه‌های مشترک طبقه دوم بر اساس بیش‌ترین میزان فراوانی، ابراهیم بن هاشم و محمد بن عیسی بن عبید هستند. اکثریت قریب به اتفاق روایات علی بن ابراهیم از پدرش نقل شده است (۴۸۲۰ روایت از ۴۸۳۲)؛ از این‌رو، مطالعه را به ابراهیم بن هاشم محدود کرده‌ایم. ابراهیم این روایات را از بیش از صد نفر از مشایخ خود نقل

۱. این تعداد با احتساب عنوان‌های جمعی مانند عده من اصحابنا و عناوینی با دلالت مبهم مانند غیرفلانی است.

کرده است.^۱ براساس آمار، ابن ابی عمیر را مهم‌ترین حلقه مشترک طبقه سوم می‌یابیم. از ۴۸۲۰ روایتی که علی بن ابراهیم از پدرش نقل کرده، ۲۲۸۷ روایت را ابراهیم از ابن ابی عمیر نقل کرده است. در میان مشایخ ابن ابی عمیر نیز، بیش‌ترین روایات از حماد بن عثمان نقل شده است. برخلاف ابن ابی عمیر که مشایخ متعدد دارد، از حدود ۴۵۰۲ روایتی که با سند علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر به حماد می‌رسد، حماد حدود ۴۰۰ روایت را از عبیدالله بن علی الحلبي و بقیه را از چند نفر دیگر نقل کرده است. همین میزان از مشایخ، برای پذیرش نقش حلقه مشترک در مورد وی کافی است. حماد آخرین حلقه مشترک در سلسله مورد نظر است. حلبی، به دلیل آن‌که از اولین طبقه راویان است، می‌تواند بی‌آن‌که حلقه مشترک باشد، منبع باشد.



گام سوم: شناسایی حلقه‌های مشترک صاحب تالیف

همه حلقه‌های مشترک این دسته از روایات، صاحب تألیف هستند. آثار آنان در گام تناسب موضوعی/آماري بررسی خواهد شد.

گام چهارم: بررسی کارکرد حلقه‌های مشترک صاحب تألیف

چندین احتمال برای نقش‌های چهار حلقه مشترک شناسایی شده در این سلسله (علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم، ابن ابی عمیر و حماد) وجود دارد: ۱. کلینی از آثار استاد خود، علی بن ابراهیم، در نگارش الکافی استفاده کرده باشد (علی بن ابراهیم منبع است)؛ ۲. کلینی روایات خود را از آثار ابراهیم به روایت علی بن ابراهیم گرفته باشد (ابراهیم منبع و علی بن ابراهیم راوی است)؛ ۳. منبع مستقیم کلینی آثار ابن ابی عمیر باشد و علی بن ابراهیم و پدرش راوی آن آثار باشند؛ ۴. کلینی از آثار حماد به روایت علی بن ابراهیم، پدرش و ابن ابی عمیر استفاده کرده باشد (حماد منبع و ابن ابی عمیر، ابراهیم و علی بن ابراهیم راوی باشند)؛ ۵. حلبی منبع مستقیم کلینی در این دسته روایات باشد؛ ۶. کلینی از آثار ابراهیم، ابن ابی عمیر، حماد و حلبی یا برخی از اینان به طور غیر مستقیم و توسط حلقه مشترک متأخرتر از آنها استفاده

۱. خویی (۱/۳۱۷) این تعداد را بیش از ۱۶۰ نفر دانسته است.

۲. به دلیل اختلاف میان شمارش دستی و آمار نرم افزار، برای اطمینان بیش‌تر، اعداد گرد شده‌اند.

کرده باشد (ابراهیم، ابن ابی عمیر، حماد و حلبی، منبع منبع هستند).

گام پنجم: اطمینان از انتساب و عنوان کتاب

از میان آثار حلقه‌های مشترک این شاخه، تفسیر قمی منسوب به علی بن ابراهیم موجود است. درباره انتساب تفسیر قمی موجود به علی بن ابراهیم، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. برخی آن را همان تفسیر علی بن ابراهیم می‌دانند. عده‌ای بر این باورند که ابوالفضل عباس بن محمد علوی، تفسیر موجود را گردآورده و در آن، تفسیر علی بن ابراهیم را با تفسیر ابوالجارود در هم آمیخته است. گروهی نیز آن را به علی بن حاتم قزوینی متعلق می‌دانند. (نک: رحمان ستایش و شهیدی، ۱۱۵) احتمال انتساب این تفسیر به علی بن ابراهیم در گام بعدی بررسی شده است.

گام ششم: مقابله متون

از آثار حلقه‌های مشترک سلسله مورد نظر این تحقیق، تنها تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم (تفسیر قمی) موجود است. از مقایسه میان روایات تفسیری الکافی و روایات تفسیر قمی موجود نشان می‌دهد: ۱. روایات تفسیری علی بن ابراهیم در الکافی، ۲۷۹ روایت (اصول ۱۰۱ روایت، فروع ۱۴۴ روایت و روضة ۳۴ روایت) هستند؛ ۲. از مجموع ۲۷۹ روایت تفسیری علی بن ابراهیم در الکافی، ۵۳ مورد اصلاً در تفسیر قمی نیامده است؛ ۳. از ۲۲۶ مورد باقی‌مانده، در بیشتر موارد، ارتباطی میان روایات الکافی و تفسیر قمی دیده نشد؛ ۳. تنها در بیست مورد روایات تفسیری علی بن ابراهیم در الکافی با روایات تفسیر قمی به نحوی مشابهت و همگونی دارد؛ ۵. از بین موارد مشابه، فقط در یک مورد، انطباق سندی وجود دارد. با توجه به آن‌که از میان موارد معدود مشابه، در پنج مورد سلسله سند در تفسیر قمی نیامده، معلوم نیست مستند کلینی، روایات تفسیر قمی موجود باشد و در سایر موارد نیز با توجه به اختلاف در سلسله راویان، احتمال منبع بودن تفسیر قمی برای الکافی را دچار تردید می‌کند. (نک: فتاحی زاده، ۸)

گام هفتم: تطبیق طرق با سند روایات

در فهرست‌ها، طریقی که گویای دسترسی کلینی به آثار علی بن ابراهیم باشد، ذکر نشده است؛ اما شیخ طوسی، در مشیخة تهذیب، طریقی خود به آثار علی بن ابراهیم را به واسطه کلینی ذکر کرده است. (طوسی، تهذیب، ۲۹/۱۰) صاحبان فهرست‌ها طریقی برای کلینی به آثار ابراهیم بن هاشم ذکر نکرده‌اند. در طرق متعددی که برای آثار ابن ابی عمیر ذکر شده است (نجاشی، همان، ۶۲۶، ش ۸۸۷)، کلینی خود حضور ندارد و از برخی طرق، تنها دسترسی علی بن ابراهیم و پدرش به آثار ابن ابی عمیر تأیید می‌شود. (طوسی، فهرست، ۴۰۴، ش ۶۱۸) در فهرست‌ها طریقی به آثار حماد ذکر نشده که کلینی در آن

قرار داشته باشد؛ اما دسترسی ابن ابی عمیر به آثار حماد از طرق موجود در فهرست‌ها و مشیخه‌ها احراز می‌شود. (صدوق، ۴۵۳؛ طوسی، همان‌جا) علی بن ابراهیم و پدرش نیز در طرق ذکرشده در فهرست‌ها به آثار حماد قرار ندارند. بنا بر طرق نجاشی و شیخ طوسی، تنها ابن ابی عمیر و حماد بن عثمان در طریق کتاب حلبی قرار دارند. (نجاشی، ۲۳۱، ۶۱۲؛ طوسی، همان، ۳۰۵، ش ۴۶۷)

گام هشتم: بررسی موضوعی-آماری

در بررسی روایات الکافی، باید عنوان یا موضوع بخش‌های سه‌گانه اصول، فروع و روضه، کتاب‌های ۳۵ گانه و باب‌های آن‌ها، با منابع احتمالی مقایسه شوند.

۱. علی بن ابراهیم

الف. در الکافی کتابی با عنوان التوحید^۱ وجود دارد که سند حدود ۵۰ روایت از حدود ۲۲۰ روایت آن، با علی بن ابراهیم شروع شده است. علی بن ابراهیم کتابی با عنوان التوحید و الشرک دارد. (نجاشی، ۲۶۰، ش ۶۸۰) نخستین احتمال آن است که کلینی از این اثر در کتاب خود استفاده کرده باشد.

ب. علی بن ابراهیم کتابی با عنوان الشرایع دارد. (همان) این عنوان می‌تواند به همه ابواب فقهی ارتباط داشته باشد، اما چنان که درباره برخی آثار، فهرست نگاران به جامع بودن آنها تأکید کرده‌اند، در هیچ منبعی از این کتاب به عنوان یک جامع فقهی یاد نشده است. از بررسی آثاری که عنوان الشرایع دارند، این نتیجه به دست نمی‌آید که آثاری با این عنوان، جامع فقهی باشند^۲. بنابراین به نظر نمی‌رسد ارتباطی میان روایات این سلسله در قسمت فروع الکافی و کتاب الشرایع علی بن ابراهیم باشد.

پ. علی بن ابراهیم کتاب جوابات المسائل سألها عنها محمد بن بلال نیز دارد. کتاب‌های مسائل به منزله مجموعه استفتائات در زمان ما بوده و غالباً مشتمل بر سؤالات فقهی‌اند. (سرخه‌ای، ۳۲) آنچه کلینی در بخش فروع آورده است، همه در حیطه شرایع می‌گنجد. حدود ۴۴۵۰ روایت از حدود ۵۶۰۰ روایتی که کلینی از علی بن ابراهیم نقل کرده در بخش فروع الکافی است که می‌تواند برگرفته از الشرایع باشد؛ اما در مورد برگرفتن روایت از کتاب جوابات مسائل با توجه به بررسی‌های سندی، این امر منتفی است^۳.

ت. ۳۹ روایت از ۹۳ روایت کتاب الحیض الکافی از علی بن ابراهیم است که می‌تواند برگرفته از کتاب الحیض علی بن ابراهیم یا الشرایع وی باشد. این احتمال از آن‌جا که فرد دیگری در این سلسله، کتاب مستقلی در موضوع حیض ندارد، تقویت می‌شود.

۱. هر جا نام کتاب به صورت غیرمورب نوشته شده، منظور بخش‌های الکافی است که عنوان کتاب دارد.

۲. مواردی چند در فهرست‌های نجاشی و طوسی از عنوان الشرایع برای افراد مختلف نام برده است. (نک: نجاشی، ۱۳۲، ۳۳۹، ۲۶۱، ۶۸۴، ۴۳۱، ۱۱۵۹؛ ۳۸۹، ۱۰۴۹، ۴۱۶، ۱۱۱۲، ۴۱۶، ش ۱۱۰۱) شواهد نشان می‌دهد که هیچ‌کدام از این آثار، جامع نبوده‌اند.

۳. از بررسی اسانید الکافی، این نتیجه حاصل شد هیچ سندی در الکافی وجود ندارد که در آن نام علی بن ابراهیم و محمد بن بلال هر دو وجود داشته باشد.

ث. علی بن ابراهیم کتابی با عنوان الناسخ و المنسوخ دارد. در الکافی گرچه کتاب یا بابی مجزا در این موضوع وجود ندارد، اما در کتاب‌های مختلف آن مانند کتاب فضل العلم، روایات مربوط به ناسخ و منسوخ دیده می‌شود^۱ که سند برخی با علی بن ابراهیم آغاز شده است. از این رو احتمال دارد بخشی از این روایات از کتاب الناسخ و المنسوخ علی بن ابراهیم باشد.

ج. علی بن ابراهیم کتاب اختیارالقراءات و روایاته دارد. کلینی روایات این موضوع را در کتاب فضل القرآن در باب نوادر آورده است. از میان ۲۸ روایت این باب، ۶ روایت از علی بن ابراهیم نقل شده است. احتمال منبع بودن کتاب علی بن ابراهیم در این روایات وجود دارد.

چ. علی بن ابراهیم کتاب التفسیر دارد. کلینی روایات پرشماری را که به نحوی با آیات قرآن پیوند دارند (تفسیری، استشهادی و یا در رابطه با علوم قرآنی‌اند)، در باب‌های گوناگون الکافی آورده است. سند شماری از این روایات با نام علی بن ابراهیم آغاز می‌شود^۲، اما به دلیل آن که روایات دارای پیوند با آیات غیر از تفاسیر روایی می‌تواند برگرفته از کتاب‌های حوزه‌های گوناگون از جمله فقهی، کلامی، تاریخی و غیره باشد، نمی‌توان همه آن روایات را برگرفته از اثر تفسیری وی دانست؛ زیرا (نک: نیل‌ساز و دیگران، اصول مستفاد، ۱۹۶-۱۹۷) پیش از این گفته شد که در انتساب تفسیر قمی موجود به علی بن ابراهیم، تردید وجود دارد. نتایج حاصل از مقابله الکافی با این کتاب، موارد مشابهت بسیار کمی را نشان داد. بنابراین می‌توان گفت به احتمال زیاد، تفسیر قمی موجود، تفسیر علی بن ابراهیم که در فهرست‌ها بدان اشاره شده، نیست.

ح. علی بن ابراهیم کتاب‌های فضائل امیرالمؤمنین، المناقب و الانبیاء دارد. کلینی روایات این موضوع را به طور عمده در کتاب الحجۃ گردآورده است. از ۱۰۱۵ روایت کتاب الحجۃ، حدود ۹۰ روایت به نقل از علی بن ابراهیم است و می‌تواند برگرفته از این سه اثر باشد.

خ. کلینی روایات مربوط به غزوات پیامبر اکرم (ص) را در باب‌های مختلف کتاب‌های الکافی آورده است^۳ که سند برخی با علی بن ابراهیم آغاز شده است. علی بن ابراهیم، کتاب المغازی دارد. انتظار می‌رود روایات یادشده در الکافی، از این کتاب گرفته شده باشد.

د. علی بن ابراهیم کتاب رساله فی معنی هشام و یونس دارد. یونس بن عبدالرحمن، شاگرد هشام بن

۱. ۴۳/۱، باب النهی عن القول بغير علم؛ ۶۳/۱، باب اختلاف الحديث؛ ۲۱۳/۱، باب ان الراسخين في العلم هم الائمة عليهم السلام؛ ۸۳/۲ و ۸۴، باب العبادة؛ ۶۹/۵ و ۷۰، باب دخول الصوفيه على أبي عبدالله عليه السلام؛ ۲۷۰/۸، حديث نوح.

۲. برای نمونه نک: ۲۸۹/۱، ۴؛ ۲۲۹/۱، ۶؛ ۱۰۵/۲، ۷؛ ۳۸۹/۲، ۱۰؛ ۱۳۰/۲، ۱۰؛ ۴۳۷/۲، ۲؛ ۵۱۰/۲، ۲؛ ۱۸۸/۴، ۲؛ ۳۰۴/۸، ۲؛ ۴۷۲/۸، ۳۲۲؛ ۵۰۳.

۳. به عنوان نمونه نک: ۴۱۱/۳، باب المؤلفه قلوبهم؛ ۲۵۱/۴، باب حج النبي؛ ۵۶۱/۴، باب اتیان المشاهد؛ ۲۷۸/۸، حديث نوح؛ ۳۲۲/۸، حديث الفقهاء؛ ۳۷۸، خطبة اميرالمؤمنين.

الحکم و جانشین وی در پاسخ‌گویی به مخالفان در مباحث علمی بوده است. (طوسی، تهذیب، ۴۸/۱۰) آثار هشام بن الحکم، اغلب در حوزه مباحث کلامی است؛ از این رو به احتمال زیاد، این کتاب نیز شامل مباحث کلامی است. دست‌کم ۷۳ روایت در الکافی از علی بن ابراهیم وجود دارد که در سند آنها، هشام قرار دارد. این روایات در همه کتاب‌های الکافی، به جز روضه پراکنده‌اند. همچنین دست‌کم ۴۹۲ روایت در الکافی از علی بن ابراهیم وجود دارد که سند آن شامل یونس است. این روایات در تمام کتاب‌های الکافی پراکنده‌اند. از این رو به نظر می‌رسد به احتمال زیاد کتاب رساله فی معنی هشام و یونس، منبع کلینی در الکافی باشد.

ذ. علی بن ابراهیم کتابی معروف به المشذر دارد که در منابع اطلاعاتی درباره موضوع آن یافت نشد؛ از این رو از دایره بررسی در این گام خارج می‌شوند.

ر. در الکافی روایات فراوانی با سندهای کوتاه وجود دارد. یکی از محققان مجموعه‌ای شامل حدود ۱۷۰ روایت از این دسته روایات در الکافی را جمع‌آوری کرده است. (نک: ترمس عاملی، ثلاثیات الکلینی) سند حدود ۷۵ درصد از این روایات با علی بن ابراهیم آغاز شده است. علی بن ابراهیم خود کتاب قرب الاسناد دارد. فراوانی این دسته روایات به نقل از علی بن ابراهیم در الکافی، احتمال منبع بودن کتاب قرب الاسناد را برای الکافی ایجاد می‌کند؛ گرچه همواره این احتمال نیز برقرار است که علی بن ابراهیم، تنها راوی این روایات برای کلینی بوده باشد.

۲. ابراهیم بن هاشم

الف. ابراهیم بن هاشم کتابی با عنوان النوادر دارد. تعریف‌های ارائه شده^۱ از این گونه آثار گویای آن است که به موضوع خاصی اختصاص ندارند؛ گرچه مواردی وجود دارند که بنابر عنوان‌شان شامل این قاعده نیستند. از جمله آن آثار می‌توان به النوادر فی الفقه حسین بن عبیدالله الغضائری (نجاشی، ۶۹، ش ۱۶۶) و نوادر الحج محمد بن جمهور (همان، ۳۳۷، ش ۹۰۱) اشاره کرد. کلینی در الکافی در اغلب کتاب‌ها یک باب نوادر یا بیشتر و علاوه بر آن در برخی کتاب‌ها، یک باب نادر یا بیش‌تر و در بسیاری موارد هر دو را دارد؛ اما از آن جا که ممکن است معیار کلینی در انتخاب روایات باب‌های نوادر و نادر با معیار ابراهیم بن هاشم در انتخاب این گونه از روایات متفاوت باشد، نمی‌توان در این گام، از وجود نسبت میان این کتاب ابراهیم بن هاشم و الکافی تحلیلی ارائه کرد.

۱. کتاب‌های نوادر نوعی از تألیفات اصحاب در چهار قرن اول است که شامل احادیث غیرمشهور یا احکام غیرمتداول یا استثنائی و یا مستدرکات کتب دیگر است (نهرانی، ۳۱۵/۲۴)؛ روایاتی که در یک باب جمع نمی‌شده و این مسئله گرچه همیشه به دلیل کمی تعداد نبوده، اما در کل این روایات بسیار اندک بوده است؛ احتمال دارد به روایات شاذ، نادر گفته می‌شده و منظور از شاذ این است که آنچه راوی نقل می‌کند خلاف آن چه اکثریت نقل کرده و مشهور است باشد. (خواجویی، ۳۵)

ب. ابراهیم بن هاشم کتاب قضایا امیرالمؤمنین دارد. کلینی روایات این موضوع را در بخش فروع (به عنوان نمونه در کتاب المعیشة، کتاب القضاء و الاحکام و کتاب الدیات) به نقل از علی بن ابراهیم از ابراهیم بن هاشم آورده است.^۱ در این موارد احتمال دریافت مستقیم از کتاب ابراهیم بن هاشم تقویت می شود.

۳. ابن ابی عمیر

الف. در الکافی - چنان که گفته شد - باب های متعددی با عنوان نوادر و نادر وجود دارد. ممکن است معیار کلینی برای انتخاب روایت در این باب ها با معیار دیگر مؤلفان در به کاربردن این عنوان و عناوین مشابه، کاملاً متفاوت باشد؛ بنابراین شباهت عنوان کتاب النوادر ابن ابی عمیر و باب ها الکافی، دلیل محکم بر گرفته شدن این روایات از کتاب ابن ابی عمیر نمی تواند باشد. تنها عاملی که احتمال منبع بودن ابن ابی عمیر را تقویت می کند آن است که در سند نیمی از روایات این باب ها، ابن ابی عمیر قرار دارد.

ب. ابن ابی عمیر کتاب های الاستطاعة و الافاعل، الرد عل اهل القدر و الجبر، البداء و التوحید دارد که به موضوع توحید مربوط است. کلینی نیز در الکافی، در بخش اصول خود، کتابی با عنوان التوحید دارد که شامل باب هایی با عنوان البداء، الاستطاعة، الجبر و القدر و الامر بین الامرین است. از حدود ۲۲۰ روایت این کتاب، سند حدود ۵۰ روایت با علی بن ابراهیم آغاز شده است. حدود ۳۰ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش است و حدود ۱۰ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر نقل شده است. احتمال منبع بودن ابن ابی عمیر در این روایات وجود دارد.

پ. ابن ابی عمیر کتاب الإمامة و الإحتجاج فی الإمامة دارد. کلینی روایات مربوط به این موضوع را در کتاب الحجّة آورده است. از ۱۸۶ روایت کتاب الحجّة الکافی حدود ۹۵ روایت از علی بن ابراهیم، حدود ۸۵ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش و حدود ۳۵ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر هستند. احتمال زیاد وجود دارد که ابن ابی عمیر دست کم در این ۳۵ روایت منبع مستقیم کلینی باشد.

ت. ابن ابی عمیر کتاب یوم و لیلة دارد. کتاب های یوم و لیلة شامل دعا های وارده برای روز و شب هستند. از حدود ۴۱۱ روایت کتاب الدعاء الکافی حدود ۱۱۵ روایت از علی بن ابراهیم، حدود همین تعداد از علی بن ابراهیم از پدرش و حدود ۶۵ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر است. برابری شمارگان روایات کلینی از علی بن ابراهیم و کلینی از علی بن ابراهیم از پدرش، گویای آن است که علی بن

۱. برای نمونه نک: ح ۲۱۱/۵، ح ۱۲/۷: ۲۶۴، ح ۲۳: ۲۸۱، ح ۳: ۲۸۹، ح ۸: ۳۷۱، ح ۸: ۴۰۷، ح ۳: ۴۱۲، ح ۱: ۴۱۳، ح ۳: ۴۱۳، ح ۴: ۴۲۲، ح ۴: ۴۲۵، ح ۸: ۴۲۷، ح ۱۰.

ابراهیم خود منبع این روایات نبوده است. علاوه بر این ابراهیم و پسرش، هیچ کدام کتاب مستقل دعا ندارند و به احتمال زیاد هر دو حلقه مشترک، راوی اثری متقدم هستند. از این رو می توان با احتمال قوی کتاب یادشده از ابن ابی عمیر را منبع کلینی در کتاب الدعاء شمرد.

ث. ابن ابی عمیر کتاب الحج و فضائل الحج دارد. کلینی در بخش فروع، کتاب الحج دارد. از حدود ۱۴۹۰ روایت کتاب الحج الکافی، حدود ۵۰۰ روایت از علی بن ابراهیم، حدود ۳۷۰ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش و حدود ۳۳۰ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر است. این آمار به خوبی احتمال منبع بودن کتاب الحج ابن ابی عمیر را برای الکافی تقویت می کند. از آنجا که علی بن ابراهیم کتاب الشرائع دارد و با توجه به آمار بالای روایات او در این کتاب از الکافی، به نظر می رسد علی بن ابراهیم در روایات موضوع حج نیز منبع کلینی بوده است.

ج. ابن ابی عمیر کتاب الصلاة دارد. از حدود ۹۳۵ روایت کتاب الصلاة الکافی، حدود ۱۱۵ روایت از علی بن ابراهیم، حدود همین میزان از علی بن ابراهیم از پدرش و حدود ۶۵ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر است. این آمار احتمال منبع بودن ابن ابی عمیر را دست کم برای همان حدود ۶۵ روایت، بسیار بالا می برد.

چ. ابن ابی عمیر کتاب الصیام دارد. کلینی در الکافی کتابی با عنوان الصیام دارد. از حدود ۴۵۵ روایت، حدود ۲۸۰ روایت از علی بن ابراهیم، حدود ۲۳۰ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش و حدود ۱۱۵ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر است. این آمار، احتمال منبع بودن ابن ابی عمیر را برای کلینی بسیار تقویت می کند.

ح. ابن ابی عمیر کتاب النکاح، الطلاق و المتعة دارد. از حدود ۵۰۰ روایت کتاب النکاح در الکافی، سند ۱۳۳ روایت با علی بن ابراهیم آغاز شده است، حدود ۱۲۵ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش و حدود ۷۵ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر است. از حدود ۴۹۰ روایت کتاب المتعه الکافی، ۱۴۴ روایت از علی بن ابراهیم، حدود ۱۳۰ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش و حدود ۷۵ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر است. از ۵۰۱ روایت کتاب الطلاق الکافی، حدود ۱۶۰ روایت از علی بن ابراهیم، حدود همین تعداد از علی بن ابراهیم از پدرش و حدود ۹۰ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر نقل شده است. آثار نام برده ابن ابی عمیر، به ویژه با توجه به آن که فرد دیگری در این سلسله، کتاب مستقل در این موضوع ندارد، به احتمال زیاد منبع کلینی بوده است.

۴. حماد بن عثمان

شیخ صدوق از کتاب حماد به عنوان یکی از منابع خود در من لایحضره الفقیه یاد کرده است (صدوق،

۴/ ۵۳) و این امر گویای آن است که کتاب حماد، شامل روایات فقهی نیز بوده است. کتاب وی با روایات بخش فروع الکافی، تناسب موضوعی دارد و به این دلیل احتمال دارد منبع مستقیم کلینی باشد.

۵. عیدالله بن علی الحلبي

از اثر عیدالله بن علی الحلبي، تنها با عنوان «کتاب» یاد شده است. بنابراین موضوع آن مشخص نیست تا بتواند در این گام، مورد بررسی قرار گیرد.

گام نهم: بررسی شواهد فرعی

۱. علی بن ابراهیم

بیان و تکرار عبارت «حدثنی علی بن ابراهیم» از سوی کلینی در کتاب الکافی^۱ که بیانگر شاگردی کلینی نزد علی بن ابراهیم است. (شهیدثانی، ۱/ ۲۳۴) علاوه بر این، علی بن ابراهیم را با صفات «ثقة في الحديث، ثبت، معتمد و صحيح المذهب» مدح کرده‌اند. (نجاشی، ۲۶۰، ش ۶۸۰) این میزان از اعتبار برای علی بن ابراهیم و حضور وی و کلینی در حوزه‌های حدیثی قم و ری، احتمال بهره‌گیری مستقیم از کتاب‌های وی توسط کلینی را بسیار تقویت می‌کند. از طرفی تعدّد طرق به کتاب‌های علی بن ابراهیم (همان؛ طوسی، همان، ۲۶۶، ش ۳۸۰) در فهرست‌ها نشان‌دهنده شهرت آثار او و اقتباس محدثان از آثار اوست.

۲. ابراهیم بن هاشم

کلینی متعلق به طبقه نهم راویان ائمه (ع) و ابراهیم بن هاشم متعلق به طبقه هفتم است (طباطبایی بروجردی، ترتیب الاسانید الکافی، ۲۵۵، ۲۵۸) است؛ از این رو احتمال نسبت مستقیم استاد و شاگردی میان ابراهیم بن هاشم و کلینی منتفی است؛ اما از آن‌جا که بنابر دلالت طرق در فهرست‌ها، علی بن ابراهیم راوی آثار پدرش است و کلینی شاگرد علی بن ابراهیم بوده و همچنین به دلیل حضور در دو حوزه نزدیک یعنی قم و ری، احتمال دسترسی کلینی به آثار ابراهیم تقویت می‌شود. از سوی دیگر آیت‌الله خویی شواهدی را برای اثبات وثاقت ابراهیم بن هاشم ذکر کرده است. وی با استناد به سخن نجاشی و طوسی که ابراهیم اولین کسی بوده است که حدیث کوفیان را در قم منتشر کرده و با اشاره به سخت‌گیری شدید قمیان و اعتماد قمیان به وی، این موارد را دلیلی بر وثاقت او دانسته است. خویی همچنین از ادعای سیدبن طاوس بر اتفاق بر وثاقت ابراهیم خبر داده است. اگرچه وی از میان توثیقات عام تنها توثیق عام علی بن ابراهیم در ابتدای تفسیرش را پذیرفته و در اعتبار سایر موارد مناقشه کرده است؛ اما برای توثیق ابراهیم بن هاشم، به

۱. برای نمونه نک: کلینی، ۱/ ۷۲، ح: ۱/ ۳، ح: ۱/ ۷، ح: ۱/ ۸۱، ح: ۱/ ۲۷۱، ح: ۱/ ۲/ ۸، ح: ۱.

قرارداشتن او در زمره دو مورد از توثیقات عام استناد کرده است: یکی توثیق علی بن ابراهیم در ابتدای تفسیرش و دیگری توثیق ابن قولویه در ابتدای کامل الزیارات. (خویی، ۴۹/۱)

۳. ابن ابی عمیر

ابن ابی عمیر را با صفات «جلیل القدر، عظیم المنزلة فینا و عند المخالفین» (نجاشی، ۳۲۶، ش ۸۸۷)، «أوثق الناس عند الخاصة والعامة وأنسکهم نسکاً وأورعهم وأعبدهم» (طوسی، همان، ۴۰۴، ش ۶۱۸) و صاحب کتاب‌های فراوان (نجاشی، همان‌جا) توصیف کرده‌اند. کشی او را در زمره اصحاب اجماع برشمرده است. (۵۵۶، ش ۱۰۵۰) این میزان از اعتبار، انگیزه بهره‌گیری از آثار او به‌طور مستقیم را برای کلینی می‌توانسته به شدت افزایش دهد. علاوه بر این، همان‌طور که گفته شد علی بن ابراهیم و پدرش در طریق آثار ابن ابی عمیر قرار دارند که این نکته احتمال دسترسی کلینی به آثار ابن ابی عمیر را افزایش می‌دهد.

۴. حماد بن عثمان

نجاشی و شیخ طوسی هر دو به ثقه بودن حماد تصریح کرده‌اند. (نجاشی، ۱۴۳، ش ۳۷۱؛ طوسی، همان‌جا، ۱۵۶، ش ۲۰) کشی او را در زمره اصحاب اجماع دانسته است. (کشی، ۱/۳۷۵، ش ۷۰۵) حماد به حوزه حدیثی کوفه تعلق دارد و نجاشی به فراوانی راویان کتاب او با تعبیر «روی عنه جماعة» اشاره کرده است. (نجاشی، همان‌جا) ذکر طرق قمی از سوی نجاشی و شیخ طوسی، عواملی هستند که نشان می‌دهند آثار حماد از آثار قابل دسترس در زمان و منطقه جغرافیایی کلینی بوده است. (نجاشی، همان‌جا؛ طوسی، همان‌جا)

۵. عبیدالله بن علی الحلبي

نجاشی، همه خاندان او را از ثقات دانسته و اثر وی را دارای نسخ مختلف معرفی کرده است. (نجاشی، ۲۳۱، ۶۱۲) شیخ طوسی نیز طرق متعدد به کتاب وی گزارش کرده است که گویای شهرت اثر وی است. (طوسی، همان، ۳۰۵، ۶۴۷) گفته‌اند وی اولین فرد در میان شیعه است که کتاب نوشت است. (برقی، ۲۳) علاوه بر این در منابع مختلف از عرضه این کتاب به امام صادق (ع) سخن و تحسین و تأیید امام سخن به میان آمده است. (نجاشی، همان؛ طوسی، همان) وی به حوزه حدیثی کوفه تعلق دارد که از حوزه حدیثی ری دور است.

نتیجه‌گیری

۱. در بخش اول این پژوهش، الگویی روشنمند در تحلیل سندی روایت به منظور یافتن کارکرد حلقه

مشترک در سلسله اسانید یک کتاب در قالب نه گام ارائه شد که عبارتند از: استخراج و دسته‌بندی اسانید؛ تعیین حلقه‌های مشترک؛ شناسایی حلقه‌های مشترک صاحب تألیف؛ بررسی کارکرد حلقه‌های مشترک صاحب تألیف؛ اطمینان از انتساب و عنوان کتاب؛ مقابل متون؛ مقایسه طرق آثار با اسانید روایات؛ بررسی موضوعی-آماری و بررسی شواهد فرعی. ارائه این الگو علاوه بر دستاوردهای خود در یافتن منابع یک اثر روایی، گویای آن است که یافتن منابع یک اثر روایی، به سادگی و تنها به اتکاء وجود یک قرینه یا شواهد ناکافی (چنان‌که در بسیاری پژوهش‌ها دیده می‌شود)، امکان‌پذیر نیست و مجموعه‌ای از شواهد و قراین به‌طور روشمند، باید در کنار یک‌دیگر قرار گرفته، تحلیل، مقایسه و بررسی شوند.

۲. چهار حلقه مشترک علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم، ابن ابی عمیر و حماد بن عثمان، در سلسله موردنظر شناسایی شدند. بر اساس تحلیل‌های صورت گرفته، علی بن ابراهیم و ابن ابی عمیر با احتمال بسیار زیاد منبع مستقیم کلینی بوده‌اند. روایات حماد بن عثمان و عبیدالله بن علی الحلبی، به احتمال زیاد با واسطه آثار علی بن ابراهیم و ابن ابی عمیر به کلینی رسیده است. (منبع منبع بوده‌اند) احتمال منبع بودن ابراهیم بن هاشم ضعیف است.

منابع

- آقای، سیدعلی، «پدیده حلقه مشترک در سندهای روایات؛ تبیین و تحلیل»، مطالعات تاریخ اسلام، شماره ۷، ۱۳۸۹، صص ۲۵-۵۲.
- بلامی، جیمز ای، «مصادر کتاب مقتل امیرالمؤمنین علی (ع) تألیف ابن ابی‌الدنیا»، ترجمه محمد منیب، سخن تاریخ، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۳۹۷، صص ۱۰۱-۱۴۰.
- ترمس عاملی، امین، ثلاثیات الکلینی و قرب الاستاد، دارالحديث، قم، ۱۳۷۵ق.
- تهرانی، آقابزرگ، الذریعة الی تصانیف الشیعة، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- جدیدی نژاد، محمدرضا، «روش دستیابی به منابع الکافی»، آینه پژوهش، شماره ۱۲۳، ۱۳۸۹، صص ۱۶-۲۰.
- حدادی، آمنه و دیگران، «تحلیل انتقادی روش سید محمدجواد شبیری در بازیابی منابع آثار روایی»، مطالعات فهم حدیث، در دست انتشار.
- حمادی، عبدالرضا و سیدعلیرضا حسینی، «بازشناسی منابع کلینی در تدوین الکافی»، حدیث پژوهی، شماره ششم، سال یازدهم، ۱۳۹۳، صص ۱۸۱-۲۰۶.
- خواجویی، اسماعیل بن محمدحسین، الفوائد الرجالية، تحقیق مهدی رجایی، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۱۳ق.
- خوشدونی، مهدی و سیدمحمد موسوی مقدم، «تحلیلی بر احادیث قرآن‌شناسی کلینی در اصول الکافی»، مطالعات

- قرآن و حدیث سفینه، ش ۶۱، ۱۳۹۷، صص ۲۳-۴۶.
- خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، مرکز نشر آثار شیعه، قم، ۱۴۱۰ق.
- رحمان ستایش، محمدکاظم؛ شهیدی، روح الله، «بازیابی منابع تفسیر قمی»، حدیث پژوهی، شماره نهم، صص ۱۱۳-۱۵۲.
- سرخه‌ای، احسان، «کتاب حلبی؛ منبعی مکتوب در تألیف الکافی»، علوم حدیث، سال چهاردهم، شماره اول (ویژه کنگره بین‌المللی بزرگداشت ثقة الاسلام کلینی)، صص ۳۴-۵۸.
- _____، «کتاب مسائل در نگارش‌های حدیثی با تأکید بر مسائل علی بن جعفر»، علوم حدیث، سال دهم، شماره سوم و چهارم، ۱۳۸۴ش.
- سزگین، فؤاد، تاریخ نگارش‌های عربی، سازمان چاپ و انتشارات، تهران، ۱۳۸۰ش.
- _____، محاضرات فی تاریخ العلوم العربیة و الاسلامیة، چاپ اول، منشورات معهد تاریخ العلوم العربیة و الاسلامیة، فرانکفورت، ۱۴۰۴ق. / ۱۹۸۴م.
- شیرازی زنجانی، سید محمدجواد، «الکاتب النعمانی و کتابه الغیبة»، علوم الحدیث، شماره اول، سال سوم، ۱۴۱۹ق.، صص ۱۷۵-۲۳۸.
- _____، «منابع نعمانی در غیبت»، در بازسازی متون کهن حدیث شیعه، دارالحدیث، قم، ۱۳۹۴، صص ۳۷۹-۴۳۰.
- _____، «نواد احمدبن محمدبن عیسی یا کتاب حسین بن سعید»، آینه پژوهش، شماره ۴۶، ۱۳۷۶، صص ۲۳-۲۶.
- _____، توضیح الاسناد المشکلة فی الکتب الاربعه، دارالحدیث للطباعة والنشر، قم، ۱۴۲۹ق.
- صدوق، ابن بابویه محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۳ق.
- شولر، گریکور، شفاهی و مکتوب، ترجمه نصرت نیل‌ساز، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۹۳ش.
- شهیدثانی، زین الدین، الرعاية فی علم الدراية، تحقیق محمد علی البقال، چاپ دوم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۱۳ق.
- طباطبایی بروجردی، سیدحسین، ترتیب الاسانید الکافی، تنظیم میرزا حسن نوری همدانی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۴۱۴ق.
- طوسی، محمدبن الحسن، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تحقیق حسن الموسوی خرسان، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۴۰۷ق.
- _____، تهذیب الاحکام، تحقیق حسن الموسوی خرسان، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۴۰۷ق.
- _____، فهرست کتب الشیعة وأصولهم وأسماء المصنفین وأصحاب الاصول، تحقیق عبدالعزیز

- طباطبایی، کتابخانه محقق طباطبایی، قم، ۱۴۲۰ق.
- عمادی حائری، سیدمحمد، «درنگی در منابع مکتوب الایضاح»، در بازسازی متون کهن حدیث شیعه، دارالحدیث، قم، ۱۳۹۴، صص ۴۳۱-۴۴۶.
- فتاحی زاده، فتحیه، «اعتبارسنجی روایات تفسیری علی بن ابراهیم در تفسیر قمی»، مطالعات اسلامی، شماره ۸۰، ۱۳۸۷، صص ۱۴۳-۱۵۹.
- کشی، محمدبن عمر، رجال الکشی، انتشارات دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۴۸ش.
- کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
- مددی، سیداحمد، گفت وگو، در عمادی حائری، بازسازی متون کهن حدیث شیعه، روش، تحلیل، نمونه، دارالحدیث، قم، ۱۳۹۴ش.
- مدرسی طباطبایی، سید محمدحسین، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخست هجری، ترجمه رسول جعفریان و سید علیقلی قرانی، کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران، قم، ۱۳۸۳ش.
- مفید بجنوردی، امید، «چگونگی ارتباط کلینی با کتاب محمد بن مسلم در پرتو داده‌های کتاب‌شناختی»، حدیث حوزه، شماره ۱۸، ۱۳۹۸، صص ۶۱-۹۸.
- معرفت، محمد؛ محمد غفوری نژاد، «تحلیل مصدرشناختی احادیث الغیبه شیخ طوسی»، شیعه پژوهی در اسلام، سال هفدهم، شماره ۵۷، ۱۳۹۶، صص ۵-۲۸.
- نجاشی، احمدبن علی، رجال النجاشی، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم، قم، ۱۳۶۵ش.
- نیل‌ساز، نصرت و ابوالفضل رجایی‌فرد، «کارکرد فهرست‌های شیخ طوسی و نجاشی در تکمیل روش سزگین در بازیابی منابع آثار کهن روایی؛ مطالعه موردی کتاب الزهد حسین بن سعید اهوازی»، مطالعات فهم حدیث، شماره اول، سال چهارم، ۱۳۹۶، صص ۱۳۱-۱۵۸.
- نیل‌ساز، نصرت، خاورشناسان و ابن عباس، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۹۳ش.
- _____، «تبیین و ارزیابی نظریه سزگین درباره شناسایی و بازسازی منابع جوامع روایی»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، شماره دوم، سال چهل و هفتم، ۱۳۹۳ش، صص ۳۲۱-۳۴۶.
- نیل‌ساز، نصرت؛ نهله غروی نائینی؛ مهدیه عقیقی، «اصول تفسیری مستفاد از روایات اهل بیت علیهم السلام در اصول کافی»، کتاب قیم، ش ۲۱، ۱۳۹۸، صص ۱۹۵-۲۱۵.

Abbott, N, *Studies in Arabic Literary Papyri: Historical Texts*, Chicago, university of Chicago, 1957

Schacht, J, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, oxford, clarendon press, 1950

Tasserón, Ella Landau, "On On the Reconstruction of Lost Sources", *Al-Qnatar*, V 25 (1), 2004

Table of Contents

Historical and Constitutional Semantics of the Word "Ethm" in the Holy Quran	9
Fatemeh Agahi - Dr. Mahdi Jalaly	
Conceptual analysis of the word 'light' in the Holy Quran; based on two cognitive models: Conceptual Metaphor Theory and Double-ground Metaphoric Chain	31
Sakineh Navidi Baghi Dr. Ali Izanloo – Dr. Alireza Gaeminiya – Dr. Alireza Azad	
The Role of the Speech Acts and Strategies in the Explanation of the Moses' Story Verses; a Case Study of Surah al-Shu'ara	59
Raziyeh Ghenaati – Dr. Azam Parcham	
Specification or Generalization in Determining the Referents of the Promised ones in Verse 55 of Surah al-Noor	79
Dr. Mohsen Khoshfar - Maryam Emadi	
The Theory of Independent Semantics of the Quranic Phrases: Critical Study	103
Hamed Sharifi Nasab - Dr. Abdolhadi Feghhizadeh	
Bint al-Shati and al-Bayani Interpretation of Surah al-Alaq; From Theory to Practice	125
Azam Sadeghi Nia - Dr. Hassan Naghizadeh	
A Comparative study of the Structural Interpretation and Formalist Critique	149
Dr. Morteza Arab - Zahra Asadi Khanuki - Dr. Hamid Sabahi	
The Female Angels in the Qur'an and the Bible; Its Related Issues and Challenges	175
Dr. Zahra Mohagheghhiyan	
Validation of the Narrations about the Hit of the Prophet (PBUH) and the Request for His Retaliation	199
Dr. Rasoul Mohammad Jafari	
Contradiction of the Silence and the Speech in Nahdj al-Balagha, Based on the Poststructuralist Theory	223
Fayezeh Ali Asgari - Dr. Mahdi Motia - Dr. Sayyid Mahdi Lotfi	
Investigation of the Denotation of the Woman Creation from the Man's Rib in Torah and Its Relation with the First Verse of Surah al-Nisa	247
Dr. Mahmood Makvand	
Analysis of the Role of a Common Link in identification of the Sources of the Narrative Works; A Case Study of Ali b. Ibrahim's Narrations in al-Kafi	271
Ameneh Hadadi - Dr. Nosrat Nilsaz - Dr. Nehleh Gharavi Naeeni - Dr. Mohammadkazem Rahmati	

In the Name of Allah



Quran and Hadith Studies

A Research Journal of
The Faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 107, Autumn & Winter 2021 - 2022

ISSN: 2008-9120

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor-in- chief

Prof. S.K. Tabātabā'ī

Editorial Board

Dr. M. 'Iravani

Associate Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Sayyid Muhammad Baqir Hujjati

Prof. of University of Tehran

Dr. Hamed Khani (farhang mehrvash)

Associate Prof. Univ. of Islamic Azad(Gorgan)

Dr. Sayyid Kāzim Tabātabā'ī

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Sayyid Riza Mu'ddab

Prof. of University of Qum

Dr. F. mohamadi

Associate Prof. Univ. of Tehran(Qum branch)

M. A. Mahdavi Rad

Associate Prof. Univ. of Tehran(Qum branch)

Ḥasan Naqīzāda

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Translation of Abstracts

Marjaneh Fathi Torghabeh

Printing & Binding: Ferdowsi University of
Mashhad Press

Address:

Faculty of Theology and Islamic Studies
Ferdowsi University of Mashhad Campus
Azadi Sq. Mashhad – Iran

Post Code: 9177948955

Tel: (+9851) 38803873



FERDOWSI UNIVERSITY of MASHHAD

Quran and Hadith Studies

ISSN-Print:2008-9120

ISSN-Online:2538-4198

A Semi-Annual Journal
of the Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 53, No. 2, Issue 107, Autumn & Winter 2021 - 2022