



دو فصلنامه علمی

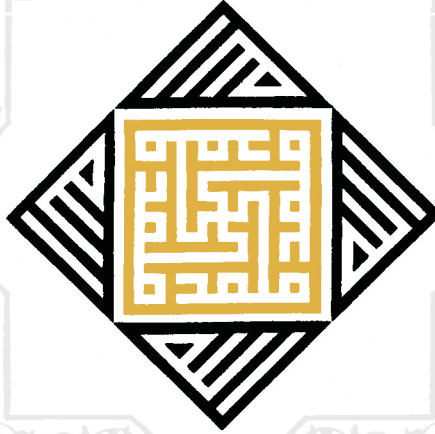
علوم قرآن و حدیث

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN-Print:2008-9120

ISSN-Online:2538-4198

سال ۵۴ شماره ۱ شماره پیاپی ۱۰۸
بهار و تابستان ۱۴۰۱





علوم قرآن و حدیث

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی

سال ۵۴، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۸

بهار و تابستان ۱۴۰۱ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول و سردبیر: حسن نقی زاده

هیئت تحریریه

دکتر مرتضی ایروانی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر عباس اسمعیلی زاده

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 فتح‌الله 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 نرم‌افزار 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: غلامرضا محمدزاده

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 می‌شود.
- ۲- اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داوری‌ها در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.

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 دسترس 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- یادداشت‌های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشت‌ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، از همان شیوه ارجاع درون متنی تبعیت می‌شود.
- ۱۰-۱- 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 مقاله‌ها، کتاب‌ها و گزارش‌ها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰-۱- مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.
- ۱۰-۲- کتاب‌ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.
- ۱۰-۳- گزارش‌ها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.
- ۱۱- تاریخ‌های ذکر شده در مقاله اگر مربوط به هجری شمسی باشد بدون هیچ نشانه‌ای 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، مضاف‌الیه، بعبارۀ آخری)، 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 پرویز آزادی (استادیار دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره))
۲. دکتر اسماعیل اثباتی (استادیار دانشگاه علامه طباطبایی)
۳. دکتر عباس اسمعیلی زاده (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. دکتر سید محمد علی ایازی (استادیار دانشگاه آزاد اسلامی)
۵. دکتر علی ایزانلو (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. دکتر ملیکا بایگانیان (استادیار دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره))
۷. حجت الاسلام حسن پویا (محقق و پژوهشگر)
۸. علیرضا حسینی (استادیار دانشگاه کوثر- بجنورد)
۹. دکتر محمد خانی (دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی- گرگان)
۱۰. دکتر محمد جمال الدین خوش خاضع (استادیار دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره))
۱۱. دکتر مرتضی سلمان نژاد (محقق و پژوهشگر)
۱۲. دکتر سیدحسین سیدموسوی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۳. دکتر علی شفیعی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
۱۴. دکتر رحیمه شمشیری (محقق و پژوهشگر)
۱۵. دکتر حسین صابری (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۶. دکتر سمیه طاهری (محقق و پژوهشگر)
۱۷. دکتر سیدکاظم طباطبایی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۸. دکتر علیرضا عابدی سرآسیا (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۹. دکتر ولی عبدی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۰. دکتر مرتضی عرب (استادیار دانشگاه کرمان)

۲۱. دکتر وحیده فخار نوغانی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)

۲۲. دکتر علیرضا کهنسال (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)

۲۳. دکتر مصطفوی گوهری فخرآباد (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)

۲۴. دکتر مهدی مطیع (دانشیار دانشگاه اصفهان)

۲۵. دکتر منصور معتمدی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)

۲۶. دکتر محمود مکوند (استادیار دانشگاه خوارزمی)

۲۷. دکتر سید رضا مؤدب (استاد دانشگاه قم)

۲۸. دکتر سعیده سادات موسوی نیا (محقق و پژوهشگر)

۲۹. دکتر یحیی میرحسینی (استادیار دانشگاه میند)

۳۰. حجت الاسلام حسن نقی زاده (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

۳۱. دکتر نصرت نیل ساز (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)

فهرست مندرجات

<u>صفحه</u>	<u>عنوان</u>
۹	تحلیل و بررسی حرز منسوب به امام جواد علیه السلام دکتر اسماعیل اثباتی
۳۳	مطالعات تفسیری قرآن کریم در ایران معاصر؛ جریان‌ها و رویکردها دکتر فروغ پارسا
۵۳	بررسی مستندات قرآنی کرون مبنی بر عدم وجود بت فیزیکی در زمان پیامبر(ص) الهام رسولی - دکتر زینب السادات حسینی
۷۳	حل تعارض فریقین در مصداق «دَابَّةُ الارض» آیه ۸۲ سوره نمل بی بی زهرا شهیدپور - دکتر وحیده فخار نوغانی
۹۳	بررسی زبان شناختی مفهوم ایل بر مبنای انسجام متن در قرآن مائده بیگم شیرازی - دکتر سید حسین سیدی
۱۰۷	تحلیل تاریخی روایت نکوهش دیوانگان در حدیقه الشیعه علی عادل زاده
۱۳۱	تفسیر و هرمنوتیک؛ مطالعه تطبیقی در مبانی آرای طباطبایی و هرثس جانمحمد دهقان پور - دکتر مهرداد عباسی - دکتر بابک عباسی - دکتر سیدمحمدعلی ایازی
۱۵۷	واکاوی معنای واژه «خمار» با تأکید بر اقوال صحابه و تابعین سمیه افشاری - دکتر مهدی مهریزی - دکتر مژگان سرشار
۱۷۳	تحلیل انتقادی برداشت‌های گروه فرقان از نهج البلاغه رضا کریمی - دکتر یحیی میرحسینی - دکتر محمدرضا ملک‌ثابت
۱۹۷	چالش ناسازگاری پیشینه توراتی قصه های قرآن با سیاق آیات دکتر روح الله نجفی
۲۱۵	واکاوی دلالت ماده «عصم» با رویکرد ریشه‌شناسی و تاریخ انگاره دکتر مریم ولایتی کباییان - دکتر سارا طاهری
۲۳۹	نقد دیدگاه غبريال صوما درباره آرامی بودن واژه های «فلن أکلم» و «فریاً» دکتر محمدعلی همتی - فاطمه سادات انجوی نژاد



Analysis and Examination of the Amulet attributed to Imam Javād(AS)

Esmael Esbati, Assistant Professor, Allameh Tabataba'i University

Email: esbati@atu.ac.ir

Abstract

Prayer (*Duā*) has a high position in Shiite culture. The received prayers through traditions (*Ma'thūr*) are an important part of the Shiite narrative heritage. Some of them have been narrated for protection against injuries and diseases. Amulets (*Hirz*) and talismans (*Ta'wīdh*) are among these prayers and people are very interested in them. However, the attributed amulet to Imam *Javād* (AS) is the most popular of them, and many people use it. So, this paper aims to validate it and identify its source. Accordingly, its isnad and transmitters, as well as the text and content were examined. The findings show that there is no consistency between the text narrating "the cause of issuing the *Hirz*" and the historical events; Moreover, despite sufficient motivation for its widespread transmission, this amulet has been transmitted only through one anonymous chain of authorities. Also, this narration's isnad has many confusions. So, there is no convincing evidence to prove the attribution of this amulet to Imam *Javād*(AS).

Keywords: Amulet, Talisman, Imam *Javād* (AS), Prayer



سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۳۲ - ۹	HomePage: https://jquran.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۱	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۴/۲۶
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/jquran.2021.70375.1106

تحلیل و بررسی حرز منسوب به امام جواد علیه السلام

اسماعیل اثباتی

استادیار دانشگاه علامه طباطبائی

Email: esbati@atu.ac.ir

چکیده

دعا در فرهنگ شیعی جایگاه والایی دارد. دعاهای ماثور بخش مهمی از میراث حدیثی شیعه را تشکیل می دهد. بخشی از این میراث مربوط به دعاهایی است که برای در امان ماندن از آسیبها و بیماریها بیان شده است. حرزها و تعویذها از این دسته از دعاهای به شمار می آیند که در بین مردم با اقبال بسیاری مواجه هستند. در این میان حرز منسوب به امام جواد علیه السلام شهرت بیشتری یافته و بسیاری از مردم از آن استفاده می کنند. این نوشتار تلاشی است در جهت منبع شناسی و اعتبارسنجی حرز منسوب به امام جواد علیه السلام. به این منظور افزون بر مطالعات رجالی و بررسی سندی، به بررسی متنی و محتوایی حرز نیز پرداخته شده است. متن مربوط به «سبب صدور حرز» با وقایع تاریخی ناسازگار است و با وجود انگیزه کافی برای نقل گسترده، تنها از یک طریق ناشناخته نقل شده است. سند روایت هم آشفتگی های بسیاری دارد. در نتیجه دلیل قانع کننده ای بر انتساب این حرز به امام جواد علیه السلام یافت نشد. **کلیدواژه ها:** حرز، تعویذ، امام جواد علیه السلام، دعا.

مقدمه

دعاها بخش مهمی از میراث حدیثی شیعه را تشکیل می‌دهند و از دیر باز مورد توجه علمای شیعه قرار گرفته و کتاب‌های متعددی در زمینه دعا تالیف کرده‌اند. با این وجود دقت‌های علم الحدیثی درباره آنها کمتر صورت گرفته است و بسیاری از علمای شیعه خود را ملزم به بررسی سندی یا منبع آنها نمی‌دانند. این مساله باعث شده که میراث دعایی شیعه به آسیب‌هایی دچار شود. در حالی که دعاها یکی از منابع غنی معارف اسلامی است و از این رو لازم است به آنها توجه ویژه‌ای صورت گیرد. از سویی هر متن و عبارتی را حتی اگر مضمون مقبول و معتبری داشته باشد، نمی‌توان به امام منتسب کرد و از این رو اگر بخواهیم دعایی را به عنوان دعای منقول از امام، نقل کنیم، لازم است به منبع و سند آن توجه شود. به خصوص اینکه در بعضی از این دعاها مطالبی وجود دارد که انتساب آنها به شرع نیازمند دلیل است. در این میان حرزها بخشی از میراث دعایی هستند که با توجه به خواصی که برای آنها ذکر می‌شود پیوسته مورد توجه مردم بوده‌اند. در این میان حرز منسوب به امام جواد علیه السلام از شهرت بسیاری برخوردار است.

حرز در لغت به معنای مکان محکم و محصور، و چیزی که از آن محافظت شود، است (فراهیدی، ۱۵۷/۳ همچنین نک: ابن اثیر، ۳۶۶/۱، جوهری، ۸۷۳/۳) کلمه «حرز» در کتاب‌های فقهی بیشتر در مساله سرقت به چشم می‌خورد. یکی از شروط قطع دست دزد این است که مال دزدی را از مکان محصور و محکم (حرز) سرقت کرده باشد (به عنوان نمونه نک: مفید، المقتعه، ۸۰۲) بر این اساس در متون فقهی گاه در معنای لغوی و گاه به معنای کالا یا چیزی که صاحبش آن را در مکان مناسبی قرار داده و آن را در معرض تلف شدن قرار نداده باشد به کار رفته است (عبدالمنعم، ۵۶۲/۱)

تعویذ، در لغت، مشتق از ریشه «ع و ذ» و به معنای «پناه بردن» است (فراهیدی، ۲۲۹/۲؛ جوهری، ۵۶۷/۲) حرز و تعویذ در موارد متعدد به صورت مترادف و در یک معنا به کار می‌روند. (طریحی، ۱۵/۴، جوهری، ۸۷۳/۳) در برخی از کتاب‌های حدیث حرزها و تعویذها در یک باب و یک ردیف جمع شده‌اند (برای نمونه رجوع کنید به کلینی، ۵۶۸/۲؛ مجلسی، ۱۹۳/۹۳ - ۴۰۶). برخی بر این باورند که مفهوم حرز در طول زمان دچار تحول معنایی شده است و در دوره‌ای معنای لغوی آن مد نظر بوده و در زمانی نیز مترادف با تعویذ به کار رفته است و در دوره‌ای حرز به مفهوم طلسم نزدیک شده است. (مهروش، ۶۵-۸۳)

حرزها و تعویذهای منسوب به امام جواد(ع)

در میراث دعایی شیعه سه حرز و تعویذ به امام جواد علیه السلام منسوب شده است.

۱- حرز منقول از همسر امام جواد علیه السلام که آن را برای مأمون عباسی نوشت. در ادامه به بررسی

این حرز می‌پردازیم.

۲- حرز «یا نور یا برهان»

سید بن طاووس پس از ذکر حرز پیشین می نویسد:

« حرز آخر للتقی علیه السلام، بغیر تلك الروایة: یا نور یا برهان، یا مبین یا منیر، یا رب اکفنی الشرور، وآفات الدهور، وأسألك النجاة یوم ینفخ فی الصور» (ابن طاووس، مَهَج الدعوات، ۴۲).

این حرز نیز مشهور است. شیخ عباس قمی در کتاب باقیات الصالحات که به مفاتیح الجنان ملحق کرده و همواره در حاشیه مفاتیح به چاپ می رسد، این حرز را به عنوان حرز امام جواد(ع) ذکر کرده است (قمی، ۸۶۲) و گاهی در تعریف معنای حرز، به عنوان نمونه از این حرز یاد می شود. (فتح الله، ۱۵۷)

به نظر می رسد بخشی از شهرت این حرز به خاطر خلط مباحث مربوط به این حرز با حرز اول است. این اشتباه از آنجا ناشی می شود که هر دو آنها به عنوان حرز امام جواد(ع) شناخته شده اند، و نام خاص و متمایزی ندارند. این درحالی است که سید بن طاووس که این حرز را نقل می کند هیچ توضیحی درباره منبع نقل این حرز، خواص حرز یا آداب نگهداری و استفاده از آن ارائه نمی کند. (همان)

۳- تعویذهای ایام هفته

شیخ طوسی در مصباح المتعجد تعویذهای ایام هفته (به جز روز شنبه) را به نقل از امام جواد علیه السلام و بدون اشاره به منبع و سندی نقل می کند و این تعویذها پس از آن در منابع دیگر مانند کتاب های سید بن طاووس (به عنوان نمونه نک: ابن طاووس، جمال الاسبوع، ۵۵) مصباح (کفعمی، المصباح: ۱۱۰)، بلد الامین (کفعمی، البلد الامین، ۱۱۰) و بحار الانوار (مجلسی، ۱۶۷/۸۷ و ۲۸۹) منعکس شده است. متن این دعاها و تعویذها شباهت بسیار زیادی به تعویذهایی دارد که در کتاب طب الانمه(ع) از امام صادق(ع) نقل شده است. (شیخ طوسی، مصباح المتعجد: ۴۴۹، ۴۶۰، ۴۶۸، ۴۷۹، ۴۹۹، مقایسه شود با ابن بسطام، ۴۱ - ۴۴)

حرز امام جواد(ع) برای مأمون

حرز منقول از همسر امام جواد علیه السلام شهرت بسیاری در بین مردم پیدا کرده است و نزد عموم مردم با قطعیت به عنوان حرز امام جواد(ع) معرفی شده، خواص متعدد، آداب و شرایط ویژه ای برای نگارش و استفاده از آن بیان کرده اند. تا حدی که «حرز امام جواد(ع)» به کالایی با قابلیت خرید و فروش تبدیل شده است.

اگر انتساب کتاب عیون المعجزات به حسین بن عبدالوهاب صحیح باشد، این حرز حد اقل پس از قرن پنجم بین مردم مشهور بوده است. حسین بن عبدالوهاب در قرن پنجم ادعا می کند که نسخه حرز

مشهور و نزد بیشتر شیعیان موجود است (حسین بن عبدالوهاب، ۱۱۷) در عصر صفوی، بهاء الدین محمد تستری اصفهانی از شاگردان علامه مجلسی (م ۱۱۱۱ق) رساله «آداب حرز الجواد» را برای شاه سلطان حسین صفوی نوشته است (آقا بزرگ طهرانی، ۱۷/۱) میرزای نوری (۱۳۲۰ق) نیز به شهرت آن اشاره کرده است (میرزای نوری، ۶۳/۳) این شهرت به حدی است که در فرهنگ عامه مردم نفوذ کرده و تعبیرهایی مثل «حرز جواد خود کردن» یا «حرز جواد کسی بودن» به معنای همراهی و همبستگی همیشگی به کار رفته است (دهخدا، ذیل واژه حرز جواد) به نظر می‌رسد همین شهرت بسیار حرز، باعث شده انتساب آن به امام قطعی تلقی شده و حتی برخی از فقها نیز به صورت ضمنی اشاراتی به آن داشته باشند به عنوان نمونه استفاده از نقره برای تعویذها را جایز دانسته و حتی به حرز امام جواد (ع) نیز استناد یا اشاره کرده‌اند (شیخ انصاری، ۲۶۸، نجفی، ۳۳۵/۶، آقا رضا همدانی، ۳۶۳/۸) علامه بحر العلوم (م ۱۲۱۲) در منظومه فقهی خود پس از بیان اینکه استفاده از نقره برای ساخت محفظه‌هایی مانند جای تعویذ، حرز و دعا جایز است اشاره می‌کند که در این باره خبر صحیح در اختیار داریم و خبر حرز جواد (ع) هم که مشهور است آن را تایید می‌کند. (بحر العلوم، ۶۰)

با وجود شهرت بسیار حرز، تلاش‌های اندکی برای بررسی علم الحدیثی این حرز صورت گرفته است در حالی که اگر این حرز منسوب به امام جواد علیه السلام باشد به عنوان یک حدیث تلقی می‌شود و باید با ضوابط و قواعد حاکم بر دانش حدیث مورد توجه و بررسی قرار گیرد. در این میان تنها می‌توان به گزارش مختصر اسماعیل حریری از این حرز با عنوان «حرز الامام الجواد علیه السلام» اشاره کرد. (حریری، ۵۵ - ۵۸) لازم به یادآوری است که در این نوشتار با رویکردی درون دینی و از منظر دانش حدیث به این حرز توجه شده است، در حالی که این حرز با توجه به جایگاه آن در فرهنگ شیعه، می‌تواند از زاویه دین شناسی و جامعه شناسی نیز مورد مطالعه قرار گیرد.

بخش اول: ماجرای صدور حرز

ماجرای صدور حرز در منابع مختلفی نقل شده که کاملترین نقل، از آن سید بن طاووس است. او می‌

نویسد:

این حرز را جماعتی از اصحاب ما ذکر کرده‌اند و ما آن را از کتاب «منیة الداعی و غنیة الواعی» نوشته‌ی علی بن محمد بن علی بن حسین بن عبد الصّمد تمیمی نقل می‌کنیم.

حکیمه، دختر امام جواد (علیه السلام) گفت: هنگامی که امام محمد بن علی علیهما السلام به دار بقا شتافت، نزد همسرش امّ عیسی، دختر مأمون، رفتم و به او تسلیت گفتم. دیدم به شدت اندوهگین است و بر فقدان آن بزرگوار چنان بی‌تابی و گریه و زاری می‌کند که نزدیک است خود را تباه سازد. ترسیدم زهره‌اش

بترکد. در بین این که ما در باره‌ی صفات پسندیده و جوان مردی و خوی‌های نیک آن حضرت و شرافت و پاکی و بی‌ریایی و ارجمندی‌ها و امور خارق‌العاده‌ای که خداوند بزرگ به وی مرحمت فرموده بود، سخن می‌گفتیم، امّ عیسی آرام شد و گفت: آیا مایلی خاطره‌ی شگفت‌انگیزی را از آن جناب برایت بازگو کنم که به تعریف و اندازه‌نگیند؟ گفتم: آری، آن چیست؟ گفت: همواره از او مراقبت می‌کردم که مبادا همسر دیگری بگیرد. چه بسا از گوشه و کنار سخنانی به گوشم می‌رسید و به پدرم شکایت می‌نمودم و پدرم در پاسخ می‌گفت: بردبار باش؛ زیرا او پاره‌ی تن پیامبر صلی‌الله‌علیه و آله و سلم است. روزی نشسته بودم که دختری نزد آمد و سلام کرد. گفتم: کیستی؟ گفت: از فرزندان عمّار یاسر و همسر ابو جعفر محمد بن علی علیهما السلام، همسر تو، هستم. از شنیدن این سخن به اندازه‌ای ناراحت شدم که خواستم سر به بیابان نهم. شیطان به قدری مرا وسوسه کرد که نزدیک بود آن زن را آزار دهم؛ ولی با این همه، خشم خود را فرو خوردم و به او خوش آمد گفتم و نوازشش کردم و به او خلعت دادم. هنگامی که زن بیرون رفت، نزد پدرم شتافته جریان را به او گزارش دادم. او که در آن وقت، بر اثر مستی، عقلش را از دست داده بود، به غلامی که در پیش رویش قرار داشت، گفت: شمشیر را بیاور. غلام اطاعت کرد. پدرم بر مرکب نشست و گفت: به خدا سوگند، می‌روم و او را می‌کشم. از دیدن این صحنه، آیه‌ی «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» را خواندم و با خود گفتم: این چه بلایی بود که بر سر خود و شوهرم آوردم؟! و به صورت خود سیلی زدم. [به دنبال پدرم رفتم] تا این که داخل اطاقی شد که امام در آن جا بود. با شمشیر به او حمله‌ور شد و به اندازه‌ای ضربات پی در پی به ایشان زد که بدن تکه تکه شد و سپس بیرون آمد. من از پشت سر پدرم گریختم و سرتاسر آن شب خواب از چشمم رבוده شد. هنگامی که صبح شد و قسمتی از روز گذشت، نزد پدرم رفتم و گفتم: می‌دانی دیشب چه کردی؟ گفت: نه. گفتم: پسر امام رضا علیه السلام را کشتی. با شنیدن این خبر، از چشمان پدرم برقی جهید و بی‌هوش شد. پس از مدتی که به هوش آمد، رو به من کرد و گفت: وای بر تو! چه می‌گویی؟ گفتم: همان که گفتم و شنیدی. به خدا سوگند، رفتی و آن قدر شمشیر بر پیکرش زدی تا کشته شد. در حالی که وحشت سرپایش را فرا گرفته بود، گفت: به یاسر خادم بگو بیاید. او را صدا زدم. وقتی آمد، نگاه تندی به او کرد و گفت: وای بر تو! این چه می‌گویی؟ یاسر گفت: راست گفته است. مأمون در حالی که بر صورت و سینه‌ی خویش می‌کوفت، گفت: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»! تا قیامت میان مردم رسوا و نابود شدیم! وای بر تو ای یاسر! برو و ببین چه خبر شده و حال آن حضرت چه طور است و هر چه زودتر نتیجه را به من خبر ده که نزدیک است جان از کالبدم بیرون رود. یاسر خارج شد و من هم به صورت خود می‌زدم. طولی نکشید که برگشت و گفت: امیر، تو را بشارت باد! پدرم گفت: چه خبر؟ گفت: وقتی خدمت ایشان رسیدم، دیدم نشسته است و پیراهنی در بر دارد و رو اندازی به روی خود کشیده است و

مسواک می‌زند. سلام کردم و گفتم: خواهش می‌کنم این پیراهنی را که در بر دارید به من بدهید تا با آن نماز بخوانم و آن را برای خود مایه‌ی خیر و برکت قرار دهم. هدم از این درخواست آن بود که وقت برهنه شدن او را خوب ببینم که آیا زخمی و یا جای ضربه‌ی شمشیری بر پیکرش وجود دارد یا نه؟ فرمود: «نه، بلکه پیراهنی بهتر از این به تو می‌دهم.» عرض کردم: ای فرزند رسول خدا، غیر از این را نمی‌خواهم. آن را از تنش بیرون آورد و من هم به بدنش نگرستم که آیا اثری از زخم شمشیر دارد یا خیر؟ به خدا سوگند، بدن مقدّس او مانند عاج سپید بود که مایل به زردی باشد و کوچک‌ترین نشانه‌ای از زخم شمشیر و غیر آن بر پیکرش وجود نداشت. مأمون پس از شنیدن این گزارش، گریه‌ی زیادی کرد و گفت: این حادثه‌ی بی‌نظیری است و برای همه‌ی جهانیان، از پیشینیان و آیندگان، پندی خواهد بود. سپس به یاسر گفت: سوار شدن و برداشتن شمشیر و داخل شدن خود را به یاد دارم؛ ولی کیفیت بازگشتم و کارهایم در آن جا را به خاطر ندارم. نمی‌دانم چرا چنین شد که به آن حضرت حمله‌ور شدم؟ لعنت خدا بر این دخترم باد! همین حالا پیش دخترم می‌روی و به او می‌گویی: پدرت به تو گفته است: به خدا قسم، اگر بعد از این از حضرت جواد علیه السلام شکایت کنی یا بدون اجازه‌ی آن بزرگوار از خانه بیرون آیی، انتقام او را از تو خواهم گرفت. پس از رساندن این پیام، خدمت پسر امام رضا علیه السلام می‌روی و سلام مرا به او می‌رسانی و مبلغ بیست هزار دینار به همراه اسبی که دیشب سوار شدم را به او تقدیم می‌کنی. آن‌گاه به همه‌ی هاشمیان دستور می‌دهی که برای سلام دادن بر او به محضرش بروند و بر او سلام کنند. یاسر گفت: دستور مأمون را اجرا و هاشمیان را جمع کردم و هم راه آنان به خدمتش شرفیاب شدیم. سلام کردم و سلام مأمون را هم ابلاغ نمودم و آن مبلغ را به همراه اسب که شهری بود، به خدمتش تقدیم داشتم. لحظه‌ای به آن نگریست و سپس لبخندی زد و فرمود: آیا آن عهد و پیمانی که میان من و او و بین پدرم و وی بود، این بود که با شمشیر به من حمله‌ور شود؟ آیا نمی‌داند که یاور و نگهبانی دارم که جلوی او را می‌گیرد؟ گفتم: ای آقای من، ای پسر رسول خدا، مأمون چنان مست بود که نمی‌دانست چه می‌کند و در کدام نقطه از زمین است و به راستی برای خدا نذر کرده و سوگند خورده است که بعد از این دیگر هرگز به چیز مست‌کننده‌ای نزدیک نشود؛ چون مستی از دام‌های ابلیس است. خواهش می‌کنم وقتی نزد او رفتید از این بابت با وی سخن نگویند و تندی نکنید. آن حضرت فرمود: «به خدا سوگند که تصمیم و نظر خودم هم همین بود.» آن‌گاه فرمود تا لباس‌هایش را آوردند. پوشید و برخاست و مردم همگی با ایشان راه افتادند تا به نزد مأمون آمدند. چون آن حضرت را دید، برخاست و او را در آغوش کشید و به سینه چسباند و خوش آمد گفت و دستور داد هیچ کس وارد نشود و همواره با آن جناب از هر دری سخن می‌گفت. در پایان جلسه امام فرمود: «مأمون!» گفت: بله. فرمود: «می‌خواهم یک پندت دهم؛ آن را بپذیر.» گفت: با کمال سپاس‌گزاری، آن را

می‌پذیرم. فرمود: «دوست دارم شب بیرون نروی؛ چون من به این خلق نگویند بر تو اطمینانی ندارم. من دعایی دارم؛ خود را به آن متحصن ساز و به سبب آن خود را از بدی‌ها و بلاها و ناگواری‌ها و آسیب‌ها نگاهدار. هم چنان که خداوند مرا دیشب از گزند تو نگاه داشت و اگر با سپاه روم و ترک برخورد کنی و تمامی آنان با همگی اهل زمین در برابر تو متحد شوند، به اذن خداوند قاهر قادر، نخواهند توانست آسیبی به تو وارد سازند. اگر می‌خواهی، برایت بفرستم تا از همه‌ی آن چیزها که گفتم، ایمن گردی.» گفت: بلی، به خط خود بنویس و برایم بفرست. آن حضرت پذیرفت. فردا صبح ابو جعفر علیه السلام مرا احضار کرد. چون به خدمتش رسیدم و در پیشگاهش قرار گرفتم، فرمود پوست آهوئی را که از سرزمین تهامه گرفته شده بود، آوردند. بعد به خط خود این عقد را نوشت و بعد فرمود: «این را به امیر بده و به او بگو برای آن لوله‌ای از نقره بسازد و آن چه را بعد از این خواهم گفت، بر آن حک کند و چون خواست بر بازو ببندد، به بازوی راست خود ببندد و وضوی کامل بسازد و چهار رکعت نماز گزارد و در هر رکعت حمد یک مرتبه و آیه الکرسی و آیه‌ی «شَهِدَ اللَّهُ...» و سوره‌های «وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا» و «وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى» و «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» را هفت مرتبه بخواند و چون نمازش به پایان رسید، بر بازوی راست خود ببندد که در سختی‌ها و تنگناها، به حول و قوه‌ی الهی، از هر چه می‌ترسد و گریزان است، سالم می‌ماند و باید در وقت بستن آن به بازو قمر در برج عقرب طلوع نکرده باشد و اگر با رومیان و یا پادشاهان پیکار کند، به برکت این حرز بر آن‌ها چیره گردد.»

روایت شده است که: مأمون، چون از امام همه‌ی این خواص را در باره‌ی این حرز شنید، به جنگ با رومیان تصمیم گرفت و خدای بزرگ او را بر آنان پیروز کرد و غنایم جنگی فراوانی به دست آورد و در هیچ غزوه و پیکاری این بازوبند را از خود دور نمی‌ساخت و خداوند به فضلش او را یاری می‌کرد و به مشیتش او را فاتح می‌ساخت. به راستی که خدا به حول و قوه‌ی خود، آن را به انجام می‌رساند. (ابن طاووس، امان الاخطار، ۷۴-۸۱ همو: مَهْجِ الدَّعَوَات، ۳۶-۴۳، ترجمه متن از: محمدی شاهرودی، ۱۸۴)

الف) بررسی سندی:

این داستان با سه سند نقل شده است.

سند اول: سید بن طاووس از کتاب «منیه الداعی و غنیه الواعی» تألیف علی بن محمد بن علی بن الحسین بن عبد الصمد التمیمی نقل می‌کند و او با دو سند روایت را به شیخ صدوق می‌رساند. سندهای نقل شده در دو کتاب اختلافات اندکی با هم دارند.

«امان الاخطار و مهج الدعوات: ذکرها جماعه من أصحابنا ونحن نروها ونقلها من کتاب منیه الداعی و غنیه الواعی تألیف الشیخ السعید علی بن محمد بن علی بن الحسین بن عبد الصمد التمیمی رضی الله

عنه) در مهج الدعوات ابتدای عبارت تا اینجا نیامده و به جای آن عبارت: قال الشيخ علي بن عبد الصمد آمده است) فقال حدثنا الفقيه أبو جعفر محمد بن الحسن رحمه الله عم والذي قال حدثنا أبو عبد الله جعفر بن محمد بن أحمد بن العباس الدورستاني (در مهج الدعوات به اشتباه درویشی آمده) قال حدثنا والذي عن الفقيه أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه وأخبرني جدي قال والذي الفقيه أبو الحسن رحمه الله قال حدثنا جماعه أصحابنا رحمهم الله منهم السيد العالم أبو البركات والشيخ أبو القاسم علي بن محمد المعاذي وأبو بكر محمد بن علي المعمری وأبو جعفر محمد بن إبراهيم بن عبد الله المدائني قالوا كلهم الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين القمي قدس الله روحه قال حدثني أبي قال حدثني علي (در امان الاخطار علی نیامده) بن إبراهيم بن هاشم عن جده قال حدثني أبو نصر الهمداني قال حدثتني حكيمة بنت محمد بن علي بن موسى بن جعفر عمه أبي محمد الحسن بن علي قالت لما مات محمد بن علي الرضا (ع) اتيت زوجته أم عيسى...» (ابن طاووس، امان الاخطار، ۷۴؛ همو، مهج الدعوات، ۳۶).

شيخ صدوق در معانی الاخبار درباره علت ملقب شدن امام جواد(عليه السلام) به «تقی» می نویسد: «محمد بن علي ثاني(عليهما السلام) تقی نامیده شده است چون نسبت به خدا تقوا پیشه کرد و خداوند نیز ایشان را از شر مأمون حفظ کرد، آنگاه که شبانه در حال مستی بر ایشان وارد شد و با شمشیر به ایشان حمله کرد تا جایی که پنداشت امام را کشته است، و خداوند امام را از شر او حفظ کرد» (شيخ صدوق، معانی الاخبار، ۶۵)

شيخ صدوق به خوانندگان وعده می دهد که در کتاب علل الشرايع، به صورت مرتب در باره معانی اسماء ائمه سخن گفته است. اما باب مربوط به امام جواد(ع) در کتاب علل الشرايع تنها شامل عنوان باب است و بدون روایت یا هر توضیحی است. (صدوق: علل الشرايع، ۲۴۱/۱)

به هر صورت عبارات شيخ صدوق در معانی الاخبار نشان می دهد که از ماجرای نقل شده درباره حمله مأمون به امام جواد(ع) اطلاع داشته است، هرچند در عبارات شيخ صدوق اشاره ای به حرز نشده است. بر این اساس می توانیم با اندکی تسامح این بخش از سند نقل شده در کتاب «منیه الداعی» را بپذیریم و به بررسی بقیه سند پردازیم.



بررسی سند

۱- علی بن ابراهیم روایات زیادی از پدرش نقل کرده است اما روایت علی بن ابراهیم از جدش در کتابهای حدیثی وارد نشده است.

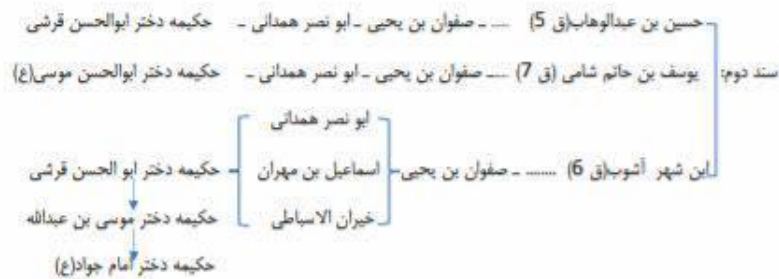
۲- هاشم، جد علی بن ابراهیم ناشناخته و در کتابهای رجالی و حدیثی نامی از او به میان نیامده است.
 ۳- ابو نصر همدانی فردی ناشناخته است و غیر از این روایت نام او در کتابهای رجالی و حدیثی نیامده است. در منابع اهل سنت دو نفر با این کنیه وجود دارند. عبدالرحمن بن محمد بن احمد که از مشایخ صوفیه است و در سال ۴۶۴ از دنیا رفته (ابن حجر، ۴۲۹/۳) و دیگری اسباط بن نصر همدانی که کنیه اش ابو یوسف یا ابو نصر است و او در سال ۱۶۲ از دنیا رفته است (ابن حبان، ۸۵/۶) با توجه به تاریخ وفات این دو نفر هیچکدام در حوالی سال ۲۲۰ (سال شهادت امام جواد علیه السلام) زنده نبوده اند.

سند دوم: حسین بن عبد الوهاب، ابن شهر آشوب و یوسف بن حاتم شامی با سندهای مشابه ماجرای حمله مأمون به امام را گزارش کرده اند.
 حسین بن عبد الوهاب (قرن ۵):

حدث صفوان بن يحيى قال حدثني أبو نصر الهمداني قال حدثني حكيمه بنت أبي الحسن القرشي
 وكانت من الصالحات (حسين بن عبد الوهاب، ۱۱۳ - ۱۱۸)
 ابن شهر آشوب (۵۸۸ق):

صفوان بن يحيى قال: حدثني أبو نصر الهمداني وإسماعيل بن مهران وخيران الأسباطي عن حكيمه بنت أبي الحسن القرشي، عن حكيمه بنت موسى بن عبد الله، عن حكيمه بنت محمد بن علي بن موسى التقي عليهم السلام (ابن شهر آشوب، ۴۹۹/۳)
 يوسف بن حاتم شامی (۶۶۴ق):

وقال صفوان بن يحيى: حدثني أبو نصر الهمداني، [قال]: حدثني حكيمه بنت أبي الحسن موسى)



بررسی سند

۱- هر سه سند با نام «صفوان بن یحیی» شروع شده است.

صفوان بن یحیی بجللی بیاع السابری کوفی، از اصحاب خاص و مورد اعتماد امام کاظم، امام رضا و امام جواد(ع) است که در سال ۲۱۰ از دنیا رفت. (نجاشی، ۱۹۶-۱۹۷، خویی، ۱۳۴/۱۰) از شخصی با عنوان صفوان بن یحیی الازرق روایتی در من لایحضره الفقیه نقل شده ولی به نظر می رسد اشتباهی صورت گرفته چون همین روایت را کلینی به صورت «صفوان بن یحیی عن الازرق» نقل کرده است (خویی، ۱۴۹/۱۰) «صفوان بن یحیی جمال» نیز همان «صفوان بن یحیی بجللی» است که به اشتباه با عنوان جمال معرفی شده است (همان: ۱۴۱) بر این اساس در رجال شیعه شخصی غیر از «صفوان بن یحیی بجللی» شناخته شده نیست که او هم در سال ۲۱۰ از دنیا رفته است و نمی توانسته بعد از شهادت امام جواد علیه السلام در سال ۲۲۰ زنده باشد.

ابن شهر آشوب این روایت را از صفوان نقل کرده است، احتمال اینکه وی شخصی دیگر و از مشایخ ابن شهر آشوب باشد نیز منتفی است چون در این صورت ابن شهر آشوب نام وی را در کتاب رجالی اش «معالم العلماء» ذکر می کرد.

از سویی از زمان صفوان بن یحیی در قرن سوم تا اولین نقل موجود از این روایات در قرن پنجم، دو قرن فاصله وجود دارد.

۲- ابو نصر همدانی، پیش از این بیان شد که وی فردی ناشناخته است.

۳- اسماعیل بن مهرا ن بن ابی نصر از اصحاب امام صادق و امام رضا علیهما السلام است (خویی، ۱۰۲/۴) روایت صفوان بن یحیی از اسماعیل بن مهرا ن در متون حدیثی یافت نشد.

۴- خیران الاسباطی، همان خیران خادم و از اصحاب امام هادی علیه السلام است (خویی، ۸۸/۸)

سند سوم: کتاب الخرائج و الجرائح،

«ومنها: أن محمد بن إبراهيم الجعفري روى عن حكيمه بنت الرضا عليهما السلام قالت: لما توفي

أخي محمد بن الرضا عليهما السلام صرت يوما إلى امرأته أم الفضل...» (قطب الدين راوندی، ۳۷۳/۱)
۱- محمد بن ابراهیم الجعفری فردی ناشناخته است و غیر از این روایت نام او تنها در یک روایت آمده است که در آن با یک واسطه از امام صادق (ع) روایتی نقل می کند (خوبی، ۲۳۵/۱۵، نمازی، ۳۶۲/۶) بر ایان اساس دوره زندگی او مربوط به اواخر قرن دوم و حداکثر اوایل قرن سوم است و تا زمان نگارش کتاب خرائج بیش از دو قرن فاصله وجود دارد.

در این سند بر خلاف سند های قبلی نام ابونصر همدانی به چشم نمی خورد و محمد بن ابراهیم جعفری روایت را از حکیمه نقل می کند اما ممکن است محمد بن ابراهیم هم این روایت را از واسطه ای مثل ابونصر همدانی از حکیمه شنیده باشد و در هنگام نقل نام واسطه یا واسطه ها را حذف شده باشد.

۲- حکیمه

همه روایت ها به نقل از حکیمه است اما در نقل های مختلف این شخص به صورت های گوناگون معرفی شده است.

الف) حکیمه دختر امام جواد (ع) و عمه امام عسکری علیه السلام

در روایت ابن طاووس به این شکل آمده است (ابن طاووس، امان الاخطار، ۷۴؛ همو، مهج الدعوات، ۳۶). در روایت ابن شهر آشوب حکیمه دختر ابوالحسن قرشی روایت را از حکیمه بنت موسی بن عبدالله از حکیمه دختر امام جواد نقل کرده است. احتمالا اینجا اشتباهی رخ داده و ابن شهر آشوب که در منابع متعدد نام حکیمه را به صورت های مختلف دیده، در این نقل نام هر سه را ذکر کرده و به هم عطف کرده و در نقل های بعدی و نسخه برداری ها، «حکیمه بنت ابی الحسن او حکیمه بنت موسی» به «حکیمه بنت ابی الحسن عن حکیمه بنت موسی» تبدیل شده است (ابن شهر آشوب، ۴۹۹/۳). نکته جالب اینکه حکیمه می گوید: «هنگامی که محمد بن علی الرضا از دنیا رفت» در حالی که اگر او دختر امام جواد (ع) باشد باید تعبیر به این صورت بیاید «وقتی پدرم از دنیا رفت».

ب) حکیمه دختر امام کاظم و عمه امام جواد علیه السلام

در نقل یوسف بن حاتم شامی به این شکل آمده است: «حکیمه بنت ابی الحسن موسی علیه السلام و هی عمه ابی جعفر علیه السلام» (یوسف بن حاتم، بی تا: ۷۱۰-۷۱۱)

ج) حکیمه دختر امام رضا و خواهر امام جواد (ع)

قطب راوندی می نویسد: «محمد بن ابراهیم الجعفری روی عن حکیمه بنت الرضا علیهما السلام» (قطب الدین راوندی، ۳۷۳/۱).

د) حکیمه دختر ابوالحسن قرشی

- در نقل عیون المعجزات حکیمه دختر ابوالحسن قرشی و از زنان صالحه معرفی شده است.
- در نقل ابن شهر آشوب هم حکیمه دختر ابوالحسن قرشی از حکیمه دختر موسی بن عبدالله از حکیمه دختر امام جواد نقل کرده که پیش از آن درباره این سند بحث شد.
- احتمال اینکه منظور از ابوالحسن امام کاظم یا امام رضا(ع) باشد وجود دارد.
- در منابع رجالی شیعه دو نفر با نام حکیمه ثبت شده است.
- ۱- حکیمه دختر امام جواد علیه‌السلام که روایت مربوط به تولد امام زمان(ع) را نقل کرده است (خویی، ۲۱۵/۲۴)
- ۲- حکیمه دختر امام کاظم(ع) که برقی او را در زمره راویان از امام رضا(ع) آورده و روایتی از امام رضا(ع) در کتاب کافی نقل کرده است (برقی، الرجال، ۶۲، خویی، ۲۱۵/۲۴ همچنین نک: نمازی، ۵۶۷/۸)



ابن حمزه طوسی(۵۶۰ق) و بیاضی عاملی(م ۸۷۷) هم بدون سند ماجرا را نقل می کنند(ابن حمزه طوسی، ۲۲۰، بیاضی عاملی، ۱۹۹/۲)

بر اساس آنچه گذشت این روایت تنها از یک نفر(حکیمه) که در باره اش اختلاف نظر وجود دارد نقل شده است و او هم این ماجرا را تنها برای یک نفر(ابو نصر همدانی) یا حد اکثر دو نفر(ابو نصر و محمد بن ابراهیم جعفری) نقل کرده است. و پس از آن بقیه نقل ها بدون سند هستند. همانطور که بیان شد نقل این داستان مربوط به ده سال پس از وفات صفوان بن یحیی(م ۲۱۰) است. تنها یک نقل با سند وجود دارد که در آن سند هم افراد ناشناخته وجود دارند. لازم به ذکر است که زمان وقوع ماجرا مربوط به سال ۲۲۰ هجری است و اولین نشانه از وجود این روایت مربوط به شیخ صدوق(۳۸۱) است که در کتاب‌های خودش تنها به مضمون روایت اشاره کرده و در نقل‌های با واسطه از او شاهد ارائه سند هستیم.

ب) بررسی متنی داستان صدور حرز

در روایت نقل شده چند نکته باید مورد توجه قرار گیرد.

۱- همسر امام و دختر مأمون با عنوان ام عیسی معرفی شده است. در حالی که ابن شهر آشوب نام دختر مأمون را زینب و مسعودی، شیخ مفید، حسین بن حمدان، طبرسی، ابن شهر آشوب، شیخ صدوق و خطیب بغدادی، کنیه او را ام فضل دانسته اند (قزوینی، ۳۷/۱ - ۴۰، خطیب بغدادی، ۲۶۶/۳) با این کنیه تنها در خبر حرز از او یاد شده است. البته باید توجه داشت که در بعضی از نقل های خبر حرز به جای «ام عیسی»، «ام فضل» بیان شده است. (قطب الدین راوندی، ۳۷۳/۱، اربلی، ۱۵۸/۳) فردی با کنیه «ام عیسی» همسر مأمون و دختر هادی عباسی، دختر عموی مأمون، است (تاریخ یعقوبی، ۴۷۰/۲)

۲- دختر مأمون به شدت از شهادت امام ناراحت است تا جایی که نزدیک است از غصه زهره اش بترکد. در حالی که روایات متعددی او را قاتل امام جواد علیه السلام معرفی می کند. (به عنوان نمونه: مسعودی، ۴۶۴/۳، طبری شیعی، ۳۹۵) او در زمانی که امام به بغداد احضار شد همراه امام بود و پس از شهادت امام جواد علیه السلام به قصر معتصم منتقل شد و به حرم معتصم عباسی پیوست (خطیب بغدادی، ۲۶۶/۳) اما بنا به گزارش های شیعی در اثر نفرین امام بیمار شد و در نهایت به فقر شدیدی مبتلا شد (طبری شیعی، ۳۹۶، حسین بن عبدالوهاب، ۱۳۶۹: ۱۱۸)

۳- دختر مأمون بر اثر حسادت زنانه بارها به مأمون شکایت کرده و مأمون او را از این کار نهی کرده است. شیخ مفید از قول اهل سنت، با تعبیر «وقد روی الناس» و بدون ذکر سند، نقل کرده که ام فضل نامه ای از مدینه به پدرش نوشته و از اینکه امام کنیزانی دارد به پدرش شکایت کرده است و پدرش هم با اشاره به اینکه ایشان کار حرامی نکرده از دخترش خواسته از بیان مجدد این مطالب اجتناب کند (مفید، الارشاد، ۲۸۸/۲). این گزارش در داستان موجود با شاخ و برگ بسیاری و به گونه دیگر منعکس شده است.

۴- همسر امام پس از شنیدن اینکه زنی خود را همسر امام می داند ناراحت می شود ولی به خودش اجازه نمی دهد او را اذیت کند و حتی هدایایی هم به او می دهد. این زن که ادعا کرده از نوادگان عمار یاسر است، نامش به عنوان همسر امام ثبت نشده است. غیر از ام فضل همسر دیگری برای امام در تاریخ ثبت نشده هر چند ایشان کنیزان دیگری داشته اند اما در این متن تصریح شده که آن زن همسر امام بوده و به نسبت هم اشاره شده است. (در این باره نک: قزوینی، ۳۷/۱ - ۴۰)

۵- امام در مدینه زندگی می کرد و مأمون در بغداد، در حالی که در متن آمده که ام فضل پیوسته شکایت امام را به مأمون می برده و در شب حادثه هم خانه امام و قصر مأمون در یک شهر تصویر شده اند. از سویی ملاقات امام با مأمون در بغداد دو بار رخ داده یکی در سال ۲۰۴ وقتی مأمون وارد بغداد شد، امام

را به بغداد فرا خواند و برخی احتمال ازدواج امام با ام فضل را در همین تاریخ ذکر می کنند در حالی که امام ۹ سال داشته است (سید جعفر مرتضی عاملی، ۶۵) و برخی این رویداد را مربوط به سال ۲۱۰ دانسته اند (ابن قتیبہ دینوری، ۳۹۱) دیگری در سال ۲۱۵ امام به تکریت رفته با مأمون دیدار کرد و سپس به بغداد آمده و با ام فضل ازدواج کرد، سپس به قصد سفر حج به مکه رفته و در بازگشت در مدینه ساکن شدند. (طبری، تاریخ الامم و الملوک، ۱۹۰/۷)

۷- مأمون در حال مستی شخصا به منزل امام رفته و ایشان را می کشد. حتی صبح هم که مأمون سر حال می شود کسی ماجرا را به او نمی گوید تا اینکه ام فضل خودش به مأمون خبر می دهد که دیشب در حال مستی امام را کشته است. اینکه او بخواهد شخصا این کار را انجام دهد و این مستی او این قدر طولانی باشد که همه این اتفاقات رخ دهد کمی عجیب به نظر می رسد، گویا این مستی فقط اصل اشتباه بودن عمل را از یاد او برده و بقیه موارد مانند حرکت کردن به سمت خانه امام و کشتن و ... از روی عقل انجام شده. اگر در حال مستی فرمان قتل را امضا کرده بود یا دستور قتل داده بود باورپذیرتر بود.

۸- اینکه خلیفه با خادمان و اطرافیانی که او را رها نمی کنند، شبانه و در حال مستی به منزل امام برود، امام را شخصا به قتل برساند و برگردد بدون اینکه از اطرافیان خلیفه یا امام کسی خبردار شود تقریبا محال است. حتی پس از مرگ مأمون هم کسی این ماجرا را نقل نمی کند و تنها همسر امام آن را برای یک نفر (حکیمه) نقل می کند و او هم فقط به یک نفر (ابو نصر همدانی) می گوید. در صورت وقوع این اتفاق، انگیزه نقل خبر بسیار زیاد بوده است.

۹- افرادی مانند شیخ کلینی، شیخ مفید و دیگران معجزه به این بزرگی را در منابع نقل نکرده اند. در حالی که شیخ کلینی روایات بسیاری را از طریق علی بن ابراهیم از پدرش نقل کرده است و در کتاب کافی باب خاصی را به زندگی امام جواد (ع) و معجزات ایشان اختصاص داده است. اما این رویداد را نقل نمی کند.

۱۰- مأمون از شنیدن اینکه شب گذشته در حال مستی امام را کشته است به شدت ناراحت شده و بی هوش می شود. این میزان از دل بستگی مأمون نسبت به امام، یا ترس از افشای این سر، قابل تأمل است. آن هم در حالی که مأمون با از میان بردن امین، فضل بن سهل، شهادت امام رضا (ع)، و سرکوبی مخالفان عباسی، در اوج قدرت است.

۱۱- مأمون یاسر خادم را می فرستد که درباره حال امام برایش خبر بیاورد و او می گوید امام را در حال مسواک زدن دیده است و سالم است. در این صورت طبیعی است که یاسر تعجب کند و جویای احوال امام شود یا اینکه سراسیمه برگشته و خبر زنده بودن امام را به مأمون بدهد ولی او به این مقدار بسنده نکرده

و به منظور اطمینان از اینکه امام حتی زخمی به بدنشان نرسیده، پیراهن امام را مطالبه می کند تا بدن امام را هم ببیند. امام چه طور در حضور او برهنه می شود و مثلا در اتاق دیگر لباسش را عوض نمی کند؟ یاسر که خود شاهد کشته شدن امام بوده همین که امام را زنده و سالم می بیند برایش کفایت نمی کند؟ جستجو می کند که آیا اثر زخمی بر بدن امام مانده یا نه؟

۱۲- یاسر خادم بدن امام را چنین توصیف می کند که مانند عاج سپید بود که مایل به زردی باشد. در حالی که در روایات اشاره شده است که امام جواد(ع) پوست سبزه و متمایل به تیره داشته، تا حدی که عده ای از برادران امام رضا علیه السلام در انتساب ایشان به پدرشان تشکیک کرده و دست به دامن قیافه- شناس شده اند. شاید رنگ پوست ایشان بی ارتباط با مادرشان که بنا به نقلی اهل نوبه آفریقا بوده نباشد(کلینی، ۳۲۰/۱-۳۲۱ و ۴۹۲، ملاصالح مازندرانی، ۲۱۱/۶، خصیبی، ۲۹۵، طبری شیعی، ۳۸۴، ابن شهر آشوب، ۴۹۳/۳)

۱۳- مأمون پول زیاد و اسبی را به واسطه یاسر خادم به امام می دهد و دستور می دهد هاشمیان نزد او رفته و به او سلام کنند. امام می فرماید: « آیا آن عهد و پیمانی که میان من و او و بین پدرم و وی بود، این بود که با شمشیر به من حمله ور شود؟ آیا نمی داند که یاور و نگهبانی دارم که جلوی او را می گیرد؟» این بخش نه تنها مأمون را درباره امام جواد بلکه درباره امام رضا(ع) هم تیرنه می کند. از آن گذشته از عهد و پیمانی پنهانی میان مأمون و امام جواد و امام رضا علیه السلام خبر می دهد. عجیب است که هاشمیانی که این سخن امام را شنیده اند تعجب نکردند و ماجرا را از امام گویا نشده و به هیچ کسی چیزی نگفتند. چون اگر چنین می کردند خیر شایع می شد و راویان بسیاری آن را نقل می کردند.

۱۴- یاسر از امام می خواهد که وقتی نزد مأمون رفت با مأمون تندی نکند؟! چون او در حال مستی بوده و قسم خورده که دیگر چیز مست کننده ای نخورد.

مأمون خلیفه است و از امام هم سن بیشتری دارد، با این حال گویا از امام واهمه دارد که اطرافیانش از امام می خواهند مأمون را مواخذه نکند. در حالی که ائمه پیوسته در مواجهه با خلفا محتاطانه و با دور اندیشی برخورد می کرده اند و خلفا پیوسته با ائمه از سر قدرت برخورد می کرده اند و حتی برخورد مأمون با امام رضا علیه السلام هم با وجود ظاهر سازی در باطن از روی جبر و اکراه بود.

۱۵- امام از سر دلسوزی از مأمون می خواهد شب ها بیرون نرود و بر جان او بیمناک است و دعایی را به مأمون می دهد که با آن خود را حفظ کند و در این صورت از لشکر ترک و روم و حتی از کل مردم جهان آسیبی نبیند.

مأمون از ماجرای حرز و دعای آن خبری ندارد و امام برای بیان آن تحت فشار نیست تا مجبور به تقیه

شود، با این حال امام این دعا را برای مأمون معرفی می کند. جای طرح این پرسش باقی است که چرا امام این دعا را به اصحابشان تعلیم نکرده اند یا ائمه قبلی از آن استفاده نکرده اند.

۱۶- امام فرمود پوست آهوئی را که از سرزمین تهامه گرفته شده بود، آوردند. بعد به خط خود این عقد (حرز) را نوشت. دلیلی وجود ندارد که امروزه هم این حرز بر پوست آهو نوشته شود چون در این بخش دستوری نیامده. اگر لازم بود حتما به این شکل باشد مانند بخش بعد به آن اشاره می شد.

۱۷- « باید در وقت بستن آن به بازو قمر در برج عقرب طلوع نکرده باشد و اگر با رومیان و یا پادشاهان پیکار کند، به برکت این حرز بر آن‌ها چیره گردد. » در این بخش اعتقاد به تاثیر موقعیت ستارگان در سرنوشت تقویت می شود.

۱۸- « مأمون، چون از امام همه‌ی این خواص را در باره‌ی این حرز شنید، به جنگ با رومیان تصمیم گرفت و خدای بزرگ او را بر آنان پیروز کرد و غنایم جنگی فراوانی به دست آورد و در هیچ غزوه و پیکاری این بازوبند را از خود دور نمی ساخت و خداوند به فضلش او را یاری می کرد و به مشیتش او را فاتح می ساخت. به راستی که خدا به حول و قوه‌ی خود، آن را به انجام می رساند. »

بر این اساس جنگ مأمون با رومیان پس از بستن این حرز بود و شاید انگیزه اصلی هم این حرز بود که پیروزی های بسیاری برای مأمون در پی داشت. اما باید توجه داشت که با وجود اینکه مأمون در جنگ با رومیان پیروزی هایی به دست آورد اما در خلال همین جنگها در ۴۸ سالگی و در سال ۲۱۸ در نزدیکی طرسوس از دنیا رفت. (یعقوبی، ۴/۶۹۹)

۱۹- آن گونه که اشاره شد بسیاری از عالمان شیعه این روایت را در کتاب های خود نقل نکرده اند، آن دسته نیز که نقل کرده اند نقدی را متوجه روایت نکرده و به نقل آن بسنده کرده اند. به جز اربلی که داستان را مشکوک و بلکه جعلی می داند و از جمله اشاره می کند که امام جواد علیه السلام در مدینه سکونت داشت و مأمون در مدینه نبود که دخترش به او شکایت کند. اگر گفته شود که مأمون برای حج به مدینه آمده است باید توجه داشت که در آن حال به شرب خمر نمی پردازد. از سوی امام در بغداد از دنیا رفت و همسرش با او در بغداد بود. خواهر امام کی و کجا و چگونه همسر امام را دیده است در حالی که خواهر امام در مدینه بود. دختر مأمون چگونه در مدینه آن همسر امام که از فرزندان عمار یاسر بود را دیده و به سرعت نزد پدرش رفته و شکایت کرده است؟! (اربلی، ۳/۱۵۸)

۲۰- به این نکته هم باید توجه داشت که بسیاری از افرادی که این روایت را گزارش کرده اند به لوازم آن توجه نکرده اند. آنها از سوی گزارشی از بی تابی و محبت شدید ام فضل به امام جواد علیه السلام در این ماجرا نقل کرده اند و از سوی او را قاتل امام می دانند که به نفرین امام، مبتلا به بیماری و فقر شدیدی

شد. (به عنوان نمونه: حسین بن عبدالوهاب، ۱۱۳ و ۱۱۸، ابن شهر آشوب، ۴۹۷/۳ و ۴۹۹)

۲۱- افرادی که این روایت را نقل کرده اند عمدتاً به عنوان یکی از معجزات امام جواد(ع) به آن پرداخته اند، در حالی که این ماجرا بیش از همه به نفع مأمون است، او در اثر مستی و زوال عقل مرتکب اشتباهی شد (که بعداً هم توبه می کند) که با تدبیر امام به صورت معجزه آسایی اشتباه او جبران شد و در عوض، امام که به شدت نگران جان اوست به او توصیه هایی می کند و حرزی ارزشمند هم به او می دهد که او را از بلاها محافظت کند. البته به نظر می رسد تنها امام جواد(ع) نگران جان مأمون نبوده، بلکه امپراتور روم هم با وجود دشمنی با مأمون در خلال جنگ به فکر سلامتی مأمون است؟! در جنگ با رومیان مأمون دچار سردردی شد و جنگ متوقف شد، امپراتور روم از توقف جنگ تعجب کرد و وقتی علت را متوجه شد، کلاهی را که در آن دعایی بود به مأمون داد و مأمون آن کلاه را بر سرش گذاشت و سردردش بهبود یافت؟! (قطب الدین راوندی، ۲۱۰، الابشیهی، ۸۴۴/۲)

پس از بررسی متنی و سندی ماجرای حرز باید به این نکته نیز اشاره کنیم که این ماجرا در کتاب هدایه الکبری به صورت متفاوتی نقل شده است. در این نقل مأمون و ام الفضل عمداً قصد قتل امام را دارند و به عده ای از غلامان دستور می دهند که این کار را انجام دهند. آنها نیز به امام حمله ور شده و ایشان را به شهادت می رسانند و با شمشیرهای خونین نزد مأمون می روند. ام فضل خوشحال می شود. اما مأمون می گوید: ممکن است مانند پدرش که یک بار او را کشتیم ولی صبح دیدیم زنده است و به او آسیبی نرسیده، وی هم سالم باشد، بهتر است ابتدا از حال او خبردار شویم، ام فضل به خانه امام می رود و می بیند امام سالم است. (خصیبی، ۳۰۴-۳۰۶) در این متن سخنی از حرز به میان نیامده تنها در ابتدای روایت که امام این جریان را برای اصحابش بازگو می کند و بیان می کند که مأمون قصد جان مرا دارد، اشاره می شود که شما علم رسول خدا(ص) و حضرت مسیح را دارید(شاید منظور این است که همانطور که مسیح مردگان را زنده می کرد شما هم می توانید اگر شما را کشتند دوباره زنده شوید)

بخش دوم: بررسی متنی و سندی دعاهای حرز

حسین بن عبدالوهاب(قرن ۵) ادعا می کند نسخه حرز نزد اکثر شیعیان موجود است، او متن حرز را نقل نمی کند. (حسین بن عبدالوهاب، ۱۱۷)

ابن شهر آشوب(قرن ۶) نقل می کند که وقتی مأمون به دیدن امام می رود و او را سالم می بیند تصمیم می گیرد دشمنان او را از بین ببرد و خراج شرق و غرب را به او بدهد. او ادامه ماجرا را نقل نکرده و سخنی از حرز به میان نیاورده است. (ابن شهر آشوب، ۵۰۰/۳)

روایت یوسف بن حاتم هم تا جایی ادامه دارد که امام به مأمون توصیه می کند برای ایمنی بیشتر شبها

بیرون نرود و امام به منزل خود برمی گردد. در این گزارش هم سخنی از حرز به میان نیامده است (یوسف بن حاتم، ۹۱۱)

در نقل راوندی امام به مأمون نصیحت می کند که شراب ننوشد و او هم می پذیرد و روایت بدون اشاره به حرز به پایان می رسد. (قطب الدین راوندی، ۳۷۹/۱)

بر این اساس متن حرز از منابع پیش گفته تنها در کتاب «منیة الدّاعی و غنیة الواعی» نوشته علی بن عبد الصّمد تمیمی آمده که سید بن طاووس آن را نقل کرده است.

در این بخش در پی یافتن سرنخ هایی از دعاهای نقل شده در حرز در منابع دیگر هستیم. چون ممکن است منابع دیگری این حرز یا بخش هایی از آن را نقل کرده باشند و به ماجرای صدور آن اشاره ای نکرده باشند یا سبب صدور دیگری برای آن نقل کرده باشند.

برای بررسی دقیق تر متن حرز را به چند بخش تقسیم کرده و به بررسی متن حرز می پردازیم.

بخش اول

«سوره حمد، آیه ۶۵ سوره حج و دعای اللهم أنت الواحد الملك الّذین یوم الدّین تفعل ما تشاء بلا مغالبة و تعطي من تشاء بلا منّ، تفعل ما تشاء و تحکم ما ترید، و تداول الأیام بین النّاس و ترکیبهم طبقاً عن طبق.»

بخش دوم

«أسألك باسمك المکتوب علی سرادق المجد، و أسألك من خیرا ممّا أرجو و أعوذ بعزّتک و قدرتک من شرّ ما أخاف و أحذر و ما لا أحذر.»

این بخش از دعا شبیه دعاهای بعد از نوافل ماه رمضان (طوسی، تهذیب الاحکام، ۹۱/۳، همو، مصباح المتهدج، ۵۶۷) و دعای امام سجاد(ع) در بحث با محمد حنفیه نزد حجر الاسود است (ابن طاووس، مهج الدعوات، ۱۵۸، اربلی، ۳۲۳/۲)

بخش سوم

«یا صاحب محمّد یوم حنین أسألك بحقّ طه و یس و أن تشدّ عضد صاحب هذا العقد، و أدراً بک فی نحر کلّ جبار عنید و ... و اجعله ممّن ألجأ إلیک ظهره.»

سید بن طاووس در اقبال در ضمن دعاهای شب ششم ماه رمضان دعایی را از کتاب «عمل شهر رمضان» محمد بن ابی قره نقل می کند که تا حدودی شبیه این دعا است (این بخش و ابتدای بخش چهارم) و تقریباً تنها دعایی است که در آن تعبیر «یا صاحب محمد یوم حنین» آمده است. (ابن طاووس، اقبال الاعمال، ۲۶۲/۱)

باید این دعا در لوله نقره ای قرار گیرد و بر روی آن نوشته شود:

« يا مشهورا في السماوات يا مشهورا في الأرضين يا مشهورا في الدنيا والآخرة جهدت الجبابرة والملوك على إطفاء نورك وإخماد ذكرك فأبى الله إلا أن يتم نورك ويوح بذكرك ولو كره المشركون. » (ابن طاووس، مهج الدعوات، ۴۲، همچنين نك: همو، امان الاخطار، ۸۱)

با توجه به جستجوی صورت گرفته دعاهای مربوط به حرز تنها از طریق ابن طاووس نقل شده است. درباره عبارات و تعبیرهای به کار رفته در دعا به جز مواردی که اسامی مشهور خدا است، بیشتر عبارات دعا در هیچ منبع دیگر یافت نمی شوند

بسیاری از کتابهای دعا مانند مصباح المتعجل شیخ طوسی، نیز از ذکر این حرز اجتناب کرده اند. شیخ عباس قمی در باب حرز امام جواد(ع) حرز یا نور یا برهان را نقل کرده است(قمی، ۱۰۲۵)

شهرت حرز و ضعف سندی

در پایان لازم است به این پرسش پاسخ داده شود که آیا شهرت حرز، ضعف سند را جبران نمی کند؟ وقتی که حدیثی طرق متعددی داشته باشد و با اسانید مختلف و گوناگون روایت شده باشد، محدثان به بررسی دقیق سند و رجال آن نمی پردازند و به آن اعتماد می کنند. اما حدیثی که راویان زیادی آن را نقل کرده باشند را حدیث مشهور می گویند(میرداماد استر آبادی، ۱۹۳) بر این اساس نمی توان خبر حرز را حد اقل در چند قرن اول مشهور دانست. چون در طبقه اول تنها یک نفر و در طبقه دوم یک نفر یا احتمالا دو نفر روایت را نقل کرده اند و در قرن ۵ هم که ادعای شهرت شده است این ادعا ثابت نشده، چون در همین زمان تنها در یک یا دو کتاب نقل شده است و به نظر می رسد شهرت ادعایی، بیشتر شهرت در بین عموم مردم بوده است نه شهرت نزد محدثان. از سویی حدیث مشهور می تواند یکی از اقسام چهار گانه حدیث اعم از صحیح، حسن، موثق یا ضعیف باشد(فضلی، ۱۰۰) بررسی سندی این روایت ضعف سندی آن را آشکار کرد.

نتیجه گیری

✓ داستان مربوط به سبب صدور حرز با وقایع تاریخی ناسازگار است که نشانه ای از بی اعتباری آن به شمار می رود.

✓ با اینکه ماجرای صدور حرز بیان کننده یکی از معجزات امام جواد(ع) است ولی از سوی بسیاری از محدثان و متکلمان نادیده گرفته شده است، این مساله می تواند ناشی از بی اعتمادی به آن باشد.

✓ ماجرای شگفت انگیز صدور حرز در حضور افراد بسیاری اتفاق افتاده و بسیاری نیز از آن ماجرا

آگاه شده اند و انگیزه نقل آن زیاد بوده است با این وصف تنها از طریق یک نفر گزارش شده است که نشان دهنده جعلی بودن این داستان است.

✓ سند داستان صدور حرز بسیار آشفته است و علاوه بر انقطاع سند در آن نام افراد ناشناخته به چشم می خورد.

✓ در بیشتر گزارشهایی که ماجرای صدور حرز را نقل کرده اند اشاره ای به صدور حرز نشده و ماجرا به گونه دیگری تمام شده است.

✓ متن دعاهای حرز تنها از طریق ابن طاووس نقل شده است و منابع متاخر از این منبع نقل می کنند.

✓ سند نقل شده برای متن حرز آشفته‌گی های زیادی دارد و ساختگی بودن آن محتمل است.

✓ متن دعاهای مربوط به حرز غریب است و بخشهای زیادی از آن در متنهای دیگر نیامده است.

✓ در نهایت می توان گفت: دلیل قانع کننده ای برای منتسب کردن حرز موجود به امام جواد علیه

السلام یافت نشد.

منابع

الایشی، محمد بن احمد، المستطرف فی کل فن مستظرف، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۰م.

ابن اثیر، ، النهاية فی غریب الحدیث، چاپ چهارم، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴ش.

ابن بسطام، عبد الله و حسین، طب الأئمه(ع)، قم، انتشارات رضی، قم، ۱۴۱۱ق.

ابن حبان بستی، محمد، الثقات، موسسه الکتب الثقافیه، حیدر آباد هند، ۱۳۹۳ق.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، بیروت، مؤسسه الاعلمی، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.

ابن حمزه طوسی، الثاقب فی المناقب، قم، انصاریان، ۱۴۱۲ق.

ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، چاپخانه حیدری، نجف، ۱۳۷۶.

بن طاووس، علی بن موسی، اقبال الاعمال، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۴.

_____، جمال الاسبوع، موسسه آفاق، ۱۳۷۱ش.

_____، مَهَج الدعوات و منهج العبادات فی الادعیه و الاحراز، کتابخانه سنایی، بی جا، بی تا.

_____، الامان من اخطار الاسفار و الازمان، قم، آل البيت(ع)، ۱۴۰۹.

ابن قتیبه، المعارف، تحقیق: دکتر ثروت عکاشه، دار المعارف، قاهره، بی تا.

اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمه، دار الأضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.

آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۰۵ق.

باید این دعا در لوله نقره ای قرار گیرد و بر روی آن نوشته شود:

« يا مشهورا في السماوات يا مشهورا في الأرضين يا مشهورا في الدنيا والآخرة جهدت الجبابرة والملوك على إطفاء نورك وإخماد ذكرك فأبى الله إلا أن يتم نورك ويوح بذكرك ولو كره المشركون.» (ابن طاووس، مهج الدعوات، ۴۲، همچنين نك: همو، امان الاخطار، ۸۱)

با توجه به جستجوی صورت گرفته دعاهای مربوط به حرز تنها از طریق ابن طاووس نقل شده است. درباره عبارات و تعبیرهای به کار رفته در دعا به جز مواردی که اسامی مشهور خدا است، بیشتر عبارات دعا در هیچ منبع دیگر یافت نمی شوند

بسیاری از کتابهای دعا مانند مصباح المتعجل شیخ طوسی، نیز از ذکر این حرز اجتناب کرده اند. شیخ عباس قمی در باب حرز امام جواد(ع) حرز یا نور یا برهان را نقل کرده است(قمی، ۱۰۲۵)

شهرت حرز و ضعف سندی

در پایان لازم است به این پرسش پاسخ داده شود که آیا شهرت حرز، ضعف سند را جبران نمی کند؟ وقتی که حدیثی طرق متعددی داشته باشد و با اسانید مختلف و گوناگون روایت شده باشد، محدثان به بررسی دقیق سند و رجال آن نمی پردازند و به آن اعتماد می کنند. اما حدیثی که راویان زیادی آن را نقل کرده باشند را حدیث مشهور می گویند(میرداماد استر آبادی، ۱۹۳) بر این اساس نمی توان خبر حرز را حد اقل در چند قرن اول مشهور دانست. چون در طبقه اول تنها یک نفر و در طبقه دوم یک نفر یا احتمالا دو نفر روایت را نقل کرده اند و در قرن ۵ هم که ادعای شهرت شده است این ادعا ثابت نشده، چون در همین زمان تنها در یک یا دو کتاب نقل شده است و به نظر می رسد شهرت ادعایی، بیشتر شهرت در بین عموم مردم بوده است نه شهرت نزد محدثان. از سویی حدیث مشهور می تواند یکی از اقسام چهار گانه حدیث اعم از صحیح، حسن، موثق یا ضعیف باشد(فضلی، ۱۰۰) بررسی سندی این روایت ضعف سندی آن را آشکار کرد.

نتیجه گیری

✓ داستان مربوط به سبب صدور حرز با وقایع تاریخی ناسازگار است که نشانه ای از بی اعتباری آن به شمار می رود.

✓ با اینکه ماجرای صدور حرز بیان کننده یکی از معجزات امام جواد(ع) است ولی از سوی بسیاری از محدثان و متکلمان نادیده گرفته شده است، این مساله می تواند ناشی از بی اعتمادی به آن باشد.

✓ ماجرای شگفت انگیز صدور حرز در حضور افراد بسیاری اتفاق افتاده و بسیاری نیز از آن ماجرا

- آقا رضا همدانی، مصباح الفقیه، قم، نشر منبع، ۱۴۲۲ق.
- بحر العلوم، سید مهدی، الدرہ النجفیہ، نجف، مکتبہ الرضا، ۱۳۷۷ق.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، دار الکتب الإسلامیہ، ۱۳۳۰ش.
- _____ کتاب الرجال، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
- بیاضی عاملی، علی بن یونس، الصراط المستقیم، مکتبہ مرتضویہ، بی تا.
- جواهری، محمد حسن النجفی، جواهر الکلام، تهران، دارالکتب الاسلامیہ، ۱۳۶۵ش.
- جوهری، الصحاح، تحقیق: أحمد عبد الغفور العطار، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
- حریری، اسماعیل، مجله بقیه الله، شماره ۳۰۰، ص ۵۵-۵۹. لبنان ضاحیه جنوبی، ۱۴۳۷.
- حسین بن عبد الوهاب، عیون المعجزات، ناشر: محمد کاظم الشیخ صادق الکتبی، نجف، ۱۳۶۹ق.
- خانی (مهروش)، حامد (فرهنگ)، سیر تحول مفهوم حرز در فرهنگ اسلامی، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، دوره ۴۴، بهار و تابستان ۱۳۹۰، ص ۶۵-۸۳.
- خصیبی، حسین بن حمدان، الهدایة الكبرى، بیروت، مؤسسة البلاغ، چاپ چهارم، ۱۹۹۱م.
- خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ۱۴۱۷ق.
- خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ق.
- قطب الدین راوندی، الخرائج والجرائح، قم، مؤسسه امام مهدی (عج)، ۱۴۰۹ق.
- قطب الدین راوندی، الدعوات، قم، مدرسه الإمام المهدی (ع)، بی تا.
- سید جعفر مرتضی عاملی، الحیاه السیاسیہ للامام الجواد، مرکز اسلامی للدراسات، ۱۴۰۵.
- شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، صراط النجاه، قم، کنگره بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۳۷۳.
- شیخ عباس قمی، مفاتیح الجنان، قم، انتشارات عزیزی، ۱۳۸۵ش.
- صدوق، محمد بن علی، علل الشرایع، تقدیم: سید محمد صادق بحر العلوم، نجف، المکتبۃ الحیدریه، بی تا.
- _____ معانی الاخبار، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، ۱۳۳۸ش.
- _____ خصال، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، ۱۳۶۲ش.
- طبری شیعی، محمد بن جریر، دلائل الامامة، قم، مؤسسه البعثة، ۱۴۱۳ق.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک مشهور به تاریخ طبری، بیروت، مؤسسه اعلمی، چاپ چهارم، ۱۴۰۳ق.
- طریحی، مجمع البحرین، تحقیق: سید احمد حسینی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
- طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۶۴ش.
- _____، مصباح المتعجد، بیروت، ۱۴۱۱ق.
- فتح الله، أحمد: معجم ألفاظ الفقه الجعفري، دمام، مطابع المدخول، ۱۴۱۵ق.

- فراهیدی، خلیل بن احمد، العین؛ قم، دار الهجره، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
- فضلی، عبدالهادی، اصول الحدیث، ام القرى، بیروت، ۱۴۲۱ق.
- قزوینی، سید محمد، موسوعه امام جواد علیه السلام، به اشراف آیت الله ابوالقاسم خزعلی، قم، موسسه ولی عصر(عج)، ۱۴۱۹ق.
- کفعمی، تقی الدین ابراهیم بن علی، بلد الامین، تهران، کتابخانه شیخ صدوق، ۱۳۸۳ش.
- _____، جنة الأمان الواقية و جنة الايمان الباقية، المشتهر بالمصباح، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ۱۴۰۳ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح: علی اکبر غفاری، چاپ پنجم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
- مجلسی، بحارالانوار، بیروت، الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- محمدی شاهرودی، عبدالعلی، آداب سفر در فرهنگ نیایش (ترجمه الامان من اخطار الزمان)، تهران، نشر آفاق، ۱۳۸۱ش.
- محمود عبدالرحمن عبدالمنعم، معج المصطلحات و الالفاظ الفقهیه، قاهره، دارالفضیله، بی تا.
- مسعودی، ابی الحسن علی بن حسین بن علی، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق: عبدالعلی امیر مهنا، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ۱۴۱۱ق.
- مفید، الارشاد، چاپ دهم، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، تحقیق التراب، بی تا.
- مفید، المقنعه، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ملا صالح مازندرانی، شرح اصول کافی، تعلیقات: میرزا أبو الحسن شعرانی، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
- میرداماد، محمد باقر الحسینی استرآبادی، الرواشح السماویه، تحقیق: غلامحسین قیصریه، نعمه الله جلیلی، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۲ق.
- نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ش.
- نمازی شاهرودی، علی، مستدرکات علم رجال الحدیث، ناشر، فرزند مؤلف، تهران، چاپ شفق، ۱۴۱۲ق.
- نوری، میرزا حسین، خاتمه مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تحقیق و نشر: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۱۵ق.
- یعقوبی، أحمد بن أبی یعقوب، تاریخ یعقوبی، قم مؤسسه نشر فرهنگ أهل بیت علیهم السلام، بی تا.
- یوسف بن حاتم شامی، الدر النظیم، قم، نشر اسلامی، بی تا.



Exegetical Studies in Contemporary Iran; the Flows and Approaches

Forough Parsa, Associate professor, Institute for Humanities and Cultural Studies

Email: f.parsa@ihcs.ac.ir

Abstract

Exegetical studies have expanded greatly over four decades after the foundation of the Islamic Republic. By analyzing the historical and social conditions of this period and existing discourses, this paper aims to deal with the flowology of interpretive studies. So, in Iran's cultural context, two exegetical flows were identified, each of which includes different groups. The first is based on "the sameness of the religion and politics" discourse. This flow believes in this discourse's components, namely "the necessity of the clergies' involvement in the politics", "guardianship of *Wilāyat-e faqih* (the Islamic jurist)", and "comprehensiveness of the Quranic rules" and interprets the Quran according to them. The second is a flow that has interpreted the Quran without any consideration or bias toward the mentioned discourse and its components. The theoretical framework of this study is "the reception theory" which emphasizes the role of the interpreter and his historical and social situation in the text interpretation. The results show that in the first exegetical flow that is the advocate of "the sameness of the religion and politics" discourse, different interpretations have been written with philosophical, rational, social, and preaching approaches. Also, the impartial interpretive flow has consisted of different ranges of interpreters with traditional, modern-traditional, the Quran sufficiency, scientific, ethical, educational, and hermeneutic attitudes.

Keywords: Interpretation of the Holy Quran, Exegetical flows, "The sameness of the religion and politics" discourse, Post-revolution Iran



سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۵۲ - ۳۳	HomePage: https://jquran.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۰۹	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۸/۰۹
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/jquran.2021.72262.1172

مطالعات تفسیری قرآن کریم در ایران معاصر؛ جریان‌ها و رویکردها

فروغ پارسا

دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

Email: f.parsa@ihcs.ac.ir

چکیده

مطالعات تفسیری در ایران در بازه زمانی چهار دهه پس از تأسیس جمهوری اسلامی گسترش قابل ملاحظه‌ای داشته است. این جستار با تحلیل شرایط تاریخی و اجتماعی این دوران و گفتمان‌های موجود به جریان‌شناسی مطالعات تفسیری اهتمام داشته و در فضای فرهنگی ایران دو جریان تفسیری را شناسایی کرده که هر یک به نوبه خود طیف‌های مختلفی را در خود گنجانده‌اند. جریان تفسیری نخست، جریانی است مبتنی بر گفتمان این‌همانی دیانت و سیاست است که به مؤلفه‌های این گفتمان یعنی ضرورت دخالت روحانیت در سیاست، ولایت فقیه و جامعیت احکام قرآنی باور دارد و با توجه بدان‌ها به تفسیر قرآن اهتمام نموده است. جریان دوم، جریانی است که بدون لحاظ و سوگیری نسبت به گفتمان این‌همانی دیانت و سیاست و مؤلفه‌های آن به تفسیر قرآن مبادرت کرده است. چارچوب نظری این پژوهش نظریه هرمنوتیک دریافت (reception theory) است که به نقش مفسر و شرایط تاریخی و سیاسی وی در تفسیر متن اهمیت می‌دهد. در جریان تفسیری همسو با گفتمان این‌همانی دیانت و سیاست، تفاسیری با رویکردهای فلسفی و عقل‌گرایانه، اجتماعی و نیز واعظانه تألیف شده‌اند. در جریان غیر همسو، طیف‌های مختلف مفسران سنتی، سنتی نوگرا، قرآن‌بسنده، علمی‌نگر، اخلاقی، تربیتی و هرمنوتیکی مدرن گرد آمده‌اند.

کلیدواژه‌ها: تفسیر قرآن کریم، جریان‌های تفسیری، گفتمان این‌همانی دیانت و سیاست، ایران پس از انقلاب اسلامی

مقدمه

قرآن کریم به مثابه منشور ایمان و عمل همواره مورد توجه مسلمانان ایران بوده و تاریخ شاهد معتبری بر فعالیت‌های گسترده مفسران ایرانی در تفسیر و تبیین آموزه‌ها و آیات نورانی این کلام الهی بوده است. ^۱پروزی انقلاب اسلامی مردم ایران در ۱۳۵۷ش/ ۱۹۷۹م و پیدایی نظام جمهوری اسلامی ایران، عوامل مساعد بیشتری برای مساهمت دانشمندان ایرانی در امر تفسیر قرآن فراهم آورده است. در واقع در ۴ دهه پس از انقلاب اسلامی ایران علاوه بر افراد، سازمان‌ها و گروه‌های مختلفی متولی تألیف آثار تفسیری بوده‌اند. چنان‌که شمار آثار تفسیری و تک‌نگاری‌های قرآنی در این بازه زمانی به لحاظ کمی و کیفی رشد و گسترش قابل ملاحظه‌ای نسبت به کل سده‌های پیشین داشته و این همه ضرورت تحلیل و مطالعه همه-جانبه این آثار را فراهم کرده است.

در سنت تفسیری مسلمانان اگرچه بعضاً شرایط ویژه‌ای برای تفسیر و مفسر مطرح شده ولی ملاک و معیاری برای برتری هیچ یک مطرح نشده است (سیوطی، ترجمه الاتقان، ۲/ ۵۵۷-۵۶۸) در واقع در طی سده‌های متمادی تاریخ اسلام، تفاسیر مختلفی تألیف شده‌اند که بدون لحاظ صحت و بطلان آن تفاسیر و صرفاً با توجه به روش و گرایش آنها در مجموعه‌هایی طبقه‌بندی شده‌اند (ر.ک. به حسین علوی مهر، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری؛ علی‌اکبر بابایی، روش‌شناسی تفسیر قرآن؛ محمدحسین ذهبی، التفسیر و المفسرون؛ عمید زنجانی، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن؛ محمدهادی معرفت، تفسیر و مفسران). مطالعات تفسیری به طور عام و تفسیر متون مقدس به طور خاص از سده نوزدهم میلادی به این سو با دانش هرمنوتیک پیوند عمیقی پیدا کرده (احمدی، ساختار و تأویل متن، ۵۳۵) و به‌ویژه پس از پیدایی نظریه-های هرمنوتیک فلسفی، افق‌های جدیدی به‌سوی تأملات تفسیری و هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی فهم و تفسیر گشوده شده است. (واعظی، نظریه تفسیر و مسایل آن، ۴۶). در دهه‌های آخر سده بیستم با نظریه هرمنوتیک دریافت مواجه هستیم که ایده نسبتاً جدیدی در زمینه تحلیل آثار تفسیری و فهم متون مقدس مطرح نموده و بیش از همه بر نقش و جایگاه تاریخی، اجتماعی و فرهنگی مفسر در پیدایی تفسیرهای گوناگون از متون مقدس تأکید می‌نماید و با توجه بدان تفاسیر را تحلیل می‌نماید. این جستار در چارچوب نظریه دریافت و در بازه ۴ دهه اخیر پس از انقلاب اسلامی، مطالعات تفسیری در ایران را مورد تحلیل قرار داده و آثار تفسیری را جریان‌شناسی نموده است. بر اساس تتبع مؤلف، در بازه مورد پژوهش، گفتمان این همانی دیانت و سیاست در فضای فرهنگی ایران غالب گشته و این گفتمان تا حدود زیادی شرایط تاریخی اجتماعی فرهنگی را تبیین می‌نماید. در واقع دو جریان تفسیری در این دوران قابل تشخیص

۱. مهم‌ترین تفاسیر قرآن از سده‌های نخستین مربوط به مفسران ایرانی مانند محمد بن جریر طبری، فخررازی، زمخشری، بیضاوی و دیگران بوده است.

است. نخست، جریان تفسیری موافق گفتمان این همانی دیانت و سیاست و دیگر جریان تفسیری غیر موافق با گفتمان این همانی دیانت و سیاست. در هریک از دو جریان، آثار تفسیری با رویکردهای متفاوتی نوشته شده‌اند که این پژوهش بدان‌ها پرداخته است. چارچوب نظری این مطالعه، نظریه هرمنوتیک دریافت است و پژوهش زیر با روش کتابخانه‌ای و رویکرد تحلیلی تاریخی انجام شده است. نگارنده با تتبع در وبگاه‌های مختلف، پیشینه‌ای بر تحقیق خود نیافته است. در واقع این پژوهش به سراغ مطالعات و آثار تفسیری دوران پس از انقلاب رفته که پژوهشگران هنوز فرصت تحلیل و مطالعه آنها را پیدا نکرده‌اند. کتاب محمد اسعدی و همکاران با عنوان آسیب شناسی جریان‌های تفسیری، جریان‌های تفسیری را معرفی و آسیب شناسی کرده ولی از تفاسیر سده ۱۴ هجری فراتر نرفته و بر مطالعات تفسیری در ایران نیز متمرکز نشده است. احمد پاکتچی نیز کتابی با عنوان جریان‌های فهم قرآن کریم در ایران معاصر تألیف نموده که طبقه‌بندی خوبی از مفسران ارائه نموده ولی جریان‌شناسی تاریخی انجام نداده است. ضمن آن که پژوهش وی تفاسیر ۴ دهه اخیر را پوشش نداده است. در این میان صرفاً محمدعلی ایازی در سیر تطور تفاسیر شیعه تا حدود زیادی به مفسران معاصر اشاره کرده در عین حال که ایشان نیز جریان‌شناسی نکرده‌اند. با این حساب به نظر می‌رسد پژوهش حاضر به لحاظ تحلیلی که از اتم تفاسیر قرآنی ۴ دهه اخیر داشته کاملاً نوآورانه است.

۱- تعاریف و مفاهیم

۱-۱- تفسیر: تفسیر به معنای کشف، پرده‌برداری و روشن نمودن است ولی هر کشف و روشن‌گرایی تفسیر نیست بلکه تفسیر عبارت از کشف کلام الهی است. از سوی دیگر این کلام الهی صرفاً کتاب آسمانی مسلمانان یعنی قرآن است و شامل حدیث قدسی نیست. (علوی مهر، ۲۰)

۱-۲ - جریان تفسیری

جریان، مصدری عربی از ریشه جری یجری است که معنای حرکت منظم و دقیق در طول مکان و خلاف سکون و توقف از آن برداشت می‌شود. (مصطفوی تبریزی، التحقیق فی کلمات القرآن، ۷۶/۲)

جریان، در اصطلاح به امری که در حال شکل‌گیری است گفته می‌شود. در واقع به روند شکل‌گیری یک ایده و نظر و سیر تطور تاریخی آن با در نظر گرفتن فرازها و فرودها و آثار آن در اجتماع جریان گفته می‌شود. (رمضان شعبانی ساروئی، ۱۷) و نیز گفته شده؛ جریان، عنوانی اجتماعی است و حتماً باید دارای افراد متعدد باشد و یک نفر نمی‌تواند جریان را تشکیل بدهد. اگرچه جریان می‌تواند از سوی یک فرد بنیاد گذاشته شود و طرفداران و پویندگان متعددی داشته باشد. جریان، از سوی دیگر باید دارای پشتوانه و مبانی

فکری مشخصی باشد و یک یا چند نفر به خصوص به عنوان نماینده فکری آن در جامعه شناخته شوند. (خسرو پناه، ۲۰)

بر این اساس؛ جریان تفسیری، عبارت است از طیف گسترده‌ای از مفسران قرآن کریم که مبانی فکری و اندیشگی نسبتاً یکسانی دارند و در گفتمان واحدی به امر فهم و تفسیر قرآن مبادرت کرده‌اند.

۱-۳- رویکرد تفسیری

اصطلاح رویکرد یا گرایش برگردان واژه *approach* است و عبارت از شاخصه‌ها و ویژگی‌هایی است که موجب تمایز تفاسیر از یکدیگر می‌شود. رویکرد تفسیری همان افکار و عقاید یا تخصصی است که ذهن و روان مفسر در تعامل با اوضاع و مسائل عصر خود بدان‌ها تمایل دارد و در تفسیر از آنها استفاده می‌نماید. برای مثال مفسر اشعری مذهبی که به تفسیر آیات قرآن مطابق عقاید اشعری می‌پردازد توجه اشعری دارد و مفسری که در چارچوب عقاید معتزله به تفسیر می‌پردازد توجه تفسیری اشعری است؛ همچنین مفسری که اهتمامش به تفسیر از آیات الاحکام است دارای توجه فقهی و آن‌که گرایش به مسائل کلامی دارد دارای توجه کلامی است و مفسر علاقه‌مند به طرح مسایل اجتماعی و تحولات زمانه به سمت انواع تفسیر عصری گرایش می‌یابد. (ابراهیم شریف، ۲۷)

۴-۱- نظریه دریافت^۱

دانش هرمنوتیک که از فعل یونانی (*Hermeneuein*) به معنای «تفسیر کردن» گرفته شده، پیشینه دیرینی در تفسیر و توضیح متون مقدس داشته و به تدریج در تفسیر متون ادبی و حقوقی و هنری نیز کاربرد پیدا کرده است. (احمدی، «خرد هرمنوتیک»، ۱۰) این دانش به‌ویژه در دهه‌های آخر سده بیستم تحولات زیادی داشته و به‌ویژه نظریه هرمنوتیک فلسفی مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶م) و شاگردش هانس گئورگ گادامر (۱۹۰۰-۲۰۰۲م) که بر شخصیت مفسر و پیش فرض‌های ذهنی وی در امر فهم و دریافت تأکید داشتند، مورد توجه زیادی واقع شده است. (واعظی، ۱۴۸-۱۵۵).

نظریه دریافت، تازه‌ترین تحول هرمنوتیک و دانش تفسیر است که در آن بیش از توجه انحصاری به متن و مؤلف، نقش خواننده و دریافت او از متون بررسی می‌شود. این نظریه در واقع بازتاب هرمنوتیک فلسفی در حوزه نقد ادبی از طریق شاگردان گادامر، ولفگانگ ایزر (۱۹۲۶-۲۰۰۷م) و هانس روبرت جاس است که معتقدند باید منظر مخاطبان و خوانندگان متون را به رسمیت شناخت (برکت، ۵۴). در واقع از نظر ایشان معنا نتیجه تعامل متقابل خواننده و متن است. معنا یک تأثیر و معلول است که تجربه می‌شود و نه یک پیام که دریافت گردد. (واعظی، ۴۶-۴۷) هرمنوتیک دریافت، در مجموع بر نقش و

1. Reception theory

جایگاه اجتماعی و تاریخی و پیش فرض های ذهنی مفسران به مثابه خوانندگان متن مقدس بسیار تأکید دارد و بر آن است که ویژگی های مختلف مفسران در فرایند تفسیر متن قابل انفکاک از آنان نیست و چگونگی تفسیر آن ها از متون را عمیقاً تحت تأثیر قرار می دهد. (پارسا، ۵)

۲- گفتمان این همانی دیانت و سیاست؛ باز نمود شرایط تاریخی اجتماعی ایران پس از انقلاب اسلامی

انقلاب اسلامی مردم ایران در بهمن ماه ۱۳۵۷ شمسی در حالی بر رژیم شاهنشاهی پهلوی به پیروزی رسید که مردم رهبری امام خمینی (۱۳۶۸-۱۲۷۹) (ره) و ایده ها و دیدگاه های ایشان را با اکثریت قاطع مورد تأیید قرار دادند. استقلال، آزادی و جمهوری اسلامی مهم ترین و بنیادی ترین شعار و آرمان مردم بود که در طی انقلاب مورد تأکید قرار داشت. در واقع ایده محوری و مبنایی رهبر انقلاب در طی مبارزه ای که از سال ۱۳۴۲ شمسی شروع شده بود؛ مبنای قرار گرفتن آموزه های دینی در ارکان حکومت و سیاست و به یک معنا بحث ارتباط دیانت و سیاست بود که همواره در بیانیه ها و سخنرانی ایشان تکرار و تأکید می شد. ایده «این همانی دیانت و سیاست» در طول دوران انقلاب از سوی امام خمینی و شاگردان ایشان تبلیغ و به لحاظ نظری تبیین شد (بنگرید به ادامه مقاله). این نظریه در نهایت با پیروزی انقلاب و تشکیل جمهوری اسلامی ایران، با قوت و قدرت بیشتری از سوی امام خمینی مطرح و به مثابه گفتمان^۱ غالب در همه حوزه های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه نهادینه گردید. تشکیل جمهوری اسلامی، اصول مختلف قانون اساسی بویژه مقدمه و اصول پنجم و پنجاه و هفتم و یکصد و نهم و یکصد و دهم آن و نیز پیدایی بنیادها و نهادهای سیاسی دینی همگی گواه غلبه این گفتمان هستند.

این همه نشانگر آن است که فضای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی دهه های پس از انقلاب اسلامی ایران، کاملاً تحت تأثیر «گفتمان این همانی دیانت و سیاست» قرار گرفته است.

۴-۲- مؤلفه های گفتمان «این همانی دیانت و سیاست»

گفتمان «این همانی دیانت و سیاست» در صدد القای این معناست که سیاست و تدبیر امور در همه زمینه های فرهنگی اقتصادی و اجتماعی کشور باید بر مبنای احکام اسلامی و قوانین دینی اجرا و اعمال

۱. واژه «گفتمان» به عنوان برابر نهاد واژه discourse، توسط داریوش آشوری بر ساخته شده است. از نظر فوکو گفتمان مجموعه گزاره هایی است که به زبان امکان می دهد در باره موضوعی خاص در لحظه تاریخی خاصی سخن بگوید یا دانش مربوط به آن موضوع را باز نمایی کند. در اینجا منظور از گفتمان؛ نظام پیشینی است که از راه واژگان و گفتارهای نهادینه شده بر ذهنیت افراد و حتی بر آگاهی یک دوران تاریخی اثر می گذارد و شیوه ادراک انسان از واقعیت را تعیین، مقید و محدود می سازد. (مریم قهرمانی، ترجمه و تحلیل انتقادی گفتمان: رویکرد نشانه شناختی، تهران، ۱۳۹۲ ش.)

گردد. از سوی دیگر معتقد است؛ آموزه‌های قرآنی و احکام دینی از چنان جامعیتی برخوردار است که برای همه مسائل جامعه پاسخ مناسب دارد. روی هم رفته، این گفتمان دارای مؤلفه‌های زیر است:

۱-۲- ضرورت دخالت روحانیت در سیاست

امام خمینی به مثابه مجتهد و فقیه شیعی (ستوده، ۲۰۰۳-۲۰۰۳/۳؛ ۲۸/۱-۳۰) و در مواجهه با فعالیت شاهان پهلوی بر ضد نهاد روحانیت و مذهب، به این نتیجه رسید که آموزه‌های دینی و فقهی اسلام از آن جهت که در جهت صلاح جامعه و رفع فساد از آن است، دستوراتی سیاسی است. (امام خمینی، صحیفه امام، ۴۲۹/۱۳-۴۳۰؛ ۵۰۵/۹). از این روست که در مقابل دیدگاه برخی از فقها و مجتهدان هم عصر خود که دخالت در امور سیاسی را روا نمی‌دانستند (لک زایی، ۱۵۷-۱۵۹، فراتی، ۳۵-۳۷ و ۸۳-۸۵) بر سیاسی بودن آموزه‌های دینی و ضرورت دخالت عالمان دین در سیاست پافشاری نمود و جدایی سیاست از دین را مقوله‌ای استعماری و با هدف باز داشتن ملت‌های مسلمان از دخالت در سرنوشتشان مطرح نمود (امام خمینی، صحیفه امام، ۱۸۸-۱۸۹/۵ و ۲-۱/۴).

۲-۱-۲- ولایت فقیه

نظریه نیابت عامه فقها از امام زمان علیه السلام که به نظریه ولایت فقیه مشهور شده و به معنای جواز حکومت فقیهان در زمان غیبت امام زمان (ع) است، نخستین بار در اوائل قرن پنجم هجری در حوزه فقهی بغداد در رابطه با تعیین تکلیف زکات و خمس و چگونگی قضاوت میان شیعیان از سوی شیخ مفید (متوفی ۴۱۳ق) مطرح گردید. امام خمینی با تاسی و تأثیرپذیری از اندیشه‌های سیاسی فقه‌های پیشین (محقق حلی، ۱۵۲/۱؛ علامه حلی، ۲/۴۱۷؛ شهید اول، ۸۹؛ شهید ثانی، ۲۳۶/۱؛ بهبهانی، ۷۵۱؛ مرتضی انصاری، ۱۵۴؛ نجفی، ۳۹۵/۲۱-۳۹۷) بحث ضرورت ولایت فقیه را بار دیگر با قدرت بیشتری مطرح کرد. شرایط و حدود اختیارات ولی فقیه در کتابها و بیانات و سخنرانی‌های ایشان تبیین و در مفاد قانون اساسی گنجانده شد. (ر.ک. به: امام خمینی، کشف الاسرار، کتاب الرسائل «مبحث اجتهاد و تقلید»، تحریر الوسيله «مبحث امر به معروف و نهی از منکر» و کتاب البیع؛ «بحث ولایت فقیه»، صحیفه نور)

۳-۲-۱- جامعیت آموزه‌های قرآنی در مدیریت سیاسی و اجتماعی

امام خمینی در آثار فقهی خود تأکید می‌کند که: «... اسلام برای تأسیس حکومت عادلانه به پا گردیده است که در آن قوانین مربوط به امور مالی، بیت المال، جزائیات، قضاء، حقوق، جهاد، دفاع و پیمان‌های میان دولت اسلامی و دولت‌های دیگر وجود دارد (امام خمینی، کتاب البیع، ۴۶۰/۲). همو در جای دیگر می‌گوید: «اسلام دین سیاست است با تمام شئون که سیاست دارد. این نکته برای هر کس [که] کمترین تدبیری در احکام حکومتی سیاسی، اجتماعی اقتصادی اسلام بکند آشکار می‌گردد (امام خمینی، تحریر

الوسیله، ۱/۲۳۴). امام خمینی معتقد بود شمار آموزه‌های اجتماعی، اقتصادی، حقوقی و سیاسی قرآن صد برابر بیش از امور عبادی آن است (امام خمینی، ولایت فقیه، ۱۵). بر این اساس می‌توان به این نتیجه رسید که امام خمینی آموزه‌های قرآنی را برای مدیریت و سیاست بر امور مختلف کشور، جامع و کامل می‌دانست.

۳- جریان‌شناسی و طبقه‌بندی مطالعات تفسیری

مطالعات تفسیری قرآن کریم که در قالب کتاب، مقاله و یا پایان‌نامه‌های دانشجویی پس از انقلاب اسلامی تألیف و منتشر شده‌اند؛ شمارگان بسیار بالایی دارد و حتی در مقایسه با کل آثار قرآنی مربوط به ۱۴ سده گذشته (ر.ک. به آقا بزرگ طهرانی، مدخل تفسیر) فزونی قابل ملاحظه‌ای داشته است. تحلیل و طبقه‌بندی این آثار احتمالاً به گونه‌های مختلفی قابل انجام است، ولی از منظر این جستار، لحاظ نمودن شرایط تاریخی و پیش فرض‌های ذهنی و فرهنگی مفسران مبنایی‌ترین و اصولی‌ترین نوع طبقه‌بندی این آثار است. در واقع در فضای تاریخی و فرهنگی ۴ دهه اخیر پس از انقلاب اسلامی ایران، گفتمان «این همانی دیانت و سیاست» و مؤلفه‌های پیش گفته آن کاملاً غلبه پیدا کرده و هرگونه جریان‌شناسی و طبقه‌بندی باید با لحاظ این گفتمان صورت گیرد.

مطالعات تفسیری بر این اساس در دو جریان مشخص دسته‌بندی شده است. نخست، جریانی که مبتنی بر گفتمان «این همانی دیانت و سیاست» و هم‌سو با آن به امر تفسیر و فهم قرآن مبادرت کرده است و دوم؛ جریانی که بدون لحاظ آن گفتمان و غیر هم‌سو با آن گفتمان و مؤلفه‌های آن قرآن را تفسیر نموده است. در هریک از دو جریان تفسیری، رویکردهای تفسیری متنوعی قابل مشاهده است (ر.ک. به: ادامه مقاله).

۳-۱- جریان تفسیری هم‌سو با «گفتمان این همانی دیانت و سیاست»

جریان تفسیری چنان که پیش از این در تعریف جریان بیان شد؛ حرکتی اجتماعی متشکل از افراد متعدد را سامان داده که به یک ایده، گفتمان و نظام اندیشگی مشخص اعتقاد دارند. این گفتمان مشخص؛ همانا گفتمان «این همانی دیانت و سیاست» با مؤلفه‌های سه‌گانه آن است که پیش فرض‌های فهم و تفسیر مفسران را فراهم می‌آورد. در واقع این جریان متشکل از طیف گسترده‌ای از مفسران است که طبعاً در شمار کارگزاران نهادهای مختلف هستند و با رویکردهای مختلف آیات و آموزه‌های قرآن را بر اساس سیاست‌ها و دیدگاه‌های نظام سیاسی تفسیر و تبیین می‌نمایند. برخی از مهم‌ترین آثار تفسیری این جریان به قرار زیر است:

الف - تفسیر تسنیم با رویکرد عقل‌گرایانه

مجموعه چند جلدی **تفسیر تسنیم**، اثر عبدالله جوادی آملی (متولد ۱۳۱۲ شمسی) در شمار مهم‌ترین آثار این جریان است که با رویکردی عقل‌گرایانه به تفسیر پرداخته است. تفسیر آیات **قرآن در تسنیم** به روشنی و آشکارا در گفتمان «این همانی دیانت و سیاست» سامان داده شده و اعتقاد به هر سه مؤلفه گفتمان، در باور و ذهنیت مفسر قابل مشاهده است. به اعتقاد استاد جوادی آملی؛ ایده جدایی دین از سیاست در شمار شبهات عصر حاضر در عرصه معرفت دینی است که حوزه دین را محدود به سامان دادن امر آخرت انسانها دانسته و امور حکومت و معیشت را از حوزه تشریح دینی خارج می‌داند و برای انبیا الهی جهت مداخله در امور غیر عبادی، اخلاقی و اخروی رسالتی قایل نیست. (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۱/۲۳۹). جوادی آملی، تاسی به سیره پیامبران در دخالت در امور سیاسی و اجرای احکام و قوانین **قرآن** را در هر زمان ضروری می‌داند. (همان، ۲۴۰) اعتقاد جوادی آملی به ولایت فقیه در تفسیر آیات مختلفی از قرآن تبیین شده؛ چنان‌که ذیل تفسیر یا ایها الذین آمنوا أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و اولی الامر منکم... (نساء: ۵۹) می‌گوید: اولی الامر باید معصوم باشد و زمامداران کشور و علما و اهل حل و عقد نمی‌توانند در دایره عصمت باشند و صرفاً امامان معصوم واجب‌الاطاعه هستند. در زمان غیبت نیز اطاعت از خدا و رسول با پیروی از فقیه جامع‌الشرایط که از طرف امامان معصوم (علیهم‌السلام) نصب شده، حاصل می‌گردد. در واقع در زمان غیبت، فقیه جامع‌الشرایط که نیابت عام از حضرات معصومان (علیهم‌السلام) دارد، بر اساس فرمایش امام صادق (علیه‌السلام) که فرمودند: «من کان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدینه، مخالفاً علی هواه، مطیعاً لأمر مولاه، فللعوام أن یقلدوه» ولایت دارند (جوادی آملی، تسنیم، ۱۹/۲۳۷-۲۷۷). تأکید و استدلال بر ولایت فقیه، ذیل تفسیر آیه ۶ سوره احزاب (تسنیم، ج ۲۲، ۴۳۹-۴۳۸) و نیز آیه ۸۸ سوره هود (تسنیم، ۳۹/۲۳۶) و جاهای دیگر نیز بیان شده است. جوادی آملی، «ولایت فقیه» را از مهم‌ترین مسائل جامعه اسلامی و سنگ بنای نظام جمهوری اسلامی می‌داند و معتقد است که بر هر فرد مسلمان و انقلابی لازم است این اصل اساسی را خوب بشناسد و سپس بر مدار آن حرکت کند (جوادی آملی، ولایت فقیه: ولایت، فقاقت و عدالت، ۱۲۱). اعتقاد به جامعیت قرآن جهت مدیریت جامعه، مؤلفه سوم گفتمان «این همانی دیانت و سیاست» است و جوادی آملی ذیل تفسیر برخی آیات بدان تأکید کرده است. با اعتقاد جوادی آملی، بر اساس وَتَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ (نحل: ۸۹) آموزه‌های قرآنی جامعیت دارد و قرآن کریم تبیان (بیانگر) همه معارف ضروری و سودمند برای بشر و عهده‌دار بیان همه معارف و احکام هدایت‌گر، سعادت بخش و سیادت آفرین جوامع انسانی است. (جوادی آملی، تسنیم، ۱/۳۵) در واقع از نگاه جوادی آملی، عقل انسان به‌تنهایی قادر به شناخت

خوب و بد نیست و در همه امور نیاز به راهنمایی پیامبران دارد. (جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، ۶۰) جوادی آملی معتقد است؛ کمال و جاودانگی اسلام اقتضا دارد که تمام نیازهای انسان را پاسخ گوید، زیرا دین به تمام امور زندگی انسان سرکشیده و در آن نظر داده است. به گونه ای که زندگی بدون دین، با بحران روحی و روانی رو به رو می شود. (جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ۱۰۵/۱۷-۱۰۷)

ب) معارف قرآن با رویکرد فلسفی کلامی

مجموعه معارف قرآن اثر محمدتقی مصباح یزدی (۱۳۹۹-۱۳۱۳) ذیل گفتمان «این همانی دیانت و سیاست» و با رویکردی فلسفی کلامی، تفسیر آیات الهی را سامان داده است. این مجموعه در ده محور؛ خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، راه‌شناسی، راهنماشناسی، قرآن‌شناسی، اخلاق یا انسان‌سازی، برنامه‌های عبادی، احکام فردی و احکام اجتماعی به تفسیر موضوعی قرآن پرداخته است. در نظام اندیشگی مصباح یزدی به مثابه یک فیلسوف نوصدرایی، خداوند یگانه واجب‌الوجود عالم هستی، کمال مطلق و بی‌نیاز مطلق است که سایر موجودات هستی وابسته و نیازمند او هستند (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۳۹۱/۱) حاکمیت و فرمانروایی مطلق، تنها متعلق به خداوند است و مشروعیت حکومت افراد نیز از جانب خداوند تعیین و اجازه داده می شود. (مصباح یزدی، آموزش عقاید، ص ۷۳) مصباح یزدی، خداوند را در رأس هرم نظام سیاسی قرار می دهد که براساس اندیشه امامت تبیین شده و رهبری و ولایت امت را در زمان حضور به معصوم علیه السلام (مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ۱۴۸/۱-۱۵۰) و در زمان غیبت به کسی که از نظر علم و تقوی و مدیریت شبیه به معصوم است یعنی همان ولی فقیه، متعلق می داند (همان، ۱۰۳/۲-۱۰۴). در واقع با اعتقاد مصباح یزدی، خداوند پیامبر و امامان را به طور خاصی برای خلیفه الهی منصوب کرده و به ایشان ولایت تکوینی و تشریحی داده است. و در عصر غیبت نیز به فقهای جامع شرایط به گونه عام حق ولایت تشریحی داده است. (همان، ۶۲/۲-۶۱)

مصباح یزدی معتقد است جهان غرب برای سیطره بر عالم، بحث تفکیک دیانت از سیاست را مطرح کرده است تا به آن وسیله اوامر و نواهی الهی را از حیطه حقوق به معنای عام آن بیرون بکشد و هر کاری خواستند انجام دهند. (مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۱۹) مصباح یزدی نیز به جامعیت احکام و قوانین قرآن برای اداره امور جامعه قایل است و می گوید؛ شریعت مقدس اسلام از سوی خداوند متعال برای همه مردم جهان در سراسر اعصار فرستاده شده و برای همه شئون فردی و اجتماعی انسان قوانین و مقررات دارد (همان، ۱۱۴) با اعتقاد مصباح یزدی، قرآن کریم نسخه شفابخش علم الهی برای سعادت و رستگاری بشر در دنیا و آخرت است که راه حل مشکلات فردی و اجتماعی را باید در آن جستجو کرد (مصباح یزدی، قرآن در آینه نهج البلاغه، ۳۹).

ج) تفسیر راهنما با رویکرد اجتماعی

مجموعه چند جلدی تفسیر راهنما که به همت اکبر هاشمی رفسنجانی (۱۳۱۳-۱۳۹۶) و گروه همکاران با رویکردی اجتماعی نوشته شده از مصادیق آثار تفسیری جریان موافق گفتمان «این همانی دیانت و سیاست» است. هاشمی رفسنجانی به مثابه یکی از نظریه‌پردازان انقلاب اسلامی ایران و نزدیک‌ترین شاگرد امام خمینی (خسروشاهی، ۱۷-۳۶) معتقد است؛ ایده جدایی دین از سیاست برای جلوگیری از مبارزه مردم و خارج کردن نیرو و فعالیت روحانیان از عرصه انقلاب و به شکست کشاندن آن طرح شده است. (هاشمی رفسنجانی، بی تا، ۱۸-۲۸). ولایت فقیه نیز در شمار اموری است که هاشمی رفسنجانی در فاصله سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ و پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران بدان پایبند بوده و درباره آن نظریه‌پردازی کرده و در تصویب قوانین مربوط بدان نقش محوری داشته است. (هاشمی رفسنجانی، خاطرات، مصاحبه آقای هاشمی با مجله سروش پیرامون استاد مطهری و جدایی دین از سیاست و گروه فرقان) هاشمی رفسنجانی، قرآن را جامع احکام سیاسی و مدیریتی در همه امور می‌داند و می‌گوید: کسانی که صحبت از جدایی دین از سیاست می‌کنند، یا از محتویات اسلام خیلی کم اطلاع دارند یا سیاست را نمی‌شناسند. (همان، مصاحبه آیت... هاشمی رفسنجانی با برنامه عصر ولایت شبکه دوم سیما با مسئله دین و سیاست، ۲۰ اردیبهشت ۱۳۷۷، تفسیر راهنما، ۳۶۰/۹، ۷۱/۵)

د- تفسیر نور و رویکرد واعظانه

تفسیر نور از جمله تفاسیر جریان موافق گفتمان «این همانی دیانت و سیاست» است که محسن قرآنی (متولد ۱۳۲۴) با رویکردی تبلیغی - واعظانه آن را سامان داده است. قرآنی معتقد است که دین از سیاست جدا نیست و در موارد بسیاری در تفسیرش به این مسئله اشاره می‌کند. چنان که ذیل تفسیر آیه ۳۳ سوره مائده می‌گوید: اجرای احکام و حدود الهی، در سایه‌ی برپایی نظام و حکومت اسلامی میسر است، پس دین از سیاست جدا نیست. (قرآنی، تفسیر نور، ۲/۲۸۵). ذیل آیه ۵۵ مائده نیز می‌گوید: یکی از پیام‌های آیه، این است که دین، از سیاست جدا نیست، بلکه سیاست و حکومت برای حفظ دین است. (همان، ۲۰۷/۶) بر روی هم قرآنی معتقد است که اسلام، دین سیاست است و نه تنها احکام فردی بلکه برای همه امور اجتماعی قانون و برنامه دارد (همان، ۲/۳۱۱). قرآنی در شمار طرفداران و مبلغان نظریه ولایت فقیه است و علاوه بر مصاحبه‌ها و سخنرانی‌های مختلف در تفسیر نور نیز ایده خود را تبیین کرده است. با اعتقاد قرآنی، ولایت فقیه در راستای ولایت امام معصوم است و در تایید آن روایات مختلفی از جمله مقبوله عمر بن حنظله از امام صادق علیه السلام بیان شده است (همان، ۲/۳۱۹). قرآنی، قرآن کریم را جامع‌ترین و کامل‌ترین کتاب آسمانی جهت هدایت، تربیت و رشد انسان‌ها می‌داند (همان، ۲/۴۵۲) که همه احکام

مورد نیاز جامعه در آن وجود دارد. (همان، ۴/۵۶۸).

۴- جریان تفسیری غیر همسو با «گفتمان این همانی دیانت و سیاست»

جریان تفسیری دیگری که در فضای ایران اسلامی در فاصله ۴ دهه پس از انقلاب قابل مشاهده است؛ ویژگی‌ها و شاخصه‌های مختلفی دارد. در واقع این جریان شامل جریانها و طیف‌های مختلف از مفسران و آثار تفسیری است که به گفتمان این همانی دیانت و سیاست باور ندارند و یا نسبت به برخی مؤلفه‌های آن کم‌اعتقاد و یا بی‌اعتقاد هستند. ولایت فقیه را البته باید مستثنی دانست زیرا در سنت آموزشی حوزه‌های شیعی تقریباً پذیرفته شده است و دانش‌آموختگان حوزه‌های علمیه به کلیت آن اعتقاد دارند. لکن این جریان به طور خاص به جامعیت آموزه‌های قرآنی جهت مدیریت امور سیاسی و اقتصادی و فرهنگی اعتقاد ندارد و از به‌کارگیری نظریه‌ها، اندیشه‌ها و روش‌های مدرن در مطالعات خود پروایی نداشته بلکه این نوع استفاده را ضروری و ضامن حیات و استمرار دین می‌داند. جریان تفسیری که در این جستار با عنوان جریان تفسیری غیر هم سو با گفتمان «این همانی دیانت و سیاست» از آن نام برده می‌شود؛ بی‌تردید قابل تقسیم و طبقه‌بندی در جریان‌ها و گفتمان‌های مختلفی است که معرفی و شناسایی تفصیلی آنها در مجال این جستار نیست. این جریان شامل طیف‌های متنوع و گسترده‌ای است که افراد و مفسران به‌شدت سنتی و نیز مفسران نواندیش را در بر می‌گیرد. مطالعات تفسیری در این جریان نیز با رویکردهای مختلفی انجام شده که به دلیل گستردگی فقط به معرفی اجمالی اکتفا می‌گردد:

الف- تفاسیر سنتی

تفسیر و فهم قرآن کریم با روش و رویکردهای سنتی نزد مفسران ایرانی سابقه چند صد ساله دارد که در ۴ دهه گذشته نیز همچنان ادامه داشته است. در واقع در بازه زمانی سالهای پس از انقلاب، تفاسیر مختلفی با الگو قرار دادن برخی تفاسیر شیعی مثل مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن اثر فضل بن حسن طبرسی (متوفی ۵۴۸ق)، تفسیر صافی اثر ملا محسن فیض کاشانی (متوفی ۱۰۹۰ق) و نیز البرهان فی تفسیر القرآن اثر سید هاشم بحرانی (متوفی ۱۱۰۹ق) و با همان سبک و سیاق تألیف شده‌اند. روان جاوید اثر میرزا محمد ثقفی تهرانی (متوفی ۱۴۰۶ق/۱۳۶۳ش) مواهب‌الرحمان فی تفسیر القرآن اثر سید عبدالاعلی موسوی سبزواری (متوفی ۱۴۱۴ق/۱۳۷۲ش) الفرقان فی تفسیر القرآن اثر علی روحانی نجف آبادی (متوفی ۱۴۱۴ق/۱۳۷۳ش) انوار درخشان اثر سیدمحمد حسینی همدانی معروف به آقا نجفی (متوفی ۱۴۱۷ق/۱۳۷۵ش)، تفسیر آسان اثر محمدجواد نجفی خمینی (متوفی ۱۴۱۹ق/۱۳۷۷ش)، تفسیر جامع اثر سیدابراهیم بروجردی (د. ۱۳۸۴ش.) و مناہج البیان فی تفسیر القرآن اثر

محمدباقر ملکی میانجی (متوفای ۱۳۷۷ ش) در شمار این تفاسیر هستند. مفسران این طیف به گفتمان «این همانی دیانت و سیاست» و مؤلفه های آن باور ندارند و صرفاً بر اساس دیدگاه‌های سنتی و تقریباً مساوق تفاسیر پیش گفته به تفسیر قرآن مبادرت نموده‌اند (ایازی، سیر تطور تفاسیر شیعه، سراسر).

ب- تفاسیر سنتی نوگرا (مفسران نواندیش سنتی)

طیف دیگری از این جریان تفسیری مربوط به مفسران نوگرا و یا نواندیش است که البته در روش‌های تفسیر سنتی هستند و به نظریه‌های تفسیری جدید اعتقادی ندارند اما در پارادایم سنت و درون سنت، به نقد روش‌ها و روندهای سنتی پرداخته و دیدگاه‌های تفسیری نوینی ارائه کرده‌اند. الفرقان اثر محمد صادقی تهرانی (۱۳۰۵-۱۳۹۰) و حسن یوسف اثر نعمت الله صالحی نجف آبادی (۱۳۰۲-۱۳۸۵) و تدبری در قرآن اثر محمدباقر بهبودی (۱۳۰۷-۱۳۹۳) در این طیف، طبقه‌بندی می‌شوند.

صادقی تهرانی در تفسیر سی جلدی «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه» معتقد است باید صرفاً قرآن را با خود قرآن تفسیر نمود و سنت نیز در صورت تأیید از سوی قرآن مورد استفاده قرار می‌گیرد. صادقی تهرانی با همین ایده یعنی ضرورت اهمیت دادن به قرآن بسیاری از آموزه‌های رایج و مشهور دینی را نقد می‌کند. در واقع از نظر صادقی این آموزه‌ها بیشتر مبتنی بر منقولات حدیثی مجعول هستند و ضدیت‌های فراوانی با نصوص قرآن دارند. صادقی اگر چه در حوزه‌های علمی شیعی و نزد استادان نام‌آور زمان خود آموزش دیده لکن رویکردها و منابع آموزشی متداول سنتی را مورد نقد جدی قرار داده است (صادقی تهرانی، فقه گویا نقد و بررسی فقه سنتی، ۱۹، فواتی، ۳۹۱-۳۹۰). صادقی تهرانی به نظریه ولایت فقیه با خوانش رایج در نظام جمهوری اسلامی ایران موافق نبوده است و به ولایت فقیه شورایی اعتقاد داشته (ر.ک. به: صادقی تهرانی، حکومت صالحان) و احتمالاً بر این اساس در بسیاری موارد با تفسیرهای رایج مخالفت دارد.

تفسیر صادقی از احکام فقهی قرآن نیز با تفاسیر سنتی تمایزهای ویژه‌ای دارد چنان که در بحث پاکی بدن کفار و اهل کتاب (صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، ۱۳/۲۲-۱۷) و نیز درباره پاک بودن مسکرات و شراب (همان، ۲۰۸/۹-۲۰۹) و نیز وجوب زکات و خمس و مجازات سنگسار دیدگاه‌های متفاوتی از فتاوی مشهور دارد. صادقی بر خلاف بیشتر مفسران آیات مربوط به خلود در جهنم را به معنای بقای طولانی و نه جاودانه در آتش می‌داند. (همان، ۴۵/۳۰).

محمدباقر بهبودی نیز به ضرورت تفسیر قرآن با استفاده از آیات و فرازهای قرآن باور دارد و روش‌ها و رویکردهای سنتی را نقد کرده است. معانی القرآن (ترجمه و تفسیر قرآن)، تدبری در قرآن (در دو مجلد) و معارف قرآنی حاوی ۱۶ مقاله در موضوعات قرآنی، ادبی و فقهی در شمار مطالعات تفسیری بهبودی

است. بهبودی در «تدبری در قرآن» تلاش کرده فقط آیاتی را تفسیر نماید که نسبت بدان‌ها به دیدگاه ویژه و متفاوتی دست یافته است. بحث چگونگی گسترش نسل انسان بر روی زمین از نسل هابیل و قابیل یکی از مواردی است که بهبودی تفاسیر سنتی را نقد کرده و داستان آنان را مربوط به دوران بنی اسرائیل و نه ابتدای آفرینش می‌داند. (بهبودی، تدبری در قرآن، ۱/۲۷؛ همو، نگاهی به تاریخ انبیاء، ص ۱۵-۱۶؛ تدبری در قرآن، ۱/۲۸۷-۲۹۰). داستان آفرینش، معاد جسمانی و تفسیر برخی آیات فقهی مثل حدود حجاب زنان (بهبودی، معارف قرآنی، ۴۹۰-۵۰۲) از دیگر موارد اختلاف نظر بهبودی با قول مشهور است.

ج- تفاسیر با رویکرد قرآن‌بسندهی

دیدگاه‌های تفسیری ابوالفضل برقعی (۱۲۸۷-۱۳۷۰) و دیگر طرفداران ایشان مثل حیدرعلی قلمداران (۱۲۹۲-۱۳۶۸) و مصطفی حسینی طباطبایی (متولد ۱۳۱۴ش) طیف دیگری از جریان تفسیری غیر هم‌سو با گفتمان «این همانی دیانت و سیاست» را تشکیل می‌دهد. بررسی آثار این سه نفر نشان می‌دهد که با رویکرد قرآن‌بسندهی به استنباط آموزه‌های دینی پرداخته‌اند.

قرآن‌بسندهی نوعی خوانش دینی است که معتقد است؛ قرآن برای هدایت بشر کافی است و به روایات در فهم قرآن و معرفت دینی نیازی نیست. در واقع از نگاه برقعی و طرفداران وی توجه به برخی روایات منجر به غلو در دین و خرافه‌گرایی گشته و با آموزه‌های اصیل قرآن تناقض دارد. (ر. ک. به روشن ضمیر، جریان شناسی قرآن‌بسندهی). باید دانست که گفتمان قرآن‌بسندهی از همان سده‌های نخستین هجری قمری هوادارانی داشته به‌ویژه خلیفه دوم بر همین اساس یعنی نگرانی از اهمیت کتاب دیگری غیر از قرآن، از نگارش و کتابت حدیث ممانعت کردند (ابن سعد، ۱۳۲۳، ۱۴۰/۵).

سید ابوالفضل برقعی در تابهی از قرآن و نیز قلمداران و طباطبایی در بیشتر آثارشان با معقول دانستن بیشتر احادیث و روایات، تلاش کرده‌اند قرآن را صرفاً با استفاده از نصوص قرآنی تفسیر نمایند و بسیاری از عقاید شیعی در باره امامت و ولایت و مباحث مربوط به وجوب خمس و امور دیگر را مورد نقد قرار می‌دادند. (تابه‌ی از قرآن، ابوالفضل برقعی، تهران، <https://aqeedah.com>، راه نجات از شر غلات، حیدرعلی قلمداران، وبگاه اجتهادات، <https://aqeedah.com>) به اعتقاد برخی از پژوهشگران، تابه‌ی از قرآن، نمونه‌ای از تفسیر همدلانه با اهل سنت است. (ایازی، سیر تطور تفاسیر شیعه، ۲۳۱)

د- تفاسیر علمی

کاربست روش‌های علمی مختلف در تفسیر قرآن طیف دیگری از تفاسیر این جریان تفسیری را به وجود آورده است. در واقع مفسران این جریان نسبت به گفتمان این همانی دیانت و سیاست لایشرط هستند یعنی بدون لحاظ مؤلفه‌های آن گفتمان در صدد هستند که با استفاده از علوم جدید مثل علوم تجربی

و جامعه‌شناسی و یا روش‌شناسی‌های رشته تاریخ و زبان‌شناسی و مطالعات ادبی به تفسیر قرآن بپردازند. آثاری که با این رویکرد تفسیری تألیف شده، شامل تک‌نگاری‌های تفسیری و تفاسیر کامل قرآن است. پایه پای وحی اثر مهدی بازرگان (۱۲۸۶-۱۳۷۳)، نظم قرآن اثر عبدالعلی بازرگان (متولد ۱۳۲۲ ش)، قرآن و علوم طبیعت اثر مهدی گلشنی و اعجاز قرآن از نظر علوم امروزی اثر یدالله نیازمند (شیرازی)، ساختار هندسی سوره‌های قرآن: پیش‌درآمدی بر روش‌های نوین ترجمه و تفسیر قرآن کریم اثر محمد خامه‌گر و آثار متعدد دیگر در این طیف هستند. مهدی بازرگان اگرچه نخستین نخست‌وزیر ایران بعد از پیروزی انقلاب اسلامی بود لکن به گفتمان این همانی دیانت و سیاست و مؤلفه‌های آن باور نداشت و می‌گفت: همان‌گونه که دین نیامده درس آشنایی و باغبانی به ما بدهد، امور سیاسی و اجتماعی را نیز به خودمان واگذار کرده‌است (بازرگان، «آخرت و خدا»). عقل‌گرایی به مفهوم تأمل و اجتهاد در فهم و تفسیر آیات در سراسر تک‌نگاری‌های قرآنی بازرگان مشهود است. سیر تحول قرآن نمونه‌هایی از کارهای بازرگان است که با تلفیق روش‌های ریاضی و تاریخی، قرآن را مطالعه کرده‌است. در واقع، بازرگان با مشاهده تنوع و گوناگونی سوره‌های قرآن به لحاظ آهنگ و تعداد واژه‌ها و نیز محتوی و موضوع آیات، در صدد دستیابی به منطقی خاص این تنوع‌ها بوده است. (بازرگان، مجموعه آثار، ۱/ ۳۹-۴۳) بر این اساس با توجه به طول متوسط آیات و ملاحظه روند صعودی آنها نشان داده که طول متوسط تابع صعودی زمان است و به تدریج و با پیشروی اسلام افزایش یافته است. بازرگان با محاسبات ریاضی خود نشان داده که تعداد کلمات نازل شده بر پیامبر در هر سال، یکسان است و با تقریب در هر سال ۳۶۳۰ کلمه بوده که می‌توان آن را یکی از وجوه اعجاز قرآن دانست. (همان، ۱۶۲) قرآن‌پژوهان دیگری نیز با توجه به دانش‌های نوین و روش‌های آن به تفسیر قرآن پرداخته‌اند.

و - طیف تفاسیر اخلاقی و تربیتی قرآن کریم

طیفی از مفسران و قرآن‌پژوهان که به گفتمان این همانی دیانت و سیاست پایبند نیستند، در این بازه زمانی به تألیف تک‌نگاری‌ها و تفاسیر کاملی از قرآن مبادرت کرده‌اند که معارف و آموزه‌های اخلاقی و تربیتی قرآن را مورد توجه قرار داده‌اند. در واقع این طیف معتقدند محور کلی قرآن پیام‌های اخلاقی آن است و در هر آیه باید در صدد دریافت موعظه و پند اخلاقی قرآن بود. روح القرآن اثر محمد جواد مشکور (۱۳۷۴-۱۲۹۷) که بنیادهای اخلاقی قرآن از سوره فاتحه تا الناس را در برمی‌گیرد در شمار این طیف تفسیری است. تفسیر بیانی از قرآن اثر خانم زهرا روستا (متولد ۱۲۹۵) و نور ملکوت قرآن اثر سیدمحمدحسین حسینی طهرانی لاله زاری (۱۳۴۵ ق- ۱۴۱۶ ق) تفاسیر دیگری از این دست است که آیات اخلاقی را تفسیر کرده‌اند. (ایازی، ۲۳۶ و ۲۳۷) در واقع این قسم از تفاسیر بدون لحاظ دیدگاه‌ها و

مواضع سیاسی حاکم و غالب در جامعه صرفاً به تبیین آموزه‌های اخلاقی و تربیتی قرآن کریم مبادرت می‌نمایند.

ز- طیف مطالعات تفسیری با رویکرد هرمنوتیکی

مطالعات تفسیری مثل دیگر رشته‌های علمی از تحولات فلسفه علم متأثر است اگر چه در حوزه تفسیر کتاب‌های مقدس به دلیل سنتی بودن این دانش، تأثیر و تأثرات خیلی به کندی صورت می‌گیرد. نظریه‌های تفسیری هایدگر و شاگردش گادامر که به هرمنوتیک فلسفی مشهور است در بازه ۴ دهه اخیر مورد توجه برخی قرآن‌پژوهان قرار گرفته است. این نظریه تفسیری به عنصر مخاطب و مفسر اهمیت زیادی می‌دهد و بر آن است که شرایط تاریخی و پیش‌فرض‌های ذهنی و علایق مفسر در تفسیر کتاب مقدس تأثیر اجتناب‌ناپذیری دارد.

محمد مجتهد شبستری (متولد ۱۳۱۵) و عبدالکریم سروش (متولد ۱۳۲۴) در شمار افرادی هستند که اگر چه به تفسیر قرآن اهتمام نداشته‌اند لکن در صدد معرفی و تنقیح این نظریه تفسیری برآمده‌اند. واقع به جای تفسیر متن قرآن به تأملاتی در باب چیستی وحی و نسبت آن با فرهنگ عصر نزول و نیز ماهیت و چیستی فهم و سازوکار حصول فهم و تفسیر و نقش شرایط مفسر در آن پرداخته‌اند. شبستری و سروش به طور خاص به جامعیت آموزه‌های قرآن باور ندارند. شبستری معتقد است؛ نصوص مورد استناد در احکام فقهی «کتاب و سنت» در صدد پاسخ به پرسش‌های عصر ما نبودند و فقط به عصر نزول اختصاص دارد و نباید بر این باور بود که نصوص و متون دینی ما، در مورد هر آنچه در عصر کنونی در زندگی سیاسی و اجتماعی بشر مطرح است، پاسخ داده و می‌توان پاسخ آن را در متون دینی یافت. (مجتهد شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، ۲۲۸-۲۳۰) همچنین وی بر آن است که بسیاری از تدابیر پیامبر (ص) که به سیاست‌ها و ولایت عامه مربوط می‌شوند مانند بیعت و شورا اموری زمان‌مند و مکان‌مند هستند و پیامبر (ص) در صدد تأسیس نظام ویژه‌ای نبوده و صرفاً به عرف عادلانه زمان خود عمل می‌کرده است (مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۱۷۲-۱۸۳).

به اعتقاد سروش نیز، خدمات دین عبارت از مطبوع ساختن مجموع هستی، برانگیختن انسان‌ها در دستیابی به تجربه دینی، و معنابخشی به حیات آدمیان است. امور سیاسی (اجتماعی و اقتصادی) در ذات خود دینی نیستند و از دین نباید انتظار داشت احکام اجتماعی و نحوه کنترل تورم را بیان کند. (عبدالکریم سروش، «خدمات و حسنات دین»، ۱۲). شمار دیگری از قرآن‌پژوهان با کاربست برخی مؤلفه‌های نظریه تفسیری هرمنوتیک فلسفی و اهتمام به تاریخی بودن متن به تألیف تک‌نگاری‌های تفسیری درباره مفاهیم اجتماعی مدرن مثل آزادی بیان و عقیده، حقوق زنان، حقوق اقلیت‌ها، نوع حکومت و مردم‌سالاری دینی

پرداخته‌اند. نویسندگان این آثار عمدتاً با گفتمان این همانی دیانت و سیاست و به طور خاص جامعیت آموزه‌ها و احکام قرآن برای پاسخگویی به همه نیازهای انسان معاصر اعتقادی ندارند. می‌توان ملاحظه کرد که این رویکرد تفسیری پیش از این در آثار اندیشمندان جهان عرب مثل محمد ارکون (۱۹۲۸-۲۰۱۰م)، نصر حامد ابوزید (۱۹۴۳-۲۰۱۰م) و برخی دیگر مشاهده شده است.

نتیجه‌گیری

مطالعات تفسیری و آثار قرآنی به دلیل اهمیت آموزه‌های قرآن کریم در بازه زمانی پس از انقلاب اسلامی در ایران زمین در مقایسه با سده‌های پیشین گسترش و فزونی قابل ملاحظه‌ای داشته است. آثار تفسیری مربوط به ۴ دهه اخیر صرف نظر از روش و گرایش تفسیری براساس گفتمان‌های حاکم بر اندیشه و ذهنیت مفسران و نیز بر اساس جریان‌های مبتنی بر گفتمان‌های اندیشگی نیز قابل تحلیل و طبقه‌بندی هستند. در واقع با پیدایی و توسعه نظریه‌های هرمنوتیک فلسفی در سده بیستم که معرفت‌شناسی و هستی-شناسی فرایند فهم و چگونگی دریافت معنا از متون نوشتاری را مطمح نظر قرار داده، مفسران و شرایط تاریخی و اجتماعی آنها مورد توجه جدی قرار گرفته‌اند. نظریه دریافت که تازه‌ترین تحول هرمنوتیک و دانش تفسیر است، دریافت و فهم مفسر از متون را تابعی از شرایط تاریخی و اجتماعی و ذهنی مفسر می‌داند و بر این اساس تفاسیر مختلف را طبقه‌بندی می‌نماید.

نظریه سیاسی ارتباط دیانت و سیاست که از سوی رهبر فقید انقلاب حضرت امام خمینی رحمه الله علیه در آثار مختلفی تبیین شده بود و در سالهای مبارزه با نظام پهلوی از سوی طرفداران و شاگردان ایشان تبلیغ و ترویج می‌گردید، پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران به مثابه گفتمان «این همانی دیانت و سیاست» تحول پیدا کرد.

ضرورت دخالت روحانیت در سیاست، ولایت فقیه و جامعیت آموزه‌های قرآنی جهت مدیریت و حکومت بر جامعه، بر اساس تتبع در آثار امام خمینی (ره) مؤلفه‌های گفتمان «این همانی دیانت و سیاست» هستند.

مطالعات تفسیری در بازه زمانی مورد پژوهش، در نسبت با گفتمان «این همانی دیانت و سیاست» در دو جریان عمده قابل طبقه‌بندی هستند. مفسران جریان هم سو با گفتمان «این همانی دیانت و سیاست» با اعتقاد بدان گفتمان و مؤلفه‌های سه گانه آن به تفسیر آیات الهی مبادرت نموده‌اند. در این جریان، آثار تفسیری با رویکردهای مختلف فلسفی، کلامی، اجتماعی و واعظانه تألیف شده‌اند.

جریان تفسیری دوم، جریانی است که بدون اعتقاد به گفتمان «این همانی دیانت و سیاست» و بدون

لحاظ مؤلفه های آن، در طیف ها و با رویکردهای مختلفی به تفسیر قرآن اهتمام نموده است. تفاسیر سنتی، تفاسیر سنتی نوگرا، تفاسیر علمی، تفاسیر با رویکرد قرآن بسندگی، تفاسیر اخلاقی و تربیتی و مطالعات تفسیری با رویکرد هرمنوتیکی در شمار تفاسیر و مفسران این جریان تفسیری هستند.

منابع

- آقا بزرگ طهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، مطبعه مجلس شورا، تهران، ۱۳۶۰.
- ابن سعد، محمدطبقات الکبیر، تصحیح ادوارد سخو، بی نا، لیدن، ۱۳۲۳ق.
- احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، نشر مرکز، تهران، ۱۳۹۰.
- _____، «خرد هرمنوتیک»، نشریه کلک، شماره ۳۹، خرداد ۱۳۷۲.
- انصاری، شیخ مرتضی المکاسب، مکتب علامه، قم، ۱۳۶۸.
- ایازی، سید محمدعلی، سیر تطور تفاسیر شیعه، دانشگاه آزاد اسلامی. واحد علوم و تحقیقات، تهران، ۱۳۸۵.
- بابایی، علی اکبر و دیگران، روش شناسی تفسیر قرآن، پژوهشکده‌ی حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، تهران-قم، ۱۳۷۹.
- بازرگان، مهدی، مجموعه آثار (۱۲)، سیر تحول قرآن (۱)، شرکت سهامی انتشار با همکاری بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان، تهران، ۱۳۸۵.
- _____، آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا، نشریه کیان، شماره ۲۸، صص ۴۶-۶۱، ۱۳۷۴.
- برکت، بهزاد، «کنش خواندن و انسان شناسی ادبیات: تصویری از اندیشه ولفگانگ آیزر»، نشریه جستارهای ادبی، ش ۱۸۴، بهار ۱۳۹۳.
- بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، حاشیه مجمع الفائدة و البرهان، در یک جلد، مؤسسة العلامة المجدد الوحید البهبهانی، قم - ایران، ۱۴۱۷ ق.
- بهبودی، محمدباقر، «بازنگری تاریخ انبیا در قرآن»، نشریه پژوهش های قرآنی، شماره ۱۱-۱۲، صص ۲۸۴-۳۴۹، ۱۳۷۶.
- _____، تدبری در قرآن، انتشارات علم، تهران، ۱۳۹۵.
- پارسا، فروغ، «درآمدی بر کاربرست نظریه دریافت در تحلیل تاریخ تفسیر شیعه»، نشریه علمی مطالعات قرآن و فرهنگ اسلامی، شماره دوم، ص ۱-۲۳، ۱۳۹۶.
- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ج ۱، تحقیق علی اسلامی، نشر اسراء، قم، ۱۳۸۸.
- _____، تفسیر تسنیم، ج ۱۹، تحقیق سعید بندعلی و عباس رحیمیان، نشر اسراء، قم، ۱۳۸۹.
- _____، تفسیر تسنیم، ج ۲۲، تحقیق حسین شفیع و محمد فراهانی، نشر اسراء، قم، ۱۳۸۹.

- _____، *تفسیر تسنیم*، ج ۳۹، تحقیق محمد جواد دشتی و روح الله رزقی و احمد جمالی، نشر اسرا، قم، ۱۳۹۵.
- _____، *نسبت دین و دنیا*، نشر اسرا، قم، ۱۳۸۱.
- _____، *ولایت فقیه: ولایت، فقاہت و عدالت*، نشر اسراء، قم، ۱۳۹۵.
- حلّی، ابو منصور جلال الدین حسن یوسف، *نهایة الأحکام فی معرفة الاحکام*، اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۰ ق.
- حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن، *شرایع الاسلام*، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۰۸ ق.
- خسرو پناه، عبدالحسین، *جریان شناسی ضد فرهنگ ها*، دفتر نشر معارف | مؤسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی، قم، ۱۳۹۶.
- خسروشاهی، سیدهادی، *درباره: آیت الله هاشمی رفسنجانی*، کلبه شروق، قم، ۱۳۹۶.
- خمینی، سید روح الله، *صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی (س)* (بیانات، پیام ها، مصاحبه ها، احکام، اجازات شرعی و نامه ها)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۸.
- _____، *ولایت فقیه*، چاپ یازدهم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۸۱.
- _____، *کتاب البیع*، ج ۲، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۸۵.
- _____، *تحریر الوسیله*، مؤسسه مطبوعات دارالعلم، قم، بی تا.
- ذهبی، محمد حسین، *التفسیر و المفسرون*، دارالکتب الحدیثه، قاهره، ۱۳۸۱/م ۱۹۶۱ ق.
- روشن ضمیر، محمد ابراهیم جریان شناسی قرآن بسندگی، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۹۰.
- ستوده، امیر رضا، *پا به پای آفتاب*، نشر پنجره، تهران، ۱۳۷۵.
- سروش، عبدالکریم، «خدمات و حسنات دین»، *مجله کیان*، ش ۲۷، صص ۲-۱۶، ۱۳۷۴.
- سیوطی، عبدالرحمن، *ترجمه الاتقان*، مترجم: سید مهدی حائری قزوینی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
- ابراهیم شریف، محمد، *اتجاهات التجدید*، دارالتراث، قاهره، ۱۴۰۲ ق.
- شعبانی ساروئی، رمضان، *جریان شناسی سیاسی فرهنگی ایران*، نشر اعتدال، بی جا، ۱۳۹۰.
- شهید اول، محمد بن مکی، *اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية*، دار التراث - الدار الإسلامية، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (حاشیه - سلطان العلماء)*، ۲ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
- صادقی تهرانی، محمد، *فقه گویا نقد و بررسی فقه سنتی*، انتشارات امید فردا، بی جا، ۱۳۸۰.
- _____، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، چاپ دوم، فرهنگ اسلامی، قم، ۱۴۰۶ ق.
- علوی مهر، حسین، *روش ها و گرایش های تفسیری*، انتشارات اسوه، قم، ۱۳۸۱.
- عمید زنجانی، عباسعلی، *مبانی و روشهای تفسیر قرآن*، چاپ دوم، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸.

- فرائی، عبدالوهاب روحانیت و تجدد، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۹۳.
- قرائتی، محسن، تفسیر نور، مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، تهران، ۱۳۸۸.
- قهرمانی، مریم، ترجمه و تحلیل انتقادی گفتمان: رویکرد نشانه‌شناختی، ناشر مؤلف، تهران، ۱۳۹۲.
- لک زایی، نجف، *تحولات سیاسی اجتماعی ایران معاصر*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۹۱.
- مجتهد شبستری، محمد، نقدی بر قرائت رسمی از دین، طرح نو، تهران، ۱۳۸۱.
- _____، هرمنوتیک کتاب و سنت، طرح نو، تهران، ۱۳۷۵.
- مرکز اسناد آیت الله هاشمی رفسنجانی، <https://rafsanjani.ir/>
- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۳.
- _____، نظریه سیاسی اسلام، به کوشش کریم سبحانی جلد ۱ و ۲، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۹۱.
- _____، قرآن در نهج البلاغه، نگارش احمد محمدی، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۸۰.
- _____، آموزش عقاید (دوره سه جلدی در یک مجلد)، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۴.
- _____، حقوق و سیاست در قرآن، نگارش شهید محمد شهبازی، چاپ اول، انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۷۷.
- مصطفوی تبریزی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، چاپ اول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸.
- معرفت، محمد هادی تفسیر و مفسران، مؤسسه فرهنگی التمهید، قم، ۱۳۸۰.
- نجفی، شیخ محمدحسن، جواهر الکلام، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۶۲.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر، *تفسیر راهنما*، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۶.
- _____، *انقلاب یا بعثت جدید*، انتشارات یاسر، قم، بی تا.
- _____، خاطرات، مصاحبه آقای هاشمی با مجله سروش پیرامون استاد مطهری و جدایی دین از سیاست و گروه فرقان) مرکز اسناد آیت الله هاشمی رفسنجانی، <https://rafsanjani.ir/>
- _____، مصاحبه آیت ا... هاشمی رفسنجانی با برنامه عصر ولایت شبکه دوم سیما با مسئله دین و سیاست، ۲۰ اردیبهشت ۱۳۷۷ ش.
- واعظی، احمد نظریه تفسیر و مسایل آن، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۲.



Examining Crone's Quranic Documents regarding the Absence of Physical Idols in the Prophet's Era

Elham Rasouli, MA Graduate, University of Mazandaran

Zeinab al-Sadat Hoseini (corresponding author), Associate Professor, University of Mazandaran

Email: z.hosseini@umz.ac.ir

Abstract

Many orientalists have studied the Holy Quran with different approaches and Patricia Crone is one of them. By using Quranic verses, she claimed in her article entitled "The Religion of the Quranic Pagans" that the pagans (*Mushrikūn*) were monotheists. As reasons for her claim, she stated that there were no idols in Mecca for the idolatry ritual to be mentioned in the Quran, Mecca was not an agricultural environment so gifts could be provided for this ritual. Also, she argued that Gods, *Lāt*, etc were lesser and independent intermediary deities that the Arabs called angels. Moreover, in her opinion, although *Mushrikūn* believed in a wide variety of gods, because of their belief to one creator, they are considered monotheists. So, by using a descriptive-analytical method and based on the Quran's verses, her claim was critically studied in this paper. The findings suggest that she has not understood the meaning of *Tawhīd* (monotheism) correctly; because pagans believed in multiplicity of gods and denied the monotheism of partial lordship. Moreover, according to the Quranic verses such as 21:99, the polytheists had made idols for *Lāt* and other gods and they weren't conceptual. Also, some verses refer to the existence of agriculture in some regions of Arabia. So, it was possible to provide harvests for gifting in this way or through trade. Furthermore, due to the pagans' respect for idols, they would not offer these gifts without rituals. As a result, there have been physical idols and special rituals for them during the Prophet's era and Muhammad (PBUH) is the destroyer of both physical and conceptual idols of polytheists.

Keywords: Crone, The Quran and Physical idols in the prophet's era, Mentioning the ritual for idol in the Quran, Monotheism of Quranic polytheists.



سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۷۲ - ۵۳	HomePage: https://jquran.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۹	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۹/۱۰
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/jquran.2022.68948.1057

بررسی مستندات قرآنی کرون مبنی بر عدم وجود بت فیزیکی در زمان پیامبر (ص)

الهام رسولی

دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه مازندران

زینب السادات حسینی (نویسنده مسئول)

دانشیار دانشگاه مازندران

Email: z.hosseini@umz.ac.ir

چکیده

مستشرقان با رویکردهای مختلف به تحقیق در قرآن پرداخته اند. کرون با استناد به آیات، در مقاله «دین مشرکان قرآنی» ادعای موحد بودن مشرکان را طرح کرد با این دلایل که در مکه بت فیزیکی نبوده تا در قرآن آئین بت پرستی ذکر گردد، مکه محیط کشاورزی نبوده تا هدایایی تهیه گردد، آلهه و لات و...، خدایان کوچک تر و مستقل، واسطه بودند که اعراب به آنها فرشته گفتند و مشرکان با اعتقاد به طیف گسترده خدایان، صرف اعتقاد به توحید خالقیت، موحدند. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی با رویکرد انتقادی ادعای وی را با استناد به آیات بررسی نموده و یافته‌ها نشان داده که او معنای توحید را بدرستی در نیافته چون مشرکان دچار اعتقاد به تعدد آلهه و عدم اعتقاد به توحید ربوبیت جزئی بودند و مشرکان با توجه به قرائن موجود در آیاتی چون ۹۹ انبیاء، برای لات و آلهه دیگر بت ساخته بودند و آن‌ها صرف بت خیالی نبودند و از طریق تجارت و یا با توجه به اشاره آیات به امکان کشاورزی در برخی مناطق عربستان برای تهیه محصول جهت پیشکش، هدایا با توجه به احترام مشرکان برای بتان ممکن بود و بدون آئین نبود، بنابراین بت فیزیکی و آئین خاص برای بتان در زمان پیامبر (ص) وجود داشته و حضرت (ع) بت شکن بت فیزیکی و نیز بت مفاهیم ذهنی مشرکان بوده است.

کلیدواژه‌ها: کرون، قرآن و بت فیزیکی در زمان پیامبر (ص)، ذکر آئین بت در قرآن، توحید مشرکان قرآنی

مقدمه

مواجهه خاورشناسان با اسلام و قرآن به شیوه‌های مختلفی بوده است. پاتریشیا کرون (۱۹۴۵-۲۰۱۵ م)، استاد دانشگاه پرینستون آمریکا از مستشرقانی است که مقالات و کتابهایی در مورد قرآن نوشته است. او در مقاله «دین مشرکان قرآنی: خدا و خدایان کوچکتر»^۲ با استناد به آیات، ادعای عدم وجود بت فیزیکی در زمان پیامبر(ص) را مطرح نموده و به تبع آن منکر شرک مشرکان معاصر پیامبر(ص) شده و ادعای موحد بودن مشرکان را نموده و پیامبر(ص) را بت‌شکن مفاهیم ذهنی خود دانسته است.

در بررسی این مقاله از آنجایی که کرون صرفاً به «آیات قرآن» (Crone, 152) استناد کرده برای پاسخ به شبهات مطرح شده در مقاله نیز صرفاً به آیات، آن هم آیاتی که خطاب به معاصران پیامبر(ص) است، استناد شده است. البته در تفاسیر، روایات و اشعار جاهلی مطالب بسیاری در پاسخ به شبهات کرون یافت می‌شود، اما در این مقاله به هیچ‌کدام استناد نشد و علت عدم مراجعه این بوده که کرون دیدگاه مفسرانی مانند طبری و روایات منقول از راویان را جزء منابع دست‌دوم دانسته و از طریق آن‌ها استدلال نمی‌کند» (Crone, 153). کرون در بخش دوم مقاله مستندات تاریخی نیز برای اثبات استنباط‌های خود از آیات ارایه نموده است که جهت تبیین ادعای او، مطالب لازم ارائه شده است.

سوال اصلی مقاله این است که مستندات قرآنی کرون در اثبات عدم وجود بت فیزیکی در زمان پیامبر(ص) چیست؟ قرآن چه پاسخی به شبهات کرون در خصوص وجود بت فیزیکی در زمان پیامبر(ص) و نیز وجود محصولات کشاورزی به‌عنوان پیشکشی به بتان و انجام آیین بت‌پرستی ارایه می‌دهد؟ این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی با رویکرد انتقادی به بررسی دیدگاه کرون می‌پردازد.

در مطالعات قرآنی راجع به شرک مشرکان، وجود آلهه و بت‌ها، پژوهش‌های بسیار تاریخی و تفسیری انجام گرفته است اما دو مقاله ذیل ارتباط مستقیم به بت‌پرستی مشرکان معاصر پیامبر(ص) دارند، مقاله اول وجود بت‌ها را مفروض گرفته است: «بنات الله و چالش ارزشگذاری جنسیتی ایشان در قرآن کریم»، از زهرا محققیان، چاپ ۹۸ و مقاله دوم با عنوان: «ظرفیت‌سنجی جامعه‌شناسی دین در بازسازی بافت دینی عصر نزول قرآن، از رضا مؤدب»، چاپ ۹۹ با استفاده از شیوه برون‌دینی جامعه‌شناسی دین، به بازسازی فضای نزول قرآن پرداخته و علل گرایش اعراب به بت‌پرستی را بررسی نموده است که مستندات ایندو مقاله نیز به نوعی تاییدی بر وجود بت فیزیکی در زمان پیامبر(ص) می‌باشند. اما بررسی دیدگاه کرون با استناد به

1. Patricia Crone

2. The Religion of the Qur'ānic Pagans: God and the Lesser Deities, Institute for Advanced Study Princeton, Arabica 57 (2010) 151-200.

آیات در رابطه با موضوعات مطرح شده در این مقاله یعنی شرک مشرکان و وجود بت در زمان پیامبر(ص)، چگونگی تهیه هدایا و انجام مراسم و آیین برای آنها پیشینه‌ای ندارد. در این مقاله واژگان: God = خدا، deity = خدا(به معنای خدا معمولاً در یک مذهب مشرکانه است)، deities = خدایان، god = اله و Gods = آلهه که «جمع اله است» (ابن منظور، ۱۱/۱۱۴) ترجمه شده‌اند.

۱- ساختار مقاله دین مشرکان قرآنی: خدا و خدایان کوچکتر

مقاله «دین مشرکان قرآنی: خدا و خدایان کوچکتر» در دو بخش تنظیم شده است. کرون در بخش اول (صص ۱۵۰-۱۷۷) مقاله با عنوان: شواهد قرآنی، ۱۲ شاهد قرآنی را به‌طور کوتاه و برخی را مبسوط بحث می‌کند و در بخش دوم مقاله (صص ۱۷۷-۲۰۰) با عنوان «زمینه»، از آلهه پیشین مشرکان بحث نموده است (Crone, 151-200).

۲- استدلال کرون در اثبات عدم وجود بت فیزیکی در زمان پیامبر(ص)

کرون در بخش اول مقاله، با تکیه بر قرآن، به‌عنوان تنها گواه، نظریه یکتاپرست بودن مشرکان را مطرح می‌کند. او تمام دلایل شرک مشرکان زمان پیامبر(ص) را رد کرده و علت استفاده خود از لفظ «مشرکان» را، اصطلاح رایج آن در قرآن دانسته است (ibid, 153). مهم‌ترین دلیل او در مشرک نبودن مشرکان عدم وجود بت فیزیکی در زمان پیامبر(ص) است. او در اثبات دیدگاه خود عبارات و واژگان: رجس من الاوثان، انصاب، طاغوت، لات، منات، عزی، انداد، آلهه را به بحث گذاشته و به تبع آن، بیان کرده که قرآن به هیچ‌گونه آیین بت‌پرستی مشرکان اشاره نکرده و مشرکان آلهه، انداد، لات، منات و عزی را صرفاً واسطه می‌دانستند، پس در نتیجه مشرکان قرآنی موحدند. در این پژوهش ابتدا دیدگاه کرون در خصوص واژگان: اوثنان، انصاب، طاغوت بررسی می‌گردد که او آنها را بت و یا مشیر به بت ندانسته و در بخش دیگر، دلیل کرون در رابطه با واژگان لات، منات، عزی، انداد، آلهه بررسی می‌گردد که کرون ضمن بیان ادله در اثبات عدم دلالت آنها بر بت فیزیکی، آنها را واسطه و شفیع معرفی نموده است. بنابراین، مشرک نبودن مشرکان از منظر کرون مستند و مبتنی بر این ۳ دلیل ذیل است: نبود بت فیزیکی در مکه، اعتقاد به واسطه بودن لات و... نزد مشرکان و عدم اشاره به آیین بت‌پرستی در قرآن که لزوم این آیین‌ها اهدای پیشکش‌هاست که در مکه نبوده است.» لذا ابتدا، این ۳ دلایل از منظر کرون تحلیل و سپس بررسی می‌گردد:

۱-۲- دلیل کرون در اثبات عدم وجود بت فیزیکی در مکه با استناد به واژگان وثنان، انصاب،

طاغوت

بخشی از دلیل کرون در اثبات موحد بودن مشرکان مبنی بر این است که در مکه هیچ بت فیزیکی

وجود نداشته تا مشرکان با پرستش آنها مشرک باشند. او بعد از نقل بت پرستی اقوام حضرت ابراهیم(ع) و حضرت موسی(ع) گوید: «شکی نیست که این داستان‌ها با توجه به موقعیت خود پیامبر[ص] گفته شده، اما این حقیقت که بت‌های فیزیکی تنها در داستان‌های کتاب مقدسی ذکر شده است بیانگر این مطلب است که بت‌های زمان خود پیامبر[ص]، مفهومی بودند و چیزی که او هدف قرار داد يك دروغ (افک) است، چیزی غیر واقعی که توسط مشرکان درباره خدا بوجود آمد: او خودش را به‌عنوان درهم شکننده بت‌ها به مفهوم از بین برنده و از ریشه‌کن‌کننده‌ی عقاید غلط می‌دید. مخالفان مشرکشان همان خدایی را می‌پرستند که او می‌پرستید، اما دیدگاه‌های آنان مغایر با وحدانیت خدا بود همانطور که او [پیامبر[ص]] عقیده داشت. بت‌های آنان ربطی بیشتر از این با بت پرستی مشرکان در مفهوم لغوی آن ندارد» (Crone, 172). بر این اساس کرون معتقد است که پیامبر (ص) با توجه به آیات، صرفاً بت‌شکن مفاهیم ذهنی مشرکان بوده و واژه وثن در عبارت: رجس من الاوثان، انصاب و طاغوت دلالت بر بت فیزیکی ندارند. او این واژگان را با استناد به آیات و در مواردی بیان معنای واژگانی مثل وثن بدون استناد به منبعی به بحث گذاشته است. او در بخش اول مقاله‌اش ذیل عنوان «خدایان کوچکتر» پس از ارائه آیاتی که نسبت شرک به مشرکان می‌دهد بیان کرده که: «با وجود آیاتی چون ۲۲ و ۳۹ اسراء، ۱۱۷ مؤمنون، ۵۱ ذاریات [که از وجود اله و آلهه برای مشرکان سخن می‌گوید، قرآن] از هیچ خدای دومی جز بعل در داستان الباس (صافات: ۱۲۵) نام نبرده است که بدون شک این نام از روایت‌های کتاب مقدسی است نه اینکه معاصران پیامبر[ص] از آن نامی برده باشند» (Crone, 155-156). البته کرون خود اذعان دارد که مشرکان معاصر پیامبر(ص) به آلهه دیگر اعتقاد داشتند ولی وجود بتی به‌عنوان تمثالی از آنها را نمی‌پذیرد چنانکه گوید: «وقتی (در مورد) عیسی[ع] مثالی برای معاصران پیامبر[ص] ارائه می‌شود، آنان با جدل و مشاجره به موضوع پرداخته و گفتند که آیا آلهه ما بهترند یا او؟» (زخرف: ۵۷-۵۸) آنان وقتی او را می‌دیدند با تمسخر از یکدیگر می‌پرسیدند: «آیا او همان کسی است که در مورد آلهه شما صحبت می‌کند؟» (انبیا: ۳۶) یا می‌گفتند: «آیا او همان کسی است که خداوند او را به‌عنوان پیامبر فرستاده است؟ اگر به‌خاطر آلهه‌مان مقاومت نکنیم، ممکن است باعث گمراهی ما از آلهه بشود» (فرقان: ۴۱-۴۲). در آیه‌ای آمده که خداوند گفته کسی نباید دو اله (الهیین اثنین) (نحل: ۵۱) اتخاذ کند، زیرا او تنها یکی است و آیه دیگر به پیامبر[ص] توصیه می‌کند که از مشرکان مسخره‌کننده روی برگرداند کسانی که «اله دیگری با خداوند قرار دادند» (حجر: ۹۴-۹۶) و چنین کسانی اهل جهنم‌اند: (ق: ۲۶). اما [در این آیات] از هیچ خدای دوم موجود در زمان پیامبر[ص] نام برده نشده است» (Crone, 155-156).

کرون نه تنها وجود نام بت‌های فیزیکی در قرآن را نمی‌پذیرد بلکه نام و عبارات مشیر به آن در قرآن را به

نوعی توجیه نموده و احتمال دیگر را تقویت می‌نماید. او به‌رغم آنکه خود در مقاله‌اش فقط ذیل عنوان «بت»، تنها ارجاع به بت‌های معاصر پیامبر (ص) را واژه «الأوثان» (حج: ۳۰) می‌داند، پس از طرح دیدگاه-ها، این نظر را نیز رد کرده و آن‌را اشاره به گوشت قربانی دانسته است و می‌آورد: «قرآن داستان‌های زیادی در مورد بت‌ها دارد، اما آنها مربوط به داستان‌های گذشته است. تنها ارجاع به بت‌های معاصر پیامبر [ص] در سوره‌ایی مکی و در ارتباط با رسم معمول زیارت است: "کَلِّهَ (احشام و اغنام) به جز آنهایی که بر شما [به‌عنوان استثناء] ذکر شده‌اند، حلال‌اند؛ اما باید از آلودگی بت‌ها (الرِّجْسُ مِنَ الْأَوْثَانِ) اجتناب شود" (حج: ۳۰). اما اینجا واضح نیست که کتاب دقیقاً چه چیزی را مدنظر دارد، چون محتوا اشاره می‌کند که آن چیزی که ممنوع شده یک نوع غذا است و احتمالاً منظور گوشت قربانی شده برای بت‌ها است.» (Crone, 169)

کرون پس از اخذ معنای اوثنان به معنای گوشت قربانی شده، آن‌را به نُصَب/انصاب در آیات ۳ و ۹۰ مانده ربط داده و می‌آورد: «در سوره مدنی [مانده] پنج نوع احشام را حلال شمرده و همراه آن لیستی طولانی از استثنائات را نیز نام برده است که این استثنائات شامل "مَا ذُبِحَ عَلَى النَّصَبِ" (مانده: ۳) نیز می‌شود، یعنی چیزهایی که روی سنگ‌های قربانی، کشته شده‌اند؛ بعد در همین سوره، سنگ‌های قربانی (الْأَنْصَابُ) همراه با شراب، میسر و تیرهای تفال به‌عنوان "رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ" (مانده: ۹۰) ذکر شدند به این معنا که منظور از آلودگی بت‌ها که در آیه ۳۰ حج ممنوع شده گوشتی است که به‌عنوان قربانی روی سنگ‌های قربانی کشته شده‌اند و سنگ‌های قربانی (انصاب) [در آیه ۹۰ مانده] بت‌ها نیستند، بلکه قربانگاه‌ها هستند که روی آنها قربانی شده‌اند، نه برای آنها (مانده: ۳). اما چیزهایی که روی آنها ذبح شدند، البته می‌تواند به خدایان غیر الله، یا هم به الله و هم خدایان دیگر با هم اختصاص یابد که در یک مفهوم گسترده، آنها بت-هایی تلقی می‌شوند که شامل هر چیزی است که برای خدا رقیب بحساب می‌آید.» (Crone, 157) سپس کرون در معنای اوثنان (حج: ۳۰) با توجه به «انصاب» (مانده: ۹۰)، بیشتر احتمال می‌دهد که منظور از آن همان نظر اول یعنی گوشت قربانی باشد، تا اینکه بت تلقی شوند زیرا آیات ۱۳۶-۱۴۵ انعام اشاره به اعمال مشرکان در خصوص محصولات حیوانی دارند ولی از جهت لفظی هیچکدام شامل بت نمی‌شوند. او می‌گوید: «با توجه به اینکه ما تنها در یک سوره مدنی [مانده: ۹۰] از انصاب می‌شنویم، می‌توان آیه ۳۰ حج را نیز اشاره به یک عمل یا اعمالی دانست که در آیات ۱۳۶-۱۴۵ انعام محکوم شده‌اند. در این آیات، گفته شده که مشرکان قسمتی از اغنام و محصولات خود را به خداوند و خدایان کوچکترشان اهدا می‌کردند. به اعتقاد آنان استفاده از برخی حیوانات برای شخم و یا بارکشی ممنوع است، همچنین هنگام کشتن برخی حیوانات، نام خداوند را ذکر نمی‌کردند و به‌دروغ این احکام را به خدا نسبت می‌دادند (انعام: ۱۳۸)، و از

منظر آنان برخی حیوانات که [هنوز] متولد نشده بودند اختصاص به مردان قبیله داشت و همسران آنها از خوردن گوشت آن حیوانات نوزاد ممنوع بودند مگر اینکه مرده به دنیا آمده باشند(انعام:۱۳۹). پیامبر[ص] در رابطه با همه اینها پاسخ می‌داد که آنان باید هنگام برداشت درخت زیتون، انارها و محصولات دیگر، حق خاص خدا را به او بدهند و آنها باید گوشت حیواناتی را که خداوند برای آنها فراهم کرده بدون پیروی از شیطان بخورند(انعام:۱۴۱-۱۴۲). به‌طور خلاصه، او می‌گوید طبق وحی، مصرف چیزی غیر از مردار، خون و گوشت خوک که رجس یا فسق‌اند، حرام نیست و نیز هر چیزی که برای تقدیس غیر خدا باشد حرام است(انعام:۱۴۵) و هیچ‌کسی نباید بگوید: "این حلال است و این حرام است"، (زیرا) بدینوسیله چیزهای دروغین را به خداوند نسبت می‌دهند(نحل:۱۱۵-۱۱۶). پس عبارت "رجس من الأوثان" می‌تواند راجع به حیوانات در این تشریفات مذهبی باشد که در این صورت، دیگر از جهت مفهوم لفظی هیچکدام از بت‌ها را شامل نمی‌شود، اما تفسیر اول، احتمال بیشتری دارد» (Crone, 169-170).

کرون بعد از بررسی نظراتی که برخی «الطاغوت» را بت تلقی کرده‌اند در مورد آنها می‌گوید: «از آنجا که پیامبران گذشته همواره به‌عنوان موعظه‌کننده علیه شریکان فرضی تصویر شده‌اند، هر کسی می‌تواند طاغوت در آیه را به‌عنوان خدایان دروغین در نظر بگیرد: اگر این کلمه به معنی بت‌ها باشد، آنها بت‌هایی به مفهوم دریافت‌کنندگان پرستش و نیایش‌اند که در اینصورت با وحدت خداوند ناسازگار است[نه بت فیزیکی]. چنانکه] در آیه ۷۶ نساء "کسانی که در راه خدا می‌جنگند" در مقابل "کافرانی که در راه طاغوت می‌جنگند" قرار گرفته و به‌عنوان اولیاء الشیطان محکوم‌اند. در اینگونه آیات طاغوت می‌تواند به معنای خدایان کوچکتر باشد [اما] بقیه آیات مدنی مانند آیات ۵۹-۶۱ مانند بیشتر مشکل‌زا می‌باشند زیرا در آنها مؤمنان به الطاغوت، دارای کتاب‌های مقدس [تورات و انجیل] بوده و اهل کتابی‌اند که به میمون و خوک تغییر شکل دادند و به‌طور ابهام‌آمیزی پرستش الطاغوت به آنان نسبت داده شد و یا گفته شده برخی مفسران کلمه الطاغوت در آیه ۶۰-۶۱ نساء، را به‌عنوان بت‌هایی تلقی کردند که مؤمنان ناخالص می‌خواهند داوری خودشان را نزد آنان ببرند. اما همه آن چیزی که یک فرد بر اساس خود قرآن می‌تواند بگوید این‌که آنان مراجع مذهبی رقیب می‌باشند. [که در این صورت] در همه آیاتی که کلمه طاغوت در آنها به‌کار رفته، در صورتی که این کلمه به معنی بت باشد، به‌صورت استعاره استفاده شده است» (Crone, 170-171).

کرون ذیل عنوان «بت‌ها» بعد از نپذیرفتن واژگانی که از منظر وی از آنها تلقی بت فیزیکی شده است، نتیجه می‌گیرد که «از مجموع ارجاعات در قرآن، کسی نمی‌تواند حدس بزند که کعبه فرضاً خانه خدایی به نام هبل بوده است، و اینکه ۳۶۰ بت در اطراف آن بوده‌اند، و اینکه هر خانه‌ای در مکه به طوری که مشهور است، بت مخصوص خودش را داشت و این‌که یکی از مخالفان پیامبر[ص] سازنده بت بود.» (ibid,)

۲-۲- کرون و دیدگاه مشرکان با توجه به جایگاه لات و منات و عزى و انداد و آلهه

بخش دیگر از دلیل کرون در اثبات دیدگاهش مبنی بر عدم وجود بت فیزیکی در مکه، دلایلی است که او در مقاله در رابطه با جایگاه و موقعیت لات و منات و عزى و انداد و آلهه نزد مشرکان ضمن بیان فیزیکی نبودن آنها ارائه کرده است.

او در مورد لات، منات و عزى که در آیات ۱۹-۲۰ نجم نامشان بیان شده در ذیل عنوان خدایان کوچکتر، مطرح کرده که این اسامی، با توجه به کتیبه‌های پیش از اسلام، جزو اسامی الهی برای موجودات میانجی یعنی خدایان واقعی عربی می‌باشند (ibid, 156) که مشرکان آنها را با توجه به آیاتی چون ۳ زمر و ۲۸ احقاف، به‌عنوان آلهه و واسطه و وسیله‌ای که آنان را به خداوند نزدیک کنند، پرستش می‌کردند (ibid, 158) البته نه به این معنا که آنها را به جای خداوند پرستند بلکه «مشرکان، موجودات کوچکتر الهی را- در برخی مواقع تنها یکی را و در مواردی چند مورد از آنها را- که گاهی شامل خدایان مونث هم می‌شد، به- عنوان شفیعانی بین خداوند و خودشان به حساب آورده و به‌عنوان شفیع محترم می‌شمردند. آنها این شفیعان را نیز به‌همراه خداوند، در وقت دعا، درخواست فرزندان و سپاسگزاری مورد خطاب قرار می‌دادند، اما آنان مَثَم به پرستش آنها به‌جای خداوند نیستند» (ibid, 177). کرون این خدایان کوچکتر را غیر از فرشتگان و آلهه دانسته و به‌همین دلیل از مواجهه پژوهش‌گران قرآنی مسلمان مانند ابن الکلبی و ابن اسحاق اظهار تعجب نموده که همه موجودات کوچکتر را بدون بیان هیچ تفاوتی بین آنها به‌عنوان آلهه، فرزندان خدا، و فرشتگان تعیین هویت کرده‌اند (کرون، ۱۵۶). کرون با توجه به اذعان مشرکان به خالق بودن الله در آیاتی چون ۶۱ عنکبوت، دلیل عدم تناقض بین این اعتقاد و پرستش آلهه از منظر مشرکان را در این می‌داند که از منظر آنان «اینکه آلهه کوچکتر شریکانی در خلقت نیستند اشاره ضمنی به مخلوق یا بی‌قدرت بودن آنها نیست، بلکه آنها پسرها و دخترهای خداوندند، (ibid, 160) البته پسر و دختر نه به‌معنای لفظی که از طریق زایش است، بلکه به این معنا که آنها موجودی از همان ماهیت خداوند ولی در رتبه پایین‌تر از خدا می‌باشند (ibid, 185) که هر کسی به‌وسیله آنها می‌تواند به فیوضات و تجلیاتی از خداوند دست یابد، مثل خدایان عهد قدیم که معروف به پسران خداوند بودند و بعداً فرشتگان نامیده شدند، زیرا هر دو طرف راضی بودند که این موجودات میانجی را فرشته بنامند. مشرکان آنها را آلهه نیز می‌نامیدند زیرا از منظر آنان الوهیت یک طیف گسترده است ولی پیامبر [ص] به‌طور مکرر تغایر خدا و فرشتگان را بیان می‌کرد زیرا بین این دو اعتقاد، تضاد شدیدی را ملاحظه می‌کرد اما این سخنان برای مخالفانش معقول نبود زیرا به‌منظر آنان فرشتگان از ماهیتی یکسان با خداوند برخوردارند و در واقع آنها تجلیات بزرگ‌تر و کوچک‌تر از چیزی

بودند که در نهایت همان موجود الهی است و این وجه تمایز خدا با هر چیز دیگر بود که این وجه تمایز در خطر بود زیرا که آن مطمئناً يك مسأله‌ی جزئی و ناچیزی نبود. (ibid, 160) اما «از منظر پیامبر[ص] خداوند تنها خالق و تنها قدرت در جهان است و به هیچ وجه هیچ چیز نمی‌تواند بخشی از او، مانند ماهیت او یا شبیه او باشد.» (ibid, 189).

از منظر کرون با توجه به فرضیاتی که در خصوص اله متعال وجود دارد، الله از منظر مشرکان خدای فعال بوده نه اینکه خدای دور و غیرفعال باشد و بیان می‌کند که «واضح است که الله مشرکان، دئوس آتیوسوس^۱ نبود. از آیات قرآن متوجه می‌شویم که مشرکان از الله نیز همراه با خدایان کوچکتر استغاثه می‌کردند، سهمی از محصول خود را به او اختصاص می‌دادند، نام او را روی قربانی‌هایشان می‌بردند (بجز موارد استثنائی) و به او قسم می‌خوردند. آنان همچنین در رابطه با عبادتگاه کعبه با پیامبر[ص] جنگیدند که به نظر هر دو طرف متعلق به آنهاست. (ibid, 180).

کرون علت نسبت دادن عنوان «دختران خدا» به آلهه یا فرشتگان را بر مبنای کتیبه‌هایی دانسته که از عربستان به دست آمده است، او می‌گوید: «آنچه در عربستان یافتیم: "دختران خدا" یا به طور دقیق‌تر "دختران اله ایل^۲ بنتیل^۳ می‌باشند. آنها در ۱۰ کتیبه اهدایی جنوب عربستان ظاهر شدند که دو تا از آنها شاید متعلق به ۶۰۰ سال قبل از میلاد مسیح و بقیه به قرن اول و دوم میلادی تعلق دارند و در آنها به عنوان دخترانی مختص خدمت به معبد و مترادف با صلمت^۴ به معنای مجسمه‌های موث، توضیح داده شدند و یا به عنوان خدایانی که به آنها هدایا تقدیم می‌شود (ibid, 183). البته او قبول دارد که «مشرکان عربستان از خدایان رتبه پایین‌تر [از الله] به عنوان پسران خداوند نیز سخن می‌گفتند، اما اینکه آنها طبق آن عمل می‌کردند مسئله دیگری است و شرح آن در کتیبه‌های عربستان جنوبی و یا در شمال دیده نمی‌شود. (ibid, 183).

از منظر کرون «همه خدایان مشرکان مذکور در قرآن آلهه مستقل اند، با وجود اینکه از جهت مقام واسطه‌گری در مرتبه پایین می‌باشند. ود، سواع، یغوث، یعوق و نسر همگی به عنوان آلهه شناسایی شده‌اند، بی‌آنکه هیچ اشاره‌ای شود به اینکه آنها معروف به فرشته یا پسران خدا باشند، اما لات و منات و عزّی، به‌طور غیرصریح هم به عنوان دختران خدا و هم فرشتگان شناسایی شدند: قرآن بعد از ذکر آنان می‌پرسد که آیا آنها پسر دارند و خداوند دارای دختر است؟: «أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ. وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ. أَلَكُمُ الذَّكَرُ

1. a deus otiosus, خدای بی‌حرکت و بی‌مصرف و غیرفعال

2. IL

3. bnty¹

4. slmt

وَلَهُ الْأُنثَى» (نجم/۲۱-۱۹) (ibid, 188). البته کرون گوید با توجه به کتبی‌ها «هیچ موردی که در آن دختران خدا مساوی با فرشتگان باشند، به نظر نمی‌رسد» (ibid, 185). چنانکه یکی از تفاوت‌های مشرکان با همتایان یهودی‌شان در این است که «نام‌های فرشتگان‌شان، - تا جایی که آنها را می‌دانیم، - همان نام‌های خدایان عربی پیشین است، نه میکائیل یا مانند آن» (ibid, 198).

کرون در ذیل عنوان «خدایان کوچکتر» حتی واژه انداد در آیات قرآن را اشاره به واسطه‌ها و خدایان کوچکتر می‌داند و می‌گوید: «آیات بی‌شماری صرفاً می‌گویند که مخالفان پیامبر شریک‌هایی (اشرکوا) را به خدا نسبت داده‌اند و بعضی آیات می‌گویند که آنان همتاهایی به خدا نسبت داده‌اند (قالوا لله أنداداً) مانند آیات ۲۲ و ۱۶۵ بقره، ۹ فصلت. اما شکی نداریم که منظور خدایانند» (Crone, 154). او سپس در مورد اعتقاد مشرکان به اله و آلهه دیگر بحث کرده و با اینکه در آیاتی چون ۳ فرقان و ۹۶ حجر به صراحت اعتقاد مشرکان به آلهه بیان شده و حتی خود مشرکان زمان پیامبر (ص) به این اعتقادشان اذعان داشتند (ص: ۵-۶)، از نظر وی از آنجایی که قرآن از هیچ خدای دوم یعنی بت‌های زمان پیامبر (ص) نامی نبرده، آلهه را نیز تنها موجودات میانجی و خدایان عربی می‌داند و می‌آورد: «در آیاتی گفته شده مخالفان پیامبر [ص] برای خودشان آلهه انتخاب کردند، آلهه‌ای که نمی‌توانند چیزی خلق کنند بلکه خودشان مخلوق‌اند (فرقان: ۳ و مریم: ۸۱ و انبیاء: ۲۱ و ۲۴ و...) و کسانی که اله (مفرد) دیگری به خدا افزودند بزودی خواهند دانست: (حجر: ۹۶). پیامبر [ص] از آنها می‌پرسد: آیا شما تصدیق می‌کنید که آلهه دیگری همراه خدا وجود دارد؟ (انعام: ۱۹). "اگر آلهه دیگری غیر از او وجود داشته باشند، آسمان‌ها و زمین بی‌نظم می‌شوند" (انبیاء: ۲۲ و اسراء: ۴۲). او غالباً با نصیحت بر علیه قراردادن یک اله به جای خدا (=من دون الهه) (کهف: ۱۴) یا نشان دادن ماهیت زشت قرار دادن يك اله در مقابل خدای واحد و به همراه خدا (= مع الهه) (اسراء: ۲۲ و ۳۹) ما را مجاب می‌کند که الهی جز الله وجود ندارد. البته تنها پیامبر [ص] نبود که موجودات کوچکتر را به عنوان آلهه توصیف می‌کرد، چرا که مخالفانش نیز این اتصاف را قبول داشتند، چنانکه می‌گفتند: "أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ. وَأَنْطَلِقُ الْأَمَلُ مِنْهُمْ أَنْ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَيَّ آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ" [به این معنا که] چه باعث شد که او همه آلهه را به یکی تبدیل کرد؟ در واقع چیز عجیبی است و در حالی که همدیگر را تشویق می‌کردند، می‌گفتند: به آلهه‌تان وفادار بمانید" (ص: ۵-۶) و "آیا ما آلهه‌مان را به خاطر سخنان یک شاعر دیوانه ترک کنیم؟" (صافات: ۳۶)» (Crone, 155).

کرون با توجه به اینکه لات و منات و عزی را از منظر مشرکان دختران خدا دانسته و نه بت فیزیکی، در مورد جایگاه آنها نزد مشرکان نتیجه می‌گیرد: «اگر مبنای کار را تنها بر شواهد قرآنی استوار نماییم، مشرکان، موحدانی بودند که همان خدایی را می‌پرستیدند که پیامبر [ص] پرستش می‌کرد، اما همچنین کسانی بودند

که همه‌ی موجودات کوچکتر الهی را که آلهه و فرشتگان می‌نامیدند و شامل برخی خدایان مشخص عربی و نیز شاید در بعضی موارد شامل خورشید و ماه می‌شد، محترم می‌شمردند. مشرکان، موجودات کوچکتر الهی را به‌عنوان شفیعانی بین خداوند و خودشان به‌حساب می‌آوردند اما آنها را به‌جای خداوند پرستش نمی‌کردند زیرا موجودات کوچکتر، قدیسان نامیده می‌شوند، ضمن آنکه برای آنها اعمالی چون: احترام گذاشتن به تصاویرشان، ساخت مقبره‌هایی برای آنها، زیارت کردن آنها یا احترام گذاشتن به اشخاصی مذهبی که متولی مقبره‌هایشان بودند، انجام نداده‌اند و در واقع همانطور که عبدالوهاب کاملاً صحیح ملاحظه کرده، مشرکان معاصر در عربستان به گناهان سبکتری در برابر توحید متهم‌اند تا مسلمانانی که از نظر عبدالوهاب معتاد به قدیسانشان پنداشته می‌شوند (Crone, 176).

۳-۲- کرون و عدم اشاره به آیین بت‌پرستی در قرآن

دلیل دیگر کرون مبنی بر عدم وجود بت فیزیکی این است که قرآن هیچ اشاره‌ای به آیین بت‌پرستی در مکه نکرده است که لازمه این آیین‌ها، اهدای پیشکش‌هاست و نیز مکه محیط کشاورزی نبوده تا محصولاتی داشته باشد و در این مراسمات، اهدا گردد.

علت عدم اعتقاد کرون به اجرا نکردن آیین بت‌پرستی توسط مشرکان به‌رغم اینکه لات و... را شرکای خداوند، خدایان کوچکتر و دختران خدا دانسته، دلیلی است که در ذیل عنوان قانون و سنت بیان کرده است و مدعی است که گرچه «مشرکان به‌خاطر تقسیم کردن بعضی از محصولات و احشام و اغنام‌شان بین خداوند و شریکان گناهکارند زیرا می‌گویند: "این برای خدا است و این برای شرکای ماست" (انعام: ۱۳۶ و نحل: ۵۶). [اما] آنان به‌خاطر کنار گذاشتن یک چیزهایی، یا دادن هدایای دیگر برای موجودات کوچکتر به‌طور مستقل متهم نیستند. [و نیز] آنها به‌خاطر پرستش خدایان کوچکتر، اختصاص دادن روزهای خاص به آنها، جادادن آنها در عبادتگاه‌های مقدس‌شان، قرار دادن نگهبان برای آنها، یا زیارت کردنشان متهم نیستند. به‌طور خلاصه، هیچ ارجاعی به اعمالی آئینی برای آلهه یا فرشتگان جدا از آنچه برای خداوند است، وجود ندارد» (Crone, 164) زیرا «مشرکان خدا را به‌عنوان منبع قوانین و آداب و رسوم مراسم-هایشان در نظر داشتند نه خدایان کوچک و یا فرشتگان» (Crone, 164).

کرون علاوه بر مطالب فوق‌الذکر، ذیل عنوان «بت‌ها» و نتیجه‌گیری از بحث واژگانی که به‌زعم وی برخی تلقی بت از آنها کرده‌اند، می‌گوید: «از مجموع ارجاعات قرآنی، بدست نمی‌آید که همه خانه‌های مکه به‌طوری‌که مشهور است، بت مخصوص خودش را داشت و اینکه هیچیک از مگیان بدون تبرک بت از خانه خارج نمی‌شد و هنگام بازگشت به خانه نیز اینکار را انجام می‌داد. حتی اگر بگوییم مرجع اصلی اوثنان در آیه ۳۰ حج در مکه، بت‌ها می‌باشند نه سنگ‌های قربانی و با یک درک درست، همه جبت و

طاغوت نیز بت‌ها تلقی شوند، در اینجا یک چیز کاملاً گمراه‌کننده وجود دارد [اینکه] قرآن هرگز در حد جزئی هم به وجود بت‌ها در عبادتگاه ابراهیمی [در کعبه] اشاره نکرده است؛ آن هرگز هبل را ذکر نکرد، آن هرگز هیچ شخص مذهبی مشرکان را ذکر نکرد- غیر از آیه ۶۰ نساء مدنی که به احتمال به شخصی اشاره می‌کند؛- آن هرگز معابد مشرکان یا دیگر اشیاء مشرکان را در میان معاصران پیامبر [ص] ذکر نکرد، و قرآن هرگز به خرابی چنین چیزهایی تهدید نکرد و یا درباره خرابی آنها بعد از پیروزی پیامبر [ص] سخنی نگفت. آنچه قرآن در مورد آن به طور مفصل سخن گفته غیر از پرستش آلهه کوچکتر/فرشتگان، ۵ یا ۶ عمل تشریفاتی با ماهیتی نسبتاً بی‌ضرر شاید بجز مورد اولی توسط مشرکان است: ۱- اختصاص بخشی از حیوانات و محصولات به خدا و خدایان کوچکتر ۲- ممنوعیت بکارگیری برخی حیوانات در شخم زدن و باربری ۳- عدم ذکر نام خدا هنگام قربانی حیوانات ۴- اختصاص نوزاد متولد نشده بعضی حیوانات به مردان و ممنوعیت خوردن آنها برای همسران، مگر اینکه حیوان مرده به دنیا می‌آمد ۵- دریدن گوش حیوانات ۶- وجود حیوانات بحیره، سائبه و حام. چرا باید قرآن تا این حد به اعمال نادرست و کوچک در ارتباط با استفاده از حیوانات توجه کند ولی در مورد مردم مکه که طبق گزارشات اصلاً کشاورز نبودند، اگر واقعا آنان تا این حد در بت‌پرستی غرق شده بودند، چرا باید اینقدر کم در مورد بت‌پرستی مکیان گفته شود، در حالی که مسئله اصلاً قابل بحث است که آیا آن بحث شده است (یا خیر)؟ تنها در بازگویی داستان‌های کتاب مقدس است که بت‌ها در سور مکی - بیشتر از همه در داستان ابراهیم [ع]، - به طور زیاد ذکر شده‌اند... شکی نیست که داستان‌ها [ی پیامبران] با ارجاع به موقعیت خود آن پیامبر گفته شده و این حقیقت که بت‌های فیزیکی تنها در داستان‌های کتاب مقدسی ذکر شده بیانگر این مطلب است که بت‌های زمان خود پیامبر [ص]، مفهومی بودند و او خودش را به عنوان درهم‌شکننده بت‌ها به مفهوم ریشه‌کن‌کننده عقاید غلط می‌بیند. مخالفان مشرکش همان خدایی را می‌پرستند که او می‌پرستید، اما از منظر پیامبر [ص] دیدگاه‌های آنان مغایر با وحدانیت خدا بود. بت‌های آنان بیشتر از این، ربطی با بت‌پرستی مشرکان در مفهوم لغوی آن ندارد.» (Crone, p. 171-172)

۳- بررسی دلایل کرون مبنی بر مشرک نبودن مشرکان مکه

دلایل کرون در اثبات مشرک نبودن مشرکان مکه، مستند به ۳ دلیل نبود بت فیزیکی در مکه، واسطه بودن لات و منات و عزى و عدم اشاره قرآن به برگزاری آیین بت‌پرستی در مکه است که در ذیل مورد بررسی قرار می‌گیرند:

۱-۳- بررسی دلایل کرون بر اثبات عدم وجود بت در مکه با استناد به واژگان و ثن، انصاب،

طاغوت

واژه اوئان ۳ بسامد در قرآن دارد در آیات ۳۰ حج، ۱۷ و ۲۵ عنکبوت که تنها آیه ۳۰ حج با عبارت: «فَأَجْتَبُوا الرَّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ» در رابطه و خطاب به معاصران پیامبر(ص) است. با توجه به فضای نزول سوره حج و سیاق آیه که عنایت به خصوص ذبح در منی دارد- چون مشرکان به پیروی از سنت حضرت ابراهیم(ع) در حج ذبح می‌کردند- و با توجه به آیه ۳۱ که توصیه می‌فرماید از مشرکان نباشند و در آیات ۲۸ و ۳۶ تذکر می‌دهد که اسم خدا را موقع ذبح بیاورند و به این ترتیب، آیه در مقابل آیاتی است که عملکرد مشرکان را بیان کرده که موقع ذبح اسم خدا را نمی‌آوردند، در واقع حکم اجتناب، متعلق به اوئان است و کلمه رجس، علت این حکم را بیان می‌کند، مبنی بر اینکه علت وجوب اجتناب، رجس و پلیدی اوئان است. از طرف دیگر، مسلم است اجتناب و تحریم اوئان، متعلق ذات اوئان بما هو اوئان نیست زیرا اوئان از جهت جنس و وزن و... که گاهی از آن صندلی و میز و... ساخته می‌شود، حلال و حرام نیستند، بلکه منظور فعلی است که به سبب آن انجام می‌گیرد که این نکته در واقع، شدت تحریم عبادت و تقرب به بت و بت‌پرستی را نشان می‌دهد. بنابراین، از مطالب مذکور بدست می‌آید که در منی، محل ذبح قربانی، سنگ و چوب‌هایی به‌عنوان بت وجود داشته است. علاوه بر این، از کرون باید پرسید چرا واژه اوئان در آیات سوره عنکبوت می‌تواند به‌معنای بت باشد اما در این سوره حج آیه ۳۰ نیست؟

واژه «نُصَبُ» در آیات ۳ مائده و ۴۳ معارج و «انصاب» در آیه ۹۰ مائده به‌کار رفته است. با توجه به مفاهیم آیات، نُصَبُ در آیه ۳ مائده به معنای سنگی است که ذبح قربانی بر روی آن انجام شده و حاکی از عملکرد مشرکان می‌باشد ولی در آیات ۹۰ مائده و ۴۳ معارج به معنای بت است زیرا در این آیات عبارت: «ما ذبح علی» وجود ندارد و نشان می‌دهد که خود انصاب و نصب موضوعیت دارد و از آنجا که این دو بما هو ذاته نمی‌توانند رجس و دلیل اجتناب(مائده: ۹۰) باشند، بدست می‌آید که خود اینها به‌عنوان بت مورد احترام بودند و لذا خداوند آن را جزو عملکرد شیطان برشمرده است.

بنابراین، با وجود احتمال دیگری که کرون برای این واژگان بیان کرده، حداقل احتمال بت بودن آنها وجود دارد.

کلمه طاغوت ۸ بسامد در قرآن دارد(عبدالباقی، ۴۲۷). این واژه گرچه در آیه ۶۰ نساء می‌تواند اشاره به یکی از مصادیق طاغوت داشته باشد، در آیات ۳۶ نحل و ۱۸ زمر به دلایل ذیل به معنای بت است: سوره‌ها مکی اند و در سور مکی بشدت از شرک نهی شده است و آیات دستور به اجتناب از طاغوت داده و نهی از پرستش آنها می‌کنند و نیز با توجه به سیاق که در آیات قبل از آنها، از شرک ورزیدن(نحل: ۳۵) نهی و دعوت به اخلاص در دین (زمر: ۱۴) و اتخاذ تقوا (زمر: ۱۶) شده است و نیز معمولاً ذکر مصادیق بعد بیان معنای اصلی واژه کاربرد دارد و لذا بر اثر توسیع معنایی، بر حاکمان جور که مورد ستایش و اطاعت بودند،

طاغوت اطلاق شده است و این نمی‌تواند به معنای نفی معنای اصلی واژه که اشعار به معنای بت دارد باشد.

بنابراین، اینکه کرون با توجه به آیات مدنی، معنا و مرجع طاغوت را تنها اشخاصی مانند کعب تلقی کرده است، معانی ثانویه آن است و منافاتی ندارد که با توجه به قرائن در برخی آیات به خصوص مکی به معنای بت باشد و نیز جای تعجب است که کرون مورخ و یهودی، به دیگر معانی اصلی واژه، یعنی معنای بت که در تلمود و کتب مقدس که قبل از نزول قرآن وجود داشتند، توجهی نشان نمی‌دهد. (نک: جفری، ۳۰۰؛ مشکور، ۵۱۳/۲)

علاوه بر موارد فوق، خداوند در آیاتی به طور کلی و بدون ذکر نامی خاص اشاره به بت پرستی معاصران پیامبر (ص) کرده است. آیات ۱۹۱-۱۹۵ اعراف، ۱۸ یونس (ع)، و ۳ زمر از جمله این موارد است. کاربرد الفاظ و ضمائم جمع مذکر برای بت‌ها در این آیات، دلیل بر این نیست که مرجع جمع در این آیات، اشخاصند زیرا همانطور که کرون گفته آنها می‌توانند اشاره به خدایان در رتبه پائین‌تر به‌عنوان پسران خداوند داشته باشد که مشرکان عربستان به آنها نیز اعتقاد داشتند (Crone, 183) و لذا در آیاتی چون ۴۹ نحل، ۹۵ اسراء و ۷۳ صاد از ضمیر «هم» و آیه ۴۰ سبأ ضمیر «کم» در باره ملائکه استفاده شده است. دلیل برای اینکه آیات در مورد بت‌هاست نه اشخاص، یک؛ خداوند با تاکید بر عدم خالقیت بت‌ها در آیه ۱۹۱ اعراف حتی در خلقت مگسی در آیه ۷۳ حج، به خالقیت با اذن الهی حضرت عیسی (ع) در آیه ۴۹ آل عمران و ۱۱۰ مانده، اذعان نموده است. دوم؛ بر خلاف ویژگی‌هایی که برای بت‌ها در آیه ۱۸ یونس و نیز آیات ۱۹۲-۱۹۳ بیان کرده، پیامبران و فرشتگان را ناصر، منصور، نافع و هم هادی می‌نامد و دلیل دیگر اینکه؛ در آیات ۱۹۱-۱۹۵ اعراف به نداشتن پا و دست و چشم و گوش آنچه که مشرکان می‌پرستیدند اشاره شده است در حالی که پیامبران از این اعضای نامبرده در آیه برخوردارند. البته به نظر می‌رسد آیات هر دو دیدگاه یعنی وجود خارجی و عدم وجود خارجی بت‌ها را تأیید می‌نمایند زیرا در آیه‌ای در خصوص مشرکان زمان پیامبر (ص) آمده است که خداوند در قیامت از مشرکان در مورد شرکایشان با لفظ «أین» می‌پرسد (انعام: ۲۲)، اگر منظور از شریکان، فرشتگان، عزیر و یا حضرت عیسی (ع) بودند، آنها در قیامت حاضرند، نه غایب. (رک: جوادی آملی، ۶۱۰/۲۴) بنابراین، منظور از شریکان در این آیه می‌تواند اشاره به موجودات خیالی دختران و پسران خدا نزد مشرکان باشد که وجود خارجی نداشته باشند اما تعبیر آلهه در آیه ۹۹ انبیا بدون تردید در مورد بت فیزیکی است که خداوند آنها را همزم و حصب جهنم قرار خواهد داد.

۲-۳- بررسی دیدگاه کرون در مورد واسطه بودن لات، منات، عزی، انداد و آلهه

اعتقاد به خدایان کوچکتر حتی در جایگاه و مرتبه پایین‌تر از الله چه به‌عنوان دختران و پسران خدا، آلهه

یا فرشتگانی که از ذات و ماهیت خدا باشند در هر صورت از منظر قرآن شرک است و فرد معتقد بدان مشرک محسوب می‌گردد گرچه همراه با اعتقاد به خالقیت خداوند توسط مشرکان باشد و مشرکان آنها را به تنهایی مورد خطاب قرار نداده و همراه با الله پرستش نمایند. کرون به‌رغم این اعتقاد و مستقل و غیرمخلوق دانستن خدایان کوچکتر، آلهه و یا فرشتگان تاکید دارد که آنها صرفاً در جایگاه شفیع و واسطه بوده‌اند و این بیانگر آن است که کرون معنای واژه توحید، شرک، واسطه و آلهه از دیدگاه قرآن را به‌درستی درنیافته و لذا مشرکان را صرفاً به‌دلیل اعتقاد به وجود خداوند و خالقیت او، موحد می‌داند گرچه همراه با اعتقاد به خدایان دیگر باشد. از منظر قرآن با توجه به مفهوم واژه توحید یعنی یگانه شمردن، یگانگی، شریک و جزء نداشتن، در اصطلاح قرآنی مشرک به شخصی اطلاق می‌گردد که برای شخصی یا شیئی وجودی مستقل و مؤثر، در عرض خداوند قائل باشد و در اعمال خود سهم و نصیبی برای غیرخدا قرار دهد (مصطفوی، ۵۰/۶) چنانکه در آیات ۵۵ نور و ۶۴ آل‌عمران عبادت خالصانه و نفی شرک در مقابل هم قرار گرفته‌اند و نیز خداوند در آیه ۶۷ آل‌عمران، حضرت ابراهیم(ع) را از جرگه مشرکان پرستش‌گر اجرام آسمانی وی جدا کرده است. بنابراین، با توجه به مفهوم توحید و شرک، ملاحظه می‌گردد که مشرکان قرآنی، حتی در صورتی - که خدایان کوچکتر، آلهه و یا فرشتگانی را به تنهایی پرستش نکنند، مشرک خواهند بود چون در هر صورت برای الله شریک قائل شده‌اند.

کرون ماهیت این خدایان کوچکتر، آلهه و یا فرشتگان را مانند ماهیت خداوند می‌داند، این سخن او قابل فهم نیست که از چه جهت مدنظر اوست، زیرا ماهیت انسان و اشیا حد وجود آنهاست و لذا خداوند ماهیتی به معنای ماهیتی که اشیا مخلوق دارند، ندارد بلکه وجود مطلق است چراکه اگر دارای ماهیت باشد محدود و دارای صفات جسمانی خواهد بود که جسمانیت از صفات سلبی خداوند است. پس منظور از ماهیت الله چیست؟ تا خدایان کوچکتر، آلهه و یا فرشتگان دارای چنین ماهیتی باشند؟

نکته دیگر آنکه وجود این اشیا لات، منات و عزی که قرآن آنها را در آیات ۱۹-۲۰ نجم نام برده چه ارتباطی با خود این خدایان کوچکتر، آلهه و یا فرشتگان دارد؟ کرون با توجه به کتیبه‌ها آنها را دختران خدا می‌داند که اعراب و پیامبر(ص) با توجه به آیه آنها را فرشته می‌گفتند. آیا اینها تمثالی از خدایان کوچک، آلهه فرضی یا فرشتگانند؟ کرون در این مورد سخنی نگفته است. اگر آنها طبق گواهی‌های تاریخی تمثالی از فرشتگان یا به استناد کتیبه‌های مورد استناد کرون، خدایان کوچکتر هم باشند، بتی خواهند بود و پرستش‌کنندگان مشرک خواهند بود و اگر گواهی‌های تاریخی را مانند کرون، که آنها را مستندات درجه دوم دانسته لحاظ نکنیم، مشرک بودن مشرکان قطعی است به‌دلیل اینکه در هر صورت، پرستش و مستقل دانستن آنها بیانگر شرک است گرچه همراه با پرستش الله و اعتقاد به توحید خالقیت باشد.

دیدگاه کرون در خصوص خدایان کوچکتر، آلهه و یا فرشتگان علاوه بر اینکه با اعتقاد به الله سازگار نیست دارای تناقض درونی است. چگونه می شود که آنها مخلوق نبوده و مستقل باشند و از طرف دیگر، واسطه و شفیع باشند؟ نزد چه کسی می خواهند شفاعت کنند؟ اگر نزد الله که خدای بزرگتر است بخواهند برای مشرکان شفاعت کنند این با استقلال آنها و با اذن الهی بودن شفاعت نزد خداوند سازگار نیست. مشکل دیگر این دیدگاه آن است که کرون بدرستی اعتقاد مشرکان به این خدایان و آلهه و فرشتگان و الله در ایفای نقش الوهیت را یک طیف گسترده توصیف کرده که قرائن قرآنی نیز آن را تأیید می کند زیرا آلهه با توجه به قرائن قرآنی موجود در آیات ۲۱، ۲۲، ۲۴، و ۹۹ انبیا و ۵-۶ سوره صاد جمع اله و به معنای معبود است و الفاظ و ضمائر در آیاتی که مرجع آنها آلهه است بصورت جمع بیان شده اند. اینگونه آیات که به-صراحت حاکی از اقوال مشرکان معاصر پیامبر (ص) در حمایت از اله‌های متعدد آنان است و با توجه به یکسان دانستن ماهیت آنها با الله، منجر به اعتقاد به تعدد اله می گردد چنانکه خود کرون اذعان داشته پیامبر (ص) با این تفکر مخالفت می کرده چون آنها نمی توانند بخشی از الله یا شبیه او باشند و با آیات چون ۵۱ نحل و ۹۶ حجر در تناقض می باشد.

کرون صرف شفیع دانستن مشرکان درباره خدایان کوچکتر، آلهه و یا فرشتگان گرچه توأم با استقلال آنان است، لات و منات و عزی را به مثابه قدیسان نامیده است همانطور که عبدالوهاب در خصوص مشرکان و برخی مسلمانان تصور نموده است. در حالی که دیدگاه او و هم عبدالوهاب در مورد اعتقاد برخی مسلمانان مانند شیعیان در اعتقاد به قدیسان کاملاً اشتباه است، زیرا شیعیان به واسطه، با توجه به آیه: «وَأَبْغُوا إِلَهَهُ الْوَسِيلَةَ» (مانده ۳۵) صرفاً به عنوان واسطه و شفیع با اذن الهی اعتقاد دارند نه اینکه قدیسان را مستقل و غیر مخلوق لحاظ نمایند.

انداد دارای شش بسامد در قرآن است (عبدالباقی، ۶۹۰) که حتی اگر به کتب لغت به مانند تفاسیر، به خاطر اینکه کرون آنها را مستندات دسته دوم می داند مراجعه نکنیم که معنای لغوی واژه نَد مثل و نظیر گفته اند که با مانند خود مخالفت می کند و جمع آن، انداد است (فراهیدی، ۱۷۷۳/۳؛ ابن فارس، ۳۵۵/۵؛ ابن منظور، ۴۲۰/۳)، توجه به سیاق آیاتی که در آنها واژه انداد به کار رفته مانند ۳۰ ابراهیم (ع) و ۸ زمر، بیانگر آن است که الله متعال پرستش آنها را بر نمی تابد زیرا آنها گمراه کننده مردمانند و لذا به پرستش-کنندگان آنها در آیات ۳۳ سبأ و ۱۶۵ بقره وعده عذاب داده است.

از دیدگاه کرون مشرکان صرف اعتقاد به توحید خالقیت، موجدند، در حالی که خداوند در اولین آیات نازل (سوره علق، حمد...) ضمن بیان اوصاف انحصاری خود چون یگانه بودن برای پرستش و توحید عبادی و مالکیت، وصف خالقیت خود را با ربوبیت مطلق هم نشین ساخته است تا مشرکان در پرتو باور

مورد پذیرش خود یعنی توحید خالقیت، توحید ربوبی را بدرستی دریابند و نیز با نزول آیاتی چون ۱۶ رعد و ۷۳ نحل انحصار خود در ربوبیت جزئی از جهت اعطای نفع و ضرر و رزق بیان کرده است که این همه در کنار بیان ناتوانی آلهه و خدایان در اعطای نیازمندیهای آنان، بیانگر آن است که مشرکانی که اعتقاد به آلهه، خدایان کوچکتر و یا فرشتگان به طور مستقل دارند، قائل به توحید ربوبیت جزئی و توحید الوهیت نبودند و با توجه به درخواست‌هایی که در برخی موارد از آنها داشته‌اند که با توحید ربوبی به طور مطلق خداوند منافات دارد، نمی‌توان به اینگونه افراد موحد اطلاق کرد.

نکته قابل ذکر در خصوص آلهه و لات، منات و عزی آنکه گرچه قرآن خود صادق مصدق است و نیاز به تأیید ندارد، اما نیاز به تبیین دارد، لذا به نظر می‌رسد کرون بدرستی دریافته که طبق کتیبه‌ها لات و... دختران خدا از منظر مشرکان بوده‌اند ولی خود مشرکان به آنها فرشته نیز می‌گفتند، زیرا آیاتی چون ۲۷ نجم این دیدگاه را تأیید می‌نماید و متذکر شده که آنان ملائکه را مونث می‌پندارند. در مورد وجود خارجی آنها چه دختران خدا فرض شوند و چه ملائکه گرچه آیه ساکت است و با توجه به آیه ۲۳ سوره نجم که می‌فرماید: «إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ...»، خداوند آنها را صرفاً اسامی معرفی نموده و به طور تلویحی بیان کرده که آنها بی‌مسمی بوده و وجود خارجی ندارند و در نتیجه اعتقاد به وجود آنها و یا الوهیت آنها صرفاً خیالی است ولی وجود ضمیر «هی» و ضمیر بارز «ها» در «سَمَّيْتُمُوهَا» و با توجه به آیه ۲۷ نجم- این احتمال را تقویت می‌نماید که مشرکان از آن موجودات خیالی، بت‌های فیزیکی به صورت تمثالی از ملائکه ساخته شده باشند و منظور از این اسامی بی‌مسمی، مانند سخن حضرت هود(ع) و حضرت یوسف(ع) در آیات ۷۱ اعراف و ۴۰ یوسف(ع)، بت‌ها - باشند که مشرکان با تصور خدایان خیالی آنها را ساخته‌اند در حالی که در پرستش آنها هیچ سلطان یعنی دلیل عقلی و نقلی نداشته و بلکه ظن محور عمل کرده‌اند. حال اگر آنها صرفاً به عنوان واسطه بوده‌اند، نیازی به اینگونه استدلال و دلیل عقلی بود؟ در صورتی که خداوند در آیه ۳۵ مائده توصیه به اتخاذ وسیله نموده است؟

لازم بود کرون همانطور که به کتیبه‌ها مراجعه نموده و با استناد به آنها استدلال نموده که لات و...، خدایان کوچکتر نزد مشرکان بودند، به دلایل تاریخی و اشعار عرب مبنی بر وجود بت فیزیکی در زمان پیامبر(ص) که در کتبی چون الأضنام ابن هشام کلبی(م ۲۰۴ق) - قدیمی‌ترین کتاب در این زمینه است، مراجعه می‌کرد- (کلبی، ۱۰۹ و ۱۱۲ و ۱۱۴ و ۱۲۲) که این کتاب در سال ۱۹۵۲ میلادی توسط دکتر نیبه امین فارس، استاد سنت و تاریخ شرق دانشگاه پرینستون به زبان انگلیسی ترجمه و در دانشگاه پرینستون(دانشگاه محل تدریس کرون) به زیور طبع آراسته شد(همان، ۲۷).

۳-۳- بررسی دیدگاه کرون در مورد عدم انجام آیین بت‌پرستی در قرآن

یکی از دلایل کرون جهت اثبات عدم وجود بت‌فیزیکی در مکه معاصر پیامبر(ص)، استناد به عدم ذکر آیین برای بت در قرآن و اهداء محصولات به بت‌ها در این آیین‌ها و کشاورز نبودن مکیان بوده است، علاوه بر ارایه پاسخ کلی مبنی بر این که قرآن به ذکر کلیات در جهت هدایت بشر بسنده کرده است و نیز بعد از اثبات وجود بت‌فیزیکی در مباحث فوق، باید گفت- همانطور که کرون هم آورده- قرآن به اختصاص بخشی از حیوانات و محصولات به خدا و خدایان کوچکتر در آیاتی چون: ۱۳۶ انعام و ۵۶ نحل که در آن به صراحت عبارت: «وَيَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَعْلَمُونَ نَصِيبًا» بیان شده است به اهدای هدایا اشاره دارد. توجه به مفهوم آیات نشان می‌دهد که اهدای قربانی و پیشکش به شریکان همراه اهدای قربانی و هدایا به الله بوده و برای آنها هم نصیبی قرار می‌دادند. سوالی که در اینجا مطرح هست اینکه درست است که مکیان کشاورز نبودند اما با توجه به اینکه کرون بدرستی وجود حیوانات را برای مکیان پذیرفته، مکیان غذای این حیوانات را چگونه تهیه می‌کردند؟ مسلماً وقتی مشرکان به‌رغم کشاورز نبودن برای حیواناتشان غذا تهیه می‌کردند، به همان شیوه برای معبودان، بت‌ها نیز به سبب احترام فوق‌العاده برای آنها مایحتاج خود را تهیه می‌کردند. علاوه بر این دلایل، شواهدی از آیات وجود دارد که به‌رغم لم‌یزرع بودن اکثر مناطق عربستان، دلالت بر وجود کشت و زرع و داشتن محصولات در برخی مناطق جهت تهیه هدایا به بتان و غذای حیوانات می‌نماید. آیات عبارتند از:

دریانوردی و استخراج محصولات دریایی: در آیات: ۶۳ انعام، ۲۲ یونس، ۱۴ نحل، ۶۶ اسراء، ۲۲ مومنون، ۶۵ عنکبوت، ۴۶ روم، ۱۲ فاطر، ۳۱ لقمان، ۴۱ یس، ۳۲ شوری، ۱۲ جاثیه، ۲۴ رحمان.

کشاورزی در آیات: ۱۳۸-۱۳۶ انعام، ۲۷ سجده، ۲۱ زمر، ۳ فاطر، ۲۰ شوری، ۶۴ واقعه
باغداری و داشتن محصولاتی چون انگور، زیتون، انار، نخل، گیاه، دانه‌ها در آیات: ۹۵ و ۹۹ و ۱۴۱ انعام، ۵۷ اعراف، ۱۱ نحل، ۱۹ مومنون، ۶۰ نمل، ۳۳-۳۵ یس، ۹-۱۰ ق، ۱۱-۱۲ رحمن، ۱۵-۱۶ نبأ، ۲۷-۳۱ عبس.

دامپروری در آیات: ۱۴۲-۱۴۶ انعام، ۵-۶ و ۶۶ نحل، ۲۱ مومنون، ۶ زمر، ۷۹ غافر، ۱۱ شوری، ۳۳ نازعات، ۳۲ عبس.

سیر و سیاحت و یا تجارتي که از راه سفرهای زمستانی و تابستانی انجام می‌شد، راهی برای تهیه هدایا برای بت می‌توانند باشند که آیات ذیل بدان اشاره دارند: ۲ قریش، ۲۲ یونس، ۷-۸ نحل، ۶۳ نمل، ۹ و ۴۲ روم، ۴۴ فاطر، ۲۱ غافر. طبیعی است که مشرکان در اثر تجارت، بازارهایی داشته باشند که محصولات را در آنجا عرضه کرده و خرید و فروش نمایند که آیات: ۱۵۲ انعام و ۳۵ اسراء ترغیب به اجرای عدالت در کیل و میزان در این داد و ستدها می‌نماید.

تهیه شراب که خداوند در آیات: ۲۱۹ بقره، ۹۰-۹۱ مائده آن را تحریم نموده، نیاز به محصولات دارد که یا از راه تجارت یا کشاورزی و باغداری بدست می‌آید. همینطور اگر عرب با مساله زوجیت گیاهان آشنا نبود به‌طور مسلم با نزول آیات: ۱۰ لقمان، ۳۶ یس، ۱۱ شوری، ۷ ق، ۴۹ ذاریات از آن سوال می‌کرد و همچنین اگر با باغ و جنت آشنایی نداشت پیامبر(ص) با ذکر روضه موعود برای مؤمنان که در آیه ۱۵ روم بیان شده، مورد سوال واقع می‌شد.

بنابراین، وجود اینگونه آیات به‌صراحت و یا تلویحی اشاره به لم‌یزرع نبودن همه عربستان و منطقه حجاز دارد.

آیه ۹۹ انعام ضمن برشمردن انواع میوه‌ها، مشرکان را به نگاه و نظر کردن به آنها ارجاع می‌دهد. اگر چنین باغی در عربستان موجود نبود قرآن چگونه آنان را به نظر کردن به آن باغ‌ها ارجاع می‌دهد؟ و کشتن دام مذکور در آیات: ۱۱۸ و ۱۱۹ و ۱۲۱ و ... انعام دلالت روشنی بر وجود دامپروری در آن مناطق دارد. بنابراین، با توجه به قراین موجود در آیات، اعراب به مشاغل دامداری، باغداری و کشاورزی، دریانوردی و تجارت اشتغال داشته‌اند. آنچه که امکان تهیه محصولات کشاورزی جهت پیشکش به بت‌ها را بیشتر تقویت می‌کند پیشه‌وری صنعت تجارت توسط اعراب(قریش: ۲) می‌باشد.

حال، آیا با توجه به امکانات موجود در نواحی مختلف عربستان، امکان درخواست محصولات کشاورزی توسط مشرکان مکه از آنان، جهت پیشکش به بت‌ها که محبوبیت خاصی نزد مشرکان داشتند، نبود؟

نتیجه

کرون در مقاله دین مشرکان قرآنی با بیان ادعای عدم وجود بت فیزیکی در زمان پیامبر(ص) طبق مستندات قرآنی و با توجه به اذعان مشرکان به توحید خالقیت، ادعای موحد بودن مشرکان را کرده که با دلایل قرآنی نشان داده شد که ادعایش قابل اثبات نیست زیرا:

۱- آیاتی چون ۹۹ انبیا و واژه وثن در ۳۰ حج دلالت بر وجود بت فیزیکی در زمان پیامبر(ص) دارند و از آیات دیگر هم حداقل می‌توان احتمال وجود خارجی بتان را استنباط نمود. لذا بر خلاف پندار کرون که گفته قرآن بسیار کم از بت پرستی سخن گفته و یا شاید اصلاً مطلبی نیاورده، بسیار به شرک و بت پرستی اشاره کرده است و می‌توان گفت سراسر قرآن در اثبات توحید خالقیت همراه با ربوبیت مطلق الهی است. بنابراین، آیات هم علاوه بر منابع تاریخی دلالت بر وجود بت فیزیکی در زمان پیامبر(ص) دارند و او صرفاً بت‌شکن مفاهیم ذهنی مشرکان نبوده است بلکه بت‌شکن بت فیزیکی و نیز بت‌شکن بت مفاهیم ذهنی مشرکان هر دو بوده است.

۲- در خصوص واسطه و شفیع پنداشتن آلهه از منظر مشرکان و عدم منافات آن به مانند قدیسان نزد

فرق دیگر چون شیعیان توسط کرون این نتیجه بدست آمد که او در معنای توحید و شرک مغالطه نموده و مشرکان به رجم اعتقاد به توحید خالقیت و توحید ربوبیت مطلق الهی، به ربوبیت جزئی خدا اعتقاد نداشتند چون واسطه‌ها را مستقل دانسته و پرستش می‌کردند.

۳- با توجه به مفاهیم آیات که بیانگر آن است که مشرکان اهدای هدایا به شریکان را به هنگام اهدای هدایا به الله انجام می‌داند به دست می‌آید که مشرکان اعمال آیینی چون اهداء قربانی و محصولات را برای آنها انجام می‌دادند و مشرکان این هدایا را از طریق تجارت و یا کشاورزی در دیگر مناطق عربستان تهیه می‌کردند.

۴- از ساختار مقاله بدست می‌آید که کرون به رجم آنکه منبع استنادش را آیات قرآن بیان کرده، در انتخاب آیات گزینشی عمل کرده و از سوی دیگر، حتی همین آیات انتخابی را در هنگام نیاز تقطیع کرده و توجهی به سیاق آنها ندارد.

منابع

قرآن کریم

ابن فارس، ابوالحسن احمد، *معجم مقاییس اللغة*. تحقیق و ضبط عبدالسلام محمدهارون. قم: الحوزه العلمیه، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق/۱۳۶۲ش.

ابن منظور، ابوالفضل، *لسان العرب*، بیروت: دارصادر، ۱۳۷۵ق.

جفری، آرتور، *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، تهران، توس، ۱۳۸۵ش.

جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۸۶ش.

عبدالباقی، محمدفؤاد، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، تهران، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۶۴ش.
فراهیدی، خلیل، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، تصحیح اسعد الطیب، قم، سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه، ۱۴۱۰ق.

کلبی، ابن هشام، *الأصنام (بت‌های عرب)*، ترجمه سید محمدرضا جلالی نایینی، تهران، نشر نو، ۱۳۶۴.

مشکور، محمدجواد، *فرهنگ تطبیقی زبانهای سامی و ایرانی*. بی‌جا، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷ش.

مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۲۹۷ق.

Crone, Patricia, Institute for Advanced Study, *The Religion of the Qur'ānic Pagans: God and the Lesser Deities*, Arabica. 57(2010). PP. 200-151.



Resolving the Conflict between Two Islamic sects regarding the denotation of " *Dābbatol-Arḍ*" in the Verse 82 of Surah "al-Naml"

Bibi Zahra Shahidpour (corresponding author), Ph.D. student, Ferdowsi University of Mashhad

Email: shahidpour@mail.um.ac.ir

Vahideh Fakhra Noghani, Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

"*Dābbah*" is an Arabic word that means "a moving and living being". It appears 14 times in the Quran. The context of these verses reveals that it is a general word and denotes all creatures, including both animals and humans. Still, regarding verse 82 of surah "*al-Naml*," there is a conflict between Shia and Sunni commentators. In this verse, Allah says: "*Wa idhā waqa'al-qaw lu 'alay-him akh-raj-nā lahum dābbatam minal-ar-ḍi tukallimuhum annannāsa kānū bi-āyātīnā lā yūqīnūn*"; "And when the word shall come to pass against them, We shall bring forth for them a creature from the earth that shall wound them, because people did not believe in Our Communications". Most Shiites believe the derived meaning of the word "*Dābbah*" in this verse is proof of Imam Ali's Return (*Raj'at*) which is verified by some narrations. However, the Sunnis' view is completely different; according to some traditions, they consider the word as a strange and mythical animal. Despite this, both groups agree about the emergence of "*Dābbatol-Arḍ*" in the End Time (*ākhar al-Zamān*) and consider it as a sign of the Judgement Day. As fundamental research, this paper aims to resolve the conflict between two Islamic sects. Also, it is a library and case study and examines the denotation of "*Dābbatol-Arḍ*" in the verses and narrations through different books and documents.

Keywords: Raj'at, Two Islamic sects, *Dābbatol-Arḍ*, Verse 82 of surah "al-Naml", Sign of the Judgement Day



HomePage: https://jquran.um.ac.ir/	سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۹۲ - ۷۳
شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸	شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۸	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۹/۱۳
DOI: 10.22067/jquran.2022.72358.1175	نوع مقاله: پژوهشی

حل تعارض فریقین در مصداق «دَابَّةُ الارضِ» آیه ۸۲ سوره نمل

بی بی زهرا شهیدپور (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری قرآن و متون اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: shahidpour@mail.um.ac.ir

وحیده فخار نوغانی

استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

«دَابَّة» به معنای موجودی متحرک و جاندار، ۱۴ مرتبه در قرآن به کار رفته است و با توجه به معنا و سیاق آیات آشکار می‌گردد که این واژه عام بوده و بر جنبندگان اعم از انسان و حیوان دلالت دارد. اما یکی از آیاتی که میان مفسران شیعه و اهل سنت مورد مناقشه است، آیه ۸۲ سوره نمل می‌باشد که خداوند می‌فرماید: «وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ»؛ و هنگامی که وعده عذاب ما بر آنان حتمی و لازم شود، جنبنده‌ای را از زمین برای آنان بیرون می‌آوریم که با آنان سخن می‌گوید. زیرا مردم پیش از این به آیات ما یقین نداشتند. بیشتر شیعیان، تبادل معنایی حاصل از لفظ «دابه» را دلیل بر رجعت حضرت علی (علیه السلام) می‌دانند و وجود برخی از روایات را مؤید نظر خود می‌دانند. اما اهل سنت رویکردی کاملاً متفاوت داشته و با استناد به برخی روایات «دابه» را حیوانی عجیب‌الخلقه و افسانه‌ای می‌دانند. با این وجود هر دو دسته در این که «دَابَّةُ الارضِ» در آخرالزمان خروج می‌کند و خروجش از نشانه‌های قیامت است، اتفاق نظر دارند. این نوشتار با هدف حل تعارض میان فریقین، تحقیقی بنیادی بوده و به دلیل بررسی مصداق «دَابَّةُ الارضِ» در آیات و روایات و استفاده از کتب و اسناد، تحقیقی موردی و کتابخانه‌ای است.

کلیدواژه‌ها: رجعت، فریقین، دَابَّةُ الارضِ، آیه ۸۲ نمل، نشانه قیامت.

مقدمه

از جمله موارد اختلاف در فهم و تفسیر آیات الهی میان مفسرین شیعه و اهل سنت، تعیین مصداق عبارت «دَابَّةُ الارض» در آیه ۸۲ سوره نمل است. خداوند در این آیه به خروج جنبنده‌ای از زمین و سخن گفتن آن با مردم اشاره کرده است؛ «وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ»

علی‌رغم وجوه اشتراکی که در فهم و تفسیر این آیه در برخی از موضوعات مانند زمان خروج دابَّة الارض در آخر الزمان، نشانه بودن این خروج برای وقوع قیامت، تحقق در آخرالزمان و رجعت وجود دارد اما در تعیین مصداق دابَّة الارض و هدف این خروج، اختلاف نظر جدی میان مفسرین وجود دارد.

در کتب لغت، کلمه «دابَّة» به هر موجود جاننداری اعم از انسان و حیوان اطلاق می‌شود اما آنچه ذهن هر مدبّر قرآنی را به خود مشغول کرده این است که مصداق این موجود چیست و مراد خداوند از خارج ساختن جنبنده‌ای از زمین که با مردم سخن خواهد گفت چه بوده است و چه فلسفه و هدفی از این خروج را دنبال کرده است. با مطالعه روایات آشکار می‌گردد که از زمان نزول این آیه، همواره ذهن مسلمانان با این مسأله درگیر بوده است و ائمه معصومین (علیهم السلام) نیز به فراخور شرایط پاسخ‌هایی در ظاهر متفاوت به سؤال کنندگان داده‌اند که منجر به اختلاف بین شیعه و سنی در چیستی و مصداق دابَّة الارض و به تبع آن منجر به پیدایش دو رویکرد تفسیری به ظاهر متفاوت شده است.

به طور کلی دو دیدگاه در ظاهر متضاد در تعیین مصداق دابَّة الارض وجود دارد. نخست دیدگاه غالب اندیشمندان شیعه که با تکیه بر روایات، مصداق دابَّة الارض را در وجود انسان کامل و در مصادیق حضرت علی (علیه السلام) و امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) معنا کرده‌اند. دوم رویکردی است که آن نیز با تکیه بر روایات، «دابَّة» را نه بر انسان بلکه بر موجودی غیرعادی و شگفت‌انگیز اطلاق نموده است.

این اختلاف نظر تا بدان حد است که در نگاه ابتدایی و اولیه نظرات مفسرین در خصوص تعیین مصداق دابَّة الارض، غیر قابل جمع می‌نماید و هیچ وجه اشتراکی را نمی‌توان یافت. از همین رو غالب پژوهش‌های انجام شده در این مسأله با بررسی سندی این روایات، در تلاش برای اثبات یک نظر و رویکرد و نقد دیدگاه مقابل است و هیچ‌کدام در صدد رفع این تعارضات و یافتن تفسیری جامع که به گونه‌ای میان دو رویکرد جمع کند، نیست.

به عنوان نمونه در مقاله «بررسی مصداق دابَّة الارض در روایات فریقین» تألیف حسن نقی زاده با استناد به روایات، مصادیق دابَّة الارض در انسان و حیوان خلاصه شده و سپس به بررسی محتوایی و سندی روایات پرداخته شده است. دستاورد این پژوهش حاکی از این است که روایات در این باب معارض

یکدیگر بوده و قابل استناد نیستند. علاوه بر این در این پژوهش تلاشی برای رفع این تعارض نشده و تنها به اثبات تعارض پرداخته شده است.

در مقاله «مصدق شناسی آیه دابّة الارض با توجه به روایات فریقین» تألیف روح الله بهادری جهرمی تمام روایاتی که مصداق و خصوصیات دابّة الارض را بیان کرده‌اند، گردآوری شده و پس از دسته بندی آنان به صورت جامع و مفصل، به بررسی سندی شان پرداخته شده است و در آخر نویسنده به جهت تواتر معنوی روایات شیعه، مصداق دابّة الارض را حضرت علی (علیه السلام) دانسته است.

در مقاله «معنا شناسی دابّة الارض و نگاهی نو به مفهوم آن در آیه ۸۲ سوره نمل؛ احمد جعفری» مصداق دابّة الارض در سه مصداق؛ انسانی از اولیای الهی، حیوانی عجیب و غریب و موجودی غیر از انسان و حیوان به عنوان یکی از مظاهر قدرت الهی معرفی شده است. در نهایت نیز مؤلف بر اساس رویکرد واژه پژوهی معنایی جدید از «دابّة الارض» را ارائه داده و بر این عقیده است که «دابّة» نوعی رخداد انرژی است که در آستانه قیامت ظاهر می شود و با برخی نظریات علمی مانند ولفانگ پاولی قابل تطبیق است.

مقاله دیگر با عنوان «تفسیر تطبیقی دابّة الارض در آیه ۸۲ نمل» تألیف عصمت نیری است که در آن پس از بررسی معانی واژگان آیه، مصداق دابّة الارض از منظر مفسران شیعه و سنی خلاصه شده است. در این پژوهش با دلایل قرآنی مصداق دابّة الارض منحصر در انسان معرفی شده و با توجه به آیات بعدی گواهی بر وقوع رجعت معرفی شده است.

همچنان که گذشت، در اکثر این مقالات دو رویکرد شیعه و سنی راجع به مصداق «دابّة» مطرح شده و نویسنده یک دیدگاه را اتخاذ و دلایل اثبات آن یا رد دیدگاه مقابل را بیان کرده است. اما به نظر می رسد که رویکرد سومی نیز در تعیین مصداق دابّة الارض وجود دارد که تا کنون کمتر مورد توجه واقع شده است و در پژوهش های رایج به آن اشاره نشده و تا حدی مغفول واقع شده است. این دیدگاه که برگرفته از رویکردهای فلسفی-عرفانی است، نگاه متفاوتی به تعیین مصداق دابّة الارض داشته است. نکته قابل توجه این است که در پرتو این دیدگاه می توان رویکردهای به ظاهر متضاد را در ذیل این دیدگاه معنا نمود و به رفع تعارض ظاهری این دو رویکرد پرداخت. به همین منظور در این پژوهش ضمن مرور اجمالی دو دیدگاه رایج در تعیین مصداق دابّة الارض، دیدگاه مذکور نیز بیان شده و پس از آن با تحلیل و تبیین دیدگاه سوم، به رفع تعارض از دو دیدگاه پیشین پرداخته خواهد شد.

با توجه به این که روایات مورد بحث، به تعیین مصداق دابّة الارض پرداخته اند، پیش از ورود به بحث لازم است تا نکاتی در خصوص اعتبار خبر واحد و حجیت آن در تفاسیر ذکر شود. نخست آن که روایات تعیین مصداق دابّة الارض بر فرض اعتبار سند، از اخبار واحد بوده و از منظر آیت الله معرفت و آیت الله

خویی، حجیت دارند (معرفت، ۱۲۳/۱ - خویی، ۴۰۳-۳۹۷) اما به نظر علامه طباطبایی اخبار واحد در حوزه تفسیر و تعیین مصداق آیات، اعتباری ندارند و از حجیت ساقط است. (طباطبایی، ۲۰۵/۱۴ - ۳۵۱/۱۰).^۱

همچنین از آنجا که در مقالات پژوهشی ارزشمندی که قبلاً اشاره گردید، بررسی سندی روایات صورت گرفته است و ما نیز مانند سایر اندیشمندان بر ضعف سندی این دسته از روایات اتفاق نظر داریم، در این پژوهش با هدف تکمیل آن تحقیقات ارزشمند، تنها به تحلیل محتوایی روایات پرداخته و با ارائه دیدگاه سومی که در ادامه بیان خواهیم کرد، به رفع تعارض از دو دسته روایات پرداخته و دیدگاه جدیدی در تعیین مصداق دَابَّةُ الارض مطرح خواهد شد. نتیجه این رفع تعارض و ارائه معنای جدید از دَابَّةُ الارض بر اساس رویکرد فلسفی عرفانی، سبب خواهد شد تا به نوعی اختلاف نظری که در خصوص اعتبار این دسته از روایات و اخبار واحد در تفسیر دَابَّةُ الارض وجود دارد رفع شود. به بیان دیگر معنای جدید مطرح شده از دَابَّةُ الارض، معنای جامعی است که می تواند دربرگیرنده مصادیق گوناگونی از این حقیقت در وجود اشخاص به تناسب افکار و اخلاق و اعمال آن ها در قیامت شود.

معناشناسی واژه دَابَّةُ

واژه «دَابَّةُ» اسم جمع، از ریشه «دبب»، در لغت اسم عام بوده و بر هر آنچه خداوند خلق کرده به طور عام و برای آنچه سوار می شوند به طور خاص بکار می رود. (فراهیدی، ۱۳/۸) همچنین در لغت به معنای راه رفتن آرام نیز می باشد (همان؛ ابن منظور، ۳۶۹/۱) و به اعتبار حرکت و راه رفتن، (قرشی بنابی، ۳۲۳/۲) برای حرکت خفیف در حیوان و حشرات بکار می رود و در حشرات بیشتر استعمال می شود. (مصطفوی، ۳/۱۷۱)؛ راغب اصفهانی، ۳۰۶) این واژه در ابتدا برای هر حیوان جنبنده ای که در روی زمین حرکت کند به کار رفته و سپس آن را به حیواناتی که با چهار دست و پا بر زمین راه می روند اختصاص داده اند و سپس بر حیواناتی که سواری می دهند و بار حمل می کنند مانند اسب و شتر و استر رواج پیدا کرده و بالاخره این نام را بر اسب اطلاق کرده اند. (حسینی زبیدی، ۴۷۷/۱)

مرحوم طریحی و ابن منظور دَابَّةُ را به استناد آیه ۸۲ سوره نمل از علایم اشراط الساعة دانسته و به روایات شیعه و اهل سنت که در ادامه خواهد آمد استناد کرده اند و دَابَّةُ را موجودی متحرک و جاندار معنا می کنند. (طریحی، ۲/۵۴؛ ابن منظور، ۳۶۹/۱)

در قرآن «دَابَّةُ» ۱۴ مرتبه و جمع آن «دواب» ۴ مرتبه به کار رفته است. با رجوع به تفاسیر و واکاوی

۱. در این خصوص می توان به مقاله «رهیافتی نو بر حجیت خبر واحد در تفسیر» تألیف محمد امامی و دیگران مراجعه کرد. (امامی محمد و دیگران، رهیافتی نو بر حجیت خبر واحد در تفسیر (با تکیه بر دیدگاه شیخ طوسی)، آموزه های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۲۹، صص ۲۵۶-۲۵۱)

معنایی این آیات، می‌توان آنها را در سه دسته معنایی زیر طبقه بندی کرد:

۱- در ده آیه از قرآن «دابه» به معنای جنبنده اعم از انسان یا حیوان بکار رفته است (بقره: ۱۶۴؛ شوری: ۲۹؛ لقمان: ۱۰؛ هود: ۵۶؛ عنکبوت: ۶۰؛ نور: ۴۵؛ نحل: ۶۱؛ فاطر: ۴۵) که به طور نمونه به این مورد می‌توان اشاره کرد؛ «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ»؛ هر چه در آسمان و زمین از فرشتگان و جنبندگان است خدا را سجده می‌کنند و تکبر نمی‌ورزند. (نحل: ۴۹)

۲- در پنج آیه از قرآن «دابه» به معنای فقط حیوان بکار رفته است (حج: ۱۸؛ جاثیه: ۴؛ فاطر: ۲۸؛ انعام: ۳۸) که برای نمونه به آیه می‌توان اشاره کرد؛ «فَلَمَّا فَصَّيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةٌ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ ...»؛ بعد از آنکه قضای مرگ بر او رانندیم، کسی جنیان را از مرگ وی خبر نداد، مگر موریانه زمین، که عصایش را خورد... (سبأ: ۱۴)

۳- در دو مورد «دابه» به معنای موجودی ذی شعور اعم از انسان و جن بکار رفته است:

* إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ؛ قطعاً بدترین جنبندگان نزد خدا، کران و لالان هستند که [کلام حق را] نمی‌اندیشند! (انفال: ۲۲)

* إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ يَقِيناً بدترین جنبندگان نزد خدا کسانی هستند که کافرند و ایمان نمی‌آورند. (انفال: ۵۵)

آیات فوق نشان می‌دهد که بیشترین کاربرد واژه «دابه» عموم جنبندگان، اعم از انسان و حیوان را در بر دارد و دسته سوم آیات را هم به طور خاص نمی‌توان به انسان‌ها اختصاص داد زیرا جنیان نیز مانند انسانها دارای قوه تشخیص و اختیار و به تبع آن تکلیف هستند و از طرفی سیاق کلام نیز مذمت و نکوهش آنهاست.

بررسی مصادیق دابه الارض در آراء مفسران

در آیه ۸۲ سوره نمل تنها وصفی که برای «دابه» ذکر شده این است که با مردم سخن می‌گوید و افراد بی ایمان را اجمالاً مشخص می‌کند. اما روایات فراوانی در پاسخ و توصیف این سوال که «دابه» کیست یا چیست آمده است و ائمه (علیهم السلام) به تناسب شرایط، به تفصیل در این باره سخن گفته‌اند و هرکدام از فریقین در جهت تقویت دیدگاهش، به روایاتی که مطابق با دیدگاهش است، استناد کرده است.

موضع اندیشمندان اسلامی راجع به مصداق «دابه» در سه رویکرد زیر خلاصه می‌شود:

۱- انسانی از اولیای الهی

برخی از مفسران شیعه بر این نظر هستند که «دابه» انسانی فوق‌العاده، متحرک، جنبنده و فعال است که

در آستانه قیامت از زمین خارج می‌شود و صفوف مسلمانان را از منافقان جدا خواهد کرد. در برخی از روایات بیان شده است که عصای حضرت موسی و انگشتر حضرت سلیمان با اوست که این بیانگر قدرتمندی و افشاگری اوست. (شاه‌عبدالعظیمی، ۸۳/۱۰) عصای حضرت موسی، نماد قدرت و اعجاز، و خاتم حضرت سلیمان، نماد حکومت و سلطه الهی است. (مکارم شیرازی، ۵۲۲/۱۵)

قائلین به این دیدگاه به دو دسته زیر تقسیم می‌شوند:

الف - برخی با استناد به روایات ذیل، مصداق این شخص را حضرت علی (علیه السلام) می‌دانند.

(قمی، ۱۳۱/۲-۱۳۰؛ استرآبادی، ۴۰۱)

۱- در کتاب بصائر الدرجات از حضرت باقر (علیه السلام) نقل شده است که فرمودند: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ أَنَا قَسِيمُ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ لَا يَدْخُلُهَا دَاخِلٌ إِلَّا عَلَيَّ أَحَدٌ قَسَمِينَ ... وَ لَقَدْ أُعْطِيَ السَّتَّ عِلْمَ الْمَنَائَا وَ الْبَلَايَا وَ الْوَصَايَا وَ الْأَنْسَابَ وَ فَصَلَ الْخِطَابِ وَ إِنِّي لَصَاحِبُ الْكِرَاتِ وَ دَوْلَةِ الدُّوَلِ وَ إِنِّي صَاحِبُ الْعَصَا وَ الْمِيسَمِ وَ الدَّابَّةُ الَّتِي تُكَلِّمُ النَّاسَ.» (صفار، ۲۰۰/۱؛ کلینی، ۱۹۸/۱)؛ امیر المؤمنین (علیه السلام) فرموده من به فرمان خداوند در روز قیامت قسمت کننده بهشت و جهنم هستم و کسی بدون اجازه من داخل آنها نمی‌شود ... و خداوند از روز الست و اول آفرینش جهانیان علوم منایا و بلایا و وصایا و فصل الخطاب را بمن عطا فرموده و من صاحب کرات و دولت تمام دولت‌ها و عصای موسی هستم و دابة خدا که با مردم تکلم می‌نماید، منم.

۲- محمد بن عباس از ابی عبدالله جدلی نقل می‌کند که: «دَخَلْتُ عَلَيَّ عَلِيٍّ ع يَوْمًا فَقَالَ أَنَا دَابَّةُ الْأَرْضِ.» (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۰۲/۳؛ مجلسی، ۲۴۳/۹) روزی نزد حضرت علی (علیه السلام) آمدم پس حضرت فرمودند: من دابة الارض هستم.

این روایت به دو سند متفاوت از ابی عبدالله جدلی در کتاب مختصرالبصائر نیز ذکر گردیده-

است. (حلی، ۴۸۳)

۳- در تفسیر علی بن ابراهیم از امام صادق (علیه السلام) می‌خوانیم: مردی به عمار یاسر گفت آیه‌ای در قرآن است که فکر مرا پریشان ساخته و مرا در شك انداخته است، عمار گفت: کدام آیه؟ گفت: آیه وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ این کدام جنبنده است؟ عمار می‌گوید: به خدا سوگند من روی زمین نمی‌نشینم، غذایی نمی‌خورم و آبی نمی‌نوشم تا دابة الارض را به تو نشان دهم! سپس همراه آن مرد خدمت علی (علیه السلام) آمد، در حالی که غذا می‌خورد هنگامی که چشم امام به عمار افتاد، فرمود بیا، عمار آمد و نشست و با امام غذا خورد. آن مرد سخت در تعجب فرو رفت و با ناباوری به این صحنه می‌نگریست، چرا که عمار به او قول داده بود و قسم خورده بود

که تا به وعده اش وفا نکند غذا نخورد، گویی قول و قسم خود را فراموش کرده است. هنگامی که عمار برخاست و با علی (علیه السلام) خدا حافظی کرد، آن مرد رو به او کرده گفت: عجیب است تو سوگند یاد کردی که غذا نخوری و آب ننوشی و بر زمین نشینی مگر اینکه «دابة الارض» را به من نشان دهی؟ عمار در جواب گفت: من او را به تو نشان دادم اگر می فهمیدی! (قمی، ۱۳۱/۲؛ مجلسی، ۲۴۳/۳۹)

۴- در تفسیر قمی با سند معتبری از امام صادق (علیه السلام) چنین نقل شده است که علی (علیه السلام) در مسجد خوابیده بود، پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) آنجا آمد، علی (علیه السلام) را بیدار کرد و فرمود: «قم یا دابة الله!» برخیز ای جنبنده الهی. کسی از یاران عرض کرد: ای رسول خدا آیا ما حق داریم یکدیگر را بر چنین اسمی بنامیم؟ پیامبر فرمود: نه این نام مخصوص او است، و او است «دابة الارض» که خداوند در قرآن فرموده: وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ ... سپس فرمود: ای علی! در آخر زمان خداوند تو را در بهترین صورت زنده می کند. (عیاشی، ۳۸۴/۱؛ قمی، ۱۳۰/۲)

از آنجا که دابة بمعنی «ما یدب فی علی الارض» است و زمانی که حکم الهی به خارج شدن حضرت صادر شود، بلافاصله و بدون هیچ درنگی از غیب بیرون می آید و در رفتن مسارعت می نماید و در فرصت زمان کوتاهی تمام زمین را احاطه می نماید پیامبر حضرت را دابة الارض خطاب کرده اند. (کاشانی، ۳۷/۷)

۵- حسن ابن احمد از اصبع بن نباته روایت کرده که معاویه با من مخاطبه نموده گفت: ای جماعت شیعه شما گمان می کنید دابة الارض حضرت علی (علیه السلام) است. اصبع گفت: ما به تنهائی نگوئیم، بلکه یهود هم گویند. معاویه فرستاد اعلم علماء یهود را آوردند، پرسید: شما در کتب خود دابة الارض را یافته اید؟ یهودی گفت: بلی. معاویه گفت: کیست؟ گفت: مردی است به نام الیا. معاویه نگاهی به من انداخت و گفت: ای اصبع! چه نزدیک است الیا به اسم علی (علیه السلام). (الیا به زبان عبری علی علیه السلام است) (حلی، ۴۸۷؛ استرآبادی، ۴۰۰).

۶- علی بن حسین با چندین واسطه از محمد بن کعب قرظی از امام علی (علیه السلام) نقل می کند؛ زمانی که از دابة پرسیدند، فرمودند: أما و الله ما لها ذنب و إن لها لحیة (ابن ابی الحاتم، ۲۹۲۴/۹؛ طبرسی، ۳۶۵/۷؛ حلی، ۴۵۸) قسم به خدا که دم ندارد و ریش دارد.

همان طور که مشاهده می شود تمام روایات به جز روایت دوم و پنجم، منتسب به کلام معصوم بوده و روایت پنجم تنها به عنوان شاهی در جهت تعیین مصداق دابة الارض است که بر حضرت علی (علیه السلام) اطلاق شده است.

۱. البته واضح است که روایات مذکور به لحاظ سندی مشکل دارد اما همچنان که پیش از این هم اشاره شد، بررسی سندی این روایات در مقالات معرفی شده در پیشینه بحث انجام شده است و در این پژوهش تلاش شده است تا از رویکرد رفع تعارض مورد بررسی قرار گیرد.

ب - ابو الفتح رازی «دَابَّةُ الْأَرْضِ» را در این آیه کنایه از حضرت مهدی، صاحب الزمان (عج الله) می‌داند و لذا این آیه را از جمله آیات ناظر بر مهدویت می‌شمارد. (ابو الفتح رازی، ۴۲۳/۸)

۲- موجودی جان‌دار و غیر انسان و شگفت‌انگیز و غیر قابل تصور

گروهی از مسلمانان «دَابَّة» را یک موجود جان‌دار و جنبنده غیر عادی از غیر جنس انسان با شکلی عجیب دانسته‌اند و برای آن عجائبی نقل کرده‌اند که شبیه خارق عادات و معجزات انبیاء است. این جنبنده در آخر الزمان ظاهر می‌شود و از کفر و ایمان سخن می‌گوید و منافقین را رسوا می‌سازد و بر آنها علامت می‌نهد (سیوطی، ۱۱۷/۵-۱۱۵؛ مکارم شیرازی، ۵۲۲/۱۵؛ ثقفی تهرانی، ۱۶۵/۴) و ظهور آن یکی از علائم فرارسیدن قیامت و بسته شدن درگاه توبه است. (زمخشری، ۳۸۳/۳)

اکثر علمای اهل سنت جزء طرفداران این نظریه هستند و به روایات زیر استناد می‌کنند:

۱- از ابن عباس روایت شده است که «أَنَّهَا دَابَّةٌ مِنَ دَوَابِّ الْأَرْضِ لَهَا زَغَبٌ وَرَيْشٌ وَلَهَا أَرْبَعٌ قَوَائِمٌ» (طبری، ۲۰/۱۱؛ صنعانی، ۷۱/۲- یحیی بن سلام، ۵۶۵/۲؛ مجلسی، ۱۲۵/۵۳ و ۳۰۰/۶) دابۀ یکی از جانوران زمین است و دارای پر و بال و چهارپا است.

۲- حذیفه از پیامبر (صلی الله علیه و آله) روایت کرده است که دابۀ الارض حیوانی است بطول ۶۰ ذراع که هیچ کس نمی‌تواند آن را بگیرد و احدی نمی‌تواند از چنگ او فرار کند. میان دو چشم مؤمن علامت گذاشته، می‌نویسد: مؤمن. و میان دو چشم کافر اثر گذاشته، می‌نویسد: کافر. عصای موسی و انگشتری سلیمان با اوست. صورت مؤمن را به عصا روشنی می‌دهد و بینی کافر را به انگشتری مهر می‌زند تا به مؤمن خطاب شود: ای مؤمن و به کافر خطاب شود: ای کافر. (عیاشی، ۳۸۴/۱؛ مجلسی، ۱۲۵/۵۳)

مشابه این حدیث به طرق مختلف در کتب روایی اهل سنت از زبان ابی هریره نقل شده (ترمذی، ۱۸۳/۵-۱۸۲؛ ابن ماجه، ۵۲۲/۵) که برای نمونه به این مورد می‌توان اشاره کرد: «عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "تَخْرُجُ الدَّابَّةُ وَمَعَهَا عَصَا مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَخَاتَمُ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَتَخْطُمُ الْكَافِرَ - قَالَ عَقَانُ - أَنْفَ الْكَافِرِ - بِالْخَاتَمِ، وَتَجْلُو وَجْهَ الْمُؤْمِنِ بِالْعَصَا، حَتَّى إِنَّ أَهْلَ الْخِوَانِ لَيَجْتَمِعُونَ عَلَى خِوَانِهِمْ، فَيَقُولُ هَذَا: يَا مُؤْمِنُ، وَيَقُولُ هَذَا: يَا كَافِرُ» (ابن حنبل، ۲۳۷/۱۶ و ۳۲۱/۱۳)

۳- ابن ابی حاتم از مفسران قرن چهارم اهل سنت، خصوصیات دابۀ را در تفسیر خود چنین آورده: «رأسها رأس وعيناها عينا خنزير و أذنها، فيل و قرنها قرن أيل، و عنقها عنق نعامه و صدرها أسد، و لونها لون نمر، و خاصرتها خاصرة هر، و ذنبا ذنب كيش، و قوائمها قوائم بعير. بين كل مفصلين إثنا عشر ذراعا. تخرج و معها عصا موسى و خاتم سليمان عليه السلام، و لا يبقى مؤمن إلا نكتت في مسجده بعصا موسى نكتة بيضاء فتفسو تلك النكتة حتى يبيض لها وجهه، و لا يبقى كافر إلا نكتت في وجهه نكتة سوداء

بخاتم سلیمان فتشوا تلك النکته حتى يسود لها وجهه» (ابن ابی حاتم، ۹/۲۹۲۴)؛ ابن جریر از ابی زبیر روایت کرده: سرش به سر گاو ماند و چشمش مانند چشم خوک و گوشش مانند گوش فیل و سرش مانند سر بز کوهی و گردنش مانند گردن شتر مرغ و سینه اش چون سینه شیر و رنگش چون رنگ پلنگ و پهلویش مانند پهلوی یوز و دمش چون دم قوچ و پایش چون پای شتر ماند و بین هر مفصلش دوازده ذراع فاصله است. عصای موسی و انگشتری سلیمان با اوست. صورت مؤمن را به عصا روشنی می دهد و بینی کافر را به انگشتری مهر می زند تا سیاه شود و مؤمن از کافر شناخته می شود. (ابوالفتح رازی، ۷۳/۱۵؛ سمرقندی، ۵۹۳/۲)

۴- در کتب تفسیر روایی بسیاری روایت شده که دابّه چهار قائمه دارد و او را زغب یعنی مویهای زرد و باریک باشد؛ «عن ابی هریره: فیها من کل لون، و ما بین قرنیها فرسخ للراکب» (ابن ابی حاتم، ۹/۲۹۲۵؛ زمخشری، ۳۸۴/۳)

۵- به حضرت علی (علیه السلام) عرض کردند: همانا مردم گمان می کنند که شما دابّه الارض هستید، حضرت فرمودند: «و الله ان لدابة الأرض ريشا وزغبا و ما لي ريش و لا زغب، و ان لها لحافرا و ما لي من حافر...» (ابن ابی حاتم، ۹/۲۹۲۴)؛ به خدا همانا دابّه الارض پر و بال دارد، حال آنکه من پر و بال ندارم و دارای سم است و حال آنکه مرا سمی نیست.

روایات ذکر شده در بسیاری از کتب روایی و تفسیری اهل سنت مشاهده می شود اما تنها روایت دوم منسوب به پیامبر (صلی الله علیه و آله) و پنجم منسوب به حضرت علی (علیه السلام) است. نکته مهم این است که با بررسی و تفحص روایات دیگر در کتب روایی و منابع تفسیری شیعه و اهل سنت، نیز شواهدی مبنی بر انتساب کلام به معصومین وجود ندارد و در نتیجه می توان چنین نتیجه گرفت که هیچ کدام از این روایات به جز روایت دوم و پنجم به نقل از معصوم نبوده و قابل مناقشه است.

۳- موجودی غیر مادی یا تمثیل ملکات اخلاقی انسان

همچنان که در بخش مقدمه گذشت رویکرد سومی نیز در تعیین مصداق دابّه الارض وجود دارد، که تا کنون کمتر مورد توجه واقع شده است و در آثار اندیشمندانی چون ابن عربی و ملاصدرا که رویکردی تأویلی به آیات دارند، ذکر شده است. دابّه همان صورتی از نفس و ظهور مرتبه حیاتی میان عقل و جسم است که از ملکات و اعمال ناشایسته افراد تمثیل یا تجسم یافته و بصورت مناسب خود با آنها سخن می گوید. (ابن عربی، ۲/۱۱۳؛ صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۵۹۷)

بر اساس این رویکرد منظور از دابّه الارض در حقیقت بدن اخروی انسان است که معلول اخلاق و ملکات و صفات انسانی در مرتبه نفس حیوانی است. به تعبیر دیگر دابّه الارض تمثیل و تجسم ملکات

اخلاقی برآمده از افعال و صفات نفس انسانی است که در ادیان و شرایع حقه الهی از آن به صیورورت نفوس آدمی بر صورت انواع حیوانات متناسب با آن ملکات اخلاقی تعبیر شده است.

در نظام حکمت متعالیه، این صیورورت و تحول نفس بر صورت حیوانات بدان سبب است که ملکات اخلاقی تنها امور عارض بر نفس و از لوازم آن نیستند بلکه بر اساس حرکت جوهری و انقلاب در نفوس، تمامی صفات و ملکات اخلاقی برآمده از نفس، زمینه ساز تحول و صیورورت نفس حیوانی که در مرتبه میان جسم مادی و نفوس عاقله قرار دارد، می‌گردد. از آن جا که این صیورورت بر صورت حیوانات است به نوعی شباهت ظاهری با نظریه تناسخ دارد. اما ملاصدرا آن را از نوع تناسخ ملکوتی می‌داند که با تناسخ رایج کاملاً متفاوت است و دلایل عقلی متعددی بر بطلان آن اقامه شده است. تناسخ ملکوتی مورد نظر هم دلایل عقلی و هم مویدات نقلی دارد. (صدر الدین شیرازی، اسرار الایات و انوار البینات، ۱۵۱)

۳-۱- ویژگی‌های دابَّة الارض

از آیه ۸۲ سوره نمل تنها دو ویژگی در مورد دابَّة الارض قابل استنباط است. نخست حی بودن و دوم صفت تکلم. با توجه به نوع نگاه ویژه ملاصدرا در فهم زبان قرآن این دو ویژگی هر کدام معنایی خاص را افاده می‌کند که در ادامه به شرح آن پرداخته خواهد شد.

۱-۱-۳- حی بودن

دابَّة الارض یا موجود برآمده از ملکات اخلاقی انسان، موجودی برخوردار از حیات ذاتی است و این گونه نیست که مانند بدن جسمانی مرکب انسان، از حیاتی عارضی برخوردار باشد. دابَّة الارض حیوان - موجود حی - است و از نظر مرتبه وجودی در میانه مرتبه جسمانی و حیات عقلانی در انسان است و همچنان که گذشت صورت و فعلیت آن برآمده از اعمال و ملکات اخلاقی انسان است. (همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۲۲۷/۹؛ همو، اسرار الایات و انوار البینات، ۱۵۱)

اما چرا از این موجود تعبیر به دابَّة شده است. به تعبیر ملاصدرا از تمثیل ملکات اخلاقی برای انسان‌های فاجر و بدکار به دابَّة یا حیوان تعبیر شده است تا اشاره ای به تناسب این تمثیل با صور حیوانی آن‌ها داشته باشد. (همو، مفاتیح الغیب، ۱۳۱) از وجه لغوی چنان که برمی آید اشاره به حیات این موجود دارد و بیانگر زنده بودن و حقیقی بودن آن است و می‌تواند حاکی از جنبه تکوینی نتایج اعمال انسانی داشته باشد که در باطن وجود انسان محقق می‌شود. به تعبیر دیگر حی بودن تمثلات ملکات اخلاقی، بیان گر این است که نتایج اعمال انسان و جزای متناسب با آن امری اعتباری نیست بلکه در متن تکوین و وجود انسان محقق شده است و موجود خلق شده، از حیات برخوردار است.

لازم به ذکر است که خروج دابَّة از ارض وجود انسان که همان تمثیل ملکات اخلاقی به صورت

موجودی برخوردار از حیات، برای عموم انسان ها محقق می‌شود و تنها اختصاص به فجار و بدکاران ندارد. به تعبیر دیگر عبارت دابّة الارض به تنهایی حاکی از بدی یا خوبی تمثلات اخلاقی نمی‌تواند داشته باشد اما از فراز بعدی یعنی «کانوا بآیاتنا لایوقنون» استنباط می‌شود که این تمثلات نشان از نقص در ملکات اخلاقی دارد. اما این که چرا به خروج دابّة الارض در خصوص تمثلات انسان های کامل اشاره ای نشده است می‌تواند از این جهت باشد که ظهور تمثلات اخلاقی در وجود انسان به دلیل کمال وجودی، بر صورت همان انسان کامل خواهد بود. به تعبیر دیگر اعتدال در ملکات اخلاقی انسان کامل، مانع از ظهور و تمثلات این ملکات بر صورت غیر انسانی می‌شود. توجه به این نکته در رفع تعارض میان رویکرد فریقین موثر است که در بخش تحلیل و بررسی بدان اشاره خواهد شد.

۲-۱-۳- تکلم دابّة الارض با انسان

اما شاید مهم ترین بخش در آیه، تفسیر تکلم دابّة الارض با انسان است. دابّة الارض یا تمثلات ملکوتی عمل انسان از وجهی حکایت از نقصان ملکات اخلاقی انسان دارد. انسانی که در حوزه ملکات اخلاقی به کمال نرسیده و بواسطه نقص در این وجه، بر صورت ملکوتی حیوان آشکار می‌گردد. اما در پی ظهور دابّة الارض، واقعه سخن گفتن آن با انسان رخ می‌دهد که در نتیجه آن ضعف و نقص مرتبه یقین مردم آشکار می‌شود. با توجه به رویکرد تأویلی و باطنی ملاصدرا در فهم آیات الهی، تکلم دابّة الارض با انسان معنایی متفاوت از تکلم عادی و رایج میان انسان‌ها در عالم طبیعت دارد. در حقیقت این تکلم میان تمثلات ملکوتی انسان با خود است که از آن به تکلم یک مرتبه از وجود انسان با مرتبه دیگری از وجود او می‌توان تعبیر کرد. بر این اساس تکلم دابّة با انسان، گفتگو مرتبه میان جسم مادی و مرتبه عقل انسان است.

توضیح بیشتر در خصوص این مطلب این است که از نگاه ملاصدرا کلام از ریشه کلم به معنای جراحت و زخم است. وجه تسمیه آن این است که کلام عبارت از اظهار مافی الضمیر و آن چه در باطن انسان مکنون است، می‌باشد. همچنان که اگر جراحت و خراشیدگی بر پوست انسان واقع شود، لایه های پنهانی در زیر پوست آشکار می‌شود، در فرآیند تکلم و گفتگو نیز مافی الضمیر و مکنونات وجودی انسان رخ می‌نماید و از این جهت تکلم از ریشه کلم است. (همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۳/۷) به عبارت دیگر بر اساس تحلیل یاد شده معنای عمیق تری از تکلم و سخن گفتن قابل استنباط است و آن تمرکز بر ظهور امر پنهانی است که در فرآیند گفتگو آشکار می‌گردد. گفتگوی دابّة الارض با انسان منتهی به ظهور ملکات پوشیده و پنهان وجودی انسان می‌گردد که در باطن وجود انسان است. این ظهور در مراحل مختلفی در زندگی پس از مرگ انسان رخ می‌دهد.

ملاصدرا به ظهور و خروج دابّه الارض- یا همان تمثلات ملکوتی اخلاق و عقاید انسان- در مرتبه پس از

نسخه اول اشاره می‌کند. بر اساس آیات الهی نسخه صور در دو مرحله نسخه اول و دوم محقق می‌شود. به دنبال دمیده شدن در نسخه اول و مدهوشی و موت همه اهل آسمان و زمین، عقاید و آراء و اعتقادات آدمی بر او کشف و عیان می‌گردد و در این مکاشفه، نقص‌های شناختی و بطلان آراء و عقاید باطل و فاسدی که در مرتبه اعتقادات داشته‌است، بر او به عینه کشف و آشکار می‌شود تا انسان بداند که در جهنم جهل و محرومیت از معرفت در حال عذاب است. (همو، مفاتیح الغیب، ۶۵) بر اساس این تفسیر، ظهور و خروج دَابَّةُ الارض در واقع تمثلی از ملکات اعتقادی و اخلاقی انسان است که در طول زندگی در وجود انسان به فعلیت رسیده اما صورت ملکوتی آن بواسطه غلبه احکام ماده در عالم طبیعت، پوشیده و پنهان است و در قیامت که بساط عالم ماده برچیده می‌شود، امکان این ظهور فراهم می‌شود.

نقد و بررسی دیدگاه‌ها

از آنجا که این مقاله با هدف رفع تعارض بین مصداق «دَابَّةُ الارض» نگاشته شده، از بین دیدگاه‌های مطرح شده تنها نظر اول و دوم پشتوانه روایی دارد و به ظاهر با یکدیگر متعارض می‌باشند و محل بحث ما نیز می‌باشد. نظر سوم از آن جهت که برای استناد نظر خود از روایات استفاده نکرده و زیر بنایی روایی ندارد و با نظرات مفسران دیگر متعارض نیست، تنها از جهت تجمیع تمام نظرات و اشراف بر اقوال مفسران آورده شده‌است. به عبارت دیگر این قول به لحاظ این که مستند روایی ندارد، در حیطه تعارضات قرار نمی‌گیرد و می‌تواند به عنوان مبنایی برای حل تعارض باشد که در بخش آتی مقاله بدان اشاره خواهد شد.

روایات در زمینه مصداق «دَابَّةُ الارض» در کتب روایی، بیش از مواردی بود که ذکر گردید و تنها به روایاتی که مورد استناد مفسران بود، اکتفا شد. از طرفی از آنجا که اصول و روش‌های بررسی سندی روایات از منظر شیعیان با اهل سنت متفاوت است، درصد کمی از روایات را می‌توان یافت که نتایج بررسی سندی‌شان از منظر شیعه و سنی یکسان است. تحقیقات انجام شده نشان می‌دهد که در میان اندیشمندان اهل سنت اثری که به بررسی سندی روایات دَابَّةُ الارض پرداخته باشد، وجود ندارد در حالی که اندیشمندان شیعی مطالب زیادی راجع به بررسی سندی این دسته روایات نگاشته‌اند که می‌توان به آنها رجوع کرد. (نقی زاده، ۸۹-۷۲؛ بهادری جهرمی، ۲۳۸-۲۰۷) بنابراین در بررسی دیدگاه‌ها تنها به تحلیل محتوایی روایات پرداخته شده‌است و فرض بر یکسان بودن درجه اعتبار هر دو دسته روایات است.

با توجه به موارد قرآنی که در قسمت واژه‌شناسی اشاره شد، موردی یافت نشد که واژه «دَابَّة» به طور خاص برای انسان بکار رفته‌باشد و از طرفی بکار بردن لفظ «دَابَّة» برای انسان کاملاً همچون حضرت علی(علیه السلام) با قدر و منزلت ایشان منافات دارد و قطعاً اگر مراد الهی از «دَابَّة» حضرت علی(علیه السلام) باشد، خداوند با در اختیار داشتن دایره‌ای وسیع از واژگان، می‌توانست لفظی را اراده نماید که

همزمان با تکریم آن حضرت، مراد خود را هم برساند.

اما دیدگاه دوم نیز از آن جهت که وجود حیوانی با چنین ویژگی های عجیبی عقلا و عملا محال است و حیوانی با چنین ویژگی هایی در طبیعت و کتب علمی و جانورشناسی نیز یافت نمی شود، قابل پذیرش نمی باشد. چنان که طنطاوی مفسر اهل سنت نیز بدان اشاره کرده و می گوید: «هر چه در کتاب ها جستجو کردیم، به این ویژگی ها برای حیوانی برنخوردیم و به فرض صحیح بودن آن، «دابة الارض» مخالف تمامی حیوانات است.» (طنطاوی، ۲۸۲/۱۳)

حل تعارض بین دو دیدگاه

آنچه در روایات مورد استناد شیعه و سنی مشترک است، جاندار بودن و علامت گذاری مؤمن از کافر است که از جمله اهداف خروج دابه از زمین می باشد. با توجه به معنای لغوی و کاربردهای دابه در قرآن که قبلا ذکر شد، جاندار بودن دابه به ذهن متبادر و در روایات اثبات می گردد. اما اهداف خروج دابه، که از جمله نقاط مشترک هر دو دیدگاه است با چند مقدمه اثبات می گردد که در ادامه به آن ها اشاره خواهد شد.

۱- انتهای آیه ۸۲ سوره نمل خداوند به هدف خروج دابه اشاره کرده است: «... تَكَلَّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ؛ ... که با آنان سخن می گوید. زیرا مردم پیش از این به آیات ما یقین نداشتند». پس می توان به کمک سیاق آیه هدف خروج دابه را به وجود آمدن یقین برای مردم دانست که از طریق تکلم توسط دابه صورت می گیرد.

۲- مفسران در بسیاری از تفاسیر «یوقنون» را در آیه مذکور، ایمان آوردن ترجمه کرده اند (مکارم شیرازی، ۵۴۷/۱۵؛ قریشی بنابی، ۴۹۷/۷؛ حسینی همدانی، ۱۶۷/۱۲؛ مغنیه، ۷۲/۶؛ سمرقندی، ۵۹۲/۲) و به تبع آن «الناس» را کافران معنا کرده اند در حالی که یقین مرتبه ای بالاتر از ایمان است و ممکن است فردی مؤمن باشد اما به یقین نرسیده باشد چنان که حضرت ابراهیم هنگامی که از خداوند درخواست کرد تا چگونگی احیاء مردگان را به او نشان دهد، خداوند از او پرسید آیا ایمان نداری و حضرت در پاسخ گفت ایمان دارم اما می خواهم به یقین برسم؛ «وَ إِذْ قَالَ اِبْرَاهِيمُ رَبِّ اَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ اَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى و لَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي» (بقره: ۲۶۰) پس می توان چنین نتیجه گرفت که «الناس» در آیه به معنای انسان اعم از مؤمن و کافر است که با تکلم دابه به یقین می رسند.

۳- آنچه از لفظ «ناس» به ذهن متبادر می شود انسان، اعم از مومن و کافر است و اثبات این که مؤمنان از دایره حکم خارج هستند نیاز به قرینه دارد و از آنجا که چنین قرینه ای در آیه یافت نمی شود، دلالت آیه را بر مؤمن و کافر تقویت می نماید و مواجهه دوسویه دابه با مؤمن و کافر را که در روایات ذکر شده، تایید می نماید.

۴- جداسازی صفوف مومنان از کافران که در روایات بدان اشاره شده است را از «تکلمهم» می‌توان متوجه شد؛ ریشه «تکلمهم» از «کلم»، دو معنایی می‌باشد؛ یکی نطق و سخن گفتن و دیگری زخم و جراحت انداختن. (ابن فارس، ۱۳۱/۵) کلم تأثیری است که با چشم یا گوش درک شود و «کلام»ی که با گوش درک شود همان نطق و سخن و «کلم»ی که با چشم درک می‌شود، همان زخم و جراحت می‌باشد. (راغب اصفهانی، ۷۲۲) علت این تسمیه آن است که کلمه و کلام در نفوس و اذهان اثر می‌کند مانند زخمها در اجسام. پس منطوق انسان را چون به واسطه دلالت خود در اذهان اثر می‌گذارد، کلمه و کلام گویند. (قرشی بنابی، ۱۴۰/۶)

نطق و ناطقی را از آن جهت کلام نامیده‌اند که آن چه را که در ما فی الضمیر فرد پنهان است، آشکار می‌کند. ملاصدرا در جلد هفتم اسفار و مفاتیح الغیب و بسیاری از آثار دیگر بدین نکته تصریح کرده است که زمانی که شخص دارای جراحی است در حقیقت لایه پنهان جراحی آشکار شده است و در جراحی نوعی آشکارگی آن چه پنهان است، رخ می‌دهد. به همین منوال کلام و سخن گفتن نیز نوعی آشکارگی ما فی الضمیر مخاطب را در درون خود دارد.

با توجه به این مقدمات، معنای «تُكَلِّمُهُمُ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ» چنین می‌شود که دابّه با مردم اعم از مومن و کافر تکلم می‌کند تا به آیات الهی یقین پیدا کنند و این تکلم یا به معنای سخن گفتن است و یا به معنای زخم و جراحت و از آنجا که مخاطبان دابّه و کسانی که با او مواجه می‌شوند هر دو دسته مؤمن و کافر را شامل می‌شود، چنین به نظر می‌رسد که دابّه در مواجهه با مومنین از ابزار تکلم استفاده می‌کند و در مواجهه با کافران از ابزار زور و قدرت و اوج آن جراحی، استفاده می‌کند و این چنین است که صفوف مومنان را از کافران در حالی که هر دو دسته را به یقین رسانده، جدا می‌سازد. از ابو الجوزاء نقل شده که عبد الله عباس در پاسخ به این که صفت «تکلمهم» برای «دَابَّةُ الارض»، از ریشه کلام است یا جراحت و زخم، گفت: از هر دو، با مؤمنانش کلام باشد و با کافران کلم و جراحت. (ابوالفتوح رازی، ۷۷/۱۵) طبرسی مقصود ابن عباس را از زخم همان داغی می‌داند که به وسیله عصا و خاتم توسط دابّه گذاشته می‌شود. (طبرسی، ۲۰۲/۳)

پس با این مقدمه، کاملاً این تفسیر معقول خواهد بود که در هنگام خروج دابّه، نوعی تکلم به معنای آشکارگی آن چه در ملکوت وجود انسان پنهان بوده است، رخ دهد. به تعبیر دیگر این تکلم می‌تواند به تکلم ظاهری، معنا و تفسیر شود و می‌تواند عبارت از تکلم باطنی باشد بدین معنا که خروج دابّه و تمثل آن بر ملکات درونی شخص نوعی کلام وجودی است که باطن و ما فی الضمیر شخص را عیان و آشکار می‌کند. حال که برخورد دوگانه دابّه با مؤمن و کافر ثابت شد و با توجه به اشتراکات و افتراقاتی که در مصداق

«دَابَّةُ الارض» در دو رویکرد وجود دارد، همان طور که آلوسی اشاره کرده، چنین به نظر می‌رسد که دابّه یک لفظ کلی از یک جان‌دار و اسم جنس (منطقی) است (آلوسی، ۲۳۴/۱۰) و بر انواع و مصادیق مختلف حمل میشود مانند حیوان که بر انسان و انواع مختلف حیوانات قابل حمل است و آنچه در مواجهه با انسانها رخ می‌نماید نوعی از آن جنس می‌باشد که در پیشگاه مؤمن به صورت انسانی والا و با عظمت اما نه لزوماً حضرت علی (علیه السلام) ظاهر شده و با او سخن می‌گوید و او را به یقین می‌رساند و در برابر کافر برای آنکه اعلا درجه اعجاز نمایان و آنان را به یقین برساند، به صورت حیوان اما نه عجیب و غریب، ظاهر گشته و زخم و داغی بر پیشانی شان می‌زند و صفوف آنها را از مؤمنان جدا می‌سازد.

بر این اساس می‌توان گفت که دابّه دارای ظهورات مختلفی است که متناسب با ظرف وجودی آن آشکار می‌گردد. بنابراین خروج دابّه الارض از جان انسان مومن و کافر با توجه به ملکات درونی و پنهان آن‌ها باید به دو صورت مختلف باشد. چنان که در مورد مواجهه مومن و کافر با حضرت عزرائیل در زمان مرگ چنین تفسیری برای تفاوت این مواجهه مطرح شده است. عزرائیل یک موجود مجرد است و علت تفاوت ظهور و مواجهه به خود انسان بازمی‌گردد که در آینه وجود خود این حقیقت را در زمان موت مشاهده می‌کند. و این گونه است که تعارض ظاهری روایات مرتفع می‌شود و از آنجا که پیامبران چاره‌ای جز سخن به میزان عقول مردم قوم خود نداشته‌اند و روایت «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (کلینی، ۲۳/۱) هم به این مساله اشاره دارد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که با توجه با مقتضای حال مخاطب و جامعه، معصوم در مصداق دابّه الارض که موضوعی واحد است دو فرد متفاوت را بیان داشته است. به عبارتی روایات دسته اول که بر وجود انسانی برای دابّه تاکید دارد اشاره به نوع انسانی از جنسی واحد و روایات مورد استناد دسته دوم، مثبت نوع حیوانی از همان جنس واحد دابّه است و در همه موارد جنس یکسان است و تفاوت در انواع است و روایات به انواع اشاره دارد و آیه به جنس دابّه اشاره دارد و برای همین هم در آیه مذکور به صورت نکره ذکر شده است. با توجه به همین نکته روایات مورد استناد دیدگاه اول به خصوصیت نطق و سخن گفتن برای دابّه اشاره دارد و روایات مورد استناد دیدگاه دوم قائل به جراحت گذاشتن دابّه است.

نکته فوق-یعنی ظهور دابّه متناسب با ظرف وجودی افراد- در برخی از تفاسیر با رویکرد فلسفی- عرفانی ذکر شده است. به عنوان نمونه در معنای باطنی و تفسیر انفسی که ملاصدرا مطرح کرده است، خروج دابّه در واقع عبارت از ظهور مرتبه حیاتی میان عقل و جسم است که بر اساس ملکات و نیات شخص تمثیل یا تجسم یافته است و به نوعی نشانگر ملکات منفی شخص است. البته کلام ملاصدرا و کسانی که قابل به دیدگاه سوم هستند از این جهت که تنها دابّه را خاص افراد شقی و دارای ملکات منفی

می‌دانند قابل نقد است و با «یوقنون» در آیه ناسازگار است.

در برخورد با مؤمنان نیز «دَابَّة» انسانی بزرگ و با عظمت بوده و نکره بودن «دَابَّة» دلالت بر تفخیم و عظمت آن دارد. روایاتی که مصداق دَابَّة الارض را حضرت علی (علیه السلام) معرفی کرده‌اند - البته بر مبنای قبول روایت و با پیش فرض اعتبار خبر واحد در امور تفسیری و اعتقادی - می‌تواند اشاره به تمثیل انسانی دَابَّة داشته و شاید هدفی جز تقریب اذهان مخاطبان بر عظمت و بزرگی و قدرت دَابَّة نداشته باشند چرا که در عصر نزول آیه، حضرت علی (علیه السلام) نمونه بارز انسانی شجاع، قوی و دلاور و بزرگ بوده و وقایعی همچون ليله المبيت، مواجهه با عمر بن عبدود، فتح خیبر و... نمونه‌هایی از شجاعت و قدرت ایشان می‌باشد و به طور مطلق اطلاق این لفظ بر حضرت با قدر و منزلت ایشان ناسازگار است و از نظر کلامی و ادبی قابل پذیرش نیست و موید این مطلب کاربردهای این واژه در قرآن است که در ابتدای مقاله بدانها اشاره شد و ثابت گردید که بیشترین کاربرد «دَابَّة» عموم جنبندگان، اعم از انسان و حیوان است.

نتیجه گیری

مفسران در مصداق «دَابَّة الارض» در آیه ۸۲ سوره نمل سه رویکرد دارند که دورویکرد آن پشتوانه روایی داشته و به ظاهر با هم متعارض هستند؛ گروهی از مسلمانان چنین عقیده دارند که «دَابَّة» انسانی فوق العاده، متحرک، جنبنده و فعال است که در آستانه قیامت از زمین خارج می‌شود و صفوف مسلمانان را از منافقان جدا می‌سازد و گروهی دیگر از مسلمانان «دَابَّة» را يك موجود جاندار و جنبنده غیر عادی، حیوان و از غیر جنس انسان با شکلی عجیب دانسته‌اند که در آخر زمان ظاهر می‌شود، و از کفر و ایمان سخن می‌گوید و منافقین را رسوا می‌سازد. خروج جنبنده‌ای از زمین در آستانه قیامت و هدف خروج آن که جدا سازی مؤمنان از کافران می‌باشد، در این دورویکرد مشترک است.

از آنجا که ریشه تکلم در آیه دو معنایی بوده و سخن گفتن و جراحات زدن را می‌رساند و لفظ «ناس» در آیه لفظی عام بوده و مؤمن و کافر را شامل می‌شود، می‌توان چنین نتیجه گرفت که هدف خروج دَابَّة بوجود آمدن یقین برای مؤمن از طریق سخن گفتن و برای کافر از طریق جراحات و داغ زدن بر پیشانی می‌باشد و «تکلمهم الناس كانوا به آیاتنا لا یوقنون» تأیید کننده اهداف خروج دَابَّة در روایات می‌باشد.

همچنین با توجه به برخورد دوگانه دَابَّة با مؤمن و کافر، برای رفع تعارض در مصداق «دَابَّة الارض» در روایات باید گفت که دَابَّة یک لفظ کلی از یک جاندار و اسم جنس بوده و بر انواع و مصادیق مختلف حمل می‌شود و آنچه در مواجهه با انسانها رخ می‌نماید، انواعی از آن جنس واحد می‌باشد و از آنجا که پیامبر و امامان چاره‌ای جز سخن به میزان عقول مردم قوم خود نداشتند، با توجه به مقتضای حال مخاطب و جامعه، در مصداق دَابَّة الارض که موضوعی واحد است دو فرد متفاوت را بیان داشته‌اند. روایات دسته اول

که به وجود انسانی برای دابّه تأکید دارد اشاره به نوع انسانی از جنسی واحد و روایات مورد استناد دسته دوم، مثبت نوع حیوانی از همان جنس واحد دابّه است و در همه موارد جنس یکسان است و تفاوت در انواع است و روایات به انواع اشاره دارد و با یکدیگر تعارض ندارند.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، چاپ سوم، مکتبه نزار مصطفی الباز، ریاض، ۱۴۱۹ق.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، محقق: غضبان، عامر و جمعی از نویسندگان، مؤسسه الرساله، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل ابي طالب عليهم السلام، علامه، قم، چاپ اول، ۱۳۷۹ق.
- ابن عربی، محمد بن علی، تفسیر ابن عربی، تحقیق رباب، سمیر مصطفی، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
- ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، مصحح: هارون، عبد السلام محمد، چاپ اول، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن الحافظ، محقق: معروف، بشار عواد، چاپ اول، دار الجیل، بیروت، ۱۴۱۸ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، مصحح: میر دامادی، جمال الدین، چاپ سوم، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۰۸ق.
- استرآبادی، علی، تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العتره الطاهرة، چاپ اول، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۰۹ق.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- امامی، محمد؛ احمدی فر، مصطفی، عباسی، فریدون، «رهیافتی نو بر حجیت خبر واحد در تفسیر (با تکیه بر دیدگاه شیخ طوسی)»، آموزه های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۲۹، بهار و تابستان ۹۸.
- بهادری جهرمی، روح الله، «مصدق شناسی آیه دابّه الارض با توجه به روایات»، فصلنامه علمی پژوهشی حدیث پژوهی، شماره ۱۸، ۱۳۹۶.
- ترمذی، محمد بن عیسی، الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی، تحقیق و شرح: شاکر، احمد محمد، چاپ اول، دار الحدیث، قاهره، ۱۴۱۹ق.

تیمی، یحیی بن سلام، تفسیر یحیی بن سلام التیمی البصری القیروانی، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۵ق.

ثقفی تهرانی، محمد، روان جاوید در تفسیر قرآن مجید، چاپ دوم، برهان، تهران، ۱۳۹۸ق.
جعفری، احمد و هادیان شیرازی، عبدالرسول، معنانشناسی دابّة الارض و نگاهی نوبه مفهوم آن، همایش ملی واژه پژوهی در علوم اسلامی، اردیبهشت ۱۳۹۵.

حسینی زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، مصحح: علی هلالی و علی سیری، چاپ اول، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۴ق.

حسینی همدانی، محمد، انوار درخشان در تفسیر قرآن، چاپ اول، لطفی، تهران، ۱۴۰۴ق.
حلی، حسن بن سلیمان بن محمد، مختصر البصائر، مصحح: مظفر، مشتاق، چاپ اول، مؤسسه النشر الإسلامی، قم، ۱۴۲۱ق.

خویی، سیدابوالقاسم، البیان فی تفسیرالقرآن، إحياء آثار الامام خویی، قم، بی تا.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، محقق: داوودی، صفوان عدنان، چاپ اول، دار الشامیة، بیروت، ۱۴۱۲ق.

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

سمرقندی، نصر بن محمد، تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم، چاپ اول، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۶ق.
سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المثور فی التفسیر بالمأثور، چاپ اول، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی، قم، ۱۴۰۴ق.

شاهعبدالعظیمی، حسین، تفسیر اثنی عشری، چاپ اول، میقات، تهران، ۱۳۶۳.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، أسرار الآیات و أنوار البینات، مصحح: خواجهی، محمد، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۰.

_____، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، مكتبة المصطفوی، قم، ۱۳۶۸.
_____، مفاتیح الغیب، مصحح: خواجهی، محمد، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۳.

صفا، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، چاپ دوم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ۱۴۰۴ق.

صنعانی، عبدالرزاق بن همام، تفسیر القرآن العزیز، چاپ اول، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۱ق.
طباطبایی، محمدحسین، المیزان تفسیرالقرآن، چاپ دوم، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ق.
طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، چاپ اول، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۲ق.

- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- طنطاوی، بن جوهری، الجواهر فی تفسیر القرآن، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۵ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، مصحح: رسولی محلاتی، سید هاشم، چاپ اول، المطبعة العلمية، تهران، ۱۳۸۰ق.
- قرشی بنابی، علی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، چاپ دوم، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۷۵.
- _____، قاموس قرآن، چاپ ششم، دارالکتب الإسلامية، تهران، ۱۳۷۱.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، مصحح: موسوی جزائری، طیب، چاپ سوم، دارالکتاب، قم، ۱۴۰۴ق.
- کاشانی، فتح الله بن شکرالله، منهج الصادقین فی إلیام المخالفین، چاپ اول، کتابفروشی اسلامیة، تهران، بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، الإسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار، چاپ دوم، دار إلیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- معرفت، محمدهادی، التفسیر الأثری الجامع، موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، قم، ۱۳۸۷.
- مغنیه، محمدجواد، ترجمه تفسیر کاشف، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۸.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ دهم، دارالکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۷۱.
- نقی زاده، حسن و موسوی نیا، سعیده سادات، بررسی مصداق دابة الارض در روایات فریقین، علوم حدیث، شماره ۵۳، پاییز ۱۳۸۸.
- نیری، عصمت و دیگران، تفسیر تطبیقی دابة الارض در آیه ۸۲ نمل و ارتباط آن با رجعت، مطالعات تفسیری، شماره ۲۳، پاییز ۱۳۹۴.

HomePage: <https://jquran.um.ac.ir/>

Vol. 54, No. 1: Issue 108, Spring & summer 2022, p.93-106

Online ISSN: 2538-4198



Print ISSN: 2008-9120

Receive Date: 13-10-2021

Revise Date: 01-01-2022

Accept Date: 09-03-2022

DOI: [10.22067/jquran.2022.73053.1200](https://doi.org/10.22067/jquran.2022.73053.1200)

Article type: Original

A Linguistic Study on the Concept of "Ibil" in the Quran based on the Coherence of the Text

Maedeh Beygom Shirazi (corresponding author), MA Graduate, Ferdowsi University of Mashhad

Email: maedeh.shirazi61@gmail.com

Sayyid Hosein seyedi, Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

Examining the relevance and coherence of the verses is critical in understanding the text of the Holy Quran; cohesion is one of the crucial features of a text in the science of textology, and regarding the Holy Quran's text, it has a significant impact on understanding God's intention. Belief in the coherence or incoherence of the Quran text makes this book to be considered an ordinary and non-revealed text or a revealed one. The main question of this paper is whether the word "*Ibil*" (camel) has been meant correctly in the interpretation sources and translations. It is based on the view that it is impossible to study the Quran's words without considering the principles of the text coherence. So, by using a critical-analytical method and text's coherence approach, this article analyzed verses 17- 20 of surah "*al-Ghāshiyah*". The results show no semantic relevance between the term "Ibil" and other words, namely the sky, the mountain, and the earth. Therefore, it seems that this word should have another meaning rather than "camel". The cohesion of the verses' meanings and semantic analysis of the word suggest "cloud" as its intended sense; this meaning is relevant to the Arabs discourse. Moreover, concerning the text coherence in the speech chain based on the syntagmatic relations of the words, it has more coherence.

Keywords: The Quran, Text coherence, Ibil, Syntagmatic, Discourse, Cloud



سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۱۰۶ - ۹۳	HomePage: https://jquran.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۱	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۱۰/۱۱
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/jquran.2022.73053.1200

بررسی زبان شناختی مفهوم اِیل بر مبنای انسجام متن در قرآن

مأذنه بیگم شیرازی (نویسنده مسئول)

دانش آموخته کارشناسی ارشد مترجمی زبان عربی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: maedeh.shirazi61@gmail.com

سید حسین سیدی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

بررسی تناسب و پیوستگی آیات قرآن از مسائل مهم در فهم متن قرآن کریم و انسجام متن از ویژگی های مهم متن در دانش متن شناسی است و اهمیت آن در متن قرآن در فهم مراد خداوند از اهمیت بسزایی برخوردار است. باور به گسست یا پیوست متن قرآن مرز میان فروکاستن به متن معمولی و غیر وحیانی آن و وحیانی بودن آن است. پرسش اصلی این مقاله آن است آیا معنای واژه ایل در منابع تفسیری و ترجمه ها به درستی فهم شده است؟ این پرسش مبتنی بر این فرضیه است که بررسی واژگان قرآن بدون در نظر گرفتن مبانی انسجام متن ممکن نیست. روش این مقاله تحلیلی انتقادی با رویکرد انسجام متن است. لذا با توجه به این رویکرد و فرضیه و پرسش به تحلیل انسجام آیات ۱۷ تا ۲۰ سوره غاشیه پرداخته شده است. یعنی کلمه «ایل» با کلمات دیگر آیات یعنی آسمان، کوه، و زمین تناسب معنایی ندارد. حاصل این پژوهش با روش تحلیل متن و برون رفت از گسست معنایی میان آیات، برگرفتن معنای دیگری غیر از شتر برای واژه ایل است. معنای مراد با توجه به انسجام معنایی آیات و بررسی های معناشناختی آن، "ابر" است که هم با گفتمان عرب تناسب دارد و هم از حیث انسجام متن در زنجیره گفتار بر مبنای روابط همنشینی کلمات، از انسجام بیشتری برخوردار است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، انسجام متن، ایل، همنشینی، گفتمان، ابر.

مقدمه

متن پیوستگی ذاتی با زبان دارد و اصطلاح زبان شناسی متن ناظر بر این است که از حوزه بررسیهای زبان شناختی توصیفی، آوایی، ترکیبی و حتی جمله نیز باید فراتر رفت و به متن به مثابه کلیتی فراتر از جمله نگریست. هر متن از سه بخش نحو^۱ و معناشناسی^۲ و کاربردشناسی^۳ تشکیل شده است. انسجام و پیوند میان این سه بخش را میتوان از مؤلفه های مهم متن برشمرد. « به همین جهت پیوستگی^۴ جنبه های روساختی متن را آنگونه که ما آن را می شنویم و می بینیم، به یکدیگر پیوند می دهد.» (دی بوگراند، ۱۹۹۸، ص ۳). هالیدی هم در مسئله ابزارهای انسجام متن آنها را به دو دسته تقسیم میکند: ۱- ابزارهای انسجام دستوری. ۲- ابزارهای انسجام واژگانی. (هالیدی و حسن، ۱۳۹۳، ص ۵)، مسئله انسجام متن در حقیقت کشف ساخت متن و روابط و قوانین حاکم بر آن است. در انسجام متن دو مسئله مهم است:

۱- کیفیت روابط جملات

۲- پیوند زبان و موقعیت اجتماعی

به همین روی متن شناسان باید دو گونه انسجام و پیوستگی را در متن تعیین کنند:

۱- سبک نحوی شامل: ارجاع، حذف، جایگزینی و ربط می شود.

۲- سبک واژگانی شامل: تکرار، همنشینی و پیوستگی است. (القرطاجنی، ۱۹۹۶، ص ۹۵)

قرآن کریم به مثابه یک متن همواره مورد توجه قرآن پژوهان و بلاغت دانان بوده است. از مجموع پژوهشهای صورت گرفته در باب اعجاز قرآن به ویژه اعجاز متنی از قرن دوم هجری تاکنون، دو رویکرد عمده مطرح بوده است:

۱- رویکرد متن محور

۲- رویکرد معنا محور (سیدی، ۱۳۹۲، ص ۱۶).

در رویکرد نخست از مسائل مهم آن مسئله انسجام متن و ساختار زبانی قرآن است. هدف در این رویکرد اثبات انسجام و یکپارچگی متن قرآن است. به همین روی در این مقاله به عنوان نمونه به مسئله همنشینی و انسجام واژه «اِبل» در آیات چهارگانه سوره غاشیه پرداخته خواهد شد و هدف تبیین این نکته است که برای حفظ انسجام و تناسب و یکپارچگی میان مفاهیم چهارگانه در آیات یاد شده و با توجه به محور همنشینی واژگان در مسئله انسجام متن، باید معنای معهود را از آن سلب کرد.

1-syntax

2-semantic

3-pragmatism

4-cohesion

این مقاله بر دو پرسش و دو فرضیه مبتنی است:

پرسش ها:

۱- آیا میان آیات قرآن کریم انسجام و پیوستگی وجود دارد؟

۲- در آیات چهارگانه سوره غاشیه واژه «إبل» چه تناسب معنایی با مفاهیم سه گانه آن آیات دارد؟

فرضیه ها:

۱- در میان آیات قرآن علی رغم گسست ظاهری در معنای متن قرآن، نوعی انسجام و پیوستگی

معنایی وجود دارد.

۲- «إبل» در آیات چهارگانه سوره غاشیه با توجه به بررسی انسجام معنایی متن، به معنای حیوان

معهود نیست.

مبانی نظری پژوهش

زبان شناسی متن چیست؟

پژوهشهای زبانشناختی در ابتدا، به بررسی و توصیف واحدهایی چون آوا، واژه و جمله می پرداخت و زبانشناسان به تجزیه و تحلیل واحدهای فراتر از جمله نپرداخته بودند، لذا دستور سنتی از کشف و بررسی واحدی فراتر از جمله، یعنی متن غافل بود. منظور از متن در اینجا متن نوشتار است و بررسی متن با تکیه بر دانش زبان شناسی متن صورت می گیرد.

زبانشناسی متن از سطح تحلیل جمله به سطح متن رسیدن و بررسی متن به عنوان یک واحد کامل است. و در این زمینه یعنی تحول بخشی تحلیل متن به جای تحلیل جمله، سه زبان شناس بزرگ نقش عمده داشتند، نخست سوسور^۱ که با طرح نظریه نشانه، آن را اساس پژوهشها پیرامون متن و شعر قرار داد و پایه های نشانه شناسی را بنا نهاد. رومان یاکوبسن^۲ به بررسی آواشناسی و کارکرد زبان پرداخت و مسئله شعریت و استقلال نسبی پدیده ادبی را طرح کرد. و سوّم امیل بنویست^۳ بود که مسئله مخاطب و ارتباط، گونه های ادبی و مسئله پراگماتیسیم را مطرح نمود. این سه زبان شناس را در حوزه حاکمیت ساخت گرا به شمار می آوردند.

تفاوت نحو جمله با نحو متن در آن است که در متن شناسی به بررسی جمله بسنده نمی شود، بلکه

بررسی روابط میان جملهها و جلوههای انسجام متن مورد توجه قرار می گیرد.

1-De saussure

2-Roman jakobson

3-Emile benveniste

در زبان‌شناسی جدید بر متن به عنوان یک واحد بزرگتر از جمله تکیه می‌شود و متن را کلامی میدانند به هم پیوسته با آغاز و انجام و منسجم و دارای ارتباط درونی که در عین حال با فرهنگ حاکم بر آن متن که در آن تولید شده است، پیوند دارد. «زبان‌شناسی متن، به متن به عنوان پدیده قابل تحلیل می‌نگرد و در پی گردآوری ادوات و روابط دخیل در تحلیل متن است. تحقق این امر با نشان دادن نقش آن روابط در تحقق انسجام متن با توجه به بافت و ارتباط است.» (الفقی، ۲۰۰۰، ص ۵۶)

تفاوت میان جمله و متن از دستاوردهای مهم در زبان‌شناسی جدید است. در حقیقت جدایی میان نگاه سنتی به زبان و نگاه جدید است. چون در زبان‌شناسی ساختارگرا، زبان ابزار اندیشه قرار می‌گرفت، لذا واحد بررسی زبان جمله بوده است. اما در زبان‌شناسی متن آن چه اهمیت دارد جنبه ارتباطی زبان است. به همین جهت در نظریه متن، متن به عنوان یک واحد کلامی کامل مستقل مطرح است که گوینده آن را برای هدفی ویژه در چارچوب مکانی و زمانی مشخص محقق می‌کند (زنیال، ۲۰۰۳، ص ۵۳). اما برخی مانند همسلف^۱ (۱۹۸۳) آن را نوعی عمل می‌دانند. از نظر او «متن برابر است با هر منطوق حقیقی و احتمالی. یعنی تنها واحدهای زبانی یا واژگانی نیست، بلکه مجموعه حقیقی و محتمل آن است. یعنی نوعی از کلام یا ادای متن، یعنی نوعی عمل است.» (همان ص ۵۴)

در زبان‌شناسی متن، میان دو مفهوم زبان و موقعیت اجتماعی تمایز قائل می‌شوند و پیوند میان این دو از مسائل مهم است، اما در نحو جمله، بافت اجتماعی نادیده گرفته می‌شود و زبان در نحو جمله بیش از آن که کارکرد اجتماعی داشته باشد، کارکرد فردی دارد. به همین روی، در زبان‌شناسی جدید، رویکرد بافتی اهمیت بسزایی یافته است. بنابراین انتقال از نحو جمله به نحو متن و زبان و رویکرد نیز هست و تحلیل متن، تحلیل گفتمان، تحلیل مقاله، تحلیل روایت و تحلیل نشانه‌شناختی از مهمترین رویکردهای روش شناختی در علوم اجتماعی است.

انسجام متن

در تعریف متن گفته اند «مجموعه ای از واقعیات که به عنوان نشانه به کار می‌رود و به وسیله یک مؤلف به قصد انتقال معانی خاص به یک شنونده، در یک بافت معینی انتخاب و تنظیم می‌شود» (نصری، ۱۳۸۱، ص ۶۱). در این تعریف چند مؤلفه برای متن برشمرده می‌شود: نشانه، قصد، مؤلف، پیام‌رسانی، بافت و سازمان متن. پس متن آن است که دارای سازمان و نظام ساختی - معنایی باشد که گوینده یا نویسنده آن را به قصدی به کار می‌گیرد. در میان این مؤلفه‌ها، معنا‌داری و انسجام که همان بافت و

سازمان متن است، در زبان شناسی متن بیش از همه موارد مورد تأکید قرار میگیرد. هالیدی و همه کسانی که بر زبان شناسی متن تأکید دارند، یکی از مؤلفهای مهم متن را، « بافت موقعیت »^۱ برمی شمارند؛ بافت در شکل گیری انسجام متن که یکی از مهمترین ویژگی ها و مؤلفهای تشکیل دهنده آن است، بسیار تاثیرگذار است. وجود بافت، روند ارتباط کلام و ساخت متن را آسان می کند و موجب می شود تا ساختار متن در آغاز و انسجام آن استوار باشد. بنابراین در حوزه متن شناسی یکی از مسائل مهم، انسجام متن است.

انسجام در کاربردشناسی و بررسی ساختار کلمات و جملات و برقراری ارتباط میان مفاهیم موجود در متن به کار می رود. در میان ویژگی هایی که زبان شناسان هنگام تحلیل گفتمان متن بر می شمارند، انسجام و پیوستگی معنایی دو ویژگی متن محور هستند، یعنی به خود متن مربوط اند. میان مکاتب مختلف زبان شناسی، مکتب زبان شناسی نقش گرا^۲، بیشترین بررسی را در حوزه متن و انسجام ارائه داده است که بر مبنای نظریات هالیدی، استاد زبان شناسی دانشگاه سیدنی است. او در مهمترین اثر خود « درآمدی بر دستور نقش » عوامل انسجام متن را به چهار دسته تقسیم می کند: ارجاع، حذف و جایگزین، ادات ربط و انسجام واژگانی و انسجام واژگانی را مبتنی بر روابط متنی می داند که واحدهای واژگانی زبان به لحاظ محتوای معنایی شان با یکدیگر دارند.

متن شناسان به طور خاص به مسئله ارجاع توجه کرده اند که به مثابه یکی از ابزارهای مهم تحقیق انسجام است. ارجاع از نگاه آنان دو قسم است: ارجاع درون متنی و ارجاع بیرون متنی. « مراد از ارجاع بیرون متنی، اشاره به بیرون متن است که بر وجود روابط تو بر تو و تاثیرگذار میان زبان و موقعیت های اجتماعی و فرهنگی و حتی بین زبان و گفتمان دلالت دارد. » (بشر، ۱۹۹۴، ص ۶۵)

بر مبنای نظریه هالیدی و رقیه حسن «ممکن است درجه انسجام متن کم یا زیاد باشد، ولی یک گفتار زمانی متن نامیده می شود که هم انسجام صوری و هم پیوستگی معنایی داشته باشد» (هالیدی و حسن، ۱۳۹۳، ص ۱۶۹)

این دو از نخستین زبان شناسانی هستند که کوشیدند از سطح جمله و مطالعات نحوی فراتر روند و به مفهوم متن، شکلگیری بافتار متنی و عوامل دخیل در آن بپردازند. در طول دهه شصت، زبان شناسی متأثر از دیدگاه هالیدی قرار گرفت و این دیدگاه به صورت محور اصلی در حوزه زبان شناسی نقش گرا درآمد. در زبان شناسی نقش گرا، مبحث انسجام، موقعیت محوری یافت و در بررسی متنها معیار ارزیابی قرار گرفت.

1-Context situation

2-Functional theories of grammar

دیدگاه مسلمان

دیدگاههای نقد قدیم در اکثر موارد به نقد شعر می پرداخته و بیش از هر چیز بر استقلال بیت توجه می کردند، بدین صورت که ابیات یک قصیده اگر چه به لحاظ وزن و قافیه و موضوع با هم تناسب داشتند ولی نباید به لحاظ نحوی و معنایی به هم وابسته می شدند؛ اما در میان قدما، برخی از اهل نقد هم چون ابن اثیر در کتاب خود «المثل السائر» می گوید: رابطه بیت با بیت در شعر مانند اجزاء یک نثر است، همین طور که نویسنده می تواند اجزاء را به هم وابسته سازد و عیبی بهشمار نمی آید، شاعر نیز میتواند معنای بیت را به دیگری وابسته کند و تفاوت صرفاً در وجود وزن باشد (ابن اثیر، ۱۹۹۵، ۳۴۲/۲). این گفته ابن اثیر بیانگر این مطلب است که ایجاد ارتباط میان بخش بخش یک نثر امری لازم بوده و بحث بر سر ایجاد پیوستگی بین ابیات شعری بوده است.

حازم القرطاجنی (۶۸۴ هـ ق) شاعر، ادیب، نحوی، و عروضی قرن هفتم اندلس است. مهمترین اثر وی کتاب «منهاج البلغاء و سراج الادباء» است که مهم ترین کتاب در حوزه نقد در اندلس است. مطالب کتاب بر خلاف عنوان آن فقط بلاغت نیست، بلکه نقد و بلاغت است. حازم در این اثر به بسیاری از مسائل متن هم پرداخته است. بررسی مسائلی چون سبک شعر، پیوستگی اجزای قصیده، معنا و گونههای آن و مسئله تناسب حروف و کلمات از جمله دیدگاه های وی در حوزه متن است.

حازم در «منهج الثالث» کتاب خود از انسجام فصلها، چینشها و ارتباط و پیوستگی عبارات با هم و زیباسازی شکل و هیئت آنها سخن می گوید. از سخنان حازم پیداست که او در نظم و انسجام به هیئت و ماده و وضع؛ و جهت و مقصد و غرض نظر دارد و برای انسجام فصل چهار قانون وضع کرده است: گزینش نیکوی مواد فصل، چینش فصلها و پیاپی آمدن آنها و ترتیب مطالب فصل ها، و رعایت تقدیم و تأخیر و ترتیب و چینش و پیوستگی فصلها به هم در خدمت انسجام متن است. مسئله انسجام در حقیقت کشف ساخت متن و روابط و قوانین حاکم بر آن است. در انسجام متن به دو مسئله کیفیت روابط میان جملات و پیوند میان زبان و موقعیت اجتماعی اهمیت داده می شود.

از نظر متن شناسان دو گونه انسجام و پیوستگی را در متن باید تعیین کرد.

۱- سبک نحوی: ارجاع، جایگزین، حذف و ربط

۲- سبک واژگانی: تکرار، همنشینی، پیوستگی

حازم در باب تناسب و انسجام به مسئله مهمی اشاره دارد و انسجام را با بیان احوال آدمیان مرتبط می داند. و علاوه بر تناسب و همگنی واژگان و عبارات با حالات روحی، در پی همگنی معانی با هم

می‌باشد و با به کارگیری «تأنیس المعنی» به این مسئله مهم پرداخته است. و مرادش آن است که معانی نامأنوس با معانی مأنوس در کنار هم آیند، چون خلاف این امر، دلپذیر نیست. (قرطاجنی، ۱۹۶۶، صص ۹۵-۹۶)

قرآن به مثابه یک متن شگفت در تمدن اسلامی همواره برای پژوهشگران مسئله آفرین بوده است. بدین معنا که هر یک از پژوهشگران به ویژه متن شناسان و کسانی که به تحلیل متن می پردازند، به قرآن به عنوان متن توجّه ویژه داده‌اند. و پیش فرض این رویکرد بر این اصل مبتنی است که قرآن دارای ویژگی های یک متن ادبی می باشد و به عنوان یک رخداد کلامی-ارتباطی، با ویژگیهایی مانند انسجام، پیوستگی، تناسب، قصد، پذیرش و مقبولیت، بافت و بینامتنیت در ارتباط است.

در میان مؤلفه‌های چندگانه متن ادبی، در این نوشتار به مؤلفه انسجام متن می‌پردازیم زیرا اساساً متن را به انسجام آن، متن اطلاق می کنند و از طرف دیگر، بیشترین چالش نزد مسلمانان و غیر مسلمانان در حوزه بررسی متن قرآن، انسجام متن آن بوده است.

برای روشن شدن مسئله لازم است نگاهی تاریخی به مطالعات ادبی یا زبانی در قرآن داشته باشیم تا روشن شود مطالعات این حوزه در مطالعات سنتی متن قرآن و مطالعات جدید به چه میزان بوده است. رویکرد سنتی :

در کتاب « سیر تاریخی اعجاز قرآن کریم » می بینیم که جز نظریه صرفه که نگاه برون متنی به اعجاز قرآن داشته است، جاحظ، جرجانی، واسطی، خطّابی و باقلانی و دیگران، همه در حوزه درون متنی اعجاز سخن گفته اند. توجّه به متن قرآن از قرن دوم به مثابه یک متن ادبی آغاز شد و از همان آغاز این رویکردها دو جنبه داشت.

۱- توجّه به زبان قرآن در آثار کسانی چون فراء و ابو عبید و ابن قتیبه.

۲- توجّه به ادبیات و بیان آن در آثار نظام، جاحظ و جرجانی. (سیدی، ۱۳۹۲، ص ۶۲)

این بررسیهای متن محور از جانب متکلمانی چون ابوبکر باقلانی که اشعری است و آراء خود را در کتاب « اعجاز قرآن » (قاهره، ۱۹۵۴) بیان می کند، و عبد الجبار معتزلی در کتاب « المغنی فی ابواب التوحید » (قاهره، ۱۹۶۵) در جلد شانزدهم آن، به مسئله اعجاز متنی قرآن پرداخته اند. تکیه گاه اصلی عبدالجبار بر فصاحت است و آن را چنین تعریف می کند: « بدان که فصاحت در تک تک واژگان ظاهر نمی شود، بلکه در پیوستگی و انسجام به شیوه خاصی است و هر کلمه باید ویژگیای داشته باشد ؛ یعنی معنایی داشته باشد، چه مفرد (خارج از بافت) و چه اینکه با کلمه دیگر ترکیب شود (درون بافت) ». (عبد الجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۶، ص ۱۹۹)

جرجانی هم پیش از هر کس به مسئله نظم و پیوستگی و انسجام متن قرآن توجه داشته است، اساس اندیشه جرجانی در نظریه نظم بر رابطه تنگاتنگ لفظ و معناست که آن را به انسجام متنی پیوند می دهد. یعنی از نظر او، نه لفظ و نه معنا هیچ یک عامل اعجاز متنی قرآن نیستند، بلکه پیوستگی و وحدت لفظ و معنا، عامل اعجاز است. و آن چه موجب شگفتی عرب ها شده است، نظم و انسجام متنی قرآن بوده است. (جرجانی، ۱۹۸۷، ص ۳۳)

در قرن هفتم یحیی بن حمزه علوی (۷۴۹ هـ) هم در کتاب «الطراز» (بیروت، ۱۹۹۵) به اعجاز متن قرآن پرداخته است. نعیم الحمصی در کتاب خود «فکره اعجاز القرآن من البعثة النبویة إلى عصرنا الحاضر» (بیروت، ۱۹۸۰)، میزان مشارکت قرآن پژوهان در حوزه های مختلف را بررسی می کند و حاصل پژوهشها نشان میدهد گذشتگان تلاش کرده اند تا در حدّ توان دانش و سطح آگاهی روزگاران به متن قرآن توجه کنند و معمولاً بر جنبه متن شناسی تکیه کرده اند.

رویکرد جدید

در دوران جدید در قرآن پژوهی با دو رویکرد مواجه هستیم:

۱- رویکرد نخست که تحت تأثیر مسائل علمی در جهان غرب به رویکرد علمی در اعجاز معروف است. در این رویکرد به متن و ویژگیها آن توجهی نمی شود، بلکه هدف اثبات و استخراج مطالب علمی از آیات است که در تفسیر «الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم» (بیروت ۱۹۳۵) طنطاوی به اوج خود می رسد و در آثار کسانی چون علی فکری با کتاب «القرآن ینبوع العلوم و العرفان» (قاهره، ۱۹۵۱) و رشاد خلیفه در اعجاز عددی و محمد متولّی الشعراوی (۱۹۷۸) و دیگران ظهور و بروز یافته است.

۲- در رویکرد دوم - که متن محور است - بسیاری از قرآن پژوهان به متن قرآن و ادبیت متن توجه کرده اند. کسانی چون مصطفی صادق الرفعی با کتاب «اعجاز القرآن و البلاغة النبویة» (بیروت، ۲۰۰۵)، سید قطب در «التصویر الفنی» (قاهره، ۲۰۰۲) و دزّاز در «النباء العظیم» (قاهره، ۲۰۰۵) و رمضان البوطی در «من روائع القرآن» (بیروت، ۱۹۹۹) به ویژگیهای متنی و انسجام متنی اشاره کرده اند.

در میان قرآن پژوهان معاصر در ایران میتوان به تلاشهای کسانی چون محمد تقی شریعتی، مهدی بازرگان، محمود طالقانی و محمد هادی معرفت اشاره کرد.

شریعتی از پیوستگی و انسجام متن قرآن سخن می گوید و بر آن است که در یک سوره، آیات باهم در پیوستگی و ارتباط هستند.

بازرگان هم بیشتر به ساخت و بافت زبان قرآن و پیوستگی شگفت آن می اندیشیده و در کتاب «سیر تحوّل قرآن» (تهران، ۱۳۸۸) اعجاز متنی را در تنوع طولی و بلندی آیات و آهنگ و ترکیب کلمات می

دانست، هر چند او به جهت نگاه دقیق علمی و ریاضیاش باعث شد متن قرآن را از حیث انسجام، ریاضی وار بررسی کند. هدف بازرگان آن است که نشان دهد این چینش و نظم منشأ فوق بشری دارد و از راه تحلیل آماری متن به همان نتیجه ای می‌رسد که متشناسان قرآن، با بررسی انسجام متنی رسیده‌اند.

طالقانی در حوزه موسیقی متن قرآن و ژرف کاویهای فقه اللغهای به متن قرآن نگریسته است. وی برای کشف اعجاز متنی قرآن به واکاوی واژگان می‌پردازد. وی از حیث آواشناسی و ارتباط نظام‌مند آواها با معانی و آهنگ و ریتم در قرآن و مخارج و حرکات و فاصلههای آن با معانی به این نتیجه میرسد که این متن، بینظیر و معجزه است. معرفت، اعجاز متن را در پیوند دقیق واژگان، سبک، نظم و آهنگ کلمات میدانند.

دیدگاه غیر مسلمانان

زبان‌شناسان غیر مسلمان به قرآن به مثابه یک متن با دو رویکرد توجه کرده‌اند. در یک رویکرد آن را متنی فاقد انسجام دانسته‌اند و گسستگی ساختی و معنایی را در قرآن مطرح کردند و متن قرآن را از حیث پیوستگی و انسجام متنی پریشان یافتند. در این رویکرد می‌توان از مولر^۱ (۱۹۱۲) و نولدکه^۲ (۱۹۳۰) یاد کرد. رژی بلاشر^۳ (۱۹۷۳) هم از روش درهم و ناپیوسته قرآن و تکرارهای خسته کننده آن سخن گفته است. و کارلایل^۴ (۱۸۸۱) آن را «خواندنی پر زحمت» و توده درهم خسته کننده و آشفته توصیف کرده است (شاکر و محمود مکوند، ۱۳۹۴، ص ۸ و ۹).

اما در رویکرد دوم که زبان‌شناسان غربی، متن قرآن را کلیتی یکپارچه می‌دانند بر آنند که سوره‌ها با یکدیگر انسجام و ارتباط تنگاتنگی دارند. «رابینسون به روابط میان مضامین سوره‌های خاص اشاره کرده است و بر آن است که به چه ترتیب برخی قسمت‌های سوره با یکدیگر ارتباط تنگاتنگ دارند.» (عبدالرئوف، ۱۳۹۰، ص ۲۵۸)

دیگر خاورشناسان چون اربری^۵ (۱۹۶۹) و کربن^۶ (۱۹۹۵) و کارلتون.اس.گون^۷ (۱۹۸۱) هم به بررسی اعجاز متنی و بلاغت قرآن پرداخته‌اند.

1-Muller

2-Theodor noldke

3-Regis Blacher

4-Thomas Carlyle

5-Arbery

6-Henry Corbin

7-Carleton S.coon

اربری در مقدمه ترجمه اش بر اعجاز ادبی قرآن تاکید دارد و از همین رهگذر آن را ترجمه ناپذیر توصیف می‌کند. او می‌گوید: «من ترجمه خود را تفسیر نامیدم تا این عقیده قدیمی را تصدیق کنم که قرآن (همچون هر شاهکار ادبی دیگر) ترجمه‌پذیر نیست.» (اربری، ۱۹۵۵، ص ۴۱)

کربن هم درباره لایه مندی متن قرآن سخن می‌گوید: «قرآن معانی باطنی دارد، تأویل، فهم آن بطون است. پس تأویل، یعنی سطح معنایی که با انسانشناسی فلسفی، یعنی درجات آمادگی افراد پیوند نزدیک دارد. (شایگان، ۱۳۷۱، ص ۱۰۶)

کارلتون. اس. گون استاد دانشگاه پنسیلوانیای آمریکا، درباره بلاغت قرآن می‌گوید: «یکی از مزایای عظیم قرآن، بلاغت آن است و هنگامی که درست قرائت شود، چه شنونده به لغت عربی آشنا باشد یا نباشد، تأثیر شدیدی در او میگذارد.» (علیقلی، ص ۳۶)

نقد و تحلیل

با توجه به مطالب پیشین به نظر میرسد چه در میان مسلمانان و چه غیر مسلمانان، مسئله تناسب و انسجام متن قرآن از مسائل مهم متنی است. لذا قرآن پژوهان مسلمان در پاسخ به شبهات خصم و قرآن پژوهان غیرمسلمان برای اثبات اصالت متن، هر دو به انسجام متن توجه داشته‌اند. از جمله آیاتی که در بادی امر چنان به نظر می‌رسد که از انسجام متنی برخوردار نیست و به اصالت متن خدشه وارد میکند، آیات چهارگانه سوره غاشیه است. در این آیات چنان که پیداست چهار عنصر از عناصر طبیعی در کنار هم قرار گرفته‌اند و همگی در پی القای یک پیام هستند و آن این که مؤمنان چرا در آفرینش این پدیده‌ها اندیشه ورزی نمی‌کنند. این چهار عنصر طبق آیات و چینی‌شی که دارند به قرار زیر است: «شتر، آسمان، کوه، زمین» «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ *» (الغاشية ۱۷-۲۰). با توجه به محور همنشینی واژگان به نظر می‌آید واژه «اِبل» در زنجیره واژگان جای مناسبی ندارد. یعنی اگر «اِبل» را به معنای «شتر» بگیریم، این انسجام واژگانی پریشان است. لذا برای حل این مشکل باید چاره‌های اندیشید. ابتدا با مراجعه به لغتنامه‌های کلاسیک عرب و سپس دیدگاه مفسران معنای رایج و البته نادرست را بیان و سپس با توجه به مبانی زبان شناختی متن به دیدگاه مختار خواهیم پرداخت.

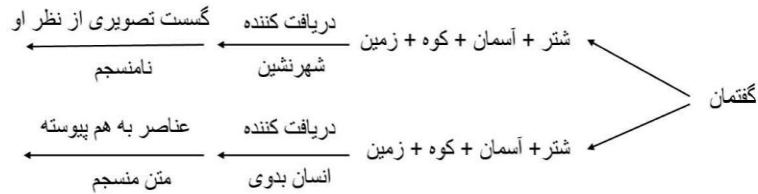
آنگونه که در لغتنامه‌های کلاسیک عربی مثل «العین» خلیل بن أحمد (بی تا، ج ۸، ص ۳۴۲) و «لسان العرب» ابن منظور (بی تا، ج ۱۱، ص ۵) مشهود است «اِبل» را به معنای شتر گرفته‌اند. اما در میان لغتنامه‌های کسانی چون زبیدی (۱۳۸۵، ج ۱۵، ص ۴) به نقل از ابوعمرو بن علاء و به قرائت تخفیف کلمه «اِبل» آن را به معنای شتر گرفته است و مشدد خواندن آن را به معنای ابر باران زا گرفته است.

راغب (۱۹۹۶، ص ۵۹) آن را به معنای ابر گرفته است و ظاهراً این قول اخیر را چندان معتبر نگرفته است. هم راغب و هم زبیدی به نقل از ابوعمرو بن علاء آن را از باب تشبیه و مجاز به معنای «ابر» گرفته اند، هر چند که از نظر هر دو همچون دیگر لغویان آن را به معنای شتر میدانند. وجه غالب دیدگاه گذشتگان و به تبع آن معاصران و به ویژه در ترجمه‌های فارسی کلمه «إبل» به معنای شتر است. در میان مفسران نیز مسئله چندان تفاوتی ندارد. طبرسی (۱۴۱۵-۱۹۹۵ م، ج ۱۰، ص ۳۳۸) پس از ذکر ویژگیهای شتر آن را به شتر تفسیر کرده است. فخر رازی (بی تا، ج ۳۱، ص ۱۵۷) پس از بحث کلامی پیرامون قیامت و تبیین توحید به ذکر ویژگیها و کارکرد حیوانات از جمله شتر می پردازد که مشخص است از نظر ایشان کلمه «إبل» همان حیوان معهود است. البته فخر رازی ناسازگاری و هم‌نشینی نبودن واژگان چهارگانه را دریافته بود و این پرسش را نیز مطرح می کند که: چه مجانستی میان شتر، آسمان، کوه و زمین است؟ اما پاسخی درخور پرسش نمی دهد و مسئله انسجام متن را به فراموشی می سپارد. شیخ طوسی (۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۱۳۸۹) نیز به ویژگیهای خاص شتر می پردازد و پیداست که ایشان هم به معنای حیوان معهود گرفته است. در دوران جدید نیز مفسرانی چون طباطبایی ضمن بررسی کارکردهای شتر آن را به معنای شتر گرفته اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۴۵۵).

اما تفاسیری هم آن را بدون ذکر دلیل زبان شناختی و مدنظر قرار دادن انسجام متن، به معنای ابر آورده‌اند. البته این تفاسیر آن را مشروط دانسته‌اند. مثلاً به شرط مَشَدَّ خواندن کلمه «إبل» (تشدید بر حرف باء) و یا از باب مجاز و تشبیه. این تفاسیر با این شرط‌ها «إبل» را به معنای ابر گرفته‌اند که البته آن را به عنوان قولی ضعیف یاد کرده‌اند: البحر المحيط از ابوحنبل اندلسی، قرطبی در تفسیر القرطبی، الکشاف زمخشری، الوجیز المحرر از ابن عطیه و الجواهر الحسان از ثعالبی.

اما در میان بلاغت دانان کمتر کسی به مسئله انسجام متن به ویژه انسجام متن قرآن در مباحث بلاغیاش پرداخته است. تنها سکاکی وقتی به مسئله تناسب میرسد با اشاره به آیات چهارگانه سوره غاشیه، نکته تازه‌ای را طرح مینماید که به جای طرح مسئله تناسب و انسجام متن، مسئله را به سوی گفتمان شناسی سوق می دهد. سکاکی وقتی به آیه «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت» نظر می افکنند، مسئله پیام و دریافت پیام از سوی مخاطب را طرح می نماید و دو مخاطب یا دریافت کننده پیام را فرض می گیرد و می گوید ما فرض می گیریم که دو مخاطب یکی بادیه نشین و یکی شهرنشین داشته باشیم. درست است که این عناصر نامرتب (شتر، آسمان، کوه و زمین) برای بادیه نشینان که غذا و لباسشان را از شتر تهیه می کنند و چشم بر آسمان می دوزند و آسمان تماشاخانه آنان است و ناگزیر به پناهگاهی چون کوه نیاز دارند، موجه به نظر آید (سکاکی ۱۹۸۷، ص ۲۵۷) اما برای یک شهرنشین این توجیه ناموجه است و دریافت یک

شهرنشین از آیه با بادیه نشین متفاوت خواهد بود و از نظر او متن نامنسجم به نظر می آید. دیدگاه سکاکی را می توان به شکل زیر ترسیم کرد:



در حقیقت سکاکی در مسئله گفتمان تجربه شخصی دریافت کننده و سطح فرهنگی وی را در نظر می گیرد و به نوعی به نسبت معرفتی باور دارد. بدین معنا که عوامل بسیاری در دریافت ما از متن تاثیرگذار است که از نظر او محیط و وضع فرهنگی یکی از آنها است. به عبارت دیگر تجربه پیشین خواننده یا شنونده در دریافت پیام تاثیرگذار است. به همین روی سکاکی پرسش را با لحنی انکاری چنین مطرح میکند: برای یک شهرنشین این کلام چه جذابیتی دارد؟ برای یک بادیه نشین که آن را منسجم مییابد، جذاب است ولی برای یک شهرنشین که باید به واسطه ی قوه خیال نسبت به شتر و آسمان و... داوری نماید، چگونه میتواند متن منسجم و جذاب جلوه نماید؟» (همان، ص ۲۵۷).

اما مسئله همچنان در حالهای از ابهام قرار دارد. پرسش اصلی این مقاله این است آیا این واژگان در یک زنجیره واژگانی با هم، همنشینی دارند یا خیر؟ به نظر میرسد با توجه به معنای شتر هیچ تناسب و انسجامی در میان این واژگان وجود ندارد. یعنی آسمان و زمین و کوه با هم در یک زنجیره معنایی قرار دارند ولی کلمه «اِبل» (شتر) با آنها تناسب ندارد؛ در نتیجه برای حل این مشکل باید کلمه «اِبل» را به معنای ابر گرفت تا انسجام معنایی آن سازگار گردد. یعنی ابر، آسمان، زمین و کوه با هم در یک زنجیره معنایی و در کنار هم افاده یک معنا را میکنند و از طرفی مشکل ناسازگاری گفتمانی سکاکی نیز برطرف میشود.

منابع

- ابن اثیر، عزالدین، (۱۹۳۹)، المثل السائر. تحقیق محی الدین عبدالحمید. مصر: مطبعة البابی.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب، (۱۴۲۲)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد. دارالکتب العلمیة. الطبعة الأولى.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، (بی تا)، لسان العرب. بیروت: دارصادر.
- الأندلسی، ابوحیان، (۴۱۴۲۲-۲۰۰۱ م)، تفسیر البحر المحیط. لبنان: دارالکتب العلمیة.
- بشر، کمال، (۱۹۹۴)، علم اللغة الإجتماعیة. الطبعة الأولى، قاهرة: دار الثقافة العربیة.

ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۸-۱۹۹۷م)، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن. تحقیق علی معوض وعادل عبدال موجود. دار احیاء التراث العربی.

جرجانی، عبدالقاهر، (۱۴۱۷ه)، اسرار البلاغة. تحقیق محمد اسکندرانی. بیروت: دارالکتب العربی.

دی بوگراند، روبرت، (۱۹۹۸)، النص والخطاب والإجراء. ترجمة تمام حسان. الطبعة الأولى. قاهرة: عالم الكتب.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۶-۱۹۹۶م)، مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالشامیة.

زیبیدی، محمد مرتضی، (۱۳۸۵)، تاج العروس. دارالهدایة.

زمخشری، جار الله محمود بن عمر، (۴۶۷-۵۳۸ه)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل وعیون الأقاویل فی وجوه التأویل. دار ابن حزم.

زنیاک، زتسیلاف و اور، (۲۰۰۳)، مدخل الی علم النص، مشکلات بناء النص. ترجمه سعید حسن بحیری. الطبعة الأولى. قاهرة: مؤسسة المختار.

سکاکي، ابو یعقوب یوسف، (۱۹۸۷)، مفتاح العلوم، تحقیق نعیم زرور. چاپ دوم. بیروت: دارالکتب العلمیة.

سیدی، سید حسین، (۱۳۹۲)، سیر تاریخی اعجاز قرآن. چاپ اول. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

شایگان، داریوش، (۱۳۷۱)، هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام. ترجمه باقر پرهام. تهران: انتشارات آگاه.

طباطبایي، محمد حسین، (۱۴۱۷)، تفسیر المیزان. چاپ اول. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۹)، التبیان فی تفسیر القرآن. نشر آل البيت (ع).

عبدالجبار معتزلی. القاضی ابوالحسن، (۱۹۶۵)، لغنی فی ابواب التوحید و العدل. قاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي.

علیقلی، محمد مهدی، (۱۳۷۵)، قرآن از دیدگاه ۱۱۴ دانشمند جهان. قم: انتشارات سینا.

فخر رازی. تفسیر کبیر. چاپ سیزدهم، بی تا، القاهرة. المطبعة البهية المصرية.

الفتی، صبحی ابراهیم، (۲۰۰۰)، علم اللغة النصی بین النظرية والتطبيق. الطبعة الأولى. قاهرة: دار قباء.

القرطاجنی، حازم، (۱۹۶۶)، منهاج البلغاء وسراج الأدباء. تحقیق محمد الحیبیین الخوجه. تونس. دارالکتب الشرفیة.

مکوند، محمود و شاکر، محمد کاظم، (۱۳۹۴)، بازخوانی انسجام متن قرآن در پرتو نظریه نظم متقارن با تأکید بر

دیدگاه میشل کوپیرس. فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای قرآنی. سال بیستم، شماره ۳.

نصری، عبدالله، (۱۳۸۱)، راز متن. چاپ اول. تهران: آفتاب توسعه.

هالیدی، مایکل و حسن، رقیه، (۱۳۹۳)، زبان، بافت و متن. ترجمه مجتبی منشی زاده و طاهره ایشانی. چاپ اول. تهران: انتشارات علمی.

Arberry.,A.J.(1955).The Koran interpreted. London.



HomePage: https://jquran.um.ac.ir/	Vol. 54, No. 1: Issue 108, Spring & summer 2022, p.107-130	
Online ISSN: 2538-4198	Print ISSN: 2008-9120	
Receive Date: 28-02-2021	Revise Date: 28-07-2021	Accept Date: 28-09-2021
DOI: 10.22067/jquran.2021.69168.1067	Article type: Original	

Historical Analyzing the Hadith about "condemnation of the crazy" in the *Ḥadiqat al-Shīʿa*

Ali Adelzadeh, Masters student, University of Tehran

Email: aliadelnajm@gmail.com

Abstract

This paper deals with one of the unique narrations of the book "*Ḥadiqat al-Shīʿa*" which is about "condemnation of the crazy". The hadith has been narrated by *Imam Ḥasan al-Askari*(AS) and attributed to *Alī ibn Bābiwayh's Qurb al-Isnād*. However, there are many ambiguities about its claimed isnad and text. There is no relationship between this narration and its attributed circumstances. On the other hand, the collected data regarding the situation in which *Ḥadiqat al-Shīʿa* was created show that it is consistent completely with the minor and real events of that historical condition. Accordingly, it is possible to analyze this narration exactly from a historical point of view. Also, By pursuing and expanding this idea, interesting information can be obtained about the origin of this hadith, as well as the manner of creating *Ḥadiqat al-Shīʿa*, and its author. The findings show that the creation of this narration is related to *Sayyid Muhammad Mīrluhī Sabziwārī's* disputes with Sufis in the 11th century.

Keywords: The hadith about condemnation of the crazy, *Ḥadiqat al-Shīʿa*, to *Sayyid Muhammad Mīrluhī Sabziwārī*, *Idrāʿ al-Āqilīn wa Ikhzaʿ al-Majānīn*, Historical analysis



HomePage: https://jquran.um.ac.ir/	سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۱۳۰ - ۱۰۷
شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸	شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۰۶	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۵/۰۶
DOI: 10.22067/jquran.2021.69168.1067	نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل تاریخی روایت نکوهش دیوانگان در حدیقه الشیعه^۱

علی عادل زاده

دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران

Email: aliadelnajm@gmail.com

چکیده

در این مقاله، یکی از احادیث منحصر به فرد کتاب حدیقه الشیعه در نکوهش دیوانگان، محور پژوهش قرار گرفته است. این حدیث از امام حسن عسکری (ع) روایت شده و به قرب الاسناد علی بن بابویه منسوب است. درباره متن و سند ادعا شده برای این حدیث ابهامات زیادی مطرح است. میان این روایت و فضایی که به آن نسبت داده شده، مناسبتی دیده نمی‌شود. از سوی دیگر با گردآوری اطلاعات گوناگون درباره فضای پیدایش حدیقه الشیعه می‌توان نشان داد حدیث نکوهش دیوانگان با رویدادهای جزئی و عینی آن بستر تاریخی کاملاً منطبق است. بر این اساس می‌توان تحلیل تاریخی دقیقی از حدیث مذمت دیوانگان ارائه داد و با پیگیری و بسط این ایده، اطلاعات جالبی در راستای ریشه‌یابی این حدیث و نحوه پیدایش و پدیدآورنده کتاب حدیقه الشیعه به دست آورد. بر اساس نتایج این پژوهش، پیدایش این حدیث به منازعات سید محمد میرلوحی سبزواری با صوفیان قرن ۱۱ق مرتبط است.

کلیدواژه‌ها: حدیث نکوهش دیوانگان، حدیقه الشیعه، سید محمد میرلوحی سبزواری، ادراء العاقلین و اخزاء المجانین، تحلیل تاریخی.

۱. در نوشتن این مقاله، از راهنمایی و مساعدت پژوهشگران گرانقدر، آقایان رسول جزینی، دکتر سعید طاووسی، عمیدرضا اکبری و حامد صابر بهره برده‌ام که لازم است از ایشان سپاسگزاری کنم.

مقدمه

کتاب حدیقه الشیعة، منسوب به مولی احمد اردبیلی (م ۹۹۳ق) یکی از جنجالی‌ترین کتب تاریخ حدیث شیعه از عهد صفوی به این سو بوده است. اهمیت این کتاب، بیشتر به جهت روایات منحصر به فرد آن در ذمّ صوفیه است. از همان آغاز، اصالت یا عدم اصالت این کتاب معرکه آراء قرار گرفته و دیدگاه‌های گوناگونی پیرامون آن شکل گرفته است (نک: دوستی، سرتاسر). این مسأله کهنه را می‌توان با نگاهی نو، بررسی کرد. می‌دانیم که هر متنی که نگاشته می‌شود، به طور طبیعی، فضای تاریخی پیدایش خود را در خود بازتاب می‌دهد و از سوی دیگر بر فضای پیرامون خود به فراخور اهمیتش، تأثیری بر جای نهاده و در منابع دیگر بازتاب می‌یابد. متن حدیقه الشیعة را نیز می‌توان از این جهت واکاوی نمود و با در نظر داشتن ماهیت آینه‌ای هر متن، فضای تاریخی پیدایش آن را کشف کرد. در این مقاله، یکی از روایات منحصر به فرد حدیقه الشیعة، در نظر گرفته شده و این روش پژوهش درباره آن به کار رفته است.

در حدیقه الشیعة آمده است: «و علی بن الحسین بن موسی بن بابویه قمی در کتاب قرب الاسنادش روایت کرده از علی بن ابراهیم بن هاشم از ابی هاشم جعفری که گفت: سنل ابو محمد العسکری عن المجنون، فقال علیه السلام: ان کان مودياً فهو فی حکم السباع و الآف فی حکم الأنعام؛ یعنی پرسیدند از امام حسن عسکری علیه السلام از حالت دیوانه؟ آن حضرت فرمود که اگر رنجاننده و آزاررساننده باشد در حکم درندگان باشد و آلا در حکم حیوانات خواهد بود» (حدیقه، ۷۶۸/۲).

در حد یافته‌های نگارنده، پیش از حدیقه الشیعة این حدیث در منبع دیگری یافت نمی‌شود؛ اما پس از آن به منابع دیگر راه یافته است (برای نمونه: مجذوب تبریزی، ۱۰۲/۱؛ نوری، ۲۴۱/۱۳). گر چه، این حدیث بر آراء فقهی و اعتقادی، اثر چندانی نگذاشته، ولی تحلیل تاریخی آن هم از جهت اصالت‌سنجی حدیقه الشیعة و شناسایی نویسنده آن و هم از جهت روش‌شناسی پژوهش‌های اعتبارسنجی احادیث، نتایج ارزنده‌ای خواهد داشت.

درباره این حدیث، در نگاه نخست ابهامات و سؤالاتی مطرح می‌شود مانند این که قرب الاسناد علی بن بابویه چگونه در دسترس نویسنده حدیقه الشیعة بوده؟ در حالی که با وجود جستجوی بسیار، هیچ نشانی از آن در طول چند قرن دیده نمی‌شود؛ جز آن که در فهرس متقدم از آن نام برده‌اند (نجاشی، ۲۶۱؛ طوسی، ۲۷۴؛ ابن شهر آشوب، ۱۰۰).

از سوی دیگر، مقصود پرسشگر از این سؤال کلی و مقصود امام از آن پاسخ مطلق روشن نیست. در سؤال و جواب، هیچ جهت فقهی یا حتی اعتقادی مشخصی لحاظ نشده است. معلوم نیست چرا ابو هاشم جعفری، درباره دیوانه به نحو کلی سؤال پرسیده است؟ از چه جهت، دیوانه رنجاننده، چون درندگان و

دیوانه بی آزار، چون چهارپایان است و آثار و لوازم این همانندی در کدام حیظه عملی، نمود می‌یابد؟ گویی غرض پرسش‌کننده صرفاً سؤال از خوبی و بدی دیوانه به نحو مطلق و کلی است. چرا باید ابو هاشم جعفری چنین سؤالی را بپرسد؟ آیا در آن ظرف تاریخی، ابهام و اختلافی در این زمینه وجود داشته است؟ از سوی دیگر، پاسخ امام نیز مطلق است، گویی غرض، تنها کوبیدن و مذمت بی قید و شرط دیوانگان است.

با وجود جستجو در فضای تاریخی زمان امام عسکری (ع) شاهی از اهمیت یافتن مسأله دیوانگی و نزاع بر سر آن دیده نمی‌شود. از سوی دیگر در بخش مذمت تصوف در حدیقه الشیعه، دست کم پنج بار صوفیان به خاطر دوست داشتن دیوانگان مذمت شده و این حدیث نیز در همان راستا نقل شده است (حدیقه، ۶۷۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۸۳، ۸۰۳). این مسأله خود نشان‌دهنده اهمیت یافتن موضوع دیوانگی و ارتباط آن با تصوف، در موقعیت تاریخی پیدایش حدیقه الشیعه است.

بنابراین با حدیثی مواجهیم که از سویی مناسبتش با موقعیت تاریخی که به آن نسبت داده شده (روزگار امام عسکری علیه السلام) معلوم نیست، و از سویی با موقعیت تاریخی که در آن برای اولین بار ارائه شده (روزگار تألیف حدیقه الشیعه) متناسب است. از این رو به نظر می‌رسد، بررسی موقعیت تاریخی تألیف حدیقه الشیعه و واکاوی فضای پیدایش آن بتواند به ریشه‌یابی این حدیث کمک کند. نگارنده در مقاله دیگری توضیح داده است که موقعیت واقعی پیدایش حدیقه الشیعه در بازه زمانی ۱۰۵۸-۱۰۶۰ق و به احتمال زیاد در شهر اصفهان بوده است (عادل زاده، موقعیت تاریخی تألیف حدیقه الشیعه، ۱۴۰۰/۵/۱۷). در این مقاله با در نظر داشتن نتایج تحقیقات پیشین، روایت مورد نظر تحلیل می‌شود.

۱. جایگاه مدح و ذم دیوانگی در فضای گفتگویی قرن ۱۱ق

اشارات چندباره بخش الحاقی حدیقه الشیعه در بد شمردن دیوانگان را باید نشان‌دهنده یک دغدغه، معضل یا رخداد اجتماعی دانست. برای به دست آوردن، شناخت عمیق‌تر از این جنبه اجتماعی، لازم است فضای تاریخی پیدایش حدیقه الشیعه یعنی وضعی اصفهان در میان سال‌های ۱۰۵۸ تا ۱۰۶۰ق واکاوی شود.

الف. پیشینه مدح دیوانگی در میان صوفیان و نمود آن در قرن ۱۱ق

نمونه‌های بسیاری در صوفیان متقدم و متأخر می‌توان یافت که دیوانگی را ستوده یا به آن تظاهر کرده‌اند. ستایش جنون یا دیوانه‌نمایی، در تاریخ فرهنگ و ادب صوفیه، ابعاد گسترده‌ای دارد و تا کنون چندین پژوهش درباره آن انجام شده است. برای نمونه به این مقالات رجوع شود: الجنابی، ظاهرة الجنون

فی الشعر الصوفی، ۲۰۰۹م؛ پور جوادی، تحلیلی از مفاهیم عقل و جنون در عقلاء مجانین، ۱۳۶۶؛ سیاه کوهیان، هاتف، دیوانه‌نمایی و دیوانه‌نماها در مثنوی معنوی، ۱۳۸۸؛ همو، عقلاء المجانین و اطوار و کیفیت جنون آنها در فتوحات مکیه ابن عربی، ۱۳۹۱؛ عباسی و هاشمی، جنون شبلی به مثابه نقاب، ۱۳۹۳؛ علیزاده و محمدی، مطالعه گفتارهای شخصیت دیوانگان در مثنوی‌های عطار بر اساس رابطه آنان با مخاطب، ۱۳۹۴.

از مقالات پیش‌گفته به خوبی برمی‌آید که مسأله دیوانگی و دیوانه‌نمایی پیوندی ناگسسته با تصوّف داشته است. بنابراین با توجّه به رواج تصوّف در ایران عصر صفوی (نک: تشکری و نقیسی، ۵۵-۶۰)، دور نیست که در آن روزگار تقدیس دیوانگی نیز نمود پیدا کرده باشد.

محرابی کرمانی - که خود از صوفیه بوده - در سال ۹۳۹ق در کتاب تذکرة الأولیاء، توصیفی دقیق و مبسوط از این نگاه اجتماعی رایج ارائه کرده است. او بخش پایانی کتاب را به «ذکر مجاذیب و مجانین کرمان» اختصاص داده و می‌نویسد: «در هر شهر که مجانین و مجاذیب باشد، قرینه آبادانی و حسن عاقبت و سبب عافیت آن مملکت باشد و اگر ایشان نمانند یا از آن محل بروند نشانه پریشانی و تفرقه آن شهر و بلاد باشد؛ چرا که ایشان را صفحه خاطر صاف است و حادثات آن چه عارض می‌شود بر آن جا عکس می‌اندازد؛ پس هر چه از ایشان صادر می‌شود قولاً و فعلاً منتظر نتیجه آن باید بود که خالی از چیزی نیست و به رموز و اشارت از ایشان سر می‌زند» (محرابی، ۱۸۹-۱۹۰).

محرابی در ادامه سبب خرابی و انحطاط کرمان را از بین رفتن دیوانگان می‌داند و سپس تعداد زیادی از دیوانگان را نام می‌برد که دارای خرق عادت بودند و مردم کرمان به آن‌ها اعتقاد داشتند و محرابی خود به خدمت برخی از آن‌ها رسیده است. با این که آن‌ها را به عربانی، کفرگویی، کشف عورت، امور زننده، خوردن ناپاکی‌ها و ... وصف می‌کند، در عین حال از اعتقاد و ارادت خود و مردم به آن‌ها می‌نویسد و کرامات بسیار به آن‌ها نسبت می‌دهد! (همان، ۱۹۰-۲۰۲) و می‌نویسد: «حالا در این تاریخ که سنه خمس و عشرین و تسعمائة تا سنه ۹۳۹ که هنگام تحریر این تذکار است بعضی مجاذیب و مجانین ظاهر شده‌اند امید هست که به برکت ایشان رفاهیت و فراغی پیدا شود» (همان، ۱۹۵).

البته روشن است که تقدیس دیوانگان، هر قدر هم رواج داشته، به مقتضای سرشت و مصلحت آدمیان، نمی‌تواند رویکردی همگانی بوده باشد؛ چنان که شاردن در توصیف بیمارستان دارالشفاء اصفهان می‌گوید: «من هرگز در آنجا بیمار ندیده‌ام. تنها هفت یا هشت دیوانه در آنجا به سر می‌برند که با زنجیر سر و گردن و دست و پایشان را به هم وصل کرده‌اند و در محوطه‌ای کاملاً محصور بدون وسایل زندگی نگه داشته‌اند... در این بیمارستان به خوش‌رویی و لطف و مدارا با بیمارانش رفتار نمی‌کنند و با مریضان و دیوانگان چندان

سردمهری و نامردمی روا می‌دارند که بیماران غالباً جان می‌سپارند (شاردن، ۱۴۵۷/۴-۱۴۵۹ و نیز نک: ۱۹۰/۵).

وحید قزوینی از ملاقات چندباره شاه عباس دوم در سال ۱۰۶۹ق با صوفی‌ای به نام درویش مجنون که از الکای ترکیه آمده بود خبر داده است (وحید قزوینی، ۶۶۲). هر چند معلوم نیست، این عنوان به دیوانگی و دیوانه‌نمایی به معنای خاص آن ربط داشته باشد. در حدیقة الشیعة به زیارتگاه شدن قبر دیوانگان نیز توجه داشته است (حدیقة، ۸۰۳). شاردن در سفرنامه خود، از زیارتگاهی در اصفهان، به نام مزار دیوانه بابلی سخن می‌گوید؛ اما با توجه به توصیفاتی که می‌کند معلوم نیست، دیوانه در این جا به معنای مجنون و بی‌خرد است یا به معنای «شجاع و دلیر» (شاردن، ۱۴۸۷/۴-۱۴۸۸).

به هر حال، با وجود درگیری شدید میان موافقان و مخالفان تصوف در آن دوره انتظار می‌رود که مخالفان صوفیه بر این نقطه ضعف، انگشت نهاده و بر آنان خرده‌گیری نموده باشند. ملا محمد طاهر قمی (م ۱۰۹۸ق) صوفیان را به جهت مذمت عقل نکوهش کرده؛ ولی به طور خاص به موضوع دیوانگان و دیوانه‌نمایان پرداخته است (محمد طاهر قمی، ص ۳۰۲-۳۰۸). البته نمود این مسأله در ردیه‌های نگاشته شده در دوره‌های بعد دیده می‌شود، مثلاً علی قلی جدید الاسلام (م ۱۱۴۶ق) به این موضوع اشاره کرده و می‌نویسد: «صوفیان که نصاری این امت‌اند... در اکثر ماده‌ها عقل را مخل و نامناسب می‌دانند و از این جهت است که دیوانگان را بسیار دوست می‌دارند و به ایشان اعتقادها دارند.» (جعفریان، صفویه، ۶۰۱/۲).

اما این ردیه‌ها می‌تواند تحت تأثیر حدیقة الشیعة بوده باشد و در نتیجه لزوماً گزارش مستقّلی به شمار نمی‌رود. برای تحلیل متن حدیقة الشیعة به گزارش‌های مستقّلی در همان عصر تألیف نیاز است. در این میان، تنها گزارش صریحی که در این باره در دست است، مربوط به میرلوحی سبزواری است. سید محمد میرلوحی سبزواری در مقدمه کفایة المهتدی می‌نویسد:

«... در این که رسم و عادت اکثر جهانیان این بوده که به ظاهر نگرند و در امور تابع یکدیگر شوند شکی نیست و دلیل بر این مطلب، حکایت شیخ محمد علی مشهدی و عبدالله متجنّن عاقل را کافی است... و در مسجد به غناء و سرود اشتغال می‌نمود... و چون دیدند اهل روزگار که ملای مکار با یکی از عامیان کج سلیقه کج رفتار، میل به عبدالله متجنّن نمود و آن ملعون ساخته کفرگفتار را که کمتر است از جیفه و مردار و از سگ کافر تار به ولایت و قطبیت ستود، عوام کالانعام فریب خوردند و آن طور بدبخت فاسد عقیده محیلی را از اولیاء شمردند... هر هوشمند که خواهد که بر حال آن شیخ شیطان صفت مطلع شود، کتاب نصیحة الکرام و فضیحة اللثام که حضرت افادت و افاضت پناه، یگانه ایام، محمد بن

نظام‌الدین محمد المشهور بعصام انتخاب نموده از کتاب جناب عدالت مآب، مؤید بتأییدات حضرت قادر غافر، ملا محمد طاهر مطالعه نماید و اگر خواهد که آن متجنّن ملحد را بشناسد رساله **ادراء العاقلین و اخزاء المجانین** را که این کمترین نوشته به نظر درآورد. ...» (میرلوحی، کفایة، ۱۰/ب-۱۱/ب).
در این جا سخن از ماجرای شخصی به نام عبدالله متجنّن (=دیوانه‌نما) است که شیخ محمد علی مشهدی (م ۱۰۷۸ق) او را به ولایت و قطیبت ستوده و مردم نیز او را از اولیاء شمرده‌اند. گزارش میرلوحی، به عنوان نزدیک‌ترین، بلکه تنها گزارش مرتبط با فضای گفتمانی حدیقه الشیعة در قرن یازدهم، از اهمّیت منحصر به فردی برخوردار است. از این رو لازم است، شناخت دقیق از شخصیت محمد علی مشهدی و عبد الله متجنّن به دست آورد.

ب. بازشناسی شخصیت محمد علی مشهدی

میرلوحی، در کفایة المهتدی، خلاصه‌ای از شرح حال شیخ محمد علی مشهدی و عبد الله متجنّن را آورده و برای تفصیل ماجرا به دو کتاب نصیحة الکرام و فضیحة اللثام و ادراء العاقلین و اخزاء المجانین ارجاع داده است (میرلوحی، کفایة، ۱۰/ب-۱۱/ب). اگر چه او تنها کتاب دوم را به خود نسبت داده و کتاب نخست را از شخصی به نام محمد بن نظام الدین محمد مشهور به عصام، دانسته است؛ اما بنا بر شواهد موجود، «محمد بن نظام الدین محمد مشهور به عصام»، نام مستعار خود میرلوحی است (ذاکری، ۳۴۶؛ عادل‌زاده، بررسی کتاب نصیحة الکرام، ۱۱/۱۴/۱۳۹۷).

میرلوحی در نصیحة الکرام از شیخ محمد علی مشهدی، با عنوان «مقرئ» یاد کرده است (عصام، ۱۲۶/ب-۱۲۸/الف). نجیب‌الدین رضا تبریزی مشهور به زرگر اصفهانی، شاگرد مشهدی نیز از او با تعبیر «حافظ قرآن و مقرئ بوالحسن» (زرگر، ۳۵۱) و شاملو نیز از او با تعبیر «خلف مقرئ فرج» یاد کرده است (شاملو، ۱۸۴/۲). محمد علی مشهدی خراسانی، متخلّص به مؤذن، از اقطاب مهم سلسله ذهبیه بوده است (مردانی، ۶۳).

میرلوحی، مشهدی را مرید «جوکیان و هندویان که به تناسخ قابل‌اند» خوانده (میرلوحی، ادراء، ۲۲/الف-ب) و بارها او را به شعرخوانی و غنا به ویژه در مسجد متهم کرده است. چنان که با اشاره به او می‌نویسد: «شخصی دیگر از مکاران در مسجد به غنا و سرود و غیر آن از سایر مخترعات و مبتدعات که آن را عبادت نام کرده‌اند می‌پردازد؛ و مسجد را خانه خود گردانیده؛ و تصرف در بنای مسجد کرده؛ اساس آن خانه شریفه را شکافته و از برای خود مستراح ساخته و متجنّنی کفرگفتار ملحدکردار را که نام خود یا حیّ کرده در مسجد جا داده که به بول و غایط اطراف و ساحت مسجد را ملوث می‌گرداند و آن گونه ملحدی را از پیران خود می‌شمارد.» (میرلوحی، ادراء، ۲۲/الف-ب).

میرلوحی در جای دیگر در وصف مشهدی گفته است: «در مسجد مدارش بر خواندن اشعار ملحدانه بود و مغنیان و مطربان داشت و مردمان نادان را به آن فسق عظیم شیفته خود می‌گردانید» (عصام، ۱۲۸/ب). و نیز درباره او می‌نویسد: «در مسجد به غنا و سرود اشتغال می‌نمود» (میرلوحی، کفایه، ۱۰/ب).

با توجه به سبک اشعار مشهدی، اتهام میرلوحی به او در زمینه غنا و شعرخوانی کاملاً موجه می‌نماید (نک: مشهدی، دیوان، سرتاسر). میرلوحی درباره مشهدی نوشته است: «می‌گفت: عاشقان و عارفان چون از روی شوق غنا کنند معذورند و گاه می‌گفت صوفیه برگزیدگان خداوند و خوانندگی ایشان در حساب غنا نیست» (عصام، ۱۲۸/ب). مؤید این انتساب آن است که مشهدی، در تحفه عباسی، بابی در «جواز استماع و آواز خوش» گشوده و به تفصیل از غنا و سماع دفاع کرده و از جمله نوشته است: «شوقی که او را حاصل می‌شود از شنیدن آواز خوش، یا به سوی مطلوبی است که شوق او داشتن، در شریعت مطلوب است؛ پس هر چه باعث ازدیاد آن شود در حقیقت محبوب خواهد بود...» (مشهدی، تحفه، ۴۲۰). همچنین شاگرد مشهدی، داستان مناظره مشهدی با مخالفانش درباره غنا را به شعر درآورده است (زرگر، ۳۶۵).

میرلوحی، درباره سفرهای مشهدی به اصفهان می‌نویسد: «وقتی دزدانه و جاسوسانه به اصفهان آمده در حوالی بازار مسگران نزول کرد و تحقیق نمود که در آن شهر مردم سفیه و نادان که فریب چرخیان خورده‌اند فراوانند، پس به خراسان معاودت نمود و با جمعی از دستیاران به بهانه حج به مکه رفت و در آن رفتن و آمدن اخذ و جرّ بسیار نمود». در راه بازگشت از حج «به زیارت آقاخان مقدم شتافت» و بار دیگر به اصفهان آمد (عصام، ۱۲۶/ب-۱۲۷/الف).

این سفرها، حواشی بسیاری داشته و در منابع دیگر نیز بازتاب یافته است. به گفته شاملو، مشهدی یک بار در سال ۱۰۶۲ق و بار دیگر در سال ۱۰۶۵ق با جمع زیادی از مردم و به ویژه فقرا و بینویان به حج رفته و مدتی پس از بازگشت به طوس در سفر دوم به اصفهان عزیمت کرده و هنگامی که شاملو این گزارش را می‌نوشته، یعنی در سال ۱۰۷۶ق، مشهدی در اصفهان به مطالعه کتب حدیث اشتغال داشته است (شاملو، ۱۸۵/۲). نجیب تبریزی نیز حکایاتی از حج گزاردن مشهدی به نظم درآورده است (زرگر، ۳۵۲-۳۵۳). همچنین به گفته تبریزی، یک سال پیش از مرگ شاه عباس دوم (م ۱۰۷۷ق)، مشهدی به اصفهان نقل مکان کرده است. هر چند دوباره به مشهد بازگشته و در سال ۱۰۷۸ق در مشهد بوده و در همان سال از دنیا رفته است (همان، ۳۶۶-۳۶۷).

در سفر حج مشهدی، حواشی مالی زیادی پدید آمده بود که با دعاوی کشف و کرامات، همراه شده

است. میرلوحی در این باره می‌نویسد: «و معجزه بر خود بست که در راه مکه صد تومان قرض کرده بودم در وقت مراجعت در فلان شهر به حمام رفتم پاشایی در گرم‌خانه‌ی حمام مرا دید و پرسید که تو شیخ محمدعلی نیستی گفتم بلی من شیخ محمدعلی‌ام گفت امام علی مرا امر کرده که صد تومان قرض تو را بدهم و قرضم را ادا کرد بعد از آن از این معجزه که بر خود بسته بود پشیمان شده گفت سیصد تومان در راه مکه قرض کرده‌ام و طلبکاران تقاضای آن مبلغ می‌نمایند و چون دید که مردم نادان زیاده بر آن به او رسانیدند گفت هفتصد تومان قرض دارم و چون اضعاف آن از مردمان نادان تراشید گفت هزار تومان قرض دارم... صد تومان و دوست تومان و بیشتر و کمتر به او بسیار می‌دادند تا کار به جایی رسید که با کمال وقاحت و بی‌شرمی که داشت دیگر نتوانست گفتن که قرض دارم چون به علانیه به او داده بودند که اکثر مردمان می‌دانستند از ده هزار تومان متجاوز شده بود؛ سوای آن چه جماعتی به پنهانی به او می‌دادند؛ گفت از کربلا سیدی فرستاده که قرض بسیار دارم و فرزندان نزد پاشایی مرهونند و اگر ادای آن دین نکنم سیدزاده‌ها بنده خواهند بود و به این بهانه هم زر بسیار از سفیهان بازیافت نمود و مؤمی‌الیه را دستیارانش مخدوم، مخدوم میگفتند و مشارالیه مخدوم‌کره خود را جدا در کاروانسرای جا داده بود و اسباب و نقود را مخدوم‌کره‌اش در آن جا ضبط می‌نمود و حکایات این مخدوم شوم بسیار است...» (عصام، ۱۲۷/الف).

ولی قلی بیگ شاملو (م ۱۰۸۵ق)، همین ماجراها را از نگاه دیگری روایت کرده است: «مشهور است که بسیاری از فقرا و مساکین را به زاد و راحله کم مقدور و میسور او بود، دستگیری نمود. از شخص صادق القول مسموع فقیر افتاده که بعد از آن که آن شیخ بی‌نظیر از آن سفر مراجعت نمود، مبلغ یک‌هزار و چهارصد تومان قرض داشته در عرض اندک روزگاری ادای دین مذکور از خزانه عامره بخشنده بی‌منت به موجب مرحمت امام ثامن ضامن نمودند... جم غفیری را کفیل اخراجات ضروری شده و از راه توکل به اتفاق آن جماعت بی‌بضاعت احرام طواف بیت الله الحرام بسته...» (شاملو، ۱۸۵/۲). نجیب‌الدین نیز به این خرجی هزار و چهارصد تومان اشاره کرده است (زرگر، ۳۵۳).

به ادعای نجیب‌الدین همچنین در سفر حج، راهزنان عرب جلوی کاروان مشهدی را گرفته و ۲۰۰-۳۰۰ تومان از آنان باج می‌خواهند. سیدی از خواص مشهدی به نام میرمحمد می‌گوید امام علی (ع) را در خواب دیده که آن مبلغ را تعهد کرده‌اند. در همین میانه «ناگهان آمد یکی یکنی چری/گفت: گشتم این زمان من حیدری/که بدیدم حیدر صفدر به خواب/گفت تو زر ده بدیشان از صواب» و به این ترتیب مشکل مشهدی و کاروانش حل می‌شود (زرگر، ۳۵۲-۳۵۳). همچنین از زبان یکی از ملایان مخالف مشهدی می‌سراید: «لیک من با شیخ این عصرش بدم/ در سفر بغداد با ایشان بدم/ روزی او زر داد بر مردم بسی/ در

۱. «یکنی چری» به نیروهای مسلح ویژه حکومت عثمانی گفته می‌شد.

خور من کم بداد از هر کسی / منعمان زر را بدیشان می دهند / که تصدق‌ها به مسکینان کنند / بر مریدانشان دهند آن نقدها / که گشایند بهر خودشان عقدها / با وجوبی وظیفه می‌زیند / لاف بر فقر و توکل می‌زنند / در مدار از اهل مدرس بهترند / نزد ایشان زر به مخفی می‌برند» (همان، ۳۶۲-۳۶۳).

از دیگر مسائلی که میرلوحی بر آن انگشت نهاده، کشف و کرامات و فضل و مناماتی است که مشهدی به خود نسبت می‌داده است: «و در تعریف خود بر خدا و رسول و ائمه افتراها می‌زد مثل آن که می‌گفت خدا به من ندا کرد و چنین و چنین گفت و امام رضا به استقبال شتافت و فاطمه زهرا به دیدنم آمد» (عصام، ۱۲۷/الف). این اتهام نیز با توجه به گفته دوستان مشهدی، قابل اثبات است. شاملو چنان که گذشت به ارتباط غیبی مشهدی با امام رضا (ع) اشاره کرده است» (شاملو، ۱۸۴/۲). نجیب‌الدین نیز از این گونه کرامات برای مشهدی، بسیار ادعا کرده است؛ مانند این که در خواب امیرالمؤمنین ع را دیده که او را به زیارت کاظمین (ع) خوانده (زرگر، ۳۶۶) یا این که خدا به او الهام کرده که به حج رود و در این حج کرامات بسیاری از او سر زده (همان، ۳۵۲) و یا این که ندای هاتف غیبی را می‌شنیده و روح القدس با او سخن می‌گفته است (همان، ۳۵۸).

به گفته میرلوحی، مشهدی سه سال در اصفهان به سر برده ولی به علت مخالفت‌هایی که با او شده به اصفهان بازگشته است: «جمعی کثیر از عدول مؤمنین در کفرش محضری تمام کردند و خط و مهر بر آن گذاشتند» (عصام، ۱۲۷/الف). «القصه آن مردود بعد از سه سال که در اصفهان حیل‌گری و سالوسی به کار برده بود و عاقبت کارش به رسوایی کشید و فساد اعتقادش بر جمعی کثیر از صلحا ظاهر گردیده به مشهد مقدس روی آورد.» (عصام، ۱۲۷/ب). در مشهد، نیز به کارهای ناشایست خود ادامه می‌دهد تا این که «اهل دین، معارض آن بی‌دین می‌شوند و به سبب کلمات کفر که از او استماع می‌نمایند از دخولش به مسجد مانع می‌گردند.» (عصام، ۱۲۷/ب). درباره مخالفت علمای مشهد با او، نجیب‌الدین نیز حکایت مفصلی نقل کرده است (زرگر، ۳۶۰-۳۶۶).

به گفته میرلوحی، مشهدی ادعا می‌کند که برای کارهای خلاف شرع خود، از فیض کاشانی اجازه گرفته است. بنا بر خواست جمعی از علما، ملا محمد مقیم مشهدی، نامه‌ای به فیض کاشانی می‌نویسد و حقیقت ماجرا را از او می‌جوید. فیض کاشانی نیز در پاسخ می‌نویسد: «حاشا که بنده تجویز کند رسم تعبدی را که قرآن و حدیث در آن وارد نشده باشد...» (عصام، ۱۲۷/ب-۱۲۸/الف). میرلوحی در ادامه برخی دیگر از انحرافات او را شرح می‌دهد و می‌گوید: «فقیر را به حسب اتفاق با آن شقی چند مرتبه ملاقات روی داد و از او کلمات کفر و افترا بر خدا و رسول و ائمه بسیار شنیده.» (عصام، ۱۲۸/ب).

بخشی از مناظرات مشهدی با عالمان مخالف تصوف در گزارش نجیب‌الدین شرح داده شده است

(زرگر، ۳۶۰-۳۶۶). در این درگیری که در سال ۱۰۷۳ق رخ داده (فولادی و احدی، ۳)، چهار عالم، نقش داشته‌اند (زرگر، ۳۶۳). مشهدی خود نیز به این درگیری‌ها اشاراتی کرده است (مشهدی، تحفه، ۳۴۷-۳۴۸).

سرانجام ملا محمد علی در سال ۱۰۷۸ق در همان مشهد از دنیا رفته و میرلوحی، ماده تاریخ مرگ او را به نظم درآورده است: چون شیخ محمدعلی با تشلیخ^۲ ناچار به سوی نازد خیمه و میخ / بود او سگ بایزید از آن رو گردید / با گریه و با یزید حشرش تاریخ^۳ (عصام، ۱۲۹/ب). این ماده تاریخ با گزارش نجیب‌الدین تبریزی نیز هماهنگ است. برخی از پژوهشگران نیز تاریخ وفات مشهدی را با تردید و تخمین گفته‌اند (بهرامی و فولادی، ۱۱۴) که با توجه به این سند تازه‌یاب از میرلوحی، تاریخ دقیقش روشن می‌شود. در ادامه میرلوحی ارادت باقر سیچانی به ملا محمد علی مشهدی و ماجرای مرگ و دفن او در سال ۱۰۸۲ش، شرح می‌دهد^۴.

از نکات مهم زندگانی مشهدی، ارتباط او با شاه عباس دوم است. وحید قزوینی ملاقات او با شاه در سال ۱۰۶۹ق را چنین گزارش می‌کند: «در مجلسی که با درویشان افطار نمودند ملا محمد علی مشهدی نیز که از واقفان اسرار و محرمان استار است، به شرف مجالست سرافرازی یافت» (وحید قزوینی، ۶۶۲؛ نیز نک: هدایت، ۴۲۷). شرح حمایت شاه عباس دوم از مشهدی در گزارش نجیب‌الدین به تفصیل آمده

۱. «جمع گشتند چار ملای خبیث / تا که بندند بر رد صوفی حدیث / یک پسر عطار را بازی زدند / در درون خانه او در شدند / که حدیث چند بندی و بریم / در درون یک کتابی از قدیم / چند جلد آریم و شهرتها دهیم / تا درخت صوفیان از بن کنیم» (زرگر، ص ۳۶۳). رسول جعفریان احتمال داده که این بیت اشاره به حدیقه‌الشیعة باشد (جعفریان، صفویه، ج ۲ پاورقی ص ۵۳۵). در هر حال حتی اگر با توجه به تفاوت زمان و مکان، تطبیق آن بر خود حدیقه‌الشیعة هم ممکن نباشد، بیانگر یک فضا و ایده مشترک است.

۲. تشلیخ: سجاده و جانماز

۳. «با گریه و با یزید حشرش»= ۱۰۷۸

۴. «و چون باقر فاجر سیچانی به عزم زیارت آن ثانی اثین محمود پسیخانی به مشهد مقدس روی آورد و در آن دیار بیمار شده، به مستقر اصلی خود توجه کرد؛ بنا بر آن که متولی مرقد منور امام انام، یعنی حضرت امام رضا علیه السلام را از قبح عقیده آن فاجر آگاهی نبود، راضی به آن گردید که در صنفه میرعلی شیر دفنش کنند. طائفه حلاجیه که در باطن، بلکه ظاهر نیز، مذهب حق امامیه را منکرند و اعتقاد به ائمه طاهرين عليهم السلام ندارند، هجومی سخت آوردند و مانع دفن در آن آستان ملانک‌آشيان شدند و کالبدش را برده در پهلوی جنبه‌ی خبیثه‌ی شیخ محمدعلی مزبور به دست مالکان عذاب قیور سردند و هم یکی از شعرای امامیه در این معنی و در تاریخ فوت او در بحر رباعی غزلی فرموده و آن غزل این است: ... چون باقر چرخي بُد از آن بیدینان / بر لاشه او هجوم سخت آوردند / در دفن به آستانه‌ی سرور دین / مانع گشتند بسی ز دین دل‌سردند / با شیخ محمدعلی بدکیش / همسایه نموده نژد او بسپردند / تاریخ طلب نمودم از دینداران / گشتند جماعتی که اهل دردند / بکن سر بایزید و آن گاه بگوی / در جنب سگ یزید دفنش کردند.» (عصام، ص ۱۲۹/ب).

در نسخه «سگ یز» نوشته شده که نه معنا دارد و نه وزن عروضی آن درست است؛ ضمن این که مقدار مصرع به حساب ابجد ۱۰۶۸ می‌شود که درست نیست؛ زیرا طبق متن مرگ باقر سیچانی بعد از مرگ محمدعلی مشهدی (۱۰۷۸ق) بوده است. بنابراین با توجه به مصرع قبل باید به جای «یز»، «یزید» گذاشت تا وزن و حساب و معنا درست شود و در این صورت تاریخ مرگ باقر سیچانی سال ۱۰۸۲ه.ق. خواهد بود.

منظور از باقر سیچانی در این جا همان میر محمد باقر اردستانی فرزند میر محمد حسین است که در قریه سیچان اصفهان می‌زیسته و بیشتر اوقات به چله نشینی مشغول بوده است. با توجه به این که در سال ۱۰۷۶ق، ۷۴ سال داشته در سال ۱۰۷۲ق به دنیا آمده و مدرسه و بقعه‌ای در کنار مسجد لبنان و بقعه‌ای در قریه کاخ و بقعه‌ای در قریه جوی آباد بنا کرده است (شاملو، ۱۹۱/۲-۱۹۲).

است (زرگر، ۳۶۵-۳۶۷). همچنین مشهدی، کتاب تحفه عباسی را به نام شاه عباس دوم نوشته است.

ج. واکاوی شخصیت عبد الله متجنّن

در نصیحة الکرام و فضیحة اللنام، بخش هایی از رساله ثقب الشهاب فی رجم المرتاب نقل شده است. این رساله نیز بنا بر تحقیق، نوشته خود میرلوحی است (نک: ذاکری، ۳۴۶؛ عادلزاده، بررسی کتاب نصیحة الکرام، ۱۳۹۷/۱۱/۱۴). بنا بر متن نصیحة الکرام، مؤلف شهاب المؤمنین، یکی از فضلائی نامدار و سادات عالی مقدار در دیار اصفهان است که همو کتاب ثقب الشهاب را نیز نوشته است (عصام، ۱۱۵/ب-۱۱۶/الف). از آن جا که در ادراء العاقلین، تصریح شده مؤلف شهاب المؤمنین، میرلوحی است (میرلوحی، ادراء، ۱۴/ب)، بنابراین نویسنده ثقب الشهاب نیز، خود میرلوحی می باشد. در رساله ثقب الشهاب هم به ماجرای شیخ محمد علی مشهدی و عبد الله متجنّن اشاره شده است: «... و بعضی از ایشان از برای آن که عوام کالانعام گویند نیک مردی است... از کمال بداعتقادی عبدالله متجنّن تارک الصلوة کفرگوی زندیق واجب القتل را قطب نام می کنند...» (عصام، ۱۲۰/الف؛ کرمانشاهی، ۱۸۸/۲).

تفصیلی ترین منبع موجود برای شناخت ماجرای عبد الله متجنّن، کتاب ادراء العاقلین و اخزاء المجانین^۱ (=آگاه کردن خردمندان و رسوا کردن دیوانگان) است که میرلوحی آن را به طور خاص درباره همین موضوع نوشته است. این کتاب شامل یک مقدمه، دو فصل و یک خاتمه است. «فصل اول در تعریف و مدح عقل و عاقلان؛ فصل دوم در تعریف و ذم جنون و دیوانگان؛ خاتمه در بیان حال بدمال متجنّن» (میرلوحی، ادراء، ۵/الف-ب). میرلوحی این کتاب را در سنّ پیری نوشته (همان، ۱/ب)؛ در آن بسیاری از آثار خود را نام برده و در حاشیه آن از نام مستعار خود در سلوة الشیعة پرده برداشته و علت انتخاب آن نام مستعار را تقیه دانسته است (همان، ۳/ب). بنابراین در زمان نوشتن این حاشیه، ظاهراً دیگر نیازی به تقیه در این جهت نبوده است. همه این قرائن نشان می دهد که این کتاب، از نوشته های متأخر میرلوحی است. هر چند، با توجه به آن که نامش در مقدمه کفایة المهدی (۱۰۸۱-۱۰۸۳ق)^۲ آمده، نباید تاریخ تألیف آن از آغاز دهه هشتاد قرن یازدهم متأخرتر باشد. با توجه به این که میرلوحی در این کتاب از روزگار «شاه عباس ماضی» یاد می کند (همان، ۲۱/ب)، باید آن را در دوران سلطنت شاه عباس دوم (۱۰۵۲-۱۰۷۷ق) نوشته باشد. همچنین از ظاهر متن ادراء العاقلین برمی آید که در زمان حیات و حضور شیخ محمد علی مشهدی (۱۰۷۸ق) و عبدالله متجنّن در اصفهان نوشته شده است (برای نمونه نک: همان، ۲۱/الف-ب، ۲۲/ب).

۱. تصویر نسخه خطی این کتاب را به همراه تعداد زیادی از نسخ خطی مرتبط با میرلوحی، محققان ارجمند، آقایان رسول جزینی و دکتر سعید طاووسی در اختیار نگارنده قرار دادند که از ایشان کمال قدردانی و تشکر را دارم. گفتنی است تصحیح و تحقیق ادراء العاقلین و برخی دیگر از آثار خطی میرلوحی از سوی این محققان در دست انتشار است.

۲. به علت ناهمگونی هایی که در نسخ خطی کفایة المهدی دیده می شود تاریخ تألیف آن بین ۱۰۸۱ تا ۱۰۸۳ق در نظر گرفته شد.

میرلوحی درباره علت تألیف ادراء العاقلین می‌نویسد: «مجملاً از جمله بدعت‌هایی که مخالفان خدا و مصطفی و ائمه هدی یعنی زرقیه بی‌حیا و مبتدعه گرگ‌خصلت گوسفندنما وضع نموده‌اند و آن را در میان سنیان رواج داده‌اند و رفته‌رفته در بعضی از شیعیان شاه مردان که غافل شده‌اند سرایت کرده، یکی آن است که دیوانگان را قطب و مجذوب و ولی نام کرده‌اند و... جمعی از محبان شاه ولایت مرتبت، التماس می‌نمودند که این ضعیف نحیف دو سه کلمه... در باب دیوانگان قلمی نماید...» (همان، ۵/الف-ب)

پس به گفته میرلوحی، عبدالله متجتن، شخصی عاقل ولی دیوانه‌نما بوده که به کمک شیخ محمد علی مشهدی، به ولایت و قطبیت شناخته شده و پیروانی پیدا کرده است. از توصیفات میرلوحی در ادراء العاقلین - که به طور خاص برای ردّ عبد الله متجتن نوشته شده - می‌توان برخی ابعاد شخصیتی او را دریافت.

میرلوحی در توصیف برخی دیوانه‌نمایان - که مقصود همان عبدالله متجتن است - می‌گوید که مدتی نماز نمی‌خواندند و «می‌گفتند که ایشان در وقت نماز در باطن و در عالم غیب نماز می‌کنند» ولی پس از آن «چون دیدند که اهل ایمان انکار ایشان می‌نمایند و مردم عاقل ترک نماز را نیز دلیلی از دلائل کفر ایشان می‌شمارند گاهی نماز ناقصی می‌کنند» (همان، ۲۱/الف). همچنین از سخن میرلوحی برمی‌آید که این شخص با برخی صاحب‌منصبان حکومتی و «ارباب ملک و دولت» رفت و آمد داشته است (همان، ۲۱/الف). میرلوحی همچنین در توصیف او می‌گوید: «هر کس از مؤمنان که بر او سلام می‌کرده آن بدبخت نامسلمان از روی ساختگی و مکاری و تجنن و بداعتقادی اظهار خشم و غضب می‌نموده و کلمات ناشایست نسبت به خدا و رسول و ائمه معصومین می‌گفته و سر بر زمین می‌زده و آن مرد مؤمن را نفرین‌ها می‌کرده» (میرلوحی، ادراء، ۲۱/الف). البته ممکن است میرلوحی در این زمینه اغراق کرده و مقصود از «هر کس از مؤمنان» تنها خود او باشد.

میرلوحی همچنین ادعا می‌کند: «آن نجس العین گاه پای برهنه به مستراح می‌رفته و با ترک ازاله نجاست از خویش و غایت ملوث بودن هم بر منبر میدویده و در حضور خلق بسیار که به نماز جماعت حاضر شده بوده اند دعوی پیغمبری می‌کرده و هنوز بر آن دعوی ثابت است و گاه با آن پای آلوده بر منبر بر می‌آمده و دعوی می‌کرده که من صاحب الزمانم» (همان، ۲۱/الف). از جمله «هنوز بر آن دعوی ثابت است» برمی‌آید که عبدالله متجتن در زمان نوشتن ادراء العاقلین در قید حیات بوده است.

بنا بر گفته میرلوحی، عبدالله متجتن خود را «یا حَیّ» نامیده (همان، ۲۲/ب) و در آغاز کار ادعای مریدی میرلوحی را داشته، ولی میرلوحی مکر و بداعتقادی او را دریافت و فهمیده او واقعاً دیوانه نیست، لذا او را از پیش خود رانده است (همان، ۲۱/ب، ۲۲/الف). او شخصی ژنده‌پوش و کثیف بوده؛ پابرهنه و

بی‌تُبَّان می‌گشته؛ بدون کفش به مستراح می‌رفته؛ ناخن دست و پا را نمی‌گرفته؛ جواب سلام نمی‌داده؛ مسلمانان را ناسزا می‌گفته و حرمت خدا و پیامبر را نگه نمی‌داشته (همان، ۲۱/الف-ب) و مسجد را نجس می‌کرده و لذا میرلوحی دغدغه اخراج ملا محمد علی مشهدی و عبدالله متجنن از مسجد مورد نظر را داشته است (همان، ۲۲/الف-ب). البته معلوم نیست سخنان میرلوحی تا چه اندازه دچار بزرگمایی شده است. او از دشمنی عبدالله متجنن با «علماء و سادات» نیز می‌گوید (همان، ۲۱/ب) که کلیدواژه ثابتی در آثار میرلوحی است که بر خود او دلالت می‌کند (برای نمونه نک: دانش پژوه، ج ۳، مجلد ۵، ص ۱۴۹۷). میرلوحی تصمیم داشته درباره عبدالله متجنن رساله مستقل دیگری نیز بنویسد (میرلوحی، ادراء، ۲۲/الف).

گفتنی است نجیب‌الدین رضا، شاگرد مشهدی نیز حکایتی درباره مشهدی، آورده که بنا بر آن مشهدی در جمعی از مریدانش، فقیر ژنده پوش بی‌سواد را که حتی یک مسأله از مسائل نماز را بلد نبوده، به عنوان عارف کامل معرفی کرده است (زرگر، ۳۵۵-۳۵۶). این گزارش نیز می‌تواند مؤید پاره‌ای از ادعاهای میرلوحی درباره مشهدی تلقی شود. درباره عبد الله متجنن با وجود جستجوی بسیار، اطلاع دیگری به دست نیامد. بنابراین هویت تاریخی دقیق او همچنان مبهم و شناخت آن نیازمند تحقیقات بیشتری است. با این حال همین مقدار نیز برای تحلیل تاریخی روایت نکوهش دیوانگان در حدیقه الشیعة راهگشا و کافی به نظر می‌رسد.

۲. تحلیل روایت نکوهش دیوانگان بر اساس یافته‌های پیشین

گفتیم که بخش الحاقی حدیقه الشیعة در ذم صوفیه، در نیمه قرن ۱۱ق و در اصفهان نوشته شده است (عادل زاده، موقعیت تاریخی تألیف حدیقه الشیعة، ۱۷/۵/۱۴۰۰). بنا بر دانسته‌های ما، حدیث امام عسکری (ع) در نکوهش دیوانگان نیز نخستین بار در همین بخش الحاقی، پدیدار شده است. این حدیث بازتاب‌دهنده گفتمان تاریخی-اجتماعی زمان امام عسکری (ع) یا زمان علی بن بابویه نیست. از سوی دیگر، در قرن ۱۱ق، منازعه میرلوحی با عبد الله متجنن و محمد علی مشهدی، رخداد و پدیده تاریخی ویژه و منحصر به فردی است که در نگاه نخست، با متن حدیقه الشیعة و خصوصاً روایت منسوب به امام حسن عسکری (ع)، انطباق دارد. در این بخش این سازگاری و انطباق بیشتر واکاوی و نمایانده می‌شود.

الف. مقایسه متن حدیقه الشیعة و ادراء العاقلین

در بخش الحاقی حدیقه الشیعة دست کم پنج بار از ستوده بودن دیوانگان نزد صوفیان سخن رفته است. مثلاً آمده است: «دیوانگان را صاحب باطن می‌دانند و ایشان را مجذوب نام کنند و به غایت دوست

دارند» (حدیقه، ۶۷۷). همین مضمون را میرلوحی چندین بار با عبارات گوناگون، در رساله ادراء العاقلین، تکرار کرده است؛ مانند: «دیوانگان را قطب و مجذوب و ولی نام کرده‌اند» (میرلوحی، ادراء، ۵/الف). «از برای گرمی هنگامه فریبتدگی خود دیوانه را قطب و ولی نام می‌کنند.» (همان، ۱۳/الف). «دیوانه و متجنن را قطب و ولی و مجذوب نام کردن دامی از دامهای مکر ایشان است» (همان، ۱۹/ب).

مؤید این ارتباط آن که در حدیقه الشیعة آمده است: «دیوانگان را دوست دارند و ایشان را از اکابر اولیاء اللّه شمارند و غنا و سرود و دف و نی و سایر سازها را حلال دانند و بسیار باشد که در مجلس ذکر، دف و نی حاضر کنند و...» (حدیقه، ۷۸۳). دوستی دیوانگان و اشتغال به غنا، دو اتهام اصلی است که میرلوحی به محمد علی مشهدی وارد می‌کرده و چنان که می‌بینیم در متن حدیقه الشیعة نیز بین آن دو ارتباط برقرار شده است.

همچنین در حدیقه الشیعة آمده است: «دیگر آنکه دیوانگان را دوست دارند و لاف مریدی مجانبین زنند و به مریدی ایشان افتخار کنند و بسیار باشد که بعضی از سفیهان به تقلید ایشان مرید و معتقد دیوانگان شوند.» (حدیقه، ۷۶۸). که مشابه این عبارات نیز در ادراء العاقلین بسیار تکرار شده؛ مانند: «در جهان بی خردان بسیاریند که دیوانه را از اولیاء می‌شمارند و مردم عاقل هم پر واقع می‌شود که غافل می‌شوند و معتقد دیوانگان می‌گردند» (میرلوحی، ادراء، ۲۰/الف-ب).

در حدیقه الشیعة بر موضوع زیارت قبر دیوانگان نیز تأکید شده است: «ما بسیار کس را از دیوانگان و مردمان فاسد عقیده دیدیم که عوام کالانعام معتقد ایشان بودند و بعد از مرگ ایشان گور ایشان را زیارتگاه ساختند، بلکه قبر ایشان را احترام زیاده از احترام و اکرام مرقد پیغمبر و امام می‌نمودند» (حدیقه، ۸۰۳). این موضوع در رساله ادراء العاقلین نیز به این صورت، نمود یافته است: «بعضی را بعد از مرگ به اعظام تمام مدفون می‌کنند و مدفن آن جانور نحس موذی را مطاف خویش می‌سازند... و قبر بعضی را از ایشان که مدت‌ها بت خود گردانیده در پیش آن چون بت پرستان سجده می‌کرده‌اند شارع عام ساخته هر روز زیاده از ده هزار لگد بر آن می‌زنند...» (میرلوحی، ادراء، ۱۳/الف-ب)

همچنین در حدیقه الشیعة فرقه ولایتیه این گونه توصیف شده است: «و می‌گویند ما بر زنده کردن مردگان و میرانیدن زندگان قادریم و به غیر از این لاف‌های بسیار زنند و ایشان نیز دیوانگان را دوست دارند و مزخرفات این فرقه نیز بسیار است.» (همان، ۷۶۹). در ادراء العاقلین نیز آمده است: «عاقل باید که از لافهایی که آن طور زندیقی زند که فلان را من کشتم و فلان را من بیمار کردم و فلان را من شفا دادم فریب نخورد» (میرلوحی، ادراء، ۲۲/الف).

شباهت میان عبارات و مضامین حدیقه الشیعة و ادراء العاقلین میرلوحی، مؤید یگانگی فضای

گفتمانی آن دو است. این یگانگی، به طور خاص در متن و سند روایت منسوب به امام حسن عسکری (ع) نیز قابل بررسی است.

ب. تحلیل تاریخی سند و منبع روایت نکوهش دیوانگان

روایت نکوهش دیوانگان به قرب الاسناد ابن بابویه نسبت داده شده است. پیشتر ابهامات سند روایت گذشت و توضیح داده شد که پیش از زمان پدید آمدن بخش الحاقی حدیقه الشیعة (قرن ۱۱ق)، هیچ روایتی از قرب الاسناد ابن بابویه، نقل نشده و نام و نشانی از آن جز در فهرس متقدم یافت نمی‌شود. با توجه به جایگاه بلند علی بن بابویه (م ۳۲۹ق) نزد امامیه (نجاشی، ۲۶۱)، به طور طبیعی اگر نسخه‌ای از کتاب او تا قرن ۱۱ق بر جای مانده باشد، انتظار می‌رود که بسیار مورد توجه قرار گرفته و در منابع مختلف از آن روایت و در حفظ و نسخه‌برداری آن کوشش شود. این در حالی است که بنا بر دانسته‌های ما در طول ۸ قرن از این کتاب اثری -جز در فهرس متقدم نبوده- و ناگاه در میانه قرن ۱۱ق سر بر آورده است. اما نکته مهم‌تر آن که در همین زمان، چند گزارش دیگر نیز درباره این کتاب پدیدار شده است.

یک. در بخش الحاقی حدیقه الشیعة دو روایت در مذمت ابوهاشم کوفی، نخستین صوفی، به قرب الاسناد علی بن بابویه نسبت داده شده و سپس آمده است: «و آن کتاب شریف به خط مصنف به دست این فقیر افتاده و در آن جا حدیث دیگر در باب این گروه مسطور است و از نماز جمعه از معصوم علیه السلام سؤال کرده‌اند که اگر چه پیشتر آن را دیده بودم در کتاب زبده البیان روشن‌تر از آن، سخن می‌گفتم. مجملاً هر که را میل اطلاع باشد، به آن کتاب می‌باید رجوع کند.» (حدیقه، ۷۴۹). زبده البیان تألیف مقدس اردبیلی است و با توجه به این که پیش‌تر نشان دادیم حدیقه الشیعة نمی‌تواند از مقدس باشد، جعلی بودن این سند روشن می‌شود. ضمناً این که نسخه اصل کتاب به خط علی بن بابویه، پس از چند قرن تنها به دست مقدس اردبیلی افتاده باشد، ممکن نیست. ناچار باید کسانی آن نسخه مهم را دست به دست گردانده و حفظ کرده‌باشند تا به مقدس برسد، و اگر چنین چیزی بود، آن کتاب شهرت یافته و روایاتش نقل می‌شد.

دو. در حدیقه الشیعة آمده است: «و از آن حضرت مروی است که از رسول الله روایت فرمود که آن حضرت فرموده که انتظار الفرغ عبادت و مثل این در کتاب احتجاج ابن بابویه و در کتاب قرب الاسناد پدرش علی بن الحسین نیز مسطور است و موجب امیدواری تمام شیعیان اهل بیت است که حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله فرموده که در آخر الزمان جماعتی باشند که انتظار فرج آل من می‌کشیده باشند ثواب آنها با ثواب جمعی که با من در بدر و احد همراهی کردند برابر است» (حدیقه، ۶۹۸).

نکته مهم آن که این متن در کاشف الحقی وجود دارد، با این تفاوت که عبارت «و در کتاب قرب الاسناد

پدرش علی بن الحسین نیز» در آن دیده نمی‌شود (اردستانی، ۲۳۶/ب). در مقالات دیگری نشان داده‌ایم که حدیقه‌ الشیعة، تحریف‌شده کاشف‌الحق است (عادل زاده، موقعیت تاریخی تألیف حدیقه‌ الشیعة، ۱۴۰۰/۵/۱۷)؛ بنابراین نام قرب‌الاسناد ابن بابویه در این بخش توسّط جاعل، افزوده شده است. ضمن این که هیچ انگیزه‌ای برای حذف نام قرب‌الاسناد از کاشف‌الحق متصوّر نیست؛ در حالی که افزودن آن انگیزه روشنی داشته است. با توجه به این که جاعل حدیقه‌ الشیعة چند بار به این کتاب در موضوعات جدلی مانند ذمّ صوفیه، استناد کرده، می‌خواسته باور به وجود چنین کتابی را محکم سازد تا خواننده روایات دیگرش را بهتر بپذیرد.

سه. در حدیقه‌ الشیعة آمده است: «از آن جمله، یکی توقیعی است که به لعن حسین بن منصور حلاج بیرون آمده و نسخه‌ی آن در کتاب قرب‌الاسناد علی بن الحسین بن موسی بن بابویه مسطور است» (حدیقه، ۹۷۲). نکته جالب توجه آن که محمّد هادی پسر میرلوحی این روایت را به صورت مبسوط‌تر از قرب‌الاسناد روایت کرده است: «توقیع آخر: در کتاب قرب‌الاسناد مذکور است که وقتی حسین بن منصور حلاج دعوی وکالت آن حضرت نمود جمعی به خدمت حضرت صاحب‌الامر نوشتند که حسین بن منصور حلاج دعوی می‌نماید که وکیل شما است. توقیع از آن حضرت رسید که دروغ می‌گوید که خدا لعنت کند بر او.» (محمد هادی سبزواری، ۳۱۹/ب-۳۲۰/الف) محمّد هادی پسر میرلوحی، سپس می‌نویسد: «توقیع آخر: در کتاب مذکور روایت شده که در باب شلمغانی نیز مثل این از آن حضرت واقع شده و شیخ طبرسی علیه‌الرحمة در کتاب احتجاج اشاره به این دو توقیع نموده» (همان).

چنان که می‌بینیم در مجموع ۷ روایت به قرب‌الاسناد ابن بابویه، نسبت داده شده که ۶ مورد آن در حدیقه‌ الشیعة نقل شده است. در اصول‌العقائد محمد هادی پسر میرلوحی نیز ۲ مورد آمده که یکی از آن دو با حدیقه‌ الشیعة مشترک ولی مبسوط‌تر است. یک مورد درباره انتظار فرج است و الحاقی بودن آن ثابت شد، ۵ مورد درباره ذمّ دیوانگان، ذم ابوهاشم کوفی به عنوان نخستین صوفی، لعن حسین بن حلاج و شلمغانی است که همگی ذیل عنوان کلی نقد تصوّف می‌گنجد که در عهد صفوی بازارش داغ بوده است. یک مورد نیز درباره حکم نماز جمعه است که از موضوعات مورد نزاع و جنجال برانگیز عهد صفوی است (نک: جعفریان، رساله‌های نماز جمعه، سرتاسر) که البته میرلوحی نیز در آن موضع‌گیری داشته است (همو، اختلاف نظر فقها در مسأله غنا، ص ۱۱۰). بنابراین می‌توان گفت روایات منسوب به قرب‌الاسناد ابن بابویه آینه تمام‌نمای منازعات عهد صفوی و به نوعی در جهت پایان دادن به آن‌ها است. از سوی دیگر، در حدود یافته‌های نگارنده، به جز حدیقه‌ الشیعة، تنها منبعی که به صورت مستقل از قرب‌الاسناد ابن بابویه روایت می‌کند، اصول‌العقائد محمد هادی سبزواری پسر میرلوحی است. این نیز نشان‌دهنده نزدیکی فضای

حدیقة الشیعة به میرلوحی است.

در این جا لازم است تذکر دهیم که به گفته آقا بزرگ، میر محمد اشرف بن عبد الحسیب (م ۱۱۴۵ق)، در کتاب فضائل السادات که در سال ۱۱۰۳ق نگاشته، قرب الاسناد ابن بابویه را از منابع خود دانسته است (تهرانی، ۶۸/۱۷). برای بررسی این موضوع، چهار نسخه موجود از فضائل السادات در کتابخانه مجلس شورای اسلامی بررسی شد:

۱. نسخه شماره ۷۹۰۹۵ که در سال ۱۱۰۶ یعنی سه سال پس از اتمام تألیف، کتابت شده است.

۲. نسخه شماره ۳۱۳۶۱ که احتمالاً در قرن ۱۳ کتابت شده است.

۳. نسخه شماره ۶۲۴۰۱ که ناقص است.

۴. نسخه شماره ۴۲۳۲۲۷: که در سال ۱۳۱۴ به صورت چاپ سنگی در تهران منتشر شده است.

در بین نسخ کتاب اختلافات و کاستی و فزونی‌های بسیاری دیده می‌شود. نویسنده در انتهای کتاب فهرستی از منابع خود ارائه کرده که در نسخه‌های مختلف، بسیار متفاوت است. در نسخه‌ی چهارم (ص ۴۸۶) «کتاب قرب الأسناد لعلی بن بابویه» و در نسخه دوم با عنوان «کتاب قرب الاسناد والد الصدوق» در میان منابع کتاب ذکر شده است. در نسخه‌ی سوم که بسیار متقدم‌تر است و تنها ۳ سال پس از تألیف، کتابت شده، ذکری از قرب الاسناد دیده نمی‌شود. در نسخه چهارم نیز بخش زیادی از فهرست از بین رفته و در بخش باقی مانده نیز نام قرب الاسناد نیامده است.

با جستجو در متن کتاب نیز روشن شد که در نسخه چهارم آمده است: «سند پنجاه و سیم - حدیث عیادة بنی هاشم فریضة: وجدت فی حرف العین من اصل عتیق من اصول اصحابنا تاریخه نیف و اربعمائه و لعله کتاب قرب الاسناد او کتاب الامامة و التبصرة من الحیرة لوالد الصدوق علی بن بابویه ما صورته هکذا حدثنا سهل بن احمد قال حدثنی محمد بن محمد بن الأشعث عن موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر عن ابیه عن آبائه علیهم السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله عیادة بنی هاشم فریضة و زیارتهم سنة». سپس به روایت این حدیث در بحار الانوار اشاره شده و بعد از آوردن شعری، روایت عامی مشابهی از عمر بن خطاب نقل شده است (ص ۲۲۹). در نسخه دوم نیز این روایت با تصریح به نام قرب الاسناد آمده؛ اما نه به روایت بحار الانوار اشاره شده و نه شعر بالا آمده است (ص ۲۳۹). در نسخه‌ی اول که سه سال پس از تألیف نگاشته شده، نه از قرب الاسناد و نه از بحار الانوار نام برده نشده و از شعر و روایت عمر بن خطاب نیز اثری نیست! متن این نسخه چنین است: «سند پنجاه و سیم: وجدت فی حرف العین من اصل عتیق من اصول اصحابنا تاریخه نیف و اربعمائه و لعله لوالد الصدوق علی بن بابویه ما صورته هکذا...» (ص ۱۷۰) در نسخه‌ی چهارم نیز اصل روایت با همه توضیحاتش از قلم افتاده است (ص ۲۲۱).

بنابراین ظاهراً در اصل کتاب فضائل السادات، نامی از قرب الاسناد برده نشده و احتمالاً از افزوده‌های متأخر است. اما حدیث مورد نظر نیز برگرفته از کتاب جامع الأحادیث قمی است (فقیه قمی، ۱۱۳) که اشتباهاً به علی بن بابویه نسبت داده شده است (همان، مقدمه، ۶۵). نتیجه آن که روایت کتاب فضائل السادات هیچ ارتباطی با قرب الاسناد ابن بابویه نداشته و نقل از این کتاب در انحصار پدیدآورنده حدیقه الشیعة و خاندان میرلوحی است. در پایان این بخش، این نکته لازم به تذکر است که میرلوحی در آثار مختلف خود، ادعای دسترسی به منابع قدیمی متعددی داشته که نام آن‌ها تنها در فهرس قدیم آمده و غالباً مطلبی از آن‌ها در منابع پیش از میرلوحی، نقل نشده است. نگارنده در مقاله دیگری به این موضوع خواهد پرداخت.

ج. تحلیل تاریخی متن روایت نکوهش دیوانگان

پیش‌تر درباره ابهامات متنی حدیث نکوهش دیوانگان و عدم انطباق آن با فضای تاریخی روزگار امام حسن عسکری، توضیح داده شد. اکنون با مقدماتی که در بخش‌های پیش ارائه شد، به راحتی می‌توان انطباق متن حدیث با فضای تاریخی قرن ۱۱ق را بررسی کرد. برای این مقصود، لازم است متن روایت با متن کتاب ادراء العاقلین مقایسه شود.

تقسیم‌بندی دیوانگان به آزاررسان و بی‌آزار و تشبیه اولی به درنگان و تشبیه دومی به چارپایان از مضامین پرتکرار در کتاب ادراء العاقلین است. میرلوحی در این باره می‌نویسد:

«مرید و معتقد آن طور جانوری که در شمار چهارپایان است می‌شوند؛ اما شیعیان که در واقع عاقل ایشان اند اگر غافل نگردند، به یقین می‌دانند که دیوانه در حکم بهائم و انعام است و اگر موذی و آزاررسان باشد در حساب دد و دام است و خسیس‌تر از چرندگان و از قبیل سباع ضاژه و درندگانست و بعضی از بزرگان علمای ما دلایل نقلیه که مفید این مدعا است در برخی از کتابهای خود ذکر کرده اند و فرقی که در میان دیوانگان و چهارپایانست چنان که از حدیث مستفاد می‌شود آن است که دیوانگان بر خلاف جانوران بی‌زبان در آن جهان مکلف خواهند بود» (میرلوحی، ادراء، ۶/ب).

در جای دیگر نیز می‌نویسد: «پس آن که دیوانه اش می‌دانند اگر در واقع دیوانه است، در دنیا در حساب خر و گاوی است گریخته از کار یا سگ و خوک و گرگ و کفتار و در عقبی مکلف خواهد بود.» (همان، ۲۰/ب) و نیز می‌نویسد: «دل دیوانگان... از قبیل دل نعم و بهیمة است... جنون بدترین امراض است زیرا که هیچ مرضی نیست که آدمی را از دایره انسانیت بیرون کند الا جنون» (همان، ۱۳/الف) و در جای دیگر دیوانگان را قرین چهارپایان و درندگان، قرار داده (همان، ۱۱/ب) و نیز از دیوانه با تعبیر «آن جانور نحس موذی» یاد کرده است (همان، ۱۳/الف-ب).

مسأله مهم آن است که در متن روایت منسوب به امام حسن عسکری نوعی حقد و کینه دیده می‌شود و گویی قصد کلی حدیث تنها کوبیدن دیوانگان است نه تعیین حکم فقهی یا اعتقادی خاصی درباره آنان که همین روح کلی بر ادراء العاقلین نیز حاکم است. جالب آن که در ادراء العاقلین، نمونه مشابه دیگری برای این نوع انتساب دیده می‌شود. میرلوحی فتوای مشکوکی بر ضد دیوانگان به شیخ مفید نسبت داده است: «... شیخ عالی درجه یعنی شیخ مفید علیه الرحمة - که استاد شیخ الطائفه است و در بعضی توقیعات که حضرت صاحب الامر علیه السلام به او فرستاده چنان که شیخ طبرسی در کتاب احتجاج ذکر فرموده او را برادر سدید خوانده - در بعضی از مؤلفات خود می‌فرماید که قد و جب اخراج المجانین من المساجد کما و جب ازالة النجاسة عنها» (همان، ۱۷/الف).

نخستین چیزی که نگاه خواننده را جلب می‌کند، نوع تعبیر منسوب به شیخ مفید است. در تشبیه دیوانگان به نجاست، هیچ نکته فقهی نهفته نیست؛ و تنها متضمن تقیح و تشدید، بلکه نوعی حقد و کینه است. دقیقاً مانند تشبیه دیوانگان به درندگان، در روایت منسوب به امام حسن عسکری (ع) که هیچ نکته فقهی در بر نداشت و تنها حاکی از نوعی نزاع بود. چرا باید شیخ مفید، در یک حکم فقهی ساده، چنین تشبیه تندی را به کار برد؟

از سوی دیگر در هیچ یک از آثار موجود شیخ مفید، متن یا مضمون چنین فتوایی دیده نمی‌شود و در جای دیگری نیز به او نسبت داده نشده است. ضمن این که در بین فقهاء شیعه فتوا به وجوب اخراج دیوانگان از مسجد، شناخته شده نیست؛ بلکه تنها با استناد به برخی روایات، آن را مستحب شمرده‌اند (نجفی، ۱۱۱/۱۴) و ظاهراً در این حکم، اختلافی میان فقهاء نیست (مجلسی، ۳۴۹/۸۰).

بنابراین به نظر می‌رسد اصالت این فتوای منسوب به شیخ مفید قابل پذیرش نیست و آن را باید در چارچوب همان نزاع میرلوحی با عبدالله متجتن فهمید. چنان که گذشت میرلوحی عبدالله متجتن را به نجس کردن مسجد متهم می‌کرده و از سکونت عبدالله متجتن و شیخ محمد علی مشهدی در مسجد، ناخرسند و در پی اخراج آن دو از مسجد بوده است. چنان که می‌نویسد: «اخراج او و آن متجتن کافر از مسجد بر همه ایشان واجب است و لازم و نهی از آن امور بر تمامی ایشان فرض و متحتم» (میرلوحی، ادراء، ۲۲/الف-ب).

بنابراین هر دو بخش مشکوک فتوای منسوب به شیخ مفید، یعنی تشبیه دیوانه به نجاست و ارتباط برقرار کردن بین آن دو، و واجب شمردن اخراج دیوانه از مسجد، کاملاً مطابق دیدگاه خود میرلوحی و از دغدغه‌های مهم او بوده است. این نمونه مشابه، مؤید آن است که روایت منسوب به امام حسن عسکری (ع) نیز در همین فضا پدید آمده است.

جمع بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله یکی از روایاتِ منحصر به فردِ حدیقه الشیعة مورد بررسی قرار گرفت. موضوع این حدیث که به امام حسن عسکری (ع) نسبت داده شده، مَدَمَتِ دیوانگان است. در متن و سند این حدیث ابهاماتی هست. با توضیحاتی که داده شده، ارتباط معناداری میان متن این حدیث و موقعیت زندگانی امام حسن عسکری (ع) دیده نمی‌شود. از سوی دیگر در حدیقه الشیعة تأکید زیادی بر ارادتِ صوفیان به دیوانگان شده و از این جهت تردید درباره حدیث مورد نظر بیشتر می‌شود.

برای درک بهتر فضای تاریخی پیدایش روایت، به کند و کاو در موقعیت تاریخی پیدایش حدیقه الشیعة (زمان: ۱۰۵۸-۱۰۶۰ق؛ مکان: شهر اصفهان) پرداخته شد. در خلال بررسی‌ها معلوم شد که درگیری سید محمد میرلوحی سبزواری با شیخ محمد علی مشهدی و عبد الله متجنن، بیشترین نزدیکی و ارتباط را با متن حدیقه الشیعة دارد. این درگیری در چند منبع از جمله در نسخ خطی آثار میرلوحی مانند کفایة المهتدی، نصیحة الکرام و به ویژه ادراء العاقلین بازتاب یافته است. با مراجعه به این منابع هویت این افراد و فضای درگیری آن‌ها تشریح شد. در خلال این بررسی‌ها با مراجعه به نسخ خطی متعدّد، آگاهی‌های جدیدی ارائه شد که تا کنون برای پژوهشگران چندان آشنا و شناخته‌شده نبوده است.

همچنین با مقایسه گزارش‌های موجود در این منابع با متن حدیقه الشیعة نشان داده شد که متن و سند روایت امام حسن عسکری (ع) در ذمّ دیوانگان، ارتباط عمیقی با میرلوحی و آثار او دارد. با توجه به همه شواهد ذکر شده، نتیجه نهایی مقاله این است که حدیث مَدَمَتِ دیوانگان، در راستای دغدغه‌های سید محمّد میرلوحی سبزواری پدید آمده است. نگارنده در مقالات بعدی ارتباط احادیث منفرد حدیقه الشیعة با میرلوحی را از زوایای دیگر بررسی خواهد کرد، ان شاء الله.

منابع

- اردستانی، ملا معزّ الدین، کاشف الحقّ، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ثبت: ۹۰۱۳۳
- اشرف، میر محمد پسر میر عبد الحسیب، فضائل السادات، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ثبت: ۷۹۰۹۵، تاریخ کتابت: ۱۱۰۶ق
- اشرف، میر محمد پسر میر عبد الحسیب، فضائل السادات، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ثبت: ۳۱۳۶۱
- اشرف، میر محمد پسر میر عبد الحسیب، فضائل السادات، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ثبت: ۶۲۴۰۱
- اشرف، میر محمد پسر میر عبد الحسیب، فضائل السادات، نسخه چاپ سنگی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی،

شماره ثبت: ۴۲۳۲۲۷، محل نشر: تهران، سال نشر: ۱۳۱۴ق،

بابانی بغدادی، اسماعیل یاشا، هدیه العارفین، اسماء المؤلفین و آثار المصنفین، مصحح: خراسان، محمدمهدی، دار
إحياء التراث العربي، بیروت، چاپ اول: ۱۹۵۱م

بهرامی، تکتم؛ فولادی، علیرضا، بررسی و تحلیل شخصیت و اندیشه مؤذن خراسانی عارف و شاعر قرن یازدهم
هجری، فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ش ۲۸، بهار ۱۳۹۲، ص ۱۱۱-۱۳۴
پور جوادی، نصرالله، تحلیلی از مفاهیم عقل و جنون در عقلاء مجانین، نشریه معارف، مرداد-آبان ۱۳۶۶،
شماره ۱۱، ص ۷-۳۸

تشکری، علی اکبر؛ نقیبی، الهام، تعامل و تقابل تصوف و تشیع در عصر صفوی، نشریه پژوهش‌های تاریخی،
تابستان ۱۳۹۳، شماره ۲۲، ص ۴۹-۶۶

تهرانی، شیخ آقابزرگ، الذریعة الی تصانیف الشیعة، نشر اسماعیلیان، قم، ۱۴۰۸ق

جعفریان، رسول، اختلاف نظر فقها در مسأله غنا در دوره صفوی، نشریه پژوهش و حوزه، پاییز ۱۳۷۹، شماره ۳،
ص ۹۱-۱۲۳

جعفریان، رسول، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۷۹

جعفریان، رسول، پژوهشی در رساله‌های نماز جمعه دوران صفویه، نشریه نور علم، خرداد ۱۳۷۰، شماره ۳۹،
ص ۸۱-۱۲۴

الجنابی، قیس کاظم، ظاهرة الجنون فی الشعر الصوفی، نشریه المورد، ۲۰۰۹م، مجلد ۳۶، شماره ۲، ص ۷۴-۸۴

حدیقه الشیعة، تصحیح صادق حسن زاده، انتشارات انصاریان، قم، چاپ سوم: ۱۳۸۳

دانش پژوه، محمدتقی، فهرست کتابهای اهدائی آقای سید محمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران، انتشارات
دانشگاه تهران، ۱۳۳۵

دوستی، علیرضا، کشف الحقیقة فی اعتبار الحدیقة، انتشارات دلیل ما، تهران، چاپ اول: ۱۳۹۶

ذاکری، علی اکبر، اخباری‌گری، پیدایش و پیامدها، نشریه حوزه، آذر و دی و بهمن و اسفند ۱۳۷۷، سال پانزدهم،
شماره ۸۹ - ۹۰، ص ۳۱۵-۳۶۹

زرگر اصفهانی، نجیب الدین رضا تبریزی، سبع المثانی، نسخه چاپ سنگی، کاتب: احمد بن الحاج محمد کریم
التبریزی، مطبع احمدی، شیراز، تاریخ کتابت و طبع: ۱۳۴۲ق،

سیاه کوهیان، هاتف، دیوانه‌نمایی و دیوانه‌نماها در مثنوی معنوی، نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، تابستان
۱۳۸۸، شماره ۱۵، ص ۱۲۳-۱۵۶

سیاه کوهیان، هاتف، عقلاء المجانین و اطوار و کیفیت جنون آنها در فتوحات مکیه ابن عربی، نشریه ادبیات عرفانی
و اسطوره‌شناختی، زمستان ۱۳۹۱ش، شماره ۲۹، ص ۱-۱۸

شاردن، ژان، سفرنامه، مترجم: یغمایی، اقبال، توس، تهران، ۱۳۷۲

شاملو، ولی قلی بن داودقلی، قصص الخاقانی، مصحح: حسن سادات ناصری، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۵

عادل زاده، علی، بررسی کتاب نصیحة الكرام و ارتباط آن با میرلوحی، ۱۳۹۷/۱۱/۱۴، نشر الکترونیک در وبلاگ آثار:
<http://alasar.blog.ir/1397/11/14/nasihah>

عادل زاده، علی، موقعیت تاریخی تألیف حدیقه الشیعة، نشر الکترونیک در وبلاگ آثار: ۱۴۰۰/۵/۱۷،
<http://alasar.blog.ir/1400/05/17/Hadiqah1>

عباسی، حبیب الله و هاشمی، مینودخت، جنون شبلی به مثابه نقاب (استفاد شبلی از جنون برای بیان مفاهیم و اندیشه های صوفیانه)، نشریه زبان و ادبیات فارسی، بهار و تابستان ۱۳۹۳، شماره ۷۶، ص ۵۱-۷۰

عصام، معین الدین محمد بن نظام الدین محمد، نصیحة الكرام و فضیحة اللنام، مخطوط، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ش ۸۶۰۳۹، کاتب: ابن عبد الجواد الکاظمی، محمد مؤمن، تاریخ کتابت: ۱۰۸۳ق

علیزاده، ناصر و محمدی، فرهاد، مطالعه گفتارهای شخصیت دیوانگان در مثنویهای عطار بر اساس رابطه آنان با مخاطب، نشریه پژوهشهای ادبی، تابستان ۱۳۹۴، شماره ۴۸، ص ۱۱۹-۱۴۶

فقیه قمی، جعفر بن احمد بن علی، جامع الأحادیث و یلیه العروس، الغایات، المسلسلات، الاعمال المانعة من الجنة، نوادر الأثر فی علی خیر البشر، محقق: حسینی نیشابوری، سید محمد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ دوم: ۱۴۲۹ق

فولادی، محمد؛ احدی، علی، بررسی شخصیت، احوال، آثار و سبک اشعار مؤذن خراسانی، همایش بین المللی شرق شناسی، تاریخ و ادبیات پارسی، ۱۳۹۵

کرمانشاهی، آقا محمد علی، خیراتی، مؤسسه علامه وحید بهبهانی، قم
مجدوب تبریزی، محمد، الهدایا لشیعة أئمة الهدی، محقق: درایتی، محمد حسین و قیصریه ها، غلامحسین، دار الحدیث، قم، چاپ اول: ۱۴۲۹ق

مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، دار إحياء التراث العربي، بیروت، چاپ دوم: ۱۴۰۳ق
محرابی، سعید، تذکرة الأولیاء محرابی کرمانی یا مزارات کرمان، تصحیح: هاشمی، سید محمد، به اهتمام حسین کوهی کرمانی مدیر روزنامه نسیم صبا، چاپخانه مجلس، چاپ اول: ۱۳۳۰

محمد طاهر قمی، تحفة الأخیار، تحقیق: داود الهامی، مدرسة امیر المؤمنین - مطبوعاتی هدف، چاپ اول: ۱۳۶۹
محمد هادی سبزواری، ابن میرلوحی، اصول العقائد و جامع الفوائد، مخطوط، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۲۰۸۲۶۷

مردانی، فیروز، مؤذن خراسانی، شاعر اهل بیت و عارف بزرگ سلسله ذهبیه، نامه فرهنگستان، تابستان ۱۳۸۷،

۱. متأسفانه مطالب این وبلاگ درباره حدیقه الشیعة و میرلوحی، بدون اطلاع و اجازه نگارنده و حتی بدون ارجاع کامل، در کتابی به نام تطهیر الشریعة عن حدیقه الشیعة منتشر شده است

ش ۳۸، ص ۶۳-۷۵

مشهدی، محمد علی مؤذن خراسانی، تحفه عباسی، مخطوط، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ثبت:

۳۷۳۶۸۸، شماره مدرک: IR10-50750

مشهدی، محمد علی مؤذن خراسانی، دیوان اشعار، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ثبت:

۶۲۸۹۹، کاتب: محسن دستگیر، تاریخ کتابت: ۱۳۱۲ق

میرلوحی، سید محمد سبزواری، ادراء العاقلین و اخزاء المجانین، مخطوط، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، شماره

مسلسل: ۳۸۹

میرلوحی، سید محمد سبزواری، کفایة المهتدی، مخطوط، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، مجموعه اهدایی سید

محمد مشکوة، ش ۶۱۹، کاتب: ابن شیخ عبد الجواد الکاظمی، محمد مؤمن، تاریخ کتابت: ۱۰۸۳ق

نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، محقق: قوچانی، عباس، دار احیاء التراث العربی،

بیروت، چاپ هفتم: ۱۹۸۱م

نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی تا پایان قرن دهم هجری، کتابفروشی فروغی، ۱۳۴۴

نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم، چاپ اول:

۱۴۰۸ق

وحید قزوینی، محمدطاهر بن حسین، تاریخ جهان آرای عباسی، مصحح: میر محمد صادق، سعید، پژوهشگاه علوم

انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳

هدایت، رضاقلی خان، روضة الصفای ناصری، ۱۲۷۰ق



Interpretation and Hermeneutics; Comparative Study of the Principles of Ṭabāṭabāyī and Hirsch's Views

Janmohammad Dehghanpour, Ph.D., Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran

Mehrdad Abbasi (corresponding author), Assistant Professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran

Email: abbasimehrdad@yahoo.com

Babak Abbasi, Assistant Professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran

Sayyid Mohammad Ali Ayazi, Assistant Professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran

Abstract

Understanding and interpreting are primary subjects of two sciences of interpretation and hermeneutics and both of them are based on four pillars, namely the author, the text, the interpreter, and the context. Still, hermeneutics is the source of new theories in the fields of understanding and interpretation. These views are sometimes compatible with the Islamic interpreters' principles and fundamentals and sometimes contradict them. In order to determine the possibility of interaction and synergy between the findings of new sciences or their conflict and contradiction, it is necessary to study in this field and compare their fundamentals. So, using a descriptive-analytical method, this study aims to investigate and compare the theoretical principles of the contemporary Islamic commentator, Ṭabāṭabāyī, to the modern western hermeneutist, Hirsch, in the field of understanding and interpretation and determine the results of this comparison. The findings suggest that in the process of realization and interpreting, their principles are relatively-not maximally- similar in four pillars of the author, the text, the interpreter, and the context; the most important common components of their principles are "methodical interpretation," "the author's intention of producing the text," "denotation of the words and the ability to recreate the meaning," "comprehensibility and semantic links of the text," "the instrumental role of the language," "application of the hermeneutical circle." Moreover, they mainly disagree about "the stability and certainty or flexibility of the text interpretation," "the extent of the impact that the interpreter's pre-knowledge, interests, and expectations have on the understanding," and "accepting or rejecting the theory of historicity of the text understanding."

Keywords: Principles, Understanding, Interpretation, Hermeneutics, Ṭabāṭabāyī, Hirsch



سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۱۵۵ - ۱۳۱	HomePage: https://jquran.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۲۴	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۹/۲۰
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/jquran.2022.61785.0

تفسیر و هرمنوتیک؛ مطالعه تطبیقی در مبانی آرای طباطبایی و هرش

جانمحمد دهقان پور

دانش آموخته دکتری دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات (تهران - ایران)

مهرداد عباسی (نویسنده مسئول)

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات (تهران - ایران)

Email: abbasimehrdad@yahoo.com

بابک عباسی

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات (تهران - ایران)

سیدمحمدعلی ایازی

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات (تهران - ایران)

چکیده

فهم و تفسیر محور کانونی مباحث دو دانش تفسیر و هرمنوتیک و بر ارکان چهارگانه مؤلف، متن، مفسر و زمینه استوار است. هرمنوتیک آوردگاه دیدگاه‌های جدید در حوزه فهم و تفسیر است. این نظریه‌ها با مبانی و اصول مفسران اسلامی گاه بر سازشند و گاه در چالش. تعیین امکان تعامل و هم‌افزایی یافته‌های علوم جدید با یکدیگر یا ستیز و تقابل آن‌ها، مستلزم تطبیق مبانی آن‌ها و مؤید ضرورت تحقیق در این عرصه است. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با هدف بررسی و تحلیل تطبیقی مبانی آرای مفسر معاصر اسلامی «طباطبایی» با هرمنوتیست معاصر غربی «هرش» در صدد دست‌یابی به پاسخ این پرسش اصلی است که مطالعه تطبیقی مبانی آرای طباطبایی با هرش در حوزه فهم و تفسیر به چه نتیجه‌ای می‌انجامد؟ نتیجه نهایی نشان داد که مبانی آن‌ها در چهار محور نقش مؤلف، متن، مفسر و زمینه در فرایند فهم و تفسیر متن، دارای قرابت نسبی است نه حداکثری. اهمّ وجوه اشتراک مبانی آن‌ها در روش‌مندی تفسیر، قصد مؤلف از تولید متن، دلالت الفاظ و قابلیت بازآفرینی معنا، فهم‌پذیری و پیوندهای معنایی متن، نقش ابزاری زبان، کاربست دور هرمنوتیکی؛ و اهمّ اختلاف آن‌ها در ثبات و قطعیت یا سیالیت تفسیر متن، حدود تأثیر پیش‌دانسته‌ها، علاقه‌ها و انتظارات مفسر در فهم و همچنین پذیرش یا ردّ نظریه تاریخ‌مندی فهم متن است.

کلیدواژه‌ها: مبانی، فهم، تفسیر، هرمنوتیک، طباطبایی، هرش.

مقدمه

تنوع و تفاوت در مقدمات و مقوماتی که مفسران از آن بهره می‌جویند موجب پیدایش تفاسیر گوناگون از متن می‌شود. به‌طور کلی در پیدایش یک متن گفتاری یا نوشتاری چهار عامل نقش دارد: مؤلف یا گوینده، متن، مفسر و بافت^۱ یا زمینه‌های مرتبط با متن. این عوامل در واقع ارکان فهم به حساب می‌آیند (واعظی، ۱۳۹۷: ۲۲۹-۲۲۸). برجسته کردن و تأکید ورزی بر هر یک از ارکان یاد شده بیانگر گزینش رویکرد خاص تفسیری یا هرمنوتیکی است (رویگرد مؤلف‌محوری، مفسر‌محوری یا متن‌محوری).^۲ فرضیه این است که آرای تفسیری علامه طباطبایی و نظریه‌های هرمنوتیکی اریک دونالد هرش، آن‌ها را در شمار مؤلف - متن محور قرار می‌دهد و مبانی آرای آن‌ها قرابت حداکثری داشته و هم‌خوان است. قرابت و هماهنگی برخی از سنت‌های هرمنوتیکی با سنت تفسیری اسلامی می‌تواند نویدبخش امکان تعامل عالمانه در این دو حوزه دانش باشد. اگر چه گروهی از عالمان اسلامی بر بی‌نیازی به مباحث نوپدید هرمنوتیک در حوزه فهم و تفسیر تأکید دارند.

این مقاله با روش تحقیق توصیفی - تحلیلی و با هدف شناسایی و مقایسه مبانی فهم و تفسیر در آرای طباطبایی و هرمنوتیک هرش در پی پاسخ به این سؤال است که مطالعه تطبیقی مبانی فهم و تفسیر در آرای طباطبایی و هرمنوتیک هرش به چه نتیجه‌ای می‌انجامد؟ به‌رغم مطالعات نسبتاً پرشمار در دامنه گسترده دو دانش «تفسیر» و «هرمنوتیک» می‌توان گفت عرصه تحقیقات تطبیقی از اندک‌شمار بودن پژوهش‌گرانی که دغدغه تعامل برای جستن راه‌های تاثیر و تأثر محققانه در این حوزه را دارند رنج می‌برد. بررسی پیشینه موضوع گواه آن است که تا کنون اولاً پژوهشی برای استحصال مبانی فهم و تفسیر طباطبایی و هرش صورت نگرفته، ثانیاً مبانی آنها از منظر ارکان چهارگانه فهم و تفسیر مورد مقایسه تطبیقی قرار نگرفته است. از همین رو می‌تواند از جنبه‌های نوآوری این پژوهش به حساب آید.

محقق ۱۳ مؤلفه مرتبط با عوامل چهارگانه پیش‌گفت (ارکان فهم) را مطابق نمودار ذیل تعیین و مبانی هر یک از شخصیت‌ها را در ارتباط با هر مؤلفه، از آثار آن‌ها استخراج و به‌صورت گزاره‌های منطقی تنظیم و مورد مقایسه قرار داده است.

1 . context.

۲ . از نظر محقق در فرایند فهم و تفسیر، نقش خود متن وزمینه (بافت) مربوط، در تمام رویکردها، غیر قابل انکار است. مثلاً مؤلف‌محوری یا متن‌محوری درهم آمیخته است. دقیق‌تر آن است که گفته شود، مؤلف - متن محور یا مفسر - متن محور.

نمودار ۱: محورها و مؤلفه‌ها در فرایند فهم و تفسیر

مؤلفه‌ها	عنوان محور	محور
۱- قصد مؤلف در تولید متن ۲- تعیین بخشی معنای لفظ	نقش مؤلف	اول
۳- وضع الفاظ و دلالت معنا ۴- پیوندهای معنایی اجزاء متن ۵- زبان متن ۶- فهم‌پذیری متن	نقش متن	دوم
۷- عمل تفسیر متن ۸- استنتاج از متن ۹- پیش‌دانسته‌های مفسر ۱۰- علاقه‌ها و انتظارات مفسر ۱۱- دور هرمنوتیکی	نقش مفسر	سوم
۱۲- زمینه و سیاق ۱۳- تاریخ‌مندی فهم متن	نقش زمینه	چهارم

توجه به دو نکته در توجیه امکان‌پذیری مقایسه تطبیقی آرای تفسیری طباطبایی که منشأ دینی دارد با آرای هرمنوتیکی هرش که خاستگاه غربی دارد حائز اهمیت است:

الف- اگر چه طباطبایی بر خلاف هرش میان تفسیر متون دینی و غیر دینی تمایز قائل است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳: ۷۶ و هرش، ۱۳۹۵: ۱۵۱ و ۱۵۵) ولی طباطبایی قائل است که فرق بین آن دو در نحوه استعمال الفاظ، چیدن جملات، و به کار بردن فنون ادبی و صناعات لفظی نیست؛ چون در خود قرآن آمده که «و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه، لیسین لهم»^۱؛ «و هذا لسان عربي مبین»^۲؛ بلکه اختلاف بین آن دو از جهت مراد و مصداق است، مصداقی که مفهوم کلی کلام بر آن منطبق است. وی قائل است آنچه در سایر کلمات عربی رعایت می‌شود، در کلام قرآن که عربی است نیز رعایت شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳: ۷۸). از این توضیح طباطبایی می‌توان نتیجه گرفت که ساختار زبانی قرآن با ساختار زبانی بشری متفاوت نیست و می‌توان آن را در چارچوب قواعد زبانی، فهم و تفسیر کرد. از نظر

۱. ما هیچ رسولی را نفرستادیم مگر به زبان قوم خودش، تا برای آنان روشنگری کند (ابراهیم: ۴).

۲. و این قرآن زبانی است عربی آشکار و روشن ساز (نحل: ۱۰۳).

هرش در تفسیر فرقی بین متون دینی و غیر دینی وجود ندارد. هرش می‌گوید: «به عقیده من ... نمی‌تواند چنین باشد که یک مجموعه خاص از مقولات و قوانین وجود دارد که مناسب با هر یک از خانواده‌های متون است، متونی که آن‌ها را ادبی، فلسفی، حقوقی یا دینی می‌نامیم... بلکه چیزی به عنوان تفسیر درونی متن وجود دارد» (هرش، ۱۳۹۵، ص ۱۵۵-۱۵۴). از این بیان هرش می‌توان چنین برداشت کرد که متون دینی را هم می‌توان همانند دیگر متون تفسیر کرد. اگر چه برداشت دیگری هم شده است.^۱

ب- به‌رغم این‌که واژه «هرمنوتیک» به مباحث تفسیری طباطبایی راه نیافته است ولی می‌توان گفت آراء و روش تفسیری قرآن به قرآن او که همان روش تفسیر متن به متن است درون‌مایه هرمنوتیکی دارد. چون در این روش مفسر با اتکاء به قواعد عام در حوزه فهم و تفسیر در پی کشف مراد و مقصود ماتن متن است.

تعریف اصطلاحات

با توجه به معانی لغوی و اصطلاحی واژه‌های مبانی، فهم و تفسیر^۲ در تعریف اصطلاح مرکب «مبانی فهم و تفسیر» می‌توان گفت گزاره‌هایی هستند که مقدمات و مقومات، باورهای بنیادین، پس‌زمینه‌های ذهنی و آبخورهای فکری مفسر برای فهمیدن و تفسیر کردن محسوب می‌شوند. در این مقاله، همین تعریف مختار مورد نظر است.

واژه hermeneutics (به معنای علم هرمنوتیک) از فعل یونانی hermeneuein (به معنای تفسیر کردن) اشتقاق یافته و اشاره به نظام فکری‌ای دارد که به طبیعت و پیش‌فرض‌های تفسیر تجلیات بشری^۳ می‌پردازد. رایج‌ترین معنای هرمنوتیک، «بیان کردن»، «توضیح دادن» و «ترجمه کردن» است. گرهارد ابلینگ (الهیات‌دان و فیلسوف سوئیسی) ضمن اشاره به این معانی سه‌گانه کوشید تا آن‌ها را در دامنه‌ی عنوان عام «تفسیر» جمع کند. وی برای جلوگیری از سؤالات بعدی از واژه لاتین interpretor استفاده کرد و در جمع‌بندی موضوع گفت که هر وضعیتی از طریق گفتار، هر کاربرد زبانی از طریق توضیح و هر زبان بیگانه‌ای از طریق ترجمه، تفسیر می‌شود (عباسی، ۱۳۹۴: ۷۹ و ۹۰). هرمنوتیک به جهت تغییر و تطور

۱. شبستری می‌گوید: «از نظر هرش آن‌چه نوشته یا گفته می‌شود، نشانه‌های زبانی است و این نشانه‌ها با قصد معنا دادن از سوی به‌کاربرنده‌ی آن نشانه، معنا می‌دهد نه خودبه‌خود. مثلاً اگر فرض شود متنی نویسنده ندارد یا از آسمان افتاده چنین نوشته‌ای نامفهوم می‌شود» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۴، جلسه ۴۴).

۲. «مبانی جمع مبنی به معنای بنیاد، شالوده، بنیان، اساس، پایه و ریشه (فیروزآبادی ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۱۵؛ انوری، ج ۷: ۶۶۰۳؛ شاکر، ۱۳۸۱: ۱۵۱-۱۳۹؛ دهکردی و دیگران، ۱۳۹۴: ۹۴ - ۱۱۷)؛ «فهم» به معنای شناختن یا تعقل (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۴: ۶۱)؛ شناختن با قلب (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲: ۴۶۰)؛ دانستن (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۲۰۵)؛ «تفسیر» به معنای بیان و توضیح دادن (ابن فارس، ۱۹۹۹م)؛ اظهار معنای معقول (راغب اصفهانی، ۱۳۸۰)

مباحث آن در طول زمان، مشترک لفظی محسوب می‌شود. این دانش در قرن بیستم با نظریه‌های هایدگر و شاگردش گادامر مبدل به نوعی هستی‌شناسی فهم و پیدایش هرمنوتیک فلسفی شد و دیگر نه یک فعالیت مقطعی و محدود، بلکه عملی مقبول در سطحی همگانی گردید (کریس، لان، ۱۳۹۸: ۹۶).

۱- مبانی مرتبط با نقش مؤلف

اهمّ مبانی مرتبط با نقش مؤلف در فرآیند فهم و تفسیر تحت دو عنوان «مؤلف و قصد او در تولید متن» و «مؤلف و تعیین بخشی معنای لفظ» مورد بررسی قرار می‌گیرد.

الف- مؤلف و قصد او در تولید متن

طباطبایی در تفسیر قرآن به دنبال کشف مراد جدی شارع است و معتقد است که قصد شارع هدایت بشر و وظیفه مفسر کشف رهنمودهای شارع برای هدایت و سعادت انسان است. وی کشف مراد را از طریق معنا و دلالت الفاظ متن جستجو می‌کند و قائل است که مراد تحت اللفظی قرآن نیز همانند سایر کلام‌های معمولی از طریق لفظ عربی‌اش فهمیده می‌شود: «قرآن مجید که از سنخ کلام است مانند سایر کلام‌های معمولی از معنای مراد خود کشف می‌کند و هرگز در دلالت خود گنگ نیست و از خارج نیز دلیلی وجود ندارد که مراد تحت اللفظی قرآن جز آن است که از لفظ عربی‌اش فهمیده می‌شود... هرکس به لغت آشنایی داشته باشد از جملات آیات کریمه، معنای آنها را آشکارا می‌فهمد چنان که از جملات هرکلام عربی دیگر معنا را می‌فهمد» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۴۲-۴۱ و همو، ۱۳۹۰ق، ج ۹: ۱). وی در جای دیگر توضیح می‌دهد برای فهم مدلول کلام الهی باید کلّ آیات قرآن در آن موضوع را یک‌پارچه مورد دقت و اجتهاد قرار دهیم: «مفسر نباید در تفسیر آیات قرآنی به اسبابی که برای فهم کلام عربی در دست دارد اکتفاء نموده، کلام خدا را با کلام مردم مقایسه کند، برای این که کلام خدا با کلام بشری فرق دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳: ۷۶). ایشان توضیح می‌دهند که این تفاوت به این جهت است که قرآن کلامی است که الفاظش در عین اینکه از یکدیگر جدایند به یکدیگر متصل هم هستند: «... نباید به مدلول يك آیه و آنچه از بکار بردن قواعد عربیت می‌فهمیم اکتفاء نموده، بدون اینکه سایر آیات مناسب با آن را مورد دقت و اجتهاد قرار دهیم به معنایی که از آن يك آیه به دست می‌آید تمسک کنیم» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳: ۷۶). از این تعبیر می‌توان دریافت که طباطبایی با استمداد از ابزار علوم زبانی و دلالت دالّ بر مدلول در مجموع آیات هم موضوع، در پی آن است که بیابد مؤلف با به‌کارگیری الفاظ متن، کدام معنا از معانی لفظ را اراده کرده است؟ (کشف اراده جدی مؤلف) و در چه معنایی استعمال نموده است؟ (کشف اراده استعمالی مؤلف).

از نظر هرش عمل ذهنی مؤلف، هم پدیدآورنده توالی الفاظ و جملات است و هم آفریننده معانی مورد نظر خویش در ورای این واژه‌ها برای انتقال مقصودش (هرش، ۱۳۹۵: ۲۸۶). او قائل است که توالی

واژه‌ها بدون قصد و اراده‌کننده معنا، هیچ معنایی نمی‌دهد (هرش، ۱۳۹۵: ۲۶) و تصریح می‌کند: «متن تنها می‌تواند گفتار گوینده یا نویسنده را بازنمایاند، یعنی معنا، نیازمند معنادهنده است» (هرش، ۱۳۹۵: ۲۹۵). وی استدلال می‌کند: «اگر متن، معنای مورد نظر مؤلف نباشد، پس به‌هیچ وجه هیچ تفسیری نمی‌تواند مطابق با معنای متن باشد چرا که متن نمی‌تواند معنای معین یا قابل تعیینی داشته باشد» (هرش، ۱۳۹۵: ۲۸). هرش قصد را برابر با معنای لفظی متن می‌داند که به‌وسیله آن نشانه‌های زبان‌شناختی قابل انتقال و اشتراک با دیگران است (کوزنزروی، ۱۳۸۴: ۸۴) و معنا را وابسته به آگاهی (نه واژه‌ها) و محصول آن دانسته و آگاهی را با مؤلف یا خواننده مرتبط می‌داند وی می‌گوید: «معنا متعلق به آگاهی است، نه نشانه‌ها یا چیزهای فیزیکی، آگاهی نیز متعلق به اشخاص است... مؤلف و خواننده» (هرش، ۱۳۹۵: ۴۸). با تأمل در تعبیر هرش می‌توان دریافت که هرش معنای لفظ را به‌صورت سمانتیکی^۱ به واژه‌ها نسبت نمی‌دهد بلکه به آگاهی و قصد مؤلف پیوند می‌زند و از طریق هرمنوتیکی در پی کشف آن است. هرش می‌گوید: «ملاک و معیاری که بر اساس آن دلالت‌ها لحاظ می‌شود یا کنار گذاشته می‌شود، این است که آیا آن‌ها مشمول اراده مؤلف هستند یا نه؟» (هرش، ۱۳۹۵: ۱۶۵).

ب- مؤلف و تعیین بخشی معنای لفظ

تعیین بخشی معنای الفاظ متن یعنی این‌که معنای متن را قصد و نیت مؤلف معین و مشخص می‌کند و این معنای مورد قصد ثابت بوده و با تفاوت خوانندگان و مفسران تغییر نمی‌یابد چون این ثبات معنا متأثر از پیوند آن با مؤلف و پدیدآورنده آن می‌باشد.^۲ طباطبایی با پیوند زدن معنا به نیت متکلم معنای متن را ثابت (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۹-۱۰) و استعمال لفظ در بیش از یک معنا را محال دانسته می‌گوید: «استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد إلى كونه الواحد عين الكثير وهو محال» (طباطبایی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۴۸-۴۹). به بیان دیگر، قرار دادن چند معنای متمایز در عرض هم به عنوان مراد صاحب‌سخن، موجب کثرت عرضی معنا می‌شود که ممتنع است. وی قائل است که مؤلف با توالی و چینش خاصی که به کلمات می‌دهد معنای مورد قصد و اراده خود را به مخاطب انتقال می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۶۹). نتیجه این‌که، مؤلف تعیین بخش معنای الفاظ است.

هرش اراده مؤلف را تعیین‌بخش معنا دانسته می‌گوید: «اراده مؤلف شرط اصلی تعیین است» (هرش، ۱۳۹۵: ۹۸). او معنای لفظی را امری معین و ثابت می‌داند: «معنای لفظی چیزی است که دارای هویت

۱. بررسی سمانتیکی یعنی از نظر علم لغت و دلالت لفظ بر معنا که بتوان فهمید لفظ به‌کدامین معنا و دلالت به‌کار رفته است.

۲. به طور کلی در باره هر متن، سه دایره معنایی متداخل وجود دارد: معنای متعین، معنای محتمله و معنای ممکنه. دایره معنای متعین کوچکترین دایره معناست که واقعاً از سوی مؤلف قصد شده و مراد جدی و مقصود نهایی وی در چینش الفاظ و اقدام به ارتباط زبانی بوده است (واعظی، ۱۳۹۷: ۱۲۵-۱۲۶).

واحد است... ثابت و لایتغیر است» (هرش، ۱۳۹۵: ۷۴ و ۲۸ و ۹۸). وی معنای لفظی مؤلف را قابل بازآفرینی می‌داند: «معنای لفظی مورد نظر مؤلف، معنایی معین و نیز قابل بازآفرینی است» (هرش، ۱۳۹۵: ۵۲ و ۶۴-۶۶). یعنی آن معنا نمی‌تواند تغییر کند. از نظر هرش آن چه که به مرور زمان تغییر می‌کند معنای لفظی مورد نظر مؤلف نیست بلکه معناداری جدید آن لفظ است برای افراد زمان حال. آن فرد می‌تواند حتی خود مؤلف باشد. وی می‌گوید: «معنای اصلی مورد نظر نویسنده نمی‌تواند تغییر کند حتی برای خود مؤلف، اگر چه یقیناً آن معنا می‌تواند انکار شود. هنگامی که منتقدین از تغییرات در معنا meaning صحبت می‌کنند، معمولاً به تغییرات مربوط به معناداری (معنا نسبت به...) significans اشاره می‌کنند» (هرش، ۱۳۹۵: ۳۲-۳۳). هرش گوش زد می‌کند که تعیین به معنای قطعیت و دقت نیست بلکه مرز میان ابهام و وضوح است: «تعیین به معنای قطعیت یا دقت نیست. بی‌شک بیشتر معانی لفظی غیر دقیق و مبهم هستند... معنای مبهم همچون هر معنای لفظی دیگر، حدودی دارد و یکی از حد و مرزهای آن، مرز بین ابهام و وضوح است» (هرش، ۱۳۹۵: ۷۲). از نظر او اگر متن هیچ معنای ثابت و معینی نداشته باشد که تفاسیر بتواند با آن منطبق گردد، متن صفت بی‌پایانی از احتمالات معنایی می‌شود و پیامد نیهیلیستی^۱ غیر قابل دفاع خواهد داشت (هرش، ۱۳۹۵: ۳۱۴-۳۱۵). هرش فراتر رفته می‌گوید: «متن حتی به‌عنوان توالی کلمات هم وجود ندارد تا زمانی که تفسیر شود؛ تا آن زمان، متن صرفاً توالی علامت‌هاست... و علامت‌ها می‌توانند تفاسیر گوناگونی داشته باشند و تا زمانی که آن‌ها تفسیر نشده‌اند متن به‌هیچ وجه هیچ چیز نمی‌گوید» (هرش، ۱۳۹۵: ۳۷).

ج- مقایسه و تحلیل مبانی مرتبط با نقش مؤلف

با مقایسه آرای طباطبایی و هرش می‌توان دریافت: اگر چه هر دو قائل به کشف مراد و مقصود گوینده و مؤلف‌اند و آن را وظیفه مفسر می‌دانند ولی طباطبایی از منظر علم لغت و دلالت در مجموع کلام مؤلف، در پی کشف مراد مؤلف است تا دریابد کدام معنا از معانی لفظ را اراده و استعمال کرده است ولی هرش از منظر علم هرمنوتیک قائل است که متن تا تفسیر نشود صرفاً توالی علامت‌هاست که می‌تواند تفاسیر گوناگونی داشته باشند. هر دو اندیشمند قصد و مراد مؤلف در تولید متن و تعیین بخشی معنای الفاظ توسط مؤلف در تولید متن را قبول دارند. هرش، به تمایز نهادن میان تفسیر متون دینی و غیر دینی، معتقد نیست ولی طباطبایی قائل به تفاوت میان کلام خدا با کلام بشری است ولی ساختار زبانی قرآن را با ساختار زبانی بشری متفاوت نمی‌داند.

۱. نیهیلیسم به معنای پوچ‌انگاری و هیچ‌انگاری است. در فلسفه به معنای انکار بعضی یا تمامی جوانب اندیشه حیات است. در این دیدگاه فلسفی وجود یک بنیان عینی برای نظام ارزشی بشر رد می‌شود. پروان چنین مکتبی نیهیلیست خوانده می‌شوند.

۲- مبانی مرتبط با نقش متن

اهمّ مبانی مرتبط با نقش متن در فرایند فهم و تفسیر قرآن، تحت چهار عنوان؛ «متن، وضع الفاظ و دلالت معنا»، «متن و پیوند معنایی»، «متن و زبان متن»، «متن و فهم پذیری» تبیین می‌گردد:

الف- متن؛ وضع الفاظ و دلالت معنا

طباطبایی میان لفظ با معنا قائل به یک نوع رابطه اعتباری، ثابت و نامتغیر به حسب وضع و لغت است (طباطبایی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۱۶). وی قائل است که کلام بشری اعتباری است و الفاظ به دلالت وضعی و اعتباری دلالت بر مطلبی می‌کند که در ذهن متکلم موجود است (طباطبایی، ۱۳۹۰، جلد ۱۴: ۲۴۸). از نظر طباطبایی معیار در تسمیه، اغراض و غایات است؛ به همین جهت با وجود تحوّل مصادیق لفظ در گذر زمان و باقی ماندن اغراض و غایات در مصادیق جدید، همان اسامی به نحو حقیقی در مصادیق تازه به کار می‌رود مثل واژه چراغ و ترازو که مصادیق قدیم و جدید آن‌ها متفاوت است ولی مفهومشان ثابت است. علامه می‌گوید: «تحوّلات گوناگون مصادیق، موجب تحوّل تفسیر نمی‌شود زیرا الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند... لفظ در مفهوم استعمال می‌شود نه در مصداق و تفاوت مصداق موجب تبدل مفهوم نخواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۰)؛ به همین دلیل می‌توان واژه‌هایی که ابتدا برای معانی محسوسی وضع شده‌اند را در معانی و مصادیق معقول نیز بدون مجازگویی به کار برد. علامه می‌گوید: «استعمال لفظ در امور معنوی هر چند در ابتدا استعمال مجازی بود لیکن در اثر تکرار استعمال، کار به جایی رسید که آن امر معنوی هم معنای حقیقی کلمه شد» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۳۱۹ - ۳۲۰). انفکاک معنای اصلی واژه‌ها از قیود و خصوصیات مصادیق خارجی موجب توسعه در کاربرد لغات می‌شود و اطلاق آن‌ها بر مصادیق متفاوت و متنوع به نحو حقیقی میسر می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴: ۱۲۹). مبنای مذکور را می‌توان از کلیدهای اصلی المیزان برای گشودن باب فهم بسیاری از مفردات قرآن شمرد. از نظر هرش، متن امری قراردادی است که در قالب و چارچوب واژه‌ها، قواعد و آداب زبانی شکل می‌گیرد (هرش، ۱۳۹۵: ۱۷۷). وی قائل است همه معانی باید تفسیر شوند: «هیچ‌یک از معانی ارائه شده توسط نشانه‌های لفظی، واضح و آشکار نیست و بایستی تفسیر شوند» (هرش، ۱۳۹۵: ۹۱). معنا و دلالت هر دو متعلّق به معنای لفظی هستند؛ معنا ناظر به کلّ و دلالت ناظر به اجزاء، و اشتراک پذیری نتیجه حاصل از آن است (هرش، ۱۳۹۵: ۹۸-۹۵). وی تشخیص دلالت‌ها را مبتنی بر قاعده‌ای دانسته می‌گوید: «مهمترین اصل و قاعده تشخیص دلالت‌ها، قاعده‌ای است که طبق آن معنای لفظی از معناداری^۱ تمیز داده می‌شود» (هرش، ۱۳۹۵: ۹۲). هرش در تمایز بین معنای لفظی و معناداری توضیحاتی دارد که خلاصه آن

1. significance

این است که معنای لفظی معنای ثابتی است که با قصد و مراد مؤلف پیوند خورده و مخاطبان عصر پدیداری متن از متن دریافت می‌کنند؛ و «معناداری» واکنش خواننده به متن و معنا است که از ضرورت ارزیابی مجدد گذشته، به جهت نیازها و علایق زمان حال شکل گرفته و تغییرپذیر است. وی می‌گوید: «معناداری همیشه نوعی «معنا نسبت به»^۱ چیزی است و هرگز نشان‌دهنده «معنای موجود در»^۲ چیزی، نیست» (هرش، ۱۳۹۵: ۹۶-۹۳). از نظر هرش معانی الفاظ و واژگان از سنخ «نوع»^۳ است که قابلیت باز آفرینی داشته و در تفسیرهای متفاوت یکسان است (هرش، ۱۳۹۵: ۷۴-۷۵). نوع در قلمرو وسیعش «ژانر»^۴ خواننده می‌شود. هرش یک فصل کتاب خود را به تبیین مفهوم ژانر اختصاص داده و قائل است که ژانر، هم سازنده معنا است و هم هدایت و کنترل معنا و سخن را به عهده دارد: «تلقی مفسر از متن، تلقی اولیه‌ای که مربوط به ژانر متن است، قوام‌بخش هر معنایی است که او بعد از آن می‌فهمد و نحوه فهم او از متن یکسان باقی می‌ماند، مگر این‌که تلقی او از ژانر متن تغییر کند» (هرش، ۱۳۹۵: ۱۰۶). در واقع از منظر هرش ژانر تلقی آگاهی و فرضیه اولیه مفسر از کلیت نوع متن یا تیپ معنایی در بردارنده کلیت معنای متن است و بخشی از زمینه و بافت محسوب می‌شود و نقش تحدید کنندگی دایره معنایی را دارد که فهم بر اساس آن شکل گرفته است؛ مثلاً تشخیص این‌که نوع یک متن، فلسفی است؟ یا حقوقی؟ یا...؟

ب- متن و پیوند معنایی

طباطبایی قائل به پیوستگی معنایی میان اجزاء متن است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۷۸) و می‌گوید: «همه آیات قرآن به هم پیوستگی دارند» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳: ۷۶) و برخی آیات با آیات دیگر باید تفسیر شوند «أن من الواجب أن يفسر بعض القرآن بعضاً» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳: ۶۴). از نظر او لفظ پس از وضع برای معنا با یکدیگر پیوند وثیقی می‌خورند (دهقانی، ۱۳۸۸: ۳: ۴۴۱). روش تفسیر قرآن به قرآن (متن به متن) علامه در تفسیر قرآن دلیلی است بر این‌که اجزاء متن و آیات قرآن با یکدیگر پیوند معنایی داشته و مؤید و مفسر هم هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳: ۶۴ و ۸۳). ایشان برای کشف مراد متن قرآن، تدبیر نمودن (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳: ۷۶) و توجه کردن به کثرت طولی و باطنی معنا را ضروری می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳: ۶۴).

از نظر هرش معنای یک متن، مجموعه‌ای از زیرمعانی است که در کنار هم قرار گرفته و وحدت نسبی دارند و معنای هر جزء، از آن جهت که جزء است به وسیله ارتباطش با کل معین می‌گردد. وی می‌گوید:

1. meaning- to

2. meaning - in

3. type

4. genre

«مجموعه اجزاء صرفاً مجموعه‌ای مکانیکی نیست، بلکه وحدت نسبی است که در آن، ارتباط اجزاء با یکدیگر و با کل [مجموعه]، وجه ضروری جزء بودن اجزاء است... ماهیت معنای یک جزء، وابسته به ماهیت معنای کلی است که بدان تعلق دارد. بنابراین از نقطه نظر معرفتی نمی‌توانیم معنای یک جزء را بفهمیم مگر بعد از به‌چنگ آوردن معنای کل» (هرش، ۱۳۹۵: ۳۲۵).

ج- متن و زبان متن

مراد از زبان در این مبحث سیستمی از نشانه‌های وضعی و شکل‌های اظهارات است که وسیله تفاهم مشترک جماعت و اهل آن زبان است.^۱

طباطبایی زبان و قدرت بر سخن گفتن را بزرگترین نعمت الهی دانسته می‌گوید: «و بالجمله البیان من أعظم النعم والألاء الربانیة التي تحفظ لنوع الإنسان موقفه الإنسانی و تهدیه إلی کل خیر» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹: ۹۶). ایشان الفاظ را علائم وضعی می‌داند که بر مفاهیم اشاره دارند: «کلام صرف آواز و صوت نیست بلکه انسان با الهامی طبیعی که موهبتی است از ناحیه خدای سبحان با ترکیب صوتها که هر یک، حرف نامیده می‌شود علامتی درست می‌کند که آن علامت به مفهومی از مفاهیم اشاره می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹: ۹۶-۹۵). در واقع طباطبایی زبان را ابزاری می‌داند که دلالت وضعی بین الفاظ و معانی، از طریق آن سامان می‌یابد.

هرش از نظریه زبان‌شناسی «فردیناد دوسوسور» (۱۸۷۵-۱۹۱۳) که از بنیان‌گذاران زبان‌شناسی مدرن می‌باشد بهره جسته است (هرش، ۱۳۹۵: ۲۰). سوسور برای زبان یک جنبه اجتماعی *langue* (زبان به مثابه یک نظام ارتباطی) و یک جنبه فردی *parole* (گفتار به مثابه یک اندام) قائل است (سوسور، ۱۳۷۸: ۴۹). هرش از این نظریه به عنوان «اصلی با مقبولیت عام» نام می‌برد (هرش، ۱۳۹۵: ۲۹۲). از نظر هرش معیارهای عمومی زبان به تنهایی در تفسیر متن کافی نیستند (هرش، ۱۳۹۵: ۲۹۲). وی در تبیین ماهیت زبان می‌گوید: «ماهیت زبان چنان است که ترتیب خاصی از واژه‌ها می‌توانند چندین معنای متفاوت را ارائه دهند، به همین جهت است که معیارهای عمومی زبان به تنهایی در تفسیر متن کافی نیستند» (هرش، ۱۳۹۵: ۲۹۳). او یادگیری زبان را اکتسابی و متغیر می‌داند (هرش، ۱۳۹۵: ۷۰ و ۷۱). هرش مشارکت‌پذیری را مؤلفه‌ای تعیین‌کننده در قواعد زبان‌شناسی دانسته و بر کارکرد زبان تأکید می‌کند و قائل است که: «قواعد

۱. در هرمنوتیک فلسفی گادامر «زبان» هویت نشانه‌ای ندارد بلکه امری وجودی است که فهم در آن تحقق می‌پذیرد و زبان انسانی ابزار نیست و ساختار ندارد بلکه یک فعالیت انسانی است برای تولید مداوم معناها به صورت گفتار و نوشتار. از نگاه گادامر زبان، بحث اصلی فلسفه هرمنوتیک را تشکیل می‌دهد (بلاشیر، ۱۳۸۹، *گزیده هرمنوتیک معاصر*، ص ۵۷). ماهیت فهم و تفسیر زبانی است (Gadamer, *Truth and method*, 1994, p: 398). زبان ابزار نیست بلکه بخشی از وجود آدمی و تجلی‌گاه هستی اوست، زبان و کلمات نشانه نیستند، زبان محل تحقق عالم مشترک انسان‌ها است (Gadamer, *Truth and method*, 1994, p: 469).

زبان نه متحدالشکل هستند و نه ثابت، بلکه به نوع خاصی از گفتار که قرار است تفسیر شود تغییر می-کنند» (هرش، ۱۳۹۵: ۵۷ و ۵۶).

از نظر هرش نشانه (sing) با علامت (symptom) متفاوت است. وی می‌گوید: «یک نشانه زبانی ارادی، اختیاری و قراردادی است ولی یک علامت، غیر ارادی و مستقل از قرارداد است. یک نشانه زبانی دقیقاً به دلیل ویژگی اختیاری بودنش می‌تواند طیف گسترده‌ای از معانی لفظی باشد، در حالی که یک علامت زبانی دلیل غیراختیاری چیز دیگری است، درست همان‌طور که تب علامت یا دلیل غیراختیاری یک بیماری است. معانی‌ای که علامت چیز دیگری هستند اهمیت زیادی دارند با این حال نباید با معانی لفظی خلط شوند زیرا در نتیجه این خلط، معانی لفظی تعیین خود را از دست می‌دهند» (هرش، ۱۳۹۵: ۸۱). از نظر وی استنباط‌هایی که از علامت‌ها صورت می‌گیرد، تفسیر معنای لفظی نیست بلکه بخشی از معناداری یک متن است (هرش، ۱۳۹۵: ۸۶). وی قائل است که متن به عنوان قطعه‌ای از زبان نیست: «متن نمایانگر معنای معین نیست، بلکه شامل مجموعه‌ای از معانی ممکن و محتمل است که نه توسط مفسر، بلکه با نیروی حیاتی خود زبان، تعیین شده‌اند» (هرش، ۱۳۹۵: ۲۸۶).

د- متن و فهم پذیری و استقلال معنا

طباطبایی امکان فهم درست و حقیقی را نه تنها بدیهی و فطری دانسته که راهی بر انکار آن نیست بلکه آن را بر طبق ویژگی انکشاف ذاتی علم، مدلل و تبیین می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۶۵). از نظر طباطبایی بشر با سه نوع تفکر، به فهم دست می‌یابد؛ یکی از طریق مقدماتی حقیقی و یقینی که در ذهنش مرتب می‌کند و به نتایجی تصدیقی و واقعی می‌رسد (برهان) دیگر طریقی است که با مقدمات مشهور یا مسلم به فهم شبه‌یقینی می‌رسد (جدل) و سومین روش با مقدمات ظنی و احتمالی به فهم می‌رسد (موعظه) (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵: ۲۶۷).

هرش فهم معنای واقعی متن را غیر ممکن نمی‌داند ولی آن را بسیار دشوار و دیرپاب می‌داند چون تفسیر نیز مانند بسیاری از دانش‌های دیگر بر پایه احتمالات و اخذ محتمل‌ترین‌ها بنا شده است (هرش، ۱۳۹۵: ۲۱۳). از نظر وی دنیای ذهنی مؤلف به صورت کامل قابل بازسازی و بازشناسی در ذهن مفسر نیست (هرش، ۱۳۹۵: ۴۱-۴۰) وی قائل است: «با وجود نداشتن یقین باز هم می‌توانیم شناخت (از تفسیر محتمل) داشته باشیم» (هرش، ۱۳۹۵: ۲۲۴). از نگاه وی متن یک بازنمایی قراردادی همچون نُسْتُ نوشت موسیقی است که ممکن است به درستی یا نادرستی تعبیر شود (هرش، ۱۳۹۵: ۲۶۸) و تأکید می‌کند: «هیچ درک بی‌واسطه‌ای وجود ندارد، آنچه ما درک می‌کنیم نوعی تفسیر یا برداشت است» (هرش، ۱۳۹۵: ۷۱).

ه- مقایسه و تحلیل مبانی مرتبط با نقش متن

با تأمل و مقایسه تطبیقی آرای طباطبایی و هرش می‌توان دریافت که: هر دو اندیشمند زبان را امری وضعی، قراردادی و ابزار فهم می‌دانند. قائل به فهم‌پذیری متن هستند. متن را دارای پیوندهای معنایی می‌دانند، به این معنا که ماهیت معنای یک جزء، وابسته به ماهیت معنای کل متنی است که بدان تعلق دارد. قائل به ثبات معنا و قابلیت بازآفرینی آن هستند. هرش بر خلاف طباطبایی تعین را به معنای قطعیت ندانسته بلکه مرز بین ابهام و وضوح می‌داند. طباطبایی امکان فهم درست و حقیقی را بدیهی و فطری می‌داند ولی هرش آن را بسیار دشوار، دیرپا و محتمل می‌داند نه یقینی. هرش بر خلاف طباطبایی وحدت معنایی اجزاء متن با کل متن را نسبی می‌داند نه مطلق.

۳- مبانی مرتبط با نقش مفسر

آرای طباطبایی و هرش در ارتباط با این موضوع، تحت پنج عنوان: مفسر و عمل تفسیر متن، مفسر و استطاعت متن، مفسر و پیش‌دانسته‌ها، مفسر و علاقه‌ها و انتظاراتها، مفسر و دور هرمنوتیکی قابل بررسی است.

الف- مفسر و عمل تفسیر متن

از نظر طباطبایی مهمترین وظیفه مفسر به‌دست آوردن مراد گوینده است که باید با اعمال قواعد زبانی، متن را بر مصادیق حقیقی و مجازی که علم لغت در اختیارش گذاشته تطبیق داد ولی کلام خدا را با کلام بشری نباید مقایسه کرد چون کلام خدا با کلام بشری فرق دارد.^۱ ایشان برای کشف مراد کلام عربی و قرآن، اعمال قواعد ادبی را کافی نمی‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳: ۷۶). طباطبایی میان فهم و تفسیر تفاوت قائل است و می‌گوید: «فهم یکی از انواع ادراک و انفعال ذهن از صور خارج است» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲: ۲۴۸) و «تفسیر بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدالیل آن است» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۴). از نظر علامه تأویل از سنخ مفاهیم و مدلولات الفاظ نیست بلکه نسبت آن به کلام، نسبت مُثَل به مَثَل است. وی می‌گوید: «این حقیقت (تأویل) از قبیل مفاهیمی که از الفاظ به ذهن می‌رسد نیست، بلکه امور عینی است که از بلندی مقام ممکن نیست در چاردیواری شبکه الفاظ قرار گیرد... در حقیقت، کلام او به منزله مَثَل‌هایی است که برای نزدیک کردن ذهن شنونده به مقصد گوینده زده می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳: ۴۹).

هرش از چهار نوع کاربرد و مواجهه با متن نام می‌برد که عدم تمایز آن‌ها موجب خلط و اشتباهاتی در

۱. اگر چه همان‌طور که قبلاً یاد شد ساختار زبانی قرآن با ساختار زبانی بشری متفاوت نیست.

حوزه هرمنوتیک می‌شود. دو کاربرد فهم و تفسیر را، «معنا» (meaning) و مربوط به حوزه هرمنوتیک و دو کاربرد داوری و نقد را، «دلالت» (implication) و ناظر به جنبه معناداری متن و خارج از حوزه هرمنوتیک می‌داند (هرش، ۱۳۹۵: ۹۱-۹۸ و ۱۷۱). وی واژه فهم (understanding) را برای کارکرد توانایی فهمیدن و واژه تفسیر (interpretation) را برای توانایی تبیین کردن به کار می‌برد (هرش، ۱۳۹۵: ۱۷۲). شرح و تفسیر مربوط به معنا را، «تفسیر»، و شرح و تفسیر مربوط به معناداری را نقد می‌داند و قائل است که در هنگام فهم معنا، ما تسلیم مؤلف هستیم ولی هنگام داوری به نحو مستقل عمل می‌کنیم (هرش، ۱۳۹۵: ۱۸۸ و ۸۶-۸۷). هرش قائل به تفاوت و تقدّم فهم بر تفسیر است (هرش، ۱۳۹۵: ۱۷۷). فهم را برداشت معنا بر اساس واژگان و معیارهای خود متن و امری صامت، ثابت و متعین دانسته و تفسیر را بیان آن می‌داند. فهم را مهارت فهمی و تفسیر را مهارت تشریحی می‌داند که در آن، معنای متن در قالب اصطلاحات جدید و ادبیات نو بیان می‌شود (هرش، ۱۳۹۵: ۱۷۹ و ۱۸۱). وی در تبیین فهم و تفسیر می‌گوید: «فهم، داده بی-واسطه نیست بلکه همواره نوعی تفسیر نشانه‌های فیزیکی است... فهم مستلزم نوعی تفسیر فعالانه متن است... فهم امری مستقل است و کاملاً در چارچوب واژه‌ها و قواعد و آداب زبانی که متن در قالب آن بیان می‌شود... روی می‌دهد... برای فهم یک گفتار باید آن را بر اساس واژه‌ها و قواعد خود آن گفتار بشناسیم» (هرش، ۱۳۹۵: ۱۷۸-۱۷۶)؛ «تفسیر همانند ترجمه، یک فنّ است... که نحوه‌های متفاوت تفسیر می‌تواند به یک برداشت واحد از معنای اصلی ارجاع داشته باشد» (هرش، ۱۳۹۵: ۱۸۰). از نظر هرش هدف مفسّر کشف افق معنایی مؤلف، یا معنای کلّ است و کار مفسّر از طریق تعیین افق معنایی متن و نزدیک شدن به معناهای نوعی جهان ذهنی و تجربی نویسنده، محدود کردن معانی مربوط به متن و طرد کردن معانی غیر متعلق به آن است (هرش، ۱۳۹۵: ۲۸۳-۲۸۱). از نظر هرش، وقتی نظریه پرداز در پی دریافت معنا باشد در جستجوی تشخیص ضرورت اراده‌ی تعیین بخش مؤلف است و بر آن تأکید می‌ورزد و هنگامی که دل‌مشغولی اش تفسیر است بر نقطه شروع تفسیر می‌پردازد: «هنگامی که موضوع اصلی مورد نظر، تفسیر است، یک نظریه پرداز احتمالاً به مقولاتی مانند: قواعد و ملاک‌های عمومی (public norms)، سنت‌ها (traditions)، بافت و سیاق کلام (contexts) و ضرورت‌های زبانی (linguistic necessities) می‌پردازد از سوی دیگر هنگامی که معنا موضوع اصلی مورد نظر است، نظریه پرداز در پی تشخیص ضرورت اراده تعیین بخش مؤلف است» (هرش، ۱۳۹۵: ۱۰۰-۹۹).

ب- مفسّر و استنطاق متن

یکی از مصادیق روشن استنطاق، تفاسیر موضوعی از قرآن است (صدر، ۱۳۵۹: ۹-۱۱ و همو ۱۴۰۹ق: ۳۴-۳۶). از نظر طباطبایی، مفسّر در تفسیر قرآن به قرآن، متن را در مقاصد و مطالبش مورد استنطاق قرار

می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۷: ۱۶۶). همچنین قائل است که برخی از آیات قرآن در دفع مشکل و رفع تشابه برخی آیات دیگر کفایت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۷: ۱۶۷). از دیدگاه طباطبایی مفسر علاوه بر تعیین مدلول لفظی آیات که همان اجزاء متن است با پرسش نهادن پیش روی متن و استنتاج معنای آیه از مجموع آیات مربوط، به عنوان یک طریق مکمل، قرآن را با قرآن تفسیر و مصادیق آن را تعیین می‌نماید (مرزبان وحی و خرد، ۱۳۸۱: ۱۴۳). طباطبایی فرایند فهم و تفسیر متن را روش مند دانسته و روش قرآن به قرآن را بهترین روش معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۷۸-۸۱).

از نظر هرش فرایند فهم و تفسیر متن روش مند است و مفسر با این پرسش: «این متن به چه ژانری تعلق دارد؟»؛ نوع و ژانر کلی متن را حدس می‌زند و با بررسی آن در پی دستیابی به محتمل‌ترین فرضیه که مبنی مراد مؤلف است می‌باشد. پرسش یادشده مهمترین پرسشی است که مفسر باید در باره متن بپرسد؛ زیرا پاسخ این سؤال متضمن روش فهم آن متن با توجه به شکل و اهمیت و نیز گستره و جهت‌گیری معانی آن است (هرش، ۱۳۹۵: ۳۳۰). به همین جهت در هرمنوتیک هرش کلید فهم متن، تشخیص صحیح ژانر است (هرش، ۱۳۹۵: ۷۶ و ۱۰۱).

ج- مفسر و پیش‌دانسته‌ها

از نظر طباطبایی دخالت برخی پیش‌دانسته‌های مفسر ضروری و لازم‌اند مانند علوم زبانی و قواعد دستوری (ابزاری) و دخالت برخی پیش‌دانسته‌ها مذموم است مانند نظریه‌های علمی ناروا و غیرموجه که مخل در فهم و مصداق بارز تفسیر به رأی است. وی می‌گوید: «مفسر باید همه معلومات و نظریه‌های علمی خود را موقتاً فراموش کرده، و به هیچ نظریه علمی تکیه نکند» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۶). وی دخالت مسبوقات ذهنی مفسر را تطبیق می‌نامد نه تفسیر (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۵-۸).

از نظر هرش برای فهمیدن متن پیش‌فهم‌هایی مانند شناختن زبان متن و نظام‌های قراردادی و ارتباطات معنایی مشترک در یک گفتار زبانی ضروری است. وی با اقامه دلیل، جایگزین نمودن «پیش‌فرض» یا «پیش‌داوری» به جای «پیش‌فهم» و برابرسازی آن‌ها را ممنوع و نادرست قلمداد می‌کند (هرش، ۱۳۹۵: ۳۲۶-۳۲۴). در نگاه هرش پیش‌فهم، فرضیه مبهمی است که تشکیل‌دهنده فهم است و فهم تا حدی وابسته به آن است. با توجه به این‌که فهم در چارچوب واژه‌ها و قواعد زبانی و حتی هنجارهای فرهنگی رخ می‌دهد لازم است این قواعد هنجاری و قراردادهای زبانی و نظامات اجتماعی به‌درستی شناخته شوند تا فهم نیز به‌درستی صورت پذیرفته و از بدفهمی پیش‌گیری شود (هرش، ۱۳۹۵: ۳۲۸-۳۲۹). هرش رابطه پیش‌فهم با فهم یک متن را همانند رابطه فرضیه‌های علمی با داده‌ها و چیزی همانند اولویت منطقی فرضیه می‌داند (هرش، ۱۳۹۵: ۳۲۷) و قائل است به‌طور کلی فرضیات، قابل تنزل

به گرایش‌های عادت‌ی یا شیوه‌های تفکر نیستند و پیش‌فهم‌ها را هم نمی‌توان با پیش‌داوری‌ها یکسان شمرد و نتیجه واحد از آن گرفت (هرش، ۱۳۹۵: ۳۲۸).

د- مفسر، علاقه‌ها و انتظاراتها

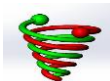
علاقه‌ها و انتظاراتها ظرفیت دارند که مفسر را به سمت گزینش محورهای خاصی از متن برای تفسیر سوق دهند. مفسر باید با کنترل و مهار آن‌ها از خطر تفسیر به‌رأی پیش‌گیری نماید. از نظر علامه آتکاء و اعتماد کردن برآنس و عادت در فهم معانی آیات (اجزاء متن)، مقاصد آیات (متن) را آشفتگی و امر فهم را مختل می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج: ۱: ۱۱) همچنین قائل است که: «اگر مسبوقات ذهنی مفسر رنگ خاصی پذیرفته باشد، مانند تعصبات قومی، مذهبی و سیاسی یا گرایش‌های حسّی، آن معنا هم به همان رنگ درمی‌آید» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج: ۱: ۹-۶).

از نظر هرش جزئیات معنایی که مفسر می‌فهمد قویاً با انتظارات معنایی او تعیین شده و قوام می‌یابد. این انتظارات ناشی از تلقی مفسر از نوع معنایی است که در حال بیان شدن است و مؤلفه‌های زیادی را شامل می‌شود مثل رابطه آشنایی قبلی گوینده (مؤلف) با مفسر یا نوع نگرش و واژگان و دست‌ورزبان مورد استفاده و با میانجی‌گری چنین انتظاراتی مفسر می‌تواند واژگان را بفهمد. یعنی او به تجربه دریافته است که مثلاً از این نوع گفتار، این چنین خصوصیتی را انتظار داریم (هرش، ۱۳۹۵: ۱۰۵-۱۰۴). هرش می‌گوید: «آن‌چه که ما از راه پیش‌فهمی عرضه می‌کنیم می‌بایست از انتظارات، گرایش‌ها و پیش‌زمینه‌ها، و به‌طور خلاصه از پیش‌داوری‌های خودمان ساخته شده باشد» (هرش، ۱۳۹۵: ۳۲۶).

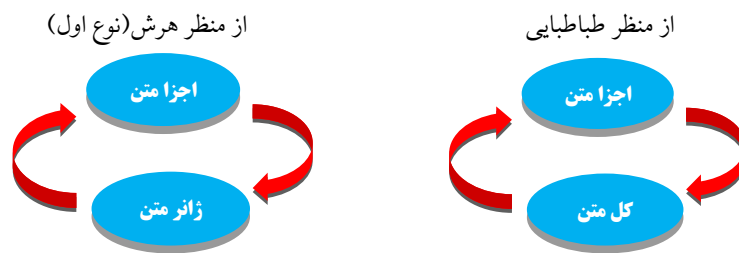
ه- مفسر و دورهرمنوتیکی

منظور از دورهرمنوتیکی (hermeneutical circle)^۱ یعنی تحقق فهم در یک فرآیند دوری و رفت و برگشت‌های متعدد که این رفت و برگشت‌ها، یا بین اجزاء متن با کل آن متن (پالمر، ۱۳۹۵: ۹۸)، یا بین پیش‌فهم‌ها و فهم‌ها (شبستری، ۱۳۹۳: ۲۱)، یا بین ژانر متن با معانی اجزاء متن (هرش، ۱۳۹۵: ۱۱۰) یا بین پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌ها با متن (Gadamer, 1994, p:276)، صورت می‌پذیرد. طباطبایی هم برای فهم اجزاء متن (آیات قرآن) از طریق ضرب آن آیه به آیات قرینه و نظیره در کل متن (قرآن) اقدام می‌کند. وی می‌گوید: «آن نفسر القرآن بالقرآن و نستوضح معنی الآیة من نظیرتها بالتدبر» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج: ۱:

۱. محقق به جای اصطلاح دورهرمنوتیکی که تداعی دور باطل منطقی را به همراه دارد، اصطلاح چرخش استعلایی هرمنوتیکی (به شکل مخروط) را مناسب‌تر می‌داند چون توسعه‌یابنده و عمق‌پذیر است.



۱۱). اگر چه این اصطلاح در آثار وی وجود ندارد ولی در واقع روش تفسیر قرآن به قرآن المیزان را می‌توان مؤید دورهرمنوتیکی دانست و عبارت: *القرآنُ يُفسَّرُ بَعْضُهَا بَعْضاً* نیز همین معنی را افاده می‌کند. هرش صورت‌بندی دور هرمنوتیکی را بر حسب ژانر متن و ویژگی اجزاء متن برقرار می‌کند و آن را مطلوب‌تر از صورت‌بندی بین جزء و کل می‌داند. چون فرآیند تفسیر را به نحو دقیق‌تری توصیف می‌کند. یعنی فهم معانی جزئی متن، وابسته به فهم ژانر (تیپ و نوع معنایی کلی) متن است و ژانر نیز از طریق اجزایش قابل فهم است. به نظر محقق از توضیحات هرش می‌توان دریافت دور بین ژانر و پیش‌فهم‌های مفسر و اجزاء متن به صورت سه جانبه هم برقرار می‌شود که نمودار آن با عنوان «نوع دوم» ترسیم شده است. از نظر هرش توصیف دورهرمنوتیکی مشکلات خاص خودش را دارد که مهم‌ترین آن این است که «ژانر» هنوز هم، بازنمای مفهومی غیردقیق و تغییرپذیر است (هرش، ۱۳۹۵: ۱۱۰-۱۰۹).
نمودار ۲: مقایسه دورهرمنوتیکی در دیدگاه طباطبایی و هرش



از منظر هرش (نوع دوم)



و- مقایسه و تحلیل مبانی مرتبط با نقش مفسر

با مقایسه آرای طباطبایی و هرش بدست می‌آید که: هر دو اندیشمند فرایند فهم را روش‌مند می‌دانند؛ قائل به تمایز و تقدّم فهم بر تفسیر هستند یعنی فهم را ادراک معنا بر اساس واژگان و معیارهای خود متن و تفسیر را بیان آن می‌دانند؛ قائل به استنتاج متن هستند؛ پیش‌دانسته‌های ابزاری مانند علوم زبانی و قواعد دستوری را برای تفسیر لازم می‌دانند و در عمل قائل به دورهم‌نویکی برای فهم و تفسیر متن هستند.

طباطبایی قائل به تفکیک بین فهم و تفسیر است. وی فهم را ادراک معنا و تفسیر را کشف مقاصد و بیان می‌داند ولی از نظر هرش فهم، داده بی‌واسطه نیست؛ بلکه همواره نوعی تفسیر نشانه‌های فیزیکی است که مستلزم نوعی تفسیر فعالانه متن در چارچوب واژه‌ها و قواعد زبان است. طباطبایی کشف مراد و مقصود متکلم را مربوط به حوزه تفسیر و امری ثابت می‌داند ولی هرش آن را مربوط به مرحله فهم دانسته و تفسیر را همانند ترجمه، یک فنّ می‌داند که نحوه‌های متفاوت تفسیر می‌تواند به یک برداشت واحد از معنای اصلی ارجاع داشته باشد. طباطبایی وظیفه مفسر را پرده‌برداری از معنای ظاهری الفاظ برای دست‌یابی و کشف مراد و مقصود مؤلف و تعیین مصداق برای برخی مفاهیم مبهم متن می‌داند ولی هرش کار مفسر را محدود کردن معانی مربوط به متن از طریق افق معنایی و طرد کردن معانی غیرمتعلق به آن می‌داند.

طباطبایی از طریق استنتاج متن معنای اجزاء متن را از کلّ متن به دست می‌آورد ولی هرش از طریق پرسش درباره متن (استنتاج)، نوع و ژانر کلی متن را حدس می‌زند و با بررسی آن در پی دست‌یابی به محتمل‌ترین فرضیه که مبین مراد مؤلف است می‌باشد. طباطبایی به‌جز پیش‌دانسته‌های ابزاری، دخالت دیگر پیش‌دانسته‌ها را ناروا و مخلّ در فهم می‌داند ولی هرش از دیگر پیش‌دانسته‌ها برای حدس زدن ژانر متن استفاده کرده و ارزشی در حدّ فرضیه برای آن قائل است. طباطبایی دخالت علاقه و انتظارات مفسر را مخلّ در فهم و تشخیص مقاصد متن می‌داند ولی از نظر هرش جزئیات معنایی که مفسر می‌فهمد، قویاً با انتظارات معنایی او تعیین و قوام می‌یابد و مؤلفه‌های زیادی را شامل می‌شود. طباطبایی در عمل «دورهم‌نویکی» را میان جزء و کل متن، جاری و ساری می‌سازد ولی هرش صورت‌بندی دورهم‌نویکی را بین ژانر متن که توسط مفسر حدس زده می‌شود و ویژگی اجزاء متن بر قرار می‌کند.

۴- مبانی مرتبط با نقش زمینه

اصطلاح زمینه یا بافت^۱، معمولاً به معنای زمان و مکان دربرگیرنده متن (گفتار یا نوشتار)، اطلاق می‌شود. اصطلاح‌هایی چون؛ مقام، شأن یا اسباب‌نزول و سیاق را می‌توان از عوامل مرتبط با زمینه به‌شمار

۱. منظور از بافت context در زبان شناسی، فضایی است که جمله‌های زبان در آن تولید می‌شود (ساغروانیان، ۱۳۶۹: ۳۷ و صفوی، ۱۳۸۴: ۱۴۷). زمینه می‌تواند شامل عوامل متعددی باشد مثل: موقعیت فرهنگی و جغرافیایی پیدایش متن، متون مرتبط قبل و بعد از آن، سیاق و بافت درون و برون متنی...

آورد. مبانی مرتبط با نقشِ زمینه، تحت دو عنوان: «زمینه و سیاق» و «زمینه تاریخی صدور متن» قابل ارائه است:

الف-زمینه و سیاق

یکی از مهم‌ترین عواملی که برای فهم صحیح و تفسیر متن مؤثر است توجه به سیاق است. «سیاق عبارت است از نشانه‌هایی که معنی لفظ مورد نظر را کشف کنند چه این نشانه‌ها، نشانه‌های لفظی باشند... و چه این نشانه‌ها، قرائن حالیه‌ای باشند که کلام را در بر گرفته و بر معنای خاصی دلالت دارند» (صدر ۱۹۷۸ م، ج ۱: ۱۳۰)

سیاق آیات تأثیر زیادی در آگاهی به معانی و کشف مراد از آن‌ها دارد (الوسی، ۱۳۷۰: ۲۰۲ و ۲۰۳). واژه سیاق ۵۹۰۲ بار در تفسیر المیزان به کار رفته است که دلالت بر اهمیت آن در نزد صاحب المیزان است. علامه در مواردی که احادیث متواتری برای رفع اختلاف وجود ندارد تنها طریق را، تدبیر در سیاق، قرائن و امارات داخلی و خارجی ذکر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۳: ۲۳۵) طباطبایی از سیاق برای کشف معانی و روشن شدن مقصود آیات (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۰: ۲۸-۲۹ و ج ۱۴: ۵۰)، تعیین معنای بعضی الفاظ آیات (همان، ج ۱: ۵۸ و ج ۹: ۲۸۸-۲۹۱)، قبول و ردّ روایات (همان، ج ۸: ۱۱۶ و ۱۴)، ترجیح آراء مفسران بر یکدیگر (همان، ج ۲: ۱۴۵)، شناخت آیات مکی و مدنی (همان، ج ۱۳: ۲۳۵)، و ترجیح بعضی از قرائن‌ها بر بعضی دیگر (همان، ج ۲: ۱۵۹، و ج ۴: ۱۳۷ و ج ۷: ۱۱۷ و ج ۲۰: ۴) استفاده کرده است.

گرچه علامه به تعریف مستقلی در باره سیاق مبادرت نورزیده است ولی با توجه به کاربرد آن در جای-جای المیزان به طور کلی می‌توان گفت منظور از سیاق از منظر علامه در تفسیر المیزان، نظم و یکنواختی کلمات و جملات، گاه در معنا و گاه در الفاظ مراد است.

از نظر هرش منظور از بافت و سیاق کلام، مجموعه بسیار پیچیده و به هم پیوسته‌ای از عوامل مرتبط با یک «عبارت» است؛ مثل مجموعه‌ای از واژه‌های محیط بر آن «عبارت»، محیط کاملاً فیزیکی، روان-شناختی، اجتماعی و تاریخی که آن گفتار مورد نظر، در چنان شرایطی ارائه شده است. به همین جهت از نظر هرش بدون بافت و سیاق نمی‌توان معنا را درک کرد. واژه بافت از طرفی نشان‌گر داده‌هایی است که ملازم معنای متن هستند و به ما کمک می‌کنند تصوّر درستی از کلّ داشته باشیم، و از طرف دیگر حاکی از برداشت‌ها و استنباط‌هایی است که جزئی از معنای متن هستند (هرش، ۱۳۹۵: ۱۲۱). از نگاه هرش سیاق در محدود کردن احتمالات معنایی و همچنین تعیین حدس یک مفسّر می‌تواند نقش داشته باشد ولی تعیین کننده‌ی معنای لفظی نیست (هرش، ۱۳۹۵: ۷۵). وی قائل است که برای تبیین زمینه‌ی متن، باید از تعیین

ژانر استفاده کرد. هرش در تمایز ژانر درونی با بافت و سیاق کلام می‌گوید: «یکی از اجزای ضروری یک بافت، ژانر درونی گفتار است که حدس زده می‌شود. هر چیز دیگری در بافت و سیاق کلام، صرفاً به‌عنوان یک راهنما و سرنخ برای رسیدن به ژانر درونی مفید است، اما به‌خودی‌خود هیچ نیروی قهری برای معین کردن معانی جزئی ندارد» (هرش، ۱۳۹۵، ص ۱۲۲). اگر درک و دریافت در مورد ژانر کل گفتار، متفاوت با درک گوینده باشد چنین ژانری بیرونی نامیده می‌شود که یک حدس نادرست است، اما ژانر درونی، یک حدس درست است. یکی از وظایف اصلی مفسر در تفسیر، نفی انتقادی ژانر بیرونی، در جهت کشف ژانر درونی یک متن است (هرش، ۱۳۹۵: ۱۲۳). هرش می‌گوید: «مؤلف و مفسر هر دو مقید به آداب و قواعد ژانر هستند و معنای مورد نظر مؤلف به‌واسطه‌ی رغبت او به کاربرد ژانر درونی خاص، متعین می‌شود» (هرش، ۱۳۹۵: ۱۶۲). از نگاه هرش دلالت‌های یک گفتار، توسط ژانر درونی آن تعیین می‌شود و درستی تفسیر منوط به درستی حدس ژانر متن است و اختلافات، ناشی از تشخیص نوع ژانر است (هرش، ۱۳۹۵: ۱۲۴-۱۲۶).

ب- زمینه تاریخی و تاریخ‌مندی فهم و تفسیر

همه شواهد تاریخی و قرائنی که مقطع صدور متن را احاطه کرده است، به شرط آن که در کشف مراد مقصود مؤلف مؤثر افتد، از زمره عوامل و زمینه مؤثر در فهم متن به حساب می‌آید. طباطبایی از شأن نزول آیات یا زمینه تاریخی صدور متن به‌عنوان مهمترین قراین برای کشف معنای مقصود مؤلف مدد جسته و با ترسیم وضعیت اجتماعی زمان نزول قرآن و احکام اجتماعی آن، آیه را تفسیر می‌کند. مثل تفسیر آیه ۳ از سوره نساء، (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۴: ۱۵۷-۱۵۲).^۱

مراد از «تاریخ‌مندی فهم متن» آن است که اگرچه الفاظ و مفاهیم و اسلوب بیان متن متأثر از فرهنگ زمانه تکوین آن است ولی هر مفسری با افق معنایی خاص خود که حاوی همه پیش‌دانسته‌ها و انتظارات و علائق اوست، با متن مواجه می‌شود و این افق معنایی در فهم و درک او از متن تأثیر اساسی دارد. پذیرش این امر موجب تاریخ‌مندی و سیالیت فهم و تفسیر متن می‌گردد. از این رو یک متن در طول زمان تفسیرهای بسیار متنوعی را می‌پذیرد در نتیجه فهم متن، امری ثابت نبوده و هیچ تفسیر و فهمی، تفسیر نهایی متن نمی‌باشد. بر اساس تاریخ‌مندی فهم، هیچ فهمی، عینی نیست و همه تفسیرها به شکلی خالی از تفسیر به-رأی نیستند. مشی تفسیری طباطبایی و نظریات او با این تاریخ‌مندی فهم، سازگاری ندارد (مرزبان و وحی، ۱۳۸۱: ۱۵۴-۱۵۵).

از نظر هرش نظریه افراطی تاریخ‌مندی از آنجا که به معنای ثابت و واحد برای متن اعتقاد ندارد،

۱. موارد دیگر در ذیل این آیات: (بقره: ۱۶)، (مانده: ۳)، (نساء: ۳)، (نمل: ۱۵۸)، (احزاب: ۳۳).

نمی‌تواند برای فهم درست، ملاک و معیار روشنی ارائه دهد (هرش، ۱۳۹۵، ضمیمه ۲: ۲۲۲) ولی وی قائل است که تاریخ‌مندی، منافاتی با ثبات معنای متن ندارد و در حوزه «معناداری متن» (همان معنی امروزی که نزد ما است و تغییر می‌کند) است، نه معنا که ثابت است و تغییر نمی‌کند. وی قائل است که باید رویکردی اتخاذ کرد تا هم ثبات معنای لفظی حفظ شود و هم سیالیت آن برقرار گردد. داده‌های فرهنگی و نگرش‌های مشترک بین دوره‌ای در گذشته و دوره‌ای کنونی، متفاوت هستند ولی امر مطلوب این است که این حقایق را بدون تناقض و بدون از میان بردن تمایزهای منطقی و ضروری حفظ کنیم (هرش، ۱۳۹۵: ۳۲۰). از نظر هرش معنای لفظی متن نه تنها می‌تواند وابسته و مرتبط به هر وضعیت تاریخی، زبانی، روان‌شناختی... قابل تصور باشد بلکه متقابلاً زمان‌های مختلف متعلق به شرایط متغیر هر وضعیت قابل تصور می‌تواند در معنای لفظی متن دخیل باشد (هرش، ۱۳۹۵: ۹۴). از نگاه هرش تفسیر یک امر سیال و تاریخی است و در هر دوره‌ی زمانی متفاوت بوده (هرش، ۱۳۹۵: ۱۸۱)، و تقریباً همواره با نقد همراه است (هرش، ۱۳۹۵: ۱۷۹). دو کارکرد «عمق بخشیدن» و «تغییر دادن» عواملی هستند که به واسطه آن‌ها تفسیرها متفاوت می‌شوند (هرش، ۱۳۹۵: ۱۷۳-۱۷۲).

ج- مقایسه و تحلیل مبانی مرتبط با نقش زمینه

از مقایسه آرای طباطبایی و هرش بدست می‌آید که: هر دو اندیشمند نقش سیاق را در کشف معنای متن مورد تأکید قرار می‌دهند. طباطبایی سیاق را به عنوان قرائن و امارات داخلی و خارجی ذکر می‌کند ولی هرش سیاق را مجموعه‌ای از عوامل لفظی، محیط فیزیکی، روان‌شناختی، اجتماعی و تاریخی مرتبط با یک متن می‌داند که راهنما و سرخ برای رسیدن به ژانر درونی است ولی تعیین‌کننده‌ی معنای لفظی نیست. طباطبایی قائل به تاریخ‌مندی فهم متن نیست ولی هرش عقیده تاریخ‌مندی را ادعایی غیر قابل ابطال دانسته و آن را در حوزه معناداری (معنای امروزی نزد ما) قابل ارزیابی و خارج از حوزه هرمنوتیک می‌داند.

نتیجه‌گیری و تحلیل

از مقایسه تطبیقی مبانی فهم و تفسیر قرآن در آرای طباطبایی و هرش در محورهای چهارگانه مؤلف، متن، مفسر و زمینه، نتایج ذیل به دست آمد:

۱- در محور «مؤلف» آرای طباطبایی و هرش در مؤلفه تعیین‌بخشی معنا از سوی مؤلف کاملاً هم‌خوان است یعنی هر دو قائل به ثبات معنای متن هستند. و در مؤلفه قصد مؤلف در تولید متن هم‌خوانی مبانی آرای آن‌ها نسبی است؛ یعنی هر دو قائل‌اند که معنای متن وابسته به قصد و اراده مؤلف است ولی طباطبایی از منظر علم اللغه و دلالت در کل کلام مؤلف و هرش از منظر هرمنوتیکی آن را می‌پذیرد. با توجه به این نتیجه می‌توان تحلیل کرد که تفاوت این دو دیدگاه در تفسیر قرآن دو نتیجه متفاوت خواهد داشت. کشف مراد مؤلف از منظر طباطبایی نتیجه‌اش حجت دانستن ظاهر کلام قرآن است. یعنی تفسیر آیات با استفاده

از دلالت‌های زبانی و علم‌اللغه و مبانی اصولی و مباحث دلالت الفاظ، صورت پذیرفته و لوازم آنها بیان شده و در همان شکل‌های نخستین پیاده شدن آن‌ها در زمان صدور متن، غیر قابل تغییر و ابدی دانسته می‌شود مثل حکم رجم، قطع ید سارق،... ولی با دیدگاه هرمنوتیک هرش که در صدد دستیابی و کشف چرایی صدور حکم و کشف علت فعالیت زبانی مؤلف است الزامی به توقف در ظاهر کلام نخواهد بود. مثلاً می‌توان گفت در مورد عدالت که یکی از ارزش‌های مهم مطرح در قرآن است؛ باید دید در عصر حاضر در روابط اجتماعی و سیاسی و جزایی چه چیزهایی باید ملاک قانون‌گذاری باشد تا به عدالت مفهوم معقول این عصر نزدیک شود. در این صورت از منظر هرمنوتیکی ممکن است عین اجرای آن حکم در عصر حاضر معقول تشخیص داده نشود مثل حکم رجم، قطع ید سارق... چنین تفسیری تفسیر عصری با رویکرد نواندیشی و در زمینه و زمان مند خواهد بود.

۲- در محور «متن» در دو مؤلفه «وضع الفاظ و دلالت معنا» و «پیوند معنایی اجزاء متن» آرای طباطبایی و هرش کاملاً هم‌خوان است و در دو مؤلفه «زبان متن» و «فهم‌پذیری متن» هم‌خوانی آنها نسبی است. یعنی هر دو زبان را ابزاری می‌دانند ولی طباطبایی قائل به دو نوع زبان الهی و بشری است؛ در حالی که هرش زبان را فقط بشری می‌داند. هم‌چنین هر دو قائل به فهم‌پذیری متن هستند البته هرش فهم معنای متن را محتمل می‌داند نه یقینی.

۳- در محور «مفسر» در پنج مؤلفه «عمل تفسیر متن»، «استنتاج از متن»، «پیش دانسته‌های مفسر»، «علاقه و انتظارات مفسر» و «دوره‌هرمنوتیکی» هم‌خوانی مبانی آرای آن‌ها نسبی است؛ یعنی طباطبایی قائل به کشف و بازتولید مراد مؤلف از طریق علم‌اللغه و دلالت است ولی هرش قائل به کشف و بازتولید هدف فعل گفتاری مؤلف است. طباطبایی استنتاج متن را طریق مکمل فهم می‌داند ولی هرش پرسش در باره متن را برای درک ژانر متن و ارائه فرضیه ضروری می‌داند. طباطبایی پیش‌دانسته‌های ابزاری را برای مفسر ضروری دانسته و دخالت بقیه پیش‌دانسته‌های مفسر را محلّ در فهم می‌داند در حالی که هرش پیش‌دانسته‌های مفسر را برای حدس زدن ابتدایی ژانر متن ضروری می‌داند. طباطبایی در عمل دوره‌هرمنوتیکی را بین جزء و کلّ متن برقرار می‌کند ولی هرش دور هرمنوتیکی را بین ژانر با اجزاء متن و پیش‌دانسته‌ها برقرار می‌کند. با توجه به نظریه ژانر متن، می‌توان تحلیل کرد که این نظریه تأثیر اساسی در تفسیر دارد؛ چون طبق این نظریه «سیاق»، راهنما و سرخ برای رسیدن به ژانر درونی است که کلید فهم متن است. براساس این نظریه می‌توان گفت، اگر ژانر درونی قرآن یک متن قانونی و برنامه‌ی ابدی برای زندگی انسان تلقی شود تفسیر آن ابدی دانستن احکام و قوانین آن است آن‌چنان‌که رویکرد تفسیر سنتی مفسران اسلامی بر همین روال است و اگر ژانر درونی متن قرآن روایت و توصیه‌های اخلاقی-اجتماعی برای جامعه‌ای معین با اهداف معین فرض شود، نتیجه‌اش جواز تفسیر عصری و ارائه نظرات جدید حقوقی

و اجتماعی با حفظ اهداف اصلی قرآن با رویکرد نواندیشی خواهد شد.

۴- در محور «زمینه» در هر دو مؤلفه «زمینه و سیاق» و «تاریخ‌مندی متن» هم‌خوانی مبانی آرای آن‌ها نسبی است. یعنی طباطبایی به سیاق درون متنی قائل است ولی هرش قائل به سیاق درون متنی و بیرون متنی است تا این‌که از طریق آن دامنه معنا و حدس مفسر تحدید شود. طباطبایی با قبول ثبات معنا، قائل به تاریخ‌مندی متن که موجب سیالیت معنا می‌شود، نیست؛ در حالی که هرش تاریخ‌مندی را در حوزه معنا می‌پذیرد ولی در حوزه معناداری نمی‌پذیرد. نتیجه نهایی نشان می‌دهد که میزان قرابت و هم‌خوانی مبانی آرای طباطبایی با هرش در حوزه فهم و تفسیر نسبی در حد متوسط (نه حد اکثری و نه حد اقلی) است. با این نتیجه، فرضیه تحقیق مبنی بر هم‌خوانی مبانی آرای آنها به صورت حداکثری تأیید نشد.

نمودار ۳: مقایسه تطبیقی مبانی فهم و تفسیر در آرای طباطبایی و هرش


محور	مؤلفه‌ها	طباطبایی	هرش
مؤلف	۱- قصد مؤلف در تولید متن	قابل پذیرش سمانتیکی	قابل پذیرش هرمنوتیکی
	۲- تعین بخشی معنای لفظ	پذیرش ثبات معنا	پذیرش ثبات معنا
متن	۳- وضع الفاظ و دلالت معنا	قابل پذیرش	قابل پذیرش
	۴- پیوند معنایی اجزاء متن	قابل پذیرش	قابل پذیرش
	۵- زبان متن	پذیرش در دو نوع الهی و بشری	پذیرش فقط بشری
	۶- فهم‌پذیری متن	پذیرش با علم اللغه و دلالت	پذیرش معنای محتمل لفظ
	۷- عمل تفسیر متن	بازتولید و کشف مراد مؤلف	بازتولید و کشف هدف فعل گفتاری مؤلف
مفسر	۸- استنتاج از متن	استنتاج به عنوان طریق مکمل فهم	استنتاج برای درک ژانر متن و ارائه فرضیه
	۹- پیش‌دانسته‌های مفسر	پیش‌دانسته‌های ابزاری ضروری است و بقیه مخّل	پیش‌دانسته‌ها لازم است برای حدس ژانر متن
	۱۰- علاقه و انتظارات مفسر	دخالتهش مخّل فهم است.	موجب تعیین و قوام جزئیات معنایی است.
	۱۱- دور هرمنوتیکی	بین جزء و کل متن	بین ژانر با اجزاء متن و پیش‌دانسته‌ها
زمینه	۱۲- زمینه و سیاق	سیاق درون متنی و شأن نزول	درون متنی و بیرونی برای تحدید معنا و حدس مفسر
	۱۳- تاریخ‌مندی فهم متن	غیر قابل پذیرش	غیر قابل پذیرش در حوزه معنا و پذیرش در معناداری

منابع

- قرآن، ترجمه فولادوند.
- ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، الطبعة الاولى، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۹۹م.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
- انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، چاپ پنجم، نشر سخن، ۱۳۸۷.
- الاسوی، علی رمضان، روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۷۰.
- بلاشر، یوزف، گزیده هرمنوتیک معاصر، ترجمه سعید جهانگیری، آبادان، پرسش، ۱۳۸۹.
- پالمر، ریچارد، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، علم هرمنوتیک، چاپ نهم، هرمس، تهران، ۱۳۹۵.
- دهقانی، محسن، فروغ حکمت: ترجمه و شرح نه‌ایة الحکمة علامه سید محمدحسین طباطبائی، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۸.
- دهکردی، روحی، و تجری، احسان، (اصطلاح شناسی مبانی تفسیر)، (فصل نامه پژوهش‌های قرآنی)، شماره پیاپی ۷۷، ۱۳۹۴، صص ۹۴ - ۱۱۷.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین، مفردات الفاظ القرآن، ذوی القربی، قم، ۱۳۸۴.
- ساغروانیان، جلیل، فرهنگ اصطلاحات زبان شناسی، چاپ اول، نشر نما، مشهد، ۱۳۶۹.
- سوسور، فردیناندو، درس‌های زبان شناسی همگانی، ترجمه نازیلا خلخالی، نشر فرزانه نو، تهران، ۱۳۷۸.
- شاکر، محمد کاظم، (ترمینولوژی مبانی و روش‌های تفسیر قرآن)، (مقالات و بررسی‌ها)، دفتر ۷۲، زمستان ۸۱: ۱۳۹-۱۵۱.
- صدر، سید محمد باقر، انسان مسئول و تاریخ ساز، ترجمه محمد مهدی فولادوند، بنیاد قرآن، بی‌جا، ۱۳۵۹.
- _____، السنن التاريخية فی القرآن، دارالتعارف، دمشق، ۱۴۰۹ ق.
- _____، دروس فی علم الاصول، بیروت، ۱۹۷۸ م.
- صفوی، کوروش، فرهنگ توصیفی معناشناسی، چاپ اول، فرهنگ معاصر، تهران، ۱۳۸۴.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، مؤسسه‌الاعلمی، بیروت، ۱۳۹۰ ق.
- _____، حاشیه‌الکفایه، چاپ اول، بنیاد علمی و فکری، قم، ۱۳۶۱.
- _____، قرآن در اسلام، چاپ سوم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۸.
- عباسی، مهرداد، رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن، ویراسته‌ی اندرو ریپین، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۹۴.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، انتشارات هجرت، قم، ۱۴۱۰ ق.
- فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، القاموس المحیط، چاپ اول، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
- قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، چاپ ششم، دارالکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۷۱.

- کریس، لان، ویتگنشتاین و گادامر، ترجمه مرتضی عابدینی فر، چاپ سوم، پارسه، تهران، ۱۳۹۸.
- کوزنز هوی، دیوید، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهاد پور، انتشارات روشنگران، تهران، ۱۳۸۴.
- مجتهد شبستری، محمد، درس گفتارهای هرمنوتیک جدید چیست؟ جلسه ۴۴، وبسایت، ۱۳۹۴.
www.mohammadmojtahedshabestari.com.
- _____، هرمنوتیک، کتاب و سنت، چاپ هشتم، طرح نو، تهران، ۱۳۹۳.
- مرزبان وحی و خرد: یادنامه مرحوم علامه سید محمدحسین طباطبائی قدس سره، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.
- واعظی، احمد، نظریه تفسیر متن، چاپ سوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۷.
- هرش، اریک دونالد، اعتبار در تفسیر، ترجمه محمد حسین مختاری، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۹۵.
- Gadamer, Hans Geor, Truth and Method. translation revised by Donald G. Marshall. New York. Continuum book. 1994 .



HomePage: https://jquran.um.ac.ir/	Vol. 54, No. 1: Issue 108, Spring & summer 2022, p.157-171	
Online ISSN: 2538-4198	 Print ISSN: 2008-9120	
Receive Date: 01-01-2022	Revise Date: 03-02-2022	Accept Date: 11-05-2022
DOI: 10.22067/jquran.2022.74483.1248	Article type: Original	

Examining the Word "Khimār" with Emphasis on the Companions and the Successors' narrations

Somayeh Afshari, Ph.D., Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran

Mahdi Mehrizi (corresponding author), Associate Professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran

Email: toosi217@gmail.com

Mozhgan Sarshar

Assistant Professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran

Abstract

Regarding women's clothing, the Holy Quran uses several words. "*Khimār*" (head covering) in verse 31 of surah "*al-Nūr*" is one of these words that the jurists and commentators disagree about its meaning. As a result, they have expressed different views and rules about women's head covering. Meanwhile, the semantics of words and expressions used in the text of the narrations can help to understanding this issue. So, in this paper, first, by using the science of etymology, the root and meaning of this word were examined in the proto-languages. Then, it was searched and analyzed in the pre-Islamic literature as well as lexical sources, and the evolution of its meaning was explained throughout history. Finally, by collecting and studying those narrations of the companions (*Sahābīh*) and the Successors (*tābī'im*) in which this word was used, this meaning was exactly explored, and its usage was determined. The findings suggest that the word "*Khimār*" originated in Afro-Asiatic languages. Also, throughout history, this concept evolved from the "covering" in its general meaning and without considering a specific gender into "the women's head covering" in the Islamic culture. The narrations of the Companions and the Successors emphasize the concept of the women's head covering too.

Keywords: *Khimār*, Etymology, Narrations of the Companions and the Successors, women's clothing



سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۱۷۱ - ۱۵۷	HomePage: https://jquran.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۱	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۱۱/۱۴
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/jquran.2022.74483.1248

واکاوی معنای واژه «خمار» با تأکید بر اقوال صحابه و تابعین

سمیه افشاری

دانش آموخته دکتری دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات (تهران - ایران)

مهدی مهریزی (نویسنده مسئول)

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات (تهران - ایران)

Email: toosi217@gmail.com

مژگان سرشار

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات (تهران - ایران)

چکیده

پوشش بانوان از جمله مفاهیمی است که در قرآن کریم با واژگان متعددی مورد توجه قرار گرفته است. یکی از واژگان مربوط به پوشش، واژه «خمار» است که در آیه ۳۱ سوره نور آمده است. فقها و مفسران در معنای این واژه اختلاف نظر دارند و این اختلاف معنایی باعث شده نظرات و احکام متفاوتی را در خصوص پوشش سر بانوان بیان کنند. در این میان مفهوم واژگان و اصطلاحات به کار رفته در متن روایات می‌تواند در درک این مسئله راهگشا باشد. در این مقاله تلاش می‌شود ابتدا با بهره‌گیری از دانش ریشه‌شناسی واژگان، ریشه و معنای این واژه در زبان‌های نیا واکاوی شود؛ سپس ضمن جستجو در منابع ادبیات دوره پیش از اسلام و نیز واکاوی این واژه در منابع لغویان تلاش بر تبیین گستره معنایی این واژه در بستری تاریخی به عمل آمد. با جمع‌آوری و بررسی احادیث مروی از صحابه و تابعین، که این واژه در آن‌ها به کار رفته بود، تلاش شد این معنا به طور دقیق کاویده شود و کارکرد آن به دست آید. با ریشه‌شناسی واژه «خمار» متوجه شدیم این واژه ریشه در زبان آفر و آسیایی دارد، و با پژوهش در ادبیات جاهلیت و آرای لغت‌شناسان عربی این مفهوم در سیر تاریخی خود از معنای کلی پوشش، بدون توجه به جنسیتی خاص، تا معنای پوشش سر بانوان در فرهنگ اسلامی دلالت دارد. بررسی اقوال صحابه و تابعین نیز بر مفهوم پوشش سر بانوان تأکید دارد.

کلیدواژه‌ها: خمار، ریشه‌شناسی، حدیث صحابه و تابعین، پوشش بانوان.

مقدمه

مسئله حجاب بدون تردید یکی از چالش برانگیزترین مسائل جوامع اسلامی به ویژه در دهه‌های اخیر، نوع پوشش بانوان و رفتار آنان نسبت به مردان بوده است. به ویژه آن که آیات شریفه مربوط به موضوع حجاب (سوره‌های نور: ۳۱؛ احزاب: ۵۹) پس از نزول موجب تغییر اساسی در نوع پوشش زنان ایجاد کرد، نیز نوع روابط مردان و زنان را به گونه‌ای دیگر رقم زد که در نهایت، در طول سالیان، به فرهنگ عمومی تبدیل شد.

حجاب و پوشش زنان امری است که توجه زیادی را بین مسلمانان برانگیخته است و مراقبت عملی برای مسلمانان به وجود آورده است و بسیاری از دانشوران و متکلمین و فقها، از دیرباز تاکنون، به موضوع حجاب به‌عنوان بابی مستقل اندیشیده و پرداخته‌اند. اهمیت حجاب نزد مسلمانان، افزون بر احکام فقهی موجود در شریعت اسلام، ناشی از ذهنیت تاریخی مسلمانان، در مورد پوشیدگی زنان در صدر اسلام و نیز آیات و روایاتی است که درباره پوشش زنان صادر شده است.

مفهوم «خمار» از آن جهت دارای اهمیت است که قرآن کریم وقتی درباره کیفیت حجاب اسلامی سخن می‌گوید از دو واژه «خمار» و «جلباب» در ترکیب‌هایی مثل «خمرهن» و «جلابیبهن» استفاده کرده است (نور/۳۱؛ احزاب/۵۹)، دقت در آیات مذکور مشخص می‌کند که پیش از این چنین پوششی وجود داشته است، اما امر به دقت بیشتر در استفاده از آن شده است. به‌عنوان نمونه می‌توان به سوره مبارکه نور اشاره کرد که در میان توصیه‌ها به زنان مؤمن می‌فرماید:

«وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُجُوبِهِنَّ...»؛ و به زنان با ایمان بگو: دیدگان خود را [از هر نامحرمی] فرو بندند و پاکدامنی ورزند و زیورهای خود را آشکار نگردانند، مگر آنچه که طبعاً از آن پیداست و باید روسری خود را بر گردن خویش [فرو] اندازند...^۱ (نور/۳۱).

عطف توجه به آیه مذکور، آشکارا پیدا است که منظور از «خمار» آن است که زنان باید خمار خود را تا چاک سینه ادامه دهند و آن را بپوشانند. دلیل صدور آیه مذکور برای تغییر در سبک پوشش بانوان بوده است. پاکتچی در مقاله حجاب منتشره در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، به بررسی سیر تاریخی و تطوری حجاب در مقوله‌های مختلف پرداخته و معتقد است که از قرائن چنین برمی‌آید که در آغاز زنان عرب چنین تقیدی (مبنی بر حدود خمار تا چاک سینه) نداشته و خمارهای آنان کوتاه بوده است (پاکتچی، ۱۳۹۸، ج ۲۰ ص ۱۲۹-۱۳۰).

۱ در این مقاله ترجمه آیات قرآن کریم از ترجمه محمد مهدی فولادوند استفاده شده است.

فقها و مفسران نیز در معنای این واژه اختلاف نظر دارند و این اختلاف معنایی باعث شده است نظرات و احکام متفاوتی را در خصوص پوشش سر بانوان بیان کنند.

هرچند واژه خمار به طور کلی بر پوشش دلالت دارد، اما در مصادیق آن اختلاف نظر است. از این رو در این مقاله قصد داریم به بررسی واژه خمار و دریافت دلالت معنایی این واژه بپردازیم، برای این منظور در ابتدا با بهره‌گیری از دانش ریشه‌شناسی واژه خمار بر پایه قواعد عربی کلاسیک و جستجو در زبان‌های نیا و منابع ادبیات پیشااسلام سعی شد گستره معنایی این واژه و تبیین آن در بستری تاریخی مورد واکاوی قرار گیرد؛ افزون بر این با جستجو در روایات منقول از صحابه و تابعین و بررسی کاربرد شرعی واژه خمار سعی شد دایره معنایی و کاربردی این واژه تبیین شود.

در این مطالعه بنا داریم پاسخ این پرسش‌ها را بیابیم: اولاً واژه خمار ریشه در کدام زبان نیا دارد و در چه مفهوم یا مفاهیمی به کار رفته است؟ ثانیاً واژه خمار در ادبیات جاهلی چه کاربردی داشته و در چه مفاهیمی به کار رفته است؟ ثالثاً رویکرد لغویان به واژه خمار چه بوده است و این واژه در گذر زمان چه معانی را به خود دیده است؟ رابعاً واژه خمار در کاربردهای سده نخست هجری و اقوال منتسب به پیامبر و صحابه و تابعین در چه معنایی و با چه کیفیتی به کار رفته است؟

پیشینه پژوهش

بر اساس جستجوی مؤلفان، به نظر می‌رسد اثر مستقلی در تبیین مسئله خمار صورت نگرفته است و بیشتر آثار منتشره در بیان کلیات و ضرورت‌های موضوع حجاب بوده است. پژوهش‌های صورت گرفته درباره موضوع حجاب، افزون بر آنچه در قرآن و سنن روایی و کتاب‌های تفسیری آمده است، تک‌نگاره‌هایی را شامل می‌شود که نشان از توجه اندیشمندان مسلمان به دریافت‌های گوناگون از سنت و سیره در خصوص حجاب دارد. از این رو کتاب‌ها و مقاله‌های زیادی در زمینه مسئله حجاب به طبع رسیده است؛ در این آثار هرچند در ذیل مباحث اشاره‌ای به واژه خمار شده است، اما به صورت مستقل و مبسوط به ظرایف معنایی و مفهومی این واژه پرداخته نشده است.

برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های مطرح شده در مقاله، ابتدا به بررسی میدان معنایی و سیر تطوری واژه خمار بر اساس روش‌های ریشه‌شناسی خواهیم پرداخت. سپس با مرور ادبیات پیش از اسلام و پس از اسلام با استفاده از روش‌های معناشناسی و لغت‌شناسی سیر تطور معنایی واژه خمار را تبیین خواهیم کرد. سپس به بررسی متنی روایات اهل سنت از منظر تاریخی و تحلیلی پرداخته شد و در نهایت یافته‌ها مورد بحث و تحلیل قرار گرفتند.

۱. واژه خمار پیش از تبدیل به اصطلاح شرعی

شناخت واژگان نیازمند بررسی سیر معنایی و تاریخی واژگان و دریافت تغییرات و ریشه‌یابی آن‌ها در زبان‌های نیا و فرهنگ‌های مختلف در طول تاریخ است، تا در پرتو آن به تغییرات عمده‌ای که یک واژه در سیر تاریخی خود داشته، دست یافت؛ و معنای اصیل آن واژه را در گفتمان عصر صدور دریافت.

الف. ریشه‌شناسی واژه خمار بر پایه قواعد عربی کلاسیک

داده‌های منابع لغوی و تفسیری در مورد واژه «خمار» اندک است؛ از دیگر سوی، این داده‌ها قابل نقد هستند. رابطه ریشه‌ای واژه «خمار» با واژه «خمر» به معنای شراب مورد تردید است. واژه «خمر» به معنای شراب^۱ در زبان‌های سامی شمالی نظیر عبری، آرامی و سریانی وجود دارد، اما معنای ریشه‌ای در این واژه، با جوشانیدن و تخمیر کردن ارتباط دارد. صورت فعلی «خَمَر»^۲ در زبان عبری، به معنای خمیر کردن، جوشاندن و کف آوردن است (گزنیوس، ۱۹۳۹م، ۳۳۰). همین معنا نیز در زبان‌های سریانی، مندایی و عربی جنوبی نیز وجود دارد (مشکور، ۱۳۵۷ش، ۱: ۲۲۷)، کما اینکه در زبان عربی نیز برای واژگان «خمیر» و «تخمیر» همین معنا بیان شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۴: ۲۲۵). واژه «خمر»^۳ در عبری به معنای شراب (معادل خمر عربی)، مأخوذ از این فعل است (گزنیوس، ۱۹۳۹م، ۳۳۰) که ارتباطی به پوشانیدن ندارد.

مواردی در روایات که فعل «خَمَر» به معنای پوشاندن به کار رفته است، موارد نادری هستند که به دور از احتمال نقل به معنا نمی‌نمایند. از این رو کاربرد این فعل به معنای یاد شده در آغاز اسلام جای تردید دارد (پاکتچی، ۱۳۹۸). از سوی دیگر صورت فعلی «خَمَر» خود فعل مشتق از اسم^۴ «خمار» است (جفری، ۱۳۷۲ش، ۱۹۸). بدین معنا که صورت فعلی پس از صورت اسمی ساخته شده است. باید گفت «خَمَر» در معنای پوشاندن از خمار ساخته شده، و این استنتاج نادرست که واژه خمار را ریشه خمر در نظر گرفته شود.

در مورد عبارت «دخل فی خمار الناس» به نظر می‌رسد بتوان این کاربرد را از منظر لهجه‌ها توضیح داد. لغویان در ذیل ماده «غمر»، به معنای کثرت و اجتماع، به جمله «دخل فی غمار الناس» به معنای دخول در اجتماع مردم، نیز اشاره کرده‌اند (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، ۴: ۴۱۶؛ راغب، ۱۴۱۲ق، ۶۱۴). با توجه به امکان ابدال بین حروف «خ» و «غ» و نزدیکی صفات و مخرج این دو واج، می‌توان «خمار» را در

1 wine

2 خَمَر (ḥāmar)

3 خَمَر (ḥēmēr)

4 Denominative verb

این کاربرد خاص، صورت دیگری از «غمار» دانست. این صورت از واژه حاصل تفاوت‌های لهجه‌ای در زبان عربی است. برخی لغت‌شناسان نیز بر این باورند (خلیل‌بن احمد، همان، ۲۶۳؛ ابوعمید، ۱۹۹۰م، ۱: ۱۱۰). بنابراین چنین کاربردی از خِمار، ارتباطی به خِمار در معنای پوشش سر ندارد.

بر اساس آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد در زبان عربی قرآنی، وجود فعل «خَمَرَ» به معنای پوشاندن قابل اثبات نیست و بایستی ریشه‌شناسی «خِمار» را بر پایه دیگری توضیح داد.

ب. ریشه‌شناسی خِمار در زبان‌های مختلف سامی

با توجه به مطالب صدرالاشاره می‌توان پنداشت واژه «خِمار» ریشه روشنی در زبان‌های سامی ندارد و نمی‌توان به آسانی برای آن ریشه‌ای بازجست.

طبق قواعد ریشه‌شناسی، آن‌گاه که واژه‌ای دارای همزادهای^۱ روشن در زبان‌های خویشاوند نباشد، دو احتمال برای ریشه‌شناسی آن برجسته می‌شود. نخست آنکه واژه مورد نظر، وام‌واژه^۲ بوده و از زبانی بیگانه (غیر از زبان‌های خویشاوند) وارد شده باشد. احتمال دوم واژه مذکور دارای ریشه‌ای بسیار کهن در زبان نیای خود باشد، به گونه‌ای که واژه در معنای مذکور، تنها در این زبان باقی مانده و در سایر زبان‌های خویشاوند کنار گذاشته شده است.

در انتقال از آفروآسیایی به سامی و عربی، واج q آفروآسیایی، به واج h (خ) تبدیل شده است (اورل و استولبوا، ۱۹۹۵، ص ۲۰ مقدمه). بنابراین صورت qam در آفروآسیایی، در عربی «خم» خواهد بود. از سوی دیگر می‌دانیم در زبان باستانی آفروآسیایی، عمده ریشه‌ها به صورت ثنائی (دو همخوانی^۳) هستند (نک: اورل و استولبوا، ۱۹۹۵، سراسر اثر). در انتقال از زبان باستانی آفروآسیایی به زبان‌های سامی و از جمله عربی، این ریشه‌های ثنائی با افزوده شدن یک پیشوند یا پسوند، به ریشه ثلاثی تبدیل می‌شوند (لیپینسکی، ۱۹۹۷، ص ۲۱۰-۲۱۱).

برای ریشه‌شناسی ماده ثلاثی خمر، لازم است بن ثنائی آن را پیدا کرده و هم‌خوان سوم را که زائد است، شناسایی کنیم. یک احتمال پسوند بودن هم‌خوان ابتدایی (خ) است، و احتمال دیگر، پسوند بودن هم‌خوان نهایی (راء). در مورد احتمال اول باید گفت تاکنون سامی‌شناسان هم‌خوان (خ) را به‌عنوان یک حرف زائد (پسوند) شناسایی نکرده‌اند و همین امر احتمال این گزینه را کاهش می‌دهد. اما در مورد گزینه دوم، یعنی پسوند بودن راء، باید گفت در مواردی از ریشه‌ها در زبان‌های سامی و از جمله عربی، راء به‌عنوان یک

1 Cognate

2 Loan word

3 Biconsonantal

پسوند استفاده شده است.

به‌عنوان نمونه‌ای از تبدیل ریشه ثنایی به ثلاثی با افزودن پسوند راء، می‌توان به فعل ثلاثی «قَدَرَ» به معنای تنگ گرفتن اشاره کرد که خود، بر ساخته از بن ثنایی «قد» در معنای بریدن و کوتاه کردن است (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۹، ص ۳۹). بن ثنایی -k ud (قد) به معنای بریدن، در فرهنگ آفر و آسیایی باستان بازسازی شده و از جمله بازمانده‌های دیگر آن در زبان عربی، فعل «قَدَّ» به معنای پاره کردن است (اورل و استولیا، ۱۹۹۵، شماره ۱۶۰۱، ص ۳۴۸). گفتنی است در میان لغت‌شناسان متقدم، کسانی چون خلیل بن احمد و ازهری به رابطه معنایی قَد و قدر اشاراتی داشته‌اند (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۸؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۸، ص ۲۱۹).

به‌عنوان نمونه‌ای از تبدیل ریشه ثلاثی به ریشه رباعی با افزودن پسوند راء، می‌توان به فعل «بَعَثَ» اشاره کرد که در قرآن کریم، در دو آیه به کار رفته است: «وَ إِذَا الْقُبُورُ بُعِثَتْ» (انفطار/ ۴) و «أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ مَا فِي الْقُبُورِ» (عادیات/ ۹). فعل رباعی بعث، حاصل افزودن پسوند راء به ماده ثلاثی «بعث» به معنای برانگیختن است و بعث نیز به مانند بعث معنای برانگیختگی را با خود دارد. با وجود نمونه‌هایی از کاربرد پسوند راء در زبان عربی و دیگر زبان‌های سامی، سامی‌شناسان هنوز درباره معنای این پسوند بحثی به میان نیاورده‌اند.

با این وصف اگر در ماده ثلاثی خمر، «خم» را بن ثنایی تلقی کرده و «راء» را پسوند بدانیم، آنگاه چنین ساختی حاصل شده است:

خم (خیمه) + ر (پس‌ساز) < خِمار (پوشش)

گفتنی است مشابه همین ساخت معنایی، یعنی ساخت معنای پوشش سر و بدن از معنای خیمه، در واژه فارسی «چادر» نیز دیده می‌شود. چادر (cādur) در زبان فارسی میانه (پهلوی)، هم به معنای پوشش سر و بدن برای بانوان و هم به معنای خیمه و چادر به منزله سرپناهی برای انسان بوده است (معین، ۱۳۴۲، ج ۲، ص ۶۰۹؛ مککنزی، ۱۹۷۱، ص ۲۱). در فارسی امروزی نیز واژه چادر همین دو معنا، یعنی معنای خیمه و بالاپوش زنان را دارا است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۷۹۶۰).

دلیل این ارتباط معنایی، ویژگی مشترک پوشاندگی در این دو شیء می‌باشد. به عبارتی، در اینجا وجود یک مشابهت (پوشاندگی)، موجب انتقال معنایی از معنای خیمه به معنای پوشش سر شده است. پدیده‌ای که به آن استعاره^۱ می‌گویند. مؤید این مطلب آن است که خود واژه چادر، از صورت فعلی chad در هندوایرانی به معنای «پوشاندن» ساخته شده است، و آنگاه در فارسی در هر دو معنای خیمه و پوشش زنان

به کار رفته است (معین، ۱۳۴۲، ج ۲، ص ۶۰۸-۶۰۹).

ج) کاربرد خمار در ادبیات عربی

واژه «خمار» و برخی واژگان دیگر که دلالت بر پوشش سر می‌کند، در اشعار جاهلی نیز به کار رفته است. امرؤالقیس (م: ۵۴۵) در وصف باران چنین سروده است:

«وَأَتْرَى الشَّجْرَاءَ فِي رَيْبِهِ ... كَرُؤُوسٍ قُطِعَتْ فِيهَا الْحُمُرُ؛ (امرؤالقیس ۱۴۲۵ق، ۱۰۲)».

واژه، حُمُر در این شعر جمع «خمار» و به معنای عمامه است. در حقیقت شاعر درختانی که از شدت بارندگی، آب آن‌ها را فرا گرفته و تنها قسمت بالایی آن‌ها نمایان است را به سرهایی تشبیه می‌کند که گویا عمامه پوشیده‌اند (العسکری، ۱۹۶۰م، ۱: ۲۵۷).

هرچند در این اشعار به وضوح مشخص نیست که «حُمُر» مختص زنان است یا مردان؛ اما از شواهد دلالت واژه بر پوشش سر امری قطعی است.

طرفه بن عبد (م: ۵۶۴) نیز در بیتی چنین می‌سراید:

«كَانَتْ فِيكُمْ كَالْمُغْطِي رَأْسَهُ ... فَانجَلِي الْيَوْمَ قِنَاعِي وَ حُمُرُ؛ (طرفه بن العبد، ۱۴۲۳ق، ۴۶)».

شاعر می‌گوید من در میان شما بودم مانند کسی که سرش را پوشانده است، پس امروز قناع و خمر من کنار زده می‌شود.

نقل است اشعث بن قیس کندی، زمانی که به کمک مالک اشتر موجب عقب‌نشینی معاویه در جنگ صفین شد، این شعر را به‌عنوان مدح و افتخاری بر خویش و عمل خویش در برابر امام علی (ع) خواند (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ۱۹۲). در واقع می‌توان گفت که اشعث بن قیس با استناد به این بیت می‌خواهد القا کند که من در میان شما گمنام و مطرود بودم و امروز با نشان دادن این شجاعت شناخته شدم. بنابراین می‌توان چنین استنتاج کرد که واژه «حُمُر» به‌طور کلی بر پوشاندگی دلالت دارد.

در ادبیات پس از اسلام با استناد به منابع لغوی، اکثر لغویان ذیل همین مدخل به بررسی واژه خمار پرداخته‌اند.

فراهیدی (م: ۱۷۵ق) به ذکر معنای واژه «خمار» نپرداخته است و تنها با اشاره به عبارت «الْحُمُرَاتِ الْمَرْأَةُ بِالْخِمَارِ وَالْخِمْرَةَ» اکتفا کرده است. از نظر او، «خمار» و «خِمْرَةَ» هر دو مصدر هستند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۲۶۳) از آنجا که حرف «ب» در «بِالْخِمَارِ» بر آلت دلالت می‌کند، می‌توان گفت که خمار چیزی بوده که زنان از آن استفاده می‌کردند. اما در اینجا به‌طور دقیق نمی‌توان گفت که خمار بر چه چیزی دلالت دارد.

ابن‌درید (متوفی: ۳۲۱ق) به واژگان بیشتری از ریشه خمر که مربوط به زنان است، اشاره کرده است. او

در ابتدا واژه «الخُمْرَة» را ذکر می‌کند. این واژه به معنای مواد خوشبویی است که زنان به صورت خود می‌زنند تا رنگ صورتشان زیباتر شود. از این رو گفته می‌شود: «تَخَمَّرَتِ الْمَرْأَةُ تَخْمُرًا». برخی نیز گفته‌اند که «الخُمْرَة» همان «العُمْرَة» است که ابن‌درید این نظر را اصل می‌داند. ابن‌درید در ادامه بحث‌های لغوی خود به معنای واژه «خِمار» پرداخته است؛ و آن را به «مِفْتَنَة» و مانند آن معنا کرده و می‌نویسد:

«اختمرت المرأة وتخمرت» هنگامی که با خِمار (سرش) را پوشاند. در این صورت زن شمایل زیبا پیدا می‌کند. در همین زمینه ضرب‌المثل عرب «إِنَّ الْعَوَانَ لَا تُعَلَّمُ الْخُمْرَةَ» را نقل می‌کند؛ یعنی زن با تجربه نیاز به آموزش خودآرایی ندارد (ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ۱: ۵۹۲). چنانکه ملاحظه شد، ابن‌درید، مؤلفه معنایی زیبایی را در ریشه ثلاثی «خ م ر» منظور داشته و کاربرد آن را برای بانوان می‌داند. از آنجا که وی به صراحت واژه «خِمار» را به مقنعه ترجمه کرده است، می‌توان نتیجه گرفت که این واژه دلالت بر پوشش بانوان دارد و علت پوشیدن آن، نیز نوعی زیبایی بیان شده است.

در دوران بعد، دلالت واژه خِمار بر ابزاری برای پوشاندن سر بانوان تصریح پیدا کرد. به‌عنوان مثال ازهری (م: ۳۷۰ق) خِمار را به معنای هر چیزی که زن با آن سرش را می‌پوشاند، معنا کرده است (ازهری، بی تا، ۴: ۲۵۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۵: ۲۵۷).

راغب اصفهانی (م: ۴۲۵ق) اصل «خمر» را پوشاندن چیزی می‌داند؛ آن چیزی که به واسطه آن، چیز دیگر پوشیده می‌شود نیز «خِمار» نام دارد. اما خِمار در عرف نامی برای هر آنچه که زن با آن سرش را می‌پوشاند، تبدیل شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۲۹۸).

از منظر ابن‌اثیر واژه «خِمار» به معنای عمامه‌ای که مردان به وسیله آن سرشان را می‌پوشانند نیز آمده است (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ۲: ۷۸)؛ نیز نک: فیومی (م: ۷۷۰ق) نیز خِمار را پارچه‌ای می‌داند که زن به وسیله آن سرش را می‌پوشاند (فیومی، ۱۴۱۴، ۲: ۱۸۱).

در منابع لغوی، چیزی از جنس، نوع، رنگ، اندازه و دیگر ویژگی‌های خِمار دریافت نمی‌شود. ابن‌هشام لخمی (م: ۵۷۵ق) نیز هر چیزی از جمله ثوب، حریر، کتان و مانند آن، که به واسطه آن زن سرش را بپوشاند، خِمار می‌نامد (ابن‌هشام لخمی، ۱۴۲۴ق، ۳۲۳).

۲. کاربردهای شرعی خِمار

کاربرد واژه «خِمار» در اقوال صحابه و تابعین، به‌طورکلی به دو دسته تقسیم می‌شود: نخست، روایاتی که بر استفاده از واژه «خِمار» در احکام مربوط به موضوع عبادات (وضو، نماز و حج) دلالت دارند؛ دوم روایاتی که بر استفاده از واژه «خِمار» در موارد مربوط به موضوع، در غیر عبادات، به کار رفته است.

۲-۱. استفاده از واژه خِمار در احکام وضو

در باب احکام وضو، بحث بر جواز و یا عدم جواز مسح از روی عمامه یا خمار صورت گرفته است. در این زمینه با دو دسته روایت مواجهیم. برخی روایات دلالت بر عدم مسح از روی عمامه و خمار می‌کند. در مقابل نیز در برخی روایات جواز مسح بر عمامه و خمار داده شده است. البته روایت جواز مسح از روی خمار، تنها از قول حسن بصری نقل شده است (ابن ابی شیبیه، بی تا، ۱: ۲۴).

همچنین در روایتی دیگر سعید بن مسیب (م: ۹۴ق) نقل می‌کند:

كَيْفَ تَمَسَّحُ الْمَرْأَةُ رَأْسَهَا؟ قَالَ: «تَسْلُخُ خِمَارَهَا، ثُمَّ تَمَسَّحُ رَأْسَهَا» (عبدالرزاق صنعانی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۱۷).

در این روایت جواز مسح سر با کنار زدن خمار مطرح شده است. در روایتی دیگر از ابراهیم بن یزید بن قیس نخعی (م: ۹۶ق) روایت است که:

«تَمَسَّحُ الْمَرْأَةُ عَلَى رَأْسِهَا عَلَى الشَّعْرِ، وَلَا يُجْزئُهَا أَنْ تَمَسَّحَ عَلَى خِمَارِهَا».

مشخص است که در روایت مذکور عدم جواز مسح سر زن بر «خمار» مطرح شده و تأکید بر مسح مستقیم بر سر و روی موها دارد.

ابوحنیفه نیز همین رأی را دارد (شیبانی، بی تا، ۱: ۷۳). عبدالله نافع (م: ۱۱۷ق) در سلوک همسر عبدالله بن عمر بر همین شیوه رأی دارد (مالک بن انس، المدونه، ۱۴۱۵ق، ۱: ۷۵).

در برخی روایات نیز زن می‌تواند از زیر «خمار» سرش را مسح نماید. به‌عنوان نمونه ابن ابی شیبیه (م: ۲۳۵) چند روایت با این مضمون از قول عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى (م: ۸۳ق)، عطاء بن ابی رباح القرشبی (م: ۱۱۴)، عبدالله بن نافع (م: ۱۱۷) و حماد بن ابی سلیمان (م: ۱۲۰ق) نقل کرده است (نک: ابن ابی شیبیه، بی تا، ۱: ۲۴-۲۵).

صرف نظر از اعتبارسنجی روایات، می‌توان چنین استنتاج کرد که واژه «خمار» به چیزی اطلاق می‌شد که زنان به وسیله آن، سر خود را می‌پوشاندند.

۲-۲. استفاده از خمار در حج و نماز

در منابع حدیثی اهل سنت، روایاتی گزارش شده است که دال بر نهی پیامبر اکرم (ص) از حضور بانوان با سر برهنه در مراسم حج است. چنانچه از عقبه بن عامر روایت است که به پیامبر (ص) عرض کرد: خواهرم نذر کرده که با پا و سر برهنه به حج برود پیامبر (ص) فرمود:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَصْنَعُ بِشَقَاءِ أُخْتِكَ شَيْئًا، فَلْتَرَكِبِي وَ لَتَحْتَمِرِي، وَ لَتَصُمِّي ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ».

ترمزی معتقد است این روایت، که از ابن عباس نیز نقل شده است، روایتی حسن بوده و بنا بر نظر احمد بن اسحاق، اهل علم طبق آن عمل کرده‌اند (ترمزی، ۱۹۹۸م، ۳: ۱۶۸).

نکته‌ای که در این حدیث وجود دارد این است که برهنگی سر به‌عنوان امری سخت و ملال‌آور ذکر شده است و پیامبر(ص) دستور به پوشیدن خمار فرمود.

آنچه از متن این روایات به دست می‌آید، آن است که واژه «خمار» به‌عنوان پوششی برای سر در هنگام حج در عباراتی همچون (دِرْعًا مُورَدًا وَخِمَارًا خَيْشَانًا، الْخِمَارُ لِلْمُحْرِمَةِ، خِمَارَهَا عَنْ صَدْرِهَا وَ...) در مجموع هجده مرتبه به کار رفته است (ابو یوسف، ۱۴۰۱ق، ۲: ۱۸۷ و نیز نک: ابن سعد، ۲۰۰۱م، ۱۰: ۴۵۶).

همچنین در منابع حدیثی اهل سنت استفاده از «خمار» در هنگام نماز مکرر بیان شده است. به‌عنوان نمونه ام‌الحسن نقل می‌کند:

«رَأَيْتُ أُمَّ سَلَمَةَ «رَوَّجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تُصَلِّي فِي دِرْعٍ وَخِمَارٍ؛ (عبدالرزاق صنعانی، ۱۴۰۳ق، ۳: ۱۲۸)؛ ام سلمه همسر پیامبر با پیراهن بلند و خمار نماز می‌گذارد».

این معنا در این دسته از روایات با عباراتی همچون: (دِرْعٌ وَخِمَارٌ، الدِّرْعُ وَالْخِمَارُ لَيْسَ عَلَيْهَا إِزَارٌ، دِرْعٌ وَخِمَارٌ... إِذَا لَمْ يَكُنْ شَفَافًا، دِرْعٌ وَجِلْبَابٌ وَخِمَارٌ، الدِّرْعُ وَالْخِمَارُ لَيْسَ عَلَيْهَا إِزَارٌ، دِرْعٌ سَابِغٌ لَا إِزَارٌ، دِرْعٌ وَخِمَارٌ وَإِزَارٌ مُؤْتَرَةً، بیان شده است.

با تکرار این واژه در روایات مربوط به نماز؛ و نیز همنشینی با واژگانی همچون: «درع» و «ازار» که برای پوشش تن مورد استفاده قرار می‌گیرند، و همچنین با توجه به محتوای روایات که «درع» و «خمار» را برای پوشاندن کل بدن در هنگام نماز کافی می‌دانند، می‌توان نتیجه گرفت که وظیفه پوشش سر با واژه «خمار» بیان شده است و خمار پوششی بوده که برای پوشاندن سر به کار می‌رفته است (ابن سعد، ۲۰۰۱م، ۱۰: ۷۰-۱۳۴-۴۵۲؛ مالک بن انس، ۱۴۱۵ق، ۱: ۲۰۵-۲۰۴).

۳-۲. استفاده از خمار در غیر عبادات

استفاده از خمار در غیر عبادات در برخی روایات دیده می‌شود. مثلاً پوشش در برابر نامحرم از دیگر کاربردهای واژه خمار در روایات اهل سنت است. این روایات بر پوشش سر به وسیله خمار در برابر نامحرم دلالت دارد. به‌عنوان نمونه در حدیثی از فاطمه بنت قیس نقل می‌شود که پیامبر فرمود:

«لَا تَفْعَلِي، فَإِنَّ أُمَّ شَرِيكٍ امْرَأَةً كَثِيرَةَ الصَّبِيَّانِ، وَإِنِّي أَكْرَهُ أَنْ يَسْقُطَ عَنْكَ خِمَارُكَ؛ (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ۲۴: ۳۸۳). ام شریک کسی است که زیاد مهمان دارد و من کراهت دارم که روسری از سرت بیفتد».

همچنین در روایتی دیگر نقل است که مردی برای عبادت حضرت فاطمه(س) آمد و فاطمه فرمود: «وَاللَّهِ مَا عَلَيَّ رَأْسِي مِنْ خِمَارٍ قَالَ: فَأَخَذَ خَلْقَ مَلَاءَةٍ كَانَتْ عَلَيْهِ فَقَالَ: "اِحْتَمِرِي بِهَا" ثُمَّ أَذْنَتْ لَهَا فَدَخَلَا؛ (ابونعیم الاصبهانی، ۱۴۱۹ق، ۲: ۴۲)؛ به خدا قسم که روسری ندارم. پیامبر لنگ خود را به او داد

و فرمود: با این خود را بپوشان. سپس فاطمه به او اجازه ورود داد». در این روایات نیز واژه خمار با واژه «رأس» همنشین شده است و از فعل «يَسْقُطُ» برای واژه خمار استفاده شده که نشان از پوشش سر به وسیله خمار دارد.

روایاتی دیگر ناظر به استفاده از «خمار» به عنوان پوشش بانوان بعد از سن تکلیف‌اند. به عنوان

نمونه در عباراتی همچون:

«لَيْسَ عَلَى الْبُيُوتِ لَمْ تَحِضْ خُمْرَةٌ وَلَا جِلْبَابٌ؛ (همان، ۳: ۱۳۲)؛ کسی که هنوز حیض نشده روستری یا

جلباب بر او واجب نیست».

و نیز روایت:

«إِذَا حَاصَّتِ الْمَرْأَةُ اخْتَمَرَتْ وَاجِبٌ عَلَيْهَا مَا عَلَى أُمَّهَا؛ (همان، ۳: ۱۳۱)؛ هرگاه زنی حیض شود، باید

روستری بر سر کند و هر آنچه بر مادرش واجب است، بر او نیز واجب است».

امعان نظر در مفهوم این روایات که وجوب «خمار» را بعد از سن تکلیف بیان می‌کند، چنین رهنمون می‌شود که خمار پوششی بیش از پوشش قبل از سن تکلیف است. زیرا به طور معمول تن کودکان به وسیله لباس پوشانده می‌شود و آنچه پوشش آن در سن کودکی اهمیت ندارد، پوشش سر است. می‌توان این گونه برداشت کرد که آنچه به وسیله «خمار» بعد از سن تکلیف امر بر پوشش آن است، سر فرد تکلیف شده است.

نتیجه‌گیری

بر مبنای یافته‌های پژوهش پاسخ پرسش اول که عبارت بود از ریشه‌شناسی واژه «خمار» در زبان‌های نیا و نیز آرای لغویان در کاربری این واژه در زبان عربی؛ می‌توان چنین بیان کرد. ریشه واژه خمار در زبان سامی، که مادر زبان عربی است مشاهده نگردید. اما واژه «خمار» ریشه در زبان «آفروآسیایی» داشته است و از آنجا به زبان عربی راه یافته است. از سوی دیگر می‌دانیم در ریشه‌های ثلاثی عربی که مختوم به حرف «راء» هستند، راء می‌تواند پسوند^۱ باشد و در واقع زائد تلقی شود. بنابراین در ماده ثلاثی «خمر»، می‌توان «خم» را بن ثنایی تلقی کرد. یعنی بن «خم» به معنای خیمه با پسوند (پس‌ساز) «راء» واژه «خمار» به معنای پوشش را ساخته است.

همچنین در مورد کاربری واژه «خمار» در زبان عربی نیز باید گفت واژه «خمار» به عنوان پوششی برای سر و موی بانوان، در فرهنگ عرب امری شناخته شده بوده است و در دوره‌های بعد و نیز در فرهنگ

اسلامی با عناوین دیگری چون مقنعه، قناع و ... به اشکال گوناگون به کار رفته است. واژه «خمر» در اشعار دوره جاهلیت نیز کاربرد داشته است. هرچند کاربرد این واژه بر اصل پوشش سر دلالت دارد، اما مسئله تأکید بر جنسیت در آن چندان آشکار نیست.

لغت‌شناسان عرب، به اتفاق واژه «خمار» را در معنای کلی پوشش تصور کرده‌اند. فراهیدی این واژه را صرفاً به معنای وسیله‌ای مورد استفاده و مخصوص بانوان به کار برده است. ابن‌درید با اشاره به واژگان مشتق از ریشه «خمر» معنای خمار را به مقنعه و مانند آن معنا کرده است. البته در کاربردهای ابن‌درید، کاربرد «خمار» صرف پوشش نبوده، بلکه آلات زینتی نیز لحاظ شده است.

در دوره‌های بعد غالب لغت‌شناسان، مانند «ازهری» واژه «خمار» را به معنای وسیله‌ای برای پوشش سر برگزیده‌اند. فیومی (م: ۷۷۰ق) صاحب «مصباح المنیر» نیز «خمار» را پارچه‌ای می‌داند که زن به وسیله آن سرش را می‌پوشاند.

هرچند عمده کاربرد معنایی واژه «خمار» به بانوان اختصاص دارد، اما در مواردی این واژه در معنای عمامه برای مردان نیز کاربرد داشته است.

ازاین‌رو در سیر تاریخی تحول معنایی واژه «خمار» کاربرد آن برای پوشش بانوان امری محرز بوده، اما دلالت آن در زمان‌های مختلف افزون بر پوشش وجوه مختلفی را مد نظر قرار داده است.

در پاسخ به پرسش سوم مبتنی بر تحلیل مقاله می‌توان استنتاج کرد که واژه «خمار» به‌طورکلی بر پوشاندگی سر بانوان دلالت دارد. احادیثی که در بیان احکام و مسائل عبادی وارد شده‌اند، مانند غالب روایاتی که بر کیفیت مسح سر، حکم به عدم جواز مسح سر از روی خمار را مطرح کرده‌اند. این خود به‌طورکلی دلیل بر تأکید استفاده از خمار بر روی سر است.

همچنین روایاتی که مبتنی بر وجوب «خمار» در عباداتی چون حج و نماز است نیز تأکید بر استفاده از «خمار» به‌عنوان پوشش سر دارد. افزون بر این وجود روایت دیگر که تأکید بر پوشش سر به وسیله «خمار» در برابر مردان نامحرم و استفاده از «خمار» بعد از سن تکلیف دارد نیز تأکیدی مضاعف بر دلالت خمار بر پوشش سر می‌نماید.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه: عزت‌الله فولادوند،
ابن ابی شیبه، عبدالله بن محمد، المصنف فی الاحادیث والآثار، تحقیق: محمد عوامة، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۹هـ.
ابن اثیر الجزری، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحدیث و الآثار، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.

- ابن سعد، محمد بن سعد، طبقات الكبير، محقق: علي محمد عمر، قاهره، مكتبة الخانجي، ٢٠٠١م.
- ابن طاووس، علي بن موسى، مهج الدعوات و منهج العبادات، قم، دارالذخائر، ١٤١١ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤ق.
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٩ق.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع - دار صادر، ١٤١٤ق.
- ابن هشام، لخمى، المدخل إلى تقويم اللسان، المحقق: الأستاذ الدكتور حاتم صالح الضامن، بيروت، دار البشائر الإسلامية للطباعة و النشر و التوزيع، ١٤٢٤ق.
- ابن دريد، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بيروت، دارالعلم للملبيين، ١٩٨٨م.
- فسوى، يعقوب بن سفيان، المعرفة و التاريخ، محقق: أكرم ضياء العمري، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠١ق.
- ابو عبيد، قاسم بن سلام، الغريب المصنف، تونس، المؤسسة الوطنية للترجمة، ١٩٩٠ق.
- ابو نعيم اصفهاني، احمد بن عبدالله، معرفة الصحابة، رياض، دارالوطن للنشر، ١٤١٩ق.
- ازهرى، محمد بن احمد، تهذيب اللغة، بيروت، دار احياء التراث العربى، ١٤٢١ق.
- امرئ القيس، ابن حجر بن الحارث الكندي، ديوان امرئ القيس، بيروت، دار المعرفة، ١٤٢٥ق.
- بخارى، محمد بن اسماعيل، صحيح البخارى، مصر، وزارة الاوقاف، ١٤١٠ق.
- پاکتچی، احمد، حجاب، تهران، دائره المعارف بزرگ اسلامى، ١٣٩٨ش.
- ترمذی، محمد بن عيسى، الجامع الكبير - سنن الترمذی، المحقق: بشار عواد معروف، بيروت، دارالغرب الإسلامي، ١٩٩٨م.
- جفری، آرتور، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، م: فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات توس، ١٣٧٢ش.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران، انتشارات مؤسسه لغت نامه دهخدا، ١٣٧٧ش.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بيروت، دارالقلم، ١٤١٢ق.
- شيبانى، محمد بن حسن، الآثار، محقق: أبو الوفاء الأفغانى، بيروت، دار الكتب العلمية، بی تا.
- ضنيف، شوقى، تاريخ الأدب العربى، مصر، دار المعارف، ١٩٦٠م.
- طبراني، سليمان بن احمد، المعجم الكبير، قاهره، مكتبة ابن تيمية، ١٤١٥ق.
- طرفة بن العبد، ابن سفيان بن سعد البكري الوائلي، ديوان طرفة بن العبد، المحقق: مهدي محمد ناصر الدين، بی جا، دار الكتب العلمية، ١٤٢٣ق.
- عبدالرزاق صنعاني، ابوبكر، المصنف، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٣ق.
- عسکرى، ابو هلال، ديوان المعاني، بيروت، دار الجيل، بی تا.
- فراهيدى، خليل بن احمد، كتاب العين، قم، نشر هجرت، ١٤٠٩ق.
- فيومى، احمد بن محمد، المصباح المنير، قم، مؤسسه دار الهجره، ١٤١٤ق. مالك بن انس، المدونه، بی جا، دار

الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.

مالک بن انس، الْمُوطَّأ، بیروت، دار الغرب الإسلامی، بی تا.

مشکور، محمدجواد، فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷ش.

معین، محمد، حاشیه بر کتاب برهان قاطع، تهران: انتشارات ابن سینا، ۱۳۴۲ش.

منقری، نصر بن مزاحم، وقعة صفین، محقق و مصحح: هارون، عبد السلام محمد، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.

Gesenius, William , *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. ed. F.A. Brown. London: Oxford. 1939.

Jeffry, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Quran*, Leiden, Brill. 2007.

Leslau, Wolf , *Comparative Dictionary of Gè ez (Class. Ethiopic)*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1987.

Orel, Vladimir & Stolbova, Olga, *Hamito-Semitic Etymological Dictionary*, Leiden: Brill, 1995.

Lipinski, Edward, *Semitic Languages outline of a comparative Grammar*, Belgium, Peeters Publishers. 1997.

HomePage: <https://jquran.um.ac.ir/>

Vol. 54, No. 1: Issue 108, Spring & summer 2022, p.173-196

Online ISSN: 2538-4198



Print ISSN: 2008-9120

Receive Date: 22-03-2021

Revise Date: 29-06-2021

Accept Date: 28-09-2021

DOI: [10.22067/jquran.2021.69496.1080](https://doi.org/10.22067/jquran.2021.69496.1080)

Article type: Original

Critical Analysis of the Furqan Group's Perceptions of Nahj al-Balaghah

Reza Karimi, Ph.D. student, Meybod University

Yahya Mirhoseini (Corresponding Author), Associate Professor, Meybod University

Email: Mirhoseini@meybod.ac.ir

Mohammad Reza Maleksabet, Assistant Professor, Meybod University

Abstract

In the decades before and after the Islamic Revolution, many groups and parties emerged in Iran. In order to recruit members from the Iranian people, they had to develop and present a specific ideology. Most of them claimed that all of their foundations had originated from Islam or they had considered the religious teachings in addition to other sources. One of these parties was called "Furqān". These group members are more famous for their violence in assassinations than their ideological foundations. In their creed, which they called monotheistic ideology, they primarily used the Quranic verses. Secondly, the words of Imam Ali (AS) were cited by them; in such a way that led to the writing of a commentary book entitled "*Furūq Nahj al-Balāqih*". So. By using a descriptive-analytical method, this paper tried to examine the *Furqanism* view of *Nahj al-Balāqih* and show the most important criticisms of it. Studying the works of this group's leaders indicated that their primary activities had included the interpretation of not only the political and social statements, but also doctrinal, devotional, and moral concepts. The findings suggest that the most important criticisms of this group's perceptions are "the dominance of functionalist approach," and "disregarding the principles and rules of *Fiqh al-Hadith* (the science of hadith comprehension)."

Keywords: Nahj al-Balāqih, Furqān group, Functionalism, Interpretation (Ta'wil), Fiqh al-Hadith



سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۱۹۶ - ۱۷۳	HomePage: https://jquran.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۰۲	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۴/۰۸
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/jquran.2021.69496.1080

تحلیل انتقادی برداشتهای گروه فرقان از نهج البلاغه

رضا کریمی

دانشجوی دکتری دانشگاه میبد

یحیی میرحسینی (نویسنده مسئول)

دانشیار دانشگاه میبد

Email: Mirhoseini@meybod.ac.ir

محمد رضا ملک ثابت

استادیار دانشگاه میبد

چکیده

در دهه‌های قبل و پس از انقلاب اسلامی، احزاب و گروه‌های بسیاری پدید آمدند که برای عضوگیری از مردم ایران، لازم بود ایدئولوژی خاصی را تهیه و ارائه کنند. بخش معتنا بهی از این گروه‌ها، یا مدعی بودند همه مبانی خود را از دین گرفته‌اند و یا آنکه در کنار دیگر منابع، به آموزه‌های مذهبی نیز توجه داشته‌اند. یکی از این احزاب، گروه فرقان بود که بیش از همه، چهره خشونت‌بارش در ترورها در ذهن متبادر می‌شود و کمتر به مبانی فکری آنها پرداخته شده است. در اعتقادنامه این گروه با نام خودخوانده «ایدئولوژی توحیدی»، بیش از همه از آیات قرآن استفاده شده است. در رتبه بعد، این سخنان حضرت علی (ع) بود که بسیار بدان استناد می‌شد تا جایی که این ضرورت به نگارش شرحی به نام «فروع نهج البلاغه» انجامید. حال این نوشتار که به روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته، تلاش می‌کند نگرش فرقانیسم به نهج البلاغه را مورد مذاقه قرار داده، مهم‌ترین نقدهای وارد بر آن را نشان دهد. مروری بر آثار رهبران این گروه نشان می‌دهد نه تنها تأویل گزاره‌های سیاسی - اجتماعی، بلکه مفاهیم اعتقادی و اخلاقی نیز سرلوحه فعالیت آنها بوده است. نتایج نشان می‌دهد مهم‌ترین نقدها به استنباط‌های این گروه، تسلط رویکرد کارکردگرایی و بی‌توجهی به اصول و قواعد فقه‌الحدیث است.

کلیدواژه‌ها: نهج البلاغه، گروه فرقان، کارکردگرایی، تأویل، فقه‌الحدیث.

مقدمه

یکی از اقتضانات جوامع سنتی در دوره مدرن، بازتعریف مسائل نوپدید بر اساس آموزه‌های دینی است؛ در این میان با توجه به اشتغال نهج‌البلاغه به مسائل سیاسی اجتماعی، این متن در جوامع اسلامی به‌ویژه شیعی مورد توجه قرار گرفت. اوج این اقبال به نهج‌البلاغه را می‌توان در سال‌های گذر از حکومت پهلوی به تثبیت قدرت در جمهوری اسلامی ایران نشان داد؛ در این دوره، گروه‌های فراوانی با گرایش‌های اسلامی فعالیت داشتند که در شمار لیست بلندبالای این گروه‌ها، نام «گروه فرقان» به چشم می‌خورد. این گروه، فعالیت خود را در اواخر سال ۱۳۵۵ شمسی به رهبری روحانی کم‌سواد به نام اکبر گودرزی در برخی مساجد تهران بویژه مسجد خمسه قلعهک آغاز کرد (صالحی، ۶۵-۶۴). گودرزی فعالیت خود را با تدریس و تفسیر برخی آیات و سوره‌های قرآن آغاز و در ادامه با توسعه جلسات قرآن و برگزاری کلاس‌های نهج‌البلاغه، اقدام به جذب نیرو و تربیت شاگرد از میان جوانان کرد (علی‌بابایی، ۴۰۴). جمع آنان در ابتدا کهنه‌ها نام داشت و بعدها با نام فرقان شناخته شد (کردی، ۸۹).

گودرزی تا سال ۱۳۵۶ به تدوین ایدئولوژی و نوشتن کتاب‌های مبنایی اهتمام داشت. در همین سال، فعالیت تشکیلاتی خود را با الهام از اندیشه‌های علی شریعتی و مجاهدین خلق آغاز کرد و به نوگرایی در ایدئولوژی دست زد. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، این گروه موضع بسیار تنیدی علیه انقلاب و در ضدیت شدید با روحانیت مبارز و آگاه، اتخاذ کرد و وارد فاز نظامی شد. گودرزی بر این باور بود که عمر مفید روحانیت به سرآمده و قائل به حذف فیزیکی آنان بود. او براساس ایدئولوژی خود، علاوه بر دینداران، با روشنفکرانی که قرائت‌های خشک و متحجرانه را از چهره دین زدوده بودند نیز به شدت مخالفت می‌کرد (همان، ۸۹-۱۵)؛ به عبارت دیگر خمیرمایه اصلی ایدئولوژی گودرزی مخالفت با روحانیت و اعتقاد به «اسلام منهای روحانیت» بود. اوج دشمنی‌های این گروه با انقلاب اسلامی در ترور حدود ۲۰ شخصیت اسلامی و انقلابی همچون شهید مرتضی مطهری، محمد مفتاح، قاضی طباطبایی، مهدی عراقی و ده‌ها نفر دیگر که در فهرست ترورهای این گروه قرار داشتند، تجلی یافت (صالحی، ۶۵).

باورها و رفتارهای گروه فرقان بسیار به سازمان مجاهدین خلق موسوم به منافقین نزدیک بود؛ این شباهت از دو منظر قابل پی‌جویی است؛ نخست از منظر ایدئولوژی و برداشت‌های مادی از مفاهیم اسلامی است تا بدانجا که هر دو گروه را رهروی یک مسیر ارزیابی کرده‌اند (نک: روزی‌طلب، ۷۷). همچنین از منظر استراتژی بویژه دست بردن به ترور، مواضع یکسانی بین این دو گروه مشاهده می‌شود (نک: شریفی، ۵۴-۵۳). شایان توجه آنکه مجموع اعضا و هواداران گروه فرقان به صد نفر هم نمی‌رسید ولی با جسارت گودرزی در اصرار به تفسیرهای خود از قرآن و نهج‌البلاغه و تحلیل‌های همراه با توهم،

فاجعه‌ای را رقم زد که نام این گروه را با جهالت، حماقت و خشونت هم‌ردیف کرد (روزی‌طلب، ۱۱). سرانجام در پی سلسله عملیات‌های اطلاعاتی، خانه‌های تیمی گروه فرقان شناسایی و اکبر گودرزی در دی ماه ۱۳۵۸ دستگیر شد. پس از چند ماه بازجویی و محاکمه اعضای گروه فرقان، گودرزی و پنج تن دیگر از سران این گروه کوچک در خردادماه ۱۳۵۹ اعدام و سایر افراد با محکومیت‌های مختلف مجازات شدند^۱ (کردی، ۱۶۹).

گودرزی برداشت‌های خود از قرآن و نهج‌البلاغه را به نام «ایدئولوژی توحیدی» تبیین کرده و برای اینکه بدان مشروعیت دهد، کلاس‌های خود را صرفاً به تفسیر قرآن و نهج‌البلاغه اختصاص می‌داد. وی با فاصله گرفتن از منابع اصیل دینی و روی آوردن به تفاسیر سمبولیک و اجتماعی از مقوله‌های دینی، شاگردانی سطحی‌نگر و کم‌عمق تربیت کرد که نسبت به مفاهیم اسلامی و فلسفی، آشنایی حداقلی هم نداشتند. در واقع نگاه گودرزی به دین، نگاه ابزاری بود و در تحلیل مبانی فکری به قدری ضعیف بود که در مسائل پیچیده، برای انتخاب راه بهتر به قرعه متوسل شده و آن را امری عقلی می‌پنداشت! (همان، ۱۹ و ۵۴). در برآوردی کلی می‌توان گفت از آنجا که این گروه فاقد چارچوب‌های متعارف ایدئولوژیک بودند، در فهم گزاره‌های دینی به تفسیر به‌رأی گرفتار می‌شدند. شایان ذکر است مهمترین مصدر و منبع مورد رجوع گروه فرقان، قرآن کریم بوده است و التفات کمتری به کتب روایی و حدیثی داشتند. با وجود این، بیشترین منبع روایی مورد استفاده آنان، نهج‌البلاغه و صحیفه سجادیه بوده است. در میان آثار به‌جامانده از گروه فرقان در ارتباط با نهج‌البلاغه، بیش از همه باید به کتاب «فروغ نهج‌البلاغه» اشاره کرد؛ علاوه بر این، در کتاب‌های مهم ایدئولوژی این گروه یعنی «توحید و ابعاد گوناگون آن»، «اصول تفکر قرآنی» و «تفسیر سوره توبه» به دفعات به نهج‌البلاغه و سخنان حضرت علی (ع) استناد شده است (صالحی، ۶۶).

مروری بر برداشت‌های گروه فرقان نشان می‌دهد استفاده آن‌ها از نصوص دینی، ابزاری و کاملاً گزینشی بوده و هدف، صرفاً حل معضلات فکری خودشان بوده است؛ برداشت‌هایی کاملاً خودخواهانه و در راستای مفهوم مبارزه (همان، ۲۷ و ۲۵). به عبارت دیگر، استفاده فرقانی‌ها از منابع اسلامی برای موجه جلوه دادن خود بود؛ از همین روست که استنادهای کاملاً ناشیانه و غیرتخصصی آنان به خوارج تشبیه شده است (منذر، ۲۰-۱۷؛ کردی، ۸۱ و ۲۶). این نوشتار می‌کوشد بخشی از تفاسیر و استنادهای این گروه به نهج‌البلاغه تحت عنوان کارکردگرایی را مورد مذاقه قرار داده و به نقد آن بپردازد.

درباره پیشینه تحقیق باید گفت پژوهشی که موضوع اصلی‌اش تحلیل و نقد برداشت‌های این گروه از

۱. گرچه سال ۱۳۸۱ اطلاعیه‌ای به امضای این گروه به مناسبت حمله آمریکا به عراق در سایت‌های خبری منتشر شد و همچنین در پی چند انفجار در آستانه انتخابات نهمین دوره ریاست جمهوری، وزیر کشور آن را به گروه فرقان منسوب کرد (جعفریان، ۲۳۸)، اما عملاً این گروه با اعدام گودرزی، فروپاشید.

نهج البلاغه باشد، مشاهده نشد. تنها در آثار زیر - بدون آنکه توضیح و تفصیلی در کار باشد - به ارتباط این گروه با نهج البلاغه اشاره رفته است: نخست در کتابی با عنوان «ترکیب التقاط و ترور: بررسی عملکرد و اسناد گروه فرقان»، محمدحسن روزی طلب در سه سطر به اهمیت نهج البلاغه نزد فرقانی‌ها پرداخته است. همچنین در کتاب «گروه فرقان» به کوشش هاجر صالحی، در حدود دو صفحه ارتباط این گروه با نهج البلاغه را برشمرده و علی کردی در کتاب «گروه فرقان»، ضمن اشاره به ارتباط این گروه با نهج البلاغه در سه صفحه، تنها به تفسیر فرقانی‌ها از نهج البلاغه در دو سطر گریز زده است. شایان توجه آنکه علی منذر با آنکه کتاب «تبیینی از فلسفه سیاسی اجتماعی اخلاقی فرهنگی فرقانیسم» را با هدف نقد اندیشه‌های این گروه نگاشته، اما هیچ اشاره‌ای به سوء برداشت‌ها از نهج البلاغه نکرده است (برای اطلاعات کتابشناختی، نک: فهرست منابع). چنانکه گذشت، در این آثار تنها اشاره‌ای گذرا آمده و تمام جوانب مسأله، کاویده نشده است.

۱- مفهوم کارکردگرایی و جایگاه آن نزد گروه فرقان

در حوزه دین‌پژوهی، تعریف مفاهیم به‌ویژه مسائل اعتقادی و آنچه از آن به «انتظار از دین» یاد می‌شود، بسیار حائز اهمیت است؛ در این میان، یکی از جهت‌گیری‌ها در تعریف و انتظار از دین، «رویکرد کارکردگرایی» است (نک: حیدری، ۱۱۳). در نگرش کارکردگرایی، گزاره‌های دینی در صورتی معنا و مفهوم دارند که در نظام اجتماعی، اثرگذار بوده و کارکرد سازنده‌ای داشته باشند (رابرتسون، ۳۶-۳۵). به عبارت دیگر در این دیدگاه، مفاهیم دینی از رهگذر کارکردهایشان در زندگی اجتماعی تفسیر می‌شوند (عباسی و عبادی‌نیک، ضوابط کارکردگرایی در نگاه به دین، ۱۳۰) و به دیگر جنبه‌ها و کارکردها التفاتی ندارند. این نگرش ابتدا از سوی جامعه‌شناسان مطرح شد و در ادامه با حک و اصلاحاتی که در آن پدید آمد، در میان سایر محققین علوم انسانی رواج یافت (حیدری، ۱۱۷).

با ورود این رویکرد به مطالعات اسلامی و لزوم بازنگری و بازاندیشی در فهم و استفاده از گزاره‌های دینی در سطح اجتماع و همچنین برافراشته شدن پرچم مبارزه و اصلاح، این زمینه فراهم گردید تا ویژگی‌های اسلام در بُعد مبارزاتی‌اش، برجسته‌تر شود. بدین ترتیب شعارهایی همچون اصلاح اجتماعی و رفع تضاد طبقاتی با طرفداری از عدالت با اشاره به آیاتی از قرآن کریم، سربرآورد (نک: نفیسی، ۷۷-۷۶). برخی در ارزیابی کلی کارکردگرایان معتقدند: «برگزیدن رویکرد کارکردگرایی به مفاهیم دینی و اعتقادی، به لحاظ رحجان نظری این دیدگاه نبوده بلکه از روی عجز و ناچاری بوده است؛ چرا که کارکردگرایان در کشف حقیقت، ناتوان بوده و یا کمینه قادر به پرداختن بهای نظری آن و درگیر شدن با چون‌وچراهای فلسفی نبودند. بدین ترتیب کم‌هزینه‌ترین راه را انتخاب کردند» (حیدری، ۱۱۷).

یکی از گروه‌هایی که به شدت رویکرد کارکردگرایانه بر آنها چنبره انداخته، گروه فرقان بود. اعضای این گروه چه در امر تفسیر قرآن کریم و چه در برداشت از نهج البلاغه، تحت تأثیر این دیدگاه بودند تا مفاهیم دینی و اعتقادی را در راستای مسائل مبارزاتی و انقلابی تفسیر نمایند؛ دقیقاً با این هدف که ایدئولوژی مدنظر خود را تبیین و توجیه کنند. نفوذ کارکردگرایی تا بدانجا در گروه فرقان رخنه کرده بود که مفاهیم دینی و اعتقادی را بدون بیان کارکرد، بی‌معنا و بی‌مفهوم تلقی می‌کردند. آنها حتی انگیزه خود از عمل به فرائض و امور عبادی را در جهت ضروریات اجتماعی تفسیر کرده و کارکردی جامعه‌شناختی بدان می‌بخشیدند و نه به جهت اعتقاد به آن. دقیقاً در جهت تأمین همین کارکردها بود که معتقد بودند چنانچه مفاهیم دینی، کارکرد خود را از دست بدهند و انتظارات دنیایی و مادی برآورده نشود، باید آن فریضه و عبادت را کنار گذاشت (نک: ادامه مقاله).

۲- مروری بر برداشت‌های کارکردگرایانه گروه فرقان

چنانکه گذشت اعضای گروه فرقان، گزاره‌های دینی را برابر امیال و اهداف خود تبیین می‌کردند.^۱ از این رو به هنگام تفسیر و برداشت از خطبه‌ها و نامه‌های نهج البلاغه، می‌کوشیدند آن را در راستای نیازهای خود به‌کارگیرند. این برداشت‌ها را می‌توان در طبقه‌بندی زیر جای داد.

۲-۱- عقاید و باورها

بخش معتابیهی از برداشت‌های کارکردگرایانه و تأویلی گروه فرقان، به حوزه باورها مربوط است. برای نمونه اصل معاد و قیامت که یکی از زیربنایی‌ترین اصول دین اسلام است، به انقلاب نهایی و دگرگون‌ساز تأویل شده است (در استناد به خطبه ۲۳۲ نهج البلاغه، نک: داوودی، ۳۸۸). اولین اصل اعتقادی یعنی توحید که زیربنای تمامی معارف و باورهای دین اسلام است نیز با زاویه اجتماعی نگریسته شده است. نجم‌الدین شکیب از راهبران گروه فرقان ذیل عبارات ابتدایی خطبه اول نهج البلاغه، توحید را به «یکتایی خداوند از دید اجتماعی» تفسیر کرده است؛ او به صراحت برداشت فلسفی از توحید - که معنایی متبادر است - را نفی می‌کند (شکیب، ۵).

در ادامه همین خطبه، فرمان سجده فرشتگان بر آدم به صورت «تلاشی در جهت کشف نهاد فطری به ودیعه نهاده در آفرینش بشر» تفسیر می‌کنند. بدین ترتیب بر این باور بودند که خداوند با این فرمان، درصدد بود عالم را با انسان همراه کند تا هر یک از پدیده‌ها، راه درست تحقق استعدادهایشان را بجویند. با این

۱. البته تأویل فرقانی‌ها، مختص گزاره‌های دینی نبوده است؛ برای نمونه در خطبه اول پراکندگی بادها را نمود تحقق رحمت خداوند و چرخش‌های زمین را حاکی از تمایل پدیده‌ها و تلاش آن‌ها برای پیوند با ابدیت دانسته و می‌خکوب شدن زمین به وسیله صخره‌ها را به نیاز فطری موجودات برای پیوند با ابدیت تفسیر کرده‌اند که می‌بایست همراه با ظرف تکاملی خود باشند! (شکیب، ۴).

تفسیر است که فرقانی‌ها، سجده نکردن ابلیس بر آدم را سرپیچی از فرمان خداوند نمی‌دانستند! بلکه آن را عین اجرای فرمان خداوند و در جهت فطرت ارزیابی می‌کردند! با این توضیح که نهاد فطری شیطان، اقتضاء می‌کرد تکامل را در عدم همراهی با انسان بجوید؛ حتی در مرحله بعد، با عطف توجه به قوا و استعدادهای عالم، اینکه شیطان مسیری در جهت گمراهی انسان‌ها در پیش بگیرد را حرکتی در مسیر تکامل فطری شیطان می‌شمردند! (همان، ۲۷-۲۵). در همین راستا آنان از «مَلَكُوت» به همراهی روح کلی آفرینش با اجزاء وجود و دخالت آن در رشد و تکامل موجودات، تعبیر کرده‌اند (همان، ۱۹).

افزون بر این نظریه‌پردازهای گروه فرقان، ذیل فرازی از خطبه ۹۰ «لَمْ تَرَمِ الشُّكُوكُ بِتَوَازِعِهَا عَزِيمَةَ إِيْمَانِهِمْ^۱» و بخشی از خطبه ۱۰۹ «إِنَّ أَفْضَلَ مَا تَوَسَّلَ بِهِ الْمُتَوَسِّلُونَ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى: الْإِيْمَانُ بِهِ^۲»، مسئله ایمان را «پیوندی ناگسستگی بین اجزای آفرینش با یکدیگر از جمله با انسان» تبیین می‌کردند؛ از این رو لازم می‌آید ایمان را شناخت انسان و جهان می‌دانستند. بدین ترتیب معتقد بودند از آنجایی که همه عناصر جهان با توجه به مدار تکاملی و ظرفیت وجودی خود از چنین شناختی برخوردار می‌باشند، از این رو همه پدیده‌ها در شکل مطلق آن، ایمان دارند. در واقع بر این باور بودند که ایمان، همه پدیده‌ها را به یکدیگر پیوند داده و عامل ایجاد شور و هیجان و تلاش پیگیر در پدیده‌ها برای تحقق استعدادهای خود است (قاسمی، ۵۹). از این رو، فرقانی‌ها ایمان را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «ایمان، همان پیوند ناگسستگی انسان با نمودهای هستی در تکوین و تشریح برای ترکیب و انسجام آن‌ها و تحقق تکامل است» (همان، ۵۸). همچنین ایمان در حکمت مشهور ۲۱۸^۳ و همچنین ۴۵۰^۴، از نگرشی اجتماعی تعریف شده است و از آنجا که بُعد اجتماعی حکمت اخیر غلبه دارد، آن را «جامع اصول تفکر توحیدی از دید اجتماعی» برمی‌شمردند (همانجا). چنانکه ملاحظه شد، دید اجتماعی در تعریف ایمان کاملاً بر افکار آنان مستولی است.

اعضای گروه فرقان ذیل خطبه ۱۸۴ که در آن هم‌ام از امیرالمؤمنین (ع) می‌خواهد متقین را توصیف کند، تقوا را به «انطباقی انحراف‌ناپذیر با مدار تکامل جهان علی‌رغم درگیری با تضادها و حل درست آن‌ها تفسیر کرده» و اعتقاد داشتند ایمان، حاصل تقواست و این مرحله، مقدم بر مرحله ایمان است و تنها ایمان در طرز تفکر توحیدی به تقوا شکل خارجی می‌دهد و مسیر آن را مشخص می‌کند (همان، ۲۱۱). از این رو در

۱. تیره‌های شک و تردید خللی در ایمانشان ایجاد نکرد.

۲. همانا بهترین چیزی که انسان‌ها می‌توانند با آن به خدای سبحان نزدیک شوند، ایمان به خداست.

۳. «الْإِيْمَانُ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ، وَ إِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ، وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ»؛ ایمان شناختی با دل، اعترافی با زبان و تلاشی با اعضاست.

۴. «الْإِيْمَانُ أَنْ تُؤَيِّرَ الصِّدْقَ حَيْثُ يَضُرُّكَ، عَلَى الْكُذْبِ حَيْثُ يَنْفَعُكَ؛ وَ أَلَّا يَكُونَ فِي حَدِيثِكَ فَضْلٌ عَنْ عَمَلِكَ؛ وَ أَنْ تَنْجِيَّ اللَّهَ فِي حَدِيثِ غَيْرِكَ»؛ گرایش و پیوند ناگسستگی این است که راستی را حتی در آنجا که او بر تو ضرر می‌زند بر دروغ حتی در آنجا که تو را بهره می‌دهد برگزینی و در گفتارت بیش‌تر از کارت نباشد و در سخن غیر خویش خدا را پرواگیری.

دیدگاه این گروه، تقوا علاوه بر فطری بودن، مستلزم مبارزه با عواملی است که به انحراف انسان از مدار حق، دامن می‌زند؛ به عبارت دیگر از دیدگاه فرقانی‌ها «تقوا» کلمه‌ای است که بیانگر طرز تفکر خداوند در قبال انسان می‌باشد؛ لذا ملازم شدن با کلمه «تقوا» در واقع دریافت اندیشه خداوند و تحقق تفکر او در قبال انسان را به دنبال دارد (همان، ۱۲۹-۱۲۷). در واقع فرقانی‌ها با اشاره به فرازی از خطبه ۱۱۳ «اتَّقُوا اللَّهَ الَّتِي هِيَ الزَّادُ» و فرازی از خطبه ۲۳۳ «أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ فَإِنَّهَا حَقُّ اللَّهِ عَلَيْكُمْ»^۲ و همچنین عبارتی از خطبه ۱۶ «حَجَزَتْهُ التَّقْوَى عَنْ تَقَحُّمِ الشُّبُهَاتِ»^۳ تقوا را سرمایه انسان بیان کرده‌اند که آدمی، ابدیت خود را با آن محقق کرده و راه طولانی صبر و استقامت را به وسیله آن طی می‌کند و چنین سرمایه‌ای همان انطباق با حق است (همان، ۱۳۰-۱۲۹).

همچنین با رویکردی اجتماعی ذیل حکمت ۲۰۱، عالی‌ترین کیفیت پروا پیشگی را پروای کسی معرفی کرده‌اند که با تلاشی فراوان از طرف تکاملی نظام پست‌تر برای تحقق خداگونگی خویش در نظام برتر، بهره می‌جوید (همان، ۱۳۲). در این صورت تفسیر فرقانی‌ها از اهل تقوا، فردی است که به ایدئولوژی پای‌بند بوده و اصول تئوریک و عملی حزب توحیدی [=فرقانیسم] را محقق کند (همان، ۱۳۹). در حقیقت آنان ذیل نامه ۳۱ ضمن اشاره به پروا از خداوند به عنوان اولین اصل در جهت‌گیری یک عنصر مؤمن، در سطح اجتماعی از پروا به احساس مسئولیت نسبت به کلیه سرمایه‌های مادی و معنوی و نحوه به کارگیری آن‌ها تفسیر کرده‌اند. بدین ترتیب از دید آنان، فردی که با احساس مسئولیت و تلاش از سطح حیات به عمق آن راه یابد، خلل و نابودی در وی راه ندارد (همان، ۱۳-۱۲).

همچنین «تبلیغ» در بافتی اجتماعی تبیین می‌شود؛ آنان تبلیغ را تحقق اجل مستمی یک حرکت انقلابی و گذشتن یک تحول بنیادی از مرحله غیب به شهادت^۴ دانسته‌اند که از دید اعضای گروه فرقان چنین رسالتی منجر به فروتنی انسان در برابر ارزش‌های پیامبران می‌گردد (شکیب، ۳۲).

«قضا و قدر» از دیگر باورهایی است که رهبران گروه فرقان با رویکرد کارکردگرایی تفسیر کرده‌اند. آنان در خصوص واژه «قدر» معتقد بودند بالقوه بودن هر شیء، عمل و یا هر انقلابی قدر می‌باشد و فعلیت آن که با دخالت نمودهای برتر تحقق می‌پذیرد، عنوان «قضا» دارد (داوودی، ۸۶-۸۵). در همین راستا تقدم قدر بر قضا را این‌گونه تفسیر کرده‌اند: «ابتدا اندیشه یا انقلابی یا خلق و آفرینشی، اندازه‌گیری می‌شود و

۱. تقوای الهی زاد و توشه سفر قیامت است.

۲. شما را به پرهیزکاری سفارش می‌کنم که حق خداوند بر شماست.

۳. تقوا و خویشنداری او را از سقوط در شبهات نکه می‌دارد.

۴. از منظر آنان مرحله غیب، مرحله پیش از وقوع انقلاب است که حزب ضعیف بنیه اقتصادی داشته و در مسیر رشد انقلاب، محدودیت‌هایی دارد؛ در مقابل مرحله شهادت را پس از وقوع انقلاب دانسته که انقلابیون با عناصر مرتجع و دشمن داخلی مواجه هستند (قاسمی، ۱۵۷ و ۱۰۳).

ابعاد گوناگون آن مورد توجه واقع می‌گردد و پس از آنکه تحولات کمی در آن به ثمر رسیده و قدر سپری شد، قضا محقق می‌شود» (همان، ۸۴). بدین ترتیب آنان قضا را جبر کور و اضطراری و غیراختیاری نمی‌دانستند؛ بلکه برای مقدمه آن یعنی قدر دو حالت جبری و اختیاری قائل بودند (همان، ۸۵-۸۴).

از دیگر مفاهیمی که فرقانی‌ها با نگرش کارکردگرایی تفسیر کرده‌اند، «وحی» است. آنان ذیل خطبه ۱۰۶ از «وحی» به شناخت پدیده نسبت به راه تکامل خویش - البته برحسب ظرفیت وجودی و مدار تکاملی اش - تعبیر کرده‌اند (قاسمی، ۹۰)؛ همچنین ذیل خطبه‌های ۷۱^۱ و ۱۴۴^۲ بر این باور بودند به میزانی که ظرفیت پدیده، گسترده‌تر و مرحله تکاملی اش برتر باشد، بالتبع از شناخت وحی نیز بیش‌تر برخوردار خواهد بود (همان، ۹۱)؛ به عبارت دیگر، آنان از وحی به انفجار درونی و درد تکامل خواهی تعبیر می‌کردند (همانجا). پس طبیعی است که وحی را یک اصل عمومی و در رابطه با تک تک موجودات و عناصر هستی بدانند (نک: همانجا).

همچنین اعضای گروه فرقان ذیل عبارت ابتدایی خطبه اول نهج البلاغه، «حَمْد» را به استخدام درست نعمت‌های خداوند تفسیر کرده و تحقق عینی حَمْد خداوند را تصرّف در هر آفریده و استخدام هر پدیده در مسیر کمال انسانی می‌دانستند. در واقع فرقانی‌ها، حَمْد را از نیازهای غریزی پدیده‌ها محسوب کرده و معتقد بودند پدیده‌ها بر اساس ظرفیت وجودی و مدار تکاملی‌شان به استخدام آفریده‌ها می‌پردازند و از آن‌ها در مسیر فعلیت آفرینش بهره می‌گیرند (شکیب، ۴-۲).

افزون بر این در اظهار نظری منحصر به فرد، «صالحات» را به کارهای بنیادی و زیربنایی تعبیر کرده و «حسنات» را کارهای روبنایی و کم‌دردر بیان می‌کردند (کردی، ۲۵). همچنین تعریف فوق را به مسائل سیاسی گره زده، چنین نتیجه می‌گرفتند از آنجا که آدمی مختار است راه خویش را برگزیند، بهتر است به عمل صالح (کارهای بنیادین و زیربنایی) که همانا مبارزه با حکومت‌های غیرتوحیدی و افرادی که این حکومت‌ها را تقویت می‌کنند است، روی آورد (همانجا). با چنین تعبیر و تفسیری بود که گروه فرقان توانسته بود جوانان را فریب داده و قتل و ترور افراد را نه تنها جایز قلمداد کند بلکه آن را عمل صالح به‌شمار آورد.

فرقانی‌ها ذیل خطبه‌های ۳۱۵۲ و ۱۷۵^۴، در یک تقسیم‌بندی معتقد بودند «اسلام» به معنای انطباق یک

۱. «وَاعْبَأْ لَوْحِيكَ»؛ پیامبر در پذیرش و گرفتن وحی، نیرومند بود.

۲. «بَعَثَ اللَّهُ رُسُلَهُ بِمَا خَصَّهُمْ بِهِ مِنْ وَحْيِهِ»؛ خداوند پیامبران را برانگیخت و وحی را به آنان اختصاص داد.

۳. «إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ مُشْفِقُونَ، إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ خَائِفُونَ»؛ همانا مؤمنان مهربانند، همانا مؤمنان از آینده ترسانند.

۴. «وَاعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَا يَضِيحُ وَلَا يُسْبِي إِلَّا وَنَفْسُهُ ظَنُونٌ عِنْدَهُ، فَلَا يَزَالُ زَارِباً عَلَيْهَا وَشَتْرِباً بِدَائِلِهَا»؛ بندگانی که خدا! بدانید که انسان با ایمان، شب را به روز و روز را به شب نمی‌رساند، جز آن که نفس خویش را متهم می‌داند، همواره نفس را سرزنش می‌کند و گناهکارش می‌شمارد.

بعدی و فطری با جهان است و «ایمان»، انطباق دو بُعدی و اختیاری با جهان است. بدین ترتیب بین عمل عنصر مسلمان و مؤمن تفاوت قائل بودند؛ با این توضیح که عمل یک مسلمان که ریشه در ساخت وجودی و جهت‌گیری خاص او دارد، تک بعدی است و از این رو عمل حسن بوجود می‌آید. در نقطه مقابل، کردار نیروی مؤمن قرار دارد که بر اساس جهت‌گیری دو بُعدی‌اش، باعث خلق عمل صالح می‌شود (قاسمی، ۵۷).

۲-۲- عبادات و امور فقهی

حوزه عبادات نیز از تأویل‌های کارکردگرایانه گروه فرقان در امان نماند. در همین رابطه آنان ذیل فرآزی از خطبه ۱۷۵، «حلال» را به پدیده یا عملی تفسیر کرده‌اند که در راستای تکامل انقلاب توحیدی در کل آفرینش و رشد آن در سطح اجتماعی باشد. در مقابل چنانچه استفاده پدیده یا عملی به تکامل انقلاب توحیدی ضربه بزند، نفی آن ضرورت می‌یابد؛ دقیقاً این تفسیر برای واژه «حرام» ذکر شده است (نک: قاسمی، ۱۷۵). آنچه در این میان اهمیت شایان توجهی دارد، ملاک تعیین حلال و حرام است. آنان افزون بر خداوند متعال، کادر رهبری حزب توحیدی را در این زمینه صاحب اختیار می‌دانند (همانجا).

در جایی دیگر و ذیل نامه ۳۱، «واجبات» به «تاکتیک‌های اصیل انقلابی» تأویل برده شده است؛ در مقابل «مستحبات» را «خرده‌کاری» نام نهاده، اعتقاد داشتند می‌بایست از انجام کارهایی که سبب ترک کارهای مهم‌تر و یا کوتاهی در انجام آن‌ها می‌گردد، پرهیز نمود (منتظر، ۵۱-۴۹)؛ به عبارت دیگر از دید آنان، نباید اقدام به کارهایی نمود که مستلزم به تعویق افتادن انجام تاکتیک‌های لازم شود؛ امری که آن را از منظری سیاسی و انقلابی به خرده‌کاری تعبیر می‌کردند و بر این باور بودند که در شرایط خاص رشد انقلاب توحیدی باید به تاکتیک‌های اصیل انقلابی یا همان واجبات اکتفا کرد (همانجا).

حتی واجبات مالی نیز از تیغ تیز نقدهای ناروای گروه فرقان در امان نماند. نخست باید این توضیح ارائه شود که در اندیشه اعضای گروه فرقان، رزق - به مثابه سرمایه تکامل - همان نموده‌های طبیعی، اجتماعی، انسانی، فکری و ایدئولوژیکی تفسیر می‌شود. بر همین مبنا، آنان نخست اموری چون انفاق، صدقه، خمس و زکات را نوعی رزق معرفی می‌کردند تا در گام بعدی، رزق را مسیر تأمین بنیه اقتصادی حزب نامیده و در نتیجه، از وجوه مالی شرعی در راستای تقویت حزب خود استفاده کنند (قاسمی، ۱۴۸). در اظهارنظری بی‌پرده، خمس را ضامن تأمین بودجه شورای انقلابی حزب می‌دانستند تا از رهگذر سودجویی از آن، به تدوین افکار و ایدئولوژی حزب خود مشغول باشند (همان، ۲۰۵). ریشه این نوع مصادره به مطلوب و تأویل امور دینی به نفع جیب خود را می‌توان در اوضاع وخیم اقتصادی رهبران فرقان

۱. «لَکِنَّ الْحَلَالَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ وَالْحَرَامَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ»؛ حلال همان است که خدا حلال کرده و حرام همان چیزی است که خدا حرام شمرده است.

دنبال کرد^۱.

فرقانی‌ها در ادامه درآمذزایی برای حزب خود، با استناد به فرازی از حکمت ۱۳۱^۲، زکات را فراتر از دهش مالی تبیین کرده، آن را عنوانی عام برای همه عوامل رشد هستی دانستند! (همان، ۱۴۹). افزون بر این با استناد به فرازی از خطبه ۲۳۴^۳، قائل به حد و مرزی برای زکات نبودند و اعتقاد داشتند همه بهره‌های زمینی، آسمانی و انسانی که در جهت تکامل جنبش‌های آزادی‌بخش توده‌ها استفاده شود، زکات نام می‌گیرد (همانجا). نه تنها این برداشت خاص از زکات ارائه می‌شود، بلکه زکات فقهی آماج حمله قرار گرفته، قید و بند نصاب و انحصار به انعام ثلاثه و غلات اربعه را نادرست شمرده و آن را در خدمت فتوالیسم حاکم بر جامعه ارزیابی می‌کردند! (همانجا). در تئمه این بخش باید به این نکته اشاره کرد که گروه فرقان، کلیه موارد مصرف صدقات را به امور سیاسی و جریان حرکت انقلابی منحصر می‌دانستند؛ از جمله هزینه کرد برای جنبش‌های آزادی‌بخش و انقلاب‌هایی از هر فرقه و ایدئولوژی که برای آزادی انسان می‌کوشند و یا دستگیری از کسانی که در مبارزه مسلحانه، همه چیز خود را از دست داده‌اند (همان، ۲۲۴). نکته پایانی اینکه تعبد و عبادت از سوی آنان این گونه توضیح داده می‌شود: «کوبیدن و برطرف کردن موانع راه کمال و جریان یافتن بر مدار تسیح» (داوودی، ۹۱).

۲-۳- مفاهیم اخلاقی

بخش دیگری از رویکردهای کارکردگرایانه گروه فرقان به مفاهیم اخلاقی اختصاص دارد. در همین راستا فرقانی‌ها ذیل نامه ۳۱، مفهوم «صداقت» را به سیاست و انقلاب گره زده، آن را در ارتباط با تصور و پندار اطرافیان معنا کرده اند! از دید آنان عملکرد عنصر مؤمن باید به گونه‌ای باشد که درون و باطن‌اش با برون و ظاهرش تطابق داشته باشد؛ لذا بر این باور بودند چنانچه تصور دیگران نسبت به فرد، تصور رزمنده‌ای پیکارگر باشد، می‌بایست فرد نیز برای تحقق تصور دیگران، بکوشد تا خود را به همان صورت درآورد (منتظر، ۱۴۵)؛ چیزی که می‌تواند مشوقی بر تزویر و دورویی و اتفاقاً در مسیر عکس صداقت باشد. افزون بر این ذیل همین نامه، «اخلاص» - که در آموزه‌های اسلامی به معنای نیت الهی در اعمال است - از سوی اعضای گروه فرقان به بازگشت به خود و حرکتی برای یکتا شدن تفسیر شده است. آنان معتقد بودند در چنین شرایطی، انسان به مرتبه‌ای می‌رسد که بخشش و محرومیت را به دست خداوند می‌بیند و در

۱. یکی از اعضای گروه فرقان برای تمهید ذهن مخاطب در پرداخت وجوهات شرعی، چنین زمینه‌سازی کرده است: «اعضای این شورا، مجالی برای پرداختن به زندگی عادی خود نمی‌یابند. پس باید برای تأمین زندگی انقلابی آن‌ها، با در نظر گرفتن فقر انتخابی‌شان، بیاندیشیم» (قاسمی، ۲۰۴).

۲. «الصَّلَاةُ فُرْبَانُ كُلِّ تَقِيٍّ وَ الْحُجُّ جِهَادُ كُلِّ ضَعِيفٍ وَ لِكُلِّ شَيْءٍ زَكَاةٌ وَ زَكَاةُ الْبَدَنِ الصَّوْمُ الصَّيَامُ»؛ نماز موجب نزدیکی هر پارسایی به خداست و حج، جهاد هر ناتوان است. هر چیزی زکاتی دارد و زکات تن، روزه است.

۳. «الرَّكَاةُ مِنْ صَرْفِ تَمَرَاتِ الْأَرْضِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ إِلَى أَهْلِ الْمُسْكِنَةِ وَ الْفَقْرِ»؛ پرداخت زکات، برای مصرف شدن میوه‌جات زمین و غیر آن، در جهت نیازمندی‌های فقرا و مستمندان است.

آن صورت است که آدمی، جويا و بانی خیر در جامعه می‌شود؛ همچنین بر این نکته تأکید می‌کنند که «از آنجا که یکتایی مخصوص خداوندست، در این صورت انسانی که یکتا شد، خداگونه می‌شود» (همان، ۳۰). در واقع از دید آنان اخلاص، حاکی از یکتایی انسان و بیانگر خداگونگی و پی بردن او از مؤثر به اثر می‌باشد (شکیب، ۵).

از دیگر مفاهیمی که رهبران گروه فرقان ذیل نامه ۳۱ و با نگاه کارکردگرایانه تفسیر کرده‌اند، «صبر» است؛ آنان صبر را در مسیر مبارزاتی خود این چنین تفسیر کرده‌اند: «شکیبایی بر دشواری‌های راه تکامل و مقاومت در برابر سختی‌ها و حل تضادهای موجود با به عبارت دیگر، پافشاری در برابر خواسته‌های پوچ، خودبینی‌ها و وابستگی‌ها» (منتظر، ۲۸)؛ در مقابل بر صبری که جریان‌های رقیب تفسیر می‌کردند، برچسب «صبر ذهنی، ایده‌آلیستی و ارتجاعی» می‌زدند (همانجا).

در ادامه برداشت‌های اعضای گروه فرقان از نامه ۳۱ نهج‌البلاغه، مفهوم آشنای «زهد» به صورت ترکیبی «زهد انقلابی» درآمده و با دو محور و پایه و کاملاً منطبق بر نیازهای حزبی‌شان بسط می‌یابد: الف) زهد عنصر مؤمن در برابر خواسته‌های پوچ و تقاضاهای اهریمنی؛ ب) زهد در برابر عناصر همراه بر مبنای ضرورت‌های تاریخی (همان، ۱۴۶).

در همین راستا ذیل نامه ۳۱ نهج‌البلاغه، رذیله اخلاقی «طمع» را به نفع خود و در جهت حرکت تکاملی فرد تفسیر می‌کردند. برخلاف تمامی مکاتب اخلاقی که طمع، امری نامطلوب شناخته می‌شود، فرقانیسم آن را عاملی در راستای زاینده‌گی و جنبش می‌دانست که آدمی را به بهره‌گیری بیش‌تر از نمودهای هستی در مسیر رشد خود سوق می‌دهد (همان، ۱۲۵). البته از دید آنان، نحوه بهره‌گیری و بهره‌گیری از این صفت در مسیر رشد با اصطلاحاً جهت دادن به طمع بسیار حائز اهمیت است. تبیین بیشتر آنان بدین صورت است که «اگر انسان از طمع به عنوان وسیله‌ای زاینده در مسیر به فعلیت رساندن استعدادهايش بهره‌گیرد، بسیار امر نیکویی است؛ اما اگر طمع از سمت وسوی تکاملی برخوردار نباشد، بر انسان مسلط می‌گردد و او را به هلاکت می‌کشاند» (همانجا).

۲-۴- گزاره‌های سیاسی - اجتماعی

بخش دیگری از تأویل‌های کارکردگرایانه فرقانیسم به گزاره‌هایی بازمی‌گردد که جنبه‌ای سیاسی - اجتماعی دارد و یا آنکه اگر صرفاً جنبه دینی داشته، آنان تماماً بحث را به سیاست و اجتماع گشانده‌اند. برای نمونه جمله «وَأَسْكُنِ الْأَمْصَارَ الْعِظَامَ فَإِنَّهَا جَمَاعُ الْمُسْلِمِينَ» در نامه ۶۹ نهج‌البلاغه که دستوری مبنی بر سکونت در شهرهای بزرگ است، از سوی این گروه به «مرحله شهادت انقلاب توحیدی» تأویل شده و این چنین توضیح داده شده است: «انتخاب شهرهای بزرگ برای انجام عملیات انقلابی، بدین خاطر است که

نقطه شروع انقلابات توحیدی، مراکز مهم جامعه و جایگاه حکمرانی حاکمان و تجمع توده‌های خلق می‌باشد» (قاسمی، ۱۱۰)؛ در منبعی دیگر چنین آورده‌اند که مکان‌های بزرگ، چه از جهت تبلیغ و چه از حیث عملیات مسلحانه و از بین بردن عناصر ضد انقلابی، راحت‌تر خواهد بود (همانجا).

واژه «امام» با تمام بار معنایی خاص آن در تشیع که وجه تمایز این مذهب است نیز در معرض تفسیر به رأی قرار گرفته است. امام نزد این گروه، این‌گونه تعریف می‌شود: «عنصری تکامل یافته که همه خصوصیات خدایی انسان و همه نیازهای فطری را در شکلی راستین، فعلیت ببخشد و شدن خود را در قبال شدن آفرینش - البته بر مبنای اراده خداوند و فرمان او - شکل دهد» (داوودی، ۳۵۴). در واقع آنان معتقد بودند امامت از مراحل تکامل انسان بوده که آدمی می‌تواند با تسریع در مسیر تکامل، به این مرحله دست یابد! به عبارت دیگر، از دید آنان انسان علاوه بر امام جو بودن، امام خواه نیز می‌باشد؛ بدین معنی که انسان علاوه بر همراهی با امام، می‌تواند امام شود (همان، ۳۵۶). نکته قابل تأمل اینکه اعضای گروه فرقان ذیل حکمت ۱۳۹، هدف از امامت را برآورده ساختن نیاز فطری موجودات و اشباع حس نمونه‌خواهی آن‌ها بیان کرده‌اند! (همان، ۳۵۸).

آنان حتی مفهوم مقدس و مهم «اهل بیت و عترت» ذیل خطبه ۱۱۹ را نیز به تأویل برده‌اند. «عترت» به شورای انقلابی حزب تأویل شده (قاسمی، ۱۷۹) و «اهل بیت» به برگزیدگانی از اصحاب که به رهبری فردی از تشکیلات تن دهند، تفسیر می‌شود (همان، ۲۰۴). در اظهارنظری دیگر، اهل بیت به کسانی که بحران‌های اجتماعی جامعه را حل نموده، راهگشای تضادها باشند تأویل شده است (همان، ۲۰۱). آنان با استناد به جمله‌ای از عبدالله بن مسعود که «هر کس زکات بر او حرام باشد، او از اهل بیت است»^۱، به این نتیجه دست می‌یابد که دایره شمول اهل بیت از حوزه بازماندگان از خانواده پیامبر (ص) گسترده‌تر است! (همانجا). در پی همین تأویل ناروا، این درخواست مطرح می‌شود که اعضای گروه نسبت به کادر شورای حزب، باید همان نگاهی را داشته باشند که شیعه به اهل بیت پیامبر (ع) دارند تا در اثر همین پیروی، به پیروزی نائل آیند! (همان، ۲۰۱). دقیقاً همین باور است که اعضای گروه فرقان را به تبعیت کورکورانه و چشم‌بسته از رهبران خود وامی‌دارد.

فرقانی‌ها در راستای اهداف سیاسی خود، «اولیاء الله» در حکمت ۲۴۲^۲ را عناصری می‌دانستند که

۱. در متن اصلی هیچ منبعی برای این حدیث، ذکر نشده است. جستجوی این جمله نیز نتیجه‌ای در پی نداشت. شاید مقصود آنان، روایاتی نظیر «ان هذه الصدقات إنما هي أوساخ الناس وإنما لا تجل لمحمد ولا لآل محمد» در اشاره به زکات باشد (مسلم، ۱۱۹/۳؛ ابن حبان، ۳۸۵/۱۰؛ برای بخشی در این باره، نک: ابن عبدالبر، ۶۱۲/۸-۶۱۵؛ نووی، ۱۷۹/۷-۱۸۱).

۲. «إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ هُمُ الَّذِينَ نَظَرُوا إِلَى بَاطِنِ الدُّنْيَا إِذَا نَظَرَ النَّاسُ إِلَى ظَاهِرِهَا، وَاسْتَعْلَمُوا بِأَجْلِهَا إِذَا اسْتَعْلَمَ النَّاسُ بِعَاجِلِهَا»؛ دوستان خدا آنانند که به درون دنیا نگرینند آنگاه که مردم به ظاهر آن چشم دوختند، و سرگرم آینده دنیا شدند آنگاه که مردم به امور زودگذر دنیا پرداختند.

بدان‌ها ببیوندند؛ با این توضیح که باید وابستگی‌های اسارت‌آور را قطع کرده و از هر قید و بندی آزاد شده و رنگ خدایی بگیرند (داوودی، ۱۹-۱۸). در موضعی دیگر با استناد به نامه ۳۹ «فَإِنَّكَ قَدْ جَعَلْتَ دِينَكَ تَبَعًا لِدُنْيَا أَمْرِي ظَاهِرٌ عَيْهٖ^۱»، عناصر ضدانقلابی و ضدتکاملی را کسانی دانسته‌اند که دین را تابع دنیای خود و وسیله‌ای برای رسیدن به آن قرار داده‌اند (همان، ۱۰۵). در مقابل عناصر انقلابی، به افرادی اطلاق شده که به هنگام درگیری با دشواری‌ها، از سلاح پیکار و صبر بهره‌جسته و با روح امیدوارانه و گام‌های استوار خویش، موانع را زدوده و به راه خویش ادامه دهند (همان، ۲۷۴).

واژه «شهید» نیز درگیر تأویل‌های سیاسی می‌شود؛ ذیل خطبه ۱۷۰^۲، شهید به وجودی تعبیر شده که آگاه و شنواست و در شرایط خاص از میان هر امت ابراهیمی، آنجا که بیم توقف بر جریان رشد انقلاب می‌رود، جان خود را تقدیم می‌کند (همان، ۱۶۰)؛ به عبارت دیگر، آنان شهید را عصاره و حاصل کوشش‌ها و زحمات امت دانسته و معتقد بودند شهید برهان خداوند بر عناصر ضدانقلابی و ضدتکاملی است (همان، ۱۶۰-۱۵۹).

اما ارجمندترین مفهوم اجتماعی یعنی «عدالت» در حکمت ۴۲۹^۳ که به قرارگیری هر چیز در جای خود اشاره دارد، این‌گونه تفسیر شده است: «اقرار به انحراف خویش و تلاش در جهت رفع آن» (داوودی، ۳۲۲-۳۲۱). به حکمت ۴۶۲^۴ نیز استناد می‌شود تا افراد و جامعه را مسئول رشد و تکامل و یا سقوط و انحطاط بدانند (همان، ۳۲۲).

۲-۵- دیگر گزاره‌های دینی

افزون بر موارد پیش‌گفته، گزاره‌های دیگری از نهج البلاغه نیز تأویل شده‌اند. برای نمونه، رهبران گروه فرقان «شفاعت» را به «همراهی نمودهای آفرینش براساس ظرفیت وجودی‌شان با یکدیگر در مسیر تکامل» تفسیر کرده و حاصل و ثمره شفاعت را همه خلاقیت‌ها و سازندگی موجودات به خصوص انسان بیان کرده‌اند (قاسمی، ۱۸۸). همچنین مفهوم آشنای «توبه» را در جریان حرکت انقلابی و تکاملی فرد فهم کرده‌اند؛ با این توضیح که توبه همان ایجاد انقلاب در فرد است که منجر به انقلاب در جهان و در خارج از وجود فرد می‌گردد که تداوم مستمر آن به شکل دهی بلوغ انسانی می‌انجامد (همان، ۱۰۹).

۱. تودین خود را پیرو دنیای کسی قرار دادی که گمراهی اش آشکار است.

۲. «اللَّهُمَّ إِنَّ أَظْهَرُنَا عَلَىٰ عُدُوِّنَا فَجَبِّنَا الْبُغْيَ وَ سَدِّدْنَا لِلْحَقِّ، وَ إِن أظْهَرُنَهُمْ عَلَيْنَا فَارْزُقْنَا الشَّهَادَةَ وَ اغْصِمْنَا مِنَ الْفِتْنَةِ»؛ خدایا اگر بر دشمن پیروزمان ساختی، ما را از تجاوز بر کنار دار، و بر راه حق استوار فرما، و چنانچه آنها را بر ما پیروز گرداندی شهادت نصیب ما فرموده و از شرک و فساد و فتنه‌ها، ما را نگهدار.

۳. «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا... وَ الْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ»؛ عدالت، هر چیزی را در جای خود می‌نهد... عدالت تدبیر عمومی مردم است.

۴. «الْعَدْلُ أَلَا تَنْهَى»؛ عدل آن است که خدا را متهم نسازی.

در جایی دیگر و ذیل نامه ۳۱ - مشهور به وصیت امیرالمؤمنین (ع) به امام حسن (ع) - مفهوم خودسازی، بر مبنای جامعه‌گرایی تفسیر شده و از آن به خودسازی انقلابی تعبیر گشته است. در واقع فرقانی‌ها معتقد بودند خودسازی نه تنها بر مبنای فردگرایی و دور شدن از جامعه و تعهدات انسانی خویش نیست؛ بلکه بر مبنای جامعه‌گرایی و در قبال جامعه می‌باشد (منتظر، ۲۸). به عبارت دیگر نگاه آنان به مفهوم خودسازی، کاملاً منطبق بر مبنای خودساخته‌شان از انقلاب بود.

گفتنی است مفهوم تکامل در دهه ۵۰ و ۶۰ شمسی، بسیار مورد توجه اندیشمندان علوم طبیعی و انسانی بوده است؛ از این‌رو فرقانی‌ها از آن بسیار بهره گرفته‌اند؛ از جمله توبه را به عنوان اصل و حرکتی عمومی و کلی تبیین می‌کردند که در مسیر رشد انسان، ضامن کمال و مقاومت وی در حل تضادهای موجود باشد؛ به عبارت دیگر توبه از دید آنان، انقلاب درونی است که نشان‌دهنده تلاش مستمر انسان برای پر کردن خلاء تکاملی خود بوده و به بلوغ فطری فرد، نمود خارجی می‌بخشد (قاسمی، ۹۷-۹۵).

در راستای همان بهره‌گیری از مفهوم تکامل، اعضای گروه فرقان ذیل خطبه اول و در تقسیم‌بندی آیات قرآن، «منسوخ» را به نمودهایی معنا کرده‌اند که ظرف فعلیت آن‌ها فراهم نشده است و «ناسخ» را به پدیده‌هایی معنا کرده‌اند که به مرحله اجرا و تحقق درمی‌آیند؛ در ادامه همین خطبه دو واژه «فرائض / واجبات» و «فضائل» تأویل شده است. واجبات را همان نمودهایی می‌دانند که انسان با آنها مواجه می‌شود؛ همان‌ها که لازمه تکامل فرد، انطباق با این نمودهاست. در نقطه مقابل، فضائل را نمودهایی می‌دانند که گرچه نقش زیربنایی و اساسی ندارند، اما می‌توانند منجر به تسریع و شتاب در جریان رشد انسان گردند (شکیب، ۳۸-۳۷).

برداشت‌های گروه فرقان از خطبه اول نهج البلاغه، به موارد فوق بسنده نمی‌شود. آنان نقش کعبه را جهت بخشیدن به تلاش‌های انسان‌خدایی، در مسیر تکامل دانسته و از آن به وجه تمایز جهت‌گیری انسان و وجهه خدایی او با وجهه خدایی دیگر نمودهای هستی تفسیر کرده‌اند. در توضیح بیشتر معتقد بودند به تناسب گستردگی مدار تکامل انسان و ظرفیت وجودی وی، جهت‌گیری ربوبی‌اش نیز گسترده می‌شود و نبود کعبه، منجر به بروز اختلاف در جهت‌گیری خدایی انسان و عدم هماهنگی بین آن‌ها و عدم انطباق با مدار ربوبی می‌گردد. در واقع آنان بر این باور بودند که نقش کعبه، همان فشردگی اسلام و عینیت‌یابی فلسفه‌های توحیدی در شکل عملی‌اشان می‌باشد تا بدین واسطه، انسان به پناه خداوند درآید و از پناهندگی به قدرت‌های دیگر، روی برتابد (همان، ۴۲-۴۰).

۱. برخی از محققان با تحلیل متنی و تاریخی و همچنین با بررسی منابع، نشان داده‌اند مخاطب نامه نه امام حسن (ع) بلکه فرزند دیگر حضرت یعنی محمد بن حنفیه است (نک: مجتهدی و زهرایی، ۹۷-۱۲۲).

نگاه کارکردگرایانه فرقانی‌ها به مفاهیم دینی تا جایی پیش رفت که مسئله حجاب را در جریان مبارزه انقلابی تفسیر کرده و آن را بیانگر عدم رنگ‌پذیری از جامعه و نظام‌های حاکم بر آن دانستند. در حقیقت حجاب از دید آنان علاوه بر پوششی بر زیبایی‌ها، معنای پوشش بر اندیشه انقلابی و تاکتیک‌های سازنده زن در تحقق اهدافش را تداعی می‌کند. بدین ترتیب آنان اهمیت حجاب را علاوه بر پوشش، به عدم نفوذ دشمن به حریم زن و آشنا نشدن با وی تفسیر کرده‌اند و معتقد بودند در صورت بی‌توجهی به این مهم، دشمن به سهولت از آن در مسیر پیشبرد اهداف ضدخلقی خود بهره می‌گیرد و زنان صادق، به زنانی منافق و زنان انقلابی به ضدانقلاب مبدل می‌شوند. مباحث فوق، ذیل عبارت «وَ اكْتَفَتْ عَلَيْنَهُنَّ مِنْ ابْصَارِهِنَّ بِحِجَابِكَ يَا هُنَّ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحِجَابِ أَبْقَى عَلَيْنَهُنَّ^۱» از نامه ۳۱ آمده است (منتظر، ۱۵۹).

همچنین اعضای گروه فرقان از «بهشت» به مرحله تحقق خداگونه‌گی انسان و از «جهنم» به مرحله تحقق شیطان‌گونه‌گی او یاد کرده‌اند (قاسمی، ۴۱۳). آنان بهشت و جهنم را اعتباری و ساخته دست انسان دانسته و معتقد بودند شکل آن‌ها بر اساس جهت‌گیری انسان، متفاوت می‌باشد (همانجا). در اینجا نیز به بحث تکامل پل زده، ملاک ورود به بهشت یا جهنم را به نسبت فرد با رویکرد تکاملی یا ضدتکاملی ارتباط داده‌اند (همان، ۴۱۴).

۳- نقد و بررسی

همان‌گونه که گذشت اعضای گروه فرقان در برداشت‌های خود از نهج البلاغه سعی در مصادره به مطلوب مفاهیم دینی در راستای تئوریزه کردن پیش‌فرض‌های خود داشتند. بیشترین همت آنان در این جهت مصروف می‌شد که برای مفاهیم دینی، کارکرد اجتماعی بیابند و آن را در راستای اندیشه‌ها و افکار خود به‌کارگیرند. برداشت‌های گروه فرقان از نهج البلاغه را می‌توان در سه حوزه مورد نقد و بررسی قرار داد؛ نخست از منظر مبنای کارکردگرایی، سپس بی‌توجهی به اصول و قواعد فهم حدیث و در نهایت اثرپذیری از گفتمان‌های غیراسلامی.

۱-۳- نقد مبانی کارکردگرایی

مهمترین نقدی که به برداشت‌های گروه فرقان وارد است، چنبره انداختن نگاه کارکردگرایانه بر تمامی مفاهیم دینی آنان است. با این توضیح که معتقد بودند تمام گزاره‌ها و باورهای دینی باید نتیجه ملموس و عملی در حیات دنیایی داشته باشد (اکبری‌جدی، ۱۷۱). این نگاه گرچه به صورت موجه جزئی و در مورد برخی احکام سودمند است و به تبیین حکمت احکام می‌انجامد، اما ترویج چنین دیدگاهی به مفاهیم دینی

۱. زنان را در پرده حجاب، نگاه دار تا نامحرمان را ننگرند، زیرا که سخت‌گیری در پوشش، عامل سلامت و استواری آنان است.

منجر می‌شود که کارکردگرایی به سوگیری غالب تبدیل شده، در مقابل، نگاه معرفت‌شناسانه و واقع‌گرایانه سلب گردد.

این نگاه می‌تواند به این پیامد منفی بیانجامد که در صورت کشف نشدن کارکرد یک باور دینی، باور بدان دستخوش تغییر قرار گرفته و حتی مردود اعلام شود؛ همچنین این احتمال می‌رود که بدیلی نادرست به جای کارکرد حقیقی ارائه شود؛ در این صورت، انحرافی در افکار و چنانچه نمود عملی داشته باشد در حوزه رفتار، پدید آید (همان، ۱۹۶). بدین ترتیب مینا قرار دادن کارکردگرایی در برداشت از مفاهیم دینی سبب بروز آفاتی برای دین و دینداری می‌گردد که قابل اغماض نیست و باید از آن‌ها پرهیز کرد. در ادامه به برخی از این آفات اشاره می‌شود.

الف) نگاه ابزاری به دین: نگاه کارکردگرایانه سبب ایجاد نگاه ابزاری به دین می‌شود؛ بدین صورت که دین بدون در نظر گرفتن معیار حق یا باطل، به عنوان وسیله‌ای در راستای منافع و سودجویی افراد قرار می‌گیرد؛ از آن‌رو که برای کارکردگرایان، تأمین منافع دنیوی فرد و اجتماع، حائز اهمیت است (عباسی و عبادی‌نیک، عمل زدگی در اندیشه دینی، ۴۸). حتی ممکن است عده‌ای بدون توجه به حقیقت الهی دین، صرفاً برای کارکردها به دستورات دین عمل نمایند (حیدری، ۱۲۸؛ برای نقدی مشابه در مورد گروهک منافقین، نک: کریمی و میرحسینی، تبیین و نقد، ۹۳-۹۱). در واقع دین شکل دنیایی به خود گرفته و در بُعد کارکردی خود محدود می‌شود؛ همچنین چنین تداعی می‌شود که دین در خدمت زندگی دنیایی افراد است (همان، ۱۳۰). پرواضح است که این نوع نگاه به دین، تفاوت چندانی با «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ» (حج: ۱۱) که تخطئه برخورد خودمدارانه و گزینشی نسبت به آموزه‌های دینی است، ندارد؛ امری که قرآن کریم به شدت از آن برحذر داشته است.

ب) جایگزین‌پذیری تکالیف دینی: سودجویی از نگاه کارکردگرایانه سبب می‌شود فرد نسبت به دستورات دینی، نوعی حس بی‌نیازی پیدا کند و این توهم را در افراد پدید آورد که تکالیف دینی، جایگزین‌پذیر هستند. با این توضیح که اگر ملاک انجام وظایف شرعی، کارکرد آن‌هاست، چنانچه این نتیجه توسط امر دیگری حاصل می‌شود، می‌توان وظیفه شرعی را رها کرد و امر جایگزین را برگزید. برای نمونه اگر کارکرد تقوا، صرفاً ایجاد نظم اجتماعی است، وضع مقررات اجتماعی می‌تواند جایگزین تقوا شود (عبادی‌نیک، ۶۴-۶۵).

ج) ایجاد حس دل‌زدگی نسبت به تکالیف دینی: مینا بودن کارکردگرایی، توقع رسیدن به نتایج مادی و ملموس از وظایف دینی را در ذهن دین‌داران تقویت می‌کند. پر واضح است چنانچه عمل به تکالیف دینی به کارکردهای برشمرده - آن هم در بازه زمانی کوتاه‌مدت - بیانجامد، حس بی‌اعتمادی نسبت به کلیت

دین را در افراد پدید می‌آورد (همان، ۶۷).

د) کم‌رنگ شدن روحیه تعبد به انجام اعمال دینی: از دیگر آفات غلبه رویکرد کارکردگرایانه، آن است که فرد تصور می‌کند در صورت نداشتن آگاهی از کارکرد و اثر عمل، نباید ملزم به انجام آن باشد. به عبارت دیگر، انجام وظایف دینی متوقف بر فهم کارکرد می‌شود (عباسی و عبادی‌نیک، عمل زدگی در اندیشه دینی، ۵۳). بدین ترتیب از هدف اصلی و واقعی اعمال - که همان تقرب به خداوندست - غفلت شده، منجر به دین‌داری مبتنی بر منفعت‌طلبی می‌گردد (حیدری، ۱۳۰).

در پایان باید گفت نگاه کارکردگرایانه به گزاره‌های دینی، همچون شمشیر دولبه‌ای است که از سویی استفاده صحیح از مزایای آن، قابل چشم‌پوشی نیست؛ اما از سوی دیگر افراط در آن، آفات و مضرات سنگینی به دنبال دارد. کشف ملاک و محدوده استفاده از این روش اهمیت خاصی دارد (عباسی و عبادی‌نیک، ضوابط کارکردگرایی در نگاه به دین، ۱۳۰) که گروه فرقان نه تنها نسبت بدان بی‌توجه بودند بلکه راه افراط در پیش گرفته بودند.

۲-۳- بی‌توجهی به اصول و قواعد فهم حدیث

به طور کلی برای فهم دقیق هر متن، باید به اصول و قواعد آن علم پایبند بود. علم حدیث نیز از این قاعده مستثنی نبوده و از سوی محققان، ضوابطی برایش در نظر گرفته شده است (نک: معارف، طباطبایی، سراسر آثار). این مسأله تا بدانجا اهمیت دارد که بی‌توجهی به این ضوابط، به سربرآوردن برداشت‌های ناروا می‌انجامد. حال چنانچه این متون از جنس عقاید و باورها باشند، پایبندی به ضوابط اهمیتی دوچندان می‌یابد. در ادامه به مهمترین لغزش‌گاه‌های فقه‌الحدیثی فرقانی‌ها در برداشت از نهج‌البلاغه اشاره می‌شود.

الف) دخیل کردن پیش‌فرض‌ها در فهم (تفسیر به رأی)

این امر مسلم است که شخصیت مفسر از جمله دانسته‌ها، باورها و روحیات وی در فهم و تفسیر اثرگذارند؛ ذهن مفسر و فهمنده متن، خالی نیست بلکه انباشته از پیش‌فرض‌ها و گرایش‌ها و منش‌هایی است که بدون شک در تفسیر و فهم او اثرگذارند (ریخته‌گران، ۱۷۸). بر همین پایه، گفتمان‌ها و شرایط اجتماعی - فرهنگی که فهمنده در آن به‌سر می‌برد، به منزله عینکی در برابر چشمان مفسر است که خواسته یا ناخواسته بر جریان فهم و تفسیر اثر می‌گذارد. در عطف توجه به دهه‌های پنجاه و شصت شمسی که شیفتگی نسبت به تفکر مارکسیسم، سبب شده بود برداشت‌های ساختارشکن از نصوص دینی در کانون توجه قرار گیرد، فرقانی‌ها را بر آن داشت تا افکار پوزیتیویستی و مادی‌گرایانه خود را در فهم نهج‌البلاغه دخیل کنند (نک: اکبری‌جدی، ۲۱۰). این امر که در علوم اسلامی به «تفسیر به رأی» نامبردار بوده، به شدت تخطئه شده است. تفسیر به رأی فرقانی‌ها با هدف تطبیق عبارت‌های نهج‌البلاغه بر آراء و نظرات خود

همچون تکامل، انقلاب و مواردی از این دست، در نظرات پیش‌گفته آنان چنان غلبه دارد که نیاز به ذکر شاهد و مثال دیگری ندارد.

ب) بی‌توجهی به سنت شروح (گسست از سنت تفسیری)

یکی دیگر از نکات بسیار مهم در تفسیر متون، بهره‌گیری از آرای پیشینیان در فهم متن است. از لحاظ علمی و منطقی ثابت شده که به هر میزان فرد از لحاظ زمانی و حتی مکانی، به حادثه‌ای نزدیک‌تر باشد، از جزئیات آن بیش‌تر آگاه بوده و هر چه از آن واقعه دورتر باشد، طبیعتاً نسبت بدان، آگاهی کمتری دارد. پس لازم است به اقوال علمای اعصار پیشین، توجه نمود؛ چیزی که از آن در مورد تفاسیر قرآن، به «لزوم پایبندی به سنت تفسیری» یاد شده است (برای توضیح این مبنا، نک: پاکتچی، ۸). مجموعه‌نگری به معنای توجه به تمامی ادله و منابع نیز لزوم این التفات را تأیید می‌کند (خدایاری، ۵۹).

نهج‌البلاغه نیز از این قاعده مستثنی نیست و برای فهم آن می‌بایست به اقوال و آرای گذشتگان مراجعه کرد؛ کتابی که درباره‌اش شروح فراوانی نوشته شده است. اما گروه فرقان نسبت به این مسأله بی‌توجه بودند؛ در نوشته‌های آنان، هیچ ارجاعی به شروح نهج‌البلاغه و یا علمای طراز اول تشیع دیده نمی‌شود. از این‌رو برداشت‌های آنان غالباً انحرافی و مصداق اتم انحراف است. برای نمونه، مفهوم تقوا که در سنت اسلامی به پروای در عمل و نظر تبیین می‌شود (نک: مطهری، ۲۶-۱۸)، نزد فرقانی‌ها به انطباق با مدار تکامل جهان، تفسیر می‌شود. نتیجه آنکه هرگاه فهمنده، سنت تفسیری را کنار نهد، برداشت‌هایی عرضه خواهد کرد که مطابق با عصر و زمانه خود است که در غالب موارد، منجر به غفلت از مفهوم اصلی متن می‌شود. برای نمونه، مفهوم تبلیغ که رساندن آموزه‌های الهی به دیگران است، به فعالیت‌های سیاسی و انقلابی تفسیر می‌شود!

ج) نادیده‌انگاشتن فضای صدور حدیث

برای فهم دقیق متن، باید به سمت فضایی که متن در آن تولید شده حرکت کرد و آن را شناخت تا پرده از برخی زوایا کنار رود؛ وگرنه ممکن است در فهم متن، مفاهیمی به مؤلف نسبت داده شود که در زمان وی، وجود نداشته است (محققیان، ۹۹-۱۲۴). این نگاه به متن از آن روست که انسان نسبت به زمان، رابطه متقابل اثرگذار و اثرپذیر دارد؛ به گونه‌ای که از شرایط محیط و فرهنگ خود اثر می‌پذیرد و نیز بر آن اثر می‌گذارد. توجه به فضای صدور، امری است که ضرورت‌اش در فهم نهج‌البلاغه نیز یادآور شده است (ریاحی مهر و مسترحمی، ۱۱۶).

با این توضیح باید گفت نظریه‌پردازان گروه فرقان تنها به متن توجه داشته و اصلاً التفاتی به فضای صدور حدیث نداشتند؛ این در حالی است که روایات معصومین (ع) پیوند بسیاری با شرایط زمینه‌ای و

بافت صدور دارند و به همین دلیل در فقه الحدیث بسیار بر این امر در فهم روایات تکیه شده است (مسعودی، ۱۲۵-۱۳۵). اما اعضای گروه فرقان که در نهج البلاغه به دنبال عباراتی زیبا بودند تا به بهترین شکل، مقصودشان را تأمین کنند، اهمیاتی به اینکه متن در حاق واقع در پی ایفای چه مقصودی است، نبودند که بخواهند بافتی که متن در آن تولید شده را بکاوند. برای نمونه دستور امیرالمؤمنین (ع) به سکونت در شهرهای بزرگ، از سوی آنان این چنین تفسیر شده است: شهرهای بزرگ محل تجمع توده‌ها، مکانی برای شروع انقلاب و سهل‌تر بودن عملیات مسلحانه است!

حال آنکه توجه به بافت اجتماعی صدر اسلام نشان می‌دهد بزرگان دین، اصرار داشته‌اند افراد در شهرها زندگی کنند و از گذران عمر در بادیه^۱ و روستاها^۲ خودداری کنند تا جهل و بی‌دینی ساکنان‌اش، دامنگیر مؤمنان نشود (نک: ابن بابویه، ۴۸۱/۲). درج این حدیث در منابع دیگر، با روایاتی هم‌نشین شده است که دقیقاً همین معنا را به ذهن متبادر می‌کند (زمخشری، ۲۷۵/۱؛ مجلسی، ۱۵۶/۷۳). چنانچه فرقانی‌ها به شروح نهج البلاغه مراجعه می‌کردند، مرتکب این اشتباه نمی‌شدند؛ در این آثار نیز تفسیر به محل تجمع مسلمین (ابن میثم، ۳۷۴/۵)، وجود امکاناتی همچون بازار و پزشک حاذق (ابن ابی الحدید، ۴۸/۱۸) و هم‌نشینی با نیکان و دانشمندان اشاره رفته است (مکارم، ۳۵۰/۱۱). در برآورد کلی باید گفت استفاده بدون ضابطه گروه‌های سیاسی از نهج البلاغه، تا چه حد می‌تواند از مقاصد امام فاصله بگیرد و به گمراهی و ضلالت بیانجامد (برای نظیر این نقد در مورد گروهک منافقین، نک: کریمی و میرحسینی، تحلیل و نقد، ۱۵۵-۱۵۴).

۳-۳- اثرپذیری از گفتمان‌های غیراسلامی

یکی از مسائل اثرگذار در فهم متون دینی، گفتمان حاکم بر جامعه است؛ در تعریفی جامع از گفتمان آمده است: «مجموعه قواعد، الگوها و معیارهایی است که در یک محدوده زمانی و مکانی ویژه، خود را بر افرادی که در محدوده آن قرار دارند بدون آن که خود آن افراد متوجه باشند، تحمیل می‌کند و انواع کنش‌های آن‌ها را از آن‌رو که بر اساس قواعد و معیارهای آن گفتمان صورت می‌گیرند، تحت تاثیر قرار می‌دهد» (دهقانی فارسانی و طباطبایی، ۱۰). از این‌رو افرادی که در حوزه تسلط یک گفتمان قرار دارند، در رفتار، فهم و طرح ایده، نقش فعالی نداشته و بر اساس قواعد آن گفتمان رفتار نموده، فکر کرده و به طرح ایده می‌پردازند. در واقع قواعد گفتمان بر فرد حاکم بوده و اثرگذاری آن در شکل‌دهی به متن و مفهوم آن به

۱. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الْكِنَانِيُّ سَمِعَ... التَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ» (کلینی، ۲۷۷/۲). در منابع اهل سنت به صورت «الانقلاب إلى الأعراب بعد الهجرة» آمده است (ابن ابی‌حاتم، ۹۳۱/۳).

۲. «أَوْصَى النَّبِيُّ ص لِعَلِيٍّ يَا عَلِيُّ لَا تَسْكُنِ الرُّسْتَقَ فَإِنَّ شُيُوعَهُمْ جَهْلَةٌ...» (شعیری، ۱۳۹).

مراتب از نقش خود فرد بیش‌تر است؛ به گونه‌ای که فرد بر اساس معیارهای آن گفتمان، کنش‌های صورت گرفته بر مبنای قواعد آن را جزء درست‌ترین، معمول‌ترین و بدیهی‌ترین کنش‌های ممکن تصور می‌کند (همان، ۱۱-۱۰). بدین ترتیب فرد تحت تأثیر نظام قدرتمند گفتمان حاکم بر جامعه بدون آنکه خود متوجه شود، به برداشت از متن اقدام کرده، چنین تصور می‌کند که درست‌ترین و بدیهی‌ترین برداشت را ارائه داده است.

پس از این مقدمه که البته نباید عنصر انتخاب و آگاهی را در آن نادیده انگاشت و همه چیز را غیر ارادی دانست، باید به این نکته باید اشاره نمود که دوران فعالیت گروه فرقان، شیفتگی نسبت به تفکر مارکسیسم، استفاده از ادبیات جدید و برداشت‌های انقلابی و کارکردگرا از قرآن و نهج‌البلاغه گفتمان غالب بود. بر این اساس با نگاهی انقلابی و کارکردگرایی متأثر از علم‌زدگی، مادی‌گرایی و تجارب مبارزاتی مارکسیسم به تجزیه و تحلیل مسائل مذهبی پرداخته می‌شد که نتیجه آن، جز ارائه ایدئولوژی رادیکال بر مبنای مواجهه‌گزینی با آموزه‌های اسلامی نبود (اکبری‌جدی، ۲۱۰)؛ بدین ترتیب ظهور اندیشه‌های التقاطی به عنوان یکی از کنش‌های این گفتمان، امری طبیعی جلوه می‌نمود. در همین راستا فرقانی‌ها تحت تأثیر چنین گفتمانی به نهج‌البلاغه مراجعه نموده و ایدئولوژی خود را بر آن تحمیل می‌کردند.

نتیجه‌گیری

۱) گروه فرقان پیش و خصوصاً پس از انقلاب اسلامی برای ارائه و تثبیت ایدئولوژی خود، بسیار به نصوص دینی از جمله نهج‌البلاغه رجوع می‌کردند؛ کتاب «فروع نهج‌البلاغه» که شرح آنان بر این کتاب است، محصول همین برهه از زمان است تا در کنار تأویل قرآن، جهان‌بینی افراطی و ساختارشکن خود موسوم به «ایدئولوژی توحیدی» را بنیان نهند. از این‌رو آموزه‌های علوی - چه در محافل عمومی و چه در جلسات خصوصی - مبنای بسیاری از گفتگوهای این گروه بوده است.

۲) رجوع فرقانی‌ها به نهج‌البلاغه کاملاً سودجویانه و در راستای گروه‌گرایی بود تا مقاصد خود را به سخنان مهم‌ترین شخصیت مذهب شیعه پس از پیامبر (ص) ارجاع دهند و از این رهگذر، اعتبار و آبرو کسب کرده، تعداد بیشتری را به دور خود گرد آورند.

۳) مراجعه گروه فرقان به نهج‌البلاغه، تماماً بر مبنای قرار دادن کارکردگرایی استوار بود. در این مواجهه، تمام گزاره‌های دینی با پیش‌شرط اینکه در نظام اجتماعی اثرگذار بوده و دارای کارکرد ملموس دنیوی باشد، معنا و تفسیر می‌شد. این تفسیرها محدود به گزاره‌های سیاسی - اجتماعی نمی‌شد بلکه می‌توان آن را در حوزه عقاید، مفاهیم اخلاقی و حتی امور عبادی و فقهی نشان داد؛ از جمله آنها باید به مباحثی چون توحید، ایمان، تبلیغ، قضا و قدر، رزق، حلال و حرام، زهد، اخلاص، طمع، شهید، عدالت، توبه، کعبه،

وحی، حجاب و بهشت اشاره کرد.

۴) تفسیر به رأی گزاره‌های نهج البلاغه با هدف افزایش اقتدار مرکزی و تقویت بنیه مالی گروه فرقان، کاملاً مشهود است. از جمله آنکه «عترت» را به شورای انقلابی حزب معنا کرده، «اهل بیت» را برگزیدگانی می‌دانستند که به رهبری فردی از تشکیلات، تن دهند و سرآخر مردمانی که بدان‌ها می‌پیوستند را «اولیاءالله» می‌خواندند! همچنین افزون بر خداوند متعال، کادر رهبری فرقانیسم را در تعیین حلال و حرام، صاحب اختیار می‌دانستند! در گام بعدی وجوهات شرعی از جمله انفاق، صدقه، خمس و زکات را مسیرهایی برای کمک به حزب خود برمی‌شمردند. این برداشت‌ها به قدری عجیب است که عملکرد تأویلی اسماعیلیه و غلات که معمولاً آیات و روایات را از معانی ظاهری و دلالات عرفی و سیاقی فراتر می‌برند، تداعی می‌شود.

۵) مهمترین نقد به برداشت فرقانیسم از نهج البلاغه به آسیب‌های رویکرد کارکردگرایانه باز می‌گردد که از جمله باید به این موارد اشاره کرد: سلطه یافتن نگاه ابزاری به دین و جایگزین‌پذیری در تکالیف دینی، بوجود آمدن حس دل‌زدگی نسبت به وظایف شرعی و کم‌رنگ شدن روحیه تعبد در میان توده مردم.

۶) اثرپذیری از گفتمان‌های غیراسلامی از جمله مارکسیسم از دیگر نقدهای مهم وارد بر گروه فرقان است که اثر قابل توجهی در نوع نگاه آنان به متون دینی از جمله قرآن و نهج البلاغه داشت.

۷) نقد دیگر به برداشت فرقانیسم از نهج البلاغه، متوجه عدم اهتمام کافی به اصول و قواعد فهم حدیث است. تفسیر به رأی، نادیده انگاشتن سنت‌های تفسیری و بی‌توجهی به تاریخ صدور حدیث، از این شمار است.

منابع

نهج البلاغه.

- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابراهیم، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، دارالفکر، بیروت، بی تا.
- ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرائع، کتابفروشی دآوری، قم، ۱۳۸۵.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، الاستنکار، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۲۰۰۰ م.
- ابن میثم، میثم بن علی، ترجمه شرح نهج البلاغه ابن میثم، ج ۵، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۵.
- اکبری جدی، صابر، جریان‌شناسی مطالعات قرآنی سده اخیر در ایران با تأکید بر جریان التقاط، پایان‌نامه دکتر، گروه مدرسی معارف قرآن، دانشگاه معارف اسلامی، ۱۳۹۲.
- پاکتچی، احمد، «احقاف، نمونه‌ای از افزایش وضوح در روند تاریخی تفسیر»، صحیفه مبین، ش ۴۰، ۱۳۸۶، ۲۸-

۸.

- جعفریان، رسول، *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی سیاسی ایران (از روی کار آمدن محمدرضا شاه تا پیروزی انقلاب اسلامی) سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۲۰*، نشر مورخ، قم، ۱۳۸۶.
- حیدری، داود، «نقد رویکرد کارکردگرایانه در تعریف دین»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، ش ۱۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸-۱۱۳.
- خدایاری، علی نقی، «رویکرد انحرافی در تفسیر قرآن»، *مجله سفینه*، ش ۱، ۱۳۸۲، ۷۲-۵۲.
- داوودی، صادق، *توحید و ابعاد گوناگون آن*، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
- دهقانی فارسانی، یونس و طباطبایی، سید کاظم. «بررسی تحولات در فهم روایات اسلامی بر پایه مفهوم گفتمان؛ بررسی موردی روایت "أنا قتیل العبرة"». *دوفصلنامه حدیث پژوهی*، ش ۳، ۱۳۸۹، ۲۴-۷.
- رابرتسون، یان، *درآمدی بر جامعه (با تأکید بر نظریه‌های کارکردگرایی، ستیز و کنش متقابل نمادی)*، ترجمه حسین بهروان، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۴.
- روزی طلب، محمدحسن، *ترکیب التقاط و ترور (بررسی عملکرد و اسناد گروه فرقان)*، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۹۲.
- ریاحی مهر، باقر و مسترحمی، سید عیسی، «نقش فضای صدور در فهم نهج البلاغه»، *فصل‌نامه پژوهشنامه نهج البلاغه*، ش ۱۱، ۱۳۹۴، ۱۳۲-۱۱۵.
- ریخته‌گران، محمدرضا، *منطق و مبحث علم هرمنوتیک*، نشر کنگره، بی‌جا، ۱۳۷۸.
- زمخشری، محمود بن عمر، *ربیع الأبرار و نصوص الأخبار*، به کوشش عبدالأمیر مهنا، مؤسسه الأعلمی، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- شریفی، عماد، *بیست اتهام به سازمان مجاهدین خلق ایران*، انتشارات اسلامی، قم، بی‌تا.
- شعیری، تاج‌الدین محمد بن محمد، *جامع الأخبار*، مطبعة الحیدریة، نجف، بی‌تا.
- شکیب، نجم‌الدین، *فروع نهج البلاغه (شرحی بر خطبه اول و خطبه ابوذری و نامه به معاویه)*، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
- صالحی، هاجر، *گروه فرقان*، سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی، تهران، ۱۳۹۴.
- طباطبایی، سیدمحمدکاظم، *منطق فهم حدیث*، مؤسسه امام خمینی، قم، ۱۳۹۰ش.
- عبادی نیک، علی اکبر، *ارزیابی نگاه عمل‌گرایانه به دین*، پایان‌نامه ارشد، دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۹۱.
- عباسی، علی و عبادی نیک، علی اکبر، «عمل زدگی در اندیشه دینی»، *پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی*، ش ۴۶، ۱۳۹۵، ۶۴-۴۳.
- عباسی، علی؛ عبادی نیک، علی اکبر، «ضوابط کارکردگرایی در نگاه به دین»، *پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی*، ش ۴۳، ۱۳۹۲، ۱۴۶-۱۲۹.
- علی‌بابایی، داوود، *معمای سیاسی در دوران انقلاب و بعد از انقلاب اسلامی (از معمای تدوین قانون*

- اساسی تا تشکیل گروه فرقان)، ج ۲، انتشارات امید فردا تهران، ۱۳۹۴.
- قاسمی، داوود، اصول تفکر قرآنی [توحید و ابعاد گوناگون آن]، انتشارات بقا، تهران، بی تا.
- کردی، علی، گروه فرقان، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۸۷.
- کریمی، رضا و یحیی میرحسینی، «تبیین و نقد معیارهای رهبری از دیدگاه مجاهدین خلق با تأکید بر خطبه‌های ۱۷ و ۲۰۷ نهج البلاغه»، پژوهشنامه نهج البلاغه، ش ۳۴، تابستان ۱۴۰۰، ۹۷-۷۷.
- کریمی، رضا و یحیی میرحسینی، «تحلیل و نقد برداشت‌های سیاسی مجاهدین خلق از خطبه ۱۶ نهج البلاغه»، مطالعات انقلاب اسلامی، ش ۶۳، زمستان ۱۳۹۹، ۱۶۲-۱۳۹.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، دارالکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۶۵.
- مجتهدی، مهدی و حنا سادات زهرایی، «بازشناسی مخاطب نامه ۳۱ نهج البلاغه با تحلیل منابع، متن و تاریخ»، پژوهشنامه نهج البلاغه، ش ۸، زمستان ۱۳۹۳.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- محققیان، حسین، «مخاطب مستقیم حدیث و تأثیر آن بر صدور، فهم و حجیت روایات»، حسنا، ش ۱۸، ۱۳۹۲.
- مسعودی، عبدالهادی، روش فهم حدیث، انتشارات سمت، قم/تهران، ۱۳۸۶.
- مسلم بن حجاج، صحیح، دار الفکر، بیروت، بی تا.
- مطهری، مرتضی، ده گفتار، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۸۲.
- معارف، مجید، شناخت حدیث؛ مبانی فهم متن و اصول نقد سند، مؤسسه نبأ، تهران، ۱۳۸۸.
- مکارم شیرازی، ناصر، پیام امام امیرالمؤمنین (ع)، ج ۱۱، دارالکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۷۵.
- منتظر، نجم‌الدین، فروغ نهج البلاغه، بی تا، بی جا، بی تا.
- منذر، علی، تبیینی از فلسفه سیاسی اجتماعی اخلاقی فرهنگی فرقانیسم، انتشارات کوثر، قم، بی تا.
- نفیسی، شادی، عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم، ۱۳۷۹.
- نووی، یحیی بن شرف، شرح صحیح مسلم، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق.



The Challenge of the Conflict between the Torah Background of the Quran Stories and the Verses Context

Roohollah Najafi, Associate Professor, Kharazmi University

Email: r.najafi@khu.ac.ir

Abstract

In the course of understanding the Holy Quran stories, sometimes there are two possible meanings; one of them can be reinforced by the historical background of the story in the Torah and the other by the context of the Quran verses. In such cases, there is a challenge regarding the preference of one of these two indications over the other. Some examples of this problem can be seen in the stories of "the fratricide of Adam's son," "laughing of Abraham's wife," the nakedness of Adam and Eve," "sale of Joseph", and "the nine-hundred-and-fifty-year mission of Noah". So, in this study, these five stories were analyzed. The findings suggest that no fixed solution can be suggested for overcoming the difficulty of the conflict between the Torah background and the context of the Quran verses, and in each case, the final judgment varies according to several factors. In other words, there are factors such as "the strength and weakness of the context", "effectiveness or ineffectiveness of adducing from the Torah", and "the presence or absence of an indication for ignoring the context or the Torah background" that affect the judgment.

Keywords: Context, The Torah, Understanding, Interpretation, Story of the Quran



سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۲۱۴ - ۱۹۷	HomePage: https://jquran.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۷	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۸/۱۵
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/jquran.2021.70657.1115

چالش ناسازگاری پیشینه توراتی قصه های قرآن با سیاق آیات

روح الله نجفی

دانشیار دانشگاه خوارزمی

Email: r.najafi@khu.ac.ir

چکیده

در مقام فهم قصه های قرآن، گاه دو وجه محتمل است که یکی را پیشینه تاریخی قصه در تورات و دیگری را سیاق آیات قرآن تقویت می کند. در این سنخ مواضع، این چالش رخ می نماید که کدام یک از این دو قرینه را باید بر دیگری تقدم و رجحان نهاد. در قصه برادرگوشی پسر آدم، در قصه خندیدن همسر ابراهیم، در قصه برهنگی آدم و حواء، در قصه فروش یوسف و در قصه رسالت نهصد و پنجاه ساله نوح می توان مصادیقی از مسأله فوق را ملاحظه کرد.

تحقیق حاضر پس از تحلیل این نمونه های پنجگانه، بدان منتهی شده است که نمی توان برای خروج از چالش تعارض پیشینه توراتی با سیاق آیات، راهکاری ثابت پیشنهاد کرد بلکه داوری نهایی در هر مورد، برحسب عوامل متعدد، متغیر است. به دیگر بیان، عواملی نظیر شدت و ضعف سیاق، تعیین کننده بودن یا نبودن استشهاد به تورات، وجود یا عدم قرینه برای نادیده انگاری سیاق یا نادیده انگاری پیشینه توراتی، در مقام داوری اثرگذار هستند.

کلیدواژه ها: سیاق، تورات، فهم، تفسیر، قصه قرآن.

مقدمه

تفسیر قرآن، تلاشی روشمند برای فهم مراد متکلم از الفاظ و جملات قرآن است. فهم کننده قرآن برای دریافتن معانی آن، از قرائن و شواهد متعدد مدد می جوید. از جمله مهم ترین این قرائن، «سیاق آیات قرآن» است. مراد از سیاق آن است که به وقت سخن گفتن، هر واژه، قبل و بعدی دارد و هر جمله نیز قبل و بعدی دارد. محققان قرآن، از این قبل و بعدها، به سیاق آیه یا سیاق آیات تعبیر می کنند. از دیگر سو، «منابع اهل کتاب» نیز باریگر فهم قرآن است؛ زیرا بسیاری از مضامین قرآن به ویژه حکایات آن از امت های سابق، در منابع یهودی و مسیحی، پیشینه ای تاریخی دارد.

تحقیق حاضر در مقام آن نیست که از چرایی اعتبار سیاق آیات یا منابع اهل کتاب در فرایند فهم قصص قرآن سخن گوید و بر لزوم مدد گرفتن از این دو منبع، دلیل اقامه کند، زیرا به بحث نهادن این دو مسأله، عرصه را از پرداختن به موضوع اصلی می ستاند. از این رو، امکان مدد گرفتن از سیاق آیات و منابع اهل کتاب را برای فهم بهتر قصه های قرآن، مفروض می انگارد و از خواننده ناموافق انتظار دارد که بحث را با فرض اعتبار این دو منبع، دنبال نماید.

در این راستا، فهمنده قصص قرآن آن گاه که از سیاق آیات و منابع اهل کتاب مدد می جوید، محتمل است که با ناسازگاری میان این دو منبع مواجه گردد، بدین شرح که در مقام فهم آیه، دو احتمال الف و ب وجود دارد و این دو احتمال، با یکدیگر قابل جمع نیستند اما قرینه حاصل از منابع اهل کتاب، احتمال الف و قرینه حاصل از سیاق آیات، احتمال ب را موید می دارد.

در این حالت، پرسش آن است که تمسک به سیاق آیات راجح است یا تمسک به منابع اهل کتاب؟ کدام قرینه را باید مقدم انگاشت؟ و وزن کدام یک را باید فزونتر ارزیابی کرد؟

تحلیل پنج نمونه ناهمخوانی میان پیشینه توراتی با سیاق آیات

چگونگی فهم قصه های قرآن در فرض تعارض سیاق آیات با پیشینه تاریخی قصه در تورات، موضوعی است که تاکنون در معرض نظریه پردازی قرار نگرفته است.

به نظر می رسد برای پاسخگویی عالمانه به پرسش تحقیق، فرضیه پردازی کلی و ذهنی، روا نیست بلکه باید مصادیق جزئی و عینی را به بحث نهاد. از این رو، در ادامه، پنج نمونه از این سنخ ناهمخوانی ها را به ترازوی تحقیق می نهیم. در این نمونه های پنجگانه، فهم کننده قصه قرآن باید درباره میزان اعتبار قرینه های حاصل از سیاق آیات و منابع اهل کتاب در فرض تعارض، داوری کند، زیرا در مقام فهم، دو نظریه رقیب وجود دارد که یکی به سیاق آیات و دیگری، به پیشینه توراتی قصه استشهد می جوید.

الف. ناهمخوانی تورات با سیاق در قصه برادر کشتی پسر آدم

وَإِثْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأُ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ... (مانده/۲۷) فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ... (مانده/۳۰)

(و برای ایشان، داستان دو پسر آدم را به راستی بخوان، آن گاه که قربانی عرضه داشتند و از یکی پذیرفته شده ولی از دیگری پذیرفته نشد. ناپذیرفته گفت: تو را خواهم کُشت! ... پس ضمیر او، او را به قتل برادرش راغب کرد و وی را کُشت...)

به گفته فخر رازی، در توضیح تعبیر «ابْنَيْ آدَمَ» در آیه ۲۷ مانده، دو قول در میان اهل تفسیر مطرح شده است. قول مشهور، مراد از دو پسر آدم را فرزندان بلاواسطه او می‌داند اما بر وفق قول حسن و ضحاک، مراد از دو پسر آدم، فرزندان بلاواسطه او نیستند بلکه مراد، دو مرد از بنی اسرائیل هستند. (فخر رازی، ۱۱/۱۷۳) هوید است که معنای حقیقی «ابْنَيْ آدَمَ» - به صورت مثنی - دو پسر بلاواسطه آدم است اما مخالفان این قول، می‌توانند به موضوعی از قرآن استشهد جویند که از آدمیان با تعبیر «بنی آدم» - به صورت جمع - یاد شده است. (نظیر آیات ۲۶، ۲۷، ۳۱ و ۳۵ سوره اعراف)

به علاوه، تکیه‌گاه اصلی قول نامشهور، سیاق آیات در سوره مانده است که پس از حکایت دو پسر آدم و قتل یکی به دست دیگری، بیان می‌دارد: «مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا...» (مانده/۳۲) یعنی به این سبب، بر بنی اسرائیل مقرر داشتیم که هر کس دیگری را بکشد، چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد، مگر قتلی که قصاص یا جزای فساد در زمین باشد.

به گفته فخر رازی، وجه استدلال به این آیه در تأیید قول حسن و ضحاک آن است که اگر مراد از دو پسر آدم، دو مرد از بنی اسرائیل باشند، این ماجرا می‌تواند سبب تشریح احکام قتل نفس بر بنی اسرائیل شده باشد تا ایشان از این کار، بازداشته شوند اما ماجرای قتل یکی از دو پسر حقیقی آدم به دست دیگری، تناسب ندارد که سبب تشریح احکام قتل نفس بر بنی اسرائیل معرفی گردد. (همان)

از دیگر سو، ملاحظه پیشینه قصه در تورات، قول حسن و ضحاک را تضعیف می‌کند و قول مشهور را موید می‌دارد. در تورات در این باره آمده است:

آدم زن خود حوا را بشناخت و او حامله شده قانن را زایید... (کتاب مقدس، سفر پیدایش، ۱/۴) و بار دیگر برادر او هابیل را زایید... (همان، ۲/۴) قانن هدیه‌ای از محصول زمین برای یهوه آورد و هابیل نیز از نخست زادگان گله خویش و پیه آن‌ها، هدیه‌ای آورد و یهوه هابیل و هدیه او را منظور داشت اما قانن و هدیه او را منظور نداشت (همان، ۳-۵/۴) ... و واقع شد چون در صحرا بودند، قانن بر برادر خود هابیل برخاسته

او را کشت. (همان، ۸/۴)

در این قصه تورات به سان حکایت سوره مائده، از دو پسر آدم سخن رفته است که خداوند هدیه و قربانی یکی از آن دو را پذیرفت و هدیه دیگری را نپذیرفت و این ماجرا، سرانجام به قتل یکی از دو برادر به دست دیگری انجامید. این وجوه شباهت، اجازه می دهد که حکایت سوره مائده و حکایت باب چهارم سفر پیدایش را ناظر به واقعه ای واحد قلمداد کنیم. بر این اساس، تورات تأیید می کند که «ابْنِي آدَمَ» در آیه ۳۰ مائده، فرزندان بلا واسطه آدم هستند و حمل این تعبیر بر دو تن از بنی اسرائیل با استناد به سیاق آیات قرآن، ضعیف جلوه می کند؛ بویژه آن که در گفتمان قرآن، فاصله های تاریخی میان اقوام درنوردیده می شود و بعید نیست که حادثه ای در زمان فرزندان بلا واسطه آدم، سبب تشریح حکمی بر بنی اسرائیل معرفی گردد.

ب. ناهمخوانی تورات با سیاق در قصه خندیدن همسر ابراهیم

فَلَمَّا رَأَىٰ أَيَّدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ لُّوطٍ وَأَمْرَاتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكْتُ فَلَبَسْنَ نَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ (هود/۷۱-۷۰)

(و چون ابراهیم مشاهده کرد که دست های ایشان به سمت غذا نمی رود، آنان را نامعهود انگاشت و ترسی از ایشان به دلش افتاد. آنان گفتند مترس! ما به سوی قوم لوط فرستاده شده ایم و زن او ایستاده بود، پس خندید، پس وی را به اسحاق و در پی اسحاق به یعقوب، مژده دادیم.)

اهل تفسیر در توضیح سبب خندیدن همسر ابراهیم در آیه فوق، اختلاف کرده اند. در این باره، دست کم اقوال ششگانه ذیل را می توان برشمرد:

(۱) شادی از نابودی قوم لوط

فخررازی (۲۲/۱۸) آورده است که همسر ابراهیم، نسبت به قوم لوط به سبب کفر و عمل زشت آنان، انکاری عظیم داشت و چون شنید که فرشتگان برای نابودسازی آنان آمده اند، شاد شد و خندید. فخررازی خود این قول را برنگزیده بلکه آن را زائد شمرده است. (همان، ۲۳/۱۸)

(۲) تعجب از غفلت قوم لوط

به گفته طبری (۸۷/۱۲) سبب خنده همسر ابراهیم، غفلت قوم لوط بود که فرستادگان الهی برای هلاکت آن ها آمده بودند. طبری از میان وجوه مختلف، این وجه را به صواب نزدیکتر شمرده و آن را اختیار می کند. (همان، ۸۹/۱۲) فخررازی (۲۲/۱۸) هم از این قول یاد کرده است که همسر ابراهیم، از روی تعجب برای قومی خندید که عذابشان فرارسیده بود اما در غفلت بودند. البته فخر، این قول را برنگزیده بلکه آن را زائد خوانده است. (همان، ۲۳/۱۸)

(۳) تعجب از غذا نخوردن مردان ناشناس

به گفته طبری، (۸۶/۱۲) برخی بر آن رفته‌اند که سبب خنده همسر ابراهیم، تعجبش از آن بود که وی و شوهرش، از باب احترام، خود به خدمت مهمانان برخاسته‌اند اما ایشان از خوردن غذا، خودداری می‌ورزند. البته در سیاق آیه، به خدمتگزاری همسر ابراهیم اشاره نشده است مگر آن که قیام او را از باب خدمت قلمداد کنیم چنانکه در تفسیر جلالین، قیام همسر ابراهیم برای خدمتگزاری معرفی شده است. (محلّی و سیوطی، ۲۲۹)

۴) تعجب از بیم ابراهیم در برابر مردان ناشناس

به گفته مقاتل بن سلیمان (۱۲۵/۲) علت خنده همسر ابراهیم آن بود که ابراهیم از آن سه ناشناس، دچار خوف و لرزش شد، حال آن که وی دارای خادمان و اطرافیان بود. فخررازی (۲۳/۱۸-۲۲) این قول را در زمره اقوال زائد، دانسته است.

۵) شادی از امنیت در برابر مردان ناشناس

به گفته فراء، علت خنده همسر ابراهیم، سرور وی از امنیت بود. (فراء، ۳۷۳/۱) بدینسان چون فرشتگان به ابراهیم گفتند مترس، همسرش از شادی آن که امن هستند، خندید. فخررازی (۲۳/۱۸-۲۲) نیز این نظر را برگزیده که سبب خنده، سخن فرشتگان به ابراهیم بود که به او گفتند «مترس»! بدین‌سان زوال ترس از ابراهیم سبب سرور همسرش شد و در این حالت، خندید.

به گفته طباطبایی، بر وفق قول اکثریت مفسران که «ضحکت» را به خندیدن معنا کرده‌اند، در بیان سبب خنده، نزدیکترین قول به صواب آن است که همسر ابراهیم به سبب خودداری مهمانان از خوردن طعام، وحشت زده شد و این امتناع، از شرّ و بدی خبر می‌داد. آن گاه چون برای وی آشکار شد که آنان، فرشتگانی گرامی هستند که به خانه ایشان فرود آمده‌اند و هیچ‌گزندی، متوجه ایشان نیست، شاد و مسرور گشت و خندید. (طباطبایی، ۳۱۱/۱۰)

۶) تعجب از بشارت یافتن به اسحاق

بر وفق نقل ابن عطیه (۹۵۷) از وهب بن منبه، وی سبب خنده را بشارت یافتن به اسحاق دانسته است. طبری (۸۷/۱۲) نیز این قول را یاد کرده است که سبب خنده همسر ابراهیم، تعجب وی بود که چگونه در سن پیری او و شوهرش، برای آن دو فرزندی باشد؟

طبری (۸۸/۱۲) می‌افزاید که قائلان به این قول، بر آنند که «ضحکت» گرچه مقدم ذکر شده است اما در معنا موخر است و تأویل کلام چنین است: «و امرأته قائمه فیسّرناها باسحاق و من وراء اسحاق یعقوب فضحکت و قالت یا ویلتا أألد وأنا عجوز؟» بدینسان همسر ابراهیم، پس از بشارت یافتن به فرزند، می‌خندد و می‌گوید آیا من به وقت پیری، فرزند می‌آورم؟

سیوطی (۲۵/۲) نیز در بیان مصادیق قرآنی «تقدیم و تأخیر»، عبارت «فضحکت فبشرناها» را یاد کرده و معنای آن را «فبشرناها فضحکت» انگاشته است. با این همه، فخررازی، (۲۳/۱۸-۲۲) قول به تقدیم و تأخیر را در این موضع، در زمره اقوال زائد، دانسته است. طباطبایی (۳۱۱/۱۰) نیز این قول را در زمره اقوال عاری از دلیل برشمرده است.

دشواری انتخاب در میان اقوال فوق، سبب شده است که برخی مفسران چند قول را در کنار یکدیگر یاد کنند بی آن که وجه مختار خود را تعیین کنند. به عنوان نمونه، زمخشری (۳۰۴/۲) علت خنده را شادی به خاطر زائل شدن ترس یا به خاطر نابودی بدکاران قوم لوط شمرده و باز احتمال می دهد که علت خنده، انکار در مقابل غفلت قوم لوط بوده باشد، زیرا عذاب آن ها را فرا گرفته بود. (همان)

به نظر می رسد اگر قرار باشد که با قطع نظر از تورات و تنها بر حسب سیاق قرآن، علت خندیدن همسر ابراهیم جستجو گردد، باید به سه نکته عنایت شود:

۱- اصل آن است که خندیدن برای ابراز شادی است نه برای ابراز تعجب.

۲- سبب خنده باید در آیات قبل، مذکور باشد و نمی توان از وجهی سخن گفت که در آیات پیشین سخنی از آن نرفته است.

۳- باید نزدیکترین جمله صالح پیش از فعل «ضحکت» را معیار تعیین سبب خنده قرار داد.

در این راستا، جمله «امْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ» تنها از ایستاده بودن همسر ابراهیم در میان جمع خبر می دهد و نمی تواند بیانگر علت خنده وی باشد. از این رو، جمله «إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكَ قَوْمَ لُوطٍ» نزدیکترین جمله صلاحیت دار پیش از «ضحکت» برای تعیین سبب خندیدن جلوه می کند. اگر این جمله معیار گردد، قول نخست از اقوال ششگانه یاد شده موجه می گردد. یعنی زن ابراهیم چون خبر آمدن فرشته ها برای نابودی قوم لوط را شنید، از باب ابراز شادمانی، خنده سر داد. ممکن است اشکال شود که اظهار شادی از نابودی يك قوم رفتاری بدخواهانه و غیر اخلاقی است اما می توان پاسخ داد که قوم لوط مردمانی بدکار و کفر پیشه بودند و از منظر قرآن، میل به نابودی ایشان و شاد شدن از خبر آن، منع اخلاقی ندارد.

از دیگر سو، بر وفق تورات، همسر ابراهیم پس از مژده یافتن به تولد فرزند از روی ناباوری می خندد. تورات در این باره می گوید :

زوجه ات ساره را پسری خواهد شد و ساره به در خیمه ای که در عقب او بود شنید. و ابراهیم و ساره، پیر و سالخورده بودند و عادت زنان از ساره منقطع شده بود. پس ساره در دل خود بخندید و گفت: آیا بعد از فرسودگی ام مرا شادی خواهد بود؟ و آقام نیز پیر شده است. (کتاب مقدس، سفر پیدایش، ۱۸-۱۰-۱۰)

بدین سان هر چند ظاهر عبارت قرآنی «فضحکت فبشرناها» آن است که نخست خنده و سپس بشارت

رخ داده است اما بر وفق پیشینه قصه در تورات، نخست بشارت و سپس، خندیدن رخ داده است. در مقام دفاع از رجحان سیاق قرآن بر پیشینه توراتی قصه، می‌توان گفت که هرچند اصل ماجرای خندیدن همسر ابراهیم در تورات و قرآن مشترک است اما قرآن بر آن بوده تا در بیان سبب آن راهی متفاوت از تورات در پیش گیرد، زیرا حرف فاء بر توالی دو حادثه دلالت دارد و عطف «فَبَشَّرْنَاهَا» به «ضَحِكْتُ» نشان می‌دهد که پس از خندیدن همسر ابراهیم، وی را به فرزنددار شدن بشارت داده‌اند. بنابراین، بشارت نمی‌تواند سبب خنده باشد، چون خندیدن قبل از بشارت رخ داده است. به علاوه، اگر بتوان برای خنده، علل و اسبابی دیگر یافت، قول به تقدیم و تأخیر واژگان در آیه، وجهی ندارد. ممکن است تصور شود که در این موضع، حکمتی مشاهده نمی‌شود که قرآن در توضیح سبب خنده، راهی متفاوت از تورات، در پیش گرفته باشد اما در مقابل، می‌توان احتمال داد که خندیدن منکرانه در برابر بشارت فرشتگان خدا، در شأن همسر ابراهیم نبوده است، از این رو قرآن ضمن گزارش خنده وی، درباره سبب آن، موضعی متفاوت با تورات اتخاذ کرده است تا همسر ابراهیم را تنزیه نماید.

با این همه، صراحت پیشینه توراتی در بیان سبب خنده و ابهام قرآن در این باره، فهمنده قرآن را برمی‌انگیزد که برای توجیه ساختار «فَضَحِكْتُ فَبَشَّرْنَاهَا» به گونه‌ای هماهنگ با پیشینه توراتی، چاره‌اندیشی کند. در این راستا، قول رایج، باور به «تقدیم و تأخیر» است که «فَضَحِكْتُ فَبَشَّرْنَاهَا» را در مقام فهم، به «فَبَشَّرْنَاهَا فَضَحِكْتُ» بدل می‌کند. اگر پرسش شود که چرا قرآن، به جای آوردن هر واژه در جای خود، واژگان را پس و پیش کرده است؟ پاسخ آن است که جابجا شدن واژگان از آن رو است که در زیبایی آهنگین قرآن خللی رخ ندهد.

به علاوه، می‌توان به جای ادعای تقدیم و تأخیر، بر آن شد که «فَبَشَّرْنَاهَا» عطف به «ضَحِكْتُ» نیست بلکه به جمله «امْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ» عطف شده است. در این فرض، با دو جمله ذیل مواجه هستیم:

۱- وَاِمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكْتُ

۲- وَاِمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَبَشَّرْنَاهَا بِاسْحَاقَ

بدین‌سان آیه از خندیدن همسر ابراهیم و بشارت یافتن وی به فرزند خبر می‌دهد، بی‌آنکه تقدم و تأخر زمانی این دو حادثه را بیان دارد و بی‌آنکه سبب بودن بشارت برای خنده را اثبات یا نفی کند.

افزون بر این، اگر بتوان «فاء» در «فَبَشَّرْنَاهَا» را در معنای «و او حال» انگاشت، باز هم نیازی به انگاره تقدیم و تأخیر نیست. بر این اساس، معنا آن است که «و زن او ایستاده بخندید، چون بشارت دادیم او را به اسحاق و از پس اسحاق، یعقوب» چنانکه در یک ترجمه کهن پارسی، چنین آمده است. (قرآن

خلاصه آن که بر وفق تورات سبب خنده، بشارت یافتن به فرزند است و خنده‌ای که در پی بشارت رخ داده، از باب سرور و شادی نبوده است بلکه از باب انکار و تعجب، روی داده است. در این راستا، راجح آن است که عبارت قرآنی «فَصَحِحْتُ فَبَشَّرْنَاهَا» به گونه ای هماهنگ با پیشینه توراتی آن، فهم گردد. بدین سان قول به تقدیم و تأخیر در «فَصَحِحْتُ فَبَشَّرْنَاهَا» یا قول به معطوف بودن «فَبَشَّرْنَاهَا» به «أَمْرَاتُهُ قَائِمَةٌ» یا قول به هم معنایی «فاء» در «فَبَشَّرْنَاهَا» با «واو حال»، جمع میان پیشینه توراتی قصه با متن قرآن را امکان‌پذیر می‌گرداند.

ج. ناهمخوانی تورات با سیاق در قصه برهنگی آدم و حواء

فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ... (اعراف/۲۲)

(پس چون آن دو، از آن درخت چشیدند، عورت آن دو بر ایشان آشکار شد و به چسبانیدن برگ‌های باغ بهشت بر خود پرداختند.)

بر وفق آیه فوق، خوردن آدم و همسر او از درخت ممنوع در باغ بهشت، سبب شد که عورت آن دو بر ایشان آشکار گردد و آن دو با استفاده از برگ درختان، سعی در پوشاندن عورت خویش کردند. در توضیح حکایت قرآن درباره آشکار شدن عورت آدم و حواء، دست کم سه احتمال زیر قابل طرح است:

۱- آدم و حواء قبل از لغزش، اساساً دارای عورتی که بیرون از بدنشان باشد، نبودند، چنانکه ادعا شده است که عورت آدم و حواء داخل بدنشان قرار داشت و بعد از خوردن از درخت ممنوع، پدیدار شد. (هاشمی رفسنجانی، ۴۹۳/۵)

۲- آدم و حواء پیش از خوردن از درخت ممنوع، دارای عورت و دارای لباس بودند اما لغزش آن دو، سبب شد که لباس خود را از دست بدهند. به گفته طبری (۱۶۸/۸) خدا آن دو را از لباسی که پیش از گناه بر آنان پوشانده بود، عریان کرد. ابوالفتوح (۱۵۱/۸) نیز از پوشیده بودن عورت ایشان به جامه‌های بهشت پیش از وسوسه شیطان سخن گفته است.

۳- آدم و حوا قبل از لغزش، دارای عورت و برهنه بودند اما آگاه نبودند که برهنگی شرم آور است. در ادامه، پس از خوردن از درخت ممنوع، آگاه گشتند که عریان هستند و باید خود را بپوشانند. علی شریعتی (۲۳۹) میوه ممنوع در قصه آدم را به «خودآگاهی» معنا کرده است.

در میان این سه احتمال، تورات، احتمال اخیر را تقویت می‌کند. به گفته تورات، «آدم و زنش هر دو برهنه بودند و خجلت نداشتند.» (کتاب مقدس، سفر پیدایش، ۲/۲۵) در ادامه قصه که آن دو از درخت ممنوع می‌خورند، تورات بیان می‌دارد که «آن گاه چشمان هر دو ایشان باز شد و فهمیدند که عریانند، پس برگ‌های انجیر به هم دوخته، سترها برای خویشتن ساختند.» (همان، ۷/۳)

ممکن است اشکال شود که سیاق آیات قبل و بعد، تمسک به قول تورات در این باره را ضعیف جلوه می‌دهد؛ زیرا آیه «فَوَسَّسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وَّرِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءَاتِهِمَا...» (اعراف/۲۰) دلالت دارد که قبل از لغزش، عورت‌های آدم و حواء بر آن دو مستور بوده است. آیه «يا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْهُمْ...» (اعراف/۲۷) نیز بیان می‌دارد که شیطان، لباس آدم و حواء را برکنند، بنابراین نمی‌توان بر آن شد که آن دو، پیش از لغزش، فاقد لباس بوده‌اند.

با این همه، در مقام دفاع از فهم قصه قرآن به سان پیشینه تاریخی آن در تورات، می‌توان اظهار کرد که آیه بیست و هفتم اعراف، خطاب به نسل آدم است و جمله «يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَا» را می‌توان این گونه فهمید که شیطان در زندگی زمینی، از زن و مرد لباسشان را برمی‌کند و ایشان را برهنه کرده و به فتنه می‌افکند. آیه بیستم اعراف نیز گرچه دلالت دارد که پیش از لغزش، عورت‌های آدم و حواء بر آن دو مستور بوده است اما لزوماً بیان نمی‌دارد که این پوشیدگی از طریق لباس بوده است بلکه محتمل است که پوشیده بودن عورت آدم و حواء بر آن دو، بر ناآگاهی ایشان به عورت‌هایشان حمل گردد.

به هر تقدیر، غایت اشکال آن است که سیاق آیات سوره اعراف، قرینه‌ای برای تقویت وجه دوم فراهم می‌آورد و این نکته، منافاتی با آن ندارد که تورات نیز قرینه‌ای برای تقویت وجه سوم فراهم آورد. حال در مقام فهم آیه بیست و دوم اعراف، وجه دوم که موید به آیات قبل و بعد است، قوی‌تر جلوه می‌کند یا وجه سوم که با پیشینه قصه در تورات هماهنگی دارد؟

به نظر راقم این سطور، قرینه حاصل از آیات قبل و بعد را باید قوی‌تر از قرینه حاصل از پیشینه قصه در تورات انگاشت، زیرا توجیهاتی که برای هماهنگ‌سازی آیات قبل و بعد با پیشینه توراتی قصه فرض شد، عاری از تکلف نیستند.

د. ناهمخوانی تورات با سیاق در قصه فروش یوسف

وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ وَأَسْرُوهُ بِضَاعَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ
وَسَّرُوهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ (يوسف/۲۰-۱۹)

(کاروانی آمد و آورنده آب خود را فرستادند و او دلوش را انداخته، گفت مؤده که این، یک پسر بچه است و او را به عنوان یک کالای تجاری، نهان داشتند و خدا به رفتارشان آگاه است و او را به بهای اندک چند سکه نقره، فروختند و به او رغبتی نداشتند.)

در تفسیر آیات فوق، در تعیین مرجع ضمیر جمع در «شروه» و نیز ضمائر جمع قبل و بعد آن اختلاف شده است. پاره‌ای از اهل تفسیر، مراد از فروشندگان یوسف در این موضع را، برادران او انگاشته‌اند و پاره‌ای

دیگر، فروشندگان را کاروانیانی دانسته اند که یابندگان یوسف از چاه بودند. قائلان به قول اخیر، گاه فروش یوسف را به مطلق کاروانیان نسبت داده اند و گاه فروشندگان را به بیرون آورنده یوسف از چاه و همراهانش محدود کرده اند. به گفته ابن عطیه، (۹۸۵) ابن عباس و مجاهد، مرجع ضمیر جمع در «شروه» را برادران یوسف انگاشته اند. طبری (۲۰۳/۱۲)، طوسی (۱۰۴/۶) و ابوالفتوح (۳۳/۱۱) نیز فروشندگان را برادران یوسف می دانند اما شوکانی (۱۰۶۳/۱) بیان می دارد که وارد شونده به آب و همراهان او، یوسف را فروختند. ابن عاشور، صحیح ترین تفسیر درباره مرجع ضمیر جمع در «شروه» را «السیارة» (کاروان) می داند. (همان، ۴۱/۱۲)

به گفته طباطبایی (۱۱۰/۱۱)، بیشتر مفسران بر آن رفته اند که مرجع ضمیر جمع در «شروه»، برادران یوسف می باشند و بر این اساس، برادران یوسف، او را به بهایی اندک به کاروانیان فروختند، بعد از آن که ادعا کردند که یوسف، غلام ایشان است که به چاه افتاده است. طباطبایی، خود با استشهد به سیاق آیات، مرجع ضمیر را کاروانیان قلمداد می کند. (همان) به عقیده وی، در آیه پیشین، مرجع ضمائر جمع، کاروانیان هستند و پس از آن نیز از برادران یوسف، ذکری صریح نرفته است که ضمیر جمع در «شروه» به ایشان بازگردد. (همان)

هویداست که برای تعیین مرجع ضمیر جمع در «شروه»، دانستن مرجع ضمائر جمع در آیه پیشین، اهمیت وافر دارد. به گفته ابن عطیه (۹۸۵) مجاهد، ضمیر جمع در «أسروه» را راجع به صاحبان دلو شمرده اما ابن عباس آن را به برادران یوسف بازگردانده است. ابوالفتوح رازی نیز این را دو قول یاد کرده است. به نوشته وی «اینان که آب می کشیدند پنهان کردند او را از دیگران تا طمع نصیب نکنند و قول دگر آن است که برادران، کار او را پنهان کردند و نگفتند او، برادر ماست.» (ابوالفتوح، ۳۲/۱۱) ابوالفتوح قول نخست را درست تر می انگارد. (همان) ابن عاشور (۳۹/۱۲) عقیده دارد که مرجع ضمیر در «أسروه»، ناگزیر «السیارة» (کاروان) است. رشیدرضا (۲۲۸/۱۲-۲۲۷) نیز ارجاع دادن ضمیر به بیرون آورنده یوسف از چاه و همراهان او و یا ارجاع دادن آن به برادران یوسف را خلاف ظاهر می داند و مرجع ضمیر را کاروانیان معرفی می کند.

به عقیده راقم این سطور، بر حسب سیاق آیات قرآن، کاروانیان در صحنه آیات نوزدهم و بیستم سوره یوسف، حضور دارند اما برادران یوسف، صحنه را ترک کرده اند، زیرا در آیه شانزدهم، بیان شده که برادران یوسف، شبانگاه به نزد یعقوب پدر خود بازگشتند. بنابراین بر وفق سیر ماجرا در قرآن، برادران یوسف، از چاه فاصله گرفته اند اما کاروانی بر سر چاه رسیده و آب آورنده ایشان، یوسف را از دل چاه بیرون آورده است. به علاوه، فروش یوسف توسط برادران مبتنی بر آن است که برادران مدعی مالکیت پسر به چاه افتاده

باشند اما این مدعای مفروض برادران، اساساً در قرآن نیامده است بلکه بر وفق آیه دهم سوره یوسف، پیشنهاد یکی از برادران به باقی ایشان آن است که یوسف را مکشید بلکه او را در چاه بیفکنید تا یک کاروان او را بگیرد. بر این اساس، هدف آن است که کاروانی یوسف را بگیرد نه آن که یوسف فروخته شود.

خلاصه آن که مراد از «أسروه» و «شروه» بر وفق سیاق آیات آن است که کاروانیان که یوسف را از چاه در آوردند، او را از دیگران نمان داشتند و او را به درهم هایی اندک فروختند. به نظر می‌رسد کاروانیان چون ارزش یوسف را نمی‌دانستند و به ننگ داشتن او رغبتی نداشتند، او را به بهایی اندک فروختند.

اگر پرسش شود که چرا کاروانیان، یوسف یا خبر یافتن او را نمان داشتند؟ پاسخ آن است که اگر ماجرای پسر پیدا شده اعلام می‌گردید، محتمل بود که صاحب فرزند فرارسد و او را از دست کاروانیان بستاند. بنابراین امر یوسف را نمان داشتند تا صاحب فرزند مدعی ایشان نشود و بتوانند او را به عنوان برده، به فروش برسانند. به عقیده ابن عاشور (۴۰/۱۲) عرف آن بود که کاروانیان به ساکنان نزدیک آن چاه، اعلام دارند که چنین پسری را در چاه یافته‌اند اما آنان خبر یافتن یوسف را نمان داشتند، زیرا ترسیدند که چون خانواده یوسف به یافتن او خبردار شوند، او را طلب کرده و از ایشان بگیرند.

حال باید پرسید از چه رو، برخی مفسران بر آن شده‌اند که سیاق را نادیده انگارند و ضمیر جمع در «شروه» را به برادران یوسف، بازگردانند؟

به نظر می‌رسد پیشینه قصه در تورات، در پیدایش این قول تفسیری، موثر بوده است، زیرا در تورات از فروختن یوسف به کاروانیان توسط برادران او سخن رفته است، در تورات در این باره آمده است:

« او را گرفته در چاه انداختند اما چاه خالی و بی آب بود. پس برای غذا خوردن نشستند و چشمان خود را باز کرده دیدند که ناگاه قافله اسماعیلیان^۱ از جلعاد می‌رسد و شتران ایشان کتیرا و بلسان و لادن بار دارند و می‌روند تا آنها را به مصر ببرند. آن گاه یهودا به برادران خود گفت: برادر خود را کشتن و خون او را مخفی داشتن چه سود دارد؟ بیایید او را به این اسماعیلیان بفروشیم و دست ما بر وی نباشد زیرا که او برادر و گوشت ماست. پس برادرانش بدین رضا دادند. و چون تجار مدیانی در گذر بودند، یوسف را از چاه کشیده برآوردند و یوسف را به اسماعیلیان به بیست پاره نقره فروختند. پس یوسف را به مصر بردند.» (کتاب مقدس، سفر پیدایش، ۲۸/۳۷-۲۴)

در تورات هر چند از فروختن یوسف به کاروانیان توسط برادران او سخن رفته است، اما کاروانیان هم به نوبه خود یوسف را در مصر می‌فروشتند. تورات در این باره می‌گوید: «مدیانیان، یوسف را در مصر به فوطیفار که خواجه فرعون و سردار افواج خاصه بود، فروختند.» (همان، ۳۶/۳۷)

۱- به گفته ابن عاشور (۴۹/۱۲) مراد تورات از «اسماعیلیان» در این حکایت، آن است که کاروانیان از نسل اسماعیل پسر حضرت ابراهیم بوده‌اند.

در قرآن نیز آیه «وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ...» (یوسف/۲۱) به فروش یوسف توسط کاروانیان در مصر اشاره کرده است. بنابراین درباره فروش یوسف در مصر توسط یک کاروان تجاری، میان تورات و قرآن خلافتی نیست و هر دو کتاب از این فروش، خبر داده اند. اختلاف در آن است که بر فرض پابندی به سیاق آیات قرآن، در سوره یوسف از فروش او به دست برادران سخنی نرفته است بلکه کاروانیان، یوسف را می یابند و او را به مصر برده و می فروشند.

البته در مقام نفی دلالت سیاق، می توان بر آن شد که ترتیب حوادث ذکر شده در سیاق قصه های قرآن دلالت ندارد که در عالم خارج نیز حوادث به همین ترتیب رخ داده باشد. بر این فرض، منعی ندارد که قرآن در مقام قصه گوئی، ابتدا از بازگشت برادران یوسف به نزد پدر سخن گوید و سپس قصه گو برگردد و از فروش یوسف به دست برادرانش به کاروانیان خبر دهد، هرچند در عالم خارج، نخست فروش یوسف و سپس بازگشت برادران به نزد پدر رخ داده باشد. به علاوه، معامله یوسف که در آیه بیستم سوره یوسف از آن سخن رفته است، معامله ای است که به قیمت ناچیز آن با تعبیر «دراهم معدودة» (سکه های نقره معدود) اشاره است. این نکته هم می تواند قرینه ای - هرچند کوچک - بر آن باشد که آیه بیستم سوره یوسف به فروش یوسف توسط برادران اشاره دارد، زیرا - چنانکه ملاحظه شد - تورات در توصیف فروختن یوسف توسط برادران، قیمت او را ذکر کرده است اما به وقت فروش یوسف در مصر، قیمت را ذکر نکرده است. به هر تقدیر، در این موضع، می توان به نیکی دو نظریه رقیب را به تصویر کشید که مستند یکی سیاق آیات و مستند دیگری، پیشینه توراتی قصه است.

بر وفق نظریه نخست، باید به سیاق آیات در سوره یوسف متعهد بمانیم و ضمیر جمع در «شروه» را به کاروانیان راجع بدانیم و بر این اساس، اعلام داریم که قرآن بر خلاف تورات، تنها از یک بار فروش یوسف در مصر سخن گفته است.

نظریه دوم آن است که گزارش قرآن از فروختن یوسف را هماهنگ با تورات بفهمیم، هرچند در این میان، از سیاق آیات قرآن، تا حدی عدول گردد. در این راستا، باید ضمیر جمع در «شروه» را به برادران یوسف بازگردانیم تا قرآن هم به سان تورات از دوبار فروخته شدن یوسف خبر داده باشد. حال مراعات سیاق آیات راجح است یا هماهنگ فهمیدن قصه با پیشینه تاریخی آن؟ اگر قرار بر داوری باشد، این تحقیق به مراعات سیاق آیات در این موضع نظر دارد، هرچند این مراعات سبب شود که قرآن درباره چند بار فروخته شدن یوسف، به گونه ای متفاوت با تورات سخن گفته باشد.

۵. ناهمخوانی تورات با سیاق در قصه رسالت نهد و پنجاه ساله نوح

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ

(عنکبوت/۱۴)

(و نوح را به سوی قومش فرستادیم، پس میان ایشان، نهصد و پنجاه سال درنگ کرد، سپس طوفان ایشان را - که ستم پیشه بودند - دربرگرفت.)

بر وفق آیه فوق، خداوند نوح را برای انجام رسالت به نزد قومش فرستاد و او در میان آنان، نهصد و پنجاه سال ماندگار بود تا آن که طوفان، قوم ستم پیشه وی را به نابودی کشاند.

به گفته عموم اهل تفسیر - از جمله ابن عطیه (۱۴۵۷)، ابوحیان (۱۴۰۷) و ابن عاشور (۱۴۶۲/۲) - ظاهر آیه آن است که مدت نهصد و پنجاه سال، مدت زمان رسالت و دعوت نوح در میان قومش بوده است. به گفته شوکانی (۴۲۲/۲) آیه دلالت ندارد که همه عمر نوح نهصد و پنجاه سال باشد بلکه تنها بیانگر سالیان دعوت نوح در میان قوم خود است. ابن عطیه (۱۴۵۷) محتمل انگاشته که نهصد و پنجاه سال، مدت زمان اقامت نوح در میان قومش، از وقت تولد وی تا زمان غرق شدن قوم باشد اما ابوحیان (۱۴۰۷) با تکیه بر فاء عطف در «فلبت فیهم...» که بر توالی رسالت نوح و درنگ او دلالت دارد، چنین احتمالی را روا نمی‌داند. بر وفق نقل طبری از «عون بن ابی شداد»، خدا نوح را به سوی قومش فرستاد در حالی که سیصد و پنجاه سال داشت، سپس وی، نهصد و پنجاه سال در میان ایشان بود و پس از طوفان نیز، سیصد و پنجاه سال زیست. (طبری، ۱۵۸/۲۰) بر این اساس، جمع سالیان عمر نوح به هزار و ششصد و پنجاه سال می‌رسد. هویداست که این گزارش نیز به سان نظرگاه عموم مفسران، نهصد و پنجاه سال را مدت دعوت نوح دانسته است. از دیگر سو، در نقلی از قتاده آمده است که نوح پیش از شروع دعوت، سیصد سال در میان قوم خود بود، سپس سیصد سال ایشان را دعوت نمود و پس از طوفان نیز سیصد و پنجاه سال زیست. (ابن جوزی، ۴۰۲/۳؛ ماوردی، ۲۷۹/۴) بر این اساس، ماوردی، در مقام توضیح نهصد و پنجاه سال، یکی از اقوال را آن می‌داند که این مدت بیانگر مقدار عمر نوح به نحو کامل است. (همان) می‌توان حدس زد که خاستگاه قول قتاده، پیشینه تاریخی قصه نوح در تورات بوده است، زیرا در تورات آمده است که «نوح بعد از طوفان سیصد و پنجاه سال زندگانی کرد. پس جمله ایام نوح نهصد و پنجاه سال بود که مُرد» (کتاب مقدس، سفر پیدایش، ۲۹/۹-۲۸) بدینسان تورات، قول قتاده درباره عمر نهصد و پنجاه ساله نوح را موید می‌دارد.

از دیگر سو، سیاق آیه در این موضع، گواه قول مشهور است، زیرا فاء در «فلبت» دلالت دارد که اقامت نهصد و پنجاه ساله نوح، به دنبال فرستاده شدن وی از جانب خداوند به سوی قومش، رخ داده است. به همین سان، فاء در «فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ» دلالت دارد که ماجرای طوفان پس از اقامت نهصد و پنجاه ساله نوح در میان قومش برای انجام رسالت، پدیدار شده است. به دیگر بیان، عبارت «لَبِثَ نُوحٌ فِي قَوْمِهِ كَذَا سَنَةً»

(نوح در میان قوم خود، آن مقدار سال، درنگ نمود) اگر قبل و بعدی نداشته باشد، می‌تواند این گونه فهمیده شود که سالیان عمر نوح، فلان مقدار سال بوده است، اما آن گاه که این عبارت، قبل و بعدی دارد، یعنی پیش از آن، از فرستاده شدن نوح توسط خداوند و پس از آن، از آمدن طوفان برای قوم نوح، سخن رفته است، دیگر نمی‌توان جمله مزبور را بر مطلق عمر نوح حمل کرد بلکه مفاد آن، بیان عمر نوح در بازه زمانی فرستاده شدن وی به رسالت تا وقوع طوفان است.

افزون بر این، تحلیل غرض آیه نیز شاهی بر صدق قول مشهور است، زیرا آیه در مقام آن است که از مهلت یافتن موقت کافران قبل از وقوع عذاب خبر دهد و این مهلت یابی را با قطعیت عذاب، جمع نماید. در حقیقت آیه هشدار به مخاطبان رسول اسلام است و به مکیان مشرک اعلام می‌دارد که گرچه سالیانی چند مهلت یافته اند اما نباید گمان کنند که از عذاب رهایی یافته اند بلکه سرانجام آنان هلاکت است، چنانکه قوم نوح بسی بیشتر از ایشان مهلت یافتند ولی سرانجامشان هلاکت و خسران شد. در این راستا، ذکر مقدار زمان زیستن نوح پس از طوفان هدف قرآن نبوده است و بر دانستن سن وی به وقت مبعوث شدنش به رسالت نیز فایده ای مترتب نیست بلکه تنها سالیان رسالت نوح پیش از وقوع طوفان، اهمیت دارد، زیرا سالیان رسالت نوح قبل از طوفان، نشان دهنده مهلت یافتن قوم او است و به این سبب، آیه، بر مدت زمان رسالت و دعوت نوح انگشت می‌نهد. (نه مدت زمان عمر او)

بنابراین، نمی‌توان به سان تورات، مدت نهصد و پنجاه سال را مربوط به تمام عمر نوح دانست زیرا قرینه فراهم آمده از تورات با سیاق آیه ناسازگار است و در این تعارض، وزن سیاق، ثقیل تر است.

جمع بندی و نتیجه گیری

در نمونه های پنجگانه فوق، دو قول رقیب در مقام فهم قرآن وجود داشت که مستند یکی، سیاق و مستند دیگری، پیشینه توراتی قصه بود. کاویدن این مصادیق پنجگانه نشان داد که چالش ناسازگاری پیشینه توراتی قصه های قرآن با سیاق آیات، چنان ژرف است که در همه مواضع، نمی‌توان راهکاری واحد را در پیش گرفت بلکه داوری نهایی در هر مورد، برحسب عوامل متعدد، تعیین می‌شود. بدین سان در نمونه های اول و دوم، اخذ پیشینه توراتی و در نمونه های سوم، چهارم و پنجم، عدم اخذ پیشینه توراتی، راجح جلوه کرد.

از میان عوامل تعیین کننده در داوری، دست کم می‌توان بر چهار عامل زیر انگشت نهاد:

۱) قرینه حاصل از سیاق در همه مواضع قرآن از درجه و اعتباری یکسان برخوردار نیست؛ زیرا گاه مراد از سیاق، نحوه چینش جملات در درون یک آیه است (مانند نمونه های دوم و پنجم)، گاه مراد از سیاق، آیه یا آیات پیشین هستند (مانند نمونه چهارم)، گاه مراد از سیاق، آیه یا آیات پسین هستند. (مانند نمونه اول) و

گاه نیز دو وجه اخیر باهم جمع می‌شوند. (مانند نمونه سوم)

هویداست که قرینه سیاق، هرگاه مبتنی بر نحوه چینش جملات در درون یک آیه باشد، از قرینه مبتنی بر آیات پیشین یا پسین معتبرتر است. از دیگر سو، در عرف اهل زبان، تأثیر جملات پیشین در معنایابی جملات پسین فزونتر است تا عکس آن. از این رو، قرینه سیاق هرگاه مبتنی بر آیات پیشین باشد از قرینه مبتنی بر آیات پسین، اعتبار فزونتری دارد. همچنین سیاق مبتنی بر آیات پیشین یا آیات پسین، هر چه نزدیکتر باشد، معتبرتر و هر چه دورتر باشد، کم اعتبارتر می‌شود.

در این راستا، هرگاه رهایی از سیاق، نیازمند تخلفی خفیف از ظاهر آیات باشد، می‌توان به مقدم انگاری پیشینه توراتی گرایید اما اگر استشهاد به پیشینه، به تکلفی بزرگ در توجیه سیاق بینجامد، باقی ماندن بر سیاق و نادیده‌انگاری تورات، راجح جلوه می‌کند.

۲) در فرض تعارض سیاق آیات با پیشینه توراتی قصه، استناد به تورات، به معنای عدول از سیاق است و این عدول، نیازمند آن است که با استدلال، توجیه گردد. از دیگر سو، اقامه قرینه برای عدول از سیاق در همه مواضع قرآن، به یکسان امکان‌پذیر نیست و دشواری نادیده‌انگاری سیاق، در آیات مختلف، شدت و ضعف دارد. به عنوان مثال، در نمونه دوم، هر چند استشهاد به تورات، مستلزم عدول از سیاق بود، اما سه توجیه زبانی، برای این عدول، ارائه شد حال آن که در نمونه پنجم، ارائه توجیحات زبانی از این سنخ، برای رهایی از سیاق امکان‌پذیر نبود.

۳) در فرض تعارض سیاق با پیشینه توراتی، تمسک به سیاق، به معنای نادیده‌انگاری پیشینه توراتی است و این نادیده‌انگاری، به توضیح، نیازمند است. در این راستا، هرگاه بتوان مدلل نمود که قرآن در موضوعی معین، قصد تخطئه تورات را دارد یا بر آن است که سخنی متفاوت از تورات گوید، تمسک به سیاق آیات قرآن و نادیده‌انگاری پیشینه توراتی، به سهولت میسر می‌گردد، چنانکه نمونه پنجم، مصداق چنین امری است. از دیگر سو، هرگاه نتوان مدلل نمود که قرآن قصد متفاوت سخن گفتن با تورات را دارد، نادیده‌انگاری پیشینه توراتی، آسان جلوه نمی‌کند.

۴) آن گاه که در تفسیر آیات قرآن دو قول رقیب پدیدار می‌گردد و یکی از اقوال، به پیشینه توراتی موضوع استناد می‌جوید، نقش تورات ممکن است تعیین کننده یا تعیین ناکننده باشد. نقش تورات، هنگامی تعیین کننده است که در رقابت میان اقوال الف و ب، قول الف را موید دارد و قول الف، قول مختار فهمنده قرآن گردد، به گونه ای که اگر تأیید قول الف با پیشینه توراتی نبود، آن قول، برگزیده نمی‌شد. از دیگر سو، نقش تورات، تعیین کننده نیست هنگامی که تورات در رقابت میان اقوال الف و ب، قول الف را موید دارد اما با فرض فقدان قرینه تورات نیز قول الف، راجح و مختار باشد.

به نظر می‌رسد آن گاه که استشهد به پیشینه توراتی، نقش تعیین کننده ندارد، استشهد به آن آسان‌تر انجام می‌شود، چون در این سنخ موارد، پیشینه توراتی قولی را تقویت می‌کند که با شواهد دیگر، مدلل شده است. اما آن گاه که استشهد به پیشینه توراتی، نقش تعیین کننده دارد، تمسک به تورات و ترجیح آن بر سیاق، نیازمند تأمل بیشتر می‌گردد.

به هر تقدیر، برای داوری در میان تعارض سیاق آیات با پیشینه توراتی، معیاری کمی و دقیق وجود ندارد. همه چیز به ذهن فهمنده بازمی‌گردد که مراعات سیاق در فهم قصه را تا چه میزان مهم می‌داند و تخلف از آن را برای هماهنگ شدن قصه قرآن با پیشینه تاریخی‌اش، تا به کجا روا می‌انگارد.

منابع

- ابن جوزی، ابوالفرح عبدالرحمان بن علی، (۱۴۳۱ ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دارالکتاب العربی.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، (۱۴۲۰ ق)، التحریر و التنویر، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
- ابن عطیه، ابو محمد عبد الحق، (بی تا) المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، بیروت: دار ابن حزم.
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، (۲۰۱۰ م)، تفسیر البحر المحیط، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۳۶۶ ش)، روض الجنان و روح الجنان، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- رشیدرضا، محمد، (۱۴۲۶ ق)، تفسیرالقرآن الحکیم المشهور بتفسیر المنار، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۲۹ ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۲۲ ق)، الاتقان فی علوم القرآن، تصحیح: محمد سالم هاشم، بی جا: منشورات ذوی القربی.
- شریعتی، علی، (۱۳۷۵ ش)، انسان (مجموعه آثار شماره ۲۴)، تهران: انتشارات الهام.
- شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۳۰ ق)، فتح القدر، بیروت: دارالکتاب العربی.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۳۰ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: موسسه دارالمجتبی.
- طبری، محمد بن جریر، (بی تا)، تفسیر الطبری: جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۳۱ ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح: احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت: الامیره.
- فخررازی، محمد بن عمر، (۲۶-۱۴۲۵ ق)، تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب؛ بیروت: دارالفکر.
- فزاء، یحیی بن زیاد، (۱۴۳۲ ق)، معانی القرآن، تحقیق: عماد الدین بن سید آل درویش، بیروت: عالم الکتب.
- قرآن عظیم؛ ترجمه فارسی بر اساس ترجمه تفسیر طبری، (۱۳۹۰ ش)، به اهتمام: محمد علی منصور، تهران:

موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

کتاب مقدس (ترجمه قدیم)؛ شامل کتب عهد عتیق و عهد جدید، (۲۰۰۵ م)، بی جا: انتشارات ایلام.
ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، (بی تا)، تفسیر الماوردی: النکت والعیون، بیروت: دارالکتب العلمیه.
محلّی، محمد بن احمد، و سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۳۲ق)، تفسیر الجلالین، بیروت: مکتبه العصریه.
مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۴ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق: احمد فرید، بیروت: دارالکتب العلمیه.
هاشمی رفسنجانی، اکبر و جمعی از محققان، (۱۳۷۵ش)، تفسیر راهنما، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.



HomePage: https://jquran.um.ac.ir/	Vol. 54, No. 1: Issue 108, Spring & summer 2022, p.215-237
Online ISSN: 2538-4198	Print ISSN: 2008-9120
Receive Date: 25-08-2021	Revise Date: 30-11-2021
DOI: 10.22067/jquran.2022.72121.1166	Article type: Original

Examining the Denotation of the Root "Asm" by using Etymology and History of Idea

Maryam Velayati Kababiyan (corresponding author), Assistant Professor, The University of Quran and Hadith

Email: mvelayati7@gmail.com

Sara Taheri, Assistant Professor, University of Islamic Denominations

Abstract

"*Ismat*" (Infallibility) is one of the keywords in the field of Imamate, and this paper aims to understand it accurately. So, concerning its root "*Asm*", lexical data in Semitic languages were studied. Moreover, regardless of Shia theological presuppositions about the formed meaning of "*Ismat*" in the later periods, this root's usages in the Quran and hadith as well as its earlier meaning and semantic evolution were examined. The findings suggest that in Semitic languages, it is used in three meanings, namely "tightening", "taking refuge", and "defending" and all of them share the concept of "protection". Also, in Hebrew and Arabic, "protection against sin" has been specifically stated. These meanings can be seen exactly in the Quranic verses too, but the meaning "taking refuge" (*iltijā*) has been used more than others. Likewise, in narrations, this root means "protection" and has been widely used for *Ahl al-Bayt* (AS) (the household of the Prophet). Also, it collocates with some words such as 'a mistake' (*Zalal*), 'filthy' (*Rijs*), 'sins' (*dhunūb*), 'crime', 'disobedience', and 'doubt'. As these examples have never been mentioned for ordinary people in the narrations, both levels of the Infallibility (protection from mistakes and sins) can be proved for *Ahl al-Bayt* (AS). Therefore, in the Quran and hadiths, this root has undergone semantic narrowing and mainly means "protection from mistakes and sins".

Keywords: Etymology, History of idea, The root "Asm", The Quranic and hadith usages



سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۲۳۷ - ۲۱۵	HomePage: https://jquran.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۰۳	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۹/۰۶
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/jquran.2022.72121.1166

واکاوی دلالت ماده «عصم» با رویکرد ریشه‌شناسی و تاریخ انگاره

مریم ولایتی کبایان (نویسنده مسئول)

استادیار دانشگاه قرآن و حدیث (پردیس تهران)

Email: mvelayati7@gmail.com

سارا طاهری

مدرس دانشگاه مذاهب اسلامی

چکیده

فهم دقیق انگاره عصمت که از واژگان کلیدی حوزه امامت به شمار می‌آید، وجهه اصلی نوشتار حاضر است. این مقاله می‌کوشد با بررسی داده‌های لغوی ریشه عصم در زبان‌های سامی و ارزیابی استعمال‌های قرآنی و حدیثی آن با احتراز از پیش‌فرض‌های کلامی شیعه در خصوص معنا و مفهوم ساخت یافته عصمت در دوره‌های بعد، معنای متقدم آن و سیر تطور معنایی‌اش را بکاود. طبق یافته‌های این پژوهش در بخش مربوط به زبان‌های سامی، می‌توان سه معنای استعمالی از جمله بستن و محکم کردن، پناه بردن، دفاع و مقاومت کردن را برای ماده «عصم» در نظر گرفت که معنای اصلی یا قدر مشترک هر سه معنا، حفظ و صیانت است. در زبان عبری و عربی به حفظ از گناه و معصیت نیز به طور مشخص تصریح شده است. این معانی دقیقاً در آیات قرآن نیز قابل مشاهده است با این توضیح که معنای التجاء، از بسامد بالاتری برخوردار است. در روایات نیز کاربرد ماده در معنای حفظ را به طور بسیار گسترده برای اهل بیت (ع) شاهدیم که متعلق آن اموری چون زلل، رجس، ذنوب، معصیت، شبهه و تردید و... است و جالب آن که مصادیق یادشده برای انسان‌های عادی هرگز در روایات مطرح نشده؛ لذا می‌توان ادعا نمود هر دو مرتبه عصمت (حفظ از خطا و گناه) برای اهل بیت (ع) قابل اثبات است. در نهایت می‌توان گفت ماده عصم در آیات قرآن و روایات دچار یک نوع تضییق معنایی شده و عمدتاً در معنای حفظ از گناه و خطا به کار رفته است.

کلیدواژه‌ها: ریشه‌شناسی، تاریخ انگاره، ماده «عصم»، کاربردهای قرآنی و حدیثی

مقدمه

از دیرباز گفتمان‌های اعتقادی شیعه‌بنیان هم چون امامت، از گفتمان‌های رایج میان شیعیان بوده است (نک: ولایتی کبایبان، ۱۳۹۹، سرتاسر اثر). یکی از انگاره‌های^۱ مهم این گفتمان که قادر است تصویری متمایز از مفهوم امامت را در تقابل با گفتمان‌هایی^۲ که می‌کوشید چهره دیگری از این مفهوم ارائه کند، انگاره عصمت است. این مفهوم از نگره‌های پرچالش حوزه امامت به شمار می‌آید که در پیدایی و چگونگی سیر ساخت یافتگی‌اش، بحث‌های فراوانی درگرفته است. این نوشتار می‌کوشد از طریق کاوش در ریشه‌شناسی واژه در زبان‌های سامی و هم‌چنین کاربردهای آن در آیات قرآن و متون حدیثی عصر حضور امامان(ع)، سیر تطور معنایی عصمت و دورانی که طی کرده تا به پختگی و ساخت‌یافتگی خود نزدیک شود را کشف نماید. در انتها و به عنوان نتیجه بحث روشن خواهد شد که ماده عصمت در کتاب‌های لغت کهن چه دلالتی داشته و در طول زمان دچار چه تحولات معنایی شده است. آیا تضییق معنایی داشته و یا توسعه معنا؟ در دوره کدام امام بیشترین توجه یا دغدغه نسبت به تبیین مفهوم عصمت مشاهده می‌شود و دلیل این توجه ویژه چه بوده است؟ مفهوم عصمت در کدامین دوره برجسته شده و در نهایت در کدام مقطع زمانی، به آن حد از تکامل رسیده که بتواند با قواعد و معیارهای مشخص و به صورت یک مفهوم ساخت‌یافته مورد تعریف و استناد واقع شود؟ پاسخ به این پرسش‌ها که بیانگر ابهامات دلالتی حوزه عصمت است، سهمی اثرگذار در رفع آن‌ها خواهد داشت. در نخستین بخش این نوشتار، به ریشه‌شناسی ماده «عصم» می‌پردازیم.

۱. ریشه‌شناسی؛ الزامی روش‌شناختی در پژوهش‌های تاریخی

بنا به گفته برخی پژوهشگران، مباحث مربوط به سه حوزه علم، می‌تواند تاثیر شایانی بر یک پژوهش تاریخی انگاره‌ای داشته باشد (نک: گرامی، محمدهادی، ویژگی‌های رویکرد تاریخ‌اندیشه در مطالعات اسلامی؛ تاریخ‌گذاری انگاره‌ها، بخش مربوط به سه حوزه معناشناسی، ریشه‌شناسی و تاریخ مفاهیم). مبحث ریشه‌شناسی به طور مستقیم با دانش زبان‌شناسی در ارتباط است. واکاوی دلالتی معنای عصمت، به لحاظ ریشه‌شناختی، یکی از موضوعات لازم در بررسی معنای اولیه و سیر تطور معنایی آن به شمار می‌آید. ریشه‌شناسی، قدیم‌ترین معنای ریشه را برای واژه بر اساس کهن‌ترین اطلاعات ارائه می‌دهد و با کشف تحولات معنایی واژگان هم‌ریشه، می‌توان به معنای

۱. idea or theory .

۲. گفتمان‌های یادشده عمدتاً به جریان‌های تولید شده در زیرگروه‌های شیعه تعلق دارد که هر یک می‌کوشید چهره متفاوتی از مفهوم امامت را به دست دهد (نک: ولایتی کبایبان، ۱۳۹۹، ص ۲۲۰ انشعاب زیرگروه‌های شیعه).

اصلی ریشه دست یافت و سیر تطور و تحول معانی را نشان داد.^۱ نخستین کار در ریشه‌شناسی بررسی اشتقاق‌های مختلف ریشه در زبان‌های مشابه است تا از این طریق بتوان به اصیل یا دخیل بودن واژه پی برد.

۱-۱- ریشه‌شناسی واژه در زبان‌های سامی

در فرهنگ لغات زبان‌های اکدی و آشوری که در بخش شمالی حاشیه‌ای در تقسیم‌بندی زبان‌های سامی واقع شده‌اند، هرچند ریشه (asu₂ma) (Biggs, RD. et al, 2/328) و (ašmm) (همان، ص ۸۸۱) و یا (ašm₂) (همان، ص ۸۸۲) وجود دارد، ولی هیچ‌یک گویای ماده «عصم» نیستند؛ چون معادل (صاد) در زبان عربی، همان (صاد) در زبان اکدی است (moscati, 1980, 25)؛ ولفسون، ۲۰۰۱م، ۲۸۳) با توجه به علائم IPA، /š/ معادل «صاد» است که این حرف (/š/)، در کلمه (asu₂ma) وجود ندارد. کلمه (ašmm) نیز دارای حرف صدا دار (ء) یا همان /a/ نیست. از این رو نمی‌تواند معادل ریشه «عصم» باشد.

این ماده در برخی از شاخه‌های زبان‌های سامی مانند زبان‌های شمالی مرکزی (عبری، آرامی و سریانی) استعمال شده است. این ریشه در زبان آرامی به صورت (لَظَّأ) و به معنای «فشردن» و «بستن» قابل مشاهده است. (Jastrow, 1903, 2/11). در زبان عبری، صورت‌های متنوع‌تری از این ریشه دیده می‌شود. در حالت فعلی (لَظَّأ) به معنای «دفاع کردن»، «حفاظت کردن» (Gesenius, 1939, 783)؛ (لَظَّأ) به معنای «بستن»، «چیزی را قوی و تقویت کردن»، «محکم کردن»، «تکثیر کردن»؛ (لَظَّأ) به معنای «بستن»، «بستن در»، «قفل کردن»، «شکستن (استخوان)»؛ (لَظَّأ) به معنای «نزاع کردن»، «کوشش کردن»، «مقاوت و مقابله کردن»، «قوی کردن»، «بزرگ کردن» (فرهنگ عبری-عربی، ص ۳۱۱) و در حالت اسمی (لَظَّأ) عصمت به معنای «دفاع»، «پاکی از گناه» (Gesenius, 1939, 783) و (لَظَّأ) به معنای «قوت»، «نیرو» (حسین علی، مزراحی، بی تا، ۳۱۲) آمده است. لازم به ذکر است مولف کتاب *الملتی اللغتی فی العبریه و العربیه* (مراد فرج) در هیچ یک از دو مجلد کتاب خود از این ریشه یاد نکرده است. به نظر می‌رسد تتبع او در این زمینه کافی نبوده چرا که همانطور که ملاحظه شد، این کلمه دارای مشتقات قابل توجهی در زبان عبری است. یکی دیگر از زبان‌های مهم در بخش شمالی مرکزی، زبان سریانی است، ریشه (حَی) در این زبان به صورت (ašā) آوانگاری می‌شود و در معانی «وادار کردن»، «فشار آوردن»، «محدود کردن»، «سخت شدن» به کار رفته است (Costaz, 2002, 260).

۱. نک برای نمونه مقالات "ریشه‌شناسی تاریخی واژگان و اثر آن بر فهم مفردات قرآن"، اخوان طیبی و میرحسینی، ص ۱۱۵؛ کارکرد اجتماعی حرفه قصص در سده‌های نخستین اسلامی، یحیی میرحسینی، ص ۱۴۰.

در بخش جنوبی مرکزی، عربستان و زبان عربی است. استعمالات این زبان با توجه به گزارش‌هایی که از لغت‌شناسان کلاسیک و زبان‌عربی پس از نزول قرآن کریم برجای مانده، قابل تحلیل و بررسی است. دلالت‌های شعر جاهلی نیز از خلال همین فرهنگ‌ها قابل ارزیابی است. عموم لغت‌پژوهان عرب معنای اصلی ماده «ع ص م» را منع، امساک، حفظ و ملازمه دانسته و عصمت را واژه‌ای برگرفته از همین ریشه به معنای حفظ بنده توسط خداوند از هر بدی و شری که در آن واقع می‌شود گرفته‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۳۳۱/۴) و شواهد متعددی از آیات قرآن از جمله "لا عاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ" (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۵۶۹) و "سَأَيِّبُ إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ" (ابن منظور ۱۴۱۴، ۴۰۳/۱۲ - ۴۰۴) و کلام عرب را برای تقویت این معنا ارائه کرده و بیشتر کاربردهای آن را به همین معنا بازگردانده‌اند (فراهیدی ۱۴۰۹، ۳۱۳/۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ۳۳۱/۴؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ۳۴۸/۱؛ ابن منظور ۱۴۱۴، ۴۰۳/۱۲ - ۴۰۴)؛ البته ابن منظور یادآور می‌شود که از نگاه زجاج، جبل معنای اصلی این واژه است و لذا هر چیزی که معنای تمسک در آن نهفته باشد، عصمت در مورد آن صادق است. راغب نیز به معنای امساک و تمسک اهتمام داشته و آیه "وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا" (آل عمران/۱۰۳) را به عنوان شاهد مثالی برای آن ذکر نموده است (الراغب ۱۴۱۲، ۵۷۰). برخی صورت فعلی ماده در قالب ثلاثی مجرد را به معنای منع دانسته و با استناد به کلام عرب، عبارت «عصمه الطعام» را منع کردن غذا از کسی معنا می‌کنند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۴، ۳۳۱) و برخی دیگر معنای التجاء یا پناه بردن و هم چنین دفع شرّ توسط خداوند را برای آن در نظر گرفته‌اند. درباره معنای ریشه در باب‌های ثلاثی مزید نیز گفته‌اند هر گاه به باب استفعال رود به معنای بیتوته کردن است که به نوعی مفهوم التجاء و پناه بردن به یک مکان را در خود نهفته دارد (فراهیدی ۱۴۰۹، ۱، ۳۱۳؛ زمخشری، ۱۹۷۹، ۴۲۳) و اگر به باب افتعال رود به معنای امتناع (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۴، ۳۳۱؛ فیومی، ۱۴۱۴، ۴۱۴/۲) و یا امتساک و چنگ زدن (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ۲۴۹/۳) است. ریشه در باب افعال نیز به معنای آماده کردن چیزی برای کسی (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۴، ۳۳۱) و یا سفید شدن برگرفته از «أعصم الید» به معنای کسی است که دست او سفید شده است (ازهری، بی تا، ج ۲، ص ۳۵). نکته جالب توجه در این میان اشاره جوهری، لغوی قرن چهارم، به تعبیر "وَاعْتَصَمْتُ بِاللَّهِ إِذَا امْتَنَعْتُ بِالْطُّفَةِ مِنَ الْمَعْصِيَةِ" است که می‌تواند تلویحاً بیانگر این نکته باشد که تا پیش از او، عموم لغویان این واژه را با مفهوم معصیت پیوند زده‌اند و لذا شاید بتوان گفت از این دوره به بعد است که لغویان میان معنای این واژه و یک امر مذهبی هم چون معصیت پیوند برقرار می‌کنند (جوهری بی تا، ۱۹۸۶/۵). اهل لغت عربی به معانی کاربردی متعددی از ماده عصم در صورت اسمی آن نیز اشاره کرده‌اند که از آن میان می‌توان به عَصْمَةَ (قلاده) (فراهیدی ۱۴۰۹، ۳۱۴/۱؛ ابن منظور ۱۴۱۴، ۴۰۵/۱۲؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ۳۴۸/۱)، عَصْمَةَ النِّكَاحِ (عقد ازدواج) (ابن منظور ۱۴۱۴، ۴۰۵/۱۲)، مِعْصَم (مچ دست) (فیومی، ۱۴۱۴، ۴۱۴/۲؛ شیبانی، ۱۹۷۵، ۲۵۲/۲)، باقی مانده هر چیز از جمله اثر حَتَّاء، قطران، خضاب و... در دست و پا که با

واژگان عَصْم، عَصْم و عَصِيم بیان شده‌اند و مفرد دو واژه نخست، عِصَام به معنای بندی است که با آن مُشک را می‌بندند (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ۱۰۷/۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۷۲/۳؛ ازهری، بی تا، ۳۶/۲)، عِصْمَة (حبل، ریسمان) (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۴۰۵/۱۲) و ... اشاره کرد. چنان که ملاحظه می‌شود برخی از معانی یادشده با معنای اصلی ماده و هم چنین معانی صورت فعلی آن هماهنگ است.

در میان لغت‌شناسان، ازهری به نکته زبان‌شناسانه مهمی اشاره می‌کند و آن هم مخرج بودن حرف «م» با حرف «ب» است، که در پاره‌ای موارد موجب خلط میان دو کلمه «عصم» و «عصب» شده است. از آنجا که هر دوی این حروف از موضع واحدی و آن هم شفتین اداء می‌شود، چنین اشکالاتی رخ می‌دهد. این مسئله در حدیث ذیل قابل مشاهده است: «جبریل ... جاء علی فرس اثنی یوم بَدْر و قد عَصَم بَثِیْتَه العُبَّازُ» ، جبرئیل بر روی اسبی در شب ماه کامل نشسته بود و در حالی که اسب او با غبار محافظت می‌شد از راه رسید. قتیبی معتقد است شکل صحیح واژه، «عَصَب» است که به جای آن «عصم» استفاده شده است، در این صورت معنای جمله چنین می‌شد: «در حالی که اسب او پوشیده از غبار بود، آمد» (ازهری، بی تا، ۳۵/۲).

در میان شاخه‌های جنوبی حاشیه‌ای؛ یعنی زبان حبشی (Dillmann Lexicon) و زبان سبئی (Beeston) و زبان‌های دیگر این منطقه مانند امهری، سقطری و غیره (AKI'O NAKANO) اثری از ریشه‌ی «عصم» مشاهده نشد. هم چنین این واژه در زبان‌های جد بزرگ یعنی آفر و آسیایی (آفریقایی - آسیایی) نیز پی جویی شد و هیچ ریشه‌ای چه ثنایی و چه ثلاثی برای آن یافت نگردید (نک: فرهنگ اورل و استولبوا).

با توجه به بررسی‌های صورت گرفته در خصوص ماده «ع ص م» می‌توان گفت این واژه همان طور که آرتور جفری نیز یادکردی از آن ندارد^۱، به هیچ‌گونه وام واژه و برخاسته از زبان‌های دیگر نیست؛ بلکه ریشه در زبان‌های سامی شاخه شمالی مرکزی دارد؛ به عبارتی با زبان‌های خواهر و هم خانواده با زبان عربی مانند آرامی، عبری و سریانی هم ریشه است. از مهم‌ترین معانی آن در این زبان‌ها می‌توان به «فشردن»، «فشار آوردن»، «محدود کردن»، «سخت شدن»، «بستن و قفل کردن»، «دفاع کردن»، «حفاظت کردن»، «محکم کردن»، «چیزی را قوی و تقویت کردن»، «تکثیر کردن»، «نزاع کردن»، «کوشش کردن»،

۱. آرتور جفری در خصوص ریشه نزدیک به آن یعنی طَهَّرَ (Tahara) تصریح کرده که این ریشه به دفعات در قرآن کریم به کار رفته (۳:۳۷؛ ۵:۴۵) و به معنای پاک ساختن و پاکیزه کردن است. وی آن را عربی محض دانسته که در عین حال با ریشه آرامی طَهَّرَ به معنای پاک بودن، سریانی به معنای تابناکی و درخشندگی و عبری طָהַר به معنای پاک بودن و پاکیزه بودن قابل مقایسه است؛ اما معنای تکنیکی و خاص آن را که "طَهَّرَ دینی" باشد بی تردید متاثر از کاربردهای یهودی دانسته و یادآور شده واژه طَهَّرَ به دفعات در سفر لاویان برای پاکیزگی و طهارت عبادی و مذهبی و به ویژه در کتاب حزقیال نبی برای طهارت و پاکیزگی اخلاقی و معنوی به کار رفته و معتقد است استعمال آن در نوشته‌های رباتیان نیز همین گونه است و کاربرد قرآنی آن در آیات متاخر گاهی با کاربرد آن در نوشته‌های رباتیان همانندی دارد (جفری، ۱۳۷۲، ص ۲۹۵).

«مقاومت و مقابله کردن»، «بزرگ کردن» و «وادار کردن» اشاره کرد. در شاخه جنوبی حاشیه‌ای نیز چنان که گذشت اثری از استعمال این ریشه دیده نمی‌شود. معانی فوق در جدول زیر نمایش داده شده است.

Language	Transliteration/transcription	Meaning(Eng)	Meaning(per)
Afroasiatic	وجود ندارد	-----	-----
AKK	وجود ندارد	-----	-----
Heb Ges,783	לצאם לצאמה	Defend,protect,immunity from sin and error	دفاع کردن، حفاظت کردن پاکی از گناه و اشتباه
		defence,	دفاع،
Aram	לצאם	To press;to close	فشار آوردن، بستن
Syr	ܚܘܿܟܿܐ	To press ;to Force; to constrain; to compel	فشار آوردن، محدود کردن، وادار کردن
Ethiopic(Ge'ez)	وجود ندارد	-----	----- ---
Sab	وجود ندارد	-----	----- ---

نکته‌ای که لازم است در همین جا بدان اشاره شود و بعداً در بخش نتیجه‌گیری از آن استفاده گردد، نزدیکی معنای ریشه «عصم» با «طهر» است که جفری و برخی از فرهنگ‌های لغت عبری - فارسی به آن تصریح کرده‌اند؛ برای نمونه بن داوید برای واژه عصمت، معادل‌های عبری هم چون טַהַרְתָּ מִמִּין (طهارت همین)، לַאֲנִיעוֹת (تسنیعوت) و קִדּוּשָׁה (کدوشا) پیشنهاد داده است (بن داوید، بی تا، ص ۷۷). טַהַרְתָּ به معنای پاک، طاهر، ناب و خالص است (حییم، ۱۳۴۴، ۱۷۲) که همراه با ... קִדּוּשָׁה معنای مقدس، مطهر و روحانی پیدا می‌کند. برای بیان مفاهیمی چون ارض موعود (زمین مقدس)، خدای مقدس، فرشته، قوم مقدس (بنی اسرائیل)، تطهیر یافتن به وسیله غسل از این واژه استفاده شده است (حییم، ۱۳۴۴، ۴۷۵). در فرهنگ‌های یادشده، واژگانی که حوزه معنایی آن‌ها با عصمت مشترک بوده و معانی آن‌ها به هم نزدیک است هم چون پاک، پارسا، طاهر و بی‌گناه نیز

مورد بررسی قرار گرفت. برای واژه بی‌گناه، معادل عبری **תמים** (تامیم) و برای واژگان پاک، پارسا و طاهر، معادل **טהیر** (طاهر) معرفی شده است (بن داوید، بی تا، صص ۲۰ و ۷۳) و جالب آن که برای صورت مصدری (تطهیر کردن) از معادل **טהیر** (زکه) بهره برده که به ریشه زکی عربی نزدیک است. قدر مشترک این معانی، مفهوم پاکی و طهارت است.

۲. کاربردهای قرآنی ماده «عصم»

ماده «عصم» در ۱۳ آیه از قرآن به صورت‌های متنوع صرفی از جمله (يَعْتَصِمُ) (۱)، (اعْتَصِمُوا) (۲)، (اعْتَصِمُوا) (۲)، (يُعْصِمُكَ) (۱)، (عَاصِمٍ) (۲)، (يُعْصِمُنِي) (۱)، (عَاصِمٍ) (۱)، (فَأَسْتَعِصِمُ) (۱)، (يُعْصِمُكُمْ) (۱)، (بِعِصْمِ) (۱) به کار رفته است. سیاق در این جا نقش مهمی در فهم معنای مشتقات یادشده داشته و البته معنای آن‌ها را در ترجمه‌های مختلف نیز واکاوی نمودیم و از آن میان ترجمه‌ای را برگزیدیم که بیشترین هماهنگی را با معنای حاصل از سیاق داشته باشد. دلیل استفاده از ترجمه‌های مختلف نیز همین است. از میان کاربردهای متعدد عصم در آیات قرآن، شش آیه به معنای «حفظ کردن یا صیانت» و «پناه بردن» است؛ اول: قَالَ سَأُوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ ... (هود، ۴۳) (پابنده)؛ دوم: وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ ... (یونس/۲۷) (کاوایان پور)؛ سوم: يَوْمَ تُولُّونَ مُدْبِرِينَ مَا لَكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ غَافِرٍ (۳۳)؛ چهارم: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ (مانده، ۶۷) (کاوایان پور)؛ پنجم: قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً رَحْمَةً (احزاب، ۱۷) (کاوایان پور)؛ ششم: وَمَنْ يَعْصِمِ بِاللَّهِ فَقَدْ هَدَىٰ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (آل عمران، ۱۰۱) (یاسری). کاربرد ماده در باب افتعال نیز در چهار آیه، به معنای «بستن، چسبیدن، محکم کردن، توسل کردن و تمسک کردن» است اول: وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا (آل عمران، ۱۰۳) که در ترجمه‌ها به معنای چسبیدن و پراکنده نشدن اشاره شده است (عاملی)؛ دوم: فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ (حج/۷۸) که اعتصام بالله را به معنای توسل بستن به خداوند دانسته است (پورجوادی). عصم در موارد سوم، و چهارم نیز به همین معنا یعنی توسل و التجاء به خداوند به کار رفته است.^۱ معنای «کنار کشیدن» و «منع کردن» از معنای

۱. نمونه‌ها را بنگرید در آیات: إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا (نساء، ۱۴۶) (پورجوادی)؛ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا (نساء، ۱۷۵) (پورجوادی).

دیگر این ریشه در قرآن کریم است، آنجا که زلیخا از تعبیر «استعصم» برای کناره‌گیری یوسف (ع) و دفع کردن خواهش زلیخا توسط او سخن می‌گوید: قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاودْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ ... (یوسف، ۳۲) که در ترجمه‌ها به معنای کنار کشیدن اشاره شده است (کاویان پور). در ساختار اسمی نیز، معنای «طناب و وسیله ای برای بستن» که در معنای التزامی خود یعنی عقد نکاح به کار رفته در تنها یک آیه به چشم می‌خورد: وَلَا تُنْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ ... (ممتحنه، ۱۰) که منظور از عصم الکوافر را عقد ازدواج با زنان کافر دانسته است. با توجه به آیه اخیر و همنشینی واژگان «تمسکوا» و «عصم» با یکدیگر، می‌توان گفت معنای «تمسک بستن» برای «عصم» که برخی از لغویان و نیز راغب اصفهانی نیز به آن اشاره کرده‌اند، در مواردی است که عصمت با تمسک هم‌نشین نشده باشد و گرنه در صورت هم‌نشینی این دو واژه با یکدیگر می‌بایست به دنبال معنای دیگری برای ماده عصم غیر از تمسک باشیم. بنابر آن چه گفته شد، معنای ریشه «ع ص م» در قرآن کریم، عبارتند از: «حفظ کردن»، «پناه بردن»، «بستن، چسبیدن، محکم کردن، توسل کردن»، «دفع کردن»، «طناب و وسیله ای برای بستن» که در معنای التزامی خود یعنی عقد نکاح به کار رفته است. چنان که ملاحظه می‌شود همه این معانی با یکدیگر ارتباط معنایی داشته و قدر مشترک آن‌ها مفهوم حفظ و صیانت است؛ بنابراین عصم مشترک لفظی نیست و معنایی متعدد ندارد؛ بلکه یک معنای اصلی دارد که همان حفظ است و سایر کاربردها به نوعی به همین معنا اشاره دارند.

۳. کاربردهای روایی ماده «عصم»

با توجه به رویکرد پژوهش حاضر، قاعدتاً آن چه در این بخش مدنظر خواهد بود، صرفاً کاربردهای مختلف ماده «عصم» است نه متونی که به نوعی با انگاره عصمت در ارتباط‌اند؛ برای نمونه این موضوع که راویان متقدم درباره آن دسته از ویژگی‌های انبیا که مرتبط با انجام معاصی یا تبعیت محض از خداوند و غیره است چه نظری داشته‌اند قطعاً مدنظر ما نخواهد بود؛ بلکه قصد داریم استعمالات متعدد ماده «عصم» را در میان روایات امامان به ترتیب تاریخی عصر حضور ایشان مورد بررسی قرار دهیم. کهن‌ترین کاربرد ماده «عصم» در روایات منقول از پیامبر (ص)، به معنای اصلی آن در لغت یعنی «حفظ» اشاره دارد که هم درباره اهل بیت (ع)^۱ (حلی، ۱۴۱۱ق، ۳) استعمال شده و هم درباره انسان‌های

۱. «... أن الله - تعالی - عصم النبي وأهل بيته - عليهم السلام - من الرجس وطهرهم تطهيراً» در پاسخ به پرسش ام سلمه که آیا من هم در شمار اصحاب کساء هستم؟.

عادی^۱ (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ۲۳؛ ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ۶۲؛ ابن بابویه، ۱۳۹۶ق، ۴۷؛ ابن طائوس، ۱۴۰۹ق - الف، ۶۹۱/۲؛ قاضی نعمان، ۱۳۸۵ش، ۱۹۰/۲؛ راوندی، بی تا، ۱۲؛ قاضی نعمان، ۱۴۰۹ق، ۳۸۷/۲؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ۱۸۱/۲؛ ابن طائوس، ۱۳۳۰ق، ۱۴۹؛ ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ۷۳/۱). در موارد معدودی نیز که ماده عصم در هیئت جمع، به معنای موانع برای گناه (غیر انسان) به کار رفته، یکی از مصادیق گناهان پرده در را ظلم معرفی می کند: «الظُّلْمُ يَهْتِكُ الْعِصْمَ» (حلوئی، ۱۴۰۸ق، ۳۷).

در روایات به جامانده از امام علی (ع) نیز ماده عصم در معنای «حفظ و منع» به کار رفته است. خداوند، انسان های عادی را به واسطه اهل بیت (ع) از ضلالت، جهالت و دنیا طلبی ها حفظ می کند^۲ (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، ۵۶۴/۲؛ ۵۹۸/۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۸۶/۱؛ سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، ۶۲۲/۲؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۵۹/۱؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ۱۹۵؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ۲۵۶/۱؛ ابن بابویه، ۱۴۱۴ق، ۱۱۹؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ۵۶؛ طبری، ۱۳۸۳ق، ۱۴۹؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ۲۵۱/۱؛ راوندی، ۱۴۰۷، ۱۱۰؛ شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ۵۳۵. کلام ۳۴۹؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ۵۲۵/۱). خود اهل بیت (ع) نیز توسط خداوند مورد صیانت واقع می شوند^۳ (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، ۶۰۶/۲؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ۸۳/۱؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ۴۷۰/۱؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ۲۴۰/۱؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ۱۷۸؛

۱. برای نمونه به این روایات می توان اشاره کرد: «... وَ مِنْ صَامِ سَبْعَةِ أَيَّامٍ مِنْ شَعْبَانَ عَصِمَ مِنْ إِبْلِيسَ وَ جُنُودِهِ دَهْرَهُ وَ عَمْرَهُ...» «مَا مِنْ شَابٍ تَزَوَّجَ فِي حَدَائِثِهِ سَنَةً إِلَّا عَجَّ شَيْطَانُهُ يَقُولُ يَا وَيْلَاهُ عَصِمَ هَذَا مِنِّي ثَلَاثِي دِينِهِ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ الْعَبْدُ فِي الثَّلَاثِ أَيَّامِي»؛ «... وَأَقْبَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ فَقَالَ: مَا تَدْعُونَا إِلَيْهِ يَا أَخَا قَرِيشٍ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: أَدْعُوكُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ تَوْثُونِي وَ تَتَّصِرُونِي، فَإِنْ قَرِيشًا قَدْ ظَاهَرَتْ عَلَى أَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ كَذَبَتْ رَسُولَهُ وَ اسْتَغْتَبَتْ بِالْبَاطِلِ عَنِ الْحَقِّ إِلَّا مِنْ عَصَمِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْهَا وَ وَقَفَهُ لَدِينِهِ وَ اللَّهُ غَنِي حَمِيدٌ» «يَحْسِبُ الْمَرْءُ مِنَ الشَّرِّ إِلَّا مِنْ عَصَمَةِ اللَّهِ مِنَ السُّوءِ أَنْ يَشِيرَ النَّاسُ إِلَيْهِ بِالْأَصَابِعِ فِي دِينِهِ وَ دُنْيَاهُ...» که ظاهراً شکل صحیح و تصحیف نشده حدیث اینگونه است: بحسب امری من الشر أن يشير الناس إليه بأصابعهم في دينه أو دنياه، إلا من عصمه الله که در مذمت ریا و شهرت وارد شده است؛ «... وَ عَصِمَهُ مِنْ إِبْلِيسَ وَ جُنُودِهِ وَ لَمْ يَكْتُبْ عَلَيْهِ خَطِيئَةَ السَّنَةِ...» در باب فضیلت خواندن دو رکعت نماز روز جمعه؛ «أَنْظُرُنْ فِي أَخْوَاتِكُنْ فَإِنَّمَا الرِّضَاعَةُ مِنَ المَجَاعَةِ يَرِيدُ مَا رَضَعَهُ الصَّبِيُّ فَعَصِمَهُ مِنَ الْجُوعِ».

۲. «... إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ فَارْتَدَّ النَّاسُ ضُلَالًا وَ جَهَالًا إِلَّا مِنْ عَصَمَةِ اللَّهِ بِنَا أَهْلِ الْبَيْتِ / بِأَلِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ...» «... فَقَالَ إِنَّ الْقَوْمَ ارْتَدُّوا بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ بِأَلِ مُحَمَّدٍ...» «... وَ إِنَّمَا النَّاسُ مَعَ الْمُلُوكِ [فِي] الدُّنْيَا إِلَّا مِنْ عَصَمَةِ اللَّهِ...» «... وَ أَمَّا الْمُؤْمِنُ فَإِنَّ نَبِيَّنَا أَخَذَ بِيَدِي يَوْمَ غَدِيرِ خُمٍّ فَقَالَ اللَّهُمَّ مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ، فَهَلْ رَأَيْتَ الْمُؤْمِنُونَ احْتَمَلُوا ذَلِكَ إِلَّا مِنْ عَصَمَةِ اللَّهِ مِنْهُمْ...» «... مِنْ صَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ يَفْرَأُ فِي كُلِّ رَكَعَةٍ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَ آيَةَ الْكُرْسِيِّ عَصِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي أَهْلِهِ وَ مَالِهِ وَ دِينِهِ وَ دُنْيَاهُ...» «أَلَا قَاوِيلٌ مَحْفُوظَةٌ وَ السَّرَائِرُ مَبْلُوءَةٌ وَ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ وَ النَّاسُ مَنْقُوصُونَ مَدْخُولُونَ إِلَّا مِنْ عَصَمَةِ اللَّهِ سَأَلْتَهُمْ مَتَعْتُمْ وَ مَجِيْبَهُمْ مَتَكَلَّفَ...» در بیان عمومیت نقص برای نوع بنی بشر؛ «... فَإِنَّهُ لَا يَفْعَلُ ذَلِكَ بِمِثْلِهِ إِلَّا عَصِمَ مِنَ الشَّيْطَانِ...» در فواید خواندن اذان و اقامه در گوش نوزاد.

۳. «... قَالَ الْإِمَامُ عَلِيُّ (ع): ... مَهْتَدُونَ الَّذِينَ قَرَنَهُمُ اللَّهُ بِنَفْسِهِ وَ نَبِيِّهِ فِي آيٍ مِنَ الْكِتَابِ كَثِيرَةٍ وَ طَهَّرْنَا وَ عَصَمْنَا وَ جَعَلْنَا شُهَدَاءَ عَلَى خَلْقِهِ وَ حَجَّتْهُ فِي أَرْضِهِ وَ جَعَلْنَا مَعَ الْقُرْآنِ وَ الْقُرْآنَ مَعَنَا لَا نَفَارِقُهُ وَ لَا يَفَارِقُنَا حَتَّى نَرُدَّ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ صَ حَوْضَهُ...» «... فَتَحْنُ أَهْلَ بَيْتِ عَصَمْنَا اللَّهُ مِنْ أَنْ نَكُونَ فِتْنَةً أَوْ كَذَّابِينَ أَوْ سَاحِرِينَ أَوْ زَيَّافِينَ فَمَنْ كَانَ فِيهِ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الْخِصَالِ فَلَيْسَ مِنَّا وَ لَا نَحْنُ مِنْهُ إِنَّا أَهْلُ بَيْتِ طَهَّرْنَا اللَّهُ مِنْ كُلِّ نَجَسٍ نَحْنُ الصَّادِقُونَ إِذَا نَطَقْنَا وَ الْعَالَمُونَ إِذَا سَمِعْنَا...» «... لِأَنَّ اللَّهَ عَصَمَهُمْ وَ نَزَلَ عَصِمْتَهُمْ وَ تَطَهَّرَهُمْ وَ أَذْهَبَ عَنْهُمْ الرَّجْسَ فَمَنْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ فَإِنَّمَا يَكْتُبُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ»

سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، ۶۷۹/۲). بر پایه برخی نقل‌ها، صیانت یادشده تقاضای خود امام از خداوند است^۱ (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۴۳۱/۱ و ۵۱۷؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ۳۸۲/۱؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ۶۶۲/۲؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ۳۴۸/۱؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ش، ۳۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ۸۲؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹ق - الف، ۶۴۷/۲). کاربرد عصم در معنای حفظ را درباره ملائکه^۲ نیز شاهدیم که خداوند این صنف مخلوقات را حتی از خطر درافتادن به شبهات و تردیدها در امان می‌دارد (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ۱۲۹). کاربرد ماده در معنای ریسمان ورشته^۳ (ابن طاووس، ۱۴۱۱ق - ب، ۱۳۲؛ کفعمی، ۱۴۱۸ق، ۳۴۷) و هم‌چنین در هیئت جمع به معنای موانع برای غیر انسان (گناه)^۴ نیز در روایات امام علی (ع) به چشم می‌خورد (طوسی، ۱۴۱۱ق، ۸۴۴/۲). در زیاراتی که برای حضرت علی (ع) با سند نامشخص ذکر شده نیز کاربرد معنای اصلی واژه دیده می‌شود^۵ (ابن مشهدی، ۱۴۱۹ق، ۲۴۸).

ماده عصم در روایات به جا مانده از امام حسن مجتبی (ع) نیز در معنای حفظ به کار رفته است؛ این که خداوند مردم را از درافتادن به شک و تردید درخصوص غیبت امام زمان حفظ می‌کند^۶ (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ۴۰۹/۲؛ طبرسی، ۱۳۹۰ق، ۴۴۲؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ۵۲۸/۲). این ماده در هیئت جمع به معنای موانع برای غیر انسان (گناه) نیز به کار رفته است^۷ (ابن طاووس، ۱۴۱۱ق - الف، ۸).

در روایات مربوط به امام سجاد (ع)، معنای حفظ برای انسان‌های عادی به کار رفته که یا توسط خدا مورد حفظ و صیانت واقع می‌شوند^۸ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۵۰/۱۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ۲۰۱؛ ورام، ۱۴۱۰ق، ۳۷/۲) و یا به واسطه اهل بیت (ع)^۹ (نعمانی، ۱۳۹۷ش، ۴۲؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ۱۲۳؛ حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ۱۴۰/۳). علاوه بر کاربرد معنای اصلی ماده، برخی دیگر از کاربردهای لغوی آن از جمله

۱. «... غَفَرَ اللَّهُ لَنَا وَ لَكُمْ سَالِفَ ذُنُوبِنَا فِيمَا خَلَا مِنْ أَعْمَارِنَا وَ عَصَمَنَا وَ إِيَّاكُمْ مِنْ اقْتِرَافِ الْآثَامِ / الذُّنُوبِ بَقِيَّةَ أَيَّامِ دَهْرِنَا ...» «... عَصَمَنَا اللَّهُ وَ إِيَّاكُمْ بِالتَّقْوَى وَ جَعَلَ الْآخِرَةَ خَيْرًا لَنَا وَ لَكُمْ مِنَ الْأُولَى ...» «... عَصَمَنَا اللَّهُ وَ إِيَّاكُمْ بِالْهُدَى، وَ تَبَتَّنَا وَ إِيَّاكُمْ عَلَى التَّقْوَى، وَ اسْتَغْفِرَ اللَّهُ لِي وَ لَكُمْ ...» «... وَ اعْصَمْنَا مِنَ الذُّنُوبِ خَيْرَ الْعَصْمِ ...».

۲. «... جَعَلَهُمُ اللَّهُ فِيمَا هُنَالِكَ أَهْلَ الْأَمَانَةِ عَلَى وَحْيِهِ وَ حَمَلَهُمْ إِلَى الْمُرْسَلِينَ وَ دَانَعَ أَمْرِهِ وَ نَهَيْهِ وَ عَصَمَهُمْ مِنْ رَبِّبِ الشُّبُهَاتِ ...».

۳. «... وَ لَا أُخْلِبْتَنِي مِنْ وَثِيقِ الْعَصْمِ ...» یعنی مرا از نگهدارنده‌های محکم خود محروم نکردی؛ «... وَ لَمْ تُغَيِّرْ عَلَيَّ وَثَائِقَ الْعَصْمِ ...».

۴. «... اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تَهْتِكُ الْعَصْمَ ...».

۵. «... أَشْهَدُ أَنْكُمْ الْأَئِمَّةُ الرَّاشِدُونَ الْمُهْدِيُونَ، النَّاطِقُونَ الصَّادِقُونَ، الْمُقْرَبُونَ الْمُطَهَّرُونَ الْمُعْصُومُونَ، عَصَمَكُمُ اللَّهُ مِنَ الذُّنُوبِ، وَ بَرَّأَكُمُ مِنَ الْعُيُوبِ، وَ اتَّمَنَّاكُمْ عَلَى الْعُيُوبِ، وَ آمَنَّاكُمْ مِنَ الْفِتَنِ ...».

۶. «... إِنْ لَوْلَدِي غِيْبَةً يَرْتَابُ فِيهَا النَّاسُ إِلَّا مِنْ عَصَمِهِ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ».

۷. «... وَ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تَهْتِكُ الْعَصْمَ ...».

۸. «... فَلَيْسَ يَعْرِفُ تَصَرُّفَ أَيَّامِهَا، وَ تَقَلُّبَ خَالَاتِهَا وَ عَاقِبَةَ ضَرَرِ فِتْنَتِهَا إِلَّا مَنْ عَصَمَ اللَّهُ ...».

۹. «... فَأَطْرَقَ رَسُولُ اللَّهِ صَ مَلِيًّا ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَ أَسَارَ بِيَدِهِ إِلَى عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع وَ قَالَ هَذَا حَيْلُ اللَّهِ الَّذِي مَنْ تَمَسَّكَ بِهِ عَصِمَ بِهِ فِي دُنْيَاهُ وَ لَمْ يَضِلَّ بِهِ فِي آخِرَتِهِ ...» در تبیین آیه و اعتصموا بحبل الله جميعا و لا تفرقوا.

ریسمان (رشته) و تمسک کردن نیز به چشم می خورد^۱ (الصحیفة السجادية، ۱۳۷۶ ش، دعای ۳۲، ۱۴۸؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ۱/۱۸۸؛ کفعمی، ۱۴۰۵ق، ۵۵)، در ترجمه های انگلیسی صحیفه سجاده نیز پای بندی به همین معنا دیده می شود^۲ (Al-Saheefah Al-sajjadiyah, nd, p 201). هم چنین ماده در هیئت جمع به معنای موانع برای غیر انسان (گناه) نیز به کار رفته است^۳ (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ۲۷۱؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ۲۱۳).

در منقولات امام باقر(ع) نیز روایاتی به چشم می خورد که بیانگر کاربرد ماده در معنای اصلی خود یعنی حفظ است؛ این که خداوند انسان های عادی را از مواجهه با شرور و بسیاری از خطرات و مصائب حفظ می کند^۴ (برقی، ۱۳۷۱ ش، ۳۵۱/۲؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۲۷۲/۲؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ۴۶۵/۴؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹ق - ب، ۱۰۵؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ۱۳۳/۲). وجود اهل بیت(ع) نیز از آسیب های مادی سایر انسان ها و هم چنین از لغزش ها و گناهان، به واسطه حفظ خداوند مصونیت می یابد^۵ (الاصول الستة عشر، ۱۳۶۳ ش، ۱۲۲؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ۴۵۵/۲؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ۲۴۵/۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۵۷/۱). ملائکه هم در امور مربوط به گناه و معصیت، مورد صیانت خداوند واقع می شوند^۶ (قمی، ۱۴۰۴ق، ۵۶-۵۷/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰ ش، ۵۲/۱). بخش نخست نقل مربوط به ملائکه، ناظر به توصیف کلی ایشان و بخش دوم آن به طور خاص درباره هاروت و ماروت است که می فرماید: خداوند از طبایع انسانی در وجود آن ها قرار داد و سپس ایشان را به زمین فرستاد و در نتیجه مرتکب گناه شدند و مورد توبیخ خداوند قرار گرفتند. نکته جالب توجه در این گونه تعابیر استعمال عصم برای موقعیتی است که گناه و خطایی از سوی کسی سر زده است. روایت دیگری از امام باقر(ع) ذیل آیه اولی الامر (نساء/۵۹)، شاهد دیگری بر همین مدعا یعنی استعمال عصم برای موقعیت های خطا و گناه است. در این آیه اطاعت امامان هم پایه اطاعت از خداوند معرفی شده و امام در پاسخ به سوال مقدر یا دفع دخل مقدر که دلیل الزام آور

۱. «وَ أَنَا الْعَبْدُ الضَّعِيفُ عَمَلًا، الْجَسِيمُ أَمَلًا، خَرَجْتُ مِنْ يَدِي أَسْبَابُ الْوَصَلَاتِ إِلَّا مَا وَصَلَهُ رَحْمَتُكَ، وَ تَقَطَّعَتْ عَنِّي عَصَمُ الْأَمَالِ إِلَّا مَا أَنَا مُعْتَصِمٌ بِهِ مِنْ عَفْوِكَ»، من آن بنده کم کار و پرازدویم که وسیله ای در دست ندارم، جز آن چه رحمت تو فراهم آورده و رشته های امیدم از هم گسیخته، جز رشته امید بخشش تو که خود بدان آویخته ام.

۲ the bonds of hopes ... except the pardon to which I hold fast.

۳. «... الذُّنُوبُ الَّتِي تَهْتِكُ عَصَمَ شُرْبِ الْخَمْرِ وَاللَّعِبِ بِالْقَمَارِ وَ تَعَاطَى مَا يَضْحِكُ النَّاسُ مِنَ اللَّغْوِ وَالزَّوْجِ وَ ذَكَرَ عُيُوبِ النَّاسِ وَ مَجَالَسَةَ أَهْلِ الرِّيبِ...».

۴. «... اللَّهُ... عَصَمَهُ مِنَ الشَّرِّ...» در بیان خواندن دعا هنگام خروج از منزل: «... مِنْ أَعْطَى الْخَلْقَ وَالرَّفْقَ فَقَدْ أَعْطَى الْخَيْرَ وَالرَّاحَةَ وَ حَسَنَ حَالَهُ فِي دُنْيَاهُ وَ آخِرَتِهِ وَ مِنْ حَرَمِ الْخَلْقِ وَالرَّفْقِ كَانَ ذَلِكَ سَبِيلًا إِلَى كُلِّ شَرٍّ وَ بَلِيَّةٍ إِلَّا مَنْ عَصَمَهُ اللَّهُ»؛

۵. «... جعلكم اهل بيت نبيه ص و استودعكم علمه و اورثكم كتابه و جعلكم تابوت علمه و عسا عزه و ضرب لكم مثلا من نوره و عصمكم من الزلل (الذنوب) و امنكم من الفتن...»؛ «... وَ آخِرُهُ بَانَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ قَدْ عَصَمَهُ مِنَ النَّاسِ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ عِنْدَ مَا جَاءَتْهُ الْعِصْمَةُ مُنَادِيًا يَنَادِي فِي النَّاسِ بِالصَّلَاةِ جَامِعَةً وَ يَرُدُّ مِنْ تَقَدَّمَ مِنْهُمْ وَ يَحْبِسُ مِنْ تَأَخَّرَ...»

۶. «... وَ عَصَمَهُمْ مِنَ الذُّنُوبِ ... وَ لَمَّا جَعَلْتُ فِيكُمْ مِنْ طَبَعِ خَلْقِي وَ عَصَمْتَنِي [عِصْمَتِي] [بِأَكْمَا مِنَ الْمَعَاصِي]...»

بودن چنین تبعیتی را بیان می‌کند، با تعبیر (و هم المعصومون المطهرون الذين لا یذنبون ولا یعصون و هم المویدون الموقفون المسددون...)، درصدد تبیین و روشنگری است (ابن بابویه، ۱۹۶۶م، ۱/۱۲۴). نکته بسیار مهم در اینجا کاربست واژه عصمت برای امام در ارتباط با آیاتی چون اولی الامر است و نه ذیل آیه تطهیر؛ به عبارت دیگر از اطاعت کشف می‌شود که امامان باید معصوم باشند چون تبعیت از خطاکار و جاهل مجاز نیست؛ بنابراین شاید بتوان گفت در این دوره انگاره عصمت ذیل گفتمان اطاعت تعریف و تبیین شده است.

در روایات امام صادق (ع) معنای اصلی ماده یعنی «حفظ و منع»، برای اهل بیت (ع) در مواردی که متعلق آن زلل است به کار رفته^۱ (ابن قولویه قمی، ۱۳۵۶ش، ۳۱۸) در این گونه موارد، کاربرد ماده عصم، ارتباط وثیقی با مضمون آیه تطهیر دارد. در سایر موارد، خود اهل بیت (ع) در قالب دعا از خداوند تقاضا دارند که ایشان را از اموری چون فتنه مصون بدارد و بر طاعت حفظ کند^۲ (ابن بابویه، ۱۹۶۶م، ۱/۱۱۵)؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ش، ۳۸). انسان‌های عادی نیز یا به واسطه خداوند^۳ (مصباح الشریعة، ۱۱۴۰ق، ۲۷؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ۳/۱۶۸؛ طبرسی، ۱۳۸۵ق، ۱۸ و ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ۳۰۷؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ۲۹۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ۲۴۲؛ ابن بابویه، ۱۹۶۶م، ۶۸/۱؛ ابن طاووس، ۱۳۳۰ق، ۴۵۲؛ کفعمی، ۱۴۰۵ق، ۴۴۴) و یا به وسیله اهل بیت (ع)^۴ (قاضی نعمان، ۱۴۰۹ق، ۳/۴۸۷)، از ارتکاب افعال قبیح مصون می‌مانند. درباره افراد خاصی هم چون لقمان^۵ که وجهه اجتماعی دارند (قمی، ۱۴۰۴، ۱۶۳/۲؛ راوندی، ۱۴۰۹ق، ۱۹۳؛ ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ۳/۵۱۷) و یا شیعیان امامیه که صبغه مذهبی^۶ دارند نیز کاربست ماده در معنای حفظ دیده می‌شود (ابن بابویه، بی تا، ۱۴). از فضای روایت دوم (خلیفه قراردادان لقمان بر روی زمین) چنین برمی‌آید که در سنت الهی، تحصیل جایگاه حکمرانی میان مردم،

۱. «... وَ عَصَمَكُمْ مِنَ الزَّلَلِ وَ طَهَّرَكُمْ مِنَ الدَّنَسِ وَ أَذْهَبَ عَنْكُمْ الرَّجْسَ وَ بِكُمْ تَمَّتِ النِّعْمَةُ وَ اجْتَمَعَتِ الْفِرْقَةُ وَ انْتَلَفَتِ الْكَلِمَةُ وَ لَزِمَتِ الطَّاعَةُ الْمَفْتَرَضَةَ...»

۲. «... وَ عَصَمْنَا اللَّهُ وَ إِيَّاكُمْ لَطَاعَتَهُ وَ مَرْضَاتِهِ...» «... عَصَمْنَا اللَّهُ وَ إِيَّاكَ مِنَ الْفِتْنَةِ...»

۳. «... وَ أَحْمَدُهُ وَ اشْكُرُهُ عَلَيَّ مَا جَنَّبَكَ مِنَ الشَّهَوَاتِ وَ عَصَمَكَ مِنْ فَيْحِ أَعْمَالِ الْمُجْرِمِينَ...» «... مِنْ عَصَمَ بِاللَّهِ عَصَمَهُ اللَّهُ وَ مِنْ أَقْبَلَ اللَّهُ قَبْلَهُ وَ عَصَمَهُ لَمْ يُبَالِ لَوْ سَقَطَتِ السَّمَاءُ عَلَى الْأَرْضِ...» «... فَإِنْ مِنْ أَوْتَمَنَ عَلَى أَمَانَتِهِ وَكَلَّ بِهِ إِبْلِيسَ مَائَةَ شَيْطَانٍ مِنْ مَرْدَةِ أَعْوَانِهِ لِيُضْلُوهُ وَ يُوسُوهُ إِيَّاهُ حَتَّى يَهْلِكَهُ إِلَّا مِنْ عَصَمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ...» «... بَنِي الْأَبِ إِذَا كَانَتْ أَمَهَاتِهِمْ شَتَّى لَمْ تَسْتَبْدِعِ الْعِدَاةُ بَيْنَهُمْ إِلَّا مِنْ عَصَمَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَ إِنَّمَا تَسْتَبْدِعِ الْعِدَاةُ بَيْنَ بَنِي أُمَّ وَاحِدَةٍ...» «... مَنْ يَسْتَغْفِرُ اللَّهَ تَعَالَى يَوْمَ الْجُمُعَةِ بَعْدَ الْعَصْرِ سَبْعِينَ مَرَّةً يَقُولُ اسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَ أَتُوبُ إِلَيْهِ غُفِرَ لَهُ عِزٌّ وَ جَلَلٌ لَهُ ذَنْبُهُ فِيمَا سَلَفَ وَ عَصَمَهُ فِيمَا بَقِيَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ ذَنْبٌ غُفِرَ لَهُ ذَنْبٌ وَ الدِّيَةُ...» «... مَنْ قَرَأَهَا أُعْطِيَ مِنَ الْأَجْرِ يَوْزَنُ كُلَّ جَبَلٍ سَخَّرَهُ اللَّهُ تَعَالَى لِدَاوُدَ عَ حَسَنَاتٍ وَ عَصَمَهُ أَنْ يَبْصُرَ عَلَى ذَنْبٍ صَغِيرٍ أَوْ كَبِيرٍ» در بیان فضیلت قرائت سوره صافات.

۴. «كان الناس بعد نبيهم أهل جاهلية إلا من عصم الله تعالى من أهل البيت»

۵. «... إِنْ فَعَلَ بِي ذَلِكَ أَعَانَنِي عَلَيْهِ وَ عَلَّمَنِي وَ عَصَمَنِي.»

۶. «إِنِّي نَاعَلَمُ قَوْمًا قَدْ غَفَرَ اللَّهُ لَهُمْ وَ رَضِيَ عَنْهُمْ وَ عَصَمَهُمْ وَ رَحِمَهُمْ وَ حَفِظَهُمْ مِنْ كُلِّ سُوءٍ وَ أَيْدِهِمْ وَ هَدَاهُمْ إِلَى كُلِّ رُشْدٍ وَ بَلَغَ بِهِمْ غَايَةَ الْإِيمَانِ قَبْلَ مَنْ هُمْ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ قَالَ أَوْلَيْكَ شَيْعَتَنَا الْأَبْرَارُ شَيْعَةَ عَلِيٍّ.»

نیازمند تاییدات الهی و کسب توفیق از جانب خداوند به جهت دوری از ناپاکی‌ها است و این موهبتی است که خدا به انسان عطا می‌کند. عصم در روایات امام صادق (ع)، در هیئت جمع به معنای موانع برای غیر انسان (گناه) نیز به کار رفته (وَاعْفِرْ لِي الدُّنُوبَ الَّتِي تَهْتِكُ الْعِصْمَ) (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۵۷۰/۴)، هم-چنین در برخی از روایات ایشان، یکی از مصادیق گناهایی که موانع را برمی‌دارد و سبب ارتقاع آبرو می‌شود، شرب خمر معرفی شده است (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ۲۷۰). کاربردهای دیگری از ماده «عصم» در معنای موضع دست‌بند^۱ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۶۷۹/۱۰)، ریسمان، رشته و تمسک^۲ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۶۹۶/۱۰؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹ق - الف، ۳۹۵/۱) نیز در روایات امام صادق (ع) به چشم می‌خورد. نکته قابل توجه در میان روایات عبارتی است که به گفته برخی از مورخان متکلم شیعی، بر روی انگشتر خاتم امام نقش بسته بود: «وَكَانَ لَهُ خَاتَمٌ نَفْسُهُ: اللَّهُ رَبِّي، عَصَمَنِي مِنْ خَلْفِهِ» (طبری آملی، ۱۴۱۳ق، ۲۴۷؛ شامی، ۱۴۲۰ق، ۶۲۱).

در روایات امام موسی کاظم (ع) نیز کاربرد معنای اصلی ماده مشاهده می‌شود. اشاره به این نکته که ولی خدا (امام معصوم) از جانب خداوند مصون از معصیت است، در روایات وجود دارد^۳ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۵۵۱/۲). سایر روایات امام به حفظ و صیانت انسان‌های عادی توسط خداوند اشاره دارند^۴ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۸۷/۳؛ کفعمی، ۱۴۱۸ق، ۱۴۸). نقل مربوط به کاربست ماده عصم در هیئت جمع به معنای موانع برای غیر انسان (گناه) (وَاعْفِرْ لِي الدُّنُوبَ الَّتِي تَهْتِكُ الْعِصْمَ) نیز در میان روایات امام وجود دارد (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق - الف، ۴۵/۱).

در گزارش‌های روایی منقول از امام رضا (ع)، استعمال ماده «عصم»، هم در معنای اصلی خود دیده می‌شود و هم در معانی کاربردی دیگر. اشاره به عصمت حضرت آدم (ع) و تصریح به این نکته که معصیت وی مربوط به پیش از نبوت ایشان بوده از موارد دسته نخست است^۵ (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ۹۰؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۱۹۲/۱). ریسمان و رشته معنای استعمالی دیگری برای ماده عصم است که در میان روایات امام به چشم می‌خورد^۶ (طوسی، ۱۴۱۱ق، ۷۵۴/۲؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹ق - الف، ۴۶۲/۱). هم-

۱. «لَا بَأْسَ بَأَن يَنْظُرَ إِلَى وَجْهِهَا وَمَعَاصِمَهَا إِذَا أَرَادَ أَنْ يَتَرَوَّجَهَا»

۲. «... وَنَسْتَهْدِي اللَّهُ بِعِصْمِ الْهُدَى...»؛ «... وَتَقَطَّعَتْ عَنِّي عِصْمُ الْأَمَالِ وَإِنَّمَا أَنَا مَعْصُومٌ بِهِ مِنْ عَفْوِكَ...»

۳. «... وَأَشْهَدُ أَنَّ وَلِيَّهِ نَطَقَ بِحِكْمَتِهِ... وَعِصْمَهُمْ مِنَ الْمَعْصِيَةِ...» در جریان مناظره فرد نصرانی با امام که در نهایت به مقام والای امام شهادت می‌دهد.

۴. «... فَإِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ فِي أَعْمَالِهِمْ فِيمَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ اللَّهِ مُقْصَرُونَ إِنَّمَا مِنْ عِصْمَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ...»؛ «... مِنْ صَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ عِنْدَ الزَّوَالِ وَيَقْرَأُ فِي كُلِّ رَكَعَةٍ الْحَمْدَ وَآيَةَ الْكُرْسِيِّ عِصْمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي أَهْلِهِ وَمَالِهِ وَدِينِهِ وَدُنْيَاهُ.»

۵. «... وَكَانَتِ الْمَعْصِيَةُ مِنْ آدَمَ فِي الْجَنَّةِ لَا فِي الْأَرْضِ... فَلَمَّا أَهْطَ إِلَى الْأَرْضِ وَجُعِلَ حِجَّةً وَخَلِيفَةً عِصْمَ، يَقُولُهُ عَزَّ وَجَلَّ - إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ...» در جریان مناظره علی بن محمد بن جهم با امام درباره عصمت انبیاء.

۶. «... وَ لَا تَنْتَظِمُ أَسْيَابُ طَاعَتِهِ إِلَّا بِالتَّمَسُّكِ بِعِصْمِهِ وَعِصْمِ أَهْلِ وَآلِيَتِهِ...».

چنین ماده در هیئت جمع به معنای «موانع» برای غیر انسان (گناه) نیز به کار رفته است (وَاعُوذُ بِكَ مِنَ الذُّنُوبِ الَّتِي تَهْتِكُ الْعِصْمَ) (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۹۶/۳).

در گزارش‌های روایی عصر امام محمدتقی (ع) نیز کاربرد معنای اصلی ماده «عصم» را شاهدیم. امام در جایگاه عبد و در مقام دعا از خداوند درخواست می‌کند خودش و دیگران را از فتنه حفظ نماید (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ق، ۶۱/۱؛ کفعمی، ۱۴۰۵ق، ۱۴۳).

در منقولات عصر امام هادی (ع)، هم‌چنان کاربرد معنای اصلی ماده «عصم» درباره اهل بیت (ع) دیده می‌شود. برابر این نقل‌ها خداوند ایشان را از زلزله و زنبوب مصون داشته و از دنس پاک نموده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۶۱۱/۲؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۲۷۴/۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ۹۷/۶؛ ابن مشهدی، ۱۴۱۹ق، ۵۲۷؛ کفعمی، ۱۴۱۸ق، ۲۹۹).

در بخشی از زیارت ناحیه مقدسه نیز کاربرد ماده عصم در معنای حفظ مشاهده می‌شود. در این نقل‌ها امام از خداوند طلب می‌کند که ایشان را از ذنوب حفظ کند^۳ (کفعمی، ۱۴۱۸ق، ۱۷۹).

تاکید صادقین (ع) و امامان پس از ایشان به انگاره عصمت با معنایی که گذشت، چنان‌که ابتدای مقاله نیز مورد اشاره قرار گرفت، در تقابل با انگاره‌ها و درصدد اصلاح پنداره‌هایی بود که توسط جریان‌های مختلف از جمله کیسانیه، زیدیه و... در سطح جامعه ترویج می‌شد و هریک سعی داشت تصویر معینی از امامت را به جامعه شیعه القا کند. از همین جا می‌توان علت مطرح نشدن مفهوم عصمت تا پیش از این دوره را دریافت؛ چرا که بافت و فضای سنت شیعی، به ضرورت این موضوع پی نبرده و بستر طرح آن مهیا نگشته بود؛ بنابراین می‌توان گفت عصمت همواره و از همان ابتدا در شمار مولفه‌های هویت بخش امامت بوده و این گونه نیست که بعدها به عنوان یکی از زیرشاخه‌های مهم این مفهوم، مطرح شده باشد.

جمع بندی

برپایه آن چه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت ماده «عصم»، وام واژه و برخاسته از زبان‌های دیگر نیست؛ بلکه ریشه در زبان‌های سامی شاخه شمالی مرکزی (آرامی، عبری، سریانی) دارد و در شاخه جنوبی

۱. «و کتب علی بن محمد التقی ع إلى بعض شیخته ببغداد- بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ عَصِمْنَا اللَّهُ وَإِيَّاكَ مِنَ الْفِتْنَةِ فَإِنْ تَفَعَّلَ فِيهَا وَنِعْمَتْ وَ إِنْ لَمْ تَفَعَّلْ فِيهَا الْهَلَكَةُ نَحْنُ نَرَى أَنْ الْجِدَالَ فِي الْقُرْآنِ بَدْعَةٌ اشْتَرَكَ فِيهَا السَّائِلُ وَالْمَجِيبُ...»؛ «... يَا مَنْ دَعَا الْمُضْطَرُونَ فَاجَابَهُمْ... وَأَطَاعُوهُ فَعَصَمَهُمْ...».

۲. «... عَصَمَكُمْ اللَّهُ مِنَ الزَّلْزَلِ وَ أَمَنَكُمْ مِنَ الْفِتَنِ وَ طَهَّرَكُمْ مِنَ الدَّنَسِ وَ أَذْهَبَ عَنْكُمْ الرَّجْسَ أَهْلِ الْبَيْتِ وَ طَهَّرَكُمْ تَطْهِيراً...»؛ «... وَ أَشْهَدُ أَنْكُمْ الْأَثَمَةُ الرَّاشِدُونَ الْمَهْدِيُّونَ الْمُعْصَمُونَ الْمَكْرُمُونَ الْمُقْرَبُونَ الصَّادِقُونَ الْمُصْطَفَوْنَ الْمُطِيعُونَ لِلَّهِ... عَصَمَكُمْ اللَّهُ سَادَاتِي مِنَ الذُّنُوبِ وَ بَرَاكُمُ مِنَ الْعُيُوبِ وَ اتَّمَنَّاكُمْ عَلَى الْعُيُوبِ...».

۳. «... وَ أَعَصَمْنَا مِنَ الذُّنُوبِ خَيْرَ الْعِصْمِ...».

حاشیه‌ای اثری از استعمال این ریشه دیده نمی‌شود. در شاخه آرامی به معنای فشردن و بستن است. در زبان عبری در حالت فعلی، به معنای دفاع کردن، حفاظت کردن، بستن، چیزی را تقویت کردن، محکم کردن، تکثیر کردن، قفل کردن، شکستن استخوان، نزاع کردن، کوشش کردن، مقاومت کردن و بزرگ کردن آمده است. در حالت اسمی نیز به معنای دفاع، پاکی از گناه، قوت و نیرو استعمال شده است. در شاخه سریانی، معانی وادارکردن، فشار آوردن، محدود کردن و سخت شدن برای این ماده ذکر شده است. عموم لغت پژوهان عرب نیز معنای اصلی ماده را منع، امساک، حفظ و ملازمه دانسته و عصمت را به معنای حفظ بنده توسط خداوند از هر بدی و شری معنا کرده‌اند. بیشتر کاربردهای ریشه را نیز به همین معنا بازگردانده‌اند. صورت فعلی ماده در قالب ثلاثی مجرد یا به معنای منع دانسته شده و یا به معنای التجاء (پناه بردن) و دفع شر توسط خداوند. در باب های ثلاثی مزید نیز معانی بی‌توجه کردن (استفعال)، امتناع یا چنگ زدن (افتعال)، آماده و مهیا کردن یا سفید شدن (افعال) برای این ماده ذکر شده است. ریشه در صورت اسمی بر معنای قلاده، عقد ازدواج، میج دست، باقی مانده هر چیز و ریسمان اطلاق شده است.

از بررسی کاربردهای قرآنی عصم به سه معنا دست یافتیم؛ یک: حفظ کردن و پناه بردن، دو: بستن، چسبیدن، محکم کردن، توسل کردن و تمسک کردن و سه: کنار کشیدن و منع کردن. ساختار اسمی ریشه نیز تنها در یک آیه استعمال شده بود که به معنای مجازی ریسمان یعنی عقد نکاح اشاره داشت.

نکته بسیار مهمی که از واکاوی استعمالات متعدد ماده «عصم» در روایات اهل بیت (ع) قابل استخراج است، کاربرد گسترده معنای اصلی ریشه یعنی (حفظ و منع) است که گاه برای اهل بیت (ع) استعمال شده، گاهی برای انسان‌های عادی و گاه برای ملائکه. در موارد استعمال این ماده برای اهل بیت (ع)، فاعل در عموم موارد «الله» است که به واسطه قوایی چون تقوا، هدایت، حکمت و ... وجود ایشان را از رجس و ناپاکی، فتنه، کذب، سحر ذنوب، زلزله، آسیب دشمنان (پیامبر ص و آیه تبلیغ)، معصیت و ... مصون می‌دارد. به عبارتی می‌توان این‌ها را متعلق عصمت نامید. گاهی متعلق عصمت توسط خود اهل بیت (ع) به صورت دعایی از خداوند طلب می‌شود هم چون حفظ از آثم، ذنوب، فتنه و ... به منظور انجام طاعت و کسب رضایت الهی. برای انسان‌های معمولی نیز فاعل در عموم موارد «الله» است که به واسطه اموری چون قرائت قرآن، استغفار، تمسک به اهل بیت (ع) به ویژه امام علی (ع) و ... فرد را از آسیب‌های شیطان و جنود او، درافتادن به امور باطل، سوء، نقص، فتنه، شرّ و بلیه، دنیازدگی و اتراف، تحریف حقایق (ولایت)، از میان رفتن اهل، مال، دین و دنیا، انکار امامت حضرت حجت (عج)، بلایای دنیوی، ضلالت و جهالت، درافتادن به ارتداد بعد از رسول خدا (ص)، ارتکاب افعال قبیح، وسوسه‌های شیطان که در نهایت به هلاکت مینجامد، دشمنی و عداوت، ارتکاب ذنوبی که در آینده بدان دچار خواهد شد، اصرار بر

ذنوب کبیره و صغیره، تقصیر و کوتاهی در انجام اعمال و ... حفظ می‌کند. حفظ آدم (ع) از معصیت پس از اعطای مقام نبوت به وی نیز در همین دسته جای می‌گیرد. در مواردی نیز فاعل خود انسان است که باز به واسطه امور عبادی و غیره هم چون ازدواج، صوم، قرائت قرآن، نماز (واجب و مستحب)، دعا، تقوا، اطاعت و ... خود و دینش را از شیطان حفظ می‌کند، حفظ کودک شیرخواره از گرسنگی نیز از موارد همین دسته است. فاعل در همه موارد برای ملائکه بدون تردید خداوند متعال است که ایشان را از مواردی چون شک و تردید در امور شبهه ناک، ذنوب و ... حفظ می‌کند. به جز حفظ، معانی دیگری از استعمال ماده عصم در روایات اهل بیت (ع) دیده می‌شود که از آن میان می‌توان به موانع گناه، ریسمان و نگهدارنده های محکم الهی نام برد که همگی ناظر به گناه و معصیت بوده و در فضای معنوی درخواست اهل بیت (ع) از خداوند برای اجتناب از معاصی و خطاها مطرح شده است.

آن چه در میان روایات پیامبر (ص)، امام علی (ع)، امام باقر (ع)، امام صادق (ع) و امام هادی (ع) جلب نظر می‌کند استعمال لغوی ماده به گونه‌ای است که قرابت معنایی با واژه طهارت و نیز مضمون آیه تطهیر و حدیث ثقلین دارد، بیشتر نیز در متن مقاله اشاره شد که واژه‌نامه‌های عبری، قرابت معنایی خاصی بین عصم و طهر قائل شده‌اند. نکته قابل توجه دیگر کاربری واژگانی چون رجس در روایات پیامبر (ص)، ذنوب در روایات امام علی (ع)، زلل و ذنوب در احادیث امام باقر (ع)، زلل در روایات امام صادق (ع)، معصیت در احادیث امام کاظم (ع) و ذنوب در زیارت ناحیه مقدسه است که به روشنی دلالت بر حفظ امامان توسط خداوند از هرگونه خطا، ناپاکی و معصیت دارد.

با توجه به شواهد یادشده می‌توان گفت مفهوم عصمت تصنیق معنایی داشته و پس از ظهور اسلام کاربری این واژه در قرآن و روایات به تدریج خاص حفظ و مصونیت از گناه و خطا شده، هر چند معانی دیگر هم به ندرت دیده می‌شود. بسامد بالای معنای یادشده برای ماده عصم در آیات قرآن و روایات نشان می‌دهد اهتمام بیشتری نسبت به کارکرد این معنا از سوی خداوند و اهل بیت (ع) وجود داشته؛ لذا می‌توان گفت مفهوم ساخت یافته عصمت هر چند نقطه بروز متاخری به ویژه توسط متکلمان داشته و عموم جامعه معنای حقیقی آن را در دوره های بعد درک کرده اند؛ اما این مسئله منافاتی با اصیل بودن دلالت حقیقی آن ندارد و نمی‌توان گفت نظریه عصمت برخاسته از اندیشه غالبان است و طی تطوراتی، به نگره‌ای ساخت یافته و تثبیت شده تبدیل گشته است؛^۱ به بیان دیگر اعمال این نوع نگاه تاریخی در متون کهن، برخلاف تصور

۱. از جمله حسن انصاری که نظر ایشان بر خلاف نظریه محسن کدیور در مقاله قرائت فراموش شده در بحث از نظریه عصمت است. در این خصوص کتاب "نخستین مناسبات فکری تشیع" از سید محمدهادی گرامی، مطالب مفیدی را در بخش مربوط به عصمت و سهو التبی ارائه داده است.

عده ای، لزوماً منجر به تغییر و تحول در مبانی فکری امامیه نخواهد شد^۱؛ بلکه نشان خواهد داد اعتقادات شیعه در یک فرآیند تدریجی شکل نگرفته^۲ و دیدگاه‌های بنیادین آن از ابتدا مشخص و معین بوده و در حقیقت تفاوت در اجمال و تفصیل آموزه‌هاست و نه در افزایش یا پیدایش اجزایی نوظهور^۳.

منابع

- ابن ابی الحدید، عبد الحمید (۱۴۰۴ق)، *شرح نهج البلاغه*، محقق و مصحح: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ق)، *عوالي اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، محقق و مصحح: مجتبی عراقی، قم: دار سید الشهداء للنشر.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش)، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، محقق و مصحح: محمود محمد طناحی، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲ش)، *الخصال*، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، قم: ناشر: جامعه مدرسین.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، *الأمالی*، تهران: کتابچی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، محقق و مصحح: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمة*، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، تهران: بی نا.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۶ق)، *فضائل الأشهر الثلاثة*، محقق و مصحح: غلامرضا عرفانیان یزدی، قم: کتاب فروشی داوری.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ش)، *التوحید*، تصحیح و تحقیق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *معانی الأخبار*، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به

۱. محمد هادی گرامی در مقدمه رساله دکتری خود بخش مربوط به روش شناسی پژوهش، توضیحات مفیدی را در این خصوص ارائه داده و به این مسئله اشاره دارد که دلیل عمده عدم اقبال به رویکرد "تاریخ اندیشه" نزد عالمان مسلمان، همین دغدغه بوده است *اکفتمان های حدیثی نزد جریانهای متقدم امامیه: با رویکرد تاریخ اندیشه*، سید محمد هادی گرامی، به راهنمایی احمد پاکتچی و مشاوره مهدی ایزدی و محمود کریمی، دانشکده الهیات دانشگاه امام صادق ع، دی ماه ۱۳۹۵.

۲. افرادی که معتقدند شیعه به عنوان یک مکتب فکری به صورت کامل در ابتدا تحقق پیدا کرده و در اثر پیشامدها و حوادث بعدی رو به تکامل رفته غالباً این گونه است که میان ماهیت یک اندیشه و بسط تاریخی آن خلط کرده اند (نک نمونه ها: گرامی، سید محمد هادی؛ قندهاری، محمد، *واکاوی رابطه ی کلام و تاریخ فکر در مطالعات شیعه شناسی*، پیشین، ص ۱۶۲) و یا این که خواسته اند صرفاً با بررسی های تاریخی که به نوعی "مردم شناسی تاریخی" است، فهم متدینین را عین دین بشمارند، وجود درکی ناقص از مفهوم امامت، حتی در میان باورمندان به آن، از حقایقی است که نمی توان آن را انکار نمود (مودب، سید رضا؛ احمدی، محمد حسن، «*تأملی در نظریه ی تطور امامت در اندیشه ی شیعی*»، شیعه شناسی، تابستان ۸۸، شماره ی ۲۶، صص ۱۱۲ - ۱۱۴).

۳. مطهری، مصطفی، *نقش عناصر تاریخی در تبیین عقاید اهل بیت^۱*، قم، موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۹۴ ش، چاپ اول، ص ۱۷.

جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۶ق)، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم: دار الشریف الرضی للنشر.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، *إعتقادات الإمامیه*، قم: کنگره شیخ مفید.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۹۶۶م)، *علل الشرائع*، قم: کتاب فروشی داوری.

ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا)، *فضائل الشیعه*، تهران: نشر علمی.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *من لایحضره الفقیه*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن شعبه حرانی، حسن (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، *مناقب آل ائمه عليهم السلام*، قم: نشر علامه.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۶۹ق)، *متشابه القرآن و مختلفه*، قم: دار بیدار للنشر.

ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۳۰ق)، *جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع*، قم: دار الرضی.

ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق-الف)، *إقبال الأعمال*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق-ب)، *الأمان من أخطار الأسفار والأزمان*، محقق و مصحح: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۱ق-الف)، *المجتبى من الدعاء المجتبى*، محقق و مصحح: ابوطالب کرمانی و محمد حسن محرر، قم: دار الذخائر.

ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۱ق-ب)، *مهج الدعوات و منهج العبادات*، محقق و مصحح: ابوطالب کرمانی و محمد حسن محرر، قم: دار الذخائر.

ابن فارس، احمد (۱۴۰۴)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق: هارون، عبدالسلام محمد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
ابن فهد حلّی، احمد بن محمد (۱۴۰۷ق)، *عدة الداعي و نجاح الساعي*، محقق و مصحح: احمد موحّدی قمی، بی جا: دار الکتب الإسلامی.

ابن قولویه قمی، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ش)، *کامل الزیارات*، محقق و مصحح: عبدالحسین امینی، نجف: دار المرتضویه.
ابن مشهدی، محمد بن جعفر (۱۴۱۹ق)، *المزار الكبير*، محقق و مصحح: جواد قیومی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.

اخوان طیبی، محمد حسین و میرحسینی، یحیی (۱۳۹۵)، «ریشه شناسی تاریخی واژگان و اثر آن بر فهم مفردات قرآن؛ مطالعه موردی ریشه قسط»، *پژوهشنامه تفسیر و زیان قرآن*، شماره ۸.

اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق)، *کشف الغمّة فی معرفة الأئمّة*، محقق و مصحح: سید هاشم رسولی محلاتی، تبریز: بنی

هاشمی.

- ازهری، محمد بن احمد (١٤٢١ق)؛ *تهذیب اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- استرآبادی، علی (١٤٠٩ق)؛ *تأویل الآيات الظاهرة في فضائل المعترّة الظاهرة*، محقق و مصحح: حسین استاد ولی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (١٣٧١ش)، *المحاسن*، تصحیح و تحقیق جلال الدین محدث، قم: دار الکتب الإسلامیة.
- بن داوید (شادی)، ی (بی تا)، *فرهنگ فارسی - عبری*، تهران: انجمن کلیمیان.
- پاینده، ابوالقاسم (بی تا)، *ترجمه قرآن کریم*، تهران: جاویدان.
- پورجوادی، کاظم (١٤١٤ق)، *ترجمه قرآن کریم*، تهران: بنیاد دائره المعارف اسلامی.
- جفری، آرتور (١٣٧٢)، *واژه های دخیل در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره ای، بی جا: انتشارات توس.
- جمعی از علماء (١٣٦٣ش)، *الأصول الستة عشر*، قم: دار الشبستری للمطبوعات.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (بی تا)، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت: دارالعلم للملایین.
- حر عاملی، محمد بن حسن (١٤٢٥ق)، *اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات*، بیروت: اعلمی.
- حسینی علی، فواد؛ مزراحی، فیلکس (بی تا)؛ *قاموس عبری - عبری*، بی جا: بی نا.
- حلوانی، حسین بن محمد (١٤٠٨ق)، *نزہة الناظر و تنبیه الخاطر*، محقق و مصحح: مدرسة الإمام المهدي عج، قم: مدرسة الإمام المهدي عج.
- حلی، حسن بن یوسف (١٤١١ق)، *كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام*، محقق و مصحح: حسین درگاهی، تهران: وزارت ارشاد.
- حییم، سلیمان (١٣٤٤)، *فرهنگ عبری - فارسی*، تهران - اسرائیل: برادران القانایان.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (١٤١٢ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، محقق و مصحح: صفوان عدنان داوودی، بیروت - دمشق، دار القلم - الدار الشامیة.
- راوندی کاشانی، فضل الله بن علی (بی تا)، *التوادر*، محقق و مصحح: احمد صادقی اردستانی، قم: دار الکتب.
- راوندی، سعید بن هبة الله (١٤٠٧ق)، *الدعوات*، قم: انتشارات مدرسه امام مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف).
- راوندی، سعید بن هبة الله (١٤٠٩ق)، *قصص الانبياء*، به کوشش غلامرضا عرفانیان، مشهد: مرکز پژوهش های اسلامی.
- زبیدی، محمد (١٤١٤ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، محقق و مصحح: هلالی علی و علی سیری، بیروت: دارالفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر (١٤١٧ق)؛ *الفائق في غريب الحديث*، محقق و مصحح: شمس الدین، ابراهیم، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- زمخشری، محمود بن عمر (١٩٧٩م)؛ *أساس البلاغة*، بیروت: دار صادر.
- شرف الرضی، محمد بن حسین (١٤١٤ق)، *نهج البلاغه*، تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت.
- شیبانی، محمد بن حسن (١٩٧٥م)؛ *کتاب الجیم*، محقق و مصحح: ابراهیم آبیاری، قاهره: الهيئة العامة لشئون المطابع

الامیریه.

صاحب بن عباد، إسماعیل (۱۴۱۴ق)، *المحیط فی اللغة*، محقق و مصحح: محمد حسن آل یاسین، بیروت: عالم الكتاب. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*، محقق و مصحح: محسن بن عباسعلی کوچه باغی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، محقق و مصحح: محمد باقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰ق)، *إعلام الوری بأعلام الهدی*، تهران: نشر اسلامی.

طبرسی، علی بن حسن (۱۳۸۵ق)، *مشکاة الأنوار*، نجف: المکتبه الحیدریه.

طبری آملی، محمد بن ابی القاسم (۱۳۸۳ق)، *بشارة المصطفی لشعبة المرتضی*، نجف: المکتبه الحیدریه.

طبری آملی، محمد بن جریر (۱۴۱۳ق)، *دلائل الإمامة*، محقق و مصحح: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم: نشر بعثت.

طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الأحکام*، محقق و مصحح: حسن الموسوی خراسان، تهران: دار الكتب الإسلامیه.

طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق)، *مصباح المتهدجد و سلاح المتعبد*، بیروت: مؤسسة فقه الشیعه.

عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰ش): *ترجمه قرآن کریم*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.

علی بن الحسین (۱۳۷۶ش)، *الصحیفة السجادية*، قم: الهادی.

علی بن الحسین (۱۳۹۱ش)، *الصحیفة السجادية*، ترجمه محمد مهدی رضایی، قم: دفتر نشر معارف.

عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ش): *التفسیر*، محقق و مصحح: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمیه.

فاریاب، محمدحسین، "بازخوانی براهین عقلی متکلمان امامیه بر عصمت امام تا پایان قرن پنجم هجری"، *اندیشه نوین دینی*، پاییز ۱۳۹۱، سال ۸، شماره ۳۰.

فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵ش)، *روضه الواعظین و بصیرة المتعظین*، قم: انتشارات رضی.

فرات کوفی (۱۴۱۰ق)، *التفسیر*، محقق و مصحح: محمد کاظم، تهران: مؤسسة الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.

فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴ق): *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، قم: مؤسسه دار الهجرة.

قاضی نعمان (۱۳۸۵ش)، *دعائم الإسلام*، محقق و مصحح: آصف فیضی، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.

قاضی نعمان (۱۴۰۹ق)، *شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار علیهم السلام*، محقق و مصحح: محمد حسین حسینی جلالی، قم: جامعه مدرسین.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، *التفسیر*، محقق و مصحح: طیب موسوی جزائری، قم: دارالکتاب.

کاویانپور، احمد (۱۳۷۸ش)، *ترجمه قرآن کریم*، تهران: اقبال.

- کفعمی، ابراهیم بن علی (۱۴۰۵ق)، *المصباح*، قم: دار الرضی (زاهدی).
- کفعمی، ابراهیم بن علی (۱۴۱۸ق)، *البلد الامین و الدرع الحصین*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، *الکافی*، قم: دارالحدیث.
- گرامی، سیدمحمد هادی (۱۳۹۱)، *نخستین مناسبات فکری تشیع*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق ع.
- گرامی، سیدمحمد هادی (۱۳۹۵)، *گفتمانهای حدیثی نزد جریانهای متقدم امامیه: با رویکرد تاریخ اندیشه*، راهنمای احمد پاکتچی و مشاوره مهدی ایزدی و محمود کریمی، دانشکده الهیات دانشگاه امام صادق ع.
- مراد فرج، المحامی (۱۹۳۶م): *ملتی اللغتين العبرية والعربية*، اسکندریه: مطبعة السفير.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق-الف)، *الإختصاص*، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم: المؤتمر العالمي لالفیة الشيخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق-ب)، *الأمالی*، محقق و مصحح: حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم: کنگره شیخ مفید.
- منسوب به امام صادق (ع) (۱۴۰۰ق)، *مصباح الشریعة*، بیروت: بی نا.
- میرحسینی، یحیی (۱۳۹۳)، «کارکرد اجتماعی حرفه قصص در سده های نخستین اسلامی؛ کوششی برای تحلیل زبان شناسانه تاریخ یک انگاره»، *صحیفه مبین*، شماره ۵۶.
- نعمانی، محمد (۱۳۷۰ش)، *الغیبة*، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.
- هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق)، *کتاب سلیم بن قیس*، تحقیق انصاری زنجانی و محمد خوئی، قم: الهادی.
- ورام بن ابی فراس، مسعود (۱۴۱۰ق)، *مجموعه ورام*، قم: مکتبه فقیه.
- ولایتی کبایان، مریم (۱۳۹۹)، *گفتمان های تفسیری شیعه در کوفه در دو قرن نخست هجری*، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.
- ولفسون، اسرائیل (۲۰۰۱م): *تاریخ اللغات السامیة*؛ بیروت: دار القلم.
- یاسری، محمود (۱۴۱۵ق): *ترجمه قرآن کریم*، تحقیق: مهدی حائری تهرانی، قم: بنیاد فرهنگی امام مهدی (عج).
- AKI'O NAKANO (1986); *COMPARATIVE VOCABULARY OF SOUTH ARABIC - MAHRI, GIBBALI, AND SOQOTR*, TOKYO.
- Beeston, A.F.L. et al, (1982); *Sabaic Dictionary (English-French-Arabic)*; Louvain, Peeters.
- Biggs, R.D. et al, (1999); *The Assyrian Dictionary of the Oriental*, Chicago, University of Chicago Press.
- Costaz, L.J, (2002); *Dictionnaire Syriaque-Français/ Syriac-English Dictionary*, Beyrouth, Dar el-Machreq.
- Dalman, G.H, (1901); *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum*, Talmud und

Midrasch; Frankfurt, M.J. Kauffmann.

Dillmann, A (1865); *Lexicon Linguae Aethiopiae*, Lipsiae; T.O. Weigel.

Gesenius, William, (1939); *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F.A. Brown, Oxford.

Imam Ali Ibnul Husain (a.s.), (nd), *Al-Saheefah Al-sajjadiyyah Al-kaamelah*, translated with an introduction and annotation by: Willian C. chittick, with a foreword by: S. H. M. Jafri, np.

Jastrow, M., (1903); *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York; G.P. Putnam's Sons.

Moscatti, S, (1980); *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages; Phonology and Morphology*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

Orel, V.E. and Stolbova, O.V, (1995), *Hamito-Semitic Etymological Dictionary, Materials for a Reconstruction*, Leiden, E.J. Brill.



A Critical Study of Gabriel Sawma's Views on Aramaic Language of the Words "Falan ukallima" and "Farīyyan"

Mohammad Ali Hemmati (corresponding author), Assistant Professor, University of the Holy Quran Sciences and Education, Shiraz

Email: mohammadalihemati@gmail.com

Fatemeh sadat Anjavi nezhad, Level three Graduate, Jameat-al'Zahra, Qom

Abstract

Gabriel Sawma is one of the orientalists who has written a book entitled "The Quran: Misinterpreted, Mistranslated and Misread, The Aramaic Language of The Quran." In this book, he claimed that the language of the Qur'an is Aramaic and Muslims' interpretations of the Quran in Arabic are wrong. Also, he has studied 52 chapters of the Quran and translated some of its words and verses into Aramaic. "*Falan ukallima*" and "*Farīyyan*" are two of these words placed in verses 26 and 27 of Surah "Maryam", respectively. So, this paper examined *Sawma's* view about these words with the method of comparative-historical linguistics and using library sources. The results show that this author's claim is contrary to the findings of linguistics, the Bible text, and the context Of the Quran.

Keywords: Gabriel Sawma, Language of the Quran, Aramaic-Syriac, Kalima, Faraya



سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۲۵۹ - ۲۳۹	HomePage: https://jquran.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۰۲	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۷/۲۱
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/jquran.2021.68389.1041

نقد دیدگاه غبريال صوما در باره آرامی بودن واژه های «فلن أکلم» و «فرياً»

محمدعلي همتی (نویسنده مسئول)

استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن شیراز

Email: mohammadalihemati@gmail.com

فاطمه سادات انجوی نژاد

دانش آموخته سطح سه جامعه الزهرا قم

چکیده

غبريال صوما از خاورشناسانی است که در زمینه آرامی بودن زبان قرآن، کتابی را با عنوان «قرآن، تفسیر اشتباه، ترجمه اشتباه و خوانش اشتباه، زبان آرامی قرآن» منتشر کرده است. وی در کتاب خود مدعی است که زبان قرآن زبان آرامی است و برداشت مسلمانان از قرآن به زبان عربی اشتباه است. او ۵۲ سوره قرآن را بررسی کرده و برخی واژگان را به زبان آرامی ترجمه می‌کند و معانی برخی آیات را در زبان آرامی عنوان می‌نماید. از جمله واژگانی که وی بررسی کرده است واژه «فلن أکلم» در آیه ۲۶ سوره مریم و واژه «فرياً» در آیه ۲۷ سوره مریم است. پژوهش حاضر به بررسی دیدگاه صوما درباره‌ی این دو واژه با روش زبان‌شناسی تاریخی تطبیقی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای پرداخته است. یافته‌های زبان‌شناسی، متن عهدین و سیاق آیات قرآن ادعای نویسنده را تأیید نمی‌کند.

کلیدواژه‌ها: غبريال صوما، زبان قرآن، آرامی-سریانی، کلم، فری.

مقدمه

علم زبان‌شناسی از جمله ابزارهای مهمی است که می‌تواند به فهم بهتر آیات قرآن کمک کند. این موضوع در دهه‌های اخیر در بین قرآن‌پژوهان غیرمسلمان مورد استقبال واقع گردیده و رفته رفته بین مسلمانان نیز مقبولیت پیدا کرده است. استفاده درست و دقیق از این علم در کنار علوم دیگری مانند سنت و روایات، علم لغت و دیگر علوم قرآنی، می‌تواند در فهم آیات قرآن مفید باشد. از جمله خاورشناسانی که با روش زبان‌شناسی به بررسی آیات قرآن پرداخته است «غبريال صوما» است. صوما در سال ۱۹۴۵ در بیروت-لبنان متولد شد. در سال ۱۹۷۰ از دانشکده حقوق دانشگاه لبنان فارغ التحصیل شد و در سال‌های ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۵ به عنوان حقوقدان مشغول به کار شد. برخی قراردادهای تجاری در غرب آسیا از جمله عربستان سعودی، اردن، کویت، منطقه خلیج فارس، اروپا و شمال آمریکا تحت نظر او بود. با شروع جنگ ۱۹۷۵ به آمریکا مهاجرت کرد و در دانشگاه دیکنسون به تدریس دروس عربی، قانون اساسی خاورمیانه، شریعت اسلامی و فرهنگ و تمدن عربی پرداخت. وی هم‌اکنون مدرس و سخنران بانک‌داری و امور مالی اسلامی در دانشگاه لیورپول انگلستان، مشاور طلاق اسلامی در آمریکا و کانادا است. صوما به زبان‌های سریانی، آرامی کتاب مقدس، عربی، انگلیسی، فرانسوی و مقداری اسپانیایی مسلط است. (amazon.com) وی در کتاب خود با عنوان:

“The Quran :Misinterpreted Mistranslated and Misread, The Aramic Language of The Quran.” (Adi Books, USA, 2006)

«قرآن، تفسیر اشتباه، ترجمه اشتباه و خوانش اشتباه، زبان آرامی قرآن» مدعی شده است که زبان قرآن آرامی است و به همین دلیل آنچه مسلمانان از قرآن می‌فهمند برداشت اشتباه آن‌ها از تفسیر، ترجمه و قرائت قرآن است. مهم‌ترین دلیل صوما شباهت ساختاری و معنایی برخی واژگان قرآن با واژگان آرامی است از آنجایی که زبان عربی یکی از زبان‌های خانواده بزرگ زبان‌های سامی است و با زبان‌های آرامی - سریانی و عبری هم‌خانواده است، قطعاً در برخی موارد شباهت‌هایی با هم دارند، گرچه هر کدام سیر تطور و تحول خود را پیموده‌اند. غبريال صوما از این شباهت‌ها استفاده کرده و ضمن طرح این ادعا که قرآن اساساً به زبان آرامی است و زبان مردم عصر نزول قرآن نیز آرامی - سریانی بوده است، آیات قرآن را بر مبنای زبان آرامی ترجمه می‌کند. ایشان در کتاب خود بعد از ذکر تاریخچه‌ای از زبان‌های سامی، به بیان مقدمات و ادعاهایی پیرامون زبان، خط عربی و مطالبی دیگر می‌پردازد و در فصل‌های اصلی خود، آیاتی را از سوره‌های مختلف انتخاب کرده و آنها را بر مبنای زبان آرامی ترجمه می‌کند. (sawma, 2006)

شایان ذکر است که پژوهش‌های ارزشمندی در زمینه نقد آرامی بودن زبان قرآن صورت گرفته است که

به نقد و بررسی آراء یکی دیگر از خاورشناسان (کریستف لوگزنبرگ) در مورد قرائت آرامی قرآن می‌پردازد. مقاله «مسئله تاثیر زبان‌های آرامی و سریانی در زبان قرآن» اثر مرتضی کریمی نیا، به گزارش اجمالی فصول مختلف کتاب لوگزنبرگ در آرامی بودن زبان قرآن پرداخته و سپس به ارزیابی کلی از این کتاب بسنده کرده است. مقاله «نقدی بر کتاب قرائت آرامی-سریانی قرآن» اثر فرانسوا دوبلوا به بررسی ادعاهای لوگزنبرگ و بیان برخی اشتباهات نحوی وی در مورد آرامی بودن بعضی کلمات قرآن پرداخته است. مقاله «نقد دیدگاه لوگزنبرگ درباره سریانی بودن خط قرآن در نگارش نخستین» اثر زهرا صرفی، به بررسی تحلیلی جزئیات ادعای لوگزنبرگ در مورد خط عربی و خط مکتوب عصر نزول و خط قرآن می‌پردازد. در کتاب «گزارش، نقد و بررسی آراء کریستف لوگزنبرگ در کتاب قرائت آرامی - سریانی قرآن» اثر محمد علی همتی و محمد کاظم شاکر، به تحلیل و بررسی مبانی لوگزنبرگ و بررسی روش وی در رمزگشایی آیات و نقد ادعای آرامی بودن تعدادی از کلمات قرآنی پرداخته شده است. پژوهش‌های مذکور از جهت نقد ادعای آرامی بودن زبان قرآن و مباحثی پیرامون خط عربی در عصر نزول با این پژوهش مرتبط می‌باشند و با توجه به تفاوت مبانی، استدلال و ادعا در دو کتاب خاورشناس، تفاوت‌هایی در این پژوهش با پژوهش‌های دیگر مطرح است.

همچنین در مقاله «واژه‌های سریانی در قرآن» اثر محمدهادی موذن جامی، به معرفی تعدادی از واژگان سریانی قرآن می‌پردازد که بررسی این مقاله در جهت شناختن ریشه بعضی واژگان مورد بحث مفید می‌باشد. کتبی نیز به بررسی واژگان دخیل در قرآن پرداخته‌اند که از جهت آشنایی با ریشه واژگان قرآنی و ارتباط بعضی واژگان با ریشه آرامی-سریانی با این پژوهش مرتبط می‌باشند. از جمله این کتاب‌ها می‌توان به کتاب «واژگان دخیل در قرآن و نقد دیدگاه» اثر شجاعت علی جوادی، «واژگان غیر عربی و غریب قرآن» اثر آیت الله محمدهادی معرفت، «واژه‌های دخیل در قرآن مجید» اثر آرتور جفری اشاره کرد.

در رابطه با نقد ادعاهای صوما در مورد آرامی بودن زبان قرآن، تاکنون چهار مقاله منتشر شده است که به آن‌ها اشاره می‌کنیم. ۱- «نقد دیدگاه گابریل ساوما درباره آیه الرجال قوامون علی النساء»؛ محمد علی همتی، وفادار کشاورزی. ۲- «نقد و بررسی زبان‌شناختی دیدگاه گابریل ساوما درباره «فاتحه»؛ وفادار کشاورزی، محمد علی همتی، فاطمه عساکره. ۳- «نقد و بررسی زبان‌شناختی دیدگاه گابریل ساوما درباره واژه «سَکِیَّة»؛ محمد علی همتی، وفادار کشاورزی، زهرا جلالی. ۴- «بررسی و نقد دیدگاه گابریل ساوما درباره آیه «...وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا...»؛ محمد علی همتی، وفادار کشاورزی. لازم به ذکر است که پیش از این نام صوما در مقالات فارسی به صورت «گابریل ساوما» نگارش شده بود که در این مقاله اصلاح می‌گردد.

تفاوت پژوهش حاضر با موارد فوق در این است که در این پژوهش واژگان مورد نظر در تمامی شاخه-های زبان سامی انجام مورد بررسی قرار گرفته است، در حالی که نقدهای فوق بر صوما صرفاً به بررسی واژگان در زبان‌های عبری، سریانی و عربی متمرکز شده است و این وجه تمایز این کار است. فرق دیگر این نقد با چهار مقاله فوق، تفاوت آیات و واژگان است.

۱- دیدگاه صوما در مورد واژه «فلن أكلّم»

یکی از آیاتی را که صوما مورد بررسی قرار داده و مدعی شده که مسلمانان برداشت درستی از آن نداشته‌اند و باید بر اساس خوانش آرامی خوانده شود آیه «فَلَنْ أَكَلَّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا» (مریم: ۲۶) است. معنای این آیه بر اساس برداشت مسلمانان این گونه است: «و امروز مطلقاً با انسانی سخن نخواهم گفت.» ایشان در این باره می‌گویند:

“The Qur’anic words “falam ukallim” have been interpreted erroneously as ‘I enter no talk’. Syr. “lo m kalem” means ‘I am not humiliated, I am not ashamed, I am not dishonored’ (Num. 12: 14,2 Sam. 10: 5, etc.). The Qur’an is saying that Mary is ‘not ashamed today from any human being’ (sawma, 328)

وی مدعی است که مفسران مسلمان معنای واژه «فلن أكلّم» را به اشتباه به «سخن نخواهم گفت» ترجمه کرده‌اند. (sawma, 328) همچنین می‌گویند که معنای این واژه در زبان سریانی به معنای «من شرم‌منده نیستم، من بدنام نیستم» می‌باشد و به دو نمونه از عبارات عهد قدیم نیز اشاره کرده تا معنای مورد نظر خود را در مورد این واژه اثبات کند. به عنوان مثال یکی از عباراتی که صوما شاهد ادعای خود آورده این آیه است: «خداوند به موسی فرمود: «اگر پدرش به روی او آب دهان می‌انداخت، آیا برای هفت روز خجل نمی‌بود؟ پس برای هفت روز در بیرون اردوگاه تنها بماند و بعد از آن می‌تواند بازگردد.» (اعداد، ۱۴: ۱۲) صوما نهایتاً مدعی است که در آیه مورد بحث، قرآن بیان می‌کند که مریم (س) امروز از هیچ انسانی شرمسار نیست. (sawma, 328)

۲- دیدگاه مفسران درباره واژه «فلن أكلّم»

در این بخش پیش از ورود به مباحث زبان‌شناسی در نقد دیدگاه صوما، ادعای وی را با توجه به سیاق آیات بررسی می‌نماییم. در آیه ۲۶ سوره مریم، خداوند می‌فرماید: فَكَلِمِي وَأَشْرِبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَمَا تَرَرِينَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكَلَّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا؛ (و بخور و بنوش و دیده روشن دار. پس اگر کسی از آدمیان را دیدی، بگویی: «من برای [خدا] رحمان روزه نذر کرده‌ام، و امروز مطلقاً با

انسانی سخن نخواهم گفت.) در این آیه سخن از روزه‌ای است که حضرت مریم باید به دستور خداوند آن را به جای آورد. از انس بن مالک و ابن عباس نقل شده که منظور از «صوم»، «صمت» (سکوت) است. (طوسی، ۱۲۱:۷) «صوم» به معنای امساک یا پرهیز است و «صمت» پرهیز از سخن گفتن است. (قرطبی، ۹۸:۱۱) مفسران در این باره بیان کرده‌اند که منظور روزه سکوت است که در بین آن قوم رواج داشته است هرچند در شریعت اسلام مشروع نیست. (مکارم شیرازی و همکاران، ۴۶، ۴۵:۱۳) از ضحاک نقل شده که بنی اسرائیل همان‌طور که از طعام پرهیز می‌کردند از سخن گفتن غیر از ذکر خداوند نیز پرهیز می‌کردند. پس مریم (س) فرموده: من از کلام پرهیز می‌کنم همان‌طور که از طعام پرهیز می‌کنم مگر در ذکر خداوند. (طبری، ۵۷:۱۶) از قتاده نیز نقل شده که منظور از «صوم» پرهیز از خوردن، آشامیدن و سخن گفتن است. (طوسی، ۱۲۱:۷) با توجه به اینکه ابتدای آیه فَكَلِمِي وَأَشْرَبِي آمده است احتمال پرهیز از خوردن و آشامیدن در روزه حضرت مریم کمتر می‌شود، هرچند امر به خوردن و آشامیدن قبل از امر به روزه است. به طور کلی مفسران با توجه به واژه «فلن أكلم» و معنای «سخن نگفتن» که برای این واژه عنوان کرده‌اند، واژه «صوم» را «روزه سکوت» تفسیر می‌کنند. ممکن است این اشکال مطرح شود که اگر «صوم» به معنای روزه سکوت است چگونه در آیه مذکور آمده است: «فقولی». یعنی خداوند به حضرت مریم (س) امر می‌کند که «پس بگو». به همین جهت منظور از «صوم»، روزه سکوت نبوده است. در این باره باید گفت که در آیات بعد می‌خوانیم که بعد از اینکه حضرت مریم (س) وارد قوم خود شد و سرزنش‌های فراوانی را از قوم خود شنید، در پاسخ فقط به کودک خود اشاره می‌کند: فَأَسَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نَكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا؛ [مریم] به سوی [عیسی] اشاره کرد گفتند چگونه با کسی که در گهواره [و] کودک است سخن بگوییم. بنابراین در پاسخ سخنی نگفته است. به همین دلیل قوم او متعجب شده و می‌گویند که چگونه با کودکی که در گهواره است سخن بگوییم؟ بنابراین منظور از «فقولی» سخن گفتن با لفظ نیست بلکه انتقال سخن با اشاره است. بدین ترتیب با توجه به سیاق آیات، حضرت مریم (س) در پاسخ قوم خود سخنی نگفته و مأمور به سکوت بوده است و این مفهوم با معنای سخن نگفتن که از واژه «فلن أكلم» برداشت می‌شود متناسب است. اما اگر معنای شرمنده نبودن را در نظر بگیریم، به این معناست که حضرت مریم (س)، خودش پاسخ قوم خود را با این عبارت داده است، حال آنکه در ادامه آیات می‌خوانیم که در جواب قوم خود فقط به کودک خود اشاره کرده و نوزاد شروع به سخن گفتن می‌کند.

۳- معنای واژه «فلن أكلم» در زبان عربی

واژه «فلن أكلم» از دو حرف «فاء» و «لن» و یک فعل تشکیل شده است که به بررسی معنای آن‌ها می‌پردازیم. فاء در واژه «فلن أكلم» فاء عاطفه سببیت است. حرف لن حرف نفی، نصب و استقبال

است. (جمعی از اساتید مدارس حوزه علمیه قم، ۱۳۶/۱-۱۳۹، ۲۱۱) واژه «أکلم» از ریشه «کلم» می- باشد. «الکلم» به معنای «جراحت» است. (فراهیدی، ۳۷۸/۵؛ ازهری، ۱۴۷/۱۰) کاف لام میم دو اصل دارد. یک مورد که به آن اشاره شد که بر جراحت دلالت دارد. یکی دیگر بر کلام قابل فهم دلالت می- کند. (ابن فارس، ۱۳۱/۵) «کلام» در اصل لغت به معنای اصوات پشت سر همی است برای معنای قابل فهم. (مقری فیومی، ۵۳۹/۲) راغب می گوید «کلم» اثری است که با یکی از دو حس بینایی یا شنوایی درک می شود. کلام با حس شنوایی و کلم با حس بینایی درک می شود. (راغب اصفهانی، ۷۲۲) بنابراین اصل آن به معنای اثر است و علت تسمیه کلمه و کلام این است که کلام بر اذهان تاثیر می گذارد، همانطور که زخم بر جسم تاثیر می گذارد. (قرشی، ۱۴۱/۶)

صاحب التحقیق فی کلمات القرآن می گوید که اصل واحد در این ریشه ابراز افکار و نیت ها در باطن به هر وسیله ای است. و این ابراز به تعداد افراد و اشخاص مختلف است. مفهوم جراحت در این ریشه از زبان عبری و آرامی گرفته شده است. همان گونه که در فرهنگ تطبیقی عبری «کالم» به معنای زخم زدن، جراحت و در فرهنگ تطبیقی آرامی نیز کلم به معنای زخم زدن، اهانت می باشد. (مصطفوی، ۱۱۹/۱۰)

علاوه بر این از مشتقات ماده «کلم» مانند الکلام، الکلمات، الکلم و ... در ادبیات جاهلی بسیار به کار رفته است. وجود ساخت های مختلف این ماده در ادبیات جاهلی حاکی از آن است که این واژه در بین اعراب پیش از ظهور اسلام هم رواج داشته است و واژه ای نیست که پس از اسلام و نزول قرآن مطرح شده باشد. برای مثال به دو نمونه از کاربرد این واژه در اشعار جاهلی اشاره و معنی آن را بررسی می نمایم.

وَأَصْبَحْتُ لَا أُسْتَطِيعُ الْكَلَامَ، * سوی أَنْ أَرَجَعَ سَمْسَارَهَا؛ «صبح کردم در حالی که قادر به صحبت کردن

نبودم جز اینکه واسطه ی آن کلام را وادار به سخن کنم.» (اعشی، ۱/۲۴)

در این بیت واژه «الکلام» به معنای «سخن» به کار رفته که به همان معنایی است که در کتب لغت ذکر شد و در بین اعراب رواج دارد.

تَعَفَى الْكَلُومُ، بِالْمَثِينِ، فَأَصْبَحْتُ * يَنْجُمَهَا مِنْ لَيْسٍ، فِيهَا، بِمَجْرَمٍ؛ «زخم ها بوسیله صدها شتری که غرامت پرداخته می شود از بین می رود، این غرامت رو کسی می پردازد که جرمی مرتکب نشده و از میدان جنگ به دور بوده است.» (ابن ابی سلمی، ۱:۳)

در این بیت واژه «الکلم» به معنای «زخم یا جراحت» مطابق با معنای لغوی این واژه است. بنابراین این واژه با همین معنایی که امروزه از کلام عرب دریافت می شود، در بین اعراب جاهلیت هم متداول بوده است، لذا واژه ای نیست که با ظهور اسلام متداول شده و معنای جدیدی پیدا کرده باشد.

۴- بررسی سیاق آیات مشتمل بر مشتقات «کلم»

ماده «کلم» و مشتقات آن در قرآن همانند «کلام، کلمات، یکلّمُهُم، کَلَّمَ، الکَلِم، الکلمة و...» در ۷۱ آیه به کار رفته است. واژه «الکلمات» جمع واژه «الکلمة» است. این واژه‌ها گاهی به تنهایی و گاهی در ترکیب‌های وصفی یا اضافی آمده است. بررسی معنای آن‌ها در ترکیب‌های وصفی یا اضافی بر مبنای صفت یا مضاف‌الیه آن‌ها صورت می‌گیرد. به عنوان مثال در آیه «وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا» (توبه: ۴۰)، «كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا» کلمه شرک است که در این آیه اشاره به مکتب، برنامه و اهداف کفار دارد (قرطبی، ۱۴۹/۸) (مکارم شیرازی و همکاران، ۴۲۰/۷) و «كَلِمَةُ اللَّهِ» یعنی دین و توحید خدا و سخن لا اله الا الله که در این آیه اشاره به وعده پیروزی و نجات دارد. (طبری، ۹۶/۱۰؛ طوسی، ۲۲۲/۵)

به طور کلی معانی این واژه در قرآن عبارتند از: ۱- الفاظی در قالب دعا یا اسماء بهترین مخلوقات خداوند (بقره: ۳۷؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۹۸، ۱۹۹/۱) ۲- تکالیف و آزمایش‌های سنگین (بقره: ۱۲۴؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۴۳۷/۱) ۳- حضرت عیسی (ع) (آل عمران: ۳۹؛ طباطبایی، ۱۷۷/۳) ۴- مخلوقات خداوند و موجودات هستی (کهف: ۱۰۹؛ لقمان: ۲۷؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۷۵/۱۷) ۵- وعده‌های خداوند (انعام: ۳۴؛ طبری، ۳۷۵/۱) ۶- آئین و احکام خداوند مانند فرمان‌ها و سخنان، وعده عذاب و پاداش و رحمت، امر و نهی‌های قرآن (انعام: ۱۱۵؛ اعراف: ۱۵۸؛ یونس: ۳۳، ۶۴؛ کهف: ۲۷؛ طبری، ۵۴۷/۴؛ طباطبایی، ۲۸۴/۸؛ همو، ۳۰۱/۱۳؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۲۷۹/۸؛ طبری، ۱۶۳/۵). ۷- سخن کفرآمیز (توبه: ۷۴؛ کهف: ۵؛ قرشی، ۱۴۳/۶) ۸- مطلق لفظ و سخن (مومنون: ۱۰۰؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۳۱۱/۱۴). شایان ذکر است که مفهوم بسیاری از این معانی به معنای لفظ و سخن باز می‌گردد. گاهی سخن در قالب وعده و وعید، گاهی در قالب فرمان و حکم، گاهی در قالب دعا و گاهی در قالب بیان تکالیف می‌باشد. همچنین اطلاق این واژه به حضرت عیسی (ع) و موجودات هستی نیز از جهت این است که تمام موجودات بیانگر ذات پاک خداوند و علم و قدرت او هستند، ضمن اینکه تولد خارق العاده حضرت عیسی یکی از مصادیق «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) است. (همو، ۷۵/۱۷؛ ۵۴۸/۲)

از افعال ریشه «کلم» مواردی مانند «يَتَكَلَّم، لا تُكَلِّمُون، كَلَّمَ و...» در قرآن به کار رفته است که همه این موارد به معنای «سخن گفتن» می‌باشد. «تکلم» دارای مصادیق مختلف در قرآن است: ۱- لفظ لسانی. (مریم: ۲۶). ۲- کلام از طرف خداوند. (نساء: ۱۶۴) ۳- تکلم با اعضاء بدن. (یس: ۶۵) ۴- تکلم به اراده الهی. (آل عمران: ۴۶) ۵- تکلم با وحی. (شوری: ۵۱) با توجه به آیه ۵۱ سوره شوری، تکلم خداوند

با انسان سه مرتبه دارد: ۱- تکلم با وحی و القاء معنا و مراد به بشر. ۲- تکلم با الفاظ و کلمات زبان مخاطب که در ورای پرده امکان می‌یابد زیرا رویارویی انسان با خداوند غیرممکن است. ۳- تکلم به واسطه انبیاء الهی که این تکلم یا با وحی است و یا با کلام. (مصطفوی، ۱۳۰/۱۰، ۱۱۹)

طبق بیانی که گذشت تمام مشتقات ریشه «کلم» در قرآن به معنای سخن گفتن به کار رفته است و مصادیق مختلف آن در قرآن نیز به همین معنا باز می‌گردد. اینک به چند نمونه دیگر از آیات قرآن که ریشه «کلم» در آن به کار رفته اشاره می‌کنیم. وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (نساء: ۱۶۴) این آیه سخن گفتن بدون واسطه خداوند با موسی (ع) را بیان می‌کند. (طوسی، ۳/۳۹۴) قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا زَوْجًا (آل عمران: ۴۱) در این آیه نیز از امر به سخن نگفتن با مردم صحبت می‌کند. این آیه از جهت امر به روزه سکوت در آیه مورد بحث شباهت دارد. (همان، ۲/۴۵۴) مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ (نساء: ۴۶) این آیه به تحریف سخنان توسط یهود اشاره می‌کند. بدین ترتیب معانی ریشه «کلم» در قرآن معنای مورد نظر صوما را تأیید نمی‌کند و برخلاف نظر ایشان، معنای «سخن گفتن» را برای این واژه تقویت می‌کند.

۵- بررسی «کلم» در زبان‌های سامی

این ماده در زبان‌های سامی از شاخه شمال شرقی در زبان اکدی، از بین شاخه‌های شمال غربی فقط در زبان عبری و آرامی ترگومی آمده و در زبان مندایی و سریانی از این شاخه نیامده است. از شاخه‌ی جنوبی هم در سبئی وجود دارد؛ اما در حبشی کاربردی ندارد. در ادامه توضیحی از کاربرد این ماده در این زبان‌ها ارائه می‌شود.

۵-۱- معنای ریشه «کلم» در زبان اکدی

در زبان اکدی واژه kalum به معنای مانع شدن، بازداشتن و دستگیر کردن و مانند آن آمده است. (Black, 143)

۵-۲- معنای ریشه «کلم» در زبان عبری و عهد قدیم

لازم به ذکر است که با توجه به اینکه صوما در کتاب خود نمونه‌هایی از عهد قدیم به عنوان شاهد مثال معنای سریانی یا عبری آورده است، اهمیت بررسی این واژه در زبان عبری و سریانی بیشتر است. هم‌ریشه ماده «کلم» در زبان عبری ماده קָלַם (کالام) می‌باشد. معنای این واژه در زبان عبری عبارتند از: توهین کردن، تحقیر کردن، شرم‌نده شدن، صدمه زدن، طعنه زدن، سرزنش کردن، سیاه‌رو و بی‌آبرو؛ strong, 56, (Brown, Driver, Briggs, Old Testament Hebrew-English Lexicon, 483 (3637) مشاهده می‌شود که تمام معنای «طعنه، سرزنش، توهین، صدمه، تحقیر و شرم‌ندگی» با یکدیگر قرابت

معنایی دارند. از این جهت که تحقیر، توهین و سرزنش به نوعی همان صدمه زدن به شخصیت کسی است و موجب شرمندگی وی می‌شود. از مشتقات این ریشه ۳۸ مورد در عهد قدیم به کار رفته است که بیشترین معنای مستعمل در عهد قدیم معنای «شرمنده شدن یا خجالت کشیدن» است. مانند آیه «خداوند به موسی فرمود: «اگر پدرش به روی او آب دهان می‌انداخت، آیا برای هفت روز خجل نمی‌بود؟ پس برای هفت روز در بیرون اردوگاه تنها بماند و بعد از آن می‌تواند بازگردد.» (اعداد، ۱۴:۱۲) در این عبارت، شاهد مثال واژه عبری **חָפַז** (نیکالم) از ریشه **חָפַז** (کالام) می‌باشد که در این آیه به معنای «خجالت کشیدن» به کار رفته است. همچنین در این آیه از تورات نیز این واژه به کار رفته است: «وقتی داوود از ماجرا باخبر شد، برای قاصدان پیام فرستاده گفت که در اریحا بمانند تا ریششان بلند شود، زیرا آنها از وضعی که داشتند خجالت می‌کشیدند.» (دوم سموئیل، ۵:۱۰) شاهد مثال واژه **חָפַז** (نیخلامیم) از ریشه **חָפַז** (کالام) می‌باشد که در این عبارت به معنای «خجالت کشیدن» می‌باشد. این دو آیه نمونه‌هایی از کاربرد ریشه عبری **חָפַז** (کالام) در معنای «خجالت کشیدن» بود که غبريال صوما به این دو استناد کرده بود. از دیگر معانی که در عهد قدیم برای این واژه ذکر شده است، معنای «سرزنش یا عیب جویی و طعنه زدن» است. مانند آیه «وقتی روت به سرکارش رفت، بوعز به دروگرانش گفت: «بگذارید او هر جا می‌خواهد خوشه جمع کند حتی در میان بافه‌ها، مزاحم او نشوید.» (روت، ۱۵:۲) شاهد مثال در این عبارت واژه **חָפַז** (تخلیمو) است. این واژه در فرهنگ‌های عبری-انگلیسی به معنای reproach آمده است. (Brown, Driver, Briggs, Old Testament Hebrew-English Lexicon, 484) معنای این واژه عیب جویی، طعنه زدن و سرزنش کردن و مزاحمت است و طعنه و عیب جویی یا مزاحمت، نوعی از صدمه زدن است. اما یکی دیگر از معانی ذکر شده در فرهنگ‌های عبری، معنای «صدمه زدن» (hurt) می‌باشد که این معنا در دو آیه از عهد قدیم به کار رفته است. (همو) «شنیدم که در آنجا برای پشم‌چینی آمده‌ای. زمانی که چوپانهایت در اینجا بودند ما به آنها آزاری نرساندیم و تا وقتی که در کرم‌ل بودند هیچ چیزشان گم نشد.» (اول سموئیل، ۷:۲۵) شاهد مثال در این عبارت واژه **חָפַז** (هخلامنو) از ریشه **חָפַז** (کالام) به معنای «آزار رساندن یا صدمه زدن» می‌باشد. به نمونه ای دیگر از کاربرد این واژه در عهد قدیم اشاره می‌کنیم. «و آن مردمان احسان بسیار به ما نمودند و همه روزهایی که در صحرا بودیم و با ایشان معاشرت داشتیم، اذیتی به ما نرسید و چیزی از ما گم نشد.» (اول سموئیل، ۱۵:۲۵) در این عبارت نیز شاهد مثال واژه **חָפַז** (هخلامنو) به معنای «اذیت کردن یا صدمه زدن» می‌باشد. بنابراین از جمله معانی به کار رفته در زبان عبری و عهد قدیم معنای «صدمه زدن» است که غبريال صوما به آن اشاره‌ای نکرده است. ضمن اینکه معانی سرزنش، عیب جویی،

توهین و شرمندگی نیز می‌تواند به معنای صدمه زدن باز گردد زیرا همه این معانی نوعی از صدمه و آسیب روحی است.

۵-۳- معنای ریشه «کلم» در زبان آرامی ترگومی

در فرهنگ آرامی ترگومی واژه ܟܠܡ (کلام) به معنای شرمساری است. (jastrow, 645)

۵-۴- معنای ریشه «کلم» در زبان سبئی

در زبان سبئی این ریشه klm است و به معنای کلمه، قول، رساله و نطق می‌باشد. (beston, p77) به طوری که ملاحظه گردید این ریشه در تمامی زبان‌های سامی وجود ندارد و در برخی از شاخه‌ها با معانی متفاوت ظاهر گردیده است. آنچه قابل توجه است حضور این ماده در زبان سبئی در معنای سخن و کلام است که با معنای عربی آن یکسان است. این می‌تواند این احتمال را تقویت کند که خاستگاه این ماده در جنوب بوده و سپس به مناطق شمالی گسترش یافته؛ اما نه در تمامی مناطق بلکه در مناطق عبری نشین و در مناطق مرکزی، از این جهت شاهد این ماده در زبان‌های عبری و عربی و ادبیات جاهلی هستیم.

۶- نتیجه بررسی معنای ماده «کلم»

با بررسی واژه مورد بحث در زبان عبری و عهد قدیم به این نتیجه می‌رسیم که این واژه علاوه بر معانی شرمنده شدن، سرزنش شدن، توهین و تحقیر کردن و ... به معنای زخم زدن و صدمه زدن نیز به کار رفته است و این معنا با معنای واژه عربی «کلم» مطابقت دارد. همچنین معنای شرمنده شدن، سرزنش شدن یا تحقیر کردن هم از جهتی با معنای صدمه زدن یا زخم زدن مشابهت دارد، زیرا معانی تحقیر یا سرزنش نشان از صدمه و آسیب روحی است. همان‌طور که پیش‌تر در نتیجه بحث زبان‌شناسی آمد، «کلم» فقط در زبان عربی و سبئی به معنای کلام و قول است و در برخی زبان‌ها این ریشه اصلاً وجود ندارد و در عبری هم در معنای جراحی با عربی مشترک است اما در معنای خجالت و شرم فقط مخصوص زبان عبری و آرامی ترگومی است. محتمل است این واژه در شاخه‌های شمالی وجود نداشته و اصل آن جنوبی بوده و دلیل آن حضور در زبان سبئی است، سپس به عربی مرکزی وارد شده و سپس به شاخه عبری در معنای جرح وارد شده است. در هر حال ادعای صوما مبنی بر اینکه معنای این واژه فقط شرمنده شدن یا تحقیر شدن است پذیرفته نمی‌باشد و ایشان معنای صدمه زدن در زبان عبری را نادیده گرفته است. بدین ترتیب روشن می‌شود که معنای جراحی برای اصل این واژه در زبان عربی، ریشه‌ای عبری دارد و مطابق با ریشه عبری کلام است. همچنین معنای کلام و سخن گفتن برای این واژه که در اشعار جاهلی نیز به کار رفته است، حاکی از این است که این واژه در بین اعراب زمان جاهلیت کاربرد داشته است و قرآن نیز آن را در معنای سخن گفتن به کار برده است. ضمن اینکه در مورد وجه تسمیه کلام نیز ذکر شد که کلام بر اذهان تأثیر می‌گذارد همان-

طور که جراحی بر جسم تأثیر می‌گذارد. از طرف دیگر درباره سیاق آیات توضیح دادیم که در آیه مورد بحث، سخن از نذر روزه توسط حضرت مریم است و در انتهای آیه می‌فرماید: «امروز مطلقاً با انسانی سخن نخواهم گفت.» بنابراین حضرت مریم روزه سکوت نذر کرده بود. اما صوما انتهای آیه را این‌گونه ترجمه کرده است: «مریم(س) امروز از هیچ انسانی شرمسار نیست.» حال آن‌که در ادامه آیات می‌خوانیم که حضرت مریم در پاسخ قوم خود فقط به کودک خود اشاره می‌کند و سخنی نمی‌گوید. بنابراین علاوه بر بررسی معنای واژه «فلن أكلّم»، از جهت سیاق آیه نیز معنای «سخن گفتن» برای ریشه «کلم» صحیح می‌باشد. اشکال دیگری که بر صوما وارد می‌شود این است که وی درباره واژه «فلن أكلّم» معنایی را ادعا کرده که درباره سایر افعال ریشه «کلم» چنین ادعایی را مطرح نمی‌کند. به عنوان مثال واژه «نُكَلِّم» که در سه آیه بعد آمده است و به همان معنای سخن گفتن است، مورد اشکال صوما قرار نگرفته است و همین مطلب، حاکی از غیر علمی بودن ادعاهای صوماست.

۷- دیدگاه صوما درباره واژه «فَرِيًّا»

از دیگر آیه‌ای که صوما مورد بررسی قرار داده و مدعی شده که مسلمانان برداشت درستی از آن نداشته‌اند و باید بر اساس خوانش آرامی خوانده شود آیه‌ی «فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا» (مریم: ۲۷) است. معنای این آیه بر اساس برداشت مسلمانان این گونه است: «پس [مریم] در حالی که او را در آغوش گرفته بود به نزد قومش آورد. گفتند: «ای مریم، به راستی کار بسیار ناپسندی مرتکب شده‌ای.»

ایشان درباره این آیه می‌گوید:

“The Qur’anic word “fariyyan” has been interpreted erroneously as ‘amazing thing’. Aram. Talm. “fra” means ‘run’. The ending [a] in this Qur’anic word represents the eastern dialect of Syriac.” (sawma, 328)

وی درباره‌ی واژه‌ی «فَرِيًّا» در آیه‌ی فوق ادعا می‌کند که این واژه به اشتباه به «چیز عجیب» ترجمه شده است. «فَرِيًّا» واژه‌ای آرامی به معنای «دویدن» است. وی ادعا می‌کند که حرف «ا» در انتهای این واژه قرآنی، گویش شرقی زبان سریانی را نشان می‌دهد. نهایتاً معنای این آیه از نظر صوما به این صورت بیان می‌شود:

‘she came to her family carrying him, they told her, you brought something while running’

«او(مریم) در حالی که او(عیسی) را به همراه داشت به سوی خانواده‌اش رفت. آنها به او گفتند تو

چیزی را آوردی در حالی که می‌دویدی.» (sawma, 328 - 329) اینک به نقد این دیدگاه می‌پردازیم. در ابتدا معنای این واژه را در زبان عربی و قرآن و سپس در دیگر زبان‌های سامی بررسی می‌کنیم.

۸- بررسی واژه «فرياً» در زبان عربی

«فرياً» از ریشه «فري» به معنای «بریدن و شکافتن» می‌باشد. (فراهیدی، ۲۸۰/۸) «فري» شکافتن جهت اصلاح یا جهت فساد می‌باشد. «الفري» قطع جهت اصلاح و «الافراء» شکافتن جهت فساد است. (حسینی زبیدی واسطی، ۴۶/۲۰) «الفري» به معنای «امری بزرگ و عجیب» است. وقتی گفته می‌شود: فلانُ يفري الفري، هنگامی است که کار عجیبی را می‌آورد. مانند اینکه چیزی را به صورت عجیبی قطع می‌کند. (ر.ک: فراهیدی، ۲۸۱/۸؛ ابن فارس، ۴۹۷/۴) البته این وجه تسمیه کمی دور از ذهن است و جای بررسی بیشتر دارد که به آن خواهیم پرداخت.

بنا به نظر صاحب التحقيق فی کلمات القرآن، اصل این کلمه بریدن همراه با اندازه است و هر دو قید بریدن و اندازه‌گیری باید در موارد استعمال این ماده مورد توجه قرار بگیرد. دو قید اصلاح و افساد از قیود اصلی این کلمه نمی‌باشد. (مصطفوی، ۸۲/۹) وجود مشتقات این ریشه در ادبیات جاهلی به این معناست که کاربرد این ریشه سال‌ها پیش از ظهور اسلام در بین اعراب منطقه حجاز متداول بوده است. اشعار زیر دو نمونه از کاربرد این واژه است که به بررسی معانی آن‌ها می‌پردازیم.

مَرِحَتْ حُرَّةٌ كَفَنَطْرَةَ الرَّومِ ** سِي تَفْرِي الْهَجِيرَ بِالْإِزْقَالِ؛ «زن آزادی (بخشنده‌ای) بسیار شادمانی کرد مانند پُل رومی که در گرمای تابستان به سرعت شکاف می‌خورد.» (أعشى، ۲/۵۳)

در این بیت واژه «تفري» به معنای «شکاف می‌خورد» به کار رفته است که مطابق با معنای لغوی آن در ادبیات عرب می‌باشد.

ولأنتَ تفري ما خلفتَ ، وبع ** ضُ الْقَوْمِ يَخْلُقُ ، ثُمَّ لَا يفري؛ «همانا تو می‌شکافی (خراب می‌کنی) آن‌چه را که برجای گذاشتی درحالی‌که دیگران می‌سازند و سپس از بین نمی‌برند.» (ابن ابی سلمی، ۱۹/۱) در این بیت نیز واژه «لايفري» به معنای «از بین نمی‌برند» مطابق با معنای لغوی این واژه است از این جهت که «بریدن و شکاف خوردن» نوعی «از بین بردن و نابود کردن» می‌باشد.

۹- معنای واژه «فرياً» در قرآن

اما در قرآن کریم کاربرد مشتقات این ریشه در ۵۵ آیه قرآن مشاهده می‌شود. واژه‌هایی مانند «يفترون»، «يفتري»، «مفتري، فری و ...» از موارد استعمال این واژه در قرآن است. واژه «افتراء» در اصلاح و افساد به کار می‌رود اما کاربرد آن در افساد بیشتر است. این واژه در قرآن در مورد «دروغ و شرک و ظلم» به کار رفته

است. (مائده: ۱۰۳؛ نساء: ۴۸؛ راغب اصفهانی، ۶۳۴) «فریاء» در آیه ۲۷ سوره مریم به معنای «کار بزرگ، عجیب یا ساخته و نو درآورده» می‌باشد. (طباطبایی، ۴۵/۱۴؛ راغب اصفهانی، ۶۳۵) یعنی کاری که تو (مریم) انجام دادی تا به حال سابقه‌ای نداشته و آن ساخته تو با این خصوصیت است. (مصطفوی، ۸۵/۹) همچنین گفته شده «فریاء» به معنای «مصنوعا» است. (یزیدی، ۲۳۸) در مورد معنای ذکر شده در تفاسیر برای واژه «فریاء»، معنای: بزرگ، عجیب، نوساخته یا ساخته آمده است که با معنای لغوی ریشه «فری» در زبان عربی و اشعار جاهلی (شکافتن، بریدن) تقریباً ارتباطی ندارد. ضمن اینکه همین معنای هم با یکدیگر متفاوت هستند و ظاهراً برای ارائه مفهوم کلی آیه بیان شده‌اند.

۱۰- بررسی ماده «فری» در زبان‌های آفری آسیایی و هند و اروپایی

ماده مورد بحث هم در زبان‌های آفری آسیایی وجود دارد و هم در زبان‌های هندواروپایی. در زبان‌های سامی فقط در شاخه شمال شرقی یعنی اکدی وجود ندارد و در بقیه شاخه‌ها وجود دارد و در زبان‌های هند و اروپایی در بیشتر شاخه‌ها آمده است که در ادامه به بررسی آن در این زبان‌ها پرداخته می‌شود.

۱۰-۱- معنای ریشه «فری» در زبان عبری و عهد قدیم

در زبان عبری سه ریشه در سه مدخل وجود دارد که هم از نظر ساختار و هم از نظر معنا به یکدیگر شباهت دارند.

الف: ماده اول פָּרָה (پاره) است. معنای اصلی این واژه «تحمّل کردن» است. (gesenius, 863) معنای دیگر این ماده «میوه، میوه دادن، ثمر دادن و میوه دار» است. (Ibid) این معنا در عهد عتیق مکرر آمده است. در فرهنگ مذکور «تحمّل کردن» و معنای مربوط به میوه را ذیل معنای اول آورده است. معنای دیگری که برای این ماده ذکر کرده عبارت است از «دویدن» که به عنوان معنای دوم آورده است. (Ibid) معنای دوم همان معنای مورد نظر صوما است. این ماده در زبان کلدانی פָּרָא (پارا) تلفظ می‌شود و به معنای دویدن است. (Ibid) در فرهنگ‌های عبری ذیل مدخل פָּרָה (پاره) آمده است که گاهی פָּרָא (پارا) تلفظ می‌شود. تغییر «هاء» آخر کلمات به «الف» در برخی کلمات در زبان عبری رایج است.

ب: ماده دوم פָּרָה (پری) است که دارای دو معنا است. یکی در معنای میوه، میوه دار، نوبر و ثمر است. و دوم در معنای «فرزند» یا «ثمره رَحِم» است. (gesenius, 866). برای هر دو معنا شواهد فراوانی در عهد عتیق وجود دارد. به عنوان نمونه در معنای «فرزند» یا «ثمره رَحِم» در سفر تثبیه این چنین آمده است: «او شما را دوست خواهد داشت و برکت داده، خواهد افزود. او ثمره رَحِم شما و محصول زمین شما، و غله و شراب و روغن شما، و گوساله‌های رمه و بره‌های گله شما را در سرزمینی که به پدرانان سوگند خورد آن را به شما بدهد، برکت خواهد داد.» (تثبیه، ۷: ۱۳) شاهد در این عبارت ترکیب اضافی «פָּרָה רַחֵם» (پری

بیطن) است که به معنای فرزند یا ثمر رَجَم و ثمر بطن است. نکته دیگر این که «בְּיָדָא» (بیطن) هم از مصدر «בָּטַן» (بطن) با بطن عربی هم در آوا و هم در معنا یکسان است. این عبارت مؤید خوبی است برای آیه مورد بحث، از این جهت که حضرت مریم فرزندی را می آورد که «ثمر رَجَم» است. با توجه به این که این واژه مطابقت آوایی و معنای با واژه «فری» عربی دارد باید از صوما پرسید که علت انتخاب واژه-ی בְּיָדָא (پاراه) به معنای «دویدن» به عنوان معادل «فریا» در آیه ۲۷ سوره مریم چیست؟ این انتخاب با توجه به این که در زبان عبری واژه בְּיָדָא (پری) به معنای میوه، ثمر، فرزند و ثمر رحم که با معنای «فریا» در آیه مورد نظر نزدیک است یا محصول سهو است یا عمداً برای به انحراف ذهن خواننده صورت رفته است.

ج: سومین ماده בָּטַן (پرت) به معنای یک درخت میوه است. (gesenius, 872) در این فرهنگ این واژه به واژه בְּיָדָא (پاراه) ارجاع داده است. به نظر ب. گیشی منطقه ای از בְּיָדָא (پاراه) است.

۱۰-۲- معنای ریشه «فری» در زبان آرامی ترگومی

در شاخه آرامی ترگومی واژه בְּיָדָא (پری) به معنای میوه، محصول (فرزند، میوه) و سود آمده است. (Jastrow, 1225) این معانی با آنچه در عبری برای این واژه ذکر شد یکسان است. همچنین در آرامی ترگومی واژه בְּיָדָא (پاراه) به معنای شکستن، رشد کردن، ثمر دار بودن، بارور کردن آمده است. (Ibid) این دو واژه در این زبان علاوه بر معانی فوق معنای دویدن نیز می دهد. (Ibid) این معنایی است که صوما برای «فریا» در آیه ۲۷ سوره مریم انتخاب کرده است. سؤالی که در علت گزینش واژه در زبان عبری از صوما پرسیده شد در این جا نیز مطرح است.

۱۰-۳- معنای ریشه «فری» در زبان سریانی و عهد جدید

در زبان سریانی نیز مانند زبان عبری سه ریشه در سه مدخل با شباهت ساختاری و معنای وجود دارد. الف- ماده בְּיָדָא (فرا) به معنای به ثمر نشستن، به جود آوردن، زاییدن و میوه دادن. (smith, 456) ب- ماده בְּיָדָא (فری) به معنای فرزند، زاد و ولد، شاخه نوریسته، جوانه است. (smith, 460) در فرهنگ سریانی مَثا به معنای «۱- نما، کثر، ازداد (زیاد شدن) ۲- ولد، نسل، ائمر ۳- فری عربی، انشق (شکافتن)» آمده است. (یعقوب اوجین مَثا، ۶۰۵)

ج- ماده בְּיָדָא (فرتا) به معنای باروری و حاصل خیزی. (smith, 460) در این فرهنگ این ماده را به مدخل בְּיָدָא (فرا) ارجاع داده است. این هم مانند زبان عبری به نظر گویشی از واژه در منطقه ای خاص باشد.

بر خلاف زبان عبری در هیچ یک از سه مدخل فوق در زبان سریانی معنای «دویدن» نیامده است. به

عبارت دیگر با توجه به مشابهت ساختاری و معنای این سه ماده در زبان سریانی با معادل های عبری و آرامی ترگومی خود؛ اما در معنای دویدن به کار نرفته است.

۱۰-۴- معنای ریشه «فری» در زبان مندائی

در زبان مندایی paria به معنای «عامل حاصل خیزی» است. (Macuch, 364) این واژه هم ریشه «فری» سریانی و عبری است که به معنای حاصل خیزی در آن زبان ها است در زبان مندایی معنا به عامل حاصل خیزی تغییر یافته است.

۱۰-۵- معنای ریشه «فی» در زبان سبئی

در زبان سبئی (فرع) در شکل اسمی به معنای نوبه یا میوه نوبر است و در شکل فعلی به معنای تقدیم کردن میوه نوبر است. (beston, 45) آنچه قابل توجه است حرف «الف» و «ی» در «فری» و «فرا» در این زبان به «ع» تغییر یافته است. در این جا این سؤال پیش می آید که اصل در حرف سوم «ع» است یا «ی» یا «ا». در این باره در بخش تحلیل تبار شناسی توضیح داده می شود. جمع این کلمه در زبان سبئی (fr' t) به معنای میوه ها، نوبرانه ها است. (Ibid) این واژه شباهت آوایی با fruit انگلیسی دارد.

۱۰-۶- معنای ریشه «فری» در زبان حبشی

در زبان حبشی ቶፋ (fri) به معنای شکوفه دادن، گل، میوه است. (Dilimann, 1355)

۱۰-۷- بررسی واژه «فری» در زبان های هند و اروپایی

این ماده در زبان های هند و اروپایی به طور گستردهای کاربرد دارد. در لاتین (ferre) به معنای حمل کردن، میوه دادن و زاییدن است. (gesenius, p865)

در زبان یونانی ماده φέρω (fero) به معنای بردن، تحمل کردن و میوه دادن است. (liddell, 688) از مشتقات این ماده، واژه φέρμα (ferma) به معنای آنچه به بار می آید، میوه رجم است. (Ibid). میوه رحم کنایه از فرزند است که پیش تر در زبان عبری نیز برای واژه פרי (پری) آورد شد و در سفر تثئیه (۷: ۱۳) نمونه آن ذکر گردید. ساختار φέρω (fero) یونانی با معادل سامی آن بسیار نزدیک است و فقط در حرف آخر تفاوت دارد، بدین صورت که حرف آخر در زبان های آفر و آسیایی «الف» یا «ی» است در حالی که در زبان یونانی «واو» است. به عبارت دیگر در سامی ناقص یایی است و در یونانی ناقص واوی. معنای واژه در هر دو زبان یکی است.

آنچه به بحث اصلی یعنی روشن شدن معنای «فریا» در آیه مورد بحث کمک می کند، وجود مشتقات این ماده در نسخه سبعینیه از تورات است. نسخه سبعینیه یا هفتادی ترجمه ای از تورات به زبان یونانی است

که در قرن سوم قبل از میلاد توسط هفتاد دانشمند به دستور بطلمیوس انجام پذیرفته است. از مشتقات این ماده در نسخه سبعینیه واژه $\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\nu$ (ferain) معنای تحمل و طاقت است که در سفر تثنیه آمده است: «در آن هنگام به شما متکلم شده، گفتم: ”من به تنهایی نمی توانم متحمل شما باشم.“ (تثنیه، ۱: ۹) همچنین ترکیب $\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\nu$ καρπόν (fé rein karpón) به معنای میوه دادن است که در کتاب ارمیا این گونه آمده است: «تاک در خاکی نیکو، نزد آبهای بسیار کاشته شده بود، تا شاخه هایش رشد کنند، میوه به بار آورد و تاکی باشکوه گردد.» (ارمیا، ۱۷: ۸) اما آنچه از بیشتر قابل توجه است کاربرد مشتقات این ماده در سبعینیه در مورد زنان و آن هم درباره امور زنانگی است که با زایمان و فرزند آوری بی ارتباط نمی باشد. شاهد واژه $\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon$ (fere) به معنای عادت ماهانه است که در سفر پیدایش به این صورت بیان شده است: «راحیل به پدرش گفت: «از من دلگیر نشو، چون عادت ماهانه زنانگی دارم و نمی توانم در حضور تو بایستم.» لابان با وجود جستجوی زیاد نتوانست بُت های خود را پیدا کند.» (پیدایش، ۳۱: ۳۵).

این ماده در دیگر زبان های هند و اروپایی با تغییرات جزئی در ساختار و معنا به وفور کاربرد دارد. به عنوان نمونه در زبان انگلیسی به fruit تغییر یافته است. دو حرف «فاء و واو» حفظ گردیده و حرف آخر به «تاء» تبدیل شده است. معنایش در زبان انگلیسی علاوه بر میوه به معنای فرزند نیز آمده است. (آریان پور، ۲۱۱۶/۲-۲۱۱۵)

۱۱- تحلیل تبارشناسی ماده «ف - ر - ی» در زبان های آفروآسیایی و هند و اروپایی

به طوری که ملاحظه گردید ماده (ف- ر- ی) در هر دو زبان و شاخه هایشان آمده است. در تمامی شاخه های هر دو زبان عین الفعل «راء» است. در زبان های هند و اروپایی فاء الفعل «فاء»، در حالی که در آفروآسیایی به دو صورت «فاء، پ» آمده است. توضیح این که در زبان سامی شمالی حروف شفوی، دو حرف (پ مهموس = ب مجهور) و (م) بوده است. (موسکاتی، ۴۸). در شاخه ی جنوبی به جای حرف (پ مهموس = ب مجهور)، حرف (ف) جایگزین گردید. (همان) اولیری «پ» را اصل می داند (o'leary, 60/1923). به همین خاطر است که در زبان عبری، آرامی و مندائی فاء الفعل «پ» است و در زبان های سبئی و حبشی فاء الفعل «ف» است. در مورد حرف سوم، تغییراتی در هر دو زبان و شاخه هایشان مشاهده می شود. در زبان سبئی لام الفعل «ع» است، در حالی که در حبشی «یاء»، در عبری «الف، یاء و ها» و در سریانی «الف و یاء» است. این اختلافات احتمالاً به واسطه گویش های مختلف است و علت آن قریب المخرج بودن این حروف است؛ زیرا حرف عین از وسط حلق و حرف یاء و الف از فضای حلق و دهان و حرف هاء از انتهای حلق تلفظ می شود. به همین خاطر، دیدیم که در زبان عبری حرف آخر این ماده به سه

صورت «ا»، «ه» و «یاء» آمده است. و در سریانی حرف آخر این ماده به دو صورت «الف» و «یاء» در دو مدخل مجزا به یک معنا آمده است. (smith, 456, 460) در زبان‌های هند و اروپایی لام الفعل در برخی «واو»، در برخی «تاء» و در برخی دیگر (e) کسره است. از جنبه معنایی یک معنا در هر تمامی شاخه‌های هر دو زبان وجود دارد و آن معنای «میوه، میوه نوبر» است. از آن جایی که در دو زبان سبئی و حبشی این ماده فقط به معنای میوه آمده است می‌توان احتمال داد که این معنا از معانی اولیه ماده بوده است. معانی فرزند و زاییدن و زایمان نیز از معانی مشترک بین عبری، آرامی، سریانی و شاخه‌های هند و اروپایی است. این معنا با میوه و محصول قرابت معنایی دارد از این جهت که فرزند به نوعی میوه انسان است، شاهد آن هم «میوه رجم» است که در معنای این ماده در تورات و منابع لغوی آمده بود. معنای بردن و حمل کردن نیز از معانی مشترک بین زبان‌های شامی شمالی و هند و اروپایی است. این ماده در معنای دویدن که مورد نظر صوما قرار گرفته فقط در زبان عبری و آرامی ترگومی وجود دارد و آن هم نه در معنای اصلی و اولیه بلکه در معنای ثانوی آورده شده است. با توجه به تحلیل فوق سوالات ذیل مطرح می‌شود. ۱. با توجه به حضور این واژه در شاخه‌های سامی جنوبی در معنای میوه و نوبر است، چرا این معنا برای این ماده در زبان عربی وجود ندارد؟ ۲. چرا این ماده در زبان عربی معنایی غیر از معانی یاد شده فوق از جمله حمل کردن، فرزند، زاییدن و زایمان دارد؟ پاسخ به این دو سؤال کار ساده‌ای نیست و تتبع ما به جایی نرسید. در معاجم عربی تنها در مدخل «فری» بلکه در مدخل‌های مشابه، مانند «فرا، فرو، برأ، بری و برو» هیچکدام از معانی مذکور در زبان‌های آفری آسیای و هند و اروپایی یافت نشد. شاید به خاطر فقدان چنین معانی در زبان عربی است که صوما «فریا» در آیه ۲۷ سوره مریم را به معنای دویدن گرفته است.

۱۲- تحلیل معناشناسی جدید «فریا»

شواهد زبان‌شناسی نشان می‌دهد که معانی ماده «ف - ر - ی» در زبان‌های هم خانواده عربی و زبان‌های هند و اروپایی معنای جدیدی از «فریا» در آیه «...یا مَرِّمٌ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئاً فَرِيًّا» (مریم ۲۷) ارائه دهد. البته نه معنایی که موافق دیدگاه صوما باشد و نه موافق تفسیر رایج بین مسلمانان. توضیح این که بیشتر مفسران اسلامی «فریا» را به معنای امری عجیب و بد معنا کرده‌اند که مبنای این معنا روایات قلیلی است که همه مقطوع هستند و هیچ کدام به معصوم نمی‌رسد (طبری، ۵۸/۱۶). بررسی آیات نشان می‌دهد که سیاق آیات قبل حکایت از زایمان مریم (ع) و تولد حضرت عیسی (ع) دارد. در آیه ۲۷ وقتی مریم (ع) فرزند را در آغوش خود آورد، قومش به او گفتند تو چیز عجیب و بدی آورده‌ای؛ اما بر اساس معنای یاد شده در زبان‌های فوق معنای «میوه رجم یا ثمر رجم» برای «فریا» مناسب‌تر است. همچنین معنای «فرزند» نیز با سیاق سازگار است. به این صورت که به مریم گفتند تو با خودت فرزند آورده‌ای؟ این با عبارت «فَأَتَتْ بِهِ

قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ...» (و در حالی که او را در آغوش گرفته بود نزد قومش آورد) سازگارتر است. همچنین برخی از لغت‌شناسان و مفسران «فریّا» را به «مصنوعا» در معنای «ساخته، نوساخته» معنا کرده‌اند، (راغب اصفهانی، ۶۳۵؛ مصطفوی، ۸۵/۹؛ یزیدی، ۲۳۸) که این معنا با معنای پیشنهادی قرابت معنایی دارد. نکته دیگر این که این موضوع در سوره مریم است و این گفتگو بین مریم و قومش است. از آن جایی که زبان حضرت مریم (س) آرامی بوده قرآن حکایت را با زبان ایشان بیان می‌کند و این اوج فصاحت قرآن را می‌رساند. با این توضیحات جایی برای ادعای صوما باقی نمی‌ماند که «فریّا» را در آیه‌ی مورد بحث به معنای «دویدن» دانسته‌است؛ زیرا از یک طرف، پژوهش زبان‌شناسی فوق خلاف گفته‌ی ایشان را اثبات می‌کند و از طرف دیگر شرایط مریم (س) بلافاصله بعد از تولد حضرت عیسی (ع) به ایشان اجازه دویدن نمی‌داد.

نتیجه گیری

- از بررسی ادعای غیربیل صوما درباره واژه های «فلن اُکلم» و «فریّا» به این نتایج کلی می‌رسیم:
- ۱- یکی از اشکالات صوما، عدم بررسی معانی تمام مشتقات یک واژه در قرآن است. به عنوان مثال ایشان درباره واژه «فلن اُکلم» ادعایی را مطرح می‌کند که درباره واژه «نکلم» در آیه‌ای دیگر از سوره مریم چنین ادعایی را مطرح نکرده است.
 - ۲- اشکال دیگر صوما، نادیده گرفتن تمام معانی ذکر شده برای واژه‌های آرامی- سریانی و عبری در معاجم لغت این زبان‌هاست. به عنوان مثال برای ماده «کلم» فقط به معنای «شرمنده بودن» اشاره کرده و معنای «صدمه زدن» را نادیده گرفته است. همچنین واژه «فری» در زبان عربی و سریانی به معنای «شکافتن» به کار رفته است که نشان می‌دهد احتمالاً از یک ریشه مشترک مشتق شده‌اند. گرچه با توجه به سیاق آیه این معنا در آیه مورد بحث وجهی برای بیان ندارد.
 - ۳- وجود ریشه‌های «کلم» و «فری» در اشعار جاهلی حاکی از کاربرد این واژه‌ها پیش از ظهور اسلام است که نشان می‌دهد این معانی در زبان عربی سال‌ها پیش از نزول قرآن رواج داشته است.
 - ۴- صوما در ارائه ادعای خود سیاق آیات را نادیده گرفته است و بعضی معانی ادعا شده از طرف وی، مفهوم آیه را نامعقول می‌کند مانند ادعای صوما درباره معنای واژه «فریّا».
 - ۵- با توجه به بررسی معنای ریشه «فری» در زبان‌های آفر و آسیایی و هند و اروپایی، معنای عظیم و عجیب که از سوی بعضی مفسرین و لغویون برای این واژه عنوان شده است صحیح به نظر نمی‌رسد. شواهد زبان‌شناسی حاکی از آن است که معنای «فرزند جدید» از جمله معانی پرکاربرد در این ریشه در زبان‌های مختلف است. گرچه ظاهراً این معنا در زبان عربی به کار نرفته است، اما معنای «مصنوعا» که بعضی لغویون و مفسرین به آن اشاره کرده‌اند با این معنا قرابت معنایی دارد. بدین صورت که امری که

موجب سرزنش مریم(س) از طرف قوم او بود، «فرزندی جدید و نوساخته» بود.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، چاپ دوم، انتشارات دارالقرآن الکریم، تهران، [بی تا].
- کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید، ترجمه: فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، چاپ اول، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۸۰.
- آریان پور کاشانی، منوچهر، فرهنگ جامع پیشرو آریان پور، تهران، نشر الکترونیکی و اطلاع رسانی جهان رایانه، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- ابن ابی سلمی، زهیر، دیوان زهیر بن ابی سلمی، [بی جا]، المطبعة الحمیدیة المصریة، ۱۳۲۳م.
- ابن فارس، ابوالحسین احمد، معجم مقاییس اللغة، [بی جا]، مرکز النشر: مکتب الاعلام الاسلامی، [بی جا]، ۱۴۰۴ق.
- ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، ۱۵ جلد، چاپ اول، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۱ق.
- اعشى، میمون بن قیس، دیوان الاعشى، دارصادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- حسینی زبیدی واسطی، سید مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۲۰ جلد، چاپ اول، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- جمعی از اساتید مدارس حوزه علمیه قم، مغنی الأديب، ۲ جلد، چاپ پنجم، ادياء، قم، ۱۳۸۸.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، چاپ اول، دار الشامیة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، چاپ دوم، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، ۴ جلد، چاپ اول، حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت، قم، ۱۴۱۲ق.
- _____، مجمع البیان لعلوم القرآن، ۱۰ جلد، چاپ سوم، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، ۳۰ جلد، چاپ اول، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، چاپ اول، دار إحياء التراث العربی، بیروت، [بی تا].
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ۹ جلد، چاپ دوم، مؤسسه دار الهجرة، قم، ۱۴۰۹ق.
- قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، چاپ ششم، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۷۱.
- قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ۲۰ جلد، چاپ اول، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ اول، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۶ق.

همتی، انجوی نژاد؛ نقد دیدگاه غیریال صوما درباره آرامی بودن واژه های «فلن أكلّم» و «فریًا» / ۲۵۹

مقری فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ۲ جلد، چاپ دوم، موسسه دارالهجرة، قم، ۱۴۱۴ق.

مکارم شیرازی و همکاران، ناصر، تفسیر نمونه، ۲۷ جلد، چاپ اول، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴.
موسکاتی و دیگران، سباتینو، مدخل الی اللغات السامیه المقارن، ترجمه مهدی المحزونی و عبد الجبار المطبی، بیروت، عالم الکتب، الطبعة الاولى، ۱۴۱۴ق.

یزیدی، عبدالله بن یحیی، غریب القرآن و تفسیره، ۱ جلد، چاپ اول، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۰۵ق.
یعقوب اوجین منّا، المطران، قاموس کلدانی عربی، [بی چاپ]، منشورات مرکز بابل، بیروت، ۱۹۷۵م.

Beston, A.F.L., & Ghul, M. A. Sabaic Dictionary/ Dictionanaire, 1982.

Brockelmann, Carolo, Lexicon Syricum, Halis Saxonum, Sumptibus Max Niemeyer, Emendata, 1928.

Brown, Driver, Briggs, Old Testament Hebrew-English Lexicon, Clarendon Press Oxford, 1906.

Castelli, Edmondi, Lexicon Syriacvm, Pars Prima.

Costaz, louis,s,j, dictionnaire syriaqus- francais, syriac-english dictionary, قاموس سریانی، Third Edition, Beyrouth, dar el-machreq, 2002.

Dilimann, Augusti. Lexicon linguae aethiopicae, weigel, 2012.

Jastrow, Marcus, a Dictionary of the Targumim, Talmud Bavli, Talmud Yerushalmi and Midrashic Literature, "the Jastrow Dictionary", London, 1903.

Lidden. H .G& R.Scott, A Greek -English Lexicon.2ed .H.S . Jones & R. McKenzie, Oxford: Calrendon, 1996.

Macuch, R. (1963), A mandaic dictionary. London, Oxford university press.

O'leary. De. Lacy. Comparatve Grammer of the Semitic languages, New York. 1923

R.payne Smith, D.D, A Compendius Syriac Dictionary, Oxford at the Clarendon Press, 1903.

Sawma, Gabriel, The quran Misinterpreted, Mistranslated, And Misread, the Aramaic Language of the Quran, Adi Books, USA, 2006.

Strong, James, a Concise Dictionary of the words in The Hebrew Bible, Abingdon Press Nashville, New York.

www.amazon.com

Table of Contents

Analysis and Examination of the Amulet attributed to Imam Javād(AS)	9
Dr. Esmaeel Esbati	
Exegetical Studies in Contemporary Iran; the Flows and Approaches	33
Dr. Forough Parsa	
Examining Crone's Quranic Documents regarding the Absence of Physical Idols in the Prophet's Era	53
Elham Rasouli – Dr. Zeinab al-Sadat Hoseini	
Resolving the Conflict between Two Islamic sects regarding the denotation of " Dābbatol-Arḍ" in the Verse 82 of Surah "al-Naml"	73
Bibi Zahra Shahidpour – Dr. Vahideh Fakhar Noghani	
A Linguistic Study on the Concept of "Ibil" in the Quran based on the Coherence of the Text	93
Maedeh Beygom Shirazi – Dr. Sayyid Hosein seyedi	
Historical Analyzing the Hadith about "condemnation of the crazy" in the Ḥadīqat al-Shī'a	107
Ali Adelzadeh	
Interpretation and Hermeneutics; Comparative Study of the Principles of Ṭabāṭabāyī and Hirsch's Views	131
Janmohammad Dehghanpour – Dr. Mehrdad Abbasi – Dr. Babak Abbasi – Dr. Sayyid Mohammad Ali Ayazi	
Examining the Word " Khimār" with Emphasis on the Companions and the Successors' narrations	157
Somayeh Afshari – Dr. Mahdi Mehrizi – Dr. Mozghan Sarshar	
Critical Analysis of the Furqan Group's Perceptions of Nahj al-Balaghah	173
Reza Karimi – Dr. Yahya Mirhoseini – Dr. Mohammad Reza Maleksabet	
The Challenge of the Conflict between the Torah Background of the Quran Stories and the Verses Context	197
Dr. Roohollah Najafi	
Examining the Denotation of the Root "Asm" by using Etymology and History of Idea	215
Dr. Maryam Velayati Kababiyani – Dr. Sara Taheri	
A Critical Study of Gabriel Sawma's Views on Aramaic Language of the Words "Falan ukallima" and "Farīyyan	239
Dr. Mohammad Ali Hemmati – Fatemeh sadat Anjavi nezhad	

In the Name of Allah



Quran and Hadith Studies

A Research Journal of
The Faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 108, Spring & summer 2022

ISSN: 2008-9120

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor-in- chief

Prof. Ḥasan Naqīzāda

Editorial Board

Dr. Mortada 'Irvani

Associate Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Abbas Esmaelizadeh

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 Kāzīm 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. 54, No. 1: Issue 108, Spring & summer 2022