

بسم الله الرحمن الرحيم  
فصلنامه علمی

## تحقیقات علوم قرآن و حدیث (۵۰)

سال هجدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰، پیاپی ۵۰

صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی دانشگاه الزهرا (ع.ا.ه.)

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

سر دبیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

### هیأت تحریریه

|                          |                                 |
|--------------------------|---------------------------------|
| پروین بهارزاده           | دانشیار دانشگاه الزهرا (ع.ا.ه.) |
| عبدالکریم بی‌آزار شیرازی | دانشیار دانشگاه الزهرا (ع.ا.ه.) |
| سیدمحمدباقر حجتی         | استاد دانشگاه تهران             |
| بی‌بی‌سادات رضی بهابادی  | دانشیار دانشگاه الزهرا (ع.ا.ه.) |
| نهلله غروی نائینی        | استاد دانشگاه تربیت مدرس        |
| فتحیه فتاحی زاده         | استاد دانشگاه الزهرا (ع.ا.ه.)   |
| محسن قاسم‌پور            | استاد دانشگاه کاشان             |
| سیدرضا مؤدب              | استاد دانشگاه قم                |
| شادی نفیسی               | دانشیار دانشگاه تهران           |

مدیر و کارشناس ارشد اجرایی: زهرا مردانی

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر علی حسن نیا

ناظر فنی و ویراستار فارسی: دکتر محمد عترت دوست

بر اساس نامه دبیرخانه کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور به شماره  
۲۰۵۰۶/۳/۱۸ رتبه علمی - پژوهشی فصلنامه «تحقیقات علوم قرآن و  
حدیث» در جلسه مورخ ۱۳۹۵/۱۰/۲۵ تمدید شد.

## اهداف فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

- اطلاع رسانی و توسعه و ترویج پژوهش‌های قرآنی و روایی؛
- ایجاد فرصتی در خور برای تبادل آراء و اندیشه‌های قرآن پژوهان و حدیث‌شناسان و عرضه تصویری جهان شمول از دین و مقوله‌های دینی؛
- ایجاد بستری مناسب برای عرضه ایده‌های نو و نقد و کالبدشکافی آن‌ها برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های معرفتی نسل امروز و نهادینه کردن فرهنگ دینی؛
- توجه خاص به طرح آراء اندیشمندان معاصر در حوزه مسائل دینی با تأکید بر قرآن و نصوص روایی.

## ارسال مقاله از طریق سامانه

<http://tqh.alzahra.ac.ir>

نشانی دفتر مجله: تهران، میدان ونک، انتهای خیابان ونک، دانشگاه الزهرا(س)، ساختمان

خوارزمی، طبقه سوم، دفتر مجلات دانشکده الهیات

تلفن: ۸۵۶۹۲۹۴۰ (۰۲۱)      دورنگار: ۸۸۰۴۱۵۷۶ (۰۲۱)

پست الکترونیک: [quranhadith@alzahra.ac.ir](mailto:quranhadith@alzahra.ac.ir)

شماره شاپای الکترونیکی: 2476 - 616X

شماره شاپا: ۲۶۸۱ - ۲۰۰۸

## شیوه‌نامه نگارش مقالات

### فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

نویسندگان محترم لازم است به منظور تسهیل در ارزیابی و آماده‌سازی مقاله جهت چاپ، نکات زیر را به دقت مراعات فرمایند:

۱. در این فصلنامه، مقاله‌هایی منتشر می‌شود که در یکی از حوزه‌های علوم قرآن، علوم حدیث و یا مباحث میان‌رشته‌ای قرآن و حدیث با دیگر علوم نگاشته شده باشد.
۲. مشخصات نویسنده/ نویسندگان به صورت جداگانه با جزئیات زیر ثبت شود: نام و نام خانوادگی (نویسنده مسئول)، رتبه علمی، سازمان یا مؤسسه وابسته، شماره تماس، آدرس پست الکترونیک.
۳. متن مقالات ارسالی به زبان فارسی و در قالب برنامه Word 2007 تایپ شده باشد. عبارت‌های فارسی با قلم Bzar 13 و عبارت‌های عربی با قلم Bbadr 13 تایپ شود.
۴. متن آیات با استفاده از نرم‌افزار مناسب کپی و آدرس آیات به صورت (نام سوره: شماره آیه) مانند: (البقره: ۱۲۴) در انتهای آن و پس از ترجمه فارسی در متن، ثبت شود.
۵. متن مقاله، حداکثر هشت هزار کلمه باشد و چکیده مقاله از ۲۵۰ کلمه فراتر نرود. واژه‌های کلیدی نیز بین سه تا پنج کلمه باشند.
۶. عنوان‌های اصلی و فرعی در متن شماره‌گذاری و به صورت اصلی به فرعی، از چپ به راست مرتب شوند همانند؛

۱. دین اسلام

۱-۱. اصول دین

۱-۲. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۱-۲-۲. نماز

۷. ارجاع‌های درون‌متنی، داخل پرانتز و به شکل زیر نوشته شوند: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه) مانند: (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۹۲)

تذکر: چنانچه از یک مؤلف، چندین کتاب در یک سال منتشر شده باشد، برای تفکیک، سال انتشار را در فهرست منابع و نیز در ارجاع درون متنی با حروف الفبا مشخص فرمائید، مانند: (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۲).  
۸. رتبه علمی نویسنده که هنگام چاپ مقاله، در مجله ثبت می شود، همان رتبه ای است که وی هنگام پذیرش مقاله داشته است.

به منظور کسب اطلاعات بیشتر، به «دستورالعمل نگارش و پذیرش مقاله» در

صفحه اصلی سامانه مجله به آدرس ذیل مراجعه فرمایید:

<http://journal.alzahra.ac.ir/tqh>

فصلنامه علمی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث

در پایگاه های اینترنتی زیر قابل دسترسی است:

[www.noormags.com](http://www.noormags.com)

[www.magiran.com](http://www.magiran.com)

[www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir)

[www.sid.ir](http://www.sid.ir)

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.م.س.)

سال هجدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰، پیاپی ۵۰

### فهرست مطالب (به ترتیب نام نویسندگان)

- ۱-۳۹ تحلیل مقصود از «معنی» در معناشناسی قرآن  
سمانه ابریشمی، محمدحسن رستمی، حسن نقی‌زاده، صاحبعلی اکبری
- ۴۱-۸۴ قرائت معتبر در روایات تفسیری اهل بیت (ع.م.س.) و ارتباط آن با روایت  
حفص از عاصم  
بی بی زینب حسینی، مرتضی ایروانی نجفی، ابوالفضل علیشاهی قلعه  
جوقی، راضیه خورشیدی
- ۸۵-۱۲۱ زیبایی‌شناسی دعای جوشن کبیر  
حسن خرقانی
- ۱۲۳-۱۵۵ فرایند گذار از بت‌پرستی به توحید در قرآن کریم  
سیده وحیده رحیمی، نرگس قاسمی فیروزآبادی، محمدکاظم رحمان  
ستایش
- ۱۵۷-۱۷۹ پیش‌فرض‌ها و مبانی اعتبارسنجی روایات مهدوی (علیه‌السلام) در  
کتاب شریف منتخب الاثر  
احمد کریمی، فاطمه دانشی
- ۱۸۱-۲۱۱ نقد و بررسی روایات نهی امام حسین (ع.م.س.) از حضور مدیونان در  
واقعه کربلا  
رسول محمد جعفری
- ۲۱۳-۲۳۹ تبارشناسی واژه «نفس» در زبان‌های سامی با بررسی کاربردهای  
معانی آن در قرآن و عهدین  
محمد علی همتی، محمد کاظم شاکر



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س)

سال هجدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰، پیاپی ۵۰

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱-۳۹

## تحلیل مقصود از «معنی» در معناشناسی قرآن

سمانه ابریشمی<sup>۱</sup>

محمدحسن رستمی<sup>۲</sup>

حسن نقی زاده<sup>۳</sup>

صاحبعلی اکبری<sup>۴</sup>

DOI:10.22051/TQH.2021.33093.2972

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۹

### چکیده

معناشناسی قرآن، تفسیر موضوعی روشمندی است که اگر منطبق بر مبانی قرآنی صورت بگیرد، قادر است معنای الفاظ را در جهان بینی خالق هستی به بشر عرضه دارد و فرهنگ الهی را تبیین نماید. اما پیش از هر اقدامی باید مراد از «معنی» در معناشناسی قرآن معلوم گردد. در این پژوهش، به منظور دست یافتن به تعریفی پدیدارشناسی از «معنی» در معناشناسی قرآن، به بررسی تعریف معنی، مفهوم،

<sup>۱</sup>. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران. ss79mm@yahoo.com

<sup>۲</sup>. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران (نویسنده مسؤول).

rostami@um.ac.ir

naghizadeh@um.ac.ir

<sup>۳</sup>. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.

akbari-s@um.ac.ir

<sup>۴</sup>. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.

مصدق، معناشناسی و کاربردشناسی پرداخته شده است. همچنین با توجه به تأثیر کاربردشناسی در تعریف «معنی» مدنظر، ویژگی‌های مؤثر متکلم و مخاطب قرآن در تعریف «معنی»، مشخص گردیده است. علاوه بر این، تحلیلی از پاره‌های نظریات اندیشمندان مسلمان در باب معنایی که لفظ بر آن تعلق می‌گیرد، و در تعیین معنای «معنی» و در نهایت گزینش روش مناسب، اثرگذار است، ارائه گشته و با بهره‌گیری از «اصل بدن‌مندی» در نقد نظریه «روح معنا»، مجازی بودن تعلق لفظ بر معانی عوالم علوی، اثبات و قابلیت مکاتب معناشناسی در بررسی معانی قرآنی نشان داده شده است. در پایان، با ارائه خصوصاتی که «معنی» در معناشناسی قرآن باید دارا باشد، برتری مکتب شناختی در تحلیل مفردات قرآنی به اثبات رسیده و با توجه به تعریف «معنی» در این مکتب، برخی ویژگی‌های دیگر معنی قرآنی، بیان گردیده است.

### واژه‌های کلیدی:

معناشناسی، قرآن، مکتب شناختی، بدن‌مندی، روح معنا.

### مقدمه و طرح مسئله

خداوند تبارک و تعالی در قرآن حکیم که به زبان عربی معیار در عصر جاهلی - یعنی زبان رایج بین ادبا از حدود ۱۵۰ سال قبل از بعثت رسول اکرم (ص) (ضیف، ۱۳۹۳ش، ص ۴۰) - نازل شده (ر.ک: سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱ش، صص ۱۷۱-۱۷۲ و ۱۸۲ و ۱۹۳؛ نکونام، ۱۳۷۷ش، صص ۴۳-۴۵)، الفاظ و واژگان متداول در میان اعراب را برای تبیین فرهنگ اسلامی بکار برده است؛ لذا می‌توان در یافت که در این کلام قلیل‌الحجم و کثیر‌المعنی الهی، تغییر و

تحویلی عظیم در معنای کلمات صورت گرفته است. از این رو، برای پی بردن به مراد متکلم، تنها عرب‌زبان بودن یا تسلط بر این زبان کفایت نمی‌کند.

با توجه به این مطلب و کلید حل این مسأله از زبان مولای متقیان حضرت علی (ع) که: «وَ يَنْطِقُ بِعُضَّةٍ بِبَعْضٍ وَ يَشْهَدُ بِعُضَّةٍ عَلَى بَعْضٍ» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، خ ۱۳۳، ص ۱۹۲)، مفسران اقدام به تفسیر موضوعی برای فهم مفردات قرآن کریم نموده‌اند. اما هنوز روشی دقیق، قابل اطمینان و محک‌خورده در این رابطه ارائه نگاشته است، در حالی که در غرب، به منظور تفسیر موضوعی متون دینی، علمی به نام معناشناسی یا سمانتیک<sup>۱</sup> بنا نهاده شده، که از زیرشاخه‌های زبان‌شناسی است، و حدود یک قرن سابقه دارد (صفوی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۸)؛ لذا بسیاری از مشکلات آن توسط منتقدان کشف و برطرف شده است. برخی زبان‌شناسان و قرآن‌پژوهان نیز، با قبول اینکه متون — چه الهی و چه بشری — از تجلیات زبان هستند (قائم‌نیا، ۱۳۹۰ش، ص ۲۳) و می‌توان نتایج معناشناسی را در تحلیل آنها بکار برد (قائم‌نیا، ۱۳۹۰ش، صص ۳۱-۳۲)، به معناشناسی مفردات این کتاب آسمانی پرداخته‌اند. از منظر این قرآن‌پژوهان، معناشناسی در حقیقت ابزاری علمی برای فهم کلام الهی، به عنوان یک مجموعه پیوسته و منسجم است، که می‌تواند تحولی در تفسیر ایجاد نماید.

اما وقتی سخن از «معناشناسی» است، باید مشخص شود که چه معنایی از «معنی» مراد می‌باشد. لفظ «معنی» جنبه‌های گوناگونی از زبان را در بر می‌گیرد و متأسفانه هیچ‌گونه هم‌نظری کلی درباره اینکه «معنی» چیست یا چگونه قابل توصیف است، بین نظریه‌پردازان وجود ندارد (پالمر، ۱۳۹۱ش، ص ۱۳)؛ که این اختلاف نگرش، از اختلاف روش ناشی می‌شود (مختار عمر، ۱۳۸۶ش، ص ۵۱)، چرا که تعاریف ارائه شده از معنا، به نوعی بیانگر

---

<sup>۱</sup>. Semantics



روش حصول معنا هستند. این بن بست به شیوه پدیدارشناسی و برشمردن ویژگی های برجسته «معنا» قابل رفع است (باطنی، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۲).

بنابراین برای معنا شناسی مفردات قرآن، باید اولاً، ویژگی های معنای قرآنی مشخص گردد، ثانیاً، قابلیت مکاتب معناشناسی در بررسی کلام الهی ثابت شود و ثالثاً، نظریه یا مکتبی که دارای این ویژگی ها باشد، استخراج گردد.

پس سؤال اینجا است که محقق در «معنا شناسی قرآن» به دنبال چه چیزی است؟ و به عبارت دیگر، منظور از «معنی» قرآنی در علم «معنا شناسی» کدام معنا می تواند باشد؟ و آیا مکاتب معناشناسی موجود، قابلیت بررسی چنین معنایی را دارند یا نه؟ پاسخ به این سؤالات، به تعیین روشی دقیق تر در تفسیر موضوعی می انجامد.

### پیشینه تحقیق

اگرچه در سالهای اخیر، بسیاری از واژگان قرآنی مانند: ظن، قیوم، برّ، تقوا و ...، معناشناسی گشته و نتایج قابل توجهی به دست آمده، لکن تتبع در این زمینه نشان می دهد که در هیچ یک به مسأله «معنی» پرداخته نشده است، بلکه هر کدام «معنا» را همان چیزی فرض کرده اند که روش اتخاذ شده، تعریف نموده است. لذا علی رغم حصول نتایجی، همواره این احتمال وجود دارد که استفاده از روشی دیگر، جنبه های جدیدی از معنا را روشن سازد. همچنین کتاب ها و مقالاتی درباره معنا شناسی قرآن و نقد و بومی سازی نظریات آن تألیف گشته است که در آنها اشاراتی به موضوع «معنی» دیده می شود؛ نظیر:

کتاب «معناشناسی شناختی قرآن» (قائمی نیا، ۱۳۹۰ ش)، که در آن بر توانایی روش شناختی در تحلیل علل اختلاف تعابیر قرآنی، تأکید و بیان گردیده که تعابیر قرآن را بدون ارجاع به صورت های دیگر می توان بررسی نمود. مؤلف اثر مذکور، مقالاتی نیز در زمینه مشابه دارد.

مقاله «روش پلکانی مفهوم‌شناسی واژگان قرآن» (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۸ش)، بیان می‌کند که در یک فرایند تدریجی، باید برای شناخت معنی مفردات قرآن، سه مؤلفه را به طور متوالی در کنار هم دید: معنای وضعی، معنای عرفی، معنای برخاسته از بافت و فرهنگ خاص قرآن.

مقاله «درآمدی بر استفاده از روشهای «معناشناسی» در مطالعات قرآنی» (مطیع و همکاران، ۱۳۸۸ش)، برای کشف معنای لفظی از قرآن، بر نگاه کلی‌نگر به همه متن و روش سازگار با زیرساخت‌های قرآن تأکید دارد. مؤلفان پس از گذری بر برخی مکاتب معناشناسی بیان می‌دارند که معناشناسی قرآن را براساس روش‌های مطالعات زیبایی‌شناسی متنی در معناشناسی فلسفی نیز می‌توان انجام داد.

همچنین مقاله «روش‌های نوین در معناشناسی مفاهیم و واژه‌های قرآنی» (هادی، ۱۳۹۱ش)، مکتب معناشناسی قومی را به عنوان روشی جدید در معناشناسی قرآن، معرفی می‌نماید. در مقاله «کدام معنی؟» (صفوی، ۱۳۹۲ش)، پس از مروری بر پیشینه بررسی «معنی» در مکاتب معناشناسی، باور به وجود معنای ثابت برای واژه را نقطه ضعف آنها معرفی کرده و انعطاف‌پذیری معنا را، که در شکل سازمان‌یافته مکتب شناختی هم مطرح است، می‌پذیرد. همچنین در مقاله «یزوتسو و نقد و بررسی دو اثر قرآنی وی» (ایازی، پورافخم، ۱۳۹۳ش) مؤلفین پس از معرفی اجمالی دو اثر قرآنی ایزوتسو<sup>۲</sup>، آنها را به لحاظ منابع، روش و محتوا، نقد و بررسی نموده‌اند.

در مقاله «درآمدی بر کاربرد نظریه حوزه معنایی در مطالعات قرآنی» (لطفی، ۱۳۹۵ش)، مؤلف براساس تعریف «معنی» در نظریه حوزه معنایی، معنای یک واژه را در گرو درک معانی دیگر واژه‌هایی که با آن در ارتباطند، می‌داند. برخی نیز با ارائه روشی ترکیبی، خود تعریفی را برای «معناشناسی قرآن» مفروض گرفته‌اند مانند مقاله «متدولوژی

---

<sup>۲</sup>. Izutsu

معناشناسی واژگان قرآن» (سلمانزاده و حسینی، ۱۳۹۵ش). از منظر ایشان برخی از ابزارهای مورد استفاده عبارتند از: ریشه شناسی، دانش لغت، حدیث، قرائت‌های مختلف، عهدین، دانش‌های مرتبط با دانش معناشناسی واژگان قرآن (فقه، کلام، عرفان و فلسفه)، دیدگاه‌های مستشرقان. علاوه بر موارد فوق، مقالاتی درباره ماهیت و چیستی معنا — که در زمینه کلام، اصول و فلسفه می‌باشد — نوشته گردیده، که برخی از آنها در متن، بکار رفته است.

### ۱. معنی، مفهوم و مصداق

برای تعریف «معنی»، ابتدا باید مراد از دو اصطلاح «مفهوم» و «مصداق» روشن گردد. مراد از «مفهوم» هر چیزی است که مورد فهم قرار گیرد؛ و به عبارتی مدلول یک نشانه را مفهوم گویند، چه حقیقی باشد و چه مجازی (مظفر، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۷). این معنا از «مفهوم» مقابل مصداق است (مظفر، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۷؛ پالمر، ۱۳۹۱ش، ص ۶۰)؛ چراکه «مفهوم» تصویر ذهنی شیء است (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۲؛ صفوی، ۱۳۹۰ش، ص ۷۰ و ۱۰۵) و «مصداق» وجود خارجی آن (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۲). هرچه مفهوم غنی تر باشد، مصداق محدودتر خواهد بود و بالعکس.

پس آنچه برای ذهن به عنوان مفهوم لفظ نمود پیدا می‌کند، با معنای لفظ تفاوت اساسی دارد؛ یعنی لفظ با دو مقوله مرتبط است: مفهوم به عنوان امری اعتباری، که ذهن از لفظ فهم می‌کند و معنا.

معنا، حقیقتی است با این قابلیت که مفهوم از آن حکایت می‌کند، و مصداق بدان قید می‌زند، و لفظ هم برای آن وضع می‌گردد (فیاضی و همکاران، ۱۳۹۲ش، ص ۱۲۸ و ۱۳۸ و ۱۵۷). در مفهوم «انسان»، قید ذهنی بودن و در مصداق «انسان»، قید خارجی بودن لحاظ می‌شود؛ اما می‌توان «انسان» را خالی از هر دو قید نیز تصور کرد، که در این صورت آن را «معنا» گویند. بدین ترتیب «معنا»، همان مفهوم است، بدون لحاظ قید ذهنی،

حاکوی و خارجی بودن (ساجدی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۰۶). معنا مساوی محکی یا معلوم بالذات است که در برابر مفهوم (حاکوی) و مصداق (معلوم بالعرض) قرار دارد (ساجدی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۰۵ و ۱۱۰). معنا از مفهوم به لحاظ مورد و مصداق اعم است و شمول بیشتری دارد؛ زیرا معنای بی مفهوم ممکن است، اما مفهوم بی معنا محال است (فیاضی و همکاران، ۱۳۹۲ش، ص ۱۳۳).

پرسش از چیستی «معنا» به طور طبیعی ناظر به معنا در مقام ثبوت و به حسب ذات خود و مربوط به هسته معنایی کلمات و حیثیت انفرادی آنهاست، نه معنای اثباتی. این سنخ معنا، تا زمانی که واژه در جامعه زبانی حیات دارد، ثابت است؛ هر چند معنای کاربردی به حسب زمینه‌های کاربرد، می‌تواند متنوع باشد. بررسی موقعیت واژه‌ها در متن کلامی و مسأله کاربرد، بعد دیگری از مسأله معناست، که به حیثیت اثبات معنا و شناخت مراد متکلم ارتباط می‌یابد (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۰ش، صص ۱۳۳-۱۳۴)، که همان مفهوم است.

بنابراین، با توجه به اینکه در «معناشناسی قرآن»، درک مراد متکلم، یعنی خداوند سبحان، از الفاظ و عبارات مدنظر است، و مفسر در پی فهم لغات و به دنبال آن آیات الهی در جهان‌بینی آفریننده هستی می‌باشد، و نظر به بسط بودن خدای تعالی، که مفهوم و معنا نزد او واحد است، ثابت می‌گردد منظور از «معناشناسی قرآن» مفهوم شناسی آن است؛ و به عبارتی، در تعیین مفردات قرآنی نمی‌توان معنی را غیر از مفهوم فرض نمود و با توجه اینکه آنچه به مفاهیم شکل می‌دهد، انتخاب مصداق‌هاست در نتیجه، «معنی» باید شامل هر دو نوع دلالت مفهومی و مصداقی باشد. در عین حال، این امر، خصوصیتی از معنی قرآنی را بیان می‌نماید که آشکار ساختن نظام مفهومی الهی و نمایشی بی‌واسطه از جهان درون گوینده است و به شناخت متکلم می‌انجامد.

## ۲. معنای قاموسی و کاربردی (معناشناسی و کاربردشناسی)

برای هر کاربری زبانی (متن) — خواه کوتاه و مختصر و خواه بلند و مفصل — دو معنا قابل پیش‌بینی است (Langacker, 2008, p.38):

**الف)** معنایی که جمله با تکیه بر بار معنایی تک تک واژگان خود در بر دارد و ارتباطی با بافت کاربری آن ندارد (راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۱۲۱؛ قائمی‌نیا، ۱۳۸۵ش، صص ۱۵-۱۶)، و به عبارتی از مسائلی مانند موقعیتها، اعتقادات و تجربه‌های شخصی منتزع شده است؛ که اغلب از آن به معنی «معناشناسی» یا معنی «درون‌زبانی»، یاد می‌کنند (صفوی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۹ و ۴۳). لذا معناشناسی، مطالعه معنای مستقیم، تحت‌اللفظی، و زبانی محض یک واژه یا عبارت است (فالک، ۱۳۹۲ش، ص ۳۰۸) و شیوه‌های زبان‌شناسی در بررسی معنا، بیشتر بر بررسی این معنا یا همان معنای قاموسی تأکید داشته است (مختار عمر، ۱۳۸۶ش، ص ۵۱). اینگونه معناشناسی، به دو شاخه معناشناسی در زمانی (تاریخی) و معناشناسی همزمانی (توصیفی) تقسیم می‌شود.

**ب)** معنی «کاربردشناسی»، و آن، معنایی است که در ارتباط با بافت جمله یا پاره‌گفتار<sup>۳</sup> (گیررتس، ۱۳۹۳ش، ص ۳۱۷) و بافت پیرامونی یا موقعیتی، و همزمان با کاربری زبان تولید می‌شود، و صرفاً در واژگان و ترکیب واژگانی زبان نمی‌گنجد، بلکه به تناسب بافت تغییر کرده و تبیین می‌شود (فالک، ۱۳۹۲ش، ص ۲۸۲). این دانش شامل نیات متکلم، زمینه نگرش‌ها و اعتقادات سخنگو و مخاطب و به عبارتی دانش مشترک آن دو از جهان خارج، انتظارات طرفین، درک آنان از بافت جمله، و دانش آنها از نحوه استفاده از زبان برای تبادل اطلاعات است (فالک، ۱۳۹۲ش، ص ۳۰۵؛ صفوی، ۱۳۹۰ش، صص ۳۰-۳۱)؛ یعنی «معنای مقصود گوینده» - که همان کاربردشناسی است (صفوی، ۱۳۹۰ش، ص ۴۳) - بر

۳. پاره‌گفتار شکل تولید شده جمله محسوب می‌شود، که شامل بخش‌های احساسی و بافت ساز زبان‌هاست (لاینز، ۱۳۹۱ش، ص ۶۸)، حال آنکه جمله، جوهری انتزاعی است که بخشی از نظام زبان به شمار می‌رود. این تمایز را می‌توان به تفاوت میان زبان و گفتار مربوط ساخت (پالمر، ۱۳۹۱ش، ص ۲۵).

پایه تعامل بشر با دیگران (تجربه اجتماعی) و با جهان پیرامون (تجربه مادی) (راسخ مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۱۱ و ۷۳؛ قائمی‌نیا، ۱۳۹۰ش، ص ۵۴) شکل می‌گیرد.

این رویکرد دو سطحی، الگویی محدود‌دنگر است که به صراحت بر انعطاف معنی در بافت تأکید دارد، اما توصیفات معنایی را محدود می‌سازد و انعطاف معنایی واژه‌ها را به سطح دیگری از توصیف معنی حواله می‌دهد. به این ترتیب، میان سطح زبانی و سطح بافتی، تمایزی قطعی برقرار می‌کند (گیررتس، ۱۳۹۳ش، ص ۳۰۰) و برر سی رابطه دو طرفه میان دانش درون‌زبانی و برون‌زبانی را به کاربردشناس محول می‌نماید (صفوی، ۱۳۹۰ش، ص ۴۳). بر این اساس، اینگونه رویکردهای محدود‌دنگر ناگزیرند به سراغ تعاریف انتزاعی و کلی بروند؛ در حالی که هرچه تعاریف کلی‌تر و انتزاعی‌تر شوند، در تمایز میان معانی، مشکلات بیشتری پدید می‌آید (گیررتس، ۱۳۹۳ش، ص ۳۰۲).

از این رو، تمایز میان معناشناسی و کاربردشناسی مورد تأیید همه معناشناسان نیست (ایازی، پورافخم، ۱۳۹۳ش، ص ۱۴)، و برخی — از جمله یلمسلف<sup>۴</sup> از مکتب کپنهاگ<sup>۵</sup> و لیکاف<sup>۶</sup> و لنگاکر<sup>۷</sup>، که از چهره‌های مشهور معناشناسی شناختی هستند — این نوع مرزبندی را مخلّ مطالعه جامع معنی می‌دانند (صفوی، ۱۳۹۰ش، ص ۴۳)؛ و لذا خط مقسّم بین زبان و کاربرد زبان در حال از بین رفتن است (فالك، ۱۳۹۲ش، ص ۳۱۴). پس در معناشناسی الفاظ باید به دو واقعیت در کنار هم توجه شود: مقام وضع و مقام کاربرد واژه در متن (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳ش، ص ۲۴).

نتیجه اینکه درک مفهوم در گرو برر سی معنی بر اساس تجربه استفاده واقعی زبان به دست آید، نه دیدن واژه‌ها در لغتنامه یا خواندن قواعد دستوری. با توجه به تعریف معنای

<sup>۴</sup>. Hjelmslev

<sup>۵</sup>. Københavns School

<sup>۶</sup>. Lakoff

<sup>۷</sup>. Langacker

کاربردی، برخی ویژگی‌های متکلم و مخاطب نیز در تعیین مفهوم یا همان معنای قرآنی مؤثرند، که باید مورد بررسی قرار گیرند.

## ۱-۲. ویژگی‌های مؤثر متکلم قرآن در تعریف معنا

اگرچه ظرفیت‌ها و اقتضائات زبانی متن که مجرای انتقال پیام است، در ساخت معنا مؤثر می‌باشد، اما نطفه تکوین معنا قصد پدیدآورنده سخن است. به طوری که آگاهی بر صفات و ویژگی‌های گوینده از جمله قرائن عقلی مؤثر در شناخت زبان قرآن (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱ش، ص ۱۷۹) و فهم درست آن است (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳ش، ص ۴۲۰). قرآن مجید، به لفظ و معنا، برگزیده و منتخب خداوند متعال، برای دعوت و راهنمایی مردم به سوی کمال معنوی است (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳ش، ص ۲۲۷)، پس بالطبع این سخن بازتابی از ویژگی‌های الهی است، هر چند مخاطب آن انسان باشد (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱ش، ص ۱۷۹).

بر این اساس، قانون محاوره از جهت لفظ و از لحاظ مخاطب، نسبت به افراد عادی مطاع است، لیکن از جهت متکلم، همه احکام متکلمان عادی درباره متکلم وحی، حاکم نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۹۸).

یکی از صفات ثبوتیه خداوند، علم است. ذات خداوند علت موجودات است، و به ذات خود نیز عالم است، بنابراین به همه موجودات، عالم است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۴۹؛ طباطبایی، ۱۹۹۹م، صص ۲۷-۲۸). خداوند در مقام ذات، کمالات وجودی تمام موجودات را به نحو بساطت واجد است؛ چون وجود، حقیقتی است واحد و دارای مراتب، و عالی‌ترین مرتبه وجود، همان وجود خداوند است (طباطبایی، ۱۹۹۹م، ص ۱۰۱). لذا، پس از موجود شدن اشیاء چیزی بر علم خداوند افزوده نخواهد شد (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۷۹)؛ چنانکه امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «...أَحَاطَ بِالْأَشْيَاءِ عِلْمًا قَبْلَ كَوْنِهَا، فَلَمْ يَزِدْ

بِكُونَهَا عِلْمًا، عِلْمُهُ بِهَا قَبْلَ أَنْ يُكُونَهَا كَعِلْمِهِ بَعْدَ تَكُونِهَا...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۱۳۴-۱۳۵).

ملاک تفاوت کلام خداوند متعال با بشر نیز، همین علم و احاطه مطلق بر جمیع اشیاء، و از آن جمله لفظ و معناست (طیب حسینی، ۱۳۸۹ش، ص ۲۷۱). لذا معانی قرآنی، با تجربیات جدید بشر و تغییرات در محیط پیرامون او و در نتیجه، تغییرات جزئی در معانی کلمات تغییر نمی‌کنند؛ زیرا اگرچه مخاطب به دلیل عدم احاطه و اشراف کامل بر کلام لایتناهی خداوند متعال، با افزایش علم و تجربه به معانی جدیدی دست می‌یابد، اما این معانی از قبل موجود بوده است. از این رو، برخی از اصولی که مکاتب معناشناسی بر آنها بنیان شده‌اند، بر جنبه الهی کلام قابل تطبیق نیست. اما از دید مخاطبین (بشر)، با توجه به امکان تغییر در دانش آنان، باید مورد بحث قرار گیرد.

## ۲-۲. ویژگی‌های مؤثر مخاطب قرآن در تعریف معنا

اگرچه مخاطبان قرآن همه ابناء بشر، بدون توجه به زبان و زمان و مکان و مرز و نژاد هستند، که در قرآن با عناوینی چون: بشر، ناس و ... از آنها یاد شده است، اما خداوند متعال با برگزیدن پیامبر عظیم‌الشان اسلام (ص)، به عنوان مخاطبی درخور و شایسته، اقدام به کاربری زبانی، مطابق با فهم پیامبر می‌کند. لذا سویه قابل‌وحی، که به عنوان مخاطب اصلی، وحی را دریافت نموده و نیز مبین و مفسر آن خواهد بود: "... وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ..." (نحل: ۴۴)؛ «... و این قرآن را به سوی تو فرود آوردیم، تا برای مردم آنچه را به سوی ایشان نازل شده است، توضیح دهی.

شخصیت متعالی انسان کامل، خاتم‌الأنبیاء محمد مصطفی (ص) است، که مراد الهی را دریافت می‌کند و نسبت به همه دلالت‌های صحیح الفاظ آگاه است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۹۸؛ طیب حسینی، ۱۳۸۹ش، صص ۸۲-۸۳ و ۱۶۹)؛ چنانکه در روایت نیز



آمده: «إِنَّمَا يُعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ حُوِّطَبَ بِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، صص ۳۱۱-۳۱۲).<sup>۸</sup> امام خمینی (ره) این حدیث را اشاره به بالاترین مرتبه فهم و فهم حقیقی و باطن قرآن می‌داند که منحصر به وجود مقدس پیامبر (ص) است و به تبع او نازل می‌شود تا می‌رسد به جایی که به صورت حروف و کتاب درمی‌آید و غیر او از دست‌یابی به آن محروم‌اند، مگر به واسطه خود پیامبر (ص) (موسوی خمینی، ۱۳۷۵ش، صص ۱۳۵-۱۳۶).

آری، درک مراتب وجودی قرآن، تنها با مشاهده قلبی است نه به ادراک عقلی؛ قلبی که قلب عالم باشد و آن قلب نبی اعظم (ص) است (موسوی خمینی، ۱۳۷۵ش، ص ۱۳۷). این معنی در مقربین در گاه الهی، به خصوص حضرات او صیاء (ع) نیز که قلب عالم امکان بوده و در حد اعلای عصمت و علم و کمالات الهیه هستند، تحقق وجودی یافته است (امین، ۱۳۶۱ش، ج ۱۲، صص ۱۰۴-۱۰۵). لذا باید گفت به هر میزان که دانش تجربی فرد (اعم از حصولی و حضوری) به دانش خالق عالم نزدیک‌تر شود، قادر است معانی عمیق‌تری را استخراج نماید؛ که لازمه این امر سنخیت مخاطب با متکلم است. آنچنانکه خداوند متعال در قرآن مجید فهماندن را به خود نسبت می‌دهد که به سلیمان صفتان تعلق می‌گیرد: "فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ..." (انبیاء: ۷۹)؛ «پس آن را به سلیمان فهماندیم...».

در عین حال، رابطه‌ای دو طرفه میان فهم و سنخیت برقرار است، به طوری که خدای سبحان می‌فرماید: "اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ..." (بقره: ۲۵۷)؛ «خداوند سرور کسانی است که ایمان آورده‌اند. آنان را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی به در می‌برد...». در نتیجه، از مشخصه‌های معنای قرآنی نزدیک کردن نظام ادراکی مخاطب به متکلم و سنخیت بیشتر میان آن دو است.

<sup>۸</sup> اگرچه اخباریون از این روایت به عنوان دلیلی بر عدم حجیت ظواهر قرآن بهره می‌گیرند، لکن استفاده ما از آن در ارتباط با بواطن و سطوح مختلف فهم قرآن است.

پس معانی جدیدی که واژگان با افزایش علم و تجربه بشری، دارا می‌شوند در پیش سویه قابل‌وحی و مقربین در گاه الهی نیز از قبل موجود است؛ و سایر ابناء بشر می‌توانند به تبع مخاطبان اصلی وحی و با کمک آنها و به نسبت بهره‌مندی از استعدادهای الهی خویش، به حقایق قرآن دست یابند (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۸۱). لکن از آنجا که ایشان در حد عقول مردم سخن می‌گفته‌اند، تمام جنبه‌های معنی الفاظ را برای همگان بیان نفرموده‌اند و از این رو، اصول معناشناسی‌ای که بر جنبه الهی کلام قابل تطبیق نیست، از منظر مخاطبین (بشر)، قابل قبول می‌باشد.

لذا مکاتب معناشناسی، اگرچه قادرند تفسیری روشمند از مفردات قرآنی ارائه دهند، اما این تفسیر نیز بسته به میزان طهارت قلبی و تجربه فرد از عوالم وجودی، تنها لایه‌هایی از مفهوم مدنظر خدای تعالی را ارائه خواهد داد و چه بسا مفسر را در معنای قشری الفاظ متوقف سازد. اما اگر قرآن و عترت یک متن تلقی شوند و از نظریات این مکاتب در بررسی هر دو کلام، در جنب هم، بهره گرفته شود، در گشایش بواطن کلام الهی و مقصود مطلوب، مفید فایده خواهد بود.

### ۳. اندیشمندان مسلمان و مسأله معنا

کاربرد الفاظ متعارف و عادی در حوزه مفاهیم متافیزیکی، دینی و اخلاقی از دیرباز با تحلیل‌های گوناگون مواجه بوده است (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱ش، ص ۲۳۵). اندیشمندان مسلمان، برای درک معنای این مفاهیم، روش‌های تفسیری گوناگون را بنا نهاده‌اند و به منظور فهمی عمیق‌تر از کلام الهی، امروزه —آنچنانکه گذشت— به تفسیر موضوعی روی آورده‌اند؛ که هنوز به روشی محک‌خورده انجام نگرفته است.

اما پاره‌ای نظریات در باب معنایی که لفظ بر آن تعلق می‌گیرد، از سوی علما مطرح شده، که تحلیل آنها در تعیین معنای «معنی» در معناشناسی یا همان تفسیر موضوعی قرآن مجید و در نهایت گزینش روش مناسب، تأثیرگذار است. این نظریات، اغلب در مواجهه با

آیاتی است که صفات بشری را به باری تعالی نسبت می‌دهند، لکن قابل تعمیم به تمام الفاظ می‌باشد؛ و آنها را می‌توان به چهار دیدگاه اصلی تقسیم نمود: نظریه اهل ظاهر، نظریه اشتراک لفظی، نظریه حقیقت و مجاز، و نظریه روح معنا.

### ۳-۱. نظریه اهل ظاهر

در تاریخ فرهنگ اسلامی، عده‌ای از دانشمندان این الفاظ را به معنای ظاهری گرفته‌اند و بنابراین ساحت دیگری از معنا را برای این الفاظ نمی‌پذیرند. صاحبان این دیدگاه، سه دسته‌اند: اهل تشبیه و تجسیم، اهل توقف، و مخالفان وقوع مجاز در قرآن (که مجاز را نوعی سخن دروغ و قرآن را منزله از آن می‌دانسته‌اند) (حجتی، شیواپور، ۱۳۸۹ش، صص ۴۱-۴۲)؛ که نادرستی دیدگاه ایشان واضح است.

### ۳-۲. نظریه اشتراک لفظی

قائلان چنین نظریه‌ای بر این باورند که وجود، به هر چیز که نسبت داده شود، معنای همان را خواهد داشت (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱ش، صص ۲۳۹)؛ یعنی برای دو معنای متفاوت واژه واحدی وضع شده است (حجتی، شیواپور، ۱۳۸۹ش، صص ۴۳). بر این اساس، وجود و برخی کمالات دیگر را به آن معنا که به مخلوقات اطلاق می‌شود، نمی‌توان به خالق اطلاق کرد (از جمله ر.ک: غزالی، ۱۳۸۶ش، صص ۴۳-۴۴ و ۶۱).

اصلی‌ترین اشکال این نظریه خلط مصداق با مفهوم است، زیرا آنچه قابل مقایسه میان خالق و مخلوق نیست، مصداق وجود خداست، نه مفهوم آن (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱ش، صص ۲۳۹). حمل مفهوم وجود و هر یک از صفات وجودی، مثل علم، قدرت و ...، با حذف محدودیت‌های امکانی، بر خداوند با هیچ اشکالی مواجه نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص ۱۰۴؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۵ش، صص ۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۳، صص ۲۱۷). بیانات ائمه اطهار(ع) نیز بر این نکته دلالت دارد (ر.ک: سید رضی، ۱۴۱۴ق، خ ۱۸۶).

### ۳-۳. نظریه حقیقت و مجاز<sup>۹</sup>

شایع‌ترین نظریه درباره متشابهات قرآنی آن است که چون الفاظ ابتدا بر معانی محسوس وضع شده، پس در مورد آنها حقیقت است و در معانی معقول به صورت مجازی بکار می‌رود (حجتی، شیواپور، ۱۳۸۹ش، ص ۴۳). این نظریه، با نظریات مطرح در مکاتب معناشناسی هماهنگی دارد؛ که در صورت صحت، بیانگر قابلیت این مکاتب در بررسی معانی قرآنی است.

### ۳-۴. نظریه روح معنا

نظریه پردازان این نظریه معتقدند از آنجا که راسخان در علم از عرف فراتر می‌روند و با زدودن معنا از قیود حسی و پرهیز از غلبه دادن ویژگی‌های مادی بر معنا، روح معنا را درمی‌یابند (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۴۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، صص ۸۲-۸۳)، پس الفاظ از همان ابتدا بر اصل معانی وضع شده‌اند، چه وضع خدا باشد و چه بشر؛ و غفلت واضح از روح معنا در هنگام وضع خللی به بحث وارد نمی‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۵ش، ص ۲۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۱۱۸/ج ۲، صص ۱۲-۱۳). این دیدگاه در پی آن است که با استناد به وجود مراتب هستی، کثرت وجودی را به گونه‌ای تحلیل نماید که با وحدت معنایی سازگار باشد. نتیجه این تبیین، اشتراک مفهومی وجود و کمالات آن و تفاوت مصداقی است (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱ش، ص ۲۳۵).

این نظریه، نخستین بار از سوی غزالی (غزالی، ۱۴۰۹ق، صص ۳۴-۳۶) مطرح شد، لکن به صور گوناگون مورد تفسیر قرار گرفت (شیوا و همکاران، ۱۳۹۱ش، ص ۱۱۵)؛ اصل

<sup>۹</sup> از جمله ر.ک: (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۳). وی در این کتاب، انگشت را کنایه از روح انگشت می‌داند؛ غزالی اگرچه در اکثر کتب عرفانی خود - چنانکه خواهد آمد - قائل به نظریه روح معناست لکن در برخی از مباحث تصریح می‌کند که دلالت الفاظ بر ارواح معانی می‌تواند به طریق وضع باشد یا از طریق استعاره و مجاز (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۰).

مشترک میان همه آن صور عبارت است از اینکه: در معنای الفاظ، خصوصیات مصادیق در نظر گرفته نمی‌شود؛ که از آن به عنوان قدر مشترک میان مصادیق گوناگون یا روح معنا تعبیر می‌گردد (حجتی، شیواپور، ۱۳۸۹ش، ص ۴۴). علامه این مطلب را تحت عنوان «تجريد معنا» بیان می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۰۴؛ ج ۱۴، صص ۱۲۹-۱۳۰؛ طباطبایی، ۱۹۹۹م، صص ۳۴-۳۶).<sup>۱</sup>

البته تقریرها و تفسیرهای مختلف این نظریه، در التزام به این گزاره تفاوت دارند (حجتی، شیواپور، ۱۳۸۹ش، ص ۴۴). این تقریرهای گوناگون را، در یک نگاه کلی می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

### ۳-۴-۱. حقیقت در خالق و مجاز در مخلوق

یعنی هیچ چیز جز خدای تعالی حقیقتی ندارد و اطلاق الفاظ بر سایر اشیاء - اعم از جبروتی، ملکوتی، و ناسوتی - از باب مجاز است (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۴۶) (اشاره دارد بر اینکه افرادی بر این رأی‌اند).<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup>. مفهوم نظریه «تجريد معنا» در تقریرات غزالی و سایرین به کرات دیده می‌شود؛ از جمله ر.ک: (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۲ و ۲۷۸ و ۳۶۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۴، ص ۱۷۱).

<sup>۲</sup>. این دیدگاه را از برخی سخنان غزالی و امام خمینی (ره) نیز می‌توان دریافت نمود؛ به طوری که غزالی رساله مشكاة الأنوار خود را با این عنوان آغاز می‌کند که: «فی بیان أن النور الحق هو الله تعالی و أن اسم النور لغیره مجاز محض لا حقیقه له» (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۰) و در شرح معانی اسماء الحسنی درباره «حسیب» می‌گوید: «و هذا وصف لا تتصور حقیقه لغیره» (غزالی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۱۴)، اگرچه در جایی دیگر از همین کتاب بیانی دوگانه دارد: «و من أسماء الله تعالی ما یكون نقلها إلى العبد مجازا و هو الأكثر و منها ما یكون فی حق العبد حقیقه و فی حق الله تعالی مجازا كالصبور و الشکور و لا ینبغی أن تلاحظ المشاركة فی الاسم و تذهل عن هذا التفاوت العظیم الذی ذکرناه» (غزالی، ۱۳۸۶ش، ص ۸۰) که اعتقاد به نظریه اشتراک لفظی را نشان می‌دهد. حضرت امام (ره) نیز در مواردی تصریح می‌کنند که جمیع الفاظ وضع

### ۳-۴-۲. حقیقت در خالق و مخلوق به نحو نواطی

افرادى (قاضى سعید قمى، ۱۴۱۶ق، ج ۲، صص ۵۱۹-۵۲۰) قائل بر این عقیده‌اند که در اشتراک و تعلق معنا، میان مصادیق محسوس و معقول این الفاظ، هیچ اولویتی وجود ندارد (ایازى، عزتی‌بخشایش، ۱۳۹۲ش، ص ۶۸ (زیرنویس)؛ حجتی، شیواپور، ۱۳۸۹ش، ص ۴۵)، و همه یکسانند (شیوا و همکاران، ۱۳۹۱ش، ص ۱۲۱ و ۱۲۴).<sup>۱</sup>

### ۳-۴-۳. حقیقت در خالق و مخلوق به نحو تشکیک

یعنی با وجود اشتراک معنا میان مصادیق محسوس و معقول، تعلق معنا در مصادیق معقول که بر این عنوان شایسته‌ترند (حجتی، شیواپور، ۱۳۸۹ش، ص ۴۵؛ شیوا و همکاران، ۱۳۹۱ش، صص ۱۲۰-۱۲۱ و ۱۲۴)، شدید و در مصادیق محسوس، ضعیف‌تر است (ایازى، عزتی‌بخشایش، ۱۳۹۲ش، ص ۶۸، زیرنویس).

قائلین به تقریر مذکور از نظریه روح معنا (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۳۴؛ ج ۴، ص ۱۷۳؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۳۵؛ ج ۹، ص ۲۹۹؛ قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵۲۱؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، صص ۸-۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۰۴ و ۳۲۰؛ ج ۱۵، ص ۱۲۲؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۵ش، صص ۲۶-۲۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ج ۲، صص ۱۲-۱۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۳، صص ۲۲۸-۲۲۹؛ و...)، به دو دسته تقسیم می‌شوند: اکثریت ایشان، موضوع‌له الفاظ را روح یا ذاتی روحانی می‌دانند که به مثابه گوهر معنایی

---

شده برای معانی کمالیه، اطلاقش بر غیر حق تعالی در نظر عقول جزئیة حقیقت است، اما نزد عقول مؤیده و اصحاب معرفت مجاز است، و فقط اطلاقش بر حق تعالی حقیقت است (موسوی خمینی، ۱۳۷۵ش، صص ۲۷-۲۸).

<sup>۱</sup>. این مطلب از برخی بیانات ملاصدرا نیز برداشت می‌شود (از جمله ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۴، ص ۱۵۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، صص ۹۱-۹۳)؛ لکن با وجود تصریح وی به عقیده تشکیک در وجود، نمی‌توان قائلیت به نواطی را به او نسبت داد.

در تمامی مصادیق محسوس و معقول حضور دارد، ولی در دیدگاه علامه طباطبایی موضوع له نه ذات مشترک، بلکه غایت، غرض یا کارکرد مشترک میان مصادیق است (توکل‌پور، ۱۳۹۸ش، ص ۸۰)، به طوری که تصریح می‌کند مصادیق گوناگون تنها از حیث کاربرد مشترکشان به این نام خوانده می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰؛ ج ۲، ص ۱۰۴ و ۳۲۰ و...؛ طباطبایی، ۱۹۹۹م، ص ۳۵).

لذا علامه که می‌توان او را نظریه پرداز اندیشه «غایت مصادیق» دانست (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰؛ ج ۲، ص ۳۲۰؛ ج ۱۴، صص ۱۲۹-۱۳۰؛ ج ۱۷، ص ۷)، راهی جداگانه برای رسیدن به این نتیجه واحد پیموده است. وی اگرچه از نظریه «روح معنا» سخنی به میان نیاورده، اما بررسی تفسیر الفاظ متشابه در تفسیر المیزان تردیدی باقی نمی‌گذارد که وی پیرو این نظریه است (ر.ک: شیواوهمکاران، ۱۳۹۱ش، صص ۱۱۵ و ۱۲۷-۱۳۱؛ توکل‌پور، ۱۳۹۸ش، صص ۷۶-۷۸)؛ چنانکه آیت الله جوادی آملی نیز در توضیح نظر علامه می‌گوید:

«تحولات گوناگون مصادیق، موجب تحول تفسیر نمی‌شود؛ زیرا الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند و مادامی که هدف یک چیز معین و غرض مترتب بر آن باقی است، نام آن محفوظ است، گرچه تبدیل فراوانی در مصادیق آن راه یافته باشد، ... زیرا لفظ در مفهوم استعمال می‌شود، نه در مصداق و تفاوت مصداق موجب تبدیل مفهوم نخواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ج ۱، صص ۴۳۴-۴۳۵).

#### ۴. تحلیل و بررسی نظریه روح معنا

در تحلیل نظریه «روح معنا» نکته حائز اهمیتی که مورد توجه قرار گرفته، وجود تمایز میان حقیقت و مجاز ادبی با حقیقت و مجاز فلسفی و عرفانی است. حقیقت به مفهوم فلسفی،

عبارت است از صورت علمی مطابق با واقعیتی که از آن حکایت می‌کند که موصوف به صفت حقیقی است و در مقابل آن وجود اعتباری یا مجازی بکار می‌رود. اما حقیقت ادبی و لغوی، این است که استعمال کلمه در معنای وضعی و قراردادی آن صورت گیرد و استعمال در غیر معنای وضعی، مجازی است. بنابراین، هیچ‌گونه تلازمی میان معنای مجاز ادبی با مجاز عرفانی و فلسفی وجود ندارد و پذیرش مجاز ادبی، عینیت خارجی حقایق قرآن را نفی نمی‌کند (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱ش، ص ۲۴۲).

پس اشکال مهمی<sup>۱</sup> که بر نظریه وضع الفاظ برای روح معانی به نظر می‌رسد، اختلاط مباحث معرفتی و عرفانی با مباحث ادبی است. بحث زبان و مباحث ادبی اساساً مبتنی بر کاربردهای عرفی زبان و تابع وضع و قرارداد است و به نظر عرف انتساب صفات به صورت مجازی به خداوند هیچ محذوری ندارد (موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، صص ۱۹۸-۱۹۹؛ ج ۲، صص ۹۴-۹۵؛ طیب حسینی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۰۶).

با این وجود، نزاع میان اهل ادب و اهل عرفان لفظی به نظر می‌رسد که از ثمره قابل توجهی برخوردار نیست (طیب حسینی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۰۶) و لذا اگر اختلاطی هم باشد، لطمه‌ای به تجرید مصادیق از خصوصیات آن وارد نمی‌سازد. در عین حال، راه و روش عقلا، در محاوره و تفهیم و تفهم، تنها در ترجمه الفاظ و عبارات قرآن مفید فایده است. قواعدی که به نام «اصول محاوره» و در علم اصول به نام «اصول لفظیه» خوانده می‌شود، برای پی بردن به مطالب رفیع قرآنی کافی نیست؛ و هر گاه اشکال و ابهامی در عبارت به وجود آید، هیچ‌یک از اصول لفظیه و و سایل معمول در تفسیر، گرهی از کار نمی‌گشایند. لذا برای دریافتن حقایق عالیله، راهی غیر از طریق معمول را باید پیمود.

<sup>۱</sup>. پاره‌ای انتقادات دیگر نیز بر این نظریه وارد است (ر.ک: ایازی، عزتی‌بخشایش، ۱۳۹۲ش، صص ۷۱-۷۲) که به نظر اینجانب قابل پاسخگویی است.



پس صرف وجود تفاوت بین حقیقت و مجاز ادبی و عرفانی، نمی‌تواند این نظریه را از حیث اعتبار ساقط سازد. فرض درستی دیدگاه روح معنا، مکاتب معناشناسی را که برای درک معنا از دیدگاه بشر ایجاد شده‌اند، در شناخت معنی الفاظ و عبارات با چالشی بزرگ مواجه می‌کند و قابلیت آنها را در بررسی معانی قرآنی رد می‌نماید؛ چراکه آنچه در این مکاتب مطرح شده - چنانکه گذشت - معنای تحت‌اللفظی و یا تحت‌اللفظی و کاربردی واژه است نه روح معنا، اما:

**اولاً؛** امروزه تحقیقات علمی ثابت کرده درک بشر از عالم، درکی بدن‌مند است (Lakoff & Johnson, 1999, p.79; Langacker, 2008, p.535)؛<sup>۲</sup> و آنچه که ماهیت سازمان مفهومی را معنادار می‌کند، تجربه‌ای است که با آن همراه است؛ یعنی از ادراک واقعیت‌های عینی، در درک مفاهیم - خواه عینی یا انتزاعی - بهره می‌برد (قائم‌نیا، ۱۳۹۰ش، ص ۲۷۵-۲۷۶).

**ثانیاً؛** نظر به اینکه لفظ و معنای قرآن حکیم، نازل شده از سوی خدای سبحان است و بر طبق آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ...» (ابراهیم: ۴)؛ «و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم تا [حقایق را] برای آنان بیان کند...»، می‌توان دریافت خداوند علیم - چه واضح لفظ باشد و چه نباشد - قطعاً خود نیز لفظ را طوری بر معنا تطبیق داده که برای همه ابناء بشر قابل درک گردد و با قرائتی، خود و اولیائش، بدن‌مندی عوالم علوی را نفی نموده‌اند. پس حقیقت بلند قرآن را آن قدر نزول می‌دهد تا به لسان بشر درآید

<sup>۲</sup>. در اثبات این مطلب ر.ک: (Gibbs, 2003, pp.1-15; Ghio & Tettamanti, 2010, pp.223-232)؛ همچنین در دهه‌های اخیر، شواهد عصب‌شناختی فراوانی حاصل شده که از نظریه «طرحواره‌های تصویری» که از طریق تجربه بدن‌مند درون نظام مفهومی به وجود می‌آید (راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۴۵؛ قائم‌نیا، ۱۳۹۰ش، ص ۳۰۹) - پشتیبانی می‌کند (تاگارد، ۱۳۹۴ش، ص ۱۴۳).

و معانی عمیق را با تعابیر ملموس برای مخاطبان خویش بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۵۳ش، ص ۴۰)؛ همان الفاظی که تعلق آنها بر اولین ادراکات بشری است.

بنابراین نظریه روح معنا، اگر چه از بُعد سیر نزولی آفرینش در نظر اول، منطبق بر واقعیت می‌نماید، لکن جمع بین یافته‌های جدید علوم تجربی در باب نحوه درک و شناخت آدمی و بیانات قرآنی، در حقیقت نقدی بر این نظریه است که تقریرهای موجود از آن، نمی‌تواند پاسخگوی این نقد باشد. پس نمی‌توان فرض وضع لفظ برای روح معنا را پذیرفت. برخی از اندیشمندان مسلمان نیز به بدن‌مندی درک بشر اشاره داشته‌اند؛ که از آن جمله می‌توان غزالی را نام برد. وی می‌گوید:

«بالجملة انسان جز نفس خود و صفات نفس خود، که به علم حضوری آنها را دریافته، درک نمی‌کند. سپس با مقایسه با آنها غیر آن را می‌فهمد و تصدیق می‌کند که بین آن دو از نظر شرافت و کمال تفاوت وجود دارد. لذا اگر پیامبر صفاتی از خداوند را ذکر می‌کرد که هیچ مناسبتی با انسان نداشت، آدمی آن را نمی‌فهمید» (غزالی، ۱۳۸۶ش، صص ۵۲-۵۳).

به عبارتی الفاظ، ابتدا برای حداقل مراتب درک بشر که حاصل تجربه ناسوتی اوست و جسم نیز بخشی از آن می‌باشد، وضع شده‌اند؛ که بشر باید با علم و تفکر و تقوا به مراتب بالاتر معانی دست یابد (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۴۱): «... وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ...» (بقره: ۲۸۲)؛ «... و از خدا پروا کنید، و خدا به شما آموزش می‌دهد،...»؛ و دسترسی بر مراتب کمالیه قرآن، جز برای راسخان در علم میسر نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۷، صص ۱۰۷-۱۰۸؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۴۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۳۷؛ امین، ۱۳۶۱ش، ج ۱۲، ص ۱۰۴؛ و...): «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ \* فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ \* لَا يَمُسُّهُ إِلَّا الْمَطَهَّرُونَ» (واقع: ۷۷-۷۹)؛ «که این قطعاً قرآنی است ارجمند، در کتابی نهفته، که جز پاک‌شدگان بر آن دست نزنند».

به طور کلی، سخن معنی را محدود می‌سازد؛ چه لفظ، قالب تنزل یافته فکر و معنی است و هر چند لفظ فصیح و بلیغ باشد، باز نسبت به ظهور آن در دل و جان، ناقص و کوتاه است (اللهوردیخانی، ۱۳۸۴ش، ج ۳، ص ۸۹). پس الفاظ تنها نشانه‌ای از معانی عوالم وجودی بالاتر هستند که برای تقریب به ذهن و مجازاً مورد استفاده قرار می‌گیرند و به آنها منتسب می‌شوند. همچنانکه همگان به وضوح بر این نکته گواهند که الفاظ از بیان عمق آنچه عارف درک می‌کند، ناتوانند؛ زیرا عالم ناسوت سایه‌ای از سایر عوالم وجود است و آنچه در عالم ناسوت از طریق الفاظ شناخته می‌شود، مصادیقی و رای معنای لفظ در عوالم دیگر دارد؛ چراکه نسبت عوالم وجود از نوع «تطابق» می‌باشد (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۵ و ۲۸۰ و ۲۸۱؛ ملاصدرای، ۱۳۶۶ش، صص ۱۲۳-۱۲۴؛ ج ۲، ص ۱۸۳ و...؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۰۲ و ۲۸۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۶۹؛ ج ۲۰، ص ۲۴۶؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۵۷).

به این معنا که هر چه در عوالم پایین است در عوالم بالاتر به نحو کامل‌تر وجود دارد (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸۱؛ ملاصدرای، ۱۳۶۳ش، ص ۲۴ و ۳۳۱؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۱۶؛ طباطبایی، ۱۹۹۹م، ص ۶۲ و ۱۰۴ و ۱۰۹؛ امین، ۱۳۶۱ش، ج ۱، ص ۱۵؛ ج ۱۲، ص ۳۴۴) و موجودات عالم پایین مظاهر موجودات عالم بالینند.

به عنوان مثال آنچه در این عالم به نام «دست» خوانده می‌شود از حقیقت دست چنان فاصله دارد، که بر آن حقیقت مجازاً (یا به گفته علامه به صورت استعاره) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۴) «دست» اطلاق می‌گردد؛ حتی اگر مراد از دست، قدرت باشد (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۱). این لفظ، برای همین عالم ماده حقیقت دارد و وقتی معانی موجود در عوالم بالاتر برای آن تصور و یا درک می‌گردد، به تبع معانی است که از کارآیی دست در عالم محسوس برداشت و به عوالم دیگر توسعه داده شده است. به عبارتی، بشر چون اسم و لفظ دیگر و کامل‌تری نمی‌شناسد که به آن معانی اختصاص دهد، و از طرفی، برخی از آثار و نشانه‌های آن معانی، شبیه آثار حاصله از «دست» در عالم

محسوس است، آن را نیز دست می‌نامد. لذا معنی کامله لفظ «دست»، در عالم محسوس ظاهر می‌شود و همه معانی «دست» در عوالم بالاتر قابل بیان به وسیله الفاظ نیست.

البته مجاز ادبی، اکثراً برای اشیاء موجود در یک عالم کاربرد یافته است، به طوری که مثلاً در جمله «دستش برید»، جزئی از معنای لفظ «دست»، یعنی «انگشت» یا بخش دیگری از دست، به صورت مجازی منظور می‌باشد و علاقه آن، علاقه کل به جزء است، لکن این نوع مجاز قابلیت بکارگیری در بین عوالم طولی را نیز دارد. به عنوان نمونه، همین واژه «دست» که معنایش دست بشر، با همه جزئیاتش هست، وقتی از افقی بالاتر نگریده شده و به خداوند تعلق گیرد و گفته شود «ید الله»، جزئی از معنی آن — که درک کاملش برای انسان تکامل نیافته ممکن نیست — به طور مجازی مراد است، با این تفاوت که در اینجا، چون خداوند اصل همه چیز و کل است، علاقه مجازیت از نوع جزء و کل یا سبب و مسبب خواهد بود (و یا علاقه از نوع تشبیه است که در این صورت استعاره می‌گردد).

پس لفظ در حقیقت برای همان چیزی وضع شده است که انسان، پیش از درک عوالم علوی و در نتیجه تعامل بدن با جهان خارج، می‌فهمد یا باید بفهمد و تعلق آن بر حقایق دینی و معقولات از باب استعاره و مجاز است؛ که این همان «نظریه حقیقت و مجاز» می‌باشد و در «نظریه روح معنا» خلاف آن مطرح می‌گردد.

آنچه در این مبحث، در رد نظریه روح معنا و اثبات تعلق لفظ به معنای قابل درک برای بشر — که در مکاتب معناشناسی مورد بررسی قرار گرفته است — بیان شد، قابلیت مکاتب معناشناسی در شناخت معانی قرآنی را به اثبات می‌رساند.

### ۵. معنا در مکاتب معناشناسی

تعاریف ارائه شده از معنا در مکاتب مختلف — که به نوعی بیانگر روش حصول معنا هستند — تفاوت‌ها و تمایزهایی دارند، و در نتیجه نقص‌ها و کمبودهای این مکاتب را می‌نمایانند.

تمام این تفاوت‌ها، به ماهیت تبیین‌ها برمی‌گردد که معناشناس چه چیز را تبیین در نظر می‌گیرد (رضوی، ۱۳۹۱ش، ص ۱۶۳ به نقل از هلیدی).

سه نگرش غالب، در زبان‌شناسی امروز را می‌توان مکاتب صورتگرا، نقشگرا و شناختی دانست، که از سه منظر مختلف زبان و معنا را تعریف کرده و مورد مطالعه قرار داده‌اند (دبیرمقدم، ۱۳۹۳ش، ص ۹). صورتگرایان — که خود به دو مکتب ساختگرا<sup>۳</sup> و زایشی — گشتاری تقسیم می‌شوند — تبیین‌های صوری ارائه می‌کنند، که چرا هر پدیده‌ای در زبان چنین است که هست اما نقشگرایان، به تبیین‌های نقشی می‌پردازند (رضوی، ۱۳۹۱ش، ص ۱۶۳ به نقل از هلیدی) و زبان را به عنوان نظامی برای ایجاد ارتباط بررسی می‌کنند و شناختگرایان، زبان را نظامی شناختی می‌دانند و از این دیدگاه به تبیین و تعریف آن می‌پردازند (دبیرمقدم، ۱۳۹۳ش، ص ۹).

نظر به اینکه در مکاتب صورتگرا و نقشگرا، به نظام شناختی معنی و بدن‌مندی آن توجه نشده و معنی غیر از مفهوم فرض شده است، مکتب شناختی در دریافتن معانی کلام الهی ممتاز می‌گردد. بر این اساس، می‌توان گفت که در بین مکاتب معناشناسی، شناختگرایی جامع‌ترین مکتب موجود است و تنها ترکیبی از نظریات مطرح در این مکتب، قابلیت معناشناسی دقیق‌تر واژگان قرآنی را دارد. از این رو، در ادامه به تعریف مکتب شناختی از معنا، به منظور پی بردن به ویژگی‌های احتمالی بیشتر در باب معنی در معناشناسی قرآن، بسنده می‌گردد.

<sup>۳</sup>. البته قابل ذکر است که مکتب ساختگرا، نتایجی در تحلیل معنا ارائه داده است که در همه مکاتب مورد توجه قرار دارد؛ از آن جمله می‌توان به: روابط همنشینی و جانشینی، و انواع روابط معنایی بین کلمات (Croft & Cruse, 2004, p.7) اشاره نمود.

### ۵-۱. مکتب شناختی و معنا

اصطلاح شناختی، برای هر نوع عملکرد یا ساختار ذهنی قابل بررسی، بکار می‌رود (Lakoff & Johnson, 1999, p.11). هدف اصلی علوم شناختی، شناخت ذهن است (Kövecses, 2006, p.4؛ تاگارد، ۱۳۹۴ش، ص ۳۰) - که ساختارمند می‌باشد (Langacker, 2008, p.525؛ دبیرمقدم، ۱۳۹۳ش، ص ۱۴) - و به درک شناخت انسان منجر می‌گردد (تاگارد، ۱۳۹۴ش، ص ۲۹)، که با موضوعات اساسی‌ای چون طبیعت علم، و چگونگی حصول و ظهور آن در ذهن مرتبط است (Kövecses, 2006, p.5).

بر اساس این نگرش، دانش زبانی مستقل از اندیشیدن و شناخت نیست، بلکه بخشی از شناخت عام آدمی است (Lakoff & Johnson, 1999, p.12؛ صفوی، ۱۳۹۰ش، ص ۳۶۳). از اصول بنیادین زبان‌شناسی شناختی، اصل تعمیم و اصل شناختی هستند، که به رابطه دوطرفه ساختار ذهن یا شناخت آدمی با همه حوزه‌های زبان (اعم از واج‌شناسی، صرف و نحو، معناشناسی و ...) اشاره دارند (ر.ک: Lakoff & Johnson, 1999, p.12؛ Croft & Cruse, 2004, pp.2-3&45&328؛ راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، صص ۶-۷ و ۱۶-۱۷ و ۱۹-۲۰؛ قائمی‌نیا، ۱۳۹۰ش، ص ۴۳ و ۴۵).

این گروه زبان را انعکاس توانایی‌های شناختی انسان می‌دانند (Langacker, 2008, p.30)؛ برای مثال، دستگاه بینایی انسان توانایی دیدن و تجربه کردن رنگهای ماوراء بنفش را ندارد. این محدودیت، در زبان منعکس می‌شود، به طوری که مفهومی برای اشاره به چنین رنگهایی در زبان وجود ندارد. پس باید انتظار داشت که محدودیت‌های جسمی، شناخت و در نتیجه، مفاهیم زبانی را محدود کنند (راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۲۷).

در این مکتب، زبان چیزی جز معنی نیست و معنی بنیان همه مباحث زبانی است (Kövecses, 2006, p.4؛ دبیرمقدم، ۱۳۹۳ش، ص ۶۶؛ راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۲۰؛ قائمی‌نیا، ۱۳۹۰ش، ص ۴۵ و ۶۲)؛ به طوری که زبان‌شناسی شناختی در کل از ارتباط معنا با ساختار زبان بحث می‌کند (قائم‌نیا، ۱۳۹۰ش، ص ۶۲). لذا رویکردهای شناختی به مطالعه

دستور و معناشناسی، دو روی یک سکه‌اند (دبیرمقدم، ۱۳۹۳ش، ص ۶۹؛ راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۴۳) و معنا، نقش اصلی را در دستور بازی می‌کند (راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۱۳۵).

بر این مبنا، ترکیبات دستوری نقش عمده‌ای در مفهوم‌سازی (Langacker, 2008, )  
 Langacker, 2008, pp.86&131-) و تعبیرگری (Croft & Cruse, 2004, p.1 p.539  
 132؛ Croft & Cruse, 2004, p.40) دارند و مقوله‌های واژگانی، یعنی اسم، صفت، فعل و  
 ... و همچنین نقش‌های دستوری، مانند فاعل، مفعول، و ... دارای بنیادی مفهومی و معنامند  
 هستند (Langacker, 2008, p.27؛ Croft & Cruse, 2004, p.279؛ راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش،  
 ص ۱۵۰ و ۱۶۴)؛ به طوری که هیچ دو ساختی هم‌معنا و هم‌مفهوم نیستند (دبیرمقدم،  
 ۱۳۹۳ش، ص ۶۹) بلکه چشم‌اندازهای متفاوت از یک رخدادند. همانند ساخت معلوم و  
 مجهول (راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۴۱).

در این دیدگاه، معناشناسی باید از مبانی‌ای برخوردار باشد که بتواند معانی صریح،  
 ضمنی، مجازی، استعاری و حتی بافتی را مورد بررسی قرار دهد؛ یعنی «معنی» به آن  
 گونه‌ای مطالعه شود که انسان بکار می‌برد و درک می‌کند (صفوی، ۱۳۹۰ش، صص ۳۶۶-  
 ۳۶۷).

چند اصل را در معناشناسی شناختی می‌توان پیدا کرد که در همه مفاهیم و نظریه‌های  
 آن ثابت‌اند و از اصول بنیادی آنها به شمار می‌روند (راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۳۹):

۱. **ساختار مفهومی بدن‌مند است** (Lakoff & Johnson, 1999, )  
 ...&20&12&4p؛ تاگارد، ۱۳۹۴ش، ص ۲۴۹): یعنی شناخت از مفاهیم ذهنی، بر اساس  
 مفاهیم عینی‌ای شکل می‌گیرد که جسم آن را تجربه می‌کند (Langacker, 2008, p.535؛  
 راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۲۳).

۲. **ساختار معنایی، همان ساختار مفهومی است** (Kövecses, 2006, p.7)  
 قائمی‌نیا، ۱۳۹۰ش، ص ۴۳): به عبارتی، زبان به جای اشاره به اشیاء در دنیای خارج، به

مفاهیم درون ذهن سخنگو اشاره می‌کند (Lakoff & Johnson, 1999, p.44)؛ راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۴۱). اما نه بدین معنا که زبان با چیزی غیر از این مفاهیم مرتبط نیست، زیرا در این صورت تعیین معنی و مفهوم کلمه، به ذهن‌گرایی منتهی گشته و مفاهیم از جهان عینی جدا می‌شوند. پس می‌توان گفت، معنا صرفاً بازتاب عین جهان خارج نیست، بلکه شیوه‌ای از شکل‌دهی به جهان است؛ به عبارت دیگر، معنا به راهبردهای تعبیرگری متکلم وابسته است و حاصل پردازش خاص از موقعیت‌های بیرون است (Langacker, 2008, p.55)؛ Croft & Cruse, 2004, p.40)؛ راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۴۲). بنابراین واقعیت، یک ویژگی اساسی شناخت است که در ساختار زبان نقش دارد (Langacker, 2008, p.524). البته ساختار مفهومی و ساختار معنایی لزوماً یکسان نیستند؛ چراکه افکار، تصورات و احساسات، بیشتر از مفاهیمی هستند که در یک زبان رمز‌گذاری می‌شوند (راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۴۱).

### ۳. معنا، مفهوم‌سازی شده است (Croft & Langacker, 2008, p.29&43)

به عبارتی، معنا با مفاهیم مشخص نمی‌شود، بلکه فرآیندی پیچیده است که در سطح مفهومی رخ می‌دهد و اصطلاح مفهوم‌سازی برای برجسته کردن شکل‌گیری معنا ضمن گفتمان است (Langacker, 2008, p.30). لذا معنی قراردادی که با واژه تداعی می‌شود، و سیله‌ای است برای دستیابی به دانشی که به قلمروی مفهومی خاصی مربوط می‌شود (Langacker, 2008, p.30؛ Croft & Cruse, 2004, pp.110-111) و انتزاعی از بافت‌هایی است که واژه در آنها بکار می‌رود (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰ش، صص ۵۳-۵۴).

### ۴. درک و بررسی معنی دایره‌المعارفی است (Langacker, 2008, p.39)

راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۲۲ و ۴۱): دانش دایره‌المعارفی حاصل شناخت فرد از جهان است (راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۴۱)، و بر پایه تعامل بشر با دیگران (تجربه اجتماعی) و با جهان پیرامون (تجربه مادی) شکل می‌گیرد (راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۱۱ و ۷۳؛ قائمی‌نیا، ۱۳۹۰ش، ص ۵۴). نتیجه این اصل، آن است که هیچ تمایز اصولی میان مفهوم و مصداق



(راسخ مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۷۴)، و معناشناسی و کاربردشناسی وجود ندارد (Langacker, 2008, p.40&50؛ دبیرمقدم، ۱۳۹۳ش، ص ۶۶؛ صفوی، ۱۳۹۰ش، ۳۶۷؛ راسخ مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۱۲۱) و این دو، جنبه‌های مختلفی از دانش دایره‌المعارفی هستند. شناختگرایان معنی دایره‌المعارفی را دارای ساختار می‌دانند (راسخ مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۷۶).

**۵. معنی زبانی، پویا است:** از آنجا که جهان در حال تغییر است و هر شخص با تجربه‌ها و تغییرات جدید در محیط پیرامون خود مواجه می‌شود، باید مقولات معنایی خود را با تغییر شرایط منطبق سازد. پس همواره امکان تغییرات جزئی در معانی وجود دارد (راسخ مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۷۸؛ قائمی‌نیا، ۱۳۹۰ش، ص ۵۳).

### نتایج تحقیق

لازمه معناشناسی صحیح مفردات قرآن حکیم، یافتن معنای «معنی» و ویژگی‌های برجسته آن، در معناشناسی قرآن است؛ که محقق را به صورت هدف‌مند به سوی مقاصد نهایی الهی سوق می‌دهد.

به این منظور، با بیان بدن‌مندی درک انسان و بکارگیری متعلق معانی مطابق با درک بشر از سوی خدای سبحان، ضمن رد نظریه روح معنا، قابلیت مکاتب معناشناسی در بررسی معانی کلام الهی ثابت شد و از آنجا که برخی از ویژگی‌های معنای قرآنی، تنها در مکتب شناختی مدنظر قرار می‌گیرد — که از آن جمله بررسی مفهوم است — این مکتب بر سایر مکاتب معناشناسی برتری داده شد؛ بدین معنی که می‌تواند معناشناسی دقیق‌تری از واژگان قرآنی ارائه دهد و از این رو، به دلیل سابقه و روشمند بودن، می‌تواند در تفسیر موضوعی قرآن نقش مؤثرتری داشته باشد.

تحلیل‌های صورت گرفته در پژوهش حاضر نشان می‌دهد مراد از «معنی» در معناشناسی قرآن، همان مفهوم است که: اولاً، از تلقی قرآن و عترت، به عنوان یک متن حاصل می‌شود؛ و ثانیاً، ویژگی‌های ذیل را دارا می‌باشد:

- ۱) به دنبال آشکار ساختن نظام مفهومی و نمایشی بی‌واسطه از جهان درون گوینده است و به شناخت متکلم می‌انجامد.
- ۲) شامل هر دو نوع دلالت مصداقی و مفهومی است.
- ۳) در معنی، تمایز میان معنای قاموسی و کاربردی (معناشناسی و کاربردشناسی) مطرح نیست، بلکه این نوع مرزبندی محلّ مطالعه جامع معنی است. پس باید معنی بر اساس تجربه استفاده واقعی از زبان به دست آید، نه دیدن واژه‌ها در لغتنامه یا خواندن قواعد دستوری در کتاب‌های دستور.
- ۴) معنی قراردادی، انتزاعی از بافت‌هایی است که واژه در آنها بکار می‌رود.
- ۵) معنی قراردادی که با واژه تداعی می‌شود، وسیله‌ای است برای دستیابی به دانشی که به قلمروی مفهومی خاصی مرتبط می‌شود.
- ۶) معنی بنیان همه مباحث زبانی است؛ لذا عناصر دستوری نیز دارای بنیادی مفهومی‌اند و هیچ دو ساختی هم‌معنا و هم‌مفهوم نیستند، بلکه چشم‌اندازهای متفاوت از یک رخدادند. پس عناصر دستوری نیز نقش عمده‌ای در مفهوم‌سازی و تعبیرگری دارند.
- ۷) معنی به راهبردهای تعبیرگری متکلم وابسته است.
- ۸) بستگی به دانش تجربی فرد (اعم از حصولی و حضوری) دارد و با تجربیات جدید صحیح مخاطب منطبق می‌شود.
- ۹) باعث نزدیک کردن نظام فکری و ادراکی مخاطب به متکلم و سنخیت بیشتر میان آن دو است.
- ۱۰) بدن‌مند است.
- ۱۱) تعلقش به محسوسات، حقیقی و به معقولات، مجازی است.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. امین، سیده نصرت، (۱۳۶۱ش)، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۳. ایازی، سید محمدعلی؛ پورافخم، مریم، (۱۳۹۳ش)، «ایزوتسو و نقد و بررسی دو اثر قرآنی وی»، *فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال ۱۱، ش ۳، صص ۵-۳۲.
۴. ایازی، سید محمدعلی؛ عزتی بخشایش، محمد، (۱۳۹۲ش)، «معناگرایی در تفسیر صفات خبریه»، *فصلنامه مطالعات تفسیری*، سال ۴، ش ۱۵، صص ۶۱-۷۶.
۵. باطنی، محمدرضا، (۱۳۹۳ش)، *پیرامون زبان و زبان شناسی (مجموعه مقالات)*، تهران: نشر آگه.
۶. پالمر، فرانک. ر.، (۱۳۹۱ش)، *نگاهی تازه به معنی شناسی*، ترجمه: کورش صفوی، تهران: کتاب ماد (وابسته به نشر مرکز).
۷. تاگارد، پاول، (۱۳۹۴ش)، *ذهن: درآمدی بر علوم شناختی* (ویرایش دوم)، ترجمه رامین گلشائی، تهران: سمت.
۸. توکلی پور، محمد، (۱۳۹۸ش)، «بررسی تطبیقی دیدگاه های غزالی و علامه طباطبائی در نظریه «روح معنا»»، *ماهنامه معرفت*، سال ۲۸، ش ۳، صص ۷۳-۸۴.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶ش)، *سرچشمه اندیشه*، تحقیق: عباس رحیمیان محقق، قم: نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹ش)، *تفسیر تسنیم*، تحقیق احمد قدسی، قم: نشر اسراء.
۱۱. حجتی، محمدباقر؛ شیواپور، حامد، (۱۳۸۹ش)، «بررسی و تحلیل نظریه روح معنا از دیدگاه امام خمینی (س)»، *پژوهشنامه متین*، دوره ۱۲، ش ۴۸، صص ۴۰-۶۶.
۱۲. دبیرمقدم، محمد، (۱۳۹۳ش)، *زبان شناسی نظری: پیدایش و تکوین دستور زایشی* (ویراست دوم)، تهران: سمت.

۱۳. راسخ مهند، محمد، (۱۳۹۴ش)، *درآمدی بر زبان شناسی شناختی: نظریه ها و مفاهیم* (ویراست دوم)، تهران: سمت.
۱۴. رضوی، محمدرضا، (۱۳۹۱ش)، «گفتگو با مایکل هلیدی، بنیانگذار مکتب دستور نقش گرای نظام مند»، *دوفصلنامه زبان و زبان شناسی*، دوره ۸، ش ۱۵، صص ۱۵۷-۱۷۵.
۱۵. ساجدی، ابوالفضل، (۱۳۹۰ش)، «هستی شناسی معنا»، *مجله معرفت فلسفی*، سال ۹، ش ۲، صص ۸۵-۱۱۳.
۱۶. سعیدی روشن، محمداقبر، (۱۳۸۳ش)، *تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۷. سعیدی روشن، محمداقبر، (۱۳۹۰ش)، «وضع گروهی و نظریه معنا»، *فصلنامه پژوهش های اصولی*، سال ۳، ش ۱۰، صص ۱۰۵-۱۳۶.
۱۸. سعیدی روشن، محمداقبر، (۱۳۹۱ش)، *زبان قرآن و مسائل آن* (ویراست دوم)، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۹. سید رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه (لا صبحی صالح)*، تحقیق فیض الإسلام، قم: هجرت.
۲۰. شیوا، حامد؛ حجتی، سید محمداقبر؛ غروی نائینی، نهله، (۱۳۹۱ش)، «طباطبایی و نظریه «روح معنا» در تبیین الفاظ متشابه قرآن»، *فصلنامه پژوهشهای فلسفی کلامی*، سال ۱۳، ش ۴، صص ۱۱۳-۱۳۴.
۲۱. صفوی، کورش، (۱۳۹۰ش)، *درآمدی بر معنی شناسی*، تهران: انتشارات سوره مهر.
۲۲. ضیف، شوقی، (۱۳۹۳ش)، *تاریخ ادب جاهلی (العصر الجاهلی)*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر.
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۵۳ش)، *قرآن در اسلام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- ۳۲ مقاله علمی - پژوهشی: «تحلیل مقصود از «معنی» در معناشناسی قرآن» / ابریشمی و همکاران
- ۲۴ طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۲۵ طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۹۹۹م)، *الرسائل التوحیدیه*، بیروت: النعمان.
- ۲۶ طیب حسینی، سید محمود، (۱۳۸۹ش)، *چند معنایی در قرآن کریم (درآمدی بر توسعه در دلالت های قرآنی)*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۲۷ عمر، احمد مختار، (۱۳۸۶ش)، *معناشناسی*، ترجمه سید حسین سیدی، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- ۲۸ غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، (۱۳۸۶ش)، *المقصد الأسنی فی شرح معانی أسماء الله الحسنى*، قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.
- ۲۹ غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، (۱۴۱۶ق)، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بیروت: دار الفکر.
- ۳۰ غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، (۱۴۰۹ق)، *جواهر القرآن و درره*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۳۱ فالک، جولیا اس.، (۱۳۹۲ش)، *زبان شناسی و زبان: بررسی مفاهیم اساسی و کاربردها* (ویراست دوم)، ترجمه علی بهرامی، تهران: انتشارت رهنما.
- ۳۲ فولادوند، محمدمهدی، (۱۴۱۵ق)، *توجه قرآن*، تحقیق هیأت علمی دارالقرآن الکریم، تهران: دارالقرآن الکریم.
- ۳۳ فیاضی، غلامرضا؛ ملک زاده، هادی؛ پاشایی، محمدجواد، (۱۳۹۲ش)، «چیستی معنا»، *فصلنامه آیین حکمت*، سال ۵، ش ۱۶، صص ۱۲۵-۱۶۰.
- ۳۴ قاضی سعید قمی، محمد سعید بن محمد، (۱۴۱۶ق)، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۳۵ قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۸۵ش)، «نشانه شناسی و فلسفه زبان»، *فصلنامه ذهن*، ش ۲۷، صص ۳-۲۴.

۳۶. قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۹۰ش)، *معناشناسی شناختی قرآن*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۳۸. گنابادی، سلطان محمد، (۱۴۰۸ق)، *تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادة*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۹. گیرتس، دیرک، (۱۳۹۳ش)، *نظریه های معنی شناسی واژگانی*، ترجمه کورش صفوی، تهران: نشر علمی.
۴۰. لاینز، جان، (۱۳۹۱ش)، *درآمدی بر معنی شناسی زبان*، ترجمه کورش صفوی، تهران: نشر علمی.
۴۱. اللهوردیخانی، علی، (۱۳۸۴ش)، *سفر به کعبه جانان*، تهران: دانشگاه تهران.
۴۲. مظفر، محمدرضا، (بی تا)، *أصول الفقه*، قم: اسماعیلیان.
۴۳. معرفت، محمدهادی، (۱۴۱۵ق)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳ش)، *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۵. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶ش)، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق: محمد خواجهی، قم: انتشارات بیدار.
۴۶. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العملیه الأربعة*، بیروت: دار إحياء التراث العزلی.
۴۷. موسوی خمینی، سید مصطفی، (۱۴۱۸ق)، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

۴۸. موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۷۵ش)، **تفسیر سوره حمد**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۴۹. نکونام، جعفر، (۱۳۷۷ش)، «نظریه عرفی بودن زبان قرآن (کارآیی‌ها و توهّمات)»، **ماهنامه معرفت**، ش ۲۴، صص ۴۳-۴۵.
50. Croft, William & Cruse, D. Alan, (2004), *Cognitive Linguistics*, New York: Cambridge University Press.
51. Ghio, Marta & Tettamanti, Marco, (2010), "Semantic domain-specific functional integration for action-related vs. abstract concepts", *Brain and Language*, Vol. 112, Issue 3, pp.223-232.
52. Gibbs, Raymond W., (2003), "Embodied experience and linguistic meaning", *Brain and Language*, Vol. 84, Issue 1, pp.1-15.
53. Kövecses, Zoltán, (2006), *Language, Mind and Culthre: A Partical Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
54. Lakoff, George & Johnson, Mark, (1999), *Philosophy In The Flesh: The Embodied Mind And Its Challenge To Western Thought*, New York: Basic Books.
55. Langacker, Ronald W., (2008), *Cognitive Grammar: A Basic Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

**Bibliography:**

1. The Holy Qur'an.
2. Fooladvand, Mohammad Mehdi (1415 AH), Translation of the Qur'an, Research: Dar al-Qur'an al-Karim Faculty, Tehran: Dar al-Qur'an al-Karim.
3. Sayed Razi, Muhammad ibn Hassan (1414 AH), *Nahj al-Balāghah (Li Subhī Sālih)*, Research: Fayd al-Islam, Qom: Hijrat.
4. Amin, Sayyedah Nusrat (1982), *Makhzan al-'Irfān dar Tafsi'r-e Qur'an*, Tehran: Islamic Women Movement.
5. Por-Afkham, Maryam (2014), "A critical analysis of Izutsu's two Qur'anic works", *Journal of Researches of Qur'an and Hadith Sciences*, 3(11): p. 5-32.
6. Ayazi, Seyed Mohammad Ali, Ezzati Bakhshayesh, Mohammad (2013), "Theory of meaning in interpreting the predicative qualities", *Journal of the Exegitical Studies*, 4(15): p. 61-76.
7. Bateni, Mohammad-Reza (2014), *About Language and Linguistics (Collection of Articles)*, Tehran: Agah Publishing.
8. Palmer, Frank R (2012), *Semantics: A New Outline*, Trans. Safavi, Kourosh, Tehran: Mad Publishing.
9. Thagard, Powel (2015), *Mind: Introduction to Cognitive Science (2<sup>nd</sup> ed.)*, Trans. Golshaie, Ramin, Tehran: SAMT.
10. Tavakolipour, Mohammad (2019), "A comparative study of Ghazali and Allameh Tabataba'i's views on the theory of 'spirit of meaning'", *Marifat Monthly*, 28 (3): p. 73-84.
11. Javadi Amoli, Abdullah (2010), *Tafsir-e Tasnim*, Research: Ghodsi, Ahmad, Qom: Esra Publishing.
12. Javadi Amoli, Abdullah (2007), *Sarcheshmeh-e Andisheh*, Research: Rahimian Mohaghegh, Abbas, Qom: Esra Publishing.
13. Hojjati, Mohammad Baqer, Shivapour, Hamed (2010), 'A study of the theory of spirit of meaning in viewpoint of Imam Khomeini', *Pazhuheshnameh Matin*, 12 (48): p. 40-66.



14. Dabir-Moghaddam, Mohammad (2014), *Theoretical Linguistics: Emergence and Development of Generative Grammar (2<sup>nd</sup> ed.)*, Tehran: SAMT.
15. Rasekh Mahand, Mohammad (2015), *An Introduction to Cognitive Linguistics: Theories and Concepts (2<sup>nd</sup> ed.)*, Tehran: SAMT.
16. Razavi, Mohammad-Reza (2012), "Interview with Michael Halliday", *Language and Linguistics*, 8 (15): p. 157-175.
17. Sajedi, Abolfazl (2012), "The ontology of meaning", *Ma'rifat-e Falsafi Journal*, 9 (2): p. 85-113.
18. Saeidi Roshan, Mohammad Baqer (2004), *Analysis of the Qur'anic Language and Methodology of Understanding It*, Tehran-Qom: Institute for Islamic Culture and Thought/ Institute of Hawzah and University.
19. Saeidi Roshan, Mohammad-Baqer (2012), *The Language of the Qur'an and Its Issues (2<sup>nd</sup> ed.)*, Qom-Tehran: Institute of Hawzah and University-SAMT.
20. Saeidi Roshan, Mohammad-Baqer (2011), "Waza'geravi and the theory of the spirit of meaning", *Pazhuheshhay-e Uşūli*, 3 (10): p. 105-136.
21. Shiwa, Hamed, Hujjati, Seyed Mohammad-Baqer, Gharavi Naini, Nehle (2012), "Tabatabai and the theory of 'the kernel of Meaning as a device for explaining metaphorical words of the Qur'an", *Journal of Philosophical Theological Research*, 13 (4): p. 113-134.
22. Safavi, Kourosh (2011), *An Introduction to Semantics*, Tehran: Soureh Mehr Publishing.
23. Dayf, Shawqī (2014), *History of Pre-Islamic Literature (Al-Jaheli Age)*, Trans. Zekāvati Qarāgozlu, Alireza, Tehran: Amirkabir.
24. Tabataba'i, Seyed Mohammad Hussein (1999), *Al-Rasā'il al-Tauheediah*, Beirut: Al-No'mān.
25. Tabataba'i, Seyed Mohammad Hussein (1974), *The Qur'an in Islam*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiah.

26. Tabataba'i, Seyed Mohammad Hussein (1417 AH), *Al-Mizan fi Tafsi'r al-Qur'an*, Qom: Publications Office of the Islamic Society of Seminary Teachers of Qom.
27. Tayyeb Hosseini, Seyed Mahmoud (2010), *Multi-Meaningfulness in the Holy Qur'an (An Introduction to the Development of the Qur'anic Indications)*, Qom: Research Institute of Hawzah and University.
28. 'Umar, Ahmad Mokhtar (2007), *Semantics*, Trans. Seyedi, Seyed Hossein, Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad Press.
29. Ghazālī, Abu Hamed Muhammad ibn Muhammad (1409 AH), *Jawāhir al-Qur'an wa duraruh*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
30. Ghazālī, Abu Hamed Muhammad ibn Muhammad (1416 AH), *Majmouah Rasael al-imām al-Ghazālī*, Beirut: Dar al-Fekr.
31. Ghazālī, Abu Hamed Muhammad ibn Muhammad (2007), *Al-Maqsad al-Asnā fi Sharh-i Ma'ānī al-Asmā' Allah-i al-Husnā*, Qom: Islamic Information and Documentation Center.
32. Falk, Julia S (2013), *Linguistics and Language: A Study of Basic Concepts and Applications (2<sup>nd</sup> ed.)*, Trans. Bahrami, Ali, Tehran: Rahnama Press.
33. Fayyazi, Gholam-Reza, Malekzadeh, Hadi, Pashaei, Mohammad-Javad (2013), "Nature of meaning", *Āin -e- Hikmat*, 5 (16): p. 125-160.
34. Ghazi Sa'id Qomi, Mohammad Saeed ibn Mohammad (1416 AH), *Sharḥ-i Tauḥeed al-Saduq*, Edit. Habibi, Najaf-Qoli, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
35. Ghaemina, Alireza (2006), "Neshanehshenasi wa Falsafeh-e Zaban", *Journal of Zehn (Mind)*, 7 (27): p. 3-24.
36. Ghaemina, Alireza (2011), *The Cognitive Semantics of the Qur'an*, Tehran: Organization of Islamic Culture and Thought Research Publications.

37. Kulaynī, Mohammad Ibn Ya'qūb (1407 AH), *Al-Kāfī*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya.
38. Gonabadi, Soltan Mohammad (1408 AH), *Tafsīr Bayan al-Sa'ada fī Maqamat al-Eibadah*, Beirut: Institute of al-A'lamī lil-Matbūāt.
39. Girerts, D (2014), *Theories of Lexical Semantic*, Trans. Safavi, Kouros, Tehran: Elmi Publishing.
40. Lyons, John (2012), *Language and Linguistic: An Introduction*, Trans. Safavi, Kouros, Tehran: Elmi Publishing.
41. Allahverdikhani, Ali (2005), *Journey to the Kaaba-e Janan*, Tehran: University of Tehran Press.
42. Muzaffar, Muhammad-Reza (nd), *Usūl-i Fiqh*, Qom: Esmaeilian.
43. Ma'rifat, Mohammad Hadi (1415 AH), *Al-Tamhīd fī Oloum al-Qur'an*, Qom: Institute of Islamic Publishing.
44. Mullā Sadrā, Muhammad ibn Ibrahim (1987), *Tafsīr al-Quran al-Karim*, Research: Khajavi, Mohammad, Qom: Bidar publishing.
45. Mullā Sadrā, Muhammad ibn Ibrahim (1410 AH), *Al-Hikmat al-Muta'ālīyah fī al-Asfār al-Āmalīah al-Arba'ah*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-A'zli.
46. Mullā Sadrā, Muhammad ibn Ibrahim (1984), *Mafātih al-Ghayb*, Tehran: Institute of Cultural Studies and Researches.
47. Mousavi Khomeini, Rouhollah (1996), *Tafsīr-e Soureh-e Hamd*, Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
48. Mousavi Khomeini, Rouhollah (1418 AH), *Tafsīr al-Qur'an al-Karim*, Research: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
49. Nekounam, Jafar (1998), *The Theory of Public Language of the Qur'an (Application and Doubts)*, *Ma'rifat Monthly*, 24: p. 43-45.
50. Croft, W, Cruse, DA (2004), *Cognitive Linguistics*, New York: Cambridge University Press.

51. Ghio, M, Tettamanti, M. (2010), “Semantic domain-specific functional integration for action-related vs. abstract concepts”, *Brain and Language*, 112 (3): p. 223-232.
52. Gibbs RW (2003), “Embodied experience and linguistic meaning”, *Brain and Language*, 84 (1): p. 1-15.
53. Kövecses, Z (2006), *Language, Mind and Culture: A Partial Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
54. Lakoff, G, Johnson, M (1999), *Philosophy In The Flesh: The Embodied Mind And Its Challenge To Western Thought*, New York: Basic Books.
55. Langacker, RW (2008), *Cognitive Grammar: A Basic Introduction*, Oxford: Oxford University Press.





فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)

سال هجدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰، پیاپی ۵۰

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۴۱-۸۴

## قرائت معتبر در روایات تفسیری اهل بیت (ع.ا.س.)

### و ارتباط آن با روایت حفص از عاصم

بی بی زینب حسینی<sup>۱</sup>

مرتضی ایروانی نجفی<sup>۲</sup>

ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی<sup>۳</sup>

راضیه خورشیدی<sup>۴</sup>

DOI :10.22051/TQH.2021.32775.2953

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵۰/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۹۰/۲۹

### چکیده

قرائت معتبر قرآن کریم، به معنای مصطلح یعنی کیفیت اداء حروف و کلمات قرآن کریم یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین پرسش‌ها در مورد خوانش متن قرآن کریم است. راه کارهای متفاوتی برای پاسخ به این پرسش، از جانب علماء شیعه داده شده است. این پژوهش با روش مطالعه تاریخی اسناد و شواهد، تلاش در جهت دستیابی به

zhosseini1400@gmail.com

<sup>۱</sup> استادیار گروه الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. (نویسنده مسؤول)

Iravani@um.ac.ir

<sup>۲</sup> استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.

Alishahi88@gmail.com

<sup>۳</sup> دانشیار گروه الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

razeyeh1393@gmail.com

<sup>۴</sup> کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران.

قرائت معتبر در نزد اهل بیت (ع) دارد و از روایات به عنوان شاهد تاریخی، برای شناخت قرائت معتبر، نزد اهل بیت (ع) استفاده می‌کند. بررسی شواهد روایی نشان می‌دهد، قرائتی که اهل بیت (ع)، در تفسیر ملائک قرار داده‌اند، با قرائتی که با عنوان روایت حفص از عاصم شناخته شده و قرائت مشهور در جهان اسلام است انطباق دارد.

### واژه‌های کلیدی:

قرائت مشهور، اختلاف قراءات، قرائت العامه، نسبت مقلوب، روایت حفص از عاصم.

### مقدمه و طرح مسئله

قرآن کریم، مهم‌ترین منبع مورد استفاده مسلمانان در آموزه‌های دینی است، بنابراین الفاظ آن از جهت دلالت دارای اهمیت است. گزارش‌هایی که از کیفیت خوانش این متن در دست است، از جهت حرکات، حروف، تقدیم و تأخیر، صفات حروف، حروف مضارعه و... دارای اختلافاتی است که از آن تعبیر به اختلاف قرائت شده است (ابن جزری، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۴۹). این اختلاف قراءات، گاه منجر به تغییر در برداشت تفسیری و یا فقهی می‌شود، بدین جهت شناسایی قرائت معتبر، همواره یکی از دغدغه‌های قرآن پژوهان و مفسران بوده است. از قرن چهارم هجری به بعد، قراءات مختلفی با عنوان قراءات هفتگانه، ده‌گانه و چهارده‌گانه در جهان اسلام به وجود آمد که از میان دانشمندان اهل سنت بسیاری به حجیت و تواتر قراءات سبعة قائلند (ابن جوزی، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۲۴۸). ولی موضع محققان شیعه در این باره تفاوت‌هایی دارد.

بیشتر علماء متقدم شیعه، تواتر قراءات سبع را انکار نکرده‌اند، برخی حجیت و اعتبار قراءات سبعة را به صورت کلی، پذیرفته‌اند (شهید ثانی، ۱۴۲۰، ص ۲۴۵). برخی دیگر تنها قدر مشترک بین قراءات سبعة متواتر دانسته و برخی اگرچه تواتر را ثابت ندانسته‌اند، ولی حجیت ناشی از اجماع بر تواتر قراءات سبع را پذیرفته‌اند (آل عصفور، ۱۳۸۷، ص ۸۳). حتی به بعضی از دانشمندان شیعه، جواز صحت لحن (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۸۷) و یا هر نوع قرائت مبتنی بر ادبیات صحیح نسبت داده شده است (ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۹۸). همچنان که گاه به روایات قراءات منقول از اهل بیت (ع)، در کتاب «القراءات» سیاری، راوی غالی و فاسد المذهب نیز استناد شده است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۴۱۳؛ شاه‌پسند، ۱۳۹۹، صص ۳۵-۷۴).

برخی به مستند روایت «إقرؤوا کما علمتم» یا «إقرؤوا کما یقرأ الناس» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۳۱ و ۶۲۷) روایت حفص از عاصم (عاملی، ۱۹۹۲، ص ۱۶۲) یا روایت ابوبکر بن عیاش یا همان شعبه از عاصم را قرائت معتبر و حجت دانسته‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۶۴؛ عامی مطلق، ۱۳۹۸، صص ۱۰۱-۱۲۴). ولی علماء متأخر شیعه، مانند شیخ انصاری، آیت الله بروجردی، آیت الله خوئی، مکارم شیرازی، محمد هادی معرفت،... به دلایل متعدد ادعای ابن مجاهد در مورد اتصال قراءات سبع به عصر نبوی و ادعای تواتر آن توسط ابن جزری را نپذیرفته‌اند (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۵۷؛ بروجردی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۳۴۶؛ خوئی، بی‌تا، ص ۱۶۶؛ معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۵۴). برخی از آن دلایل عبارتند از؛

۱. عدم وجود اسناد متصل و قابل اطمینان بین قراء سبعة با رسول اکرم (ص) و بین روایان و قراء سبعة (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۶۱؛ خوئی، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۰).
۲. دلایل قطعی بر اجتهاد برخی از قراء سبعة، در قرائت قرآن (عاملی، ۱۹۹۲، ص ۲۲۰).



۳. عدم دسترسی ابن مجاهد به محیط عربستان و شام، زیرا همه شیوخ وی عراقی بوده‌اند (محیسن، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۱۲۱). و او جز برای حج، از عراق خارج نشده‌است. بنابراین نمی‌توانسته به قراءات مشهور در سرزمین‌های مورد ادعایش یعنی شام و حجاز دسترسی داشته باشد (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۹؛ عبد الغنی، ۲۰۰۵، ص ۵۰۱).

ایشان قرائت مسلمانان را قرائت مشهوری دانسته‌اند که سینه به سینه از پیامبر اکرم (ص) و مسلمانان به دست رسیده است و این قرائت همان قرائتی است که در سراسر جهان اسلام خوانده می‌شود. نکته‌ای مهم آن است که، محققان مذکور قرائت امروز غالب مسلمانان را، روایت حفص از عاصم نمی‌دانند (خوئی، بی‌تا، ص ۱۶۶؛ معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۵۴) زیرا ایشان روایت حفص از عاصم را از سایر روایات و قراءات سبع جدا نکرده‌اند، بلکه به صورت کلی، حجیت و تواتر قراءات سبع را انکار کرده‌اند، ایشان خبر واحد بودن قراءات سبع از جمله روایت حفص از عاصم را ثابت ندانسته‌اند و حکم به

<sup>۱</sup> برخی شهرت عمومی روایت حفص از عاصم را در جهان اسلام به واسطه قرائت نافع یا ابوعمر و در برخی مناطق مورد تردید قرار داده‌اند (ستوده‌نیا، ۱۳۸۱، صص ۱-۲۲؛ حاج اسماعیلی، ۱۳۹۳، صص ۱۰۹-۱۲۸) ولی این مطلب به مسأله شناخت شاخصه‌های خبر مشهور یا متواتر بر می‌گردد، یعنی باید پرسید شهرت در نزد چه کسانی و در چه زمانی مطرح است؟ در این جا شهرت در بین آحاد مردم و در همه عصور از نزول قرآن کریم تا کنون، ملاک است، باید توجه داشت حتی با توجه به وجود قرائت ابوعمر و.. در برخی بوم‌ها، ولی همچنان روایت حفص از عاصم در این مناطق در بین مردم خوانده می‌شود (بستانی، ۱۳۹۶، صص ۱۱-۴۲). به عبارت دیگر آیا در سرزمین‌های اسلامی منطقه‌ای وجود دارد که قرآن به روایت حفص از عاصم خوانده نشود؟ پاسخ به این پرسش منفی است. یعنی در تمامی مناطقی که قرائت‌هایی از نافع یا ابوعمر و خوانده می‌شود روایت حفص از عاصم نیز هم‌عرض با آن خوانده می‌شود، همچنین آیا دلیلی بر شهرت قرائت نافع و ابوعمر و در طول تاریخ اسلام وجود دارد؟ شواهد تاریخی نشان گر آن است که قرائت نافع، در قرن سوم هجری با انتقال آکادمی قراءات از عراق به یمن و مصر، با حمایت حکومت کشورهای غرب جهان اسلام، به جهت استقلال از شرق عالم اسلام، رواجی نسبی یافته است (حمیتو، ۲۰۰۳، ص ۱۰۰) و پیش از آن در این سرزمین‌ها این قراءات متداول نبوده است، بنابراین ادعای شهرت مطلق، چنانچه برای قرائت مشهور یا همان روایت حفص از عاصم وجود دارد، برای قرائتی مانند نافع و ابوعمر و صحیح نیست.

حجیت و اعتبار «قرائت مشهور» در زمان اهل بیت (ع) کرده‌اند، قرائتی که از جانب اهل بیت (ع) انکار نشده است (خوئی، بی‌تا، ص ۱۶۶).

این مسأله، نباید موهم شهرت قراءات سبع از نظر ایشان در زمان اهل بیت (ع) باشد. زیرا ایشان عدم اعتبار قراءات سبع را به دلیل ضعف راویان (خوئی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۴۵) عدم اتصال اسناد، تشریفاتی بودن و حدسی بودن اسناد، وجود اجتهاد و اغلاط در قراءات را پیش از این بیان کرده‌اند (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، صص ۶۱-۸۵). از دیدگاه ایشان یک قرائت باقی می‌ماند و آن قرائت مشهوری است که از گذشته تاکنون بوده و سینه به سینه به دست رسیده و از جانب اهل بیت (ع) هم ردع و انکاری بر آن نشده است.

قرائت مشهور به دلیل تقریر معصوم (ع) «حجت» است چه در احکام شرعی و چه در قرائت در نماز. باید توجه داشت فعل و قول و تقریر اهل بیت (ع) [در کیفیت قرائت قرآن کریم مانند بقیه احکام شرعی]، برای شیعیان حجت است (سبحانی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۲۸۲). بر مبنای این باور شیعی، اگر اتکاء به یک قرائت و یا اعتبار یک قرائت خاص در نزد اهل بیت (ع) محرز گردد، می‌توان به استناد آن، از آن قرائت تبعیت کرد.

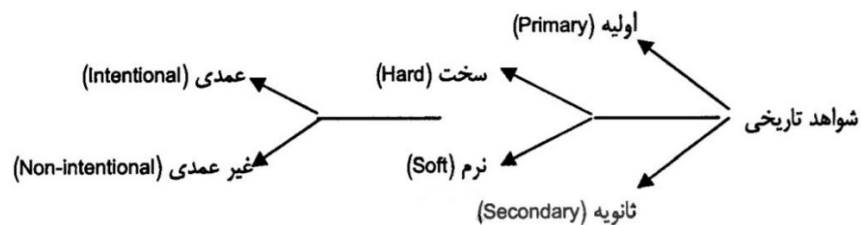
جستجو در یافتن قرائت مشهور و ارتباط آن با قرائتی که با عنوان روایت حفص از عاصم شناخته می‌شود، پرسش این پژوهش است که به دلیل اختلاف نظر گسترده بین محققان، در این پژوهش تلاش بر آن است که با روشی جدید به این پرسش پاسخ داده شود که همان روش مطالعه شواهد تاریخی است.

### روش تحقیق

ابعاد مهمی از دانش قرائت قرآن کریم، صبغه تاریخی دارد. بنابراین می‌توان از روش‌های پذیرفته شده و معتبر مطالعه تاریخی، در این دانش بهره گرفت. برخی روش‌های شناخته شده مطالعه تاریخی عبارتند از؛ مطالعه تاریخی روایی یا گزارشی، تحلیلی، ترکیبی، ... یک از این روش‌های معتبر روش مطالعه اسناد و شواهد تاریخی است (پاکتچی، ۱۳۹۲،

صص ۴۵-۴۷). از این روش بیشتر زمانی استفاده می‌شود که در صحت گزارش‌های تاریخی تردید وجود دارد، یا امکان دسترسی به وقایع تاریخی، از طریق گزارش‌های روایی میسر نیست (هروی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۳).

شواهد تاریخی می‌توانند هر چیزی باشند، از منابع مادی، بصری، ساختمانی، کتبی، ... هر شاهد و یا مدرکی که بتواند، به‌عنوان قرینه یا دلیلی بر وقوع یک پدیده تاریخی باشد. شواهد تاریخی در یک تقسیم‌بندی اولیه به این شکل قابل بیان است.



شواهد اولیه، شواهدی هستند که از نظر زمانی کم و بیش مربوط به همان دوره تاریخی مورد بررسی است. ویژگی شواهد اولیه دو نکته است نخست؛ آن که مربوط به دوره مورد نظر است. دوم این که شواهد دست نخورده و توسط مورخ پردازش نشده است. این نوع شواهد در جهت اثبات یک موضوع تاریخی بیشترین ارزش را دارند و اطمینان آورند، زیرا به منظور تاریخ‌نگاری تولید نشده‌اند. در مقابل شواهد ثانویه است که توسط مورخان پردازش شده و امکان تحریف در آن بیشتر متصور است و ارزش و اعتبار کمتری نسبت به شواهد اولیه دارد. شاهد سخت شواهدی هستند که با اعداد و ارقام آماری ثابت می‌شوند و قطعیت بیشتری دارد، در مقابل شواهد نرم هستند که متشکل از کلمات و عبارات هستند و قابلیت تفسیر و تحلیل متفاوت را دارند. شواهد غیر عمدی شواهدی هستند که توسط مردم ایجاد شده و دارای اعتبار بیشتری نسبت به شواهد عمدی است که

در دستگاه حکومتی و دیوانی تولید شده و ممکن است دستخوش تحریف شده باشد (نورایی، ۱۳۸۹، صص ۱۸۱-۲۳۱).

در رویکردهای جدید حدیثی، به روایات به مثابه یک شاهد و مستند تاریخی نگریسته می شود (آقایی، ۱۳۹۰، صص ۱۰۳-۱۴۲). با توجه به دسته بندی های مذکور آن چه در این پژوهش به عنوان شاهد تاریخی مورد استفاده قرار می گیرد از سنخ شواهد ابتدایی، غیر عمدی و از جهت تعداد نمونه ها از سنخ شواهد سخت است و در اثبات قرائت معتبر در نزد اهل بیت (ع) می تواند بسیار راه گشا باشد.

قرائتی که اهل بیت (ع) در قرن دوم بر اساس آن اقدام به تفسیر قرآن کریم کرده اند به عنوان یک موضوع تاریخی، پرسش این پژوهش است، باید توجه داشت مراجعه به روایاتی که قرائتی را به اهل بیت (ع) منسوب می کند، نمی تواند اطمینان آور باشد زیرا، به دلایل سیاسی و تاریخی انگیزه جدی جعل و تحریف در این روایات وجود دارد (حسینی، ۱۳۹۶، صص ۷-۳۸). به همین جهت به عنوان یک شاهد غیر عمدی و شاهد اولیه نمی توان به آن استناد کرد. چون هم این روایات عامدانه در مقام نسبت یک قرائت به امام معصوم (ع) است و هم از نظر زمانی پیدایش آن مربوط به دوره بعد می شود. (همان)

بنابراین در این پژوهش به روایاتی استناد می شود که امام (ع) در مقام بیان قرائت نیست. بلکه در مقام تفسیر یا استناد به آیه است، این نوع روایات به عنوان مستند تاریخی بازمانده از قرن دوم و سوم هجری می تواند، قرائتی را که اهل بیت (ع) بر اساس آن اقدام به تفسیر کرده اند، نشان دهد، روایات تفسیری که در آیات آن اختلاف قرائتی وجود دارد، ولی امام (ع) متعرض قرائت آیه نمی شود، مستندی غیر عمدی و اولیه است. وفور این نوع مستندات و آمارگیری از این نوع شواهد، می تواند از سنخ شواهد سخت باشد و قطعیت بیشتری را در اثبات یک موضوع تاریخی به همراه داشته باشد، به این معنا که اگر از نمونه های بررسی شده در موضوعی، ۱۰۰ درصد نمونه ها انطباق کامل با مدعا داشته باشد، می تواند به عنوان شاهد سخت یا قطعی در اثبات مدعا به شمار آید.

### پیشینه تحقیق

درباره قرائت اهل بیت (ع) و همچنین در مورد روایت حفص از عاصم و ارتباط آن با قرائت عمومی مسلمانان کتاب‌ها و مقالاتی نوشته شده است؛ کتاب‌هایی مانند: «القراءات» اثر سیاری، «السرط الوضیء علی قراءه اهل بیت النبی» اثر حسینی جلالی، «قراءه اهل البیت (ع) القرآنیه مصادرہا و ترجیہاتہا» اثر ظالمی، «قراءات اهل البیت (ع) القرآنیه»، اثر رفیعی و مقالاتی مانند: «اسباب و زمان گسترش روایت حفص» اثر قاسم بستانی، «نگرشی بر قرائت عاصم...»، اثر ستوده نیا، «قراءه الناس...» اثر عامی مطلق، «بررسی تاریخی قراءه العامه» و «نگرشی تاریخی به قراءات اهل بیت (ع)» اثر حسینی نگاشته شده، ولی تاکنون به روش مطالعه تاریخی اسناد و شواهد، که روشی علمی و اطمینان آور است، پژوهشی درباره شناخت قرائت معتبر در نزد اهل بیت (ع) و ارتباط آن با روایت حفص از عاصم، سامان نیافته است.

### ۱. وجه تسمیه قرائت مشهور مسلمانان به روایت حفص از عاصم

همان طور که گفته شد، طبق نظر برخی از مهم‌ترین فقهاء و اصولیان متأخر، نمی‌توان قرائت بخش اعظمی از جهان اسلام را یک خبر واحد مانند روایت حفص از عاصم دانست، روایتی که حتی اتصال آن به پیامبر اکرم (ص) ثابت نیست چه رسد به صحت آن. ولی در روایت حفص از عاصم ویژگی‌های وجود دارد، که از بین قراءات سبع می‌توان گفت؛ در عمل انطباق کامل با قرائت مشهور دارد و نسبت «تساوی» یا «این‌همانی» با قرائت مشهور دارد.

### ۱-۱. امتیازهای روایت حفص از عاصم

درباره ویژگی‌ها و امتیازات روایت حفص از عاصم، حرف‌های زیادی زده شده است (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۵۴؛ حسینی جلالی، ۱۴۲۲، ص ۳۵۳؛ بهارزاده، ۱۳۷۵، صص ۷۵-)

۹۵؛ ..). لیکن درباره امتیازهایی که آن را با قرائت مشهور مرتبط می سازد می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

### ۱-۱-۱. عدم بدعت در روایت حفص از عاصم

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت آن است که قرائت عاصم (متوفی ۱۲۹) از نظر زمانی بر برخی قراءات بدعت آمیز عراقی مانند قرائت حمزه (متوفی ۱۵۶) و کسائی (متوفی ۱۸۹) تقدم دارد. این قراءات از دو ناحیه دچار اشکال جدی بودند، نخست شیوه‌های بدعت آمیز قرائت از نبر، تدویر، مدّ و إمالة نابعجا،...<sup>۲</sup> (ابن اثیر، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۷؛ ابن غلبون، ۲۰۰۱، ص ۴۸۷). ثانیاً؛ اجتهادات ادبی در قرائت قرآن کریم و بروز این نوع ویژگی‌ها در قراءات مربوط به حمایت جدی مأمون عباسی و خلفای بعد وی از موسیقی و ادبیات در قرن سوم هجری بود (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۱۵۸؛ قفطی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۵۹) در حالی که قرائت عاصم، به دلیل تقدم زمانی، قرائتی است که عاری از شیوه‌های بدعت آمیز آهنگین و اجتهادات ادبی است (بستانی، ۱۳۹۶، صص ۱۱-۴۲).

### ۱-۱-۲. تلاش حفص برای رسیدن به قراءة العامة

این قرائت که توسط ابو عبد الرحمن سلمی نقل شده و عاصم ادعای اخذ آن را از ابو عبد الرحمن سلمی دارد، به گفته او همان قراءة العامة است و قرائتی یگانه که همه بر اساس

۲. «نبر» به معنای بالابردن صوت در برخی مقاطع کلمات است، به شکلی که در تلفظ کلمه نشاطی باشد که سبب تشخیص صوت حرفی از حرف دیگر باشد (احمد، بی تا، ص ۴۵). «مدّ» در لغت به معنای زیادی و در علم قراءت به معنای کشیدن صوت حرف، به اندازه دو حرکت یا بیشتر در ملاقات با همزة یا سکون است. تدویر: قرائت بین طمأنینة و سرعت را تدویر می گویند (شافعی حقیان، ۲۰۰۱، ص ۱۶۰ و ۲۳۷). «اماله» در لغت به معنای مایل کردن و در اصطلاح به دو قسم کبری و صغری تقسیم می شود، اماله کبری به معنای نزدیک کردن فتحه به کسره و الف به یاء و اماله صغری به معنای تلفظ الف به شکل فتحه است (مقروش، ۲۰۰۱، ص ۸۸) البته باید توجه داشت اماله ابتدا، اعم از اشمام، تفخیم، .. بوده است (شلیبی، ۲۰۰۸، ص ۴۴)

همان قرآن را قرائت کرده‌اند.<sup>۳</sup> این ویژگی که قرائت ابو عبدالرحمن سلمی قرائت جامعه اسلامی بود که وی به دستور عثمان ۴۰ سال در عراق به مردم آموزش داد و قرائت واحدی بود در سخن ابن مجاهد به عنوان ویژگی ممتاز قرائت عاصم آمده است (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، صص ۶۶-۶۹). در روایت حفص از عاصم مواردی وجود دارد که نشان می‌دهد حفص از قرائت عامه تبعیت کرده است نه قرائت عاصم و این نشان می‌دهد حفص در قرائت خود به دنبال قرائت عمومی مسلمانان بوده است (جدیع، ۲۰۰۶، ص ۵۰۷). مانند قرائت کلمه «ضعف» و آن قرائت را از طریق عاصم نقل کرده است (ابن عطیه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۹۹).<sup>۴</sup>

### ۱-۱-۳. تسمیه «نسبت مقلوب» به روایت حفص از عاصم

درباره این «نسبت مقلوب» دو عبارت وجود دارد که نشان می‌دهد، این لقب، عامدانه اتفاق افتاده است. نخست؛ ابو عمرو دانی گفته است: «هو الذی أخذ القراءة عاصم عن الناس تلاوة»؛ حفص کسی است که قرائت عاصم را، از تلاوت مردم گرفته است (دانی، ۲۰۰۷، ج ۲، ص ۱۴۲؛ ابن جزری، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۲۵۴). و در عبارت دیگر آمده است: «أخذ عنه الناس قراءة عاصم»؛ مردم، قرائت عاصم را از روایت حفص دریافت کردند (حموی، ۱۴۰۰، ج ۱۰، ص ۲۱۶). عبارت اول نشان می‌دهد، حفص به دنبال قرائت عاصم، از طریق تلاوت عمومی

۳. «قال أبو عبد الرحمن السلمی کانت قراءة أبي بكر و عمر و عثمان و زید بن ثابت و المهاجرین و الأنصار واحدة كانوا یقرءون القراءة العامة و هی القراءة التي قرأها رسول الله صلى الله عليه و سلم علی جبریل مرتین فی العام الذی قبض فيه و كان زید قد شهد العرضة الأخيرة و كان یقرء الناس بها حتی مات و لذلك اعتمده الصدیق فی جمعه و ولاه عثمان (زرکشی، ۱۹۵۷، ج ۱، ص ۲۳۷).

۴. اگرچه این دیدگاه مورد پذیرش برخی نیست و به خلاف آن باور داشته‌اند (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۴۸) ولی باید توجه داشت نسبت دادن یک حدیث به غیر قائلش در قرن سوم و چهارم هجری، موضوعی شایع و مرسوم در محیط عراق بوده است (دارقطنی، ص ۹۷؛ ابن جوزی، ۱۴۳۲، ص ۴۳) و باید توجه داشت برخورد قراء با موضوع قرائت یک برخورد حدیثی بوده است. (ملجرت، ۱۳۹۷، صص ۱۰۵-۱۳۶) بنابراین اگر حفص قراءت عمومی را به عاصم نسبت دهد، نباید آن را امری عجیب دانست، بلکه این عمل در فضای عراق، در آن مقطع زمانی امری بعید نبوده است.

مردم بوده است و عبارت دوم، نشان می‌دهد که مردم قرائت عاصم را از او گرفته‌اند. عبارت دوم، مدعایی بی دلیل و نا سازگار با قرائن تاریخی مانند مرجعیت «شعبه» در قرائت عاصم است (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۷۱). و عبارت نخست به دلیل انطباق با قرائن تاریخی صحیح است. بنابراین چنانچه آیت الله محمد هادی معرفت می‌گوید: حفص در به دست آوردن قرائت عمومی تلاش کرده است و این یک «نسبت مقلوب» است (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۵۴). باید توجه داشت ابن مجاهد تصریح می‌کند؛ در قرن دوم، روایت «شعبه» از «عاصم» مشهورتر بوده است (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۷۱).

#### ۱-۱-۴. موافقت روایت حفص با قراءه الجماعة

برخی متون قرن سوم و قرن چهارم هجری از نویسندگانی مانند: فراء (م ۲۰۷)، أخفش (م ۲۱۵)، زجاج (م ۳۱۱)، نحاس (م ۳۳۸)، سمرقندی (م ۳۹۵)، حکایت از وجود یک قرائت عمومی در بین آحاد جامعه اسلامی به ویژه در عراق دارد که با نام «قراءة الجماعة» و یا «قراءة العامة» شناخته می‌شده است (فراء، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۳۱۲، ج ۱، ص ۱۹۰،...؛ أخفش، ۱۴۲۳، ص ۱۸۸؛ زجاج، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۹۰۷؛ سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۰۲،...). تطبیق این قرائت با روایت «حفص از عاصم» شباهت حداکثری بین روایت حفص از عاصم و قرائت عمومی را می‌رساند. نخستین بار، موارد نسبت وارونه «قراءة العامة» به روایت حفص از عاصم در کتاب السبعة ابن مجاهد (م ۳۲۴)، در قرن چهارم هجری دیده می‌شود (حسینی، ۱۳۹۴، صص ۱۵۹-۱۸۶).<sup>۵</sup>

<sup>۵</sup> برخی قرائن نشان دهنده آن است که ادعای ابن مجاهد در قرن چهارم هجری در مورد شهرت قراءات سبع در سرزمین‌های شام، عراق و حجاز محل تردید است. برخی قرائن مانند؛ شهرت قرائت مدنی نافع در مصر و الجزایر به جای شهرت قرائت ابن عامر، عدم شهرت قراءات حجازی نافع و ابن کثیر در مکه و مدینه.



### ۱-۲. دلیل «نسبت مقلوب» در روایت حفص عن عاصم

با توجه به آن چه بیان شد، این پرسش ایجاد می‌شود، که چرا در حال حاضر نامی از «قراءة العامة» یا «قراءة الجماعة» به عنوان یک قرائت رسمی در جهان اسلام وجود ندارد و این قرائت عمومی با نام روایت «حفص از عاصم» شناخته می‌شود و عبارت دیگر چرا این «نسبت مقلوب» به وجود آمده است؟

در سده چهارم هجری هفت قرائت، توسط ابن مجاهد، قاری دربار عباسی معرفی شد (شاهین، ۲۰۰۵، ص ۲۲۶)،<sup>۶</sup> وجود نامی از «قراءة الجماعة»، یا «قراءة العامة»، به دلیل علم‌آور بودنش که دغدغه مهم جامعه عراق در قرن دوم تا چهارم هجری بود، می‌توانست اعتبار سایر قراءات را که در میان خلفاء عباسی، حامیانی داشت (قمی، بی تا، ج ۳، ص ۲۹۶) مخدوش کند، توضیح آنکه در عراق اصحاب رأی به ویژه ابو حنیفه و شاگردانش تنها روایه «العامة عن العامة» یا همان «خبر متواتر» را حجت می‌دانستند و این اندیشه در قرن‌های دوم تا چهارم هجری در عراق بر بوم عراق، به دلیل فعالیت طولانی سران اصحاب رأی، لازمه پذیرش هر نوع روایت و حدیثی بود (منشاوی، ۱۳۱۱، صص ۵۴۳-۵۴۷؛ تستری، ۱۶۷، ص ۴۲؛ کاشانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۳؛ شاشی، ۱۹۸۰، ج ۱، ص ۲۷۲).

طبیعتاً چون قراءات در قالب روایت مطرح می‌شد و ابن مجاهد متعلق به جامعه عقل‌گرایان بود (ملچرت، ۱۳۹۷، صص ۱۰۵-۱۳۶) برای اثبات حجیت روایاتش از قاریان، نیاز به اثبات تواتر و یا حداقل شهرت داشت و طرح تواتر یا شهرت، برای قراءات که حتی اتصال سند در آن وجود نداشته، بی‌شک یک معضل فرهنگی برای حکامی بود که به

<sup>۶</sup> این در حالی است که خود ابن مجاهد قرائتی را که عثمان قرآن را بر اساس آن جمع کرد، در عبارتی قرائتی واحد معرفی می‌کند: «القراءة التي جمع عثمان عليها قراءة ابو عبدالرحمن السلمي» (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۶۹).

قراءات آهنگین اهتمام داشتند.<sup>۷</sup> برای حلّ این معضل در جامعه اسلامی دو راه کار اندیشه شد:

**الف)** نخست، این که نام قرائت عمومی مسلمانان، از دایره قراءات حذف شود. بنابراین لازم بود که «قراءة الجماعة» یا «قراءة العامة» در ضمن یکی از همین قراءات سبعة یعنی روایت حفص از عاصم لحاظ شود و روایت حفص از عاصم، به دلایل نامبرده حائز شرایط این اندراج بود.

**ب)** دوم اینکه برای قراءات شش گانه دیگر ادعای «شهرت» شود که این کار نخستین بار توسط ابن مجاهد در کتاب *السبعة فی القراءات* صورت گرفت، وی ادعا کرد هفت قرائتی را که در سرزمین های عراق، حجاز و شام مشهور بوده است در کتاب خود جمع آوری کرده است (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۸۸). و حمایت حکومت عباسی از ابن مجاهد (مقریزی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۱۷) به کار وی قطعیت و رسمیت بخشید. بنابراین اصطلاح روایت حفص از عاصم، جایگزین «قرائت مشهور» مسلمانان گردید و به علت نسبت تساوی و این همانی بین این دو قرائت، اعتراضی به این نسبت واورنه صورت نگرفت و این «نسبت مقلوب» شکل یک انگاره قطعی به خود گرفت (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۵۴).<sup>۸</sup>

<sup>۷</sup> نمونه این معضلات را می توان در منازعات ابن شنبوذ و ابن مجاهد دید که ابن شنبوذ ادعای ابن مجاهد را بر جمع آوری قراءات سرزمین های اسلامی انکار می کند و می گوید: گام های وی در طلب علم غبار نگرفته است (ذهبی، ۱۴۰۷، ج ۲۴، ص ۲۳۵).

<sup>۸</sup> البته این نسبت وارونه دلایل دیگر تاریخی و مذهبی نیز دارد. مانند توجیه اقدام قرآن سوزی عثمان بن عفان به بهانه رفع اختلاف قرائت،... که در این مقاله مجال پرداختن به آن نیست.

## ۲. قرائت معتبر در نزد اهل بیت (ع)

پس از طرح مقدمات مذکور، روشن است اهل بیت (ع) در تفسیر قرآن کریم و در استنباط از نص قرآن کریم، قرائتی از قرآن کریم را ملاک و معتبر می‌دانسته‌اند. زیرا اگر در نزد ایشان همه قراءات به یک اندازه اعتبار می‌داشت، می‌بایست حداقل متعرض ثمرات متفاوت فقهی و تفسیری برخی از قراءات می‌شدند، در حالی که حتی یک نمونه روایت تفسیری که امام (ع) اختلاف قراءات را متذکر شده باشد، در متون روایی دیده نشده است، بر عکس متون روایی وجود دارد که «الْقُرْآنُ وَاحِدٌ نَزَّلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۳۰). این نکته مهم نشان می‌دهد در زمان حیات اهل بیت (ع) حداقل تا زمان امام صادق (ع)، اختلاف قرائتی معتبر و قابل اعتنا در فضای گفتمان دینی وجود نداشته است. زیرا اگر اختلاف قرائت معتبری وجود داشت، توجه به این اختلاف نشان‌گر علم اهل بیت (ع) و تبحر ایشان در تفسیر بود، چنانچه در فقه، امام صادق (ع) به اختلاف مذاهب فقهی موجود، توجه و اعتنا داشتند و اطلاع ایشان از اختلاف مذاهب را نشان‌گر اعلم بودن ایشان دانسته‌اند (ابن شهر آشوب، ۱۹۵۶، ج ۳، ص ۳۷۱). بنابراین عدم توجه امام (ع) در تفسیر به قراءات دیگر نشان‌گر عدم اعتبار آن بوده است. در این پژوهش تلاش بر آن است با استفاده از روایات اهل بیت (ع) به مثابه اسناد و شواهد تاریخی و ارتباط آن با روایت حفص از عاصم، به قرائت معتبر در نزد ایشان دسترسی پیدا شود.

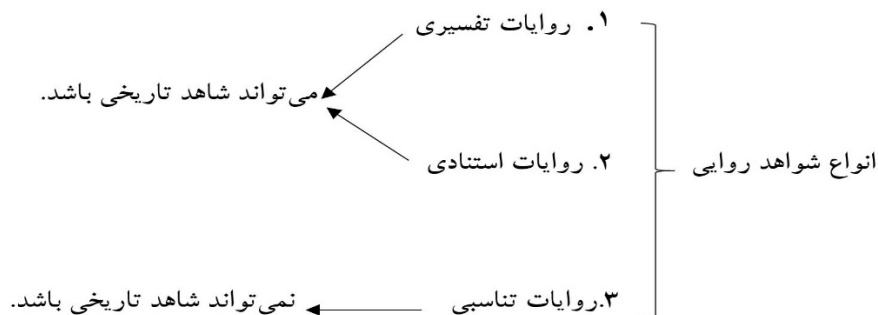
### ۲-۱. شواهد روایی کشف قرائت اهل بیت (ع)

در تفاسیر روایی، ذیل یک آیه قرآن کریم گونه‌های مختلفی از روایات دیده می‌شود که علی‌رغم تفاوت ماهوی، به صورت درهم و بدون تفکیک در کتب تفسیر روایی ذکر شده است. مفسر تفسیر روایی وقتی که به یک آیه از قرآن کریم رسیده و خواسته اقدام به تفسیر کند با چند نوع روایت رو به‌رو بوده است. گاه هدف از بیان یک روایت، تبیین یک مفهوم پنهان در آیه بوده است و روایت در مقام تفسیر آیه بوده است.

نوع دیگری از روایات وجود دارد که امام در پی تفسیر آیه نبوده است، ولی در مقام بیان یک موضوع فقهی، کلامی، اخلاقی، به یک آیه از قرآن کریم استناد کرده است. تفاوت این روایات با دسته اول آن است که نباید تصور کرد، مفهوم روایات، تفسیر آیه است، بلکه آن نوعی از استناد بوده است.

نوع سوم هم وجود دارد که امام نه در پی تفسیر آیه بوده است و نه در مقام اثبات یک موضوع فقهی - کلامی به آیه استناد کرده است و تنها مفسر و مؤلف تفسیر روایی، بین آن روایت با مفهوم آیه مشابهتی درک کرده است و آن روایت را ذیل آیه مد نظرش ذکر کرده است (شکرانی، ۱۳۹۷، صص ۴۵-۷۶).

از سه دسته مذکور، تنها دو نوع نخست در مسأله بررسی مستندات برای شناخت قرائت معتبر، در نزد امام مورد استفاده قرار می گیرد. ولی نوع سوم چون صراحتی در تفسیر آیه ندارد، نمی توان از آن به عنوان شاهد تاریخی بر قرائت معتبر در نزد اهل بیت (ع) استفاده کرد.



در این پژوهش، جهت تعیین جامعه آماری از روایات تفسیری، قرآن کریم به ۶ قسمت تقسیم شده و از هر قسمت چند شاهد روایی با ملاکی که بیان شد، انتخاب شده

است، تا قرائت معتبری که امام (ع) بر اساس آن اقدام به تفسیر نموده است، روشن شود و بین آن با قراءات سبع مقایسه صورت گرفته است. بررسی تمامی نمونه‌ها یک نتیجه را نشان داد و حتی یک مورد استثناء دیده نشد و آن این که امام (ع) بر اساس قرائت مشهور مسلمانان یا همان روایت حفص از عاصم، اقدام به تفسیر نموده است و در هیچ آیه‌ای که در آن اختلاف قرائت وجود دارد، دیده نشد که امام (ع) بر اساس قرائتی جز قرائت مشهور مسلمانان، مثلا تنها بر اساس قرائت کسائی، یا نافع، ... اقدام به تفسیر کرده باشد.

## ۲-۱-۱. بخش اول شواهد روایی

در بخش اول شواهد روایی ۱۲ نمونه روایت تفسیری و تحلیل آن به‌عنوان شاهد تاریخی بر قرائت معتبر در نزد اهل البیت (ع) در قالب جدول ذکر می‌شود. و در بخش دوم ۵ شاهد روایی دیگر به صورت تفصیلی مطرح می‌شود تا حصر قرائت اهل بیت (ع) در قرائت مشهور یا همان روایت حفص از عاصم، با ترسیم روابط منطقی و سبب و تقسیم تبیین گردد.<sup>۹</sup>

| شماره | آیه   | اختلاف قرائت  | قرائت مشهور  | روایت تفسیری   | تحلیل شاهد تاریخی   |
|-------|---|---|--------------|--|---|
| ۱     | «فَتَلَوَّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ<br>كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ<br>إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ<br>الرَّحِيمُ» (بقره: ۳۷) | آدم منصوب ابن<br>کثیر و ابن محیصن<br>جمهور: آدم مرفوع<br>(خطیب،<br>۲۰۰۰، ج ۱، ص ۸۵) | آدم<br>مرفوع | عن ابی عبد الله (ع): وَ عَلَّمَهُ<br>الْكَلِمَاتِ الَّتِي تَلَقَّاهَا مِنْ رَبِّهِ - وَ<br>هِيَ «سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَ بِحَمْدِكَ<br>لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ - ...» (قمی،<br>۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۴) | «الَّتِي تَلَقَّاهَا»<br>کلماتی که آدم آن<br>را دریافت کرد. |

<sup>۹</sup> «سبب» به معنای آزمودن است و تقسیم به معنای جمع کردن و شمردن همه آنچه که احتمال می‌رود علت باشند. بنابراین، برهان سبب و تقسیم عبارت است از آن که فقیه تمامی آنچه که امکان علت بودن آنها می‌رود را جمع کند و پس از بررسی یکایک آنها و اثبات علت نبودن هر یک با دلیل، در نهایت به علت حقیقی حکم پی برد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۳۷۲).

|  |  |                             |  |  |          |
|--|--|-----------------------------|--|--|----------|
| <p>«يُنْسِبُهَا» امور غیبی که نبوده است و سبب محو میشود. این تفسیر با فراموشی سازگار است نه تأخیر انداختن</p>  | <p>عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي قَوْلِهِ: «مَا نُنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِبُهَا- نَأْتِي بِحَيْثُ مِثْلِهَا» قَالَ: التَّائِيحُ مَا حَوَّلَ وَ مَا يُنْسِبُهَا: مِثْلُ الْعَيْبِ الَّذِي لَمْ يَكُنْ بَعْدَ كَقَوْلِهِ «تَمَحَّوْا اللَّهَ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۱۶)</p> | <p>نُـنـسـبـا بدون همزه</p> | <p>نافع، حمزه، کسائی، ابن عامر، حفص از عاصم، «ننساها» از نسی به معنای فراموشاندن و باب افعال ابن کثیر و ابوعمر و «ننساها» از نسا به معنای تأخیر انداختن (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۱۷۱)</p> | <p>ما نُنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِبُهَا نَأْتِي بِحَيْثُ مِثْلِهَا أَوْ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (بقره: ۱۰۶)</p>  | <p>۲</p> |
| <p>«مَيْتٌ» به صورت مشدد دلالت بر انسان مرده می کند و «میت» با یاء ساکن به معنای زمین مرده است و در این روایت و استناد امام (ع) به آیه مفهوم انسان مرده است.</p> | <p>حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، عَنِ الصَّادِقِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا مَاتَ لَمْ يَكُنْ مَيْتًا، فَإِنَّ الْمَيْتَ هُوَ الْكَافِرُ، إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَ جَلَّ - يَقُولُ «يَخْرُجُ الْحَيُّ مِنَ الْمَيْتِ وَ يَخْرُجُ الْمَيْتُ مِنَ الْحَيِّ» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۶۴)</p>                           | <p>«مَيْتٌ» مشدد</p>        | <p>حفص عن عاصم، نافع، کسائی، «میت» یاء مشدد و ابوعمر، ابن عامر، ابن کثیر، ابوبکر عن عاصم «میت» یاء بدون تشدید (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۷۴)</p>  | <p>تَوْلِجُ اللَّيْلِ فِي النَّهَارِ وَ تَوْلِجُ النَّهَارِ فِي اللَّيْلِ وَ تَخْرِجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيْتِ وَ تُخْرِجُ الْمَيْتَ مِنَ الْحَيِّ وَ تَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (آل عمران: ۲۷)</p> | <p>۳</p> |

|  |   |                           |   |  |          |
|--|---|---------------------------|---|--|----------|
| <p>در تفسیر امام باقر(ع) از این آیه؛ تضاعف بیش از هفتاد برابر موکول به شرط صحت ایمان شده است و سخنی از تکرار تضاعف نیست و فعل «یضاعف» در روایت به کار رفته است نه یضعف</p> | <p>عن الباقر علیه السلام: ... قد قال الله فَيُضَاعَفُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً فَمُؤْمِنُونَ هُمُ الَّذِينَ يُضَاعَفُ اللَّهُ لَهُمْ حَسَنَاتُهُمْ لِكُلِّ حَسَنَةٍ سَبْعِينَ ضِعْفًا فَهَذَا فَضْلُ الْمُؤْمِنِ وَ يَزِيدُهُ اللَّهُ فِي حَسَنَاتِهِ عَلَى قَدْرِ صِحَّةِ إِيْمَانِهِ أَضْعَافًا كَثِيرَةً ... (فيض كاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۷۵)</p> | <p>یضاعفها بدون تشدید</p> | <p>ابن کثیر، ابن عامر، ابو جعفر، «یضعفها» خوانده‌اند که دلالت بر تشدید و تکرار تضاعف دارد و حفص از عاصم، ابو عمرو، کسائی، نافع و حمزه «یضاعفها» بدون تشدید خوانده‌اند که دلالت بر تضاعف صرف دارد.</p> | <p>إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَ إِنَّ تَكْ حَسَنَةً يُضَاعَفُهَا وَ يُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا (نساء: ۴۰)</p>  | <p>۴</p> |
| <p>روایت نشان می‌دهد آن چه پیامبر در آن مقطع مأمور به ابلاغ آن بود تنها ابلاغ ولایت امیرالمؤمنین (ع) بود و این روایت با شکل مفرد «رسالة» سازگارتر است تا «رسالات»</p>      | <p>عن ابي جعفر: ... يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَ اللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ. فَأَخَذَ يَدَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (عليه السلام) يَوْمَ الْغَدِيرِ وَ قَالَ: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ.</p>                                       | <p>«رسالته» مفرد</p>      | <p>ابو عمرو، ابن کثیر، حمزه، کسائی و حفص از عاصم، رسالته» به صورت مفرد و نافع، ابن عامر، ابوبکر از عاصم، به صورت جمع «رسالاته» (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۳۶۹)</p>   | <p>«يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَ اللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (مانده: ۶۷)</p> | <p>۵</p> |
| <p>امام (ع) سنبل را که در این عبارت در واقع تفسیر «ثمر» است، به صورت مفرد بیان کرده</p>  | <p>سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ قَوْلِهِ «وَ إِذَا أَثْمَرَ وَ أَثَوَا حَقَّهُ» قَالَ الصِّعْتُ مِنَ السُّبُّبِلِ - وَ الْكَفُّ مِنَ التَّمْرِ إِذَا حُرِّصَ. (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۱۸)</p>   | <p>«ثمر» مفرد</p>         | <p>عاصم، ابن عامر، ابو عمرو، نافع، ابن کثیر، «ثمر» به صورت مفرد خوانده‌اند و حمزه و</p>   | <p>«... كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَ أَثَوَا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَ لَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ</p>  | <p>۶</p> |

|  |  |                             |  |   |          |
|--|--|-----------------------------|--|---|----------|
| <p>است نه جمع به صورت سنابل یعنی حقّ از ثمر برابر ضغث از سنبل قرار داده شده است.</p>   |  |                             | <p>کسائی «ثمر» به صورت جمع خوانده‌اند (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۵۶۵)</p>   | <p>المُشْرِفِينَ» (انعام: ۱۴۱)</p>  |          |
| <p>در این نمونه «أوفر» زیاد شدن جدال بنی امیه که یک فعل لازم است و استناد به این آیه، با قرائت «يُخْرِجُ» سازگارتر است تا قرائت «يُخْرِجُ»</p>                         | <p>«فَقَالَ حَسِينُ بْنُ عَلِيٍّ (ع): مَا بَأْسَ لِحَايِكُمْ أَوْفَرُ مِنْ لِحَائِنَا فَقَالَ ع- وَ الْبَلْدُ الطَّيِّبُ يُخْرِجُ نَبَاتُهُ...» (مجلسی، ج ۴۴، ص ۲۰۹)</p> | <p>«يُخْرِجُ»</p>           | <p>قرائت عموم قراء سعه، «يُخْرِجُ» به صورت معلوم و ثلاثی مجرد است و قرائت ابان از عاصم، «يُخْرِجُ» به صورت متعدی و ثلاثی مزید باب افعال است (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۸۱)</p>              | <p>«الْبَلْدُ الطَّيِّبُ يُخْرِجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي حَبَّتْ لَا يُخْرِجُ إِلَّا نَكِيدًا كَذَلِكِ...» (اعراف: ۵۸)</p> | <p>۷</p> |
| <p>یَمِيزُ مفهوم برتری دادن و «یَمِيزُ» مفهوم جدا کردن را می‌رساند در این روایت با توجه به فعل «يعرف» روایت با قرائت «يَمِيزُ» یعنی شناختن و جداکردن سازگارتر است.</p> | <p>قال رسول الله (ص): ... به يعرف أوليائي من أعدائي و به يميز حزب الشيطان من حزبي ... (ابوحمره شمالی، ۱۴۲۰، ص ۳۱۶)</p>   | <p>«يَمِيزُ» ثلاثی مجرد</p> | <p>نافع، ابن کثیر، ابو عمرو، ابن عامر و عاصم «يَمِيزُ» خوانده‌اند به صورت ثلاثی مجرد و کسائی، حمزه «يَمِيزُ» به صورت ثلاثی مزید از باب تفعیل خوانده‌اند (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۲۹۱)</p> | <p>«لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ» (انفال، ۳۷)</p>   | <p>۸</p> |

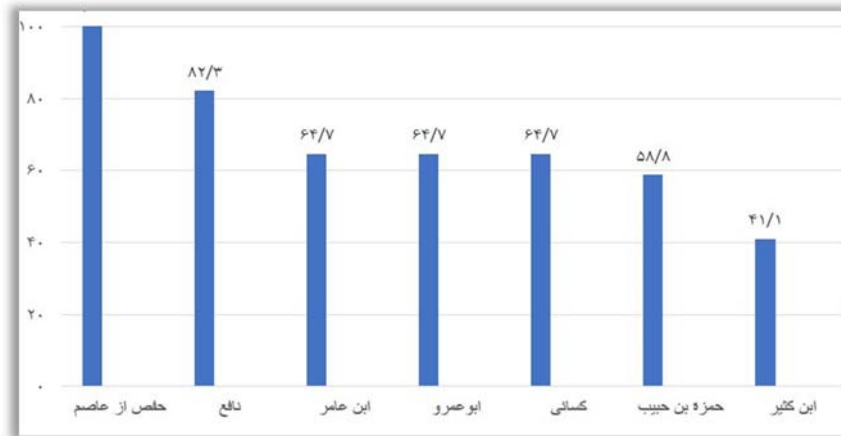


|           |  |  |                                 |   |  |
|-----------|--|--|---------------------------------|---|--|
| <p>۹</p>  | <p>«وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِنَّمَا يُعَذِّبُهُمْ وَإِنَّمَا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»<br/>(توبه: ۱۰۶)</p> | <p>حمزه، کسائی، نافع، حفص از عاصم «مرجون» به معنای امیدوار خوانده‌اند و ابوعمر و ابن عامر، ابوبکر از عاصم، «مرجزون» به معنای به تأخیر انداختن خوانده‌اند. (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۴۵۲)</p> | <p>«مرجون» به معنای امیدوار</p> | <p>قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع الْمُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ قَوْمٌ كَانُوا مُشْرِكِينَ ... ثُمَّ دَخَلُوا بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْإِسْلَامِ فَوَعَدُوا اللَّهَ وَ تَرَكُوا الْبَيْتَ وَ لَمْ يَعْرِفُوا الْإِيمَانَ بِقُلُوبِهِمْ فَيَكُونُوا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَتَجِبَ لَهُمُ الْجَنَّةُ وَ لَمْ يَكُونُوا عَلَى جُحُودِهِمْ فَتَجِبَ لَهُمُ النَّارُ فَهُمْ عَلَى تِلْكَ الْحَالَةِ (قمی، ج ۱، ص ۳۰۴)</p> | <p>امام صادق (ع) در تفسیر این آیه می‌فرماید: ایشان کفاری بودند که مسلمان شدند ولی قلوبشان مومن نبود که بهشتی شوند و کافر هم نبودند که جهنمی بشوند و ایشان در چنین حالتی بودند. این تفسیر امام (ع) با مفهوم «المرجون» تناسب بیشتری دارد</p> |
| <p>۱۰</p> | <p>أُرْسِلُهُ مَعَنَا عَدَا يَرْتَعُ وَ يَلْعَبُ وَ إِنَّمَا لَهُ حَافِظُونَ<br/>(یوسف: ۱۲)</p>  | <p>عاصم، حمزه، کسائی، نافع، یعقوب خوانده‌اند «یرتع و یلعب» و ابوعمر و ابن عامر، ابن کثیر، «نرتع و نلعب» خوانده‌اند. (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۴، ص ۱۹۴)</p>                                       | <p>«یرتع و یلعب» فعل غائب</p>   | <p>عن ابی عبد الله (ع): ان یعقوب کتب الی یوسف .... و أَنَّ إِخْوَتَهُ مِنْ غَيْرِ أُمَّةٍ سَأَلُونِي أَنْ أَبْعَثَهُ مَعَهُمْ يَرْتَعُ وَ يَلْعَبُ، فَبَعَثْتُهُ مَعَهُمْ بَكْرَةَ فِجَاءَوِي عِشَاءً يَبْكُونَ (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۷۰)</p>   | <p>در این روایت به روشنی قرائت «یرتع و یلعب» تأیید می‌شود. چون یعقوب در مورد یوسف سخن می‌گوید و فعل غائب است، نه متکلم مع الغیر</p>  |

|  |  |                           |  |   |           |
|--|--|---------------------------|--|---|-----------|
| <p>روایت امام صادق (ع) هم در شکل غائب است و به نظر می‌رسد قرائت غائب «فلا یسرف» را ملاک تفسیر خود قرار داده است.</p> | <p>عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: إذا اجتمعت العدة على قتل رجل واحد، حكم الوالي أن يقتل أتهم شاءوا و ليس لهم أن يقتلوا أكثر من واحد، إن الله - عز و جل - يقول: وَ مَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّتِهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۴۰۲)</p> | <p>«فلا یسرف» غائب</p>    | <p>ابن کثیر، ابن عامر، نافع، ابوعمر و عاصم «فلا یسرف» به صیغه غائب و حمزه، کسائی «فلا تسرف» به صیغه مخاطب خوانده‌اند. (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۵، ص ۵۶)</p>                      | <p>«و لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّتِهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا» (اسراء: ۳۳)</p> | <p>۱۱</p> |
| <p>این روایت در سیاق مخاطب است و خداوند عیسی (ع) را مخاطب قرار داده است بنابراین با فعل مخاطب سازگارتر است.</p>      | <p>قال (ع): فيما وعظ الله به عيسى صَلَّى الله عليه و آله: و اعبدني ليوم كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعْبُدُونَ. و فيه أجزى بالحسنة أضعافها. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۱۹)</p>  | <p>«تعدون» صیغه مخاطب</p> | <p>ابن عامر، ابو عمرو، نافع، حفص عن عاصم، «تعدون» به صورت مخاطب خوانده‌اند و کسائی، حمزه، خلف و ابن کثیر، «یعدون» به صورت غائب خوانده‌اند (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۶، ص ۱۳۱)</p> | <p>«وَ إِنْ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعْبُدُونَ» (حج: ۴۷)</p>   | <p>۱۲</p> |

میزان انطباق روایات تفسیری با قراءات سبعة در نمونه های بررسی شده در قالب

نمودار به شرح ذیل است:



درصد انطباق روایات تفسیری با قرائات سبعة در نمونه های بررسی شده نیز به شرح

ذیل است:

|       |          |
|-------|----------|
| ۱۰۰٪  | حفص      |
| ۸۲/۳٪ | نافع     |
| ۶۴/۷٪ | ابن عامر |
| ۶۴/۷٪ | ابو عمرو |
| ۶۴/۷٪ | کسایی    |
| ۵۸/۸٪ | حمزه     |
| ۴۱/۱٪ | ابن کثیر |

شواهد روایی بیان شده نشان می دهد بی تردید قرائت معتبر در نزد اهل بیت (ع) با روایت حفص از عاصم انطباق دارد. در ادامه ۴ شاهد تاریخی دیگر همراه با تحلیل دقیق و علمی ارائه می شود تا نشان دهد، تنها قرائت معتبر در نزد اهل بیت (ع) در سده دوم هجری، از بین قرائاتی که در دوره بعد به وجود آمد و به قرائات سبع نامبردار گشت، قرائت مشهوری و معتبری است که رابطه تساوی با روایت حفص از عاصم در نمونه های بررسی شده دارد و این مسأله از طریق تبیین روابط منطقی و سبر و تقسیم اثبات می گردد.

## ۲-۱-۲. بخش دوم شواهد روایی

### ۲-۱-۲-۱. نمونه اول

آیه «فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَحْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُضْبِحُوا عَلَى مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ»؛ می بینی کسانی که در دلهایشان بیماری است، در (دوستی با) آنان شتاب می‌ورزند. می‌گویند: «می‌ترسیم به ما حادثه ناگواری برسد». امید است خدا از جانب خود فتح (منظور) یا امر دیگری را پیش آورد، تا (در نتیجه آنان) از آنچه در دل خود نهفته داشته‌اند پشیمان گردند (مائده: ۵۲).

### الف) اختلاف قراءات

در این آیه فعل «يُسَارِعُونَ» در قرائت جماعت، در باب ثلاثی مزید مفاعله و در قرائتی دیگر از قتاده و اعمش و ابوالحسن نحوی در باب ثلاثی مزید افعال؛ «يُسْرِعُونَ» خوانده شده است، قرائت قراء سبعه، به جز کسائی همان «يسارعون» است و کسائی در الف آن اِماله کرده است (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۲۹۰). يسارعون از باب مفاعله، به معنای سرعت گرفتن ایشان در دوستی و موالاتی که با یکدیگر دارند و در آن مفهوم مشارکت وجود دارد (قرطبی، بی تا، ج ۶، ص ۲۱۷). ولی کسانی که «يُسْرِعُونَ» از باب افعال خوانده‌اند، منظورشان آن است که ایشان به سوی این عمل یعنی دوستی اهل کتاب سرعت گرفتند (ابن خالویه، ۲۰۰۰، ص ۳۳).

بنابراین تفاوت معنایی این دو قرائت آن است، که در آیه قبل که خداوند مؤمنان را از دوستی و معاونت اهل کتاب منع کرده بود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَاِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (مائده: ۵۱) اگر طبق قرائت «يُسْرِعُونَ» تفسیر صورت گیرد مراد آن است که برخی از

مسلمانان که در قلبشان بیماری است به سمت این دوستی سرعت می گیرند. ولی طبق قرائت «یسارعون» این گروه با اهل کتاب از روی دوستی معاونت و همکاری می کنند.

### ب) شاهد تاریخی

در روایتی از امام علی (ع) چنین آمده است؛ «در باره آیه «فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ» (مائده: ۵۲) از امام پرسش شد، امام (ع) فرمود: منظور از مرض، کفر نیست، بلکه مراد شک است، زیرا خداوند در ابتدای آیه ایشان را با لفظ ایمان خطاب کرده است و در کتاب خدا تناقض راه ندارد و در «مسارعتهم فیهم» رفع ضرر و دفاع از اهل کتاب مقصود است: «فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ» المرض هاهنا هو الشك و الارتياب، لا الكفر؛ لأنه خاطبهم بلفظ الإيمان في أول الآية، و الكتاب الكريم محروس من التناقض و مسارعتهم فيهم رفع المضار عنهم و المدافعة دونهم» (حسینی، بی تا، ج ۱، صص ۱۳۶-۱۴۳).

### ج) تحلیل شاهد

امام علی (ع) در این روایت به موضوع قرائت نمی پردازد، بنابراین این روایت که بازمانده از قرن دوم هجری است به عنوان یک مستند و شاهد تاریخی می تواند، مبین قرائت معتبر در نزد اهل بیت (ع) باشد. این روایت، یک شاهد و مستند تاریخی اولیه است، وی در تفسیر آیه، از واژه «مسارعتهم» استفاده کرده است. و این واژه با قرائت «یسارعون» منطبق است، زیرا «مسارعه» از باب ثلاثی مزید مفاعله است و با یسارعون مناسبت بیشتری از فعل «یسرعون» دارد. بنابراین می توان گفت؛ این روایت یک شاهد تاریخی اولیه برای اثبات

<sup>۱</sup> باید توجه داشت چون اطلاع ما از روایات امام علی (ع) از طریق کتب حدیثی است که از قرن دوم و سوم هجری باقی مانده است بنابراین در این جا این شاهد تاریخی را شاهدهی از قرن دوم هجری و نه قرن اول هجری به شمار می آوریم.

قرائت «یسارعون» در قرن دوم هجری در نزد اهل بیت (ع) است. بر اساس این روایت، قرائت امام علی (ع) و یا حداقل قرائتی که در قرن دوم هجری، تفسیر بر اساس آن صورت می‌گرفته است، منطبق با قرائت عمومی مسلمانان است. ولی این شاهد، قرائت خاصی را به عنوان قرائت منحصر نشان نمی‌دهد. زیرا همه قراء سبعة «یسارعون» خوانده‌اند و تنها انطباق قرائت اهل بیت (ع) را با قرائت قراء سبعة نشان می‌دهد. در این نمونه بین قرائت مشهور، روایت حفص از عاصم و سایر قراءات سبعة رابطه تساوی برقرار است.

### ۲-۱-۲-۱. نمونه دوم

آیه: «فَأَنْكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ الْمُحْصَنَاتِ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ»؛ پس آنان را با اجازه خانواده شان به همسری (خود) در آورید و مهر شان را به طور پسندیده به آنان بدهید (به شرط آنکه) پاکدامن باشند نه زناکار، و دو ست گیران پنهانی نباشند. پس چون به ازدواج (شما) در آمدند، اگر مرتکب فحشا شدند، پس بر آنان نیمی از عذاب (مجازات) زنان آزاد است (نساء: ۲۵).

### الف) اختلاف قرائت

در این آیه، نافع، ابن کثیر، ابو عمرو و ابن عامر و حفص از عاصم کلمه «أُحْصِنَ» را به صورت فعل جمع مؤنث غائب مجهول خوانده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۲۳۱). ولی در قرائت دیگر توسط حمزه، کسائی و و مفضل و ابی بکر از عاصم «أَحْصَنَ» فعل جمع مؤنث غائب معلوم قرائت شده است (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۲۳۱).

در اختلاف معنایی دو قرائت گفته شده است، بر اساس قرائت فعل «مجهول» مراد منظور «ازدواج» است و در قرائت فعل «معلوم» منظور «اسلام آوردن» است (قرطبی، بی تا، ۵: ۱۴۳). به این معنا که در قرائت «أُحْصِنَ» به صورت مجهول زن به واسطه ازدواج در

حصن قرار می‌گیرد، ولی در قرائت «أحصن» به صورت معلوم، زن به واسطه اسلام خود را در حصن قرار می‌دهد.

### ب) شاهد روایی

از امام درباره «فَإِذَا أُحْصِنَ» پرسیدم، امام فرمود: منظور آن است که به ایشان دخول شود، گفتم اگر دخول نشده باشد، آیا باز هم حدی بر ایشان هست، امام فرمود: آری: «قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى فَإِذَا أُحْصِنَ؟ قَالَ إِحْصَانُهُنَّ أَنْ يُدْخَلَ بَيْنَ قُلْتِ إِنْ لَمْ يُدْخَلَ بَيْنَ أَمَا عَلَيْهِنَّ حَدٌّ قَالَ بَلَى» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۲۳۵).

### ج) تحلیل روایت

در واژه «أُحْصِنَ» علاوه بر اختلاف قرائتی که در معلوم یا مجهول بودن آن در آیه وجود دارد، معنای متفاوتی نیز از سوی مفسران و لغت‌شناسان بیان شده است. اما روایتی در این زمینه وجود دارد که ضمن تفسیر آیه معنای روشنتری برای واژه بیان می‌کند. در واقع آن را به ازدواج زن تشریح می‌کند جایی که می‌فرماید: «إِحْصَانُهُنَّ أَنْ يُدْخَلَ بَيْنَ» در این تفسیر حتی این نکته نیز روشن می‌شود که «أُحْصِنَ» باید مجهول باشد، زیرا که فاعل در این فعل دو مفعولی، خود زن نیست، بلکه نقش زن مفعول است و لازمه شکل‌گیری فعل احصان، وجود شخص دومی به عنوان فاعل است. این از زیبایی‌های قرآن است که خداوند گاه در بعض موارد که معذوریت بیان وجود دارد، با تعبیری همراه با کنایه و از روی حیاء از مسائل جنسی سخن می‌گوید.

تفسیر امام از این آیه با قرائت مجهول «أُحْصِنَ» سازگاری دارد. این روایت یک شاهد تاریخی است که امام (ع) در تفسیر قرآن کریم قرائتی را ملاک قرار داده است که با قرائت کسائی و حمزه و روایت ابوبکر از عاصم سازگاری ندارد. این شاهد دیدگاه برخی از دانشمندان شیعه که در تفسیر قرائت «إِقْرَؤُوا كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ» منظور قرائت ابوبکر از عاصم را

مراد اهل بیت (ع) می‌دانند، را نفی می‌کند، چون در تفسیر این آیه روایت ابوبکر از عاصم مبنای تفسیر امام (ع) قرار نگرفته است. در این نمونه رابطه قرائت مشهور، روایت حفص از عاصم و قراءات سبعة را می‌توان در رابطه منطقی عموم و خصوص مطلق نشان داد. بنابراین میزان انطباق روایت حفص از عاصم و قرائت مشهور با قراءات سبع در نمونه بررسی شده به صورت رابطه عموم و خصوص مطلق است.

### ۲-۱-۲. نمونه سوم

آیه: «قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةً عَامٍ فَأَنْظُرُ إِلَى طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَسْتَنْهَ وَ أَنْظُرُ إِلَى جِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلِكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَ أَنْظُرُ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِئُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛ به او گفت: «چقدر درنگ کردی؟» گفت: «یک روز؛ یا بخشی از یک روز.» فرمود: «نه، بلکه یکصد سال درنگ کردی! نگاه کن به غذا و نوشیدنی خود (که همراه داشتی، با گذشت سالها) هیچ گونه تغییر نیافته است! به الاغ خود نگاه کن و برای اینکه تو را نشانه‌ای برای مردم (در مورد معاد) قرار دهیم. (اکنون) به استخوانها (ی مرکب سواری خود نگاه کن که چگونه آنها را برداشته، به هم پیوند می‌دهیم، و گوشت بر آن می‌پوشانیم!» هنگامی که (این حقایق) بر او آشکار شد، گفت: «می‌دانم خدا بر هر کاری توانا است» (بقره: ۲۵۹).

### الف) اختلاف قرائت

عاصم، کسائی و حمزه، «نشزها» خوانده‌اند و ابن عامر، نافع، ابن کثیر و ابوعمر و «نشرها» خوانده‌اند (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۳۷۲). در تحلیل این اختلاف قرائت گفته شده است که منظور از «نشرها» محشور کردن و برانگیختن است و منظور از «نشزها» جمع کردن و به هم پیوستن است (ابن قتیبه، ۱۴۲۳، ص ۳۳؛ أخفش، ۱۴۲۳، ص ۱۳۱؛ معمر بن مثنی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۸۰ ...).



**ب) شاهد روایی**

ضمن روایت مفصلی از امام صادق (ع) آمده است؛ «... و نگاه کن به الاغت و این که تو را نشانه‌ای برای مردم قرار دادیم و نگاه کن به استخوان‌ها که چگونه آن را جمع می‌کنیم و بر آن گوشت می‌روانیم سپس به استخوان‌های پوسیده و پراکنده نگریدست که به سوی او جمع می‌شود و به گوشتی که درندگان آن را خورده بودند که به استخوان‌ها از اطراف می‌پیوست: «... وَ انْظُرْ إِلَى جِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلْكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَ انْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِئُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لِحْمًا فَجَعَلَ يَنْظُرُ إِلَى الْعِظَامِ الْبَالِيَةِ الْمَنْفُطَةِ تَجْتَمِعُ إِلَيْهِ وَ إِلَى اللَّحْمِ الَّذِي قَدْ أَكَلْتَهُ السَّبَاعُ يَتَأَلَّفُ إِلَى الْعِظَامِ مِنْ هَاهُنَا وَ هَاهُنَا وَ يَلْتَزِقُ بِهَا حَتَّى قَامَ وَ قَامَ حِمَارُهُ فَقَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۹۰).

**ج) تحلیل روایت**

این روایت صرف نظر از صحت یا ضعف اسناد، به روشنی قرائت «ننشرها» به معنای جمع کردن را ملاک در تفسیر قرار داده است، نه قرائت نشرها. زیرا از کلمه «تجتمع الیه» در تفسیر این آیه استفاده کرده است، این روایت یک شاهد تاریخی بر اعتبار قرائت «ننشرها» در سده دوم و سوم هجری در نزد اهل بیت (ع) است. نکته‌ای که وجود دارد آن است که در قرائت این آیه بر خلاف نمونه قبلی قرائتی که در تفسیر معتبر شناخته شده قرائت کسائی، حمزه و عاصم است و قرائت عامر، ابن کثیر، نافع و ابوعمر و ملاک نیست و نقطه اشتراک در هر دو نمونه روایت حفص از عاصم است. یعنی در قرائت «أحصن» که قرائت حمزه و حبيب با سایر قراء متفاوت بود و طبق قراءت مشهور بود، در آن جا روایت حفص از عاصم نیز منطبق با قراءت مشهور بود و در «ننشرها» که قراءت حمزه و حبيب مخالف، قراءت مشهور بود، باز روایت حفص از عاصم با قراءت مشهور انطباق داشت و در هر دو نمونه علی رغم تغییر موضع قراء سبعة نسبت به قراءت مشهور، موضع انطباق روایت حفص از عاصم با قراءت مشهور تغییری نکرده است. به عبارت دیگر روایت حفص از عاصم در

هر دو نمونه جزء قراءاتی است که شواهد روایی با آن سازگار است و می‌توان رابطه عموم و خصوص من وجه برای آن ترسیم کرد.

#### ۲-۱-۲-۴. نمونه چهارم

آیه: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»؛ روزی که زمین به غیر این زمین و آسمانها [به غیر این آسمانها] مبدل گردد و [مردم] در برابر خدای یگانه قهار ظاهر شوند (ابراهیم: ۴۸).

#### الف) اختلاف قرائت

روایت حفص از عاصم، «تبدل» است و در قرائت دیگر أبان از عاصم «بُيْدَلُ» و در قرائت دیگر أبان از عاصم، «نبدل» آمده است (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۴، ص ۵۲۰). در روایت حفص از عاصم «تبدل» فعل مفرد مؤنث غائب و به صورت مجهول آمده است چون «أَرْضِ» مذکر مجازی است و در قرائت دیگر «بیدل» به صورت معلوم آمده است که فعل مفرد مذکر غائب معلوم است و فاعل آن هو مستتر است و اگر مجهول قرائت شود، فعل از تذکیر لفظی واژه «أَرْضِ» تبعیت کرده است و اگر به صورت متکلم باشد، که فعل متکلم مع الغیر است.

#### ب) شاهد روایی

از امام باقر (ع) درباره آیه «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ» (ابراهیم: ۴۸) پرسش شد، امام فرمود: روزی که زمین به نان پاکی تبدیل می‌شود که مردم از آن می‌خورند تا از حساب روز قیامت فارغ شوند: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ قَالَ تُبَدَّلُ حُبْرَةً نَفِيَّةً يَأْكُلُ مِنْهَا النَّاسُ حَتَّى يَفْرُغُوا مِنَ الْحِسَابِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۶، ص ۲۸۷).

### ج) تحلیل روایت

امام در این روایت در مقام تفسیر آیه است و کلمه «تبدل» به صورت مفرد مؤنث مجهول به کار رفته است و کلمه «خبزه نقیه» برای کلمه «أرض» صفت است و در این عبارت مفعول به دوم است و از تأنیث معنوی «أرض» تبعیت کرده است و به صورت «خبزه نقیه» آمده است در حالی که اگر «أرض» را مذکر لفظی حساب می‌کرد می‌بایست برای مفعول به دوم که صفت «أرض» بوده است، از کلمه مذکر «خبز نقی» استفاده می‌شد.

این روایت، به‌عنوان یک شاهد تاریخی نشان می‌دهد، قرائتی که با تفسیر روایی بر مبنای آن بوده است قرائتی است که با قرائت عاصم و در شکلی دقیق‌تر تنها با روایت حفص از عاصم انطباق دارد. در این نمونه و نمونه شماره دو، روایت‌های دیگر از عاصم مثل روایت أبان از عاصم، یا روایت ابی بکر از عاصم با قرائت معتبر در تفسیر اهل بیت (ع) ناسازگاری وجود دارد.

### ۲-۱-۲-۵. نمونه پنجم

آیه «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا اجْمَلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ»؛ (این وضع هم چنان ادامه یافت) تا آن زمان که فرمان ما فرا رسید، و تنور جوشیدن گرفت؛ (به نوح) گفتیم: «از هر جفتی از حیوانات (از نر و ماده) یک زوج در آن (کشتی) حمل کن! همچنین خاندانت را (بر آن سوار کن) - مگر آنها که قبلاً وعده هلاک آنان داده شده [همسر و یکی از فرزندان] - و همچنین مؤمنان را!» اما جز عده کمی همراه او ایمان نیاوردند (هود: ۴۰).

### الف) اختلاف قرائت

این قرائت جزء مفردات حفص از عاصم است به این معنا که عبارت «مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ» را تنها حفص از عاصم «كُلٌّ» به شکل منون خوانده است و بقیه قراء و روایان دیگر از

عاصم همگی به صورت « مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ » (هود: ۴۰) یعنی بدون تنوین و با کسره «کَلٌّ» خوانده اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۳۳۳). تفاوت معنایی این دو قرائت آن است که در «کَلٌّ» تنوین در واقع عوض از مضاف الیه است. یعنی از هر نوعی دو زوج و در قرائت «کَلٌّ» بدون تنوین، اثنین تأکید برای زوجین می‌شود، یعنی دو زوج، که در مجموع ۴ عدد حیوان می‌شود (ابن خالویه، ۲۰۰۰، ص ۱۸۶؛ ابن عطیة، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۷۱).

### ب) شاهد روایی

از امام صادق (ع) روایت شده است که نوح دو جفت از هر نوع از ازواج ثمانیه را در کشتی سوار کرد. از میش دو جفت که اهلی بودند و دو جفت که وحشی بودند و در کوهها بودند: «عن الصادق علیه السلام: حمل نوح في السفينة الأزواج الثمانية التي قال الله ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ فَكَانَ مِنَ الصَّائِغِ اثْنَيْنِ زَوْجٍ دَاخِلَةً يَرِيْبُهَا النَّاسُ وَالزَّوْجِ الْآخَرَ الصَّائِغِ الَّتِي تَكُونُ فِي الْجِبَالِ الْوَحْشِيَّةِ أَحْلَلْ لَهُمْ صَيْدَهَا الْحَدِيثُ».

در روایت دیگر ذیل همین آیه آماده است؛ «هنگامی که خداوند خواست قوم نوح را هلاک کند ... خداوند دستور داد که او همه حیوانات را جمع کند، پس حیوانی باقی نماند مگر آن که نوح آن را جمع کرد. پس از هر جنسی از اجناس دو زوج داخل در کشتی کرد: «لَمَّا أَرَادَ اللَّهُ هَلَاكَ قَوْمِ نُوْحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ... أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يَنَادِيَ بِالسَّرِيَّاتِ أَنْ يَجْتَمِعَ جَمِيعَ الْحَيَوَانَاتِ فَلَمْ يَبْقَ حَيْوَانٌ إِلَّا حَضَرَ فَأَدْخَلَ مِنْ كُلِّ جِنْسٍ مِنْ أَجْنَاسِ الْحَيْوَانِ زَوْجَيْنِ...» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۶۴).

### ج) تحلیل روایت

این دو روایت به صراحت نشان می‌دهد، قرائت «کَلٌّ» معتبر است، نه قرائت «کَلٌّ» چون کلمه «جنس» یا «نوع» را در تفسیر آیه بیان کرده است. بنابراین این روایت، به‌عنوان یک «شاهد تاریخی بسیار ارزشمند» نشان می‌دهد، در جایی که روایت حفص از عاصم با تمامی

قراءات و حتی سایر روایات عاصم متفاوت بوده است، در تفسیر آیه، همین قرائت ملاک تفسیر قرار گرفته است و رابطه منطقی بین قرائت معتبر و روایت حفص از عاصم با سایر قراءات سبع رابطه تباین است. نمونه اخیر نشان دهنده حصر قراءت معتبر در نزد اهل بیت (ع)، از بین قراءات موجود، در قراءت مشهوری است که جزء منفردات حفص از عاصم نیز هست. بنابراین میزان انطباق روایت حفص از عاصم با روایت تفسیری در برابر سایر روایات از عاصم و قراءات در نمونه بررسی شده به صورت رابطه تباین است.

در نمونه‌های بررسی شده، روایت حفص از عاصم با قرائت معتبر در روایاتی که به‌عنوان شاهد تاریخی مورد بررسی قرار گرفته است، سازگاری دارد، گاهی در این قراءات، کسائی و حمزه با عاصم شریک بودند و گاهی ابن عامر و نافع و ابو عمرو و ابن کثیر، و گاهی تنها روایت حفص از عاصم با روایت تفسیری سازگار بود و حتی برخی روایات دیگر از روایان عاصم مانند ابان یا ابوبکر، نیز با روایات تفسیری سازگاری نداشت. در ۱۷ نمونه بررسی شده، قرائت ملاک در روایات تفسیری با قرائتی که در جهان اسلام با نام روایت حفص از عاصم شناخته می‌شود انطباق دارد. گاه شواهد روایی نشان می‌دهد که تفسیر اهل بیت (ع) مبتنی بر قرائتی است که با قراءات سبعه یا برخی از قراءات سبعه سازگار است و گاه شکل دیگر قراءات را بر نمی‌تابد و تنها با روایت حفص از عاصم سازگار است.

بنابراین ارزش و اعتبار این شواهد تاریخی به یک اندازه نیست<sup>۱</sup> و با استفاده از روش سبر و تقسیم و رسم شکل منطقی روابط بین قرائت مشهور و روایت حفص از عاصم و سایر

<sup>۱</sup> در بین نمونه‌های بررسی شده تنها یک نمونه وجود داشت که به ظاهر بین روایت حفص از عاصم و حکم فقهی مرتبط با آیه سازگاری دیده نشد و آن آیه «لَا تُقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ» (بقره: ۲۲۲) زیرا در حکم فقهی اهل بیت (ع) پیش از غسل مباشرت جایز نیست و در حالی که آیه حرمت مباشرت را پایان پاکی از حیض ممنوع کرده است. ابن کثیر، نافع، ابن عامر، ابو عمرو و روایت حفص از عاصم «یطهرن» بدون تشدید و کسائی و حمزه و روایت ابی بکر از عاصم، «یتطهرن» با تشدید خوانده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۱۸۸). قرائت اول به معنی خروج از حیض و

قراءات سبع قرائت معتبر در نزد اهل بیت(ع) در روایت حفص از عاصم یا همان قرائت مشهور منحصر شد.

### نتایج تحقیق

دیدگاه‌های محققان شیعه در مورد قرائت معتبر در طول تاریخ شیعه متفاوت بوده است، برخی چون اهل سنت به حجیت و تواتر قراءات سبع نظر داده‌اند، برخی تنها قدر مشترک قراءات سبع را متواتر دانسته‌اند، برخی تنها روایت حفص از عاصم یا روایت ابوبکر از عاصم را به مستند روایت «إِقرؤوا كما یقرأ الناس» معتبر دانسته‌اند، ولی عموم فقهاء و اصولیون متأخر اعتبار و حجیت قراءات سبع را به دلایل متعدد انکار کرده‌اند و تنها قرائت مشهور و همگانی در سرزمین‌های اسلامی را معتبر دانسته‌اند.

از آن جا که فعل و تقریر معصوم(ع) حجت است، شناسایی قرائتی که اهل بیت(ع) در تفسیر آن را ملاک قرار داده‌اند می‌تواند قرائت معتبر در نزد ایشان را نشان دهد، بررسی روایات به مثابه شواهد و اسناد تاریخی اولیه، غیر عمدی و سخت می‌تواند در اثبات قرائت معتبر در نزد اهل بیت(ع) مورد استفاده قرار گیرد.

بررسی آماری این شواهد تاریخی نشان داد، بین قرائت معتبر در نزد اهل بیت(ع) و روایت حفص از عاصم، شباهت صد در صدی و نسبت تساوی یا این همانی برقرار است و هیچ کدام از قراءات و روایات دیگر از عاصم، در این حد با قرائت معتبر در شواهد روایی انطباق ندارند.

---

قرائت دوم به معنای غسل است ولی نکته‌ای که باید به آن توجه کرد آن است که این حکم فقهی اهل بیت(ع) تفسیر این آیه نیست. یعنی امام(ع) در هنگام بیان وجوب حکم غسل برای زنان به این آیه استناد نکرده است. اگر چه در تفاسیر روایی، این روایات ذیل این آیه مطرح شده است. در بسیاری از احکام فقهی این مسأله وجود دارد که ظاهر آیه با احکام فقهی ممکن است چندان منطبق نباشد مانند: احکام طهارت کلی انسان و نجاست کافر، احکام وضو، احکام خمس، ... و همان طور که گفته شد، روایات تناسبی در این پژوهش قابلیت شاهد تاریخی بودن را ندارند.

اگرچه تسمیه قرائت مشهور به روایت حفص از عاصم، در جهان اسلام به دلایل و انگیزه‌های سیاسی و مذهبی در قرن سوم و چهارم هجری با حمایت حکومت عباسی شکل گرفته است، ولی واقعیت آن است که آن چه به نام روایت حفص از عاصم شناخته می‌شود، همان قرائت مشهوری است که مسلمانان در سراسر جهان اسلام از قرن دوم هجری تاکنون آن را می‌خوانند و در نزد اهل بیت (ع) قرائت معتبر در تفسیر بوده است.

### منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آقایی، علی، (۱۳۹۰)، «تاریخ گذاری احادیث بر مبنای روش تحلیل ترکیبی اسناد»، *صحیفه مبین*، شماره ۵۰، صص ۱۰۳-۱۴۲.
۳. آل عصفور، محسن، (۱۳۸۷)، *اتحاف الفقهاء*، قم: مکتبه العزیزی.
۴. ابن اثیر، مجد الدین، (۱۳۶۴)، *النهایه فی غریب الحدیث*، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۵. ابن براج، عبدالعزیز بن نحریر، (۱۴۰۶)، *المهدب*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۶. ابن جزری، محمد بن محمد، (۱۴۲۸)، *منجد المقرئین*، بیروت: دارالکلم الطیب.
۷. ابن جزری، محمد بن محمد، (۱۳۵۱)، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، عربستان: مکتبه ابن تیمیة.
۸. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، (۱۹۹۲)، *المنتظم فی تاریخ الامم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۹. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، (۱۴۳۲)، *آفة اصحاب الحدیث*، قم: مرکز الحقائق الاسلامیه.
۱۰. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۹۵۶) *مناقب آل أبی طالب*، نجف اشرف: مطبعة الحیدریة.

۱۱. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲)، **المحرر الوجیز**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۲. ابن غلبون، طاهر بن عبدالمنعم، (۲۰۰۱)، **الاماله و التفخیم فی القراءات القرآنیه**، بیروت: تراث العربی.
۱۳. ابن قتیبه، عبدالله بن سلام، (۱۴۲۳)، **تأویل مشکل القرآن**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۴. ابن مجاهد، ابوبکر بن مجاهد، (۱۴۰۰)، **السبعة فی القراءات**، مصر: دار المعارف.
۱۵. ابن خالویه، حسین بن احمد بن خالویه، (۲۰۰۰)، **حجه فی القراءات السبع**، بیروت: دارالشروق.
۱۶. احمد، عطیه سلیمان، (بی تا)، **الفونیمات (المقطع، النبر، التفخیم)**، سوئیس: الآکادمیه الحدیثیه.
۱۷. أخفش، سعید بن مسعده، (۱۴۲۳)، **معانی القرآن**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۸. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵)، **کتاب الصلاة**، قم: کنگره بزرگداشت شیخ انصاری.
۱۹. بروجردی، حسین، (۱۴۲۲)، **تفسیر الصراط المستقیم**، قم: مؤسسه معارف الاسلامیه.
۲۰. بستانی، قاسم، (۱۳۹۶)، «اسباب و زمان گسترش روایت حفص از عاصم»، **مطالعات قرائت قرآن**، شماره ۸، صص ۱۱-۴۲.
۲۱. بهار زاده، پروین، (۱۳۷۵)، «روایت حفص از عاصم و دلایل ترجیح آن»، **فصلنامه بینات**، شماره ۱۲، صص ۷۵-۹۵.
۲۲. پاکتچی، احمد، (۱۳۹۲)، **روش شناسی تاریخ**، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۲۳. تستری، نورالله، (۱۳۶۷)، **الصوارم المهرقه**، تهران: انتشارات نهضت.
۲۴. جدیع، عبدالله بن یوسف، (۲۰۰۶)، **المقدمات الاساسیه**، بیروت: نشر الریان.
۲۵. حاج اسماعیلی، محمد رضا، (۱۳۹۳)، «گستره جغرافیایی تاریخی قراءات در جهان اسلام»، **مطالعات قرائت قرآن**، شماره ۲، صص ۱۰۹-۱۲۸.
۲۶. حسنی، عبدالله بن حمزه، (بی تا). **مجموع رسائل الامام المنصور**، بیروت: مؤسسه زید بن علی الثقافیه.



- ٧٦ مقاله علمی - پژوهشی: «فرائد معتبر در روایات تفسیری اهل بیت (ع) و...»/ حسینی و همکاران
- ٢٧ حسینی جلالی، محمد حسین، (١٤٢٤)، **السرائط الوضیء علی قراءه اهل بیت النبی**، شیکاگو: The open school
- ٢٨ حسینی جلالی، محمد حسین، (١٤٢٢)، **دراسه حول القرآن الکریم**، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- ٢٩ حسینی، بی بی زینب، (١٣٩٤)، «نگرش تاریخی به روایات قراءات اهل البیت (ع)»، **حدیث پژوهی**، شماره ١٨، صص ٧-٣٨.
- ٣٠ حسینی، بی بی زینب، (١٣٩٤)، «بررسی تاریخی قراءه العامه»، **دوفصلنامه مطالعات قرآن و حدیث**، شماره ١٦، صص ١٥٩-١٨٦.
- ٣١ حموی، یاقوت، (١٤٠٠)، **معجم الادباء**، بیروت: دارالفکر.
- ٣٢ حمیتو، عبدالهادی، (٢٠٠٣)، **قراءه الامام النافع عند المناربه**، مغرب: وزاره الاوقاف.
- ٣٣ خطیب، عبداللطیف، (٢٠٠٠)، **معجم القراءات**، دمشق: دار سعدالدین.
- ٣٤ خوئی، سید ابوالقاسم، (بی تا)، **التقریب و البیان**، بی جا: بی نا.
- ٣٥ دانی، ابو عمرو، (٢٠٠٧)، **جامع البیان فی القراءات السبع**، امارات: جامعه الشارقه.
- ٣٦ ذهبی، محمد بن أحمد، (١٤٠٧)، **تاریخ الاسلام**، بیروت: دار الکتب العربی.
- ٣٧ زجاج، ابراهیم بن السری، (١٩٨٨)، **معانی القرآن الزجاج و اعرابه**، بیروت: عالم الكتاب.
- ٣٨ زرکشی، بدر الدین، (١٩٥٧)، **البرهان فی علوم القرآن**، بیروت: دار المعرفة.
- ٣٩ سبحانی، جعفر، (١٤٢٤)، **ارشاد العقول الی مباحث الاصول**، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
- ٤٠ ستوده نیا، محمدرضا، (١٣٨١)، «نگرشی بر قرائت عاصم بوایت شعبه»، **جامعه شناسی کاربردی**، شماره ١٤، صص ١-٢٢.
- ٤١ سمرقندی، نصر بن محمد، (١٤١٦)، **بحر العلوم**، بیروت: دار الفکر.
- ٤٢ سیوطی، جلال الدین، (بی تا)، **بغیة الوعاه**، لبنان: مکتبه العصریه.
- ٤٣ شاشی، ابوبکر، (١٩٨٠)، **حلیه العلماء فی معرفه مذهب الفقهاء**، بیروت: الرساله.

۴۴. شافعی حفیان، احمد محمود، (۲۰۰۱)، **أشهر المصطلحات في فن الأداء**، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۵. شاه پسند، الهه، (۱۳۹۹)، «تحلیل تاریخی قراءات منسوب به ائمه اطهار(ع)»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، شماره ۳، صص ۳۵-۷۴.
۴۶. شاهین، عبدالصبور، (۲۰۰۵)، **تاریخ القرآن**، قاهره: نهضة مصر.
۴۷. شریف مرتضی، (۱۴۰۵)، **رسالة شریف المرتضی**، بی جا: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت.
۴۸. شکرانی، رضا، (۱۳۹۷)، «پژوهشی نو در گونه شناسی مدالیل روایات تفسیری»، **حدیث پژوهی**، شماره ۱۹، صص ۴۵-۷۶.
۴۹. شلبی، عبدالفتاح اسماعیل، (۲۰۰۸)، **الإمالة في القراءات**، مکه: جامعه أم القرى.
۵۰. شهیدثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۲۰)، **المقاصد العلیه**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۱. ظالمی، حامد ناصر، (۲۰۱۸)، **قراءة اهل البيت (ع) القرآنية مصادرها و ترجیحاتها**، بغداد: الرافد للمطبوعات.
۵۲. عاملی، مرتضی، (۱۹۹۲)، **حقائق هامة حول القرآن الکریم**، بیروت: دار الصفوة.
۵۳. عامی مطلق، امیرحسین، (۱۳۹۸)، «انگاره مطابقت قراءه الناس با روایت حفص از عاصم»، **کتاب قیم**، شماره ۲۰، صص ۱۰۱-۱۲۴.
۵۴. عبدالغنی، عبدالفتاح، (۲۰۰۵)، **البدور الزاهره**، قاهره: دارالسلام.
۵۵. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۲)، **منتهی المطلب فی تحقیق المذهب**، مشهد: آستان قدس رضوی.
۵۶. فراء، یحیی بن زیاد، (۱۹۸۰)، **معانی القرآن**، مصر: دار المصریه.
۵۷. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۴۱۵)، **تفسیر الصافی**، تهران: انتشارات الصدر.
۵۸. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴)، **الجامع لاحکام القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
۵۹. قفطی، علی بن یوسف، (۱۴۰۶)، **أنباء الرواة إلى أنباء النحاة**، قاهره: دارالفکر العربی.

۶۰. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، (۱۳۶۸)، **کنز الدقائق**، تهران: سازمان انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۶۱. قمی، عباس، (بی تا)، **الکنی و القاب**، تهران: مکتبه الصدر.
۶۲. کاشانی، ابی بکر، (۱۴۰۹)، **بدائع الصنائع**، پاکستان: مکتبه الحبیبه.
۶۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، **الکافی**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۶۴. محسن، سالم، (۱۹۹۲)، **معجم حفاظ القرآن**، بیروت: دار الجیل.
۶۵. معرفت، محمد هادی، (۱۴۱۵)، **التمهید فی علوم القرآن**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۶۶. معمر بن مثنی، ابو عبیده، (۱۳۸۱)، **مجاز القرآن**، قاهره: مکتبه الخانجی.
۶۷. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳)، **الاختصاص**، قم: دارالمفید.
۶۸. مقروش، مختار مشری، (۲۰۰۱)، **کیف نقرأ القرآن**، بی جا: فالتا.
۶۹. مقریزی، احمد بن علی، (۱۴۲۰)، **إمتاع الأسماع**، بیروت: بیضون.
۷۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۸)، **انوار الأصول**، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
۷۱. ملچرت، کریستوفر (۱۳۹۷)، «نقد مقاله ابن مجاهد و پایه گذاری نظریه قرائت های هفتگانه»، **مطالعات قرائت قرآن**، شماره ۱۰، صص ۱۰۵-۱۳۶.
۷۲. منشاوی، عیود، (۱۳۱۱)، **الامام ابوحنیفه و عنایتیه بالحديث**، قاهره: الازهر.
۷۳. نورایی، مرتضی، (۱۳۸۹)، «تحلیلی بر کاربرت شواهد تاریخی در تاریخ نگاری»، **نامه تاریخ پژوهان**، شماره ۲۴، صص ۱۸۱-۲۱۳.
۷۴. هاشمی شاهرودی، محمود، (۱۴۲۶) **فرهنگ فقه**، قم: مؤسسه دائره المعارف اسلامی.
۷۵. هروی، جواد، (۱۳۸۶)، **روش های پژوهش علمی در تاریخ**، تهران: انتشارات امیرکبیر.

**Bibliography:**

1. The Holy Quran
2. Aghayi, Ali (2011), "Dating Hadith Based on Isnad Combined Analysis Method", *Sahife Mobin*, N. 50, p. 103-142.
3. Āl 'Uṣfūr, Moḥsin (2008), *Ithāf Al-Fuqahā*, Qom: Maktabat Al-'Azīzī.
4. Ibn- Athīr, Maj Al-Dīn (1985), *The End in the Strange Hadith*, Qom, Ismaili Institute.
5. Ibn Burāj, Abdul Aziz Ibn Nuhair (1406 AH), *Al-Muhadhab*, Qom: Islamic Publishing Institute.
6. Ibn Jazarī, Muhammad ibn Muhammad (1428 AH), *Munjid al-Muqri 'in*, Beirut: Dar al-Kalam al-Tayyib.
7. Ibn Jazarī, Muhammad ibn Muhammad (1351 AH), *ghāyat al-Nihāya fī Tabaqāt al-Qurrā'*, Saudi Arabia: Ibn Taymiyyah Library.
8. Ibn Jawzī, Abdul Rahman Ibn Ali (1992), *Al-Muntazam fī Ta'rīkh Al-Umam*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Imīyah.
9. Ibn Jawzī, Abdul Rahman Ibn Ali (1432 AH), *Āfat Ashāb al-Hadith*, Qom: Markaz Haqā'iq al-Islamiyah.
10. Ibn Shahr Āshūb, Muhammad Ibn Ali (1956), *Manāqib Āl Abi Tālib*, Najaf Ashraf: Al-Haydariya Press.
11. Ibn 'Atīyah, Abdul Haq Ibn Ghālib (1422 AH), *Al-Muharrar Al-Wajīz*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Imīyah.
12. Ibn Ghalbūn, Tāhir ibn 'Abdul Mun'im (2001), *Al-Imāla wal-Tafkhīm fī al-Qirā'āt al-Qur'ānīyah*, Beirut: Turāth al-Arabīyah.
13. Ibn Qutaybah, Abdullah Ibn Salam (1423 AH), *Ta'wīl Mushkil al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Imīyah.
14. Ibn Mujahid, Abu Bakr ibn Mujahid (1400 AH), *AL-Sab'at fī al-Qirā'āt*, Egypt: Dar al-Ma'ārif.
15. Ibn Khāliwayh, Hussein bin Ahmad bin Khāliwayh (2000), *Hujjatun fī al-Qirā'āt al-Sab'*, Beirut: Dar al-Shurūq.

16. Ahmad, 'Atīyah Suleiman (nd), *Al-Funīmāt* (Al-Muqatta', Al-Nabr, Al-Tafkhīm), Switzerland: Al-Akādīmīya Al-Hadith.
17. Akhfash, Saeed Ibn Mas'ada (1423 AH), *Ma'ānī al-Qur'an*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Imīyah.
18. Ansari, Morteza (1415 AH), *Kitāb al-Salāt*, Qom: Congress in honor of Sheikh Ansari.
19. Boroujerdi, Hussein (1422 AH), *Tafsīr al-Sirāt al-Mustaqīm*, Qom: Institute of Islamic Studies.
20. Bostani, Qasim (2017), "the causes and time of the development of Haf's narration from Āsim", *Qur'an Readings Studies*, vol. 8, pp. 11-42.
21. Baharzadeh, Parvin (1996), "Haf's narration of Āsim and the reasons for its preference", *Bayanat*, vol. 12, pp. 75-95.
22. Pakatchi, Ahmad (2013), *Methodology of History*, Tehran: Imam Sadegh University Press.
23. Tustarī, Noorullāh (1988), *Al-Sawārim Al-Muharraqa*, Tehran: Nahdah Publications.
24. Jedī, Abdullah bin Yusuf (2006), *Al-Muqaddamāt al-Asāsīya*, Beirut: Ryan.
25. Haj Ismaili, Mohammad Reza (2014), "Historical Geographical Scope of Variant Readings in the Islamic World", *Qur'an Readings Studies*, vol. 2, pp. 109-128.
26. Hassanī, Abdullah bin Hamza (nd), *Majmū' Rasā'il al-Imam al-Mansūr*, Beirut: Zayd Ibn Ali Al-Thaqāfiya Foundation.
27. Hosseini Jalālī, Mohammad Hussein (1424 AH), *Al-Sirāt al-Wadī 'Alā Qirā'at Ahl Bayt al-Nabī*, Chicago: The Open School.
28. Hosseini Jalālī, Mohammad Hussein (1422 AH), *Dirāsatur Hawl al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut: Al-'A'lamī Foundation.
29. Hosseini, Bibi Zeinab (2017), "Historical Attitude to the Narrations of the Readings of Ahl al-Bayt (AS)", *Hadith Research*, vol. 18, pp. 7-38.

30. Hosseini, Bibi Zeinab (2015), "Historical study of public reading", *Qur'an and Hadith Studies*, vol. 16, pp. 159-186.
31. Himawī, Yāqūt (1400 AH), *Mu'jam al-Udabā*, Beirut: Dar al-Fikr.
32. Hamītū, Abdul Hādī (2003), *Qirā'at al-Imām al-Nāfi' 'Inda al-Maqāriba*, Maghreb: Ministry of Endowments.
33. Khatīb, Abdul Latif (2000), *Mu'jam al-Qirā'āt*, Damascus: Dar Sa'd al-Din.
34. Khū'ī, Sayed Abu al-Qāsim (nd), *Al-Taqrīb wal-Bayān*, Np.
35. Dānī, Abu 'Amr (2007), *Jāmi' al-Bayān fi al-Qirā'āt al-Sab'*, UAE: Al-Shāriqa University.
36. Zahabī, Muhammad ibn Ahmad (1407 AH), *Ta'rīkh al-Islam*, Beirut: Dar al-Kutub al-Arabī.
37. Zajjāj, Ibrahim Ibn Al-Sari (1988), *Ma'ānī al-Qur'an al-Zajjāj wa I'rābih*, Beirut: Ālam al-Kitāb.
38. Zarkashī, Badruddīn (1957), *Al-Burhān fi 'Ulūm Al-Qur'an*, Beirut: Dar Al-Ma'rifah.
39. Sobhani, Ja'far (1424 AH), *Irshād al-'Uqūl ilā Mabāhith al-Usūl*, Qom: Imam Sadiq (AS) Foundation.
40. Sotoudehnia, Mohammad Reza (2002), "An Attitude Towards the Reading of Āsim Bi Riwayāt Shu'ba", *Applied Sociology*, vol. 14, pp. 1-22.
41. Samarqandī, Nasr ibn Muhammad (1416 AH), *Bahr al-'Ulūm*, Beirut: Dar al-Fikr.
42. Suyūtī, Jalāl al-Dīn (nd), *Bughyat al-Wi'āt*, Lebanon: Maktab al-'Asrīya.
43. Shāshī, Abu Bakr (1980), *Hilyat al-'Ulamā' fi Ma'rifat Madhhab al-Fuqahā*, Beirut: Al-Risāla.
44. Shāfi'ī Hafyān, Ahmad Mahmoud (2001), *Ashhar al-Mustalahāt fi Fan al-'Adā'*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Imīyah.
45. Shāhīn, Abdul Sabūr (2005), *Ta'rīkh al-Qur'an*, Cairo: Egyptian Movement.

46. Sharīf Mortadā (1405 AH), *Sharīf al-Murtadā's Treatise*, nd: Institute for the Research and Publications of the Knowledge of the Ahl al-Bayt (AS).
47. Shokrani, Reza (2017), "A New Research in the Typology of Indications of the Interpretive Narratives", *Research Hadith*, vol. 19, pp. 45-76.
48. Shalabī, Abdul Fattāh Ismail (2008), *Al-'Imāla fī Al-Qirā'āt*, Mecca: Umm Al-Qurā University.
49. Shahīd Thānī, Zayn al-Din ibn Ali (1420 AH), *Al-Maqāsid Al-'Ulyah*, Qom: Islamic Propagation Office,
50. Zālimī, Hāmid Nasser (2018), *Qirā'at Ahl al-Bayt (AS) al-Qur'anīya Masādiruhā wa Tarjīhātuhā*, Baghdad: Al-Rāfid lil Matbū'āt.
51. Āmilī, Mortadā (1992), *Haqā'iq Hāmma Hawl al-Qur'an al-Karīm*, Beirut: Dar al-Safwa.
52. Āmī Mutlagh, Amir Hussein (2018), "The idea of matching the public readings with the Hafs's narration from Āsim", *Kitāb al-Qayyim*, vol. 20, pp. 101-124.
53. Abdul Ghani, Abdul Fattah (2005), *Al-Badr Al-Zāhira*, Cairo, Dar al-Salam.
54. Allameh Hillī, Hassan Ibn Yusuf (1412 AH), *Muntah al-Matlab fī Tahqīq al-Madhāhib*, Mashhad: Āstān Quds Razawī.
55. Farrā', Yahya bin Zīyād (1980), *Ma'ānī al-Qur'ān*, Egypt: Dar al-Misrīya.
56. Faiz Kāshānī, Mullā Mohsen (1415 AH), *Tafsīr Al-Sāfi*, Tehran: Al-Sadr Publications.
57. Qurtubī, Muhammad ibn Ahmad (1985), *Al-Jāmi' li-Ahkām al-Qur'ān*, Tehran: Nasser Khosrow.
58. Al-Qaftī, Ali ibn Yusuf (1406 AH), *Anbā' al-Ruwāt 'Ilā 'Anbā' al-Nuhāt*, Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.

59. Qumī Mashhadī, Muhammad ibn Muhammad Reza (1987), *Kanz al-Daqā'iq*, Tehran: Publications of the Ministry of Islamic Guidance.
60. Qumī, Abbas (nd), *Al-Kunā wal-Alqāb*, Tehran: Sadr Library.
61. Kāshānī, Abi Bakr (1409 AH), *Badā'I' al-Sanā'I'*, Pakistan: Habībā Library.
62. Kulaynī, Mohammad Ibn Ya'qūb (1407 AH), *Al-Kāfī*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya.
63. Mohsen, Salem (1992), *Mu'jam Huffāz al-Qur'an*, Beirut: Dar Al-Jail.
64. Ma'rifat, Mohammad Hadi (1415 AH), *Al-Tamhīd fī Ulūm Al-Qur'an*, Qom: Islamic Publishing Foundation.
65. Mu'ammār ibn Muthannā, Abu 'Ubaydah (1381 AH), *Majāz al-Qur'an*, Cairo: Al-Khānjī Library.
66. Mufīd, Muhammad ibn Muhammad (1413 AH), *Al-Ikhtisās*, Qom: Dar al-Mufīd.
67. Maqrūsh, Mukhtar Mashrī (2001), *Kayfa Naqra' al-Qur'an*, Np: Fālītā.
68. Maghrīzī, Ahmad Ibn Ali (1420 AH), *Imtā' al-Asmā'*, Beirut: Baydūn.
69. Makarem Shirazi, Nasser (1428 AH), *Anwār al-Usūl*, Qom: Madrasat al-Imam Ali ibn Abi Tālib (AS).
70. Melchert, Christopher (2017), "Critique of the article 'Ibn Mujahid and the establishment of the theory of seven readings'", *Studies of Qur'an Readings*, vol. 10, pp. 105-136.
71. Minshāwī, 'Uyūd (1311 AH), "Al-Imam Abu Hanīfā wa 'Ināyatuhū bil-Hadīth", *Al-Azhar*, Cairo: vol. 6, pp. 543-547.
72. Nouraei, Morteza (2010), "An analysis of the application of historical evidence in dating", *Letter of Historians*, vol. 24, pp. 181-213.



73. Hashemi Shahroudi, Mahmoud (1426 AH), *Dictionary of Fiqh*, Qom: Islamic Encyclopedia Institute.
74. Herawī, Jawād (2007), *Methods of Scientific Research in History*, Tehra: Amir Kabir Publications.



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علوم اسلامی)

سال هجدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰، پیاپی ۵۰

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۸۵-۱۲۱

## زیبایی‌شناسی دعای جوشن کبیر

حسن خرقانی<sup>۱</sup>

DOI:10.22051/TQH.2021.33198.2983

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱

### چکیده

آنچه از اهل بیت وحی با شیوه بیانی آنان به یادگار مانده، پس از قرآن، شیواترین، رساترین و زیباترین کلام شمرده می‌شود. در این میان ادعیه جایگاهی بلند دارد و عالی‌ترین معارف در قالب زیباترین عبارات‌ها با نظم آراسته و استوار تجسم یافته است. دعای جوشن در میان متون مذهبی نمونه‌ای فاخر از ادب دینی است که چگونگی ارتباط با خدا و خواندن او را به ما می‌آموزد و بلندای معارف دینی را در قلّه زیبایی به تصویر کشیده است. در این مقاله در پی پاسخ به این پرسش هستیم که دعای جوشن کبیر داری چه سطح ادبی و زیبایی‌شناختی است و اصالت آن چه مقدار است. با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی زیبایی‌های بدیعی در دعای جوشن، در محورهای تکرار، جناس، سجع، توازن، مراعات نظیر، تضاد و ترتیب پرداختیم و این نتیجه حاصل شد که دعای جوشن کبیر از نظر ادبی برون

<sup>۱</sup> دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.

ساختی زیبا و درون ساختی استوار دارد و صفات الهی سامان یافته در آن، از جهات آوایی و معنایی کاملاً با یکدیگر انسجام دارند. این ادب والا مؤیدی بر اصالت این دعا و صدور آن از منبع وحی است و ارتباط نزدیکی با قرآن دارد.

### واژه‌های کلیدی:

حدیث، دعای جوشن کبیر، زیبایی‌شناسی، آرایه‌های ادبی.

### مقدمه و طرح مسئله

دعای گران سنگ جوشن کبیر در میان ادعیه ساختار منحصر به فرد و جایگاه متمایزی دارد و نام‌های فراوان الهی در آن، این دعا را به گنجینه‌ای اعتقادی و عرفانی تبدیل کرده است. دعای جوشن از نظر ادبی و زیبایی‌شناختی نیز متنی والا و فاخر است که آرایه‌های لفظی و معنایی در آن را در اوج خود می‌توان یافت. در این مقاله در پی پاسخ به این پرسش هستیم که دعای جوشن کبیر در چه سطح ادبی و زیبایی‌شناختی قرار دارد و آیا با توجه به آن می‌توان صدور دعا از معصوم را اثبات کرد؟ در زمینه زیبا شناسی ادعیه خلأ وجود دارد و چنین بحث‌هایی می‌تواند به گسترش این امر مدد رساند. پژوهش‌های زیبایی‌شناختی در زمینه ادعیه مأثور از اهل بیت (علیهم‌السلام)، می‌تواند به شناخت سبک بیانی آنان کمک کند و این متون را به‌عنوان متون فاخر ادبی بازشناسد و زمینه ترویج معارف دینی را فراهم آورد. همچنین خود این سبک ادبی می‌تواند معیاری جهت اصالت این ادعیه باشد و جهت صدور آنها را تقویت کند و از آن سو متون غیر اصیلی را که به آنان منتسب است، متمایز سازد.

عالمان شیعه بر دعای جوشن کبیر شرح‌هایی نوشته‌اند؛ از جمله ملا هادی سبزواری شرحی با نام: «شرح الاسماء» دارد و با دیدی عارفانه و حکیمانه به بیان معنای اسمای مذکور در دعا پرداخته است و مباحث مهم فلسفی و عرفانی را ذیل آنها مطرح کرده است. شروح دیگری نیز در عصر حاضر نوشته شده، مانند «دعاشناسی موضوعی؛ پژوهشی نوین در دعای جوشن کبیر» از علیرضا فراهانی منش. شیوه‌ای که در این اثر برای آشنایی با این دعا از آن استفاده شده، عبارت است از روش دعا به دعا، به این معنا که ابتدا دعای جوشن کبیر، موضوع‌بندی شده و اسما و صفات مرتبط با یکدیگر، در یک بحث گنجانده شده است، آنگاه از دیگر ادعیه برای تبیین این بحث، استفاده شده است. همچنین با ذکر برخی آیات قرآنی مربوطه، تطابق و ارتباط ادعیه با قرآن کریم را نیز تا اندازه‌ای روشن نموده است.

کتاب «عرفان برتر؛ تفسیر جوشن کبیر» از ابوالفضل بهرامپور نیز ترجمه و شرح دعای جوشن کبیر می‌باشد و سعی دارد از معارف این دعا رمزگشایی کند. احمد محسنی هم کتابی با نام «جوشن کبیر؛ تحلیلی ادبی عرفانی و روان‌شناختی» نوشته است. مقاله‌ای که به این دعا و یازیبایی‌شناسی آن پرداخته باشد مشاهده نشد.

### ۱. دعاشناسی جوشن کبیر

دعای جوشن کبیر از دعا‌های ارجمندی است که به نقل از معصومان<sup>(علیهم‌السلام)</sup> در برخی متون دعایی ثبت گردیده است (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۴۷-۲۶۰؛ همو، ۱۴۱۸ق، ص ۴۰۲-۴۱۱؛ قمی، ۱۳۹۶ش، ص ۱۱۹-۱۳۵). این دعا از امام موسی بن جعفر<sup>(علیه‌السلام)</sup> از پدرشان امام جعفر صادق<sup>(علیه‌السلام)</sup> و ایشان از پدرشان امام سجاد<sup>(علیه‌السلام)</sup> و ایشان از طریق امام حسین<sup>(علیه‌السلام)</sup>، از امام علی<sup>(علیه‌السلام)</sup> نقل کرده‌اند که این دعا را رسول خدا<sup>(صلی‌الله‌علیه‌وآله)</sup> به عنوان سری از اسرار الهی به او آموختند. جریان این دعا چنین بوده که در روز جنگ احد که هوا بسیار داغ بود، پیامبر<sup>(صلی‌الله‌علیه‌وآله)</sup>

جوشنی (زرهی سنگین) به تن داشتند که جسم حضرت را آزار می‌داد. در این هنگام جبرئیل با سلام و پیام الهی فرود آمد که زره را برکن و این دعا را بخوان که کار آن را انجام می‌دهد و هدیه‌ای برای تو و امت توست. سپس فضیلت‌ها و آثار فراوانی برای این دعا بیان شده است (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۳۸۲-۳۸۴؛ قمی، ۱۳۹۶ش، ص ۱۱۸).

علت نام‌گذاری این دعا به جوشن سبب ورود آن است و صفت کبیر در مقابل دعای دیگری است که نام جوش دارد (کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۲۶-۳۳۲؛ قمی، ۱۳۹۶ش، ص ۱۳۵-۱۴۲) و حجم کمتری دارد و این به کبیر و آن به صغیر متصف گشته‌اند. از نظر سندی اثبات صدور دعای جوشن از معصوم کار دشواری است؛ زیرا این دعا سند متصلی به معصوم ندارد و کفعمی متوفای سال ۹۰۵ قمری آن را به‌طور مرسل نقل می‌کند (البته اگر سندش نیز ذکر می‌شد باز احتمال جان سالم به در بردن آن از زیر تیغ دقت‌های رجالی کم بود)، ولی کفعمی در مقدمه کتابش تصریح دارد که استعاذات، دعاها، تسییحات و زیاراتی را که در کتابش گرد آورده همه از آل طه و یس است و از الفاظ نیکو و معانی کهنگی ناپذیری برخوردار است و از کتاب‌هایی که مورد اعتماد، صحیح و مأمور به تمسک هستند، برگرفته شده‌اند (کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۲). مقدمه‌ای هم که کفعمی برای فضیلت این دعا ذکر کرده است خود نشان دهنده شهرت این دعاست. تعبیر علامه مجلسی نیز چنین است:

«از ادعیه معروفه دعای جوشن کبیر است که از رسول اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده و آن را گروهی از متأخران اصحاب ما رضوان الله علیهم روایت کرده‌اند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۳۸۲).

## ۲. سنجش دعای جوشن کبیر با قرآن

پیش از در نظر گرفتن اسناد، جهت پالایش احادیث لازم است بلندای محتوای حدیث و قوت مضمون آن ملاحظه شود و سند در درجه دوم اعتبار قرار دارد (معرفت، ۱۳۸۳ش، ج ۱، ص ۲۱۹). بهترین شیوه تشخیص سره از ناسره در باب احادیث که دعا نیز یکی از مصادیق آن است، عرضه آنها بر قرآن است. طبق «روایات عرضه» هر چه از آنان نقل شده باشد و موافق کتاب خدا باشد، می توان آن را به آنان منتسب ساخت و هر چه را که مخالف کتاب خدا باشد، نگفته اند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۷۴). بنابراین وقتی موافقت دعای جوشن کبیر با قرآن ثابت شود، با توجه به فرمایش خود اهل بیت می توان آن را به آنان منتسب ساخت.

یکی از راه های سنجش دعای جوشن کبیر با قرآن استفاده از چهارچوب بینامتنیت است. بینامتنیت بیانگر آن است که هیچ متنی جزیره ای و جدا از دیگر متون نیست. هر متنی به طور خود آگاه یا ناخود آگاه از متنی دیگر تأثیر پذیرفته است و هیچ نویسنده ای، خلاق به تمام معنا نیست و تقلید هم می کند (نک: احمدی، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۳۲۷؛ قائمی نیا، ۱۳۸۹ش، ص ۴۳۶).

رابطه های گوناگونی، متون را از لحاظ مضمون و صورت به هم پیوند می دهد؛ از جمله آن ها بینامتنیت واژگانی، بینامتنیت ساختاری و بینامتنیت الهامی است. در بینامتنیت واژگانی، پاره ای از واژگان موجود، وامدار لفظی و یا معنوی متن پنهان خواهد بود. در بینامتنیت ساختاری، گاهی تمام فراز مورد نظر بدون هیچ تغییری از متن پنهان به متن موجود منتقل می شود و گاه پس از دگرگونی در ساختار صرفی و نحوی و اندکی کاستن و افزودن واژه ها در متن پنهان، فرایند انتقال به متن پنهان صورت می گیرد. در بینامتنیت الهامی، مفهوم و مضمون متن پنهان در متن موجود با عبارت هایی دیگر بیان می شود (نک: خرقانی، معین و اسفندیاری، ۱۳۹۷ش، ص ۳۷-۴۷).

در ادبیات سنتی اصطلاحات دیگری همچون اقتباس وجود دارد که گویای این مطلب است. اقتباس آن است که کلامی چه شعر و چه نثر متضمن چیزی از قرآن و حدیث باشد بدون آنکه مشخص سازد برگرفته از آن است؛ یعنی بدون آن که به صورت حکایت نقل از آن دو باشد (مغربی، بی تا، ج ۲، ص ۶۸۳).

ادعیه مأثور در بستری صادر شده‌اند که پیوند تنگاتنگی با قرآن کریم دارند؛ چون «امام علیه‌السلام، قرآن ناطق و عینی است که قرآن مصحفی و علمی را - که مجموعه‌ای از اعتقادات، اخلاق و اعمال است - در گفتار و کردار تجلی بخشیده است و انسان کاملی است که قرآن ممثّل است» (جوادی آملی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۸) دعای جوشن کبیر در وام‌گیری و الهام‌گیری از قرآن، مرتبه‌ای بالا دارد زیرا این دعا صبغه‌ای توحیدی دارد و خداوند را به نام‌های نیکویش می‌خواند و از آن سو قرآن توحیدمحور است و سراسر آن به افعال و صفات الهی آراسته است.

به‌طور نمونه این فراز از دعا به‌طور صریح اقتباس از قرآن است: «يَا مَنْ أَضْحَكَ وَ أُبْكِيَ يَا مَنْ أَمَاتَ وَ أَحْيَا يَا مَنْ خَلَقَ الرَّؤُوجِينَ الذَّكَرَ وَ الْأُنْثَى» (بند ۴۱) و از این آیات کریمه برگرفته شده است: «وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكِيَ \* وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا \* وَأَنَّهُ خَلَقَ الرَّؤُوجِينَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى» (نجم: ۴۳ - ۴۵). نیز «يَا قَابِضُ يَا بَاسِطُ» (بند ۲۹) و «يَا قَابِضَ كُلِّ شَيْءٍ وَ بَاسِطُهُ» (بند ۹۴). الهام گرفته از: «وَ اللَّهُ يَفْبِضُ وَ يَبْسُطُ» (بقره: ۲۴۵) است.

غرض ما در این مقاله پرداختن به اقتباس و بهره‌مندی دعای جوشن از قرآن نیست، اما در راستای اثبات اعتبار آن و نیز بیان موارد زیبایی‌شناختی آن که با توجه به تأثیرپذیری‌های واژگانی، ساختاری و محتوایی می‌تواند متأثر از واژگان، ساختار و محتوای قرآن باشد، به این مسئله اشاره کردیم و در این زمینه بند ذیل را تحلیل می‌کنیم:

«يَا حَيُّ الْغَافِرِينَ يَا حَيُّ الْفَاتِحِينَ يَا حَيُّ النَّاصِرِينَ يَا حَيُّ الْحَاكِمِينَ يَا حَيُّ الرَّازِقِينَ يَا حَيُّ الْوَارِثِينَ يَا حَيُّ الْحَامِدِينَ يَا حَيُّ الذَّاكِرِينَ يَا حَيُّ الْمُنْزِلِينَ يَا حَيُّ الْمُحْسِنِينَ» (بند ۳). این بند را



می توان مصداق بینامتنیت واژگانی دانست. ده مورد از اسمای حسناى الهی که در قرآن به کار رفته است با کلمه خیر آغاز می شود: خیر الرازقین، خیر الحاکمین، خیر الفاتحین، خیر الغافرین، خیر الوارثین، خیر المنزّلین، خیر الفاصلین، خیر الراحمین، خیر الماکرین، خیر الناصرین.<sup>۱</sup>

هفت مورد از آن در بند ۳ دعای جوشن آمده و خیر الفاصلین، خیر الراحمین، خیر الماکرین، استفاده نشده است. از آن سو خیر الحامدین، خیر الذاکرین و خیر المحسنین در قرآن به کار نرفته است. جهت دانستن معنای این صفات راه درست آن است که با رجوع به قرآن ببینیم آنها در چه معنایی آمده اند:

(۱) **خَيْرَ الْغَافِرِينَ**: «فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ» (اعراف: ۱۵۵). مغفرت به معنای پوشاندن گناهان و گذشت از خطاهای بندگان است (ابن منظور، ۱۳۶۳ش، ج ۵، ص ۲۵).

(۲) **خَيْرَ الْفَاتِحِينَ**: «رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَ أَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ» (اعراف: ۸۹). فتح متضاد اغلاق و به معنای گشودن است و کاربردهای چندی دارد؛ از جمله داوری و قضاوت (ابن منظور، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۵۳۶؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۶۱). فتح در «خیر الفاتحین» را نوعاً به همین معنا تفسیر می کنند. در برخی از گویش های عربی فاتح و فتّاح یعنی قاضی چون مشکلات را می گشاید و حل و فصل می کند. فتح را در آیه ۸۹ اعراف که از زبان شعیب است، به معنای از بین بردن دشمن و طلب نصرت نیز گرفته اند (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۳، ص ۱۷۱؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۲۹؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۳۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۶۹۲).

۱. علامه طباطبایی نه مورد را برشمرده که با خیر آغاز می شوند و خیر الناصرین را فروگذار کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۳۵۷).

**۳) خَيْرَ الْحَاكِمِينَ:** «فَاَصْبِرُوا حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ» (اعراف: ۸۷).

این تعبیر سه بار در قرآن کریم آمده است؛ از جمله همین آیه که مانند آیه پیشین از زبان شعیب پیامبر است. حکم به معنای قضاوت و حاکم نیز به معنای حکم کننده و داور است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۸؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۴۵) مفسران «خَيْرُ الْفَاتِحِينَ» و «خَيْرُ الْحَاكِمِينَ» در این دو مورد را نظیر یکدیگر می‌دانند (زمخشری، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۳۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۹۲).

**۴) خَيْرَ النَّاصِرِينَ:** «بَلِ اللَّهِ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ» (آل عمران: ۱۵۰). نصر: یاری

کردن مظلوم و ناصر: یاری کننده است (ابن منظور، ۱۳۶۳ش، ج ۵، ص ۲۱۰).

**۵ و ۶) خَيْرَ الرَّازِقِينَ وَ خَيْرَ الْوَارِثِينَ:** «رازق» یعنی مال و روزی می‌دهد و

«وارث» یعنی در نهایت همه چیز به او برمی‌گردد: «وَ إِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَ نُمِيتُ وَ نَحْنُ الْوَارِثُونَ» (حجر: ۲۳). خَيْرُ الرَّازِقِينَ پنج بار در قرآن کریم آمده است؛ از جمله «وَ اللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ» (جمعه: ۱۱). خَيْرُ الْوَارِثِينَ نیز یک بار آمده است: «وَ زَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ» (انبیاء: ۸۹).

**۷) خَيْرَ الْمُنْزَلِينَ:** مُنَزَّلٌ به معنای پذیرا و مهمان نواز است؛ چنانکه در داستان

یوسف است: «أَلَا تَرَوْنَ أَيُّ نَجْمٍ الْكَبِيرِ وَ أَنَا خَيْرُ الْمُنْزَلِينَ» (یوسف: ۵۹)؛ یعنی من بهترین میزبانم (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۵۲). در داستان نوح است: «وَ قُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُبَارَكًا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزَلِينَ» (مؤمنون: ۲۹). «خَيْرُ الْمُنْزَلِينَ»، را نوعاً مترجمان و مفسران بهترین فرود آورندگان معنا کرده‌اند (رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۲۳) و این تفسیر کاملی نمی‌تواند باشد؛ چرا که مقصود نوح آن نبود که خداوند در پایین آوردن او از کشتی بهترین است، بلکه نوح در سرزمین سیلاب زده‌ای که همه چیز نابود شده است، قدم به زمین می‌گذارد و مهمان خداست و خداوند را بهترین میزبانان می‌خواند تا آنجا را پرخیر و برکت گرداند و روزیشان را فراهم آورد، و او و نسلش را وانگذارد. بنابراین، این تعبیر همانند تعبیر سوره

یوسف است. البته برخی مفسران درست معنا کرده و گفته‌اند: تو بهترین میزبانان در پذیرایی هستی.<sup>۲</sup>

سه صفت «خَيْرَ الْحَامِدِينَ»، «خَيْرَ الدَّاكِرِينَ» و «خَيْرَ الْمُحْسِنِينَ» در قرآن کریم یافت نشد. اما ذکر را خداوند به خود نسبت داده است: «فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَ اشْكُرُوا لِي وَ لَا تَكْفُرُونِ» (بقره: ۱۵۲). بنابراین، می‌تواند بینامتنیت الهامی باشد. ذکر، ضد نسیان، به معنای جاری ساختن چیزی بر زبان، یاد آن در دل و نیز یادآوری بعد از فراموشی است (مدنی، ۱۳۸۴ش، ج ۸، ص ۱۲). از اجابت دعا و پاداش ذکر بندگان و امداد رسانی به آنها، با عنوان ذکر یاد شد چون نتیجه و پاداش آن است. در اینجا نسبت این فعل به خداوند از باب مشاکله و مجاز است (نک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۴۳۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۱۷).

حمد، نقیض ذم به معنای ستایش است که نوعاً بر زبان جاری می‌شود (ابن منظور، ۱۳۶۳ش، ج ۳، ص ۱۵۵)؛ از این رو این واژه نیز، با یاد زبانی سرو کار دارد و مانند ذکر امکان اسناد آن به خداوند وجود دارد. احسان نیز در قرآن کریم به خداوند نسبت داده شده است: «وَ قَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ» (یوسف: ۱۰۰)، «وَ أَحْسِنُ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ» (قصص: ۷۷). این مسئله نیز پر واضح است که خداوند در تمامی صفات نیکو خیر و بهترین است.

### ۳. نقد برخی اشکالات بر دعای جوشن کبیر

به دعای جوشن کبیر اشکالاتی وارد شده است که برخی از آنها به جنبه سندی آن است و این جنبه را بررسی کردیم. برخی به جنبه محتوایی آن ایراد گرفته‌اند و گفته‌اند نام‌هایی مثل «یا صبور»، «یا متین» و «یا شافع» را نمی‌توان به خدا نسبت داد و ما سند معتبری نداریم که به

۲. «وَ قُلْ رَبِّ انزِلْنِي مُنْزَلًا مُنْزَلًا بِزَمَانِهِ وَ مَكَانِهِ مُبَارَكًا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ الْمُضِيفِينَ فِي نَزْلِكَ» (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۴۴).

خدا نسبت دهیم (فتحی، ۱۳۹۹ش، انصاف نیوز). اینگونه ایرادها جای شگفتی دارد زیرا برخی از این صفات در قرآن کریم آمده است؛ مانند متین: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ» (ذاریات: ۵۸). «ذو القوه» از نام‌های خداوند به معنای قوی است. «متین» نیز از نام‌های اوست و به معنای قوی می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۸۹). رابطه متانت با قوت مثل رابطه عزت با قوت است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۱۹۶).

در دو آیه نیز «وَأْمَلِي لَهُمْ إِنْ كَيْدِي مَتِينٌ» آمده (اعراف: ۱۸۳، قلم: ۴۵) و این صفت به کید الهی نسبت داده شده است. از ماده شافع، سه نوبت «شفیع» به خداوند اسناد داده شده است؛ از جمله: «مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا شَفِيعٍ» (سجده: ۴. نیز نك: انعام: ۵۱ و ۷۰). پاسخ دیگر آنکه اسماء الله توقیفی نیستند، بلکه نام‌های نیکو همه از آن خداست: «أَيُّ مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (اسراء: ۱۱۰). همین‌طور صرف نسبت دادن و جاری ساختن نامی بر زبان و اطلاق آن به خداوند بدون آنکه قصد نام‌گذاری باشد، مشکلی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۶۳).

همچنین گفته شده: «یا هادی المضلین» با آیه ۳۷ سوره نحل خیلی سازگاری ندارد (فتحی، پیشین). با رجوع به این آیه کریمه می‌بینیم ارتباطی میان آیه و این صفت نیست: «إِنْ تَحَرَّصَ عَلَىٰ هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ وَ مَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ». «هادی المضلین» می‌گوید: خداوند گمراه‌کنندگان را می‌تواند هدایت کند؛ همچنان که گمراهان را هدایت می‌کند و با «وَ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (بقره: ۲۱۳) و آیات فراوان دیگری در این موضوع موافق می‌باشد. آیه نحل می‌فرماید: آن را که خدا گمراه کند، کسی نمی‌تواند او را هدایت کند؛ مثل «مَنْ يُضَلِّلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ» (اعراف: ۱۸۶) و هر چه توی پیامبر حرص بورزی کار به دست خداست (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۲۰۶)؛ بنابراین آیه و این صفت هر کدام به مطلبی جدا اشاره دارند.

#### ۴. سنجش سطح ادبی و زیبایی‌شناختی دعای جوشن کبیر از نگاه دانش

##### بدیع

آنچه از معصومان (علیهم‌السلام) رسیده، پس از قرآن، شیواترین، رساترین و زیباترین کلام است؛ رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) سرآمد سخنوران عرب بود و همگان به فصاحت آن حضرت اعتراف داشتند (رک: رافعی، ۱۹۹۰م، ص ۲۸۶؛ شکعه، ۱۹۹۵م، ص ۵۵-۷۰). امیرمومنان (علیه‌السلام) نیز می‌فرماید: «ما امیران کلامیم، سخن در ما ریشه دارد و شاخسارش بر ما سایه افکنده است» (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۳، ص ۳۵۴). بنابراین معانی بالا و سبک والای دعا که آن را متمایز سازد، می‌تواند نشان از صدور آن از معصوم باشد. ادعای نگارنده آن است که دعای جوشن کبیر آن قدر شیوا، رسا و زیباست که در توان شخصی عادی نیست که آن را انشا کند. البته چنین حکایت شده که جبرئیل این دعا را به پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) آموخته است ولی مانند حدیث قدسی الفاظ آن را از معصوم می‌توان دانست.

خاستگاه زیباشناسی سخن را به‌طور عموم باید در میان علوم بلاغت و مشخصاً در علم بدیع جستجو کرد. بدیع دانشی است که با آن گونه‌های سخن‌آرایی پس از مطابقت با مقتضای حال و روشنی معنا شناخته می‌شوند (تفتازانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۵). در آنچه پیش روست، مباحث زیبایی‌شناختی دعای جوشن را در محورهای تکرار، جناس، سجع، توازن، مراعات نظیر، تضاد و ترتیب که در حوزه علم بدیع داخل است، دنبال می‌کنیم.

#### ۴-۱. تکرار در دعای جوشن کبیر

مقتضای حال در دعا و ارتباط با موجودی فراتر و برتر از خود، با گفت‌وگو و پیام‌رسانی به انسانی دیگر، تفاوت دارد. آنجا مقام سخن گفتن با محبوب است که هرچه به درازا کشد، دل‌پذیرتر می‌نماید؛ مقام حضور و شکستن دل است که باید با سیر در راز و نیاز ایجادش کرد؛ مقام از خود رستن و پرواز در ملکوت است که بستر بیانی هموار و بی سنگلاخ و

روحی گسسته از تعلقات می‌طلبد؛ از این رو در دعاهای مأثور که به حق، قرآن صاعدند، تکرار و پیایی بودن تعبیرات، روانی و هماهنگی واژگان و موزون بودن مقاطع، آنها را شیوا، دل‌انگیز و جان‌فزا ساخته است.

تکرار، کارکردهای تربیتی و آموزشی مهمی دارد و موجب تثبیت دانسته‌ها، عادت شدن کارها، ملکه شدن صفات و مهارت یافتن در انجام امور می‌گردد. یک بار گفتن در فراگیری و تربیت انسان همیشه مؤثر نمی‌افتد. از نظر ادبی نیز کاربرد نیکوی آن از عناصر سازنده زیبایی است. بنابراین تکرار یکی از مختصات سبک ادبی است و در مفهوم گسترده خود قانون بنیادی موسیقی را تشکیل می‌دهد و آفریننده بسیاری از آرایه‌های لفظی است (زوبعی و حلاوی، ۱۹۹۶م، ص ۱۴۴؛ شمیسا، ۱۳۸۶ش، ص ۶۳). در مطالعات زبان‌شناسان متن، تکرار به‌عنوان یکی از ابزارهای انسجام بخش متن معرفی می‌شود. بدین صورت که ممکن است عنصر زبانی در قالب یک واژه یا جمله یا پاراگراف از ابتدا تا انتهای متن امتداد یابد و این امتداد در کنار سایر مؤلفه‌های انسجام آفرین منجر به هم تنیدگی واژگانی واحدهای زبانی می‌گردد (مشکین فام و رحیمی، ۱۳۹۸، ۱۹۴).

تکرار در سبک مذهبی فراوان است؛ به ویژه در دعا، نمود گسترده‌ای دارد. فواید تکرار در دعا به دعا کننده باز می‌گردد؛ زیرا او به دنبال مجال و حال و هوایی است تا ارتباط خویش را با پروردگار برقرار سازد و فضایی روحانی پدید آورد تا او را متوجه ضعف خود و عظمت خالق گرداند. نیز تکرار با یادآوری صفات نیکوی الهی و پای فشردن بر آموزش خواهی و خواسته خواهی موجب جلب رضای الهی و لطف و رحمت وی می‌شود.

#### ۴-۱-۱. تکرارهای واژگانی در دعای جوشن کبیر

تکرار هنری و درست واژگان در سخن بر زیبایی و دلپذیری آن می‌افزاید. تکرار واژگان در دعای جوشن کبیر را فراوان می‌توان سراغ گرفت. این تکرارها بسیار منظم و دقیق است.

در شماری از ساختارهای گوناگونی که از دعای جوشن یاد شد، واژگانی به صورت منظم تکرار شده بودند و شاهد تکرار «من»، «ذا»، «رب»، «خیر» و «نعم» هستیم. نوعی از تکرار واژگانی، «واژه آرایبی» است که در آن یک واژه یا واژگان همگون (واژگانی که میانشان گونه‌ای تشابه لفظی وجود دارد)، در سطح کلام تکرار می‌گردد (شمیسا، ۱۳۸۶ش، ص ۷۵-۸۲؛ راستگو، ۱۳۷۶ش، ص ۵۱-۵۳). نمونه‌های فراوانی از این نوع در دعای جوشن وجود دارد. گسترده‌ترین این تکرار، تکرار حرف نداء «یا» است که هزار بار در این دعا تکرار شده است. گرچه ظاهر «یا»، ندا زدن و خواندن خداوند است، ولی از باب تناسب حکم و موضوع، خود این نداءها نیز می‌تواند، نوعی درخواست باشد و در برخی موارد دعا و درخواست در آنها نهفته است.

به‌طور مثال وقتی گفته می‌شود: «یا کاشِفَ کُلِّ مَکْرُوبٍ یا فارجِ کُلِّ مَهْمُومٍ یا راحِمِ کُلِّ مَرْحُومٍ» (بند ۱۰) یعنی پروردگارا من اندوهگین و دردمندم ای کسی که اندوه و درد همگان را برطرف می‌سازی، اندوه و درد من را نیز برطرف کن. ای کسی که بر همگان ترحم می‌نمایی بر من نیز ترحم فرما. نمونه‌های متعدد دیگری از تکرارهای منظم زیبای واژگانی در دعا یافت می‌شود، مانند تکرار «نور» در «یا نُورَ النُّورِ، یا مُنَوَّرَ النُّورِ، یا خالِقَ النُّورِ، یا مُدَبِّرَ النُّورِ، یا مُقَدِّرَ النُّورِ، یا نُورَ کُلِّ نُورٍ...» (بند ۴۷). این تکرار، نور را محور صفات قرار داده است.

نوعی دیگر از تکرارهای واژگانی «تشابه اطراف» نام دارد. در این گونه کلمه‌ای که در آخر جمله پیشین است در ابتدای جمله دوم تکرار می‌شود و به همین ترتیب کلمه آخر جمله دوم در ابتدای جمله سوم تکرار می‌شود (ر.ک: ابن ابی الاصبیح، ۱۹۹۵م، ص ۵۲۰-۵۲۱؛ مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۳۱۰ و ۳۲۲). تشابه اطراف افزون بر تکرار و توازنی که در سخن ایجاد می‌کند، مفاهیم را مسلسل وار به هم می‌پیوندد و از مطلبی به دیگری انتقال می‌یابد.

به این جهت ما آن را «تکرار تسلسلی» می‌نامیم. یکی از نمونه‌های زیبای آن بند ذیل از دعای جوشن کبیر است که در آن ۱۰ واژه تکرار می‌شود و به ترتیب از یکی به دیگری انتقال می‌یابد: «یا مَنْ هُوَ فِي عَهْدِهِ وَوَيْتٌ، یا مَنْ هُوَ فِي وَفَائِهِ قَوِيٌّ، یا مَنْ هُوَ فِي قُوَّتِهِ عَلِيٌّ، یا مَنْ هُوَ فِي عُلُوِّهِ قَرِيبٌ، یا مَنْ هُوَ فِي قُرْبِهِ لَطِيفٌ، یا مَنْ هُوَ فِي لُطْفِهِ شَرِيفٌ...» (بند ۳۵). به‌طور نمونه «وفی» در صفت دیگر در قالب «وفاء»؛ تکرار شده است و به همین ترتیب قوی و دیگر موارد.

«یا مَنْ فِي الْأَفَاقِ آيَاتُهُ يَا مَنْ فِي الْأَيَاتِ بُرْهَانُهُ» (بند ۴۲)؛ «یا مَنْ هُوَ لِمَنْ أَطَاعَهُ حَبِيبٌ يَا مَنْ هُوَ إِلَى مَنْ أَحَبَّهُ قَرِيبٌ» (بند ۹۶). در این دو بند نیز تکرار تسلسلی به صورت کوتاه وجود دارد که شبیه قیاس منطقی شده است و با حذف واژه تکرار شده در دو بخش به نتیجه‌ای جدید می‌توان رسید: «یا مَنْ فِي الْأَفَاقِ بُرْهَانُهُ» و «یا مَنْ هُوَ لِمَنْ أَطَاعَهُ قَرِيبٌ».

#### ۴-۱-۲. تکرار عبارتی در دعای جوشن

گاه در یک شعر یا متنی ادبی - مذهبی پس از جمله یا جملاتی چند، عبارتی به صورت منظم تکرار می‌شود. این نوع تکرار در کنار نقش معنایی و معارفی خود، در دو بعد موسیقایی و تناسبی ارزش زیبا شناختی بالایی دارد و متن را همبسته و آراسته می‌سازد. از جمله کاربردهای هنری تکرار عبارت در ادب، قالب‌هایی از شعر مانند ترجیع بند است.<sup>۳</sup> از جمله نمونه‌های تکرار زیبای عبارتی، آیه کریمه «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» است که ۳۱ بار در سوره مبارکه رحمن، عروس قرآن، تکرار شده است (نک: خرقانی، ۱۳۹۸ش، ص ۲۷۷-۲۸۳).

۳. ترجیع بند شعری است شامل چند بند هم‌وزن اما با قافیه‌های گوناگون که در پایان هر بند (هر بخش از شعر که از بخش‌های دیگر جدا شده است) بیتی ثابت و واحد که به آن «برگردان» می‌گویند با قافیه‌ای مستقل می‌آید. تقریباً تمامی ترانه‌های عامیانه و ترانه‌های مرسوم در قالب ترجیع بند یا دست کم با استفاده از بیت برگردان گفته شده‌اند (انوشه، ۱۳۷۶ش، ج ۲، ص ۳۵۱ - ۳۵۲).



در دعای جوشن کبیر نیز چنین تکراری را می‌بینیم و در آن عبارت «سُبْحَانَكَ يَا لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْعَوْثُ الْعَوْثُ حَلِّصْنَا مِنَ النَّارِ يَا رَبِّ» صد مرتبه و پس از هر بند دعا تکرار می‌شود. هنگامی که این عبارت، دسته جمعی خوانده شود، سرود مذهبی زیبایی اجرا می‌شود. با توجه به تفاوت نام‌هایی که در هر بند خداوند با آنها خوانده می‌شود این سخن ناظر به آن نام‌ها می‌تواند باشد. به طور مثال وقتی گفته می‌شود: «يَا عَلَامَ الْغُيُوبِ يَا عَفَّارَ الذُّنُوبِ يَا سَتَّارَ الْغُيُوبِ يَا كَاشِفَ الْكُرُوبِ ...» (بند ۱۲). سپس گفته می‌شود: «سُبْحَانَكَ يَا لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْعَوْثُ الْعَوْثُ حَلِّصْنَا مِنَ النَّارِ يَا رَبِّ» یعنی پاک و منزهی! ای تویی که چنین صفات نیکوی داری: دانای غیب، آمرزنده گناهان و... هستی و نیز چنین هستی که جز تو خدایی نیست، به فریادمان رس و از آتش قهرت رهایی بخش ای پروردگار من».

دو نام دیگر الهی نیز در این «تکرار بند» می‌آید: «إله» و «رب»، اما آن دو به این ده صفت افزوده می‌شود، نه آنکه دعای «حَلِّصْنَا مِنَ النَّارِ» منحصر به این دو صفت گردد و ارتباطی با صفات آن بند نداشته باشد. این مطلب از سیاق قرار گرفتن این عبارت پس از هر بند به دست می‌آید و حکیمانه بودن کلام اقتضای آن را دارد که به طور طبیعی باید ارتباطی در میان باشد. چنین نیز می‌توان گفت که صفات هر بند، زمینه تکرار این عبارت را فراهم می‌آورد، گرچه مستقیم ناظر به صفات آن بند نباشد.

#### ۴-۱-۳. تکرار نحوی در دعای جوشن

تکرار نحوی تکرار نقش‌ها و قالب‌های دستور زبانی در متن است به گونه‌ای که نظم آفرین و موسیقی ساز باشد (خضرم، ۲۰۰۳م، ص ۱۱۴). در تکرار نحوی واژگان در نظامی خاص و بر یک سیاق، در پی هم آورده می‌شوند و گاه افزون بر تکرار نقش، تکرار حروف و واژگان نیز در آن وجود دارد. این نوع تکرار، تکرار صفت، حال، قَسَم، شرط، مبتدا و

آوردن خبرهای متعدّد و مانند آن را شامل می‌شود که در سوره‌های جزء سیم قرآن کریم نمونه‌های متعددی را می‌توان برای آن سراغ گرفت.<sup>۴</sup>

گسترده‌ترین تکرار در دعای جوشن کبیر، تکرار نحوی است که از آغاز تا پایان دعا را فراگرفته است و تا آنجا که نویسنده می‌داند، چنین تکراری در میان تمامی متون، بی‌نظیر است. هزار منادی در این دعا وجود دارد و در هر بندی نیز نقش‌های نحوی ویژه‌ای تکرار می‌شود. به‌طور نمونه در: «يَا مَنْ لَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ إِلَّا هُوَ يَا مَنْ لَا يَصْرِفُ السُّوءَ إِلَّا هُوَ يَا مَنْ لَا يَخْلُقُ الْخَلْقَ إِلَّا هُوَ يَا مَنْ لَا يَعْفِرُ الذَّنْبَ إِلَّا هُوَ...» (بند ۹۰). در این فراز دعای گران‌سنگ جوشن که آورده شد، ده عبارت با ترکیب ذیل تکرار شده است: حرف ندا + من موصول + صله‌ای که مرکب است از فعل منفی، مفعول به آن، حرف استثنا و مستثنی. پیداست که چنین نظمی، زیبایی ویژه‌ای و نوعی موسیقی لفظی و معنوی خواهد داشت.

ده صفتی که در هر بند از دعای جوشن قرار گرفته‌اند ساختارهای گوناگون نحوی دارند و در شماری از این ساختارها واژگانی به صورت منظم تکرار شده‌اند. در اینجا به بررسی این ساختارها می‌پردازیم:

۱. شمار قابل توجهی (۳۵ مورد) از بندهای دعا چنین است که با «من» موصول آمده است؛ مثل: «يَا مَنْ لَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ إِلَّا هُوَ يَا مَنْ لَا يَصْرِفُ السُّوءَ إِلَّا هُوَ...» (بند ۹۰).

۲. در پنج بند از «ذا» به معنای صاحب و دارنده استفاده شده است («ذا» در بندهای ۸، ۱۵ و ۲۳، در تمامی ده صفت و در بند ۷۸ در پنج و در بند ۸۰ در سه صفت آمده است)؛ مثل: «يَا ذَا الْجُودِ وَ الْإِحْسَانِ يَا ذَا الْفَضْلِ وَ الْاِقْتِنَانِ يَا ذَا الْأَمْنِ وَ الْأَمَانِ...» (بند ۱۵)؛ «يَا ذَا الْعَرْشِ الْمَجِيدِ يَا ذَا الْقَوْلِ السَّدِيدِ يَا ذَا الْفِعْلِ الرَّشِيدِ...» (بند ۷۸). ساختار صفات الهی در این

<sup>۴</sup> ۱۰ آیه آغازین سوره شمس نمونه‌ای از تکرار نحوی قسم و آیات چهارده‌گانه اول سوره تکویر نمونه‌ای از تکرار نحوی شرط است. نیز در «إِنَّهُ هُوَ يَبْدِئُ وَ يُعِيدُ. وَ هُوَ الْعَفُوْرُ الْوَدُوْدُ. ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ. فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ» (بروج: ۱۳-۱۶) خبرهایی زیبایی بر یک نظام خاص آمده است.

نوع به این شکل است که پس از «ذا» یا دو چیز به هم معطوف است و یا به شکل صفت و موصوفی آمده است.

۳. در دو مورد نیز هر صفت با «رب» آغاز می شود: «يَا رَبَّ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَا رَبَّ الشَّهْرِ الْحَرَامِ يَا رَبَّ الْبَلَدِ الْحَرَامِ يَا رَبَّ الرَّكْنِ وَالْمَقَامِ...» (بند ۲۶)؛ «يَا رَبَّ النَّبِيِّنَ وَالْأَنْبِرَارِ يَا رَبَّ الصَّالِحِينَ وَالْأَخْيَارِ...» (بند ۵۴). در این ساختار واژه رب ده بار تکرار شده است که تأکیدی وافر بر ربوبیت الهی نسبت به همه اشخاص، اشیاء و اماکن دارد.

۴. سه بند نیز در آغاز هر صفت «خیر» آمده است: «يَا خَيْرَ ذَاكِرٍ وَ مَذْكُورٍ يَا خَيْرَ شَاكِرٍ وَ مَشْكُورٍ يَا خَيْرَ حَامِدٍ وَ مَحْمُودٍ...» (بند ۹۵)؛ «يَا خَيْرَ الْمَرْهُوبِينَ يَا خَيْرَ الْمَرْغُوبِينَ يَا خَيْرَ الْمَطْلُوبِينَ...» (بند ۳۹). تکرار «خیر» در این بند تأکیدی بر بهتری و سرآمدی خداوند در همه چیز است.

۵. در یک بند «نعم» تکرار گردیده است: «يَا نِعْمَ الْحَسِيبُ يَا نِعْمَ الطَّيِّبُ يَا نِعْمَ الرَّقِيبُ يَا نِعْمَ الْقَرِيبُ...» (بند ۵۱). تکرار «نعم» در این فراز نیز خداوند را بر خوب بودن در صفات یاد شده می ستاید.

۶. یک نوع پر کاربرد در این دعا آن است که صفات الهی به طور مستقیم؛ یعنی بدون کاربرد «من»، «ذا»، «رب»، «خیر» و «نعم» به شکل صفتی آمده است که خود دو گونه است: یا صفات مرکب است که از دو واژه یا بیشتر تشکیل شده اند مثل: «يَا ذَاتِمَ الْبُقَاءِ يَا سَامِعَ الدُّعَاءِ يَا وَاسِعَ الْعَطَاءِ يَا غَافِرَ الْخَطَا...» (بند ۶۴) و یا صفات تک واژه ای هستند که در این صورت پیش از آنها تعبیر «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ» آمده است؛ همانند: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ يَا أَوَّلُ يَا آخِرُ يَا ظَاهِرُ يَا بَاطِنُ...» (بند ۸۵). آورده شدن این عبارت پیش از نام‌های مفرد همچون پایه ای است که آنها روانتر و با تمرکز بیشتری ادا شوند و از نظر حجمی نیز به دیگر بندها نزدیک گردند.

#### ۴-۲. جناس در دعای جوشن

یکی از اموری که زیبایی سخن و جلوه و نفوذ آن را دو چندان می‌کند، تناسب و همانندی واژگان آن در جنبه‌های لفظی و آوایی است. آرایه جناس در ادبیات عهده‌دار این امر است. اگر دو واژه با اختلاف در معنا به نوعی میانشان تشابه لفظی وجود داشته باشد، در اصطلاح به آن «جناس» یا «تجنیس» گفته می‌شود. «جناس» به معنای همانندی و هم‌شکلی است (رک: ابن منظور، ۱۳۶۳ش، ج ۶، ص ۴۳؛ علوی یمنی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۷۲؛ مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۲۶۴).

همگونی در چهار عنصر: نوع حروف، تعداد حروف، ترتیب حروف و حرکات حروف، دو واژه را از تمامی جهات شبیه هم می‌سازد و اختلاف در هر یک از آنها تا حدودی از این همانندی می‌کاهد. اگر دو واژه کاملاً عین هم باشند، «جناس تام» نام دارد و اگر در یکی از این چهار عنصر مختلف باشند، «جناس غیر تام» نامیده می‌شود؛ همانند: «یا مُعْنَى یا مُفْنَى یا مُفْنَى» (بند ۹۳) که دارای مشابهت با تفاوت در حرف دوم می‌باشند و مصادیقی از جناس ناقص هستند.

«یا عَظِيمُ یا قَدِيمُ یا عَلِيمُ یا حَلِيمُ یا حَكِيمُ» (بند ۱). در این چهار صفت جناس از نوع تفاوت در یک حرف است: «علیم» با «حلیم» تفاوت در حرف نخست دارد و «عظیم» با «علیم» و «حلیم» با «حکیم» تفاوت در حرف میانی دارد. دو حرفی که با هم تفاوت دارند، اگر «مقارَب»<sup>۵</sup> باشند، «جناس مضارع» و اگر «غیر مقارَب» باشند، «جناس لاحق» نامیده

۵. حروف «مقارَب» عبارت از حروفی است که مخارج یا صفات آنها نزدیک یکدیگر باشند که سه نوع دارد:

الف) حروفی که مخرج و صفتشان هر دو به هم نزدیک باشد، مانند: «ل»، «ر»، «ذ» و «ز».

ب) حروفی که تنها مخرجشان به هم نزدیک باشد، نه صفتشان: مانند: «د، ن، س».

ج) دو حرفی که صفتشان به هم نزدیک باشد، نه مخرجشان مانند: «ق، د، ط». (رک: حقیان، ۲۰۰۱م، ص ۲۰۱-۲۰۷؛ بیگلری، بی‌تا، ص ۱۶۶).

می شود (مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۲۷۷ و ۲۸۴). بنابراین، میان «علیم» با «حلیم»، «جناس مضارع» و میان «عظیم» با «علیم» و «حلیم» با «حکیم»، «جناس لاحق» وجود دارد.

«يَا ذَا الْحَمْدِ وَ الثَّنَاءِ يَا ذَا الْفَخْرِ وَ الْبَهَاءِ يَا ذَا الْمَجْدِ وَ السَّنَاءِ» (بند ۸). «ثناء» به معنای ستایش و «سنا» به معنای روشنائی و بلندی است (بستانی، ۱۳۷۵ش، ص ۲۸۲ و ۷۶). این دو واژه همخوانی آوایی بسیار نزدیکی دارند و جناسشان «مضارع» است. در بند ۶۴ نیز آمده است: «يَا جَمِيلَ الثَّنَاءِ يَا قَدِيمَ السَّنَاءِ».

«يَا جَلِيلُ يَا جَمِيلُ يَا وَكِيلُ يَا كَفِيلُ يَا ذَلِيلُ يَا قَبِيلُ يَا مُدِيلُ يَا مُنِيلُ يَا مُقِيلُ يَا مُحِيلُ» (بند ۱۳). «جلیل» با «جمیل» و «مدیل»، «منیل»، «مقیل» و «محول» با یکدیگر همگونی با تفاوت در حرف میانی دارند. «مدیل»، از «اداله» به معنای نصرت و غلبه است. حدیث قدسی است: «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا مُدِيلُ الْمَظْلُومِينَ»؛ یعنی برای مظلومان دولت و پیروزی بر ستمگران قرار می دهد (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۳۷۳). «منیل» یعنی نائل کننده و عطا کننده (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۷۶۱). «مقیل» یعنی اقاله کننده و گذشت کننده (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۶۴۵) و «محول» یعنی نیروبخش.<sup>۶</sup>

در بند ۴۴ «يَا قَرِيبُ يَا رَقِيبُ» و در بند ۵۱ «يَا نِعَمَ الرَّقِيبُ يَا نِعَمَ الْقَرِيبُ» آمده است که میان این دو واژه همگونی با اختلاف در چینش حروف است. گاه دو واژه در نوع، شمار و حرکات حروف یکسانند، اما ترتیب قرار گرفتن حروف آن دو تفاوت دارد. این نوع «جناس قلب» نام دارد (مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۲۷۵ و ۲۷۶)؛ در بند ۵۶ «يَا مَنْ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى يَا مَنْ لَهُ الصِّفَاتُ الْعُلْيَا» آمده است که اعلی و علیا را مصداق این نوع جناس می توان بر شمرد همین طور در بند ۷۸ «يَا مَنْ هُوَ قَرِيبٌ غَيْرٌ بَعِيدٍ ... يَا مَنْ هُوَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ» بعید و عبید چنین رابطه ای دارند.

۶. طبق حاشیه شیخ عباس قمی «محول» یعنی عطا کننده حول (قوت و توان) (مفاتیح ص ۹۹۶).

نوعی دیگر از همگونی واژگان آنجاست که واژگانی آورده شود که در زبان به یک ریشه بازگردند؛ به این نوع در بدیع «تجنیس اشتقاق» اطلاق شده است (رک: مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۱۲۷، ۲۶۹ و ۶۰۳) مانند: «ذَاكِرٌ وَ مَذْكُورٌ» و «شَاكِرٌ وَ مَشْكُورٌ» در بند ۹۵ دعا. این نوع نیز در دعای جوشن فراوان است؛ مانند: «يَا عَاصِمَ مَنِ اسْتَعَصَمَهُ يَا رَاحِمَ مَنِ اسْتَرْحَمَهُ يَا غَافِرَ مَنِ اسْتَعْفَرَهُ يَا نَاصِرَ مَنِ اسْتَنْصَرَهُ يَا حَافِظَ مَنِ اسْتَحْفَظَهُ...» (بند ۳۰) در این بند نیز «تجنیس اشتقاق» وجود دارد و هر بخش اسم فاعل و ماضی باب استفعال از فعلی بخصوص را دارد. از سویی طالبی که مولای کریم خود مدد می‌جوید و از سوی دیگر مولای کریمی که پاسخ او می‌گوید.

«يَا أَعْظَمَ مِنْ كُلِّ عَظِيمٍ يَا أَكْرَمَ مِنْ كُلِّ كَرِيمٍ يَا أَرْحَمَ مِنْ كُلِّ رَحِيمٍ...» (بند ۳۳)؛ یا أَقْرَبَ مِنْ كُلِّ قَرِيبٍ يَا أَحَبَّ مِنْ كُلِّ حَبِيبٍ...» (بند ۴۵). در دو بند ۳۳ و ۴۵ نیز نمونه‌های زیبای دیگری از «تجنیس اشتقاق» وجود دارد. این دو بند ترکیبی نظیر هم دارند که افعال تفضیل و صفت مشبیه مشتق از یک ریشه باشد.

«يَا مَنْ يَرَى وَ لَا يُرَى يَا مَنْ يَخْلُقُ وَ لَا يُخْلَقُ يَا مَنْ يَهْدِي وَ لَا يُهْدَى يَا مَنْ يُجِيبُ وَ لَا يُجَبَّى يَا مَنْ يَسْأَلُ وَ لَا يُسْأَلُ يَا مَنْ يُطْعَمُ وَ لَا يُطْعَمُ...» (بند ۵۰). سراسر این بند به جز بخش آخر آن را «جناس اشتقاق» فراگرفته است و حالت معلوم و مجهول یک فعل نظامی زیبا به آن بخشیده است.

آنچه یاد شد نمونه‌هایی از جناس‌های فراوان این دعای شریف بود. در بررسی انجام شده، جناس تام در این دعا مشاهده نشد و همین‌طور جناس ناقص با تفاوت در شمار حروف.

#### ۴-۳. سجع در دعای جوشن

دعای جوشن کبیر از نظر آهنگین و نظام دار بودن در حد اعلائی خود قرار دارد و در درون هر بند تمامی صفات با یکدیگر ریخت آوایی موزونی دارند؛ چه صفت کوتاه باشد و چه

بلند: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ يَا مُسَبِّبُ يَا مُرْعِبُ يَا مُقَلِّبُ يَا مُعَقِّبُ يَا مُرْتَبُّ يَا مُخَوِّفُ يَا مُخَدِّرُ يَا مُذَكِّرُ يَا مُسَجِّرُ يَا مُعَوِّزُ» (بند ۹۷) تمامی این صفات بر یک وزن هستند و غالباً حرف آخرشان با صفت پیشین یکی است.

در ادبیات به تناسب آوایی در پایان جمله‌های نثر «سجع» گفته می‌شود (ر.ک: علوی یمنی، ۱۴۱۵ ق، ص ۴۱۱؛ مطلوب، ۲۰۰۰ م، ص ۳۱۱). سجع از لحاظ واژگانی به صوتی اطلاق می‌شود که آهنگین و موزون باشد. از این رو آواز کبوتر و فاخته را سجع گویند (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۱۳۵؛ ابن منظور، ۱۳۶۳ ش، ج ۸، ص ۱۵۰). سجع در نثر مثل قافیه در شعر است و با ایجاد موسیقی در نثر، آن را به نظم نزدیک می‌سازد.

این نکته نیز شایسته یادآوری است که هر فراز از دعای جوشن، یک جمله است؛ چون هر جمله دست کم باید از دو اسم یا یک فعل و یک اسم تشکیل شود و در هر نام که ندا می‌شود، «یا» که حرف نداء است جایگزین فعل «أدعو» می‌باشد که خود متشکل از اسم و فعل است (صَبَّان، ۲۰۱۳ م، ج ۱، ص ۳۷؛ مدنی، ۱۴۳۵ ق، ج ۱، ص ۱۴۷). بنابراین، مثل بند بالا مشتمل بر ده جمله و فقره است. در ادبیات، سجع سه گونه دارد: متوازی، مطرف و متوازن که از نظر ارزش موسیقایی، به همین ترتیب یاد شده می‌باشند:

#### ۴-۳-۱. سجع متوازی

سجع متوازی آن است که واژه‌های به کار رفته در پایان فقرات، هم در وزن، و هم در حرف پایانی (روی) یکسان باشند (مطلوب، ۲۰۰۰ م، ص ۳۱۵)، مقصود از وزنی که در اینجا گفته می‌شود، وزن عروضی است نه وزن صرفی؛ یعنی دو واژه در حرکت‌ها و سکون‌ها و ترتیب آن موافق باشند، خواه در نوع حرکات یکسان باشند یا خیر. بنابراین «نعم» و «کرم» وزن عروضی شان یکی است. بیشترین سجع به کار رفته در دعای جوشن، نوع متوازی است و این نشان از آهنگین بودن بیشتر این دعا دارد. در بند ذیل تمامی واژگان پایان فقرات دعا وزنشان یکسان است و به حرف میم ختم گشته‌اند: «يَا ذَا الْجُودِ وَاللِّعَمِ يَا ذَا

الْفُضْلِ وَالْكَرَمِ يَا خَالِقَ اللَّوْحِ وَالْقَلَمِ يَا بَارِيَّ الدَّرِّ وَالنَّسَمِ يَا ذَا الْبَأْسِ وَالْيَقَمِ يَا مُلْهِمَ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ يَا كَاشِفَ الضُّرِّ وَالْأَلَمِ...» (بند ۸۰).

#### ۴-۳-۲. سجع مطرف

سجع مطرف آن است که دو واژه در وزن مختلف و در حرف پایانی مشترک باشند (مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۳۱۶)؛ همانند: «يَا مَنْ فِي السَّمَاءِ عَظَمْتُهُ يَا مَنْ فِي الْأَرْضِ آيَاتُهُ» (بند ۵۸) عظمت و آیات و ز نشان متفاوت است اما به حرف مشترکی ختم شده‌اند. این نوع نیز در دعای جوشن به کار رفته است؛ گرچه فراوان نیست. از آن جمله است: «يَا مَنْ إِلَيْهِ يَرْعَبُ الرَّاهِدُونَ يَا مَنْ إِلَيْهِ يَلْجَأُ الْمُتَحَيِّرُونَ يَا مَنْ بِهِ يَسْتَأْنِسُ الْمُرِيدُونَ يَا مَنْ بِهِ يَفْتَخِرُ الْمُحِبُّونَ يَا مَنْ فِي عَفْوِهِ يَطْمَعُ الْخَاطِئُونَ يَا مَنْ إِلَيْهِ يَسْكُنُ الْمُوقِنُونَ يَا مَنْ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ» (بند ۴۳). «الزاهدون» با «المتحيزون» و آن نیز با «المريدون» و همین‌طور «الموقنون» با «المتوكلون» و ز نشان مختلف است اما در حرف قافیه مشترکند.

#### ۴-۳-۳. سجع متوازن

سجع متوازن آن است که کلمات قرینه در وزن متفق و در حرف پایانی مختلف باشند (مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۳۱۵). به تعبیر دیگر، واژه‌ها فقط هموزن باشند؛ مانند: «يَا سُبُوخُ يَا قُدُوسُ» در بند ۵۷. این نوع نیز در دعای جوشن وجود دارد. از نمونه‌های آن است: «يَا أَقْدَمَ مِنْ كُلِّ قَدِيمٍ يَا أَكْبَرَ مِنْ كُلِّ كَبِيرٍ يَا أَلْطَفَ مِنْ كُلِّ لَطِيفٍ يَا أَجَلَ مِنْ كُلِّ جَلِيلٍ يَا أَعَزَّ مِنْ كُلِّ عَزِيزٍ» (بند ۳۳) «قدیم»، «کبیر»، «لطیف»، «جلیل» و «عزیز» هم وزن هستند.

#### ۴-۴. توازن و توازی در دعای جوشن

توازن یعنی ایجاد همسانی و هماهنگی طولی در سطح جمله‌های قرینه هم؛ به گونه‌ای که از نظر شمار واژگان همانند باشند و تمامی یا بیشتر واژگان، دو به دو با هم طراز گردند و در



روی، وزن و یا هر دو، یکسان شوند. توازن در بلاغت با نام‌هایی همچون ترصیح و مماثله مطرح است (مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۳۰۶ - ۳۰۹ و ۶۵۴ - ۶۵۶؛ تفتازانی، بیتا، ج ۲، ص ۲۱۱). توازی (به موازات هم بودن) عبارت است از همانندی و برابری ساختارها یا معانی در سطرهایی که از نظر کلمات مطابق هم هستند یا عبارت‌هایی که برپایه زوجیت هنری بنا شده‌اند. در چنین مواردی عبارات مطابق، برابر یا متوازی نام دارد؛ خواه در شعر باشد یا نثر، به ویژه نثر مقفی یا هنری (شیخ، ۱۹۹۹م، ص ۷-۸). توازی نیز اصطلاحی شبیه توازن است با این تفاوت که توازن در صورت صوتی کلمات رخ می‌دهد و توازی بعد معنایی آنها را نیز در برمی‌گیرد.

در سراسر دعای جوشن کبیر توازن وجود دارد و در هر بند تمامی عبارات به موازات هم هستند و این اعتدال به گونه‌ای معجزه آسا به صورت دقیق و بدون تکلف و روان مشهود است و تمامی بندها در آهنگین و نظام‌دار بودن در اوج زیبایی خود قرار دارند. به این فقرات بنگرید: «يَا مَنْ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ لَا وَزِيرَ يَا مَنْ لَا شَيْبَةَ لَهُ وَ لَا نَضِيرَ»؛ «يَا زَارِقَ الطِّفْلِ الصَّغِيرِ يَا رَاحِمَ الشَّيْخِ الْكَبِيرِ يَا جَابِرَ الْعَظْمِ الْكَبِيرِ» (بند ۷۹). شمار واژگان و حتی حروف آنها کاملاً برابر است و از نظر معنایی نیز گاه مقابله و معادله صورت گرفته است. به‌طور مثال می‌بینیم «شیخ» در برابر «طفل» و «کبیر» در برابر «صغیر» قرار گرفته است.

#### ۴-۵. مراعات نظیر در دعای جوشن کبیر

در «مراعات نظیر» واژه‌هایی در سخن به کار برده می‌شوند که همه، داخل در یک مجموعه و زمینه معنایی قرار دارند و از جهت جنس، نوع، زمان، مکان، همراهی و مانند آن با یکدیگر پیوسته و همبسته هستند (نک: تفتازانی، ۱۳۹۲ش، ج ۴، ص ۲۱-۲۲؛ مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۶۱۴ و ۱۱).

هر متن حاصل به هم پیوستن مجموعه‌ای از واژگان در ضمن جملات و مجموعه‌ای از جملات در ضمن یک مقطع و یا پاراگراف است. گرچه قواعد دستور زبانی شکل و

چهارچوب کلی متن را تعیین می‌کند اما ارتباط معنایی میان واژگان و جملات، انتخابگر این عناصر از میان عناصر فراوان زبان است. عناصر و اجزای جمله‌ها به نوعی با سایر عناصر و اجزا ارتباط دارند و مجموعه آن‌ها کلیت منسجم و هماهنگی را به وجود می‌آورند که در آن همه عناصر سازنده متن بر اساس اصول و قواعد معینی به هم پیوسته‌اند. آرایه‌هایی مانند: مراعات نظیر و تضاد بیانگر وجود تناسب و رابطه معنایی میان واژگان است و در زبان‌شناسی نیز این امر در قالب باهم‌آیی مطرح شده است. «هم‌آیی»، یا روابط مورد انتظار، نوعی پیوستگی و انسجام واژگانی، است که از رهگذر واژگان متمایل به یکدیگر خلق می‌شود و منظور از آن «در یک جا آمدن» واژگانی معین در چارچوب موضوع یک متن است که منجر به پیدایش ارتباط بین جمله‌های آن متن می‌شود (نورگارد، بوسه و مونتورو، ۱۳۹۴ش، ۱۱۱؛ فرج، ۲۰۰۷م، ص ۱۰۳-۱۰۴).

در دعای جوشن هر ده امری که کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، تنها توازن آوایی، آنها را به هم پیوند نداده است، بلکه از نظر معنا نیز میان‌شان روابط معنایی و پیوند های استواری برقرار است و مصادیق مراعات نظیر در میان آنها فراوان است. البته ممکن است این روابط دو به دو یا چند به چند باشد و گاه تمامی ده صفت را فراگرفته باشد. در این زمینه نمونه‌هایی را یاد می‌کنیم:

«یا مَنْ لَهُ الْعِزَّةُ وَ الْجَمَالُ یا مَنْ لَهُ الْقُدْرَةُ وَ الْكَمَالُ یا مَنْ لَهُ الْمُلْكُ وَ الْجَلالُ» (بند ۴).

عزت، قدرت و ملک و از آن سو جمال، کمال و جلال، از یک مجموعه هستند.

«یا رَبَّ الْبَيْتِ الْحَرَامِ یا رَبَّ الشَّهْرِ الْحَرَامِ یا رَبَّ الْبَلَدِ الْحَرَامِ یا رَبَّ الرُّكْنِ وَ الْمَقَامِ یا رَبَّ

الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ یا رَبَّ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ یا رَبَّ الْحِلِّ وَ الْحَرَامِ» (بند ۲۶). در این فراز نیز واژگان به

کار رفته در آن همه در یک حوزه قرار دارند و به فریضه حج مربوط هستند.

«یا حَبِيبَ مَنْ لا حَبِيبَ لَهُ یا طَیِّبَ مَنْ لا طَیِّبَ لَهُ یا مُجِيبَ مَنْ لا مُجِيبَ لَهُ یا شَفِیقَ

مَنْ لا شَفِیقَ لَهُ یا رَفِیقَ مَنْ لا رَفِیقَ لَهُ یا مُعِیْثَ مَنْ لا مُعِیْثَ لَهُ یا دَلِیلَ مَنْ لا دَلِیلَ لَهُ یا اُنَیسَ

مَنْ لَا أُنَيْسَ لَهُ يَا رَاحِمَ مَنْ لَا رَاحِمَ لَهُ يَا صَاحِبَ مَنْ لَا صَاحِبَ لَهُ» (بند ۵۹). «حیب»، «طیب»، «محبیب»، «شفیق»، «رفیق»، «مغیث»، «دلیل»، «انیس»، «راحم»، و «صاحب» تمامی در یک حوزه معنایی قرار دارند؛ چه آنکه دوست، پزشک، پاسخ دهنده، دلسوز، یار، فریادرس، راهنما، همدم، ترحم کننده، و همراه کسانی هستند که کمک کار انسان و دوست دار او هستند و انسان در تنهایی و مشکلات به آنان پناه می برد.

#### ۴-۶. تضاد در دعای جوشن

دو چیزی که مقابل یکدیگر و ضد یکدیگر باشند نیز تلازم ذهنی دارند و ذهن از یک معنا به ضد آن منتقل می شود و تناسبی ایجاد می کند که بر زیبایی، لطافت و روشنگری سخن می افزاید؛ زیرا کاربرد معانی متقابل، ابعاد گوناگون یک امر را پوشش می دهد و جوانب مطلب را روشن می سازد. بنابراین امر، تضاد یکی از عوامل انسجام بخش به متن است. در بلاغت به جمع میان دو معنای متضاد «تضاد» یا «طباق» می گویند (ر.ک: مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۳۶۷؛ خرقانی، ۱۳۹۸ش، ص ۳۱۱-۳۱۴). مانند: «يَا مَنْ هُوَ يَبْتِئِي وَ يَنْفَى كُلُّ شَيْءٍ» (بند ۱۶). «يَبْتِئِي» و «يَنْفَى» تضاد دارند. اگر دو یا چند معنای سازگار یاد شود و سپس آنچه به گونه موافقت یا مخالفت در برابر آنها قرار دارد، به ترتیب آورده شود، «مقابله» و «تقابل» نام دارد (مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۶۳۶؛ جمعه، ۲۰۰۵م، ص ۷۷). «يَا مَنْ أَظْهَرَ الْجَمِيلَ يَا مَنْ سَتَرَ الْقَبِيحَ» (بند ۲۲). میان اجزای این دو صفت تقابل وجود دارد: آشکار کردن مقابل پوشاندن و زیبا مقابل زشت است.

«يَا غَالِيَا غَيْرَ مَعْلُوبٍ يَا صَانِعَا غَيْرَ مَصْنُوعٍ يَا خَالِقَا غَيْرَ مَخْلُوقٍ يَا مَالِكَا غَيْرَ مَمْلُوكٍ يَا قَاهِرَا غَيْرَ مَقْهُورٍ يَا رَافِعَا غَيْرَ مَرْفُوعٍ يَا حَافِظَا غَيْرَ مَحْفُوظٍ يَا نَاصِرَا غَيْرَ مَنْصُورٍ يَا شَاهِدَا غَيْرَ غَائِبٍ يَا قَرِيبَا غَيْرَ بَعِيدٍ» (بند ۴۶). در این بند ده واژه با واژه مقابل آن به کار رفته است که ۸ مورد

تقابل آن از نوع تضایف است. از غالب و مغلوب تا ناصر و منصور و دو مورد هم تقابل تضاد است: شاهد و غائب و قریب و بعید.<sup>۷</sup>

برخی نمونه‌های تضاد در دعای جوشن، ترکیباتی تضادنا است که در آن دو صفت متضاد را به خداوند نسبت می‌دهد؛ مثل: «يَا ضَارُّ يَا نَافِعُ» (بند ۳۲)؛ «يَا فَاصِلُ يَا وَاصِلُ» (بند ۸۱)؛ ای زیان رسان و ای سود رسان؛ ای جدا کننده و ای پیوند دهنده. در این موارد، آرایه به گونه‌ای است که گمان می‌رود واژگان آن ناسازند، در حالی که با نگاهی دیگر سازگاری آن روشن می‌شود و تناقضی وجود ندارد و هر کدام از جهتی است و در موردی است.

این نوع، «ایهام تضاد»، «متناقض‌نما» و «پارادوکس» نامیده می‌شود. «تصویر پارادوکسی تصویری است که دو روی ترکیب آن به لحاظ مفهوم یکدیگر را نقض می‌کند؛ مثل سلطنت فقر» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۴ش، ص ۵۴). نمونه‌های دیگر این نوع در دعای جوشن فقرات ذیل است: «الَّذِي بَعُدَ فَلَا يُرِي، وَقَرَّبَ فَشَهِدَ النَّجْوِي»؛ (قمی، ۱۳۹۶ش، دعای افتتاح، ص ۳۱۲). «يَا مَنْ دَنَا فِي عُلُوِّهِ يَا مَنْ عَلَا فِي دُنُوِّهِ» (بند ۸۲). دور نزدیک، و توصیفات از این دست برای خداوند سبحان، که در دعا آمده است، تعبیراتی واقع‌گرا و تضادنمایند. این صفت باری تعالی تصویرگر آن است که علو پروردگار، موجب دوری او از انسانها نمی‌باشد، بلکه او در عین والایی و برتری، به انسان نزدیک است. نه قرابت و نزدیکی پروردگار به آدمی، ذره‌ای از بالایی و والایی اش می‌کاهد و نه بالایی و والایی اش مانع نزدیکی و آگاهی به احوال بندگان است.

۷. در منطق تقابل چهار نوع است: تقابل تضاد؛ مانند جمع میان مرگ و زندگی، سردی و گرمی، روز و شب. تقابل سلب و ایجاب یا تقابل دو نقیض؛ مانند رفتن و نرفتن، هست و نیست. تقابل عدم و ملکه؛ مانند کور و بینا، دانا و نادان، و تقابل تضایف (تقابلی که فهم و تصور یکی متوقف بر دیگری است)؛ مانند خالق و مخلوق، علت و معلول (ر.ک: مظفر، ۱۹۸۰م، ص ۴۸ - ۴۹؛ ساحلی، ۱۹۹۶م، ص ۳۰ - ۳۱).

#### ۴-۷. آرایه ترتیب در دعای جوشن

یکی از آرایه ها را «ترتیب» یاد کرده‌اند و آن چنین است که صفاتِ موصوفی طبق ترتیب آفرینش طبیعی آن ذکر شود. به‌طور مثال در آیه ۶۷ غافر آفرینش انسان و سیر حیات او، از مواد طبیعت و نطفه تا پیری طبق ترتیب طبیعی ذکر شده است (ر.ک: سیوطی، ۲۰۰۱م، ج ۲، ص ۱۶۹؛ مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۳۰۰).

چینش میان فقرات و صفات در دعای جوشن نیز جای بحث و کاوش دارد. این چینش حکیمانه و حسن ترتیب را با دقت نظر و بررسی چگونگی ترتیب صفات مذکور می‌توان مشاهده کرد: «یا مَنْ فِي الْمَمَاتِ قُدْرَتُهُ يَا مَنْ فِي الْقُبُورِ عِبْرَتُهُ يَا مَنْ فِي الْقِيَامَةِ مُلْكُهُ يَا مَنْ فِي الْحِسَابِ هَيْبَتُهُ يَا مَنْ فِي الْمِيزَانِ قَضَاؤُهُ يَا مَنْ فِي الْجَنَّةِ ثَوَابُهُ يَا مَنْ فِي النَّارِ عِقَابُهُ» (بند ۴۲). نخست مرگ آمده سپس قبور و آنگاه قیامت و حساب و میزان و سرانجام نیز جنت و نار.

«يَا مَنْ خَلَقَنِي وَ سَوَّأَنِي يَا مَنْ رَزَقَنِي وَ رَبَّأَنِي يَا مَنْ أَطْعَمَنِي وَ سَقَّأَنِي ... يَا مَنْ أَمَاتَنِي وَ أَحْيَانِي» (بند ۶۶) ابتدا آفرینش انسان و سامان بخشی خلقت او آمده است. سپس روزی و تربیت. نخست غذا خوردن آمده و سپس نوشیدن. در آخر کار هم میراندن و آنگاه رستاخیز و زنده ساختن مردگان.

#### نتایج تحقیق

۱. دعای جوشن کبیر از دعاهاى بسیار زیبا و دارای محتوای توحیدی بالایی است که در ابعاد گوناگون واژگانی، ساختاری و الهامی متأثر از قرآن کریم است.
۲. یکی از ابعاد زیبایی در دعای جوشن کبیر، تکرارهایی گسترده ادبی است که انواعی از تکرارهای واژگان نظیر واژه آرای، تصدیر و تکرار تسلسلی را شامل می‌شود. همچنین کاربرد تکرار عبارتی پس از هر بند، آن را به بلندترین سرود مذهبی تبدیل کرده

است. گسترده‌ترین تکرار در دعای جوشن کبیر، تکرار نحوی است که از آغاز تا پایان دعا را فراگرفته است.

۳. از میان انواع جناس؛ جناس مضارع و لاحق و نیز جناس اشتقاق در دعای جوشن فراوان وجود دارد و همگونی میان واژگان در آن در حد بالایی قرار دارد.

۴. در سراسر دعای جوشن کبیر توازنی معجزه گونه، دقیق و روان مشهود است و در آهنگ و نظم در اوج زیبایی خود قرار دارند. در درون هر بند تمامی صفات با یکدیگر ریخت آوایی موزونی دارند و انواعی از سجع متوازی، مطرف و متوازن در آن وجود دارد که بیشترین نوع را سجع متوازی تشکیل داده است که آهنگین‌ترین نوع است.

۵. در دعای جوشن هر ده امری که کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، تنها توازن آوایی آنها را به هم پیوند نداده است، بلکه از نظر معنا نیز میانشان روابط معنایی و پیوندهای استواری برقرار است و مصادیق «هم آبی»، در قالب مراعات نظیر و تضاد در میان آنها فراوان است.

۶. چینش میان فقرات و صفات در دعای جوشن نیز چینی حکیمانه است و بررسی چگونگی ترتیب صفات مذکور پژوهش‌های مفصل‌تری را می‌طلبد.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن ابی الاصبیح مصری (۱۹۹۵م)، *تحریر التحبیر*، قاهره: المجلس الاعلی للشئون الاسلامیه.
۴. ابن فارس (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. ابن قیم جوزیه (۱۹۹۸م)، *الفوائد المشوق الی علوم القرآن و علم البیان*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶. ابن منظور (۱۳۶۳ش)، *لسان العرب*، قم: نشر ادب حوزه.

۷. ابن یعقوب مغربی، احمد بن محمد (بی تا)، **مواهب الفتح فی شرح تلخیص المفتاح**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۸. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق)، **زاد المسیر فی علم التفسیر**، بیروت: دار الکتب العربی.
۹. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، **المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۰. احمدی، بابک (۱۳۷۰ش)، **ساختار و تأویل متن**، تهران: نشر مرکز.
۱۱. انوشه، حسن (۱۳۷۶ش)، **فرهنگنامه ادبی فارسی**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
۱۲. بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵ش)، **فرهنگ ابجدی عربی فارسی**، تهران: انتشارات اسلامی.
۱۳. بیگلری، حسن (بی تا)، **سر البیان فی علم القرآن**، تهران: کتابخانه سنائی.
۱۴. تفتازانی، سعد الدین (۱۳۹۲ش)، **الاصباح فی شرح تلخیص المفتاح المعروف بالمطول**، با حواشی ادیب ذرّه صوفی، قم: دارالحجّه.
۱۵. تفتازانی، سعد الدین (بی تا)، **شرح المختصر علی تلخیص المفتاح**، با حواشی عبدالمتمتع صعیدی، قم: مکتبه نجفی.
۱۶. جمعه، حسین (۲۰۰۵م)، **التقابل الجمالی فی النصّ القرآنی**، دمشق: دارالنمیر.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۸ق)، **علی بن موسی الرضا علیه السلام و القرآن الحکیم**، مشهد: کنگره جهانی حضرت رضا علیه السلام.
۱۸. حقیان، احمد محمود عبد السميع (۲۰۰۱م)، **أ شهر الہ مصطلحات فی فن الأداء و علم القراءات**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۹. خرقانی، حسن (۱۳۹۸ش)، **زیبا شناسی قرآن از نگاه بدیع**، چاپ دوم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۲۰. خرقانی، حسن؛ معین، جواد؛ اسفندیاری، محمد (۱۳۹۷ش)، «الگو پذیری خطبه قاصعه نهج البلاغه از قرآن کریم با رویکرد بینامتنیت»، **مطالعات ادبی متون اسلامی**، شماره ۹.

۲۱. خضر، سید (۲۰۰۳م)، **التکرار الاسلوبی فی اللغة العربیة**، قاهره: دارالوفاء جامعه المنصوره.
۲۲. رازی، ابوالفتوح (۱۴۰۸ق)، **روض الجنان و روح الجنان**، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۳. راستگو، سید محمد (۱۳۷۶ش)، **هنر سخن آرای، فن بدیع**، کاشان: انتشارات مرسل.
۲۴. راغب اصفهانی (۱۴۱۲ق)، **مفردات ألفاظ القرآن**، محقق صفوان عدنان داوودی، بیروت: دار الشامیة.
۲۵. رافعی، مصطفی صادق (۱۹۹۰م)، **اعجاز القرآن و البلاغة النبویة**، بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۶. زبیدی، محمد بن محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت: دار الفکر.
۲۷. زمخشری (۱۴۱۳ق)، **الکشاف**، قم: نشر البلاغة.
۲۸. زوبعی، طالب و حلاوی، ناصر (۱۹۹۶م)، **البيان و البدیع**، بیروت، دارالنهضة العربیة.
۲۹. ساحلی، منی علی سلیمان (۱۹۹۶م)، **التضاد فی النقد الادبی**، بنگازی: منشورات جامعه قاریونس.
۳۰. سید رضی، (۱۹۹۱م)، **نهج البلاغه**، تصحیح صبحی صالح، قاهره: دارالکتب المصری، بیروت: دارالکتب اللبنانی.
۳۱. سیوطی، جلال الدین (۲۰۰۱م)، **الاتقان فی علوم القرآن**، تحقیق فواز احمد زمرلی، بیروت: دارالکتاب العربی.
۳۲. شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۷۴ش)، **شاعر آینه‌ها**، تهران: انتشارات آگاه.
۳۳. شکعه، مصطفی (۱۹۹۵م)، **البيان المحمدي**، الدارالمصریه - اللبنانیة.
۳۴. شمیس، سیروس (۱۳۸۶ش)، **نگاهی تازه به بدیع**، تهران: نشر میترا.
۳۵. شیخ، عبدالواحد حسن (۱۹۹۹م)، **البدیع والتوازی**، مصر: مكتبة الاشعاع.
۳۶. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹ق)، **البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن**، قم: مكتبة الصادقی.



۳۷. صبان، محمد بن علی (۲۰۱۳م)، *حاشیه الصبان، علی شرح الأشمونی علی آفة بن مالک*، قم: دار زین العابدین.
۳۸. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه اعلمی.
۳۹. طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م)، *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم*، اردن: دار الكتاب الثقافی.
۴۰. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۴۱. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، محقق: حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی.
۴۲. علوی یمنی، یحیی بن حمزه (۱۴۱۵ق)، *کتاب الطراز المتضمن لا سرار البلاغة و علوم حقایق الامجاز*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۳. فتحی، اشرف علی (مصاحبه ۱۳۹۹/۲/۳۱)، *دعای جوشن کبیر معتبر است؟* پایگاه خبری تحلیلی انصاف نیوز.
۴۴. فخر رازی (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.
۴۶. فرج، حسام احمد (۲۰۰۷م)، *نظریة علم النص*، قاهره: مکتبة الآداب.
۴۷. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر*، قم: مؤسسه دار الهجرة.
۴۸. قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۹ش)، *بیولوژی نص*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۹. قمی، شیخ عباس (۱۳۹۶ش)، *مفاتیح الجنان*، تصحیح، تحقیق و ترجمه فارسی، تهران: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۵۰. کزازی، میرجلال الدین (۱۳۷۳ش)، *زیباشناسی سخن پارسی: بدیع*، تهران: کتاب ماد.
۵۱. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی (۱۴۰۵ق)، *المصباح (جنة الأمان الواقیة)*، قم: دار الرضی.

۵۲. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی (۱۴۱۸ق)، *البلد الامین و الدرع الحصین*، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، *الکافی*، قم: دارالحديث.
۵۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۵۵. مدنی، علی خان بن احمد (۱۳۸۴ش)، *الطراز الأول*، مشهد: مؤسسه آل البيت (علیه السلام) لاحیاء التراث.
۵۶. مدنی، سید علی خان (۱۴۳۵ق)، *الحدائق الندیة فی شرح الفوائد الصمدیة*، قم: مؤسسه دارالهجره.
۵۷. مشکین فام، بتول؛ رحیمی، معصومه (۱۳۹۸ش)، «نقش تکرار در انسجام بخشی به سوره هود با تکیه بر الگوی هالیدی و حسن»، *تحقیقات قرآن و حدیث*، شماره ۴۴، صص ۱۸۹-۲۲۴.
۵۸. مطلوب، احمد (۲۰۰۰م)، *معجم مصطلحات البلاغیة و تطورها*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۵۹. مظفر، محمد رضا (۱۹۸۰م)، *المنطق*، بیروت: دارالتعارف.
۶۰. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۳ش)، *التفسیر الأثری الجامع*، قم: مؤسسه تمهید.
۶۱. نورگارد، نینا و بوسه، بئاتریکس و مونتورو، رو سیو (۱۳۹۴ش)، *فرهنگ سبک شناسی*، ترجمه احمد رضا جمکرانی و مسعود فرهمندفر، تهران: مروارید.
۶۲. همایی، جلال الدین (۱۳۶۸ش)، *فنون بلاغت و صناعات ادبی*، تهران: نشر هما.

**Bibliography:**

1. The Holy Quran.
2. Imam Ali (AS) (1991), *Nahj al-Balaghah*, Research: Subhī Sālih, Cairo: Dar al-Kutub al-Misrī and Beirut: Dar al-Kutub al-Lubnānī.
3. Biglari, Hassan (nd), *Serr Al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an*, Tehran: Sanā'ī Library.
4. Ibn Abi al-'Asba 'al-Misrī (1995), *Tahrīr al-Tahbīr*, Cairo: The Supreme Assembly for Islamic Affairs.
5. Ibn Fāris, Ahmad ibn Zakarīya (1404 AH), *Mu'jam-u Maqāyīs al-Lughah*, Research: 'Abdusalām Muhamad Harun, Qom: Maktabat al-'A'lām al-Islāmī.
6. Ibn al-Qayyim al-Jawzīyyah (1998), *Al-Fawā'id al-Moshawaq ilā 'Ulūm al-Qur'an wa 'Ilm al-Bayān*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
7. Ibn Manẓūr, (1984), *Lisān al-'Arab*, Qom: Adab al-Hawzah.
8. Ibn Ya'qūb al-Maghribī, Ahmad ibn Muhammad (nd), *Māwāhib Al-Fattāh*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
9. Ibn Jawzī, Abdurrahman ibn Ali (1422 AH), *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr*, Beirut: Dar al-Kitāb al-Arabī.
10. Ibn Atīyah, Abdulhaq ibn Ghālib (1422 AH), *Al-Muharrar al-Wajiz fī Tafsīr al-Quran al-Aziz*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
11. Ahmadi, Babak (1991), *Structure and Interpretation of the Text*, Tehran: Markaz Publishing.
12. Anousheh, Hassan (1997), *Persian Literary Dictionary*, Tehran: Printing and Publishing Organization.

13. Ālūsī, Mahmoud (1415 AH), *Rūḥ Al-ma 'ānī Fī Tafsīr al-Qur'ān Al-'aẓīm*. Research: Ali 'Abdulbārī 'Aṭīyah. Beirut: Dār Al-kutub Al-'ilmīyah.
14. Bostani, Fouad Afram (1996), *Arabic-Persian Alphabetic Dictionary*, Tehran: Islamic Publications.
15. Taftāzānī, Sa'd al-Din (nd), *Sharh al-Mukhtasar 'alā Talkhīs al-Misbāh*, Qom: Najafī Library.
16. Taftāzānī, Sa'd al-Din (2013), *Al-Asbāh*, Qom: Dar al-Hujjah.
17. Jum'ah, Hussein (2005), *Al-Taqāb Al-Jamālī fī al-Nass al-Qur'ānī*, Damascus: Dar al-Numayr.
18. Jawādī Āmolī, Abdullah (1408 AH), *Ali ibn Musa al-Reza (AS) and the al-Qur'an al-Hakim*, Mashhad: Imam Reza World Congress.
19. Faraj, Hesām Ahmad (2207), *Nadarīyat 'Ilm al-Nass*, Cairo: Al-Ādāb Library.
20. Hafyān, Ahmad Mahmoud 'Abd al-Samī' (2001), *Ashar Al-Mostalahāt fī Fann al-Ada' wa 'Ilm al-Qirā'āt*, Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmīyah.
21. Kharaghani, Hassan (2009), *The Aesthetics of the Qur'an in the Science of Rhetorical Figures ('Ilm al-Badī')*, Second Edition, Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences.
22. Kharaghānī, Hassan, Moin, Javad and Esfandiari, Mohammad (2018), "Modeling the Ghāsi'ah sermon of Nahj al-Balaghah from the Holy Qur'an based on the Intertextuality approach", *Literary Studies of Islamic Texts*, No. 9.
23. Khidr, Sayed (2003), *Al-Takrār al-Uslūbī fī al-Lughat al-Arabīyah*, Cairo: Dar al-Wafa, Al-Mansoura University.
24. Abu al-Futūḥ Rāzī (1408 AH), *Rawḍ al-Jinān wa Rawḥ al-Janān fī Tafsīr al Qur'ān*, Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan-e Quds Raḍawī.
25. Rastgoo, Seyed Mohammad (1997), *The Art of Speech Design*, Kashan: Morsal Publications.

26. Rāghib Isfahani, Hussain bin Muhammad (1412 AH). *Al-Mufradāt*. Research: Şafwān ‘Adnān Dāwūdī. Beirut: Dar al-Qalam. 1<sup>st</sup> ed.
27. Rāfī’ī, Mustafā Sadeq (1990), *Ijāz al-Qur’an wal-Balāghat al-Nabawīyah*, Beirut: Dar al-Kitāb al-Arabi.
28. Zubaydī, Mohammad Morteza (1414 AH), *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, Beirut: Dar al-Fikr.
29. Zamakhsharī Mahmoud ibn ‘Umar (1413 AH), *Al-Kashāf*, Qom: Al-Balāghah Publishing.
30. Zūba’ī, Tālib and Halāwī, Nasser (1996), *Al-Bayān wal-Badī’*, Beirut: Dar al-Nahda al-Arabiya.
31. Sāhelī, Monā Ali Suleiman (1996), *Al-Tadād fi al-Naqd al-Adabī*, Benghazi: Publications of Qaryunus University.
32. Suyūfī, Jalal al-Din (2001), *Al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur’an*. Research: Fawwāz Ahmad Zumalī, Dar al-Kitāb al-Arabī.
33. Shafiee Kadkani, Mohammad Reza (1995), *Poet of Mirrors*, Tehran: Agah.
34. Shuk'ah, Mustafā (1995), *Al-Bayān Al-Muhammadi*, Egyptian-Lebanese al-Dar.
35. Shamīsā, Sīrūs (2007), *A New Look at Badī’ Science*, Tehran: Mitra Publishing.
36. Sheikh, Abdul Wāhed Hassan (1999), *Al-Badī ‘wa Al-Tawāzī*, Egypt: Al-Ash’ā Library.
37. Sādeqī Tehranī, Muhammad (1419 AH), *Al-Balāq fi Tafsīr Al-Qur’an bil-Qura’n*, Qom: Sadeqī Library.
38. Sabbān, Muhammad ibn Ali (2013), *Hāshiyat al-Sabbān alā Sharh al-Ashmūnī alā Alfīyat Ibn Mālik*, Qom: Dar Zayn al-Ābidīn.

39. Tabataba'i, Seyed Mohammad Hussein (1417 AH), *Al-Mizan fi Tafsīr al-Qur'an*, Qom: Publications Office of the Islamic Society of Seminary Teachers of Qom.
40. Ṭabarānī Sulaiman ibn Ahmad (2008), *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Jordan: Dar al-Kitāb al-Thaqāfī.
41. Ṭabrisī, Fazl ibn Hasan (1991), *Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'an*. Tehran: Naser Khosrow.
42. Turayhī, Fakhr al-Din (1996), *Majma Al-Bahrain*, Tehran: Mortazavi.
43. Al-Alawī Yamanī, Yahya ibn Hamzah (1415 AH), *Kitāb Al-Tarāz al-Mutadammin li Asrār al-Balāgha wa 'Ulum Haqā'iq al-'Ijāz*, Cairo: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah.
44. Fathī, Ashraf Ali (2020), "Is the prayer of Joshan Kabir valid?" Insāf News analytical news site, an interview.
45. Fakhr al-Dīn Rāzī, Muhammad ibn 'Umar (1420 AH), *Mafātīh al-Ghayb*, 3<sup>rd</sup> ed, Beirut: Dar 'Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
46. Farāhīdī, Khalil Ibn Ahmad (1414 AH), *Kitāb al-'Ayn*, Research: Mehdi Makhzoumi and Ibrahim Samiraei, Qom: Hijrat.
47. Fayyūmī, Ahmad ibn Muhammad (1414 AH), *Al-Miṣbāḥ al-Munīr*, Qom: Dār al-Hijrah Institution, 2<sup>nd</sup> ed.
48. Ghaemina, Alireza (2010), *Biology of the Text*, Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought.
49. Qumī, Hājj Sheikh Abbas (2017), *Mafātīh al-Janān*, Islamic Research Foundation of Āstan-e Quds Raḍawī.

50. Kulainī, Muhammad ibn Ya'qūb (1429 AH). *Al-Kāfi*. Qom: Dar al-Hadith Institute of Science and Culture, Printing and Publishing Organization.
51. Kazzazi, Mir Jalaluddin (1994), *Aesthetics of Persian Language: Badī' Science*, Tehran: Mad book.
52. Kafamī, Ibrahim bin Ali Āmeli (1405 AH), *Al-Misbāh*, Qom: Dar al-Radī.
53. Kafamī, Ibrahim bin Ali Āmeli (1418 AH), *Al-Balad Al-Amīn wal-Dar'u Al-Hasīn*, Beirut: Mu'assisat al-'A'lamī.
54. Majlisī Mohammad Baqir ibn Mohammad Taqi (1403 AH). *Biḥār Al-'Anwār*. Beirut: Mu'assisat al-Wafā', 2<sup>nd</sup> ed.
55. Madanī, Sayed Ali Khan (1435 AH), *Al-Hādāiq Al-Nadīyyah*, Qom: Dar Al-Hijra.
56. Madanī, Sayed Ali Khan (2005), *Al-Tarāz al-Awwal*, Mashhad: Mu'assisat 'Āl al-Bayt (AS).
57. Meshkinfam, Batool and Rahimi Masoomah (2019), "The Role of 'Repetition' in the Harmony of 'Surah al-Hūd', Regarding 'Holliday and Hassan's Pattern'", *Journal of Qur'an and Hadith Sciences*, no. 44.
58. Matlūb, Ahmad (2000), *Mu'jam Mustalahāt al-Bilāghīya wa Tatawwuruhā*, Beirut: Lebanese Library of Publishers.
59. Muzaffar, Mohammad Reza (1980), *Al-Manteq*, Beirut: Dar Al-Ta'āruf.
60. Ma'refat, Mohammad Hadi (2004), *Al-Tafsīr Al-Atharī Al-Jāme'*, Qom: Tamhīd Institute.
61. Norgard, Nina, Busse, Beatrix and Montoro, Rocio (2015), *Key Terms in Stylistics*, Tehran: Morvarid.
62. Homayi, Jalaluddin (1989), *Rhetoric and Literary Arts*, Tehran: Homa Publishing.







فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهرا (علوم اسلامی)

سال هجدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰، پیاپی ۵۰

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۲۳-۱۵۵

## فرایند گذار از بت پرستی به توحید در قرآن کریم

سیده وحیده رحیمی<sup>۱</sup>

نرگس قاسمی فیروزآبادی<sup>۲</sup>

محمد کاظم رحمان ستایش<sup>۳</sup>

DOI:10.22051/TQH.2021.33520.2999

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱

### چکیده

چگونگی تغییر عمیق مشرکان عصر نزول از باور مشرکانه بت پرستی به عقیده توحیدی، سؤالی درخور توجه است. چینه‌س آيات محوری پیرامون توحید بر اساس ترتیب نزول آنها، سبب دست‌یابی به فرایند تحول‌آفرینی در باور به خدا و کشف روش خاص قرآنی در تعمیق و نهادینه‌سازی باور توحیدی است. براین اساس، این پژوهش با استخراج آيات محوری پیرامون توحید و مشخص نمودن نقاط اساسی سیر دعوت توحیدی، با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، فرایند تحول‌آفرینی قرآن کریم را در بعد خدا باوری بررسی نموده

svrahimi@yahoo.com

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران.

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

nares.ghasemi64@gmail.com

Kr.setayesh@gmail.com

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران.

است. حاصل پژوهش، دست‌یابی به فرایند قرآنی تحول‌بخشی در بعد خدا‌باوری در سه مرحله است. در اولین مرحله، قرآن کریم در نخستین سوره مکی، با معرفی اجمالی خداوند با برخی از صفات الهی و طرح مراتب اصلی توحید، از بعد انگیزشی عموم جامعه را پذیرای باور جدید توحیدی و گروه اندکی را خدا‌باور کرده است و در مرحله دوم بعد از تشکیل نخستین جامعه ایمانی و مقاومت مشرکان در برابر توحید، با ارائه استدلال‌ات روشن و براهین توحیدی، به تخریب پایه‌های شرک و تبیین پایه‌های توحید از بعد شناختی پرداخته است و در مرحله سوم مقارن با دوران مدنی و تشکیل حکومت اسلامی با بیان مشخصه‌های ایمان حقیقی و درجات ایمان و با تمرکز بر روی عوامل رفتاری از طریق وضع احکام در جهت عملیاتی کردن و تعمیق باور توحیدی گام برداشته است.

### واژه‌های کلیدی:

تحول آفرینی، شرک، باور توحید، تبیین توحید، تثبیت توحید، تعمیق توحید.

### مقدمه و طرح مسئله

توحید به‌عنوان یک اصل اسلامی، به معنای یگانه دانستن و یکتا شمردن خداست. (مصباح یزدی، ۱۳۹۳ش، ج ۱، ص ۵۸) بحث توحید و شرک سنگ بنای عقاید اسلامی، بلکه همه شرایع آسمانی است (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۰) و چنان‌که در قرآن آمده رسالت تمام انبیاء دعوت به توحید بوده است (نحل: ۳۶). قرآن کریم در طی ۲۳ سال نزول تدریجی،

باور اعراب را در ابعاد مختلف و از همه بنیادی‌تر، بعد خدا باوری دگرگون کرد و با نهادینه‌سازی باور توحید ظرفیت‌های تحول‌آفرین خویش را نمایان ساخت.

رخداد تحول در ساحت خدا باوری اعراب از بت پرستی به توحید، گرچه امری مسلم است، اما اینکه این فرایند، طی چه مراحل در قرآن دنبال شد و روش قرآن برای تحول بخشی در بعد خدا باوری و گذار از بت پرستی به توحید چه بود، مسئله‌ای است که بدان پرداخته نشده است. پرداختن به این مسئله و کشف روش قرآن در تحول‌آفرینی در گرو اتخاذ روشی متناسب با هدف پژوهش است. از آنجا که آیات قرآن به صورت تدریجی و متناسب با نیاز مخاطبان نازل شده است، استفاده از روش مطالعه آیات بر مبنای سیر نزول، می‌تواند بهترین رویکرد برای فهم فرایند گذار از بت پرستی به توحید در قرآن و استخراج روش خاص قرآنی در این تحول بخشی باشد.

گرچه نگارش‌های مختلفی وجود دارد که با رویکرد ترتیب نزول به آیات قرآن نگریسته‌اند؛ با این حال، بسیاری از پژوهش‌هایی که در حوزه توحید انجام گرفته‌اند، همچون کتاب «تفسیر موضوعی قرآن کریم، توحید در قرآن» از آیت الله جوادی آملی، «الله شناسی» علامه حسینی طهرانی و بخش خداشناسی سایر کتب تفسیر موضوعی، از منظر روش شناسی مباحث توحید را دنبال نکرده‌اند. پژوهش‌هایی نظیر رساله دکترای «بررسی تحلیلی موضع‌گیری قرآن کریم با جریان‌های غیر توحیدی عصر نزول» از رضا حسینی نیز با وجود نگاه روش‌شناسانه به مسأله توحید در قرآن، رویکردشان ترتیب اتخاذ این روش‌ها بر مبنای ترتیب نزول آیات نبوده است.

اما پژوهش‌هایی که با رهیافت ترتیب نزول، به بعد تحول بخشی قرآن پرداخته‌اند، اندک هستند و البته هیچ کدام به صورت مشخص روند تحول‌آفرینی قرآن را در بعد خدا باوری بررسی نکرده‌اند. برخی چون مهدی بازرگان در کتاب «سیر تحول قرآن» به بحث تحول در ابعادی غیر اعتقادی پرداخته و برخی نیز چون عبدالکریم بهجت‌پور در «همگام با وحی» با رویکرد تفسیری به تحول‌آفرینی قرآن در ابعاد مختلف به صورت

کلی اشاره کرده است. پایان‌نامه «روش قرآن در نهادینه کردن باور به ربوبیت در جامعه صدر/اسلام» از محمد سلطانی نیز سیر نهادینه شدن اندیشه توحید ربوبی را بر اساس ترتیب نزول، تنها در ۲۳ سوره نخست و بدون عنایت به بعد روش بررسی نموده است. این مقاله در صدد است فارغ از تمام تأثیرات و بازتاب‌های جامعه‌شناختی و تربیتی که بر تحول آفرینی قرآن مترتب است، فرایند گذار از بت‌پرستی به توحید در قرآن را با بررسی آیات محوری پیرامون توحید بر اساس ترتیب نزول، به دست آورد و از رهگذر کشف مسیر این گذار و مراحل اصلی این تحول آفرینی و روش‌های عمده استخدام شده در این مراحل، گامی در جهت دست‌یابی به الگوی قرآنی تحول‌سازی به‌عنوان یک الگوی موفق بردارد.

### ۱. باور مشرکان نسبت به خدا

بنا به نقل تواریخ، هم‌زمان با ظهور اسلام کیش غالب عرب بت‌پرستی بوده است. اهل مکه به واسطه سابقه حضور حضرت هاجر و اسماعیل (علیهم‌السلام) در آن سرزمین از نظر اعتقادی در آغاز پایبند به شریعت ابراهیم (علیه‌السلام) بودند (یعقوبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۴) اما به تدریج از این آیین توحیدی فاصله گرفته و به بت‌پرستی روی آوردند (جوادعلی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۱، ص ۳۴). بت‌ها در نگاه جاهلانه بت‌پرستان شأن خالقیت نداشتند، اما خداوند به واسطه واگذار کردن تدبیر امور هستی به بت‌ها، به ایشان جایگاهی ممتاز بخشیده بود. توهم این جایگاه بود که عرب مکه را به پرستش بت‌ها در کنار عبادت خدا دعوت می‌کرد و این چنین ایشان را به شرک به الله کشاند.

در آیه ۱۵۴ سوره آل عمران «يُظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ...» به مؤلفه‌ای شاخص از باور مشرکان پیش از اسلام و پندار نادرست آنان که برخاسته از عدم اطمینانشان به قدرت بی‌نهایت الهی بود، اشاره دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۳، ص ۱۳۳). بر این

اساس، یکی از اساسی‌ترین مؤلفه‌های تفکر جاهلی باور نداشتن به قدرت مطلق خداوند و کارساز بودن برخی مخلوقات و حتی دست‌سازه‌های بشری در امور هستی بود. فرایند تحول بخشی و روش قرآنی را با عنایت به این باور باید کشف کرد.

## ۲. فرایند ایجاد تغییر در باور مشرکان نسبت به خدا

تغییر در هر باوری مستلزم طی مسیری است که با پیمودن گام‌های آن به تدریج باور جدید جایگزین باور قبلی گردد. قرآن نیز برای تغییر در باور مشرکان نسبت به خدا مراحل را طی کرده است. شناخت این مراحل ما را به روش قرآن در فرایند گذار از بت‌پرستی به توحید آگاه می‌سازد.

### ۲-۱. مرحله اول: طرح باور توحید

اولین مرحله از مراحل تحول بخشی در باور اعراب نسبت به خدا، طرح مسئله توحید است. این مرحله در دو گام اصلی صورت یافته است.

#### ۲-۱-۱. بیان صفات الهی

نخستین مرحله از دعوت به توحید با بیان اجمالی او صاف انحصاری خداوند همراه است. در آیات ۱-۳ سوره علق (ش ن ۱)<sup>۱</sup> خداوند با وصف خالقیت و ربوبیت توصیف می‌شود. خداوند در نخستین آیات دعوت خود، با همنشین ساختن واژه ربوبیت در کنار خالقیت

۱. حروف (ش ن) علامت اختصاری به معنای شماره نزول است که نشانگر شماره سوره بر مبنای ترتیب نزول بر اساس روایات معتبر و جداول تنظیم شده در این باره از سوی معاصرانی چون بهجت پور در «تفسیر تنزیلی قرآن» است و با توجه به رویکرد ترتیبی این مقاله، به جهت پرهیز از تطویل، در سرتاسر مقاله استفاده شده است. بر اساس این مقاله، فرایند تحول بخشی قرآن شامل سه مرحله و ش ن ۱-۳۸ (علق تا ص) مربوط به سوره‌های مرحله اول، ش ن ۳۹-۸۴ (اعراف تا روم) شامل سوره‌های مرحله دوم و ش ن ۸۵ تا ۱۱۴ (عنکبوت تا توبه) در بردارنده سوره‌های مرحله سوم فرایند تحول بخشی است.

خویش، انحصار ربوبیت موجودات به الله را در پرتو باور مورد پذیرش مشرکان به خالقیت «الله» اثبات می کند.

در سوره های بعدی نیز توصیف خداوند نه به شکل تفصیلی، بلکه تنها با ذکر اجمالی برخی صفات خداوند صورت می گیرد تا در ذهن مخاطب این امر القا شود که تنها او شایستگی پرستش و بندگی را دارد. در سوره حمد (ش ن ۵) بعد از توصیف خدا با صفات ربوبیت، رحمانیت، رحیمیت و مالکیت، به یگانه بودن خداوند در شایستگی برای پرستش تأکید می شود. در نخستین آیه، با عنایت به تدبیر هستی از سوی خدا همه ستایش ها را منحصر در او و در چهارمین آیه به مالکیت خداوند در روز قیامت به عنوان مصداق کاملی از این تدبیر اشاره می گردد.

مالکیت مطلق، شأنی است مختص خداوند که تأکید بر آن می تواند نشانگر میزان تأثیر پذیرش این صفت الهی در باور به ربوبیت الهی و روشی روشن در جهت بطلان اساس تفکر مشرکان باشد. چنان که علامه در جای جای *المیزان* و از جمله ذیل همین آیه، مسئله مالکیت را با توجه به مالکیت حقیقی خداوند، با تدبیر و ربوبیت الهی پیوند می زند و پذیرش مالکیت خداوند را مستلزم تسلیم شدن به تدبیر و ربوبیت الهی می داند (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ج ۱، ص ۲۱).

## ۲-۱-۲. طرح مراتب توحید

در نخستین مرحله گذار از بت پرستی به توحید، مراتب توحید معرفی می شود. آیات ۱-۴ سوره حمد (ش ن ۵) در بردارنده توحید کامل نظری شامل توحید در ذات، صفات و افعال (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۲۹ و ۴۲) و آیه ۵ این سوره دال بر مرتبه توحید عبادی و افعالی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۴۲) است. اما سوره توحید (ش ن ۲۲) اولین سوره ای است که به صورت کامل به مسئله توحید می پردازد. این سوره به فاصله چهار سوره بعد از سوره کافرون (ش ن ۱۸) و اعلام صریح موضع پیامبر نسبت به معبودهای

مشرکان و بنا به درخواست مشرکان از پیامبر در توصیف خدای خود نازل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۸۵۹؛ واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۰۱).

از این رو سوره توحید را در روایات، معرف خداوند دانسته‌اند (ابن بابویه، ۱۳۸۶ش، ج ۲، ص ۴۵) و تنها سوره‌ای است که محتوای آن به صورت کامل در بیان وحدانیت الهی و اعلانی تام در جهت نفی تمامی باورهای مشرکانه اعراب است (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۷۱).

تأمل در محتوای این سوره را در کنار سوره فلق (ش ن ۲۰) و ناس (ش ن ۲۱) که از نظر نزول بلافاصله قبل از این سوره واقع شده‌اند، نشان می‌دهد این سوره‌ها در واقع بنیان باور جاهلی اعراب را نسبت به خدا نشانه گرفته‌اند و نزول پیاپی این سه سوره تأکیدی بر انحصار قوت و قدرت خدای احد صمد و بی‌همتایی او در نفع و ضرر و منع و اعطاء است (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۷۳).

آنچه بیان شد اجمالی از فرایند تحول در باور به خدا و احیای اصل توحید در مرحله نخست تحول‌بخشی است. این مرحله که از بعد انگیزشی جامعه را برای ورود به مرحله شناختی آماده می‌سازد، سبب شد آنان که آماده روحی بیشتری دارند دعوت به توحید را بپذیرند. بعد از این مرحله جامعه به دو گروه اصلی تقسیم شد. دسته اول جامعه ایمانی که بیشتر از طبقات محروم بودند و دسته دوم جامعه مشرکان لجوج که اغلب از موقعیت اجتماعی بالاتری برخوردار بودند و با تشکیل نخستین جامعه ایمانی، کارشکنی‌ها و مخالفت‌های خود را گسترده‌تر و سازمان‌یافته‌تر کردند.

## ۲-۲. مرحله دوم: تبیین باور توحید

بعد از طرح باور توحید و ایجاد نخستین جامعه توحیدی و شروع کارشکنی‌های گسترده مشرکان، فراخوان توحیدی پیامبر وارد مرحله جدیدی می‌شود. به طور کلی در مرحله دوم هدف آن است که اصل یکتاپرستی به صورت شفاف تبیین گردد و از بعد شناختی،

استحقاق خداوند برای پرستش به اثبات رسد. بر این مبنا، شروع این مرحله را می‌توان از سوره اعراف (ش ن ۳۹) دانست. نزول این سوره، سال هفتم بعثت (ابن سعد، بی‌تا، ص ۲۰۹) و هم‌زمان با اوج گرفتن آزار رسانی‌های مشرکان در مقابله با تمایل جوانان قریش به آیین یکتاپرستی و در پی آن محاصره اقتصادی شعب ابی‌طالب بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۶). در این سوره، ضمن تأکید بر لزوم پذیرش ولایت الهی به‌عنوان پایه جامعه مؤمنان، در نقد نگاه مشرکانه به خدا (بهجت‌پور، ۱۳۹۴ش، ص ۱۸۶) برای نخستین بار به صورت مشخص استدلال پیرامون اثبات توحید و نفی بت‌ها صورت می‌یابد و از این رو سرآغاز روش استدلالی قرآن در باوراندن توحید محسوب می‌شود.

### ۲-۲-۱. تبیین و تخریب پایه‌های شرک

از مهم‌ترین گام‌ها در مرحله دوم شناسایی باور پیشین و سپس تخریب پایه‌های آن برای بازگشایی عرصه جهت ورود باور جدید است. لزوم این امر بدان جهت است که هیچ‌گاه دو گزاره متناقض با هم تصدیق نمی‌شود. در این راستا قرآن در این مرحله با دو اقدام اساسی به تخریب باورهای مشرکان در حیطه بت‌پرستی پرداخته است.

### ۲-۲-۱-۱. بیان علل بت‌پرستی

ریشه‌یابی عقاید موجود قطعاً از اقدامات ضروری در فرایند تحول‌سازی آن‌هاست. از این رو تبیین درست اصل توحید تنها در کنار تبیین پدیده باطل بت‌پرستی، کارآمدی لازم را در جهت دگرگون‌سازی باور مشرکان و احیای توحید دارد.<sup>۲</sup> بخش اعظم آیاتی که به بیان ریشه‌های بت‌پرستی می‌پردازد، در مرحله دوم است.

<sup>۲</sup>. البته تعبیر رایج در بحث تبیین پدیده‌ها، تعبیر ریشه‌یابی و یا علت‌کاوی است، اما ما در اینجا با توجه به عالم بودن خداوند نسبت به همه امور از بیان علت به جای علت‌کاوی استفاده می‌کنیم.



## ۲-۲-۱-۱-۱-۱. جهل

«جهل» در لغت‌نامه‌ها عمدتاً به معنای ضد علم (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۹۰؛ طریحی، ۱۳۶۲ش، ج ۵، ص ۳۴۵) و گاهی ضد طمأنینه یا ضد حلم (ابن درید، ۱۹۸۷م، ج ۱، ص ۴۹۴؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ش، ج ۱، ص ۴۹۸) آمده است. آنچه در این مقام مقصود است، همان معنای نخست و رایج آن است که البته از منظر قرآن پژوهان در این معنا در قرآن کاربرد کمتری دارد (سیفی و عبدالهی، ۱۳۹۳ش، صص ۱۳۸-۱۴۳).

واژه «جهل» در مورد بت‌پرستی تنها در آیه ۱۳۸ اعراف به تصریح آمده است. اما عباراتی چون «اتباع از ظن» که در مورد مشرکان در برخی سوره‌ها (نجم: ۲۳؛ یونس: ۳۶؛ انعام: ۱۱۶) آمده به بیان مفسران می‌تواند نشانگر جهل اکثریت ایشان (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۷۷؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۳، ص ۷۹) یا گمان نادرستشان در مورد کارآمدی بت‌ها در تقرب جستن به خدا و شفاعت از طریق ایشان باشد (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۰۴؛ واحدی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۰۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۱۸۴).

دعوت به تعقل و (نحل: ۱۲ و ۶۷؛ روم: ۲۴ و ۲۸؛ جاثیه: ۵) و تفکر (رعد: ۴؛ نحل: ۱۱، ۶۹؛ روم: ۲۱) که بعد از آیات دال بر نشانه‌های خداوند به کرات آمده است، نیز می‌تواند ناظر به پررنگی عامل جهل در شرک و گمراهی باشد. همچنان که آیه ۱۵۴ آل عمران نیز مؤید همین مسئله است. بنابراین مسئله اساسی این است که به باور مشرکان، خداوند در تدبیر امور نیازمند وسائلی است و این وسائط همان بت‌ها هستند که تدبیر هستی به آن‌ها واگذار شده است.

## ۲-۲-۱-۱-۲. استکبار

در آیات متعددی در این مرحله علت واقعی ایمان نیاوردن مشرکان «استکبار» بیان می‌شود. از نظر زمانی آیات دال بر این معنا بعد از آیات مربوط به عامل جهل است. نخستین آیات در این باره مربوط به سوره فاطر (ش ن ۴۳) است؛ مقصود این سوره بنا به نظر برخی ایجاد

صفت خشیت در مخاطبان است (بهجت پور، ۱۳۹۴ش، ص ۲۰۰؛ بهجت پور، ۱۳۹۰ش، ج ۳، ص ۳۰۷). در آیات ۴۲-۴۳ این سوره «استکبار» به عنوان عامل شرک و عدم پذیرش دعوت پیامبر معرفی شده است. بعد از این سوره بیشترین آیات درباره خصیصه استکبار در سوره غافر (ش ن ۶۰) و سوره‌های بعد از آن می‌آید.

نقش استکبار در عدم پذیرش توحید را با توجه به بافت اجتماعی عرب عصر نزول بهتر می‌توان فهمید. به باور ایزتسو در بافت غیردینی عصر جاهلیت تواضع و تسلیم از صفات نکوهیده و نشانه منش پست بود و حال آن که تکبر و تسلیم نشدن در چشم اعراب پیش از اسلام علامت شرافت و بزرگی بود (ایزوتسو، ۱۳۷۸ش، ص ۴۵). وی این روحیه را به مثابه دین کارآمد عرب در دوران جاهلیت می‌داند که البته این دین، به طبقه اشراف و نجباء اختصاص داشته و طبقات پایین سهمی در آن نداشته‌اند (ایزوتسو، ۱۳۸۷ش، ص ۱۲۸).

گرچه شاید به این قطعیت نتوان طبع استکباری را تنها عامل تسلیم‌ناپذیری اعراب دانست و مدخلیت شرایط سخت محیطی و لزوم دفاع از خویشتن را نیز باید جزئی از این روحیه تحلیل کرد، با این حال نمی‌توان میزان تأثیر خوی استکباری را در سختی تغییر باور این دسته از مشرکین نسبت به پذیرش یگانه‌پرستی انکار کرد.

## ۲-۲-۱-۲. مبارزه با علل بت‌پرستی

بر مبنای آنچه بیان شد، دو گروه اصلی در مقابل دعوت پیامبر وجود داشتند. گروهی که ضعف فکری و جهل سبب تشخیص اشتباهشان شده بود و گروهی که به واسطه روحیه برتری طلبی به وادی شرک کشانده شده بودند. همچنان که آیات ۲۲-۲۵ سوره نحل (ش ن ۷۰) نیز اشاره به این دو گروه دارد. با درک این مسئله بهتر می‌توان روش خاص قرآنی را در مقابله با این دو گروه مشرکان در مرحله دوم تحول‌آفرینی بررسی کرد.

### ۲-۱-۲-۱. مقابله با جهل

شرک عموم اعراب را می‌توان ناشی از جهل ایشان نسبت به خدا دانست. به دلیل غلبه و وسعت این عامل، استفاده از شیوه‌های آگاهی‌بخشی برای مقابله با جهل، بر شیوه‌های مقابله با عامل استکبار در مرحله دوم تقدم دارد. نسبت ۸ به ۲ در آیات مقابله با جهل در سوره‌های قبل از نزول سوره غافر و پررنگ شدن عامل استکبار (رک: یس: ۲۲-۲۴/ش ن ۴۱؛ فرقان: ۴۷-۵۵/ش ن ۴۲؛ فاطر: ۱-۱۷/ش ن ۴۳؛ فاطر: ۲۷-۴۳/ش ن ۴۳؛ نمل: ۵۹-۶۴/ش ن ۴۸؛ قصص: ۷۰-۷۴/ش ن ۴۹؛ یونس: ۱۸-۲۳/ش ن ۵۱؛ یونس: ۱۰۱-۱۰۷/ش ن ۵۱؛ انعام: ۷۱-۷۳/ش ن ۵۵؛ زمر: ۳۶-۵۲/ش ن ۵۹). و بعد از این سوره (رک: نحل: ۳-۲۲/ش ن ۷۰؛ روم: ۱۸-۲۹/ش ن ۸۴) مؤید این ادعا است. حجم گسترده‌ای از آیات قرآن در این دوره با بیان نشانه‌های خداوند، نمایشگر تصویری از علم و قدرت و ربوبیت الهی است. بیان این نشانه‌ها در کنار تبیین ناتوانی بت‌ها دو رکن اساسی استدلال‌ات در این مرحله است که از آغاز دوره (اعراف: ۱۸۹-۱۹۸، ش ن ۳۹) محوریت داشته و تا آخرین آیات استدلالی پیرامون توحید ادامه دارد.

این آیات از یک سو با بیان نشانه‌های وجود و ربوبیت خدا در عالم از جنبه اثباتی استحقاق خداوند را بر یگانگی در پرستش نشان می‌دهد و از سوی دیگر با تذکر دادن در مورد ناکارآمدی بت‌ها، به نفی معبودهای دروغین می‌پردازد. به دلیل رسوخ باور پیشین بت‌پرستی، در این مرحله بارها به شیوه‌های مختلف این دو دسته آیات در کنار هم قرار می‌گیرند تا ذهن مخاطب با مقایسه مستمر این دو معبود بهتر بتواند بطلان تفکر مشرکانه خویش را درک کند.

تعبیراتی چون: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ، يَسْمَعُونَ/ يَعْقِلُونَ» که در بسیاری از موارد در پایان آیات دال بر نشانه‌های الهی در این مرحله می‌آید (نحل: ۱۳؛ روم: ۲۲؛ یونس: ۶۷؛ جاثیه: ۵ و ۱۳) نیز

می‌تواند دلیلی بر گستردگی عامل جهل و دعوتی برای رهایی از جهل و غفلت نسبت به او باشد.

## ۲-۲-۱-۲-۲. مقابله با استکبار

خداوند در مقابله با عامل استکبار از دو روش استفاده نموده است:

۱- اعطای بیش در مورد منبع حقیقی عزت: جریان بت‌پرستی به واسطه آیین‌ها و نمادهای خود و به ارمغان آوردن عزت کاذب برای بزرگان اعراب، مهم‌ترین عامل در مقابل ایمان و کرنش ایشان در برابر خداوند یگانه بود. به این مطلب در آیه ۸۱ سوره مریم تصریح شده است. همچنان که محتوای آیات ۴۲-۴۳ سوره فاطر که در بردارنده مفهوم استکبار است، در کنار آیه ۱۰ این سوره که از عزت طلبی مشرکان سخن می‌گوید، نیز مؤید این معناست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۴؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۹، ص ۱۱۸).

بر این اساس علت اصلی شرک، حداقل در طبقه اشراف جامعه، استکبار و عزت‌طلبی بود. با این بیان می‌توان استدلال اشراف مکه برای مقاومت در برابر دین توحیدی اسلام را چنین صورت‌بندی کرد:

مقدمه اول: من می‌خواهم از عزت برخوردار باشم.

مقدمه دوم: عزت من در گرو استحکام آیین بت‌پرستی است.

نتیجه: من برای برخورداری از عزت باید هر چه بیشتر در استحکام آیین بت‌پرستی

تلاش کنم.

در مقابله با این استدلال در آیه ۱۰ سوره فاطر (ش ن ۴۳)، خداوند خطاب به مشرکان عزت طلب بیان می‌کند که در طلب خزانه عزت به بی‌راهه رفته‌اند و اگر خواهان عزت حقیقیند باید بدانند که آن تنها متعلق به خداست و آنان که طالب عزتند باید فرمانبردار او باشند. قرآن با این بیان بر نادرستی یکی از پایه‌های استدلالی مشرکان تکیه کرده و

استدلالی جدید را در ذهن ایشان شکل می‌دهد که نتیجه آن تصدیق گزاره یکتاپرستی است. این استدلال با عنایت به این آیه در ذهن مشرکان چنین سامان می‌یابد:

مقدمه اول: من می‌خواهم از عزت برخوردار باشم.

مقدمه دوم: عزت تنها در دست خداست.

نتیجه: من برای برخورداری از عزت، باید به سوی خدای یگانه و آیین یکتاپرستی

بروم.

۲- تهدید به گرفتار شدن به فرجام هلاکت بار پیشینیان: عمده‌ترین روش قرآنی در مقابله با مستکبران مشرک، تهدید به دچار شدن این قوم به عاقبت اقوام گذشته است؛ چرا که اساساً گروهی که استکبار خوی آنهاست را به راحتی نمی‌توان تسلیم کرد و با استدلال و برهان، از خطای محاسباتیشان آگاه ساخت (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، صص ۳۴۱-۳۴۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲۰، ص ۹۹؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۰، ص ۴۲).

نخستین بار در آیه ۴۴ سوره فاطر (ش ن ۴۳) خداوند در واکنش به عدم ایمان مشرکان مستکبر، با لحنی تهدیدآمیز تأمل در سرگذشت کافران اقوام پیش را که از نظر قدرت از آنان برتر بودند و به دست انتقام الهی نابود شدند، از ایشان مطالبه می‌کند.

این روش از نظر وسعت، بیشترین آیات را در مقابله با گروه استکبار پیشه اعراب تشکیل داده است (ر.ک: یونس/۵۱؛ هود/۵۲؛ انعام/۵۵؛ زمر/۵۹؛ غافر/۶۰؛ شوری/۶۲؛ نحل/۷۰؛ روم/۸۴؛ و کارآمدی آن در جهت بازدارندگی، نسبت به روش‌های استدلالی یا تشویقی برای مشرکان معاند و ستیزه‌جو بیشتر است.

## ۲-۲-۲. تبیین و اثبات یگانگی خدا

در این مرحله آیات قرآن به طرق مختلف، از منظر شناختی، یگانگی خداوند را تبیین می‌کند. به غیر از ذکر نشانه‌های خدا که از نظر دامنه، گسترده‌ترین و ساده‌ترین استدلال‌ها

بر یگانگی خدا است، حجم عمده براهین دال بر وجود خداوند نظیر برهان حرکت، وجوب و امکان، علت و معلول، صدیقین (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ ش، ج ۳، ص ۲۴، ۵۳، ۶۹، ۸۶) و براهین یگانگی او مثل برهان فطرت، هماهنگی هستی، برهان وحدت، فیض و هدایت (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ ش، ج ۳، ص ۱۸۴، ۱۹۷، ۲۱۵، ۲۲۷) نیز در محدوده مرحله دوم دعوت توحیدی قرآن قرار می‌گیرد.

### ۲-۳. مرحله سوم: تثبیت و تعمیق باور توحید

در مرحله سوم، خداوند گفتمانی جدید را شکل می‌دهد که نه مجزا از گفتمان دوره قبل مبنی بر تبیین باور توحیدی، بلکه گفتمانی در درون گفتمان پیشین است که به لایه‌های ژرف‌تر باور توحید می‌پردازد و هدف اصلی آن تثبیت، عمق‌بخشی و عملی کردن باور توحیدی با بیان مشخصه‌های ایمان حقیقی است. در این مرحله در راستای هدف مذکور، تمرکز بر روی عوامل رفتاری جهت تقویت و تعمیق خداباوری است. با این بیان، شروع این دوره را می‌توان از سوره عنکبوت (ش ن ۸۵) دانست. این سوره نخستین سوره‌ای است که خداوند در آن از صدق ایمان و هزینه‌های آن سخن می‌گوید. از لحاظ تاریخی این سوره از آخرین سوره‌های دوران مکی و تقریباً مقارن با هجرت پیامبر (صلی الله علیه و آله) و مسلمانان است<sup>۳</sup> (دروازه، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۴۶۸).

### ۲-۳-۱. تثبیت باور توحید

با تشکیل هر باور، عوامل متعددی سبب تزلزل یا پایه‌های معرفتی و تردید در باور شکل یافته می‌شود. از این رو در فرایند گذار از بت‌پرستی و نهادینه شدن توحید، پرداختن به مقوله روش قرآن در تثبیت باورهای جدید توحید مهم است.

۳. بر اساس جداول ترتیب نزول، از سوره بقره (ش ن ۸۷) جزء سور مدنی محسوب می‌شود.

### ۲-۳-۱-۱. اعطای بینش در مورد سنت الهی و سختی راه بندگی خدا

راه اطاعت و پرستش خدا سختی‌هایی دارد که گاه فشار آن سبب تزلزل در اراده و ضایع شدن ایمان می‌گردد. در سوره عنکبوت (ش ن ۸۵)، خداوند از سنت الهی مبنی بر آزمودن ایمان آوردندگان در مورد ایمانشان سخن می‌گوید. علامه با عنایت به آیات ابتدایی و انتهای و سیاق جاری در این سوره، غرض سوره را تبیین این نکته می‌داند که از منظر خداوند ایمان نه به زبان، بلکه حقیقت ایمان است که حوادث، نه باعث سستی بلکه سبب ریشه‌دارتر شدن آن می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۹۸).

در جهت نیل به این هدف، مفهوم «ابتلاء» با همین ریشه و یا واژگانی حاکی از آن، از کلیدی‌ترین و پرتکرارترین مفاهیم این دوره است. در آیه ۱۵۵ بقره خداوند تأکید می‌شود که همه شما با اموری همچون ترس، گرسنگی و کاهش در مال و جان و... آزمایش می‌شوید و آنگاه در آیات بعد به صابران بشارت رحمت خاص پروردگار داده می‌شود. در آیه ۲۱۴ همین سوره نیز با لحنی توییحی از مسلمانان سؤال می‌شود که آیا چنین گمان کردید بدون وارد شدن ابتلاءاتی نظیر پیشینیان، داخل بهشت می‌شوید؟!.

بر این اساس، طرح مفاهیم جدیدی چون مفهوم هجرت در راه خدا و گذشتن از راحتی زندگی در وطن، مفهوم جهاد و بذل جان در راه خدا، مفهوم انفاق و صرف‌داری برای او که در سراسر این مرحله به صورت منظومه‌وار پی گرفته می‌شود همگی در راستای ابتلاءات ایمانی قابل تحلیل است که بر اساس آیات قرآنی با هدف تمحیص (پاکسازی) (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۳۶) و تثبیت ایمان مسلمانان (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۳۲۴) طرح ریزی شده‌اند.

### ۲-۳-۱-۲. بیان علل سستی و مخرب باور توحید

ذکر موانع مسیر توحید و آفاتی که سبب انحراف و عدم توفیق به راهیابی توحید به عرصه قلب و عمل می‌شود، در مرحله سوم نمودی روشن دارد.

### ۲-۳-۱-۲-۱. هوای نفس

عامل نفسانی یا به عبارتی دیگر هوای نفس مهم ترین عامل درونی است که به صورت مستقیم سبب ضعف اراده می شود. میل نفسانی، کششی برای انجام عمل خلاف معرفت در انسان اسیر هوای نفس ایجاد کرده و اراده او را بر انجام عمل مطابق معرفت سست می نماید (اکبریان، ۱۳۹۷ش، ص ۱۴۶). در مرحله بعد اگر چنین انسانی مکرر بر خلاف معرفت خویش و مطابق با هوای نفسش گام بردارد، به تدریج علم او خاصیت روشنی بخشی خود را از دست خواهد داد و حقایق برای او مبهم و آمیخته با شک خواهد شد. تعبیر «علی علم» در آیه ۲۳ جاثیه از منظر بسیاری از مفسران اشاره به علم شخصی دارد که معبودش را هوای نفسش قرار داده است (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۲۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۲۴۷؛ قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۳۲۳؛ دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۵۵۶) و بدین جهت خداوند بر قوای ادراکی او پرده می افکند و علمش به جهل یا شبه جهل تبدیل شده و دیگر توان درک حقایق را ندارد (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۰، ص ۳۲۷).

### ۲-۳-۱-۲-۲. شیطان

شیطان عنوان عامی است که بر افرادی از بشر و جنیان تطبیق می کند (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶، ج ۲۰، ص ۶۴۹). شیطان گرچه عاملی بیرونی است، اما عملکردش درونی و از طریق نفس انسانی است (اکبریان، ۱۳۹۷ش، ص ۱۴۶) و با ایجاد وسوسه القای اندیشه غلط به مرکز ادراکات انسان (موحدیان عطار، ۱۳۸۷ش، ص ۱۴۸) و تزئین عمل در واقع ادراکات انسان را دچار آشفتگی می کند و ظن و فهم نادرست به جای فهم درست و واقعی می نشاند (اکبریان، ۱۳۹۷ش، ص ۱۲۱).

هشدار در مورد شیطان و حيله‌های او در سرتاسر قرآن و به خصوص سور مدنی دیده می شود. عبارت «لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ» که در چهار سوره از قرآن آمده است (انعام/



۵۵: ۱۴۲؛ بقره/۸۷: ۱۶۸ و ۲۰۸؛ نور/۱۰۳: ۲۱) ساختاری امری است که به صورتی زیبا برای نشان دادن طرح مشخص شیطان در جهت گمراه‌سازی اهل ایمان استفاده شده است. در آیه ۲۰۸ بقره خداوند به اهل ایمان می‌فرماید که همگی در سلم وارد شوید و از گام‌های شیطان پیروی نکنید. تعبیر «فی السلم» در این آیه را «تسلیم شدن در برابر خدا بعد از ایمان به او» تفسیر کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۰۱؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۲۳۲). این تفسیر که با عنایت به آیه بعد و هشدار قرآن از لغزش پس از روشن شدن مسیر هدایت بیان شده است، به روشنی از خطر پیروی از گام‌های شیطان در تزلزل در ایمان حقیقی به خدا و تسلیم او بودن هشدار می‌دهد.

### ۲-۳-۱-۲-۳. دنیا

دنیا که مقصود از آن تعلق قلبی به مظاهر دنیوی است یکی از عوامل ضعف اراده و عمل برخلاف مقتضای معرفت و بنا به روایات سر منشأ همه خطایاست (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۲، ص ۱۳۱ و ۳۱۵؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۵) از این رو در این مرحله مکرر نسبت به دل‌بستگی به مظاهر مختلف دنیا گوشزد می‌شود. در آیه ۹ منافقون (ش ن ۱۰۵) خداوند اهل ایمان را از مشغول شدن به اموال و فرزندان و در نتیجه غفلت از یاد خدا نهی می‌کند. در آیه ۱۵ تغابن نیز خداوند با فتنه خواندن اموال و فرزندان و نهی از غفلت به ایمان آورندگان گوشزد می‌کند: «با شیفتگی در برابر مال و اولاد جانب خدا را رها نکنید، با اینکه نزد او اجری عظیم هست» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۳۰۸).

### ۲-۳-۱-۳-۲. راهکارهای حفظ باور توحید

راهکارهای قرآنی در جهت تثبیت باور توحیدی را می‌توان در دو عنوان کلی جای داد:

### ۲-۳-۱-۳-۱. مبارزه با عوامل تضعیف باور توحیدی

در کنار هشدار نسبت به عوامل تضعیف باور توحید، دعوت به انفاق در راه خدا، مسیر عملی مبارزه با دنیاگرایی است که در آیه ۱۰ سوره منافقون (ش ن ۱۰۵) به آن اشاره شده است. پرهیز از روابط با فرزندان که مسیرشان غیر از راه توحیدی است در آیه ۱۰ ممتحنه (ش ن ۹۱) به عنوان راه عملی مقابله به دل بستگی های نسبی نیز از جمله این راهکارهاست.

### ۲-۳-۱-۳-۲. تنظیم روابط مسلمانان

محیط پیرامون انسان از مهم ترین عوامل تأثیر گذار در جهت گیری های اوست. از این رو تنظیم روابط با دیگران یکی از گام های اساسی در تثبیت ایمان است که در این دوره بر روی آن تأکید می شود.

### الف) براءت و دوری جستن از دشمنان خدا

از آغاز این دوره هشدارها در مورد پذیرش ولایت غیر خدا و به دوستی گرفتن اهل کتاب آغاز می شود. در آیه ۴۱ سوره عنکبوت (ش ن ۸۵) خداوند مثل آنان که غیر خدا را به ولایت گرفته اند چون عنکبوتانی می شمارد که خانه هایشان سست است. در آیه ۱۰۹ سوره بقره (ش ن ۸۷) از آرزوی اهل کتاب بر بازگشت اهل ایمان به کفر پرده برمی دارد. مراد از کفر را در این آیه به دلیل واژه «یردّون» شرک دانسته اند (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۶۷؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۲۷۸). در آیه ۱۲۰ همین سوره نیز خداوند در مورد تبعیت از یهود و نصارا هشدار می دهد. همین احتیاط در روابط، در مورد نوع ارتباط با کافران با شدت بیشتری مطرح می شود. در آیه ۲۸ سوره آل عمران (ش ن ۸۹) برای نخستین بار خداوند به صراحت به مؤمنان دستور می دهد که کافران را به دوستی نگیرند. ضرورت تأکید و تکرار این بحث با تحلیل گفتمان و شرایط حاکم برای جامعه مسلمانان بیشتر آشکار می شود؛ خوانش پس زمینه های ذهنی تازه ایمان آورندگان، با

در نظر گرفتن پرورش ایشان در دامن آیین قبیله محور و همبستگی‌های خویشاندوی عربی، دشواری این کار و دلیل تأکیدها را بیشتر روشن می‌سازد تا آنجا که خداوند در آیه ۱۳۹ سوره نساء (ش ن ۹۲) در معرفی منافقان، مشخصه ایشان را دوستی گرفتن کافران به جای مؤمنان بیان می‌کند و سپس در آیه ۱۴۴ این سوره از مؤمنان می‌خواهد که کافران را به جای اهل ایمان ولی و تکیه‌گاه خود انتخاب نکنند و از طرح دوستی با دشمنان خدا که نشانه نفاق است پرهیزند.

### ب) توجه به مشترکات مسلمانان با اهل کتاب

در این مرحله آیات قرآن توأم با توصیه بر دوستی نگرفتن اهل کتاب، به مدارا با آنان نیز سفارش می‌کند. در آیه ۴۶ سوره عنکبوت به مسلمانان امر می‌شود با اهل کتاب غیر معاند، جز به نیکوترین روش مجادله نکنند و بر مشترکات ایمانشان تأکید ورزند. در آیه ۱۰۹ سوره بقره (ش ن ۸۷) نیز از ایشان می‌خواهد با اهل کتاب با عفو و گذشت برخورد نمایند. البته دستور به مدارا با اهل کتاب مربوط به اوایل دوران مدنی است که از یک سو هنوز جامعه ایمانی چندان استحکام نیافته و از سوی دیگر پیمان شکنی‌های اهل کتاب رخ نداده است. از این رو می‌توان گفت در مراحل اولیه تشکیل حکومت خداوند با تأکید بر وجوه مشترک ایمانی از مسلمانان می‌خواهد که در عین نداشتن برخورد صمیمانه با اهل کتاب، احساسات خود را کنترل (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶ ش، ج ۱، ص ۲۸۰) و از برخوردهای تنش‌زا خودداری کنند تا بتوانند با آرامش بیشتری به وظایف ایمانی خود عمل نمایند.

### ۲-۳-۲. تعمیق باور توحید

تعمیق یک باور به تثبیت آن گره خورده است. تثبیت باور، همان اقتناع ذهنی است. با این حال اقتناع ذهن به الزام، همراه با عمل دینی نیست. از این رو از نگاه معرفت‌شناسی گفته می‌شود:

«این تصور که انسان باورهای خود را تنها از رهگذر آنچه در ساحت عقیدتی وی می‌گذرد کسب می‌کند، نوعی ساده‌انگاری در مسئله تحصیل معرفت است» (پورسینا، ۱۳۸۵ ش، صص ۲۶۶-۲۶۷).

در واقع وقتی باوری تثبیت شد و عمل بر مقتضای آن استمرار یافت، تعمیق شکل می‌گیرد. از این رو در این مرحله تمرکز بر تقویت بعد رفتاری در جهت تحکیم باور توحید است. بر پایه این امر، در این مرحله، وضع احکام، گفتگوهای قرآنی، اوامر و برنامه‌ها در راستای تعمیق‌بخشی به باور توحید و جهت دهی تمام رفتارها به سمت آن، چنین می‌یابند تا گفتمان جدید توحیدی در تمام ابعاد آن جریان یابد.

### ۲-۳-۲-۱. معرفی ایمان حقیقی

یکی از مواردی که در مرحله سوم تحول‌بخشی و در راستای تعمیق باور توحید به آن پرداخته می‌شود، تعریف ایمان حقیقی و مؤمنان راستین است. معرفی این گروه که از حقیقت ایمان بهره‌مندند با مشخصه‌های خاص قرآنی، تعریفی از موحدان واقعی است. عبارت «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ...» که سه مرتبه در سوره‌های مدنی ذکر شده است، عبارت تقریباً کلیشه‌ای برای بیان مشخصه‌های ایمان حقیقی است که با مفهوم حصری خود، ایمان را در صورت وجود پاره‌ای خصوصیات، حقیقی می‌داند. در سوره انفال (ش ن ۸۸) برای نخستین بار خداوند با این تعبیر، پنج ویژگی مهم مؤمنان حقیقی را برمی‌شمارد و در آیه ۶۲ سوره نور (ش ن ۱۰۳) نیز با این تعبیر و وصف ایمان منحصر به کسانی گردیده که به خدا و رسولش ایمان حقیقی دارند و هنگامی که در کار مهمی با پیامبر باشند بدون اجازه او به جایی نمی‌روند.

اما در سومین مورد، استفاده از این ساختار به گونه‌ای خاص تر و در سیاقی روشن‌تر نمود می‌یابد. در آیات ۱۴-۱۸ در سوره حجرات (ش ن ۱۰۷) به پیامبر امر می‌شود به اعراب مدعی ایمان بگوید که آنان ایمان نیاورده اند،... چرا که هنوز ایمان به قلوبشان داخل

نشده است. در آیه بعد خداوند به صورت تفصیلی مشخصه‌های ایمان حقیقی را در همان ساختار حصری «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ...» به صورت روشن بیان می‌کند: ۱- ایمان به خدا، ۲- ایمان به رسول، ۳- عدم تردید و تزلزل بعد از ایمان، ۴- جهاد با مال و جان در راه ایمان. سومین مشخصه در این آیات، ثبات در ایمان، به‌عنوان وجه ممیزه این مرحله از مرحله پیشین قابل تأمل است. بر مبنای این خصوصیت، مؤمنان حقیقی آنانند که بعد از تشریف به ایمان و پذیرش توحید، دیگر در حقانیت آنچه ایمان آورده‌اند شک نکنند. در مشخصه چهارم نیز علامت و حد این تزلزل‌ناپذیری مجاهدت در راه خدا با مال و جان معرفی می‌شود. این آیه در واقع بیان ژرف‌ترین لایه‌های ایمانی است. چرا که "مجاهده" به معنای به‌کارگیری تمامی توان خویش در پیشبرد راه خدا است و مجاهده به اموال و انفس، عمل و به‌کار گرفتن، تا آخرین درجه قدرت است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۳۳۰) و این، همان توحید حقیقی است که مقصد آخر فرایند گذار از بت‌پرستی به توحید و هدف نهایی مسیر تحول بخشی در باور به خداست. از این رو در پایان آیه خداوند بیان می‌کند که منحصرأ این‌ها هستند که در ادعای ایمانشان راستگویند.

## ۲-۳-۲. بیان درجات ایمان خدا باوران

اصل درجه‌بندی ایمان بر اساس آیات قرآنی مسلم است. شاخص‌ترین آیه در این رابطه آیات ۹۵-۹۶ سوره نساء (ش ن ۹۲) است که به روشنی بر تفاوت درجات اهل ایمان اشاره دارد. در این آیات از مجاهدان با دو شاخصه مهم نام می‌برد. نخست آن که با نیت خالص، در مسیر خدا مجاهده می‌کنند «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» و دوم آن که در این راه از همه توان خویش، مال، جسم و جان استفاده می‌کنند «بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ».

در کنار این گروه از گروهی دیگر با عنوان «قاعدین غیر اولی الضرر» نام برده می‌شود که به آنان نیز با وجود عدم مشارکت در جهاد، وعده پاداش داده می‌شود. بنا به بیان مفسران منظور از قاعدون در اینجا افرادی هستند که علیرغم ایمان به اصول اسلام، بر اثر نداشتن

همت کافی، در جهاد شرکت نکرده‌اند. نکته قابل توجه در رابطه با بحث تحول بخشی در این آیات اول آن است که این دو آیه از سوره نساء بیانگر وجود لایه‌های متعدد از مفهوم ایمان به خدا با توجه به میزان اخلاص و مجاهدت در این مسیر است که در مرحله سوم فرایند تحول آفرینی به صورت مشخص به آن پرداخته می‌شود.

دوم آن که این بیان، صرف گزارش از درجات بالای مجاهدان راه خدا نیست، بلکه از جنبه انگیزشی نیز تشویقی برای مؤمنان در رتبه‌های پایین‌تر ایمانی است تا در راه اعتلای کلمه حق از مال و جان و هستی خویش بگذرند و به بالاترین درجات مغفرت و رحمت الهی نائل گردند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۴۶).

### ۲-۳-۲-۳. اولویت بخشی و تقویت آموزه های توحیدی

با توجه به تقارن دوره سوم با زمان هجرت پیامبر (صلی الله علیه و آله) و تشکیل حکومت اسلامی توسط ایشان، در این برهه توحید، نه فقط در ساحت عبادات فردی، بلکه در سطح اجتماعی هم معنا می‌یابد. جامعه‌ای که با محوریت توحید بنیان شده است باید از یک سو رنگ توحید در تمام کرانه های آن نمایان باشد و از سوی دیگر خود این اجتماع، زمینه‌ساز و تقویت‌بخش ایمان و عبودیت مردم گردد. گرچه در جای جای آیات سور مدنی تعالیم مختلف اخلاقی و فقهی که همه در جهت حرکت توحیدی و بر محور عبودیت الهی است به چشم می‌خورد، با این حال کثرت و تأکید بر برخی آموزه ها نشان از اهمیت آن در دست‌یابی به مقصود نهایی ساختن جامعه خدا محور دارد.

### الف) تقوا

در قرآن کریم واژه «تقوا» ۱۷ بار و مشتقات آن بیش از ۲۰۰ بار ذکر شده است (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲ش، ج ۸، ص ۴۴۶). تقوا نیرویی است که تشخیص درست از نادرست و حق از باطل را عهده دار است و چنان که مفسرین از مجموع آیات قرآنی

استفاده کرده‌اند، به دنبال رسوخ ایمان در قلب بر وجود انسان حاکم می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲۲، ص ۲۰۴).

در آیه ۲۸۲ بقره (ش ن ۸۷)، عبارت کوتاه و دو جمله‌ای «وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ» قابل تأمل است. هر چند بسیاری از مفسران این دو جمله را در عبارت مذکور به صورت مجزا تفسیر کرده‌اند (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۲۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۴۳۵) اما شمار مفسرانی که در تفسیر این آیه از تعلیم و بصیرت الهی به عنوان ثمره تقوا سخن گفته‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۳، ص ۴۰۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۶۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۷۲؛ رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۲۸) و یا حداقل کنارهم نشانیدن این دو واژه در آیه را نشانگر نوعی پیوند میان این دو وصف دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۳۹۰) اندک نیستند.

در آیه ۲۹ سوره انفال در ساختاری شرطی به این ارتباط تصریح شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» بنا به دیدگاه مفسران، منظور از فرقان در این آیه توانایی تشخیص حق از باطل در همه ساحات عقیده و رأی و همچنین عمل (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۵۶؛ رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۶۴۹) و بیان این آیه نشانگر تأثیر عملکرد بر عقیده (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶ش، ج ۶، ص ۳۴۵) است.

## ب) نماز

واژه «الصلوه» در معنای نماز بدون مشتقات، ۶۱ بار و با مشتقات، ۹۸ بار در قرآن به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، صص ۴۱۲-۴۱۴). وجوب قرائت سوره حمد که معادل قرآن کریم دانسته شده در همه نمازها و تأکید بر خواندن سوره توحید که بیان پایه‌های توحید است حداقل در یک رکعت از هر نماز، یکی از برنامه‌های مؤثر در تعمیق باور توحیدی است و می‌توان گفت خداوند با وجوب نماز و تکرار مفاهیم توحیدی آن، برنامه عملی نهادینه‌سازی باور به خدای یگانه و یاد دائمی او را طراحی کرده است.

### ج) انفاق

واژه «انفاق» نیز از مفاهیم پر شمار قرآن است. افزون بر واژه «نفق» و مشتقات آن که بیش از ۷۰ بار در قرآن آمده، قرآن با واژگان و تعبیری دیگر نیز به این موضوع اشاره کرده است (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲ش، ج ۴، ص ۵۵۸). نقش انفاق را در آخرین مرحله تحول بخشی و دوران مدنی می‌توان در سه بعد مهم مورد واکاوی قرار داد:

۱- نقش انفاق در مبارزه با آفت دنیاپرستی: این کارکرد انفاق، برای خود شخص انفاق کننده است.

۲- نقش انفاق در گسترش عدالت: انفاق در دست‌یابی به عدالت به‌عنوان یکی از اهداف مهم ادیان توحیدی جایگاهی ویژه دارد. چنان که تعدیل ثروت‌ها، کم کردن فاصله طبقاتی، ایجاد برادری بین مسلمین و ... را از اهداف تاکید شدید قرآن نسبت به انفاق و از مهم‌ترین کارکردهای آن شمرده‌اند (کاظمی نسب و داوودی، ۱۳۹۹ش، صص ۱۷-۲۰).

۳- نقش انفاق در مقاومت نیروهای جهادی: کارایی مهم دیگر انفاق در جامعه نو بنیاد مدینه برای دفاع از دین است. دین اسلام که به سبب جهاد پایه‌های خود را مستحکم می‌کند به همان اندازه که به مردان با اخلاص و کار آزموده نیازمند است به اموال و ثروت نیز احتیاج دارد. آیه ۱۹۵ بقره با توجه به این بعد از اهمیت انفاق، از مسلمانان می‌خواهد با ترک انفاق خود را به دست خویش به هلاکت نیفکنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، صص ۳۵).

### ۲-۳-۲-۴. آسیب‌شناسی حرکت توحیدی

در کنار بیان مؤلفه‌های جامعه توحید محور، ذکر نقاط ضعف یکی از اقدامات ضروری است. وقتی جامعه یا نهادی بر اساس هدفی شکل می‌گیرد برای آن که مطابق با اهداف خود حرکت کند و دچار انحراف نگردد، باید به صورت مستمر از درون مورد ارزیابی و



آسیب شناسی قرار گیرد. در این راستا در سور مدنی مکرر افکار و رفتار مسلمانان را در مواجهه با صحنه‌ها و ابتلاءات گوناگون با معیار توحیدی ارزیابی می‌شود.

سوره نور (ش ن ۱۰۳) از جمله سوره‌هایی است که از نظر محتوایی از همین جهت قابل تحلیل است. در نخستین آیات این سوره خداوند با اشاره به داستان افک، رفتار مسلمانان در مواجهه با شایعه تهمت نسبت به یک زن مسلمان را به شدت مورد سرزنش قرار داده و تویب‌خشان می‌کند که چرا در مواجهه با این تهمت، گمان خیر نسبت به خودشان نداشتند و آن را دروغی آشکار نخواندند (آیات ۱۱-۱۲)، و در چند آیه بعد (آیه ۱۷) به ایشان هشدار می‌دهد که اگر واقعاً ایمان دارند دیگر هرگز چنین کاری را تکرار نکنند که در دنیا و آخرت گرفتار عذاب می‌شوند. این تأکیدات پیرامون یک تهمت و نشر آن، نشان از اهمیت سلامت حرکت توحیدی در تمام ابعاد آن است.

سوره حجرات نیز از دیگر سوره‌هایی است که از همین منظر قابل بررسی است. محتوای تمام آیات این سوره که در بردارنده مکارم اخلاق و آداب ارتباط مؤمنان با خدا، رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، و دیگر مؤمنان، (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۱۸۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۸، ص ۳۰۵) و آسیب‌شناسی تولی در این ارتباطات است (بهجت‌پور، ۱۳۹۴ش، ص ۴۷۰) می‌تواند ترسیمی از مدینه فاضله باشد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۷، ص ۲۱۹). مهم‌ترین مباحث این سوره چنین است:

- سفارش به مسلمانان برای پیشی نگرفتن از پیامبر (صلی الله علیه و آله) (آیه ۱)
- رعایت ادب در کلام و صدا هنگام صحبت با پیامبر (صلی الله علیه و آله) (آیات ۲-۴)
- نهی از اعتناء به خبر فاسق بدون تفحص از صحت آن (آیه ۶)
- طرفداری از حق و تلاش در جهت ایجاد صلح (آیه ۹)
- برادری تمام مسلمانان و القای حس همدلی (آیه ۱۰)
- نهی از تمسخر، زشت یاد کردن از یکدیگر، غیبت، تجسس (آیات ۱۱-۱۲)

- مقابله با برتری‌های خود ساخته نژادی و قبیله‌ای و تعیین ملاک برتری انسان‌ها نزد خداوند بر اساس میزان تقوای آن‌ها (آیه ۱۳)

- آسیب‌شناسی رفتار مسلمانان با حقیقت ایمان (۱۴-۱۸)

تمامی این آیات از منظر نگارنده با همین رویکرد آسیب‌شناسی جامعه توحیدی قابل بررسی و مطالعه دقیق است.

### نتایج تحقیق

با بررسی آیات محوری پیرامون توحید بر مبنای ترتیب نزول فرایند گذار از بت‌پرستی و رسیدن به توحید و روش قرآن در تعمیق این باور به دست می‌آید. بر این اساس، این پژوهش با رویکرد ترتیبی - موضوعی به نتایج ذیل در بعد خدا‌باوری نائل شده است.

فرایند تحول‌بخشی و مسیر گذار از بت‌پرستی به توحید در قرآن شامل سه مرحله اصلی می‌شود. اهداف، محتوا و روش قرآن در هر یک از این مراحل با توجه به جامعه مخاطب و نقاط اصلی سیر حرکت از بت‌پرستی به توحید از هم تمایز می‌یابد. بر مبنای این تمایز مرحله اول مشتمل بر سوره‌های شماره ۱-۳۸ (علق تا ص)، مرحله دوم در بردارنده سوره‌های ۳۹-۸۴ (اعراف تا روم) و مرحله سوم شامل سوره‌های ۸۵-۱۱۴ (عنکبوت تا توبه) است.

از نظر هدف، هدف از مرحله نخست طرح مسئله توحید و اعلان وحدانیت خداست. با این اعلان، قرآن در جهت ایجاد آمادگی و انگیزه برای شنیدن آیات پیرامون توحید حرکت می‌کند و زمینه تغییر در باور بت‌پرستی و تمایل به سمت یکتاپرستی را فراهم می‌نماید. بر پایه این هدف، محتوای آیات در این مرحله حالت توصیفی دارد و تمرکز بر توصیف اجمالی خداوند با صفات الهی و بیان مراتب توحید است.

بعد از انگیزه‌بخشی، در مرحله دوم هدف تبیین باور توحید و ایجاد شناخت و معرفت نسبت به این باور است. در این مرحله متناسب با هدف مذکور محتوای آیات صبغه

استدلالی می‌یابد و مقصود این مرحله در دو گام اصلی محقق می‌شود. در گام نخست، قرآن با تبیین پایه‌های شرک، بطلان تفکر مشرکانه را اثبات و در جهت تخریب آن اقدام می‌کند و در گام دوم با ایجاد شناخت و استدلال بر یگانگی خداوند در جهت اثبات حقانیت توحید قدم برمی‌دارد.

بعد از مرحله شناخت‌دهی و ایجاد معرفت، در مرحله سوم در گامی فراتر تثبیت و عمق بخشی به باور شکل یافته توحید، هدف اصلی واقع می‌شود. در راستای تحقق این هدف، قرآن با تبیین ایمان حقیقی و بیان درجات و مؤلفه‌های ایمان، معیارهای زندگی توحیدی را مشخص می‌سازد. در این مرحله قرآن از یک سو با تشریح احکام متعدد و توصیه‌های اخلاقی در جهت رفتار سازی موحدانه گام برمی‌دارد و از سوی دیگر با آسیب شناسی رفتارهای اهل ایمان با معیار توحیدی از انحراف حرکت توحیدی جلوگیری می‌کند.

بر این اساس در مجموع، رویکرد تحول‌آفرینی قرآن بر پایه تقدم مکانیزم انگیزشی بر شناختی و شناختی بر رفتاری در مراحل سه گانه تحلیل و الگوی روش قرآنی تحول بخشی در باور به خدا بر اساس انگیزش - شناخت - رفتار ترسیم می‌شود. انگیزش در جهت ترغیب مخاطب از بعد روانی برای شنیدن دعوت توحیدی، شناخت در جهت متقاعد ساختن مخاطب از لحاظ ذهنی برای پذیرش بطلان تفکر مشرکانه و حقانیت باور توحیدی و رفتار در جهت نهادینه‌سازی و عملیاتی کردن باور توحید در جان مسلمانان در ساحات فردی و اجتماعی و جلوگیری از انحراف و بازگشت به شرک و در نهایت ساختن جامعه‌ای موحد با رفتارهای مبتنی بر شناخت مبتنی بر گرایش.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آل غازی، عبد القادر، (۱۳۸۲ق)، *بیان المعانی*، دمشق: مطبعة الترقی.
۳. ابن بابویه، علی بن محمد (شیخ صدوق)، (۱۴۰۳ق)، *الخصال*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴. ابن بابویه، علی بن محمد (شیخ صدوق)، (۱۳۸۶ش)، *عقل الشرایع*، ترجمه سید محمد جواد تهرانی، قم: مؤمنین.
۵. ابن درید، محمد بن حسن، (۱۹۸۷م)، *کتاب جهره اللغه*، تحقیق: رمزی منیر بعلبکی، بیروت: دار العلم.
۶. ابن سعد، محمد، (بی تا)، *الطبقات الكبرى*، بیروت: دار صادر.
۷. ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰ق)، *تفسیر التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسه التاریخ العرب.
۸. ابن فارس، احمد، (۱۳۹۹ق)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبد السلام هارون، قم: انتشارات دار الفکر.
۹. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، لبنان: دار الکتب العلمیه.
۱۰. ابو حیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت: دار الفکر.
۱۱. اکبریان، سید محمد، (۱۳۹۷ش)، *شکاف معرفت و عمل از منظر آیات*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۷۸ش)، *مفاهیم اخلاقی — دینی در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: نشر فرزاد.
۱۳. بهجت پور، عبد الکریم، (۱۳۹۰ش)، *همگام با وحی: تفسیر تنزیلی (به ترتیب نزول)*، قم: تمهید.
۱۴. بهجت پور، عبد الکریم، (۱۳۹۴ش)، *شناختنامه تنزیلی سوره های قرآن کریم*، قم: تمهید.

۱۵. پور سینا، زهرا، (۱۳۸۵ش)، **تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آرای آگوستین قدیس**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۶. دروزه، محمد عزه، (۱۴۲۱ق)، **التفسیر الحدیث: ترتیب السور حسب النزول**، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۱۷. رضا، محمد رشید، (۱۴۱۴ق)، **تفسیر المنار**، بیروت: دار المعرفه.
۱۸. رفیعی، علی؛ عبدالهی، حسن، (۱۳۹۳ش)، «معناشناسی واژه جهل در قرآن کریم»، **فصلنامه مطالعات قرآنی**، سال پنجم، شماره ۲۰، صص ۱۲۹-۱۴۹.
۱۹. زرکشی، محمد بن بهادر، (۱۴۱۰ق)، **البرهان فی علوم القرآن**، تحقیق یوسف عبد الرحمان مرعشی، بیروت: دار المعرفه.
۲۰. سمرقندی، نصر بن محمد، (۱۴۱۶ق)، **تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم**، بیروت: دار الفکر.
۲۱. سیوطی، عبد الرحمان بن ابی بکر، (۱۴۰۴ق)، **الدر المثور فی التفسیر المثور**، قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۲۲. صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۰۶ق)، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه**، قم: فرهنگ اسلامی.
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۰ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۴. طبرانی، سلیمان بن احمد، (۲۰۰۸م)، **التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم**، اردن: دار الكتاب الثقافی.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ایران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۶. طریحی، فخر الدین، (۱۳۶۲ش)، **مجمع البحرین**، تهران: مرتضوی.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۸. عبدالباقی، محمد فواد، (۱۳۶۴ق)، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم*، مصر: دارالکتب المصریة.
۲۹. علی، جواد، (۱۴۲۲ق)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بی جا: دار الساقی.
۳۰. فراهیدی، خلیل، (۱۴۰۹ق)، *العین*، تحقیق: مهدی مخزومی، ابراهیم سامرائی، قم: نشر هجرت.
۳۱. فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک.
۳۲. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۳. قطب، سید، (۱۴۲۵ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق.
۳۴. کاظمی نسب، رحمان؛ داوودی، محمد ناصر (۱۳۹۹ش)، «نقش اجتماعی و اقتصادی انفاق از منظر قرآن»، *مجله پژوهش و مطالعات اسلامی*، سال دوم، شماره ۱۴، صص ۱۳-۲۲.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵ش)، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۳۶. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، (۱۳۸۲ش)، *دایرة المعارف قرآن*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۷. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۳ش)، *معارف قرآن؛ خدا شناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶ش)، *پیام قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱ش)، *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۴۰. موحدیان عطار، علی، (۱۳۸۷ش)، *از شک تا یقین*. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴۱. واحدی، علی بن احمد، (۱۴۱۱ق)، *اسباب نزول القرآن*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۲. واحدی، علی بن احمد، (۱۴۱۵ق)، *الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز*، بیروت: دارالقلم.
۴۳. هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۶ش)، *تفسیر راهنما: روشی نو در ارائه مفاهیم موضوعات قرآن*، قم: بوستان کتاب.

۴۴. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، (بی تا)، *تاریخ الیعقوبی*، بیروت: دار صادر.

### Bibliography:

1. The Holy Quran
2. Āl Ghazi, Abdul Qadir (1382 AH), *Bayān al-Ma'ānī*, Damascus: Al-Taraqī Press.
3. Ibn Bābiwayh, Ali ibn Muhammad (Ṣadūq) (1403 AH), *Al-Khiṣāl*, By: Aliakbar Ghaffārī, Qom: Islamic Publishing Institute.
4. Ibn Bābiwayh, Ali ibn Muhammad (Ṣadūq) (2007), *Ilal al-Sharā'ī'*, Trans. Seyed Mohammad Javad Tehrani, Qom: Mu'menin.
5. Ibn Duraid, Muhammad bin Hassan (1987), *Kitāb Jamharat al-Lughah*, Researc: Ramzī Munīr Ba'labakī, Beirut: Dar al-'Ilm.
6. Ibn Sa'd, Muhammad (nd), *Al-Tabaqāt al-Kubrā*, Beirut: Dar Sāder.
7. Ibn Āshūr, Muhammad Tāhir (1420 AH), *Tafsīr Al-Tahrīr wal-Tanwīr*, Beirut: The Foundation of Arab History.
8. Ibn Fāris Abdulhussein Ahmad (1399 AH). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Research: 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Beirut: Dar al-Fikr.
9. Ibn Kathīr Demashqī, Ismail ibn 'Amr (1419 AH), *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, Research: Muhammad Hussein Shams al-Din, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah.
10. 'Abū Hayyān, Muhammad ibn Yūsuf (1420 AH), *Al-Bahr al-Muhīt fī al-Tafsīr*, Research: Sedqī, Muhammad Jamīl, Beirut: Dar al-Fikr.
11. Akbarian, Seyed Mohammad (2015), *The Gap between Knowledge and Practice from the Perspective of Qur'anic Verses*, Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture.
12. Izutsu, Toshihiko (1999), *Ethical-Religious Concepts in the Holy Qur'an*, Trans. Fereydoun Badraei, Tehran: Farzan Publishing.
13. Behjatpour, Abdolkarim (2011), *Simultaneously with the Revelation: Tafsir Tanzili (in descending order)*, Qom: Tamhid.

14. Behjatpour, Abdolkarim (2015), *Realizing the Descended Order of the Holy Qur'an Suras*, Qom: Tamhid.
15. Poorsina, Zahra (2006), *The Effect of Sin on Knowledge Based on the Views of St. Augustine*, Qom: Institute of Islamic Sciences and Culture.
16. Darvazah, Muhammad 'Izzah (2001), *Al-Tafsīr al-Hadith: Tartīb al-Suwar Hasb al-Nuzūl*, Beirut: dar al-Ghar al-Islami.
17. Rashid Reza, Muhammad (1414 AH), *Al-Minār*, Beirut: Dar al-Marifah.
18. Rafiei, Ali and Abdollahi, Hassan (2014), "Semantics of the word 'jahī' in the Holy Qur'an", *Quarterly Journal of Quranic Studies*, 5 (20), pp. 129-149.
19. Zarkashi, Badruddin (1410 AH), *Al-Burhān fī Uloom Al-Qur'an*, Research: Youssef Abd al-Rahman Mara'ashli, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
20. Samarqandi, Nasr bin Muhammad (1416 AH), *Baḥr al-'Ulūm*, Beirut: Dar al-Fikr.
21. Suyūfī, Jalal alDin (1404 AH), *Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bil-Ma'thūr*, Qom: Ayatullah Mar'ashi Najafi's Library.
22. Sadeqi Tehran Muhammad (1406 AH), *Al-Furqān fī Tafsī al-Qur'an wa al-Sunnah*, 2<sup>nd</sup> ed. Qom: Islamic Culture.
23. Ṭabātabāeī, Muhammad Hussein (1390 AH), *Al-Mizān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, Lebanon: Mu'asisa al-A'lamī lil Maṭbū'āt.
24. Ṭabarānī Sulaiman ibn Ahmad (2008), *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Jordan: Dar al-Kitāb al-Thaqāfī.
25. Ṭabrisī, Faḍl bin Hassan (1993). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*. Introduction by: M. Javad Balaghi. Tehran: Naser Khosrov Publications. 3<sup>rd</sup> ed.
26. Turayhī, Fakhr al-Din (1983), *Majma Al-Bahrain*, Tehran: Mortazavi.
27. Tusi, Muhammad ibn Hassan (nd), *Al-Tibyān fī Tafsīr Al-Qur'an*, Beirut: Dar 'Ihya' al-Turāth Al-Arabi.
28. 'Abdul Bāghī, Muhammad Fu'ād (1364 AH), *Al-Mu'jam al-Mufahras li 'Alfāz al-Qur'an al-Karīm*, Cairo: Dar al-Kutub al-Miṣrīyyah.



29. Ali Jawad (1422 AH), *Al-Mufaṣṣal fī Ta'rīkh al-'Arab Qabl al-Islam*, Np: Dar al-Saqī.
30. Farahīdī, Khalil (1409 AH), *Al-'Ayn*, Research: Mehdi Makhzoumi, Ibrahim Samira'i, Qom: Hejrat Publishing.
31. Fadlullah, Muhammad Hussein (1419 AH), *Min Wahy al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Malāk.
32. Qurṭubī, Muhammad bin Ahmad (1985). *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*. 1<sup>st</sup> ed. Tehran: Naser Khosrow.
33. Qotb, Sayed (1425 AH), *Fī Zilāl al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Shrūq.
34. Kazemi Nasab, Rahman and Davoodi, Mohammad Nasser (2016), "The Social and Economic Role of Charity from the Perspective of the Quran", *Islamic Studies and Research*, 2 (14): p. 13-22.
35. Kulaynī, Muhammad ibn Yaquob (1986), *Al-Kāfī*, Research: Ali Akbar Ghafārī, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamīyya.
36. Center for Quranic Culture and Knowledge (2003), *Quranic Encyclopedia*, Qom: Publication Office of the Qom Seminary.
37. Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi (2014), *Quranic Knowledge (1-3): Theology, Cosmology, Anthropology*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
38. Makarem Shirazi, Nasser (2007), *The Message of the Qur'an*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya.
39. Makarem Shirazi, Nasser (1992), *Sample Interpretation*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya.
40. Movahedian Attar, Ali (2008), *From Doubt to Certainty*, Qom: University of Religions and Schools Publications.
41. Wāhidī, Ali ibn Ahmad (1411 AH), *Asbāb Nuzūl al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmīya.
42. Wāhidī, Ali ibn Ahmad (1415 AH), *Al-Wajīz fī Tafsīr Kitāb al-'Azīz*, Beirut: Dar al-Qalam.
43. Hashemi Rafsanjani, Akbar (2007), *Rahnama Interpretation: A New Method in Presenting the Concepts of Qur'anic Themes*, Qom: Boostan-e Ketab.
44. Ya'qūbī, Ahmad Ibn Abi Yaquob (nd), *History of Ya'qūbī*, Beirut: Dar Sāder.





فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علوم اسلامی)

سال هجدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰، پیاپی ۵۰

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۵۷-۱۷۹

پیش فرض ها و مبانی اعتبارسنجی روایات مهدوی (علی‌علیه‌السلام)

در کتاب شریف منتخب الاثر

احمد کریمی<sup>۱</sup>

فاطمه دانشی<sup>۲</sup>

DOI:10.22051/TQH.2021.33267.2987

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱

#### چکیده

فهم منطق حاکم بر اعتبارسنجی حدیث منوط به شناخت پیش فرض ها و مبانی هر رویکرد است. گزینش روایات مهدوی در کتاب منتخب الاثر که بر اساس خوانشی کل نگر و فراسندی صورت پذیرفته نه تنها روایات شیعه بلکه عامه را نیز در فرآیند قرینه یابی و به گزینی شرکت می دهد. از آنجا که درک صحیح از دستگاه فکر حدیثی کتاب، امکان ارزیابی های بعدی را فراهم می نماید، این پژوهش با عطف نظر به خلاء وجود طرحی از سازه و شبکه حاکم بر گزینش روایات در کتاب منتخب الاثر تألیف آیه الله العظمی صافی تلاش کرده تا با روش تحلیل مضمون، پیش فرض ها و مبانی

<sup>۱</sup> استادیار گروه کلام دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) Ahmad.karimi@gmail.com

<sup>۲</sup> کارشناس ارشد کلام، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، ایران. f.daneshi.hadith@gmail.com

حدیث شناختی کتاب را مشخص نماید. نتایج این پژوهش نشان داد اعتبارسنجی فراسندی روایات مهدوی در منتخب‌الاثرا از پیش‌فرض‌های مهمی همچون اصل اولی در عدم حجیت خبر واحد در اعتقادات و توجه به روش‌شناسی قدما در طرق تحمل حدیث برخوردار است و به مبناهایی مانند قاعده امکان و طرح احتمالات تکیه دارد. نیز بازخوانی و فهم دقیق معیارهای جرح و تعدیل قدما و همچنین توجه به مبنای اثر محور متقدمان در ارزیابی و اخذ به حدیث، منجر به جریان اصالة البرائه در روایان مجهول منابع متقدم است. چارچوب‌ها و بستر فکری رویکرد قرینه‌گرایی حدیثی منتخب‌الاثرا، موجب گردیده تا چیش و اعتبارسنجی روایات مهدوی در این کتاب، از منطقی نظام‌مند بهره‌مند باشد که به رغم برخی تلقی‌ها نسبتی با ظاهرگرایی حدیثی ندارد؛ زیرا به وضوح از استانداردهای تعریف‌شده‌ای تبعیت می‌کند.

### واژه‌های کلیدی:

قرینه‌گرایی حدیثی، روش فراسندی، منتخب‌الاثرا، لطف الله صافی گلپایگانی، اعتبارسنجی روایات مهدوی.

### مقدمه و طرح مسئله

در یک تقسیم‌بندی کلی اسناد خبر به دو گونه متواتر و آحاد قابل شناسایی است (ر.ک: سبحانی تبریزی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳؛ مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۸۷). اخبار متواتر به آن دسته از روایاتی گفته می‌شود که روایانش تا معصوم در همه طبقات، به درجه‌ای از تعدد باشند که در نتیجه امکان تبانی برای جعل یا کذب، منتفی باشد. خبر متواتر خود دارای سه نوع است: «متواتر لفظی، متواتر معنوی و متواتر اجمالی».

متواتر لفظی، خبری است که همه ناقلین مضمون آن را به یک لفظ نقل کرده باشند و این معنی به ندرت در اخبار وجود دارد. متواتر معنوی نیز به حدیثی گفته می‌شود که مورد تواتر قدر مشترک چند خبر باشد و به عبارت دیگر مضمون چند حدیث یکی ولی قالب الفاظ آن‌ها متفاوت باشد، مانند شجاعت امیرالمؤمنین که مفاد مشترک جمعی از اخبار است. متواتر اجمالی نیز علم اجمالی به صحت یکی از چند حدیثی است که در یک موضوع وارد شده مانند اخبار مختلفی که برای حجیت خبر واحد استشهد شده که گرچه در یکایک آنها می‌توان خدشه کرد ولی صدور یکی از آن جمع، به تواتر اجمالی ثابت است (ر.ک: مدیر شانه‌چی، ۱۳۷۲ش، ص ۳۷).

در مقابل، خبر واحد خبری است که به حد تواتر نرسیده و بر خلاف خبر متواتر در اعتقادات، افاده علم نمی‌کند و فاقد اعتبار می‌باشد. خبر واحد عمده اخبار موجود در جوامع حدیثی را در برمی‌گیرد. در صورتی که اخبار واحد دارای قرائنی باشند که اطمینان به صدور شان محرز شود می‌تواند در اعتقادات مورد وثوق قرار گیرند. خبر واحد خود به ۴ دسته صحیح، حسن، موثق و ضعیف تقسیم می‌گردد. خبر واحد دارای سند متصل به معصوم که روایانش همگی عادل و امامی باشند صحیح نامیده می‌شود اما خبری با سند متصل به معصوم و روایان امامی که در کتب رجالی مورد مدح واقع شده اما به عدالت شان صراحتاً اشاره نگردیده حسن نامیده می‌شود. موثق اما در عین اتصال به معصوم و عدالت روات، دارای مشکلاتی در حداقل برخی روات در مورد امامی بودنشان می‌باشد. با عنایت به تقسیمات فوق، یافتن سنت قطعی از طریق دو راه میسر است: خبر متواتر و خبر محفوف به قراین. بدین ترتیب با دو رویکرد مواجهیم: رویکردهای سندی نسبت به حدیث و رویکردهای فراسندی یا قرینه‌گرا.

نحوه اعتبارسنجی حدیث در جریان‌های درونی سنت دینی را می‌توان به اعتباری معرفت‌شناختی به دو رویکرد قرینه‌گرا یا فراسندی و سند‌گرا تقسیم کرد. جریان‌های حدیثی سند‌گرا با موشکافی‌های سندی و رجالی و تأکید بر پالایش و طرد روایاتی که دچار ضعف

سندی هستند خود را بیش و کم نماینده تفکری ضد ظاهرگرا و عرفی معرفی کرده‌اند که در پذیرش روایات از معیارهای عقل‌گرا و سخت‌گیرانه‌تری حمایت می‌کند. اما در عین حال، آنان همواره با این انتقاد مواجه‌اند که این رویکرد از فهمی کل‌نگر به منظومه روایی محروم است و بخش عمده‌ای از ذخایر گران‌بهای حدیث شیعه، که میراث پر ارج عصرها فداکاری و مجاهدت عالمان، راویان و محدثان بزرگ شیعه است باید فدای روش‌شناسی سندمحور ایشان گردد.

در مقابل، رویکرد فراسندی در بررسی و اعتبارسنجی احادیث، رویکردی کل‌نگر و گشتالتی دارد و مسأله اعتبار حدیث را در دایره مضیق سند، محدود نمی‌کند بلکه معیارهای اعتبارسنجی را بر اساس مجموعه قرآینی همانند علو مضامین و جهات صدور و مانند آن فراخ می‌بیند؛ هرچند خصوصاً در دهه‌های اخیر و با فزونی گرفتن تمایلات به روش‌های رجالی با افول و انتقاداتی مواجه گردیده است. نمی‌توان انکار کرد که طرفداران این نظریه، حداقل در تنقیح پیش‌فرض‌ها و مبانی نگرش خویش کمتر تمایل نشان داده‌اند و از همین روی، و به دلیل عدم تقریر دقیق مبانی نظریه، نگرش‌های ایشان به تسامح در اعتبارسنجی حدیثی و نداشتن مبانی نظری و چارچوب‌های مفهومی متهم گردیده است.

نمونه کاربردی پیش‌روی این پژوهش، کتاب «منتخب الأثر فی الامام الثانی عشر علیه السلام» اثر سال ۱۳۷۳ قمری آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی، از مراجع کنونی تقلید و نویسنده آثار بسیار مهمی در حوزه مهدویت است. کتاب، علاوه بر جامعیت در جمع‌آوری روایات عامه و خاصه در مهدویت با استفاده از ۶۵ منبع معتبر سنی و ۹۵ منبع شیعی و مجموعاً ۱۲۰۰ روایات، از نظام چینش جدید روایی و روش‌شناسی خاص و تحسین‌برانگیزی برای اعتبارسنجی و استنباط روایات مهدوی بهره گرفته است (طهرانی، بی‌تا، ج ۲۲، ص ۳۶۷).

در این اثر به‌جای تکرار هر حدیث در هر باب، در آخر باب به حدیثی که یک مرتبه در کتاب آورده شده با ذکر محل و شماره آن اشاره شده و در بقیه موارد، شاهد بحث ذکر

گردیده است. از آثاری می‌توان نام برد که در زمره پیشینه عام این پژوهش به شمار می‌رود و از آن جمله است مقاله «برگزیده آثار در طول قرون و آثار» از علی اکبر مهدی پور که به معرفی اجمالی کتاب و روش آن پرداخته است. نیز مجموعه مقالات «بازشناخت مبانی اصالت میراث حدیثی امامیه» در نخستین همایش واکاوی اصالت میراث حدیث شیعه که تلاش می‌کند تا مبانی و نگرش رویکرد فراسندی به حدیث را تبیین نماید.

### روش تحقیق

این پژوهش بر اساس روش تحلیل مضمون یا تحلیل تماتیک سامان یافته که پس از گردآوری و تحلیل داده‌ها، تلاش می‌کند تا پس از کدگذاری برای مفاهیم مشترک، «تم» یا مضمون‌های اصلی را بیابد و به دلیل ماهیت الگویابی آن به روش‌های داده‌بنیاد نزدیک می‌گردد. از آنجا که فراسندیان کمتر به تنقیح مبانی و اصول خویش به نحوی مستقل دست یازیده‌اند مسأله این پژوهش آن بوده که بستر معرفتی اعتبارسنجی قرینه‌گرایانه در کتاب منتخب‌الآثر چه بوده است و برای پیدا کردن منطق‌گزینش روایات و قلمرو آن در این کتاب تلاش کرده تا به این پرسش پاسخ دهد که پیش‌فرض‌ها و مبانی حدیث‌شناختی حاکم بر گزینش و اعتبارسنجی کتاب منتخب‌الآثر چه بوده است. بدین منظور، پس از بررسی روش‌های مختلف، نویسندگان یکی از مناسب‌ترین روش‌ها در جهت نیل به پاسخ را روش تحلیل مضمون بر اساس الگوی براون و کلارک (Braun & Clarke, 2006) دیدند.

بر اساس این روش داده‌های لازم از سند، گردآوری شده و سپس به تحلیل داده‌ها از طریق آشنایی و غرقگی و مرور چند باره آنها، ایجاد کدهای اولیه و برچسب‌گذاری، جستجو و یافتن مضامین اصلی، بازنگری و پالایش آنها، و در پی آن طراحی شبکه مضامین و تحلیل آنها اقدام نمودیم. چارچوب مفهومی پژوهش، پدیدارشناسانه است و تلاش شده تا در یافتی هم‌دلانه، غیر تحویلی و دور از سوگیری از نگاه مؤلف منتخب‌الآثر در باره

موضوع پژوهش به دست آید و دستگاه فکری حاکم بر کتاب در گزینش و اعتبارسنجی روایات مهدوی نشان داده شود.

### ۱. پیش‌فرض‌های فراسندی در اعتبارسنجی روایات

گردآوری، تحلیل داده‌ها و مضامین اصلی بر اساس کتاب منتخب‌الآثر نشان می‌دهد نظام اعتبارسنجی روایات در رویکرد قرینه‌گرای حدیثی کتاب، دارای پیش‌فرض‌های مهمی است که هرچند ممکن است به نحو مستقل به آن اشاره نگردیده اما در فرآیند گزینش روایات کتاب به نحوی چشمگیر ایفای نقش نموده است. یافته‌های ما پس از پالایش و تحلیل اطلاعات، به پیش‌فرض‌های ذیل، منجر گردید که به نوبه خود می‌تواند نشان دهد فراسندیت در منتخب‌الآثر از چه شبکه مفهومی و منطق فکری تبعیت می‌کند.

#### ۱-۱. اصل اول در عدم حجیت خبر واحد در اصول عقاید

یکی از پیش‌فرض‌های مهم در منتخب‌الآثر، اصل اولی در اخبار اعتقادی عدم حجیت خبر واحد است. زیرا در باب عقاید، یقین مطلوب شارع است و یقین نیز نیازمند علت است که از قطعی‌الصدور بودن یا قطعی‌الدلاله بودن روایت به دست می‌آید، اما اثبات قطعیت صدور از طریق تواتر و یا وجود قراین مفید یقین ممکن است؛ در نتیجه اگر در مورد خبری نه قطع بر صدور و نه قطع بر دلالت آن داشته باشیم خبر واحد یقین آور نیست و اعتقاد به مضمون آن نه واجب است و نه صحیح (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۲ ش، ج ۶، ص ۳-۴ و ۱۵۱).

#### ۲-۱. توجه به روش‌شناسی قدما در طرق تحمل حدیث

پیش‌فرض دیگر آن است که گزینش و اعتبارسنجی روایات، بدون توجه به منطق فهم روش‌شناسی قدما در طرق تحمل حدیث، ناتمام و ناقص است. دانستن این نکته که متقدمان از گردآورندگان میراث حدیثی شیعه کدام احادیث را و با چه شیوه اعتبارسنجی در کتب



خویش وارد می‌ساخته‌اند، می‌تواند میزان اعتبار گزارش‌ها و کتب آنان را نزد ما آشکار سازد. از همین روی، مؤلف این نکته را متذکر می‌گردد که روش متقدمین در بررسی و اعتبارسنجی روایات می‌تواند نقشه راه حرکت امروز ما در کشف میراث حدیث شیعه باشد (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۲ش، ج ۱، ص ۱۵-۱۴).

در این صورت باید دانست که متقدمان همواره تمایل داشته‌اند تا بیشتر از سه روش به نقل خبر پردازند: «قرائت، سماع و مناوله». سماع، بهترین و رفیع‌ترین نوع تحمل حدیث دانسته شده که عبارت است از شنیدن مستقیم راوی از دهان شیخ و فرقی نمی‌کند این الفاظ را از روی کتابی بخواند یا از حفظ ادا کند. قرائت: خواندن شاگرد بر شیخ چه از حفظ باشد و چه از روی کتاب خوانده شود و در رتبه دوم از طرق تحمل روایت قرار دارد. مناوله: دارای دو نوع است که بالاترین و قوی‌ترین صورت آن این است که شیخ کتاب یا حدیث نوشته شده‌ای را به شاگرد بدهد و بگوید آن را در اختیار تو قرار دادم یا اجازه نسخه‌برداری از روی اصل را به شاگرد بدهد (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۳۱؛ حارثی العاملی، ۱۴۳۶ق، ص ۱۹۶).

این در حالی است که برای متقدمان از اصحاب، امکان نقل روایت، از طریق وجاده وجود داشت اما تکیه بر سه روش فوق، مانع از به کارگیری وجاده شده و رسمشان آن بود که بدون واسطه مشایخ خود از کتاب، نقل نمی‌کردند هرچند اصل کتاب نزد آنان موجود بود. در این باره، منتخب‌الآثر نمونه‌ای را ذکر نموده است: ابن عیاش جوهری در کتاب «مقتضب‌الآثر» پس از بیان حدیثی در خصوص نام ائمه اثنی عشر به نقل از ثوابه بن احمد موصلی و به سندش از سالم بن عبدالله بن عمر، از پدرش عبدالله بن عمر می‌گوید:

«پیش از آن که این حدیث را از ثوابه موصلی بنویسم، آن را در نسخه وکیع بن جرح که نزد ابوبکر محمد بن عبدالله به عتاب بود، دیدم و ابوبکر می‌گفت که آن نسخه را به واسطه ابراهیم بن عیسی قصار، از وکیع بن جراح روایت می‌کند. من آن حدیث را در اصل

نسخه و کیع دیدم و از ابن عتّاب در خواست کردم که آن حدیث را از روی نسخه و کیع برایم نقل کند، اما او از روی کینه و دشمنی با اهل بیت از این کار امتناع ورزید و گفت: من این حدیث را نقل نمی‌کنم و سایر احادیث را برایم نقل کرد آن هم نه از روی نسخه اصل، بلکه از کتابی که خودش احادیث و کیع را در آن ثبت کرده بود. بعداً ثوابه همان حدیث را برایم نقل کرد. اما اگر ابن عتّاب روایت را برایم نقل می‌کرد سندش کوتاه‌تر بود» (ابن عیاش الجوهری، بی تا، ص ۲۳).

موارد دیگری از این دست و اهتمام قدمای اصحاب به اجازه نقل حدیث (برای مثال، ر.ک: نجاشی، ۱۳۸۲ش، ص ۳۹-۴۰؛ کشی، ۱۴۰۸ق، ص ۵۰۷) نشان می‌دهد عدم نقل برخی احادیث نه به معنای عدم صحت آنها بوده، بلکه به معنای عدم دستیابی صاحبان کتب روایی و حدیثی به آن خبر، از طریق روش‌های معمول و معتابه آن زمان یعنی قرائت، سماع و مناو له بوده است و عدم وجود روایت در منابع متقدم الزاما به معنای عدم صدور آن از معصوم نیست زیرا روش‌شناسی خاص متقدمان، مانع از ورود روایاتی بوده که از طرق غیر شناخته شده به دستشان می‌رسیده است. این جریان همچنین حکایت از لزوم توجه به پیش‌فرض‌های فرهنگی و تاریخی تاثیرگذار در گزارش روایات دارد؛ کینه‌توزی‌ها و حتی محافظه‌کاری برخی راویان در عدم نقل احادیث و از سویی دیگر تأکید برخی راویان بر روش‌های معمول آن زمان در تحمل حدیث، نقش بافت فرهنگی و تاریخی را در گزارش حدیث، نشان می‌دهد.

بر اساس پیش‌فرض نحوه تحمل حدیث در میان متقدمان است که مؤلف منتخب‌الاثار نتیجه می‌گیرد غالب کتب و اصول حدیثی و حتی همه آنها که در قرن‌های اول تا سوم تدوین گردیده‌اند و احادیث امام زمان و ائمه اثنی عشر در آن مندرج بوده نزد افرادی مانند شیخ صدوق، طوسی، فضل بن شاذان، نعمانی و دیگران که در موضوع غیبت امام زمان

کتاب نوشته‌اند موجود بوده است؛ پس کتاب‌ها نزد شاگرد که از جانب شیخ و استادش در نقل روایت، مجاز بوده و همچنین نزد خود استاد وجود داشته و مؤلفان فوق بدون واسطه به اصول حدیثی دسترسی داشته‌اند و اگر سندی در کتاب‌های روایی متقدم شیعه که میراث مهدوی را در اختیار گذارده دارای ضعف یا افتادگی بود.

این نقاط ضعف ادعایی در سند شیخ صدوق و شیخ طوسی و نعمانی و دیگر متقدمان آسیبی به اعتبار روایت نمی‌رساند زیرا آنها از طریق وجاده و بدون واسطه استاد به نقل روایت نمی‌پرداختند (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۲ ش، ج ۱، ص ۱۴-۱۷).

به علاوه، شواهد نشان می‌دهد که متقدمان به اصول حدیثی‌ای دسترسی داشتند که غالب آنها به مرور زمان از بین رفته است. پس اگر بنا باشد وجاده را مبنا بگیریم واسطه‌ای میان شیخ طوسی و کتاب مشیخه ابن محبوب نیست و میان ما و ابن محبوب نیز تنها واسطه، شیخ است. در این صورت، وثاقت راوی و صدق مخبری جای خود را به خبر موثوق به و صدق خبری می‌دهد که مبنایی در رویکرد های قرینه‌گرای کتاب‌محور است. این پیش‌فرض دارای شواهد و دلایل مهمی در کتب رجالی نیز هست؛ برای مثال، ابن غضائری در شرح حال حسن بن محمد بن یحیی بن حسن او را کذاب و واضح حدیث می‌نامد که به مجاهیل ناآشنا در روایت خویش اعتماد کرده است اما در ادامه می‌نویسد:

«و ما تطیب الانفس من روايته الا في ما رواه من كتب جده التي

رواها عنه غيره» (ابن الغضائری، ۱۳۶۴ ش، ص ۵۳).

توجه به معیارهای اعتبار سنجی روایات و کاربست روش‌های سه‌گانه میان متقدمان، نشان می‌دهد انتقاد جهل به احوالات راوی، اتهام غلو و دیگر انتقادات در مورد سلسله سند کتب روایی راویان متقدم همچون کلینی، صدوق، طوسی و نعمانی و ... منتفی یا قابل دفع است. در پاره‌ای موارد، تشکیک در صحت احادیث مهدویت به دلیل وجود روایانی در سلسله اسناد این گونه روایات است که در کتب رجالی مجهول بوده و اشاره‌ای به احوالات

آنان نشده و یا هیچ‌گونه توثیق و تضعیف در مورد آنان صورت نگرفته و عدالت شان مورد تردید است.

اگر سند حدیث سعد بن عبدالله که عبارت از روایانی چون: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَاتِمِ النَّوْفَلِيِّ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَيْسَى الْوَشَّاءِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ طَاهِرِ الثَّمَمِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ بَحْرِ بْنِ سَهْلِ الشَّيْبَانِيِّ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مَسْرُورِ بْنِ، عَنْ سَعْدِ عَبْدِ اللَّهِ الْقَمِّيِّ قَالَ...» است، توسط مؤلف اخبارالدخيله جعلی دانسته شده، زیرا به اعتقاد شوشتری چهار واسطه مجهول در سلسه سند این روایت مشاهده می‌شود و در نتیجه، بنای عقلا در اعتماد به یک گزارش، که وابسته به دو عنصر صداقت و ضبط در راوی است، مخدوش گردیده است.

اشکال فوق، می‌تواند پرسشی بنیادین را رقم بزند که اساساً چرا در کتب حدیثی شیعه با فراوان روایان مجهول و یا غیر موصوف به عدالت و صدق رو به روییم و چگونه مؤلفان متقدم با وجود دقت‌های فراوان در نقل حدیث به این روایان اعتماد کرده‌اند؟.

در پاسخ به آن، می‌توان فرضیه منتخب‌الاثرا را تا بدین جا این گونه بازسازی و خلاصه نمود که چون می‌دانیم متقدمان در نقل روایت، دقت فراوانی داشته‌اند؛ در عین حال، مجاهیل در اسناد شان یافت می‌گردد، پس متصور است که یا آنان به رغم سیره شرعی و عقلی، ساده‌انگارانه به نقل هر حدیثی پرداخته‌اند و یا آنکه گزارش ایشان مبتنی بر روش شناسی خاصی در اعتبارسنجی بوده است. آیت الله صافی، احتمال اول را با توجه به دقت نظر و جایگاه مؤلفان متقدم، منتفی می‌دانند و درصدد است تا از طریق کشف روش شناسی آنان که پیش از این معرفی گردید و بر اثر محوری تأکید داشت، مبنایی را برای اخذ به اخبار در اصول اعتقادی بیابد.

با این حال و در مقابل، ادعا شده که ممکن است متقدمان در این باره، اصالة العدالة را جاری نموده‌اند اما برای ما احراز عدالت آن دسته از افراد جز از طریق کتب رجالی امکان‌پذیر نیست که در آنجا نیز نشانی از جرح و تعدیل‌شان نمی‌یابیم. در این صورت باید دید جریان اصالة العدالة نزد آنان به چه معنا بوده است. منتخب‌الاثرا با طرح ۳ احتمال، نحوه

تمسک به اصالة العداله را نزد صدوق و مانند او برای جواز پذیرش خبر از راوی در اصول عقاید جستجو می کند تا با ابطال احتمال اول، نشان دهد حتی جریان اصالة العداله نیز مترتب بر وضوح احوال راوی نزد متقدمان، بالوجدان یا بالاصل بوده است:

۱. متقدمان، شرط اعتماد به روایت را عدالت و صدق مخبر می دانسته اند اما علم به حسن ظاهر راوی را در عدالت معتبر نمی دانستند و بنا را بر عدالت راویانی می گذاشتند که فساد عقیده و فسقشان ثابت نبود. این احتمال، مردود است؛ زیرا اساساً عدالت سابق یقینی وجود نداشته تا بتوان به استصحاب، به عنوان اصل تبعیدی شرعی تمسک کرد و اصل تبعیدی عقلایی که سیره عقلا باشد نیز در این زمینه وجود ندارد.

۲. احتمال دیگر آن است که حسن ظاهر حاکی از عدالت به معنای ملکه نفسانی است و یا در کشف عدالت به معنای مذکور، طریقت دارد و در نتیجه منظور از اصاله العداله همین دارا بودن حسن ظاهر باشد که فقدانش به معنای نبودن ملکه درونی و حالتی روحی است که ارتکاب معصیت را برای فرد دشوار سازد و یا در صورت وقوع معصیت، خود را ملامت کند و درصدد توبه و تدارک بر آید. این احتمال را می توان درباره محدثین قدیم متصور دانست که آنان احادیث را از اساتید و مشایخشان نقل کرده اند که از ظاهر حالشان و مذهب و گرایش آنان با خبر بوده اند و اگر این مشایخ، شیعه نبودند یا مورد طعن و ایراد قرار داشتند حتماً به آن اشاره می کردند (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۲ش، ج ۶، ص ۹۲). مؤلف منتخب الاثر این احتمال را درباره متقدمان، متصور می داند.

۳. احتمال سوم آن است که ملاک عمل قدما در اصالت صدق و عدالت، جریان اصاله البرائه درباره راویانی بوده است که صدور فسق از آنان یا هر چه موجب سست شدن اعتماد به آنها شود احراز نگردیده بود. بنای عقلا در اعتماد و عمل به خبر راوی واحد نیز بر همین منوال و تازمانی است که گناه موجب فسق مرتکب نگردد؛ زیرا عملاً کمتر اتفاق می افتد که بتوان صدق و عدالت افراد را احراز نمود و در صورت ملاک قرار دادن احراز،

اختلال نظامات زندگی اجتماعی و تفویت مصالح لازم می‌آید. لذا ملاک صدق خبر در سیره عقلا احراز عدالت نیست.

پس، تا زمانی که وجدانا یا تعبدا احراز نشود که مخبر مرتکب کبیره گردیده است صاحب عدم جاری می‌کنیم و اصل بر عدم است و آیه نباء نیز صرفا بر وجوب تحقیق درباره خبر فاسق، یعنی کسی که از حد تجاوز کرده و کبیره‌ای مرتکب شده، دلالت دارد اما اگر عدم ارتکاب کبیره را بالوجدان یا با اصل، احراز کردیم تحقیق منتفی است (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۲ ش، ج ۶، ص ۹۳).

## ۲. مبانی اعتبارسنجی روایات در منتخب‌الاثار

### ۲-۱. بازخوانی ملاک‌ها و مستندات احکام رجالی

به رغم دیدگاه‌های رایج در مطالعات حدیثی برای صحت سنجی، که عمدتا متأثر از نظرات مرحوم علامه حلی در ابتدای قرن ۸ بر ارزیابی راوی محور تمرکز دارد، مسأله معیارهای اعتبارسنجی حدیث در میان متقدمان نباید از نظر دور بماند؛ شیخ حر عاملی، علائم ضعیف بودن حدیث را نزد آنان سه عنصر عدم علم به صدور روایت از معصوم به دلیل فقدان قرائن، وجود علم به صدور و در عین حال وجود معارض اقوی، عدم صحت مضمون به دلیل مخالفت با واقع می‌داند (عاملی، ۱۳۷۲ ش، ج ۳۰، ص ۲۷۳).

علامه مجلسی به علاوه بیان می‌دارد که اگر روایتی در اصول معتبره نبود نزد متقدمان ضعیف به شمار می‌رفت که به وضوح بیان می‌دارد توثیق و تضعیف، با معیار اثر و نه راوی بوده است (مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۲۲). برخی پژوهشگران گزارشی از استمرار رویکرد قرینه محوری در روش اعتبارسنجی بزرگان امامیه ارائه کرده و به خوبی نشان داده‌اند که متقدمین از معیارهای متفاوتی در ارزیابی حدیث برخوردار بوده‌اند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷ ش، ص ۱۴۳-۱۷۱).

از آنجا که احکام رجالی ممکن است تابعی از اجتهاد و رای شخصی‌شان باشد بازخوانی ملاکات و مستندات احکام آنان ضرورت دارد و به علاوه پس از کشف این دو، باید دید ملاک آنان درباره امری مانند غلو، تا چه حد از اتقان برخوردار است و همچنین چه مستنداتی برای اتصاف راوی به صفتی ارائه می‌کنند و تا چه حد این مستندات قابل پذیرش است و از قبیل اجتهاد و شهادت حسی نیست. پذیرش مطلق اقوال رجالیان در توثیق یا تضعیف یک راوی موجب می‌گردد بسیاری از راویان پرروایت از دایره وثاقت خارج شوند. عدم شناخت معیارهای مؤلفان متقدم کتب حدیثی در اعتبارسنجی راویان و ناآشنایی با تعاریف متقدمان از اصطلاحاتی هم‌چون غلو سبب می‌شود تعداد زیادی از راویان را متهم نماییم (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۲ش، ج ۶، ص ۸۶ و ۹۴).

به همین دلیل، اعتبار آراء رجالیان متقدم در خصوص راوی مورد تردید قرار می‌گیرد و موجب تشکیک در مواضعی از اجتهادات آنان می‌شود، زیرا صدور این آراء برخاسته از مبانی متفاوت رجالیان با یکدیگر است که گاهی صرف احتمال متهم شدن فردی به پذیرش عقیده‌ای خاص را دلیل بر طرد همه روایات وی می‌دانند. در ادامه به نمونه‌ای از کاربریست این پیش فرض در منتخب‌الاثار اشاره می‌شود. در سلسله سند کتاب «کمال‌الدین» چنین آمده است: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَاتِمِ النَّوْفَلِيِّ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَيْسَى الْوَشَائِيِّ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ طَاهِرِ الْقُمِّيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ بَحْرِ بْنِ سَهْلٍ الشَّيْبَانِيِّ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مَسْرُورِ بْنِ، عَنْ سَعْدِ عَبْدِ اللَّهِ الْقَمِّيِّ قَالَ ...» (ابن بابویه، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۴۵۴).

مؤلف اخبار‌الدخيلة (تستری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۰۴) یکی از قرائن جعلی خواندن روایت را حضور «محمد بن بحر شیبانی» در سلسله اسناد روایت دانسته، زیرا در بررسی رجالی (کشی، ۱۳۸۲ق، ص ۲۱۹) وی متهم به غلو شده است. مؤلف منتخب‌الاثار اما پس از تبیین جایگاه علمی یکایک راویان، در حکم کشی تردید نموده و معتقد است چون احراز تفصیلی نظر کشی ممکن نیست نمی‌توان بر آن تکیه کرد و از آنجا که محمد بن بحر نزد رجالیان به دروغ و خیانت، متهم نیست و با سابقه علمی‌اش که از زمره متکلمان و فقها و

عالمان به اخبار در عصر خویش و صاحب آثار فراوانی بوده بعید است که وی در دایره غلات قرار گیرد لذا اعتماد به گزارشش رواست. اما حتی با مفروض دانستن صحت غلو وی آن دسته از روایاتش که مطابق مذهب او در غلو است پذیرفته نمی‌شوند و یا به مطلق روایات او که مشتمل بر غلو است اعتماد نمی‌شود (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۲ش، ج ۶، ص ۸۶).

بنابراین از نظر مؤلف منتخب الاثر، به بازخوانی معیارها باید پرداخت و حتی گزارش‌های تاریخی در خصوص اشخاص مختلف، اولاً در یک سنجش قرینه‌گرا در کنار دیگر احوال و قراین، ارزیابی و اعتبار سنجی می‌شوند و حتی در صورت اثبات اتهامی مانند غلو، تنها روایاتی که دچار چنین نقیصه‌ای هستند طرد می‌گردند.

## ۲-۲. قاعده امکان، مسأله قرینه و طرح احتمال

مهم‌ترین مبانی نگاه فراسندی و قرینه‌گرای منتخب‌الاثر در مواجهه با اخبار آحاد در حوزه مهدویت، اخذ به قاعده امکان است که با طرح احتمالات ممکن و مبتنی بر آیات و روایات تلاش می‌کند تا:

**اولاً؛** در مقام گزینش و گردآوری روایات مهدویت حتی‌الامکان از طرد احادیث بدون بررسی قراین، اجتناب گردد. این روش عدم طرد، خود در منابع نخستین رجالی، معمول به بوده و عباراتی همچون: «أخبرنا بروایاته کلها إلا ما کان فیه من غلو أو تخلیط» (طوسی، بی‌تا، ص ۱۴۵) یا «أخبرنا بروایاته کلها إلا ما کان فیه من غلو أو تخلیط» (طوسی، بی‌تا، ص ۱۴۶) دلایلی بر این مدعاست.

طوسی درباره محمد بن الحسن بن جمهور العمی البصری که می‌گوید دارای نگاه‌هایی درباره ملاحم و نیز امام زمان و همچنین وقت خروج قائم است می‌نویسد:

«أخبرنا بروایته و کتبه کلها إلا ما کان فیه من غلو أو تخلیط» (طوسی، بی‌تا، ص ۱۴۵).



**ثانیاً؛** بعد از گردآوری حداکثری روایات، تاویل یا تاویل‌هایی از روایت را به دست دهد که بر اساس آن امکان اخذ به مدلول روایت فراهم آید. در نتیجه، قاعده امکان به معنای در نظر گرفتن و لحاظ آن دسته از احتمالاتی است که با وجود آنها نمی‌توان روایت را انکار کرد. مؤلف در ارزیابی روایاتی که جنبه اعتقادی دارند و صرفاً از طریق خبر واحد رسیده‌اند و به هیچ روی به تواتر نمی‌انجامند، طبق اصل اولی آنها را به تنهایی قابل اعتماد نمی‌داند اما با طرح مجموعه‌ای از احتمالات، این دسته از روایات را کنار نمی‌گذارد. در اینجا به نظر می‌رسد اخذ به قاعده امکان، خود بر مبنای پیش‌فرض‌های جزئی دیگری است که برخی منابع و اصول مهم حدیثی شیعه، در شرایط خفقان و دشمنی دوره‌های اولیه، یا به دلیل تقیه امکان بروز و ظهور نیافته و یا به دلایل طبیعی یا انسانی از بین رفته است.

لازم به ذکر است که این دیدگاه از منظری معرفتی به استدلال از راه بهترین تبیین، نزدیک است که امروزه در علوم تجربی کاربرد وسیعی دارد و در تبعیت از یک دیدگاه انسجام‌گرایانه معرفتی است که بر اساس آن می‌توان برای یک پدیده، احتمالات متنوعی را در نظر گرفت اما فرضیه بر استنتاجی مبتنی می‌گردد که بهترین تبیین را داراست. لحاظ نمودن قراین و احتمالاتی از جمله مویدیت به نصوص قرآنی و روایی گوناگون سبب می‌شود که این دسته از روایات را در حد احتمال بپذیریم و مطلقاً کنار نگذاریم.

به عبارت دیگر؛ تا زمانی که اخبار ضعیف‌السند و متعارض در ترازوی احتمالات قرار گیرند و آن احتمالات بر پایه عقل و نص قرآن و سایر روایات استوار و قابل اعتنا باشند امکان بیان آن از لسان معصوم (ع) وجود دارد و مادامی که نتوان احتمالات را نقض نمود حکم به طرد این دسته از روایات غیر معقول است. مثلاً بر اساس قاعده امکان، پوشیده بودن احوال راویان برای متأخرین در صورتی که احتمالات و قراینی یافت شود که عدالت و ایمان وی را تقویت کند مانع از حکم به جهل است (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۹۴).

نمونه دیگری از کاربست قاعده امکان در منتخب‌الاثَر، ذیل بابی تحت عنوان: «حَوْلَ اِخْتِلَافِ الْأَخْبَارِ فِي مُدَّةِ دَوْلَتِهِ وَ بَقَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامِ بَعْدَ ظُهُورِهِ» (همان، ص ۹-۸) است که احادیثش بسیار متنوع و بعضاً متعارض بوده، در مصادر شیعه (ابن طاووس، ۱۳۹۹ق، ص ۳۲۳، ح ۴۶۵؛ نعمانی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵۳، باب ۲۶، ح ۱؛ طبرسی، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۱۱-۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۹۰، باب ۲۷، ح ۲۱۲ به نقل از کتاب الغیبه السید علی بن عبدالحمید) و مصادر سنی (طبری، ۱۴۱۳ق، ص ۴۶۹ و ۴۸۰) نقل شده و به لحاظ سندی، در زمره اخبار ضعیف قرار می‌گیرند اما برخی موارد که طول حکومت امام را هفت سال و نه سال گفته‌اند نزد برخی عامه، صحیح است. غالب این روایات مدت حکومت را کوتاه و برخی دیگر به ندرت مدت طولانی را بیان کرده‌اند.

بر همین اساس، مؤلف منتخب‌الاثَر با روش طرح احتمال که بر مبنای قاعده امکان استوار است به استدلال درباره این روایات می‌پردازد و دو احتمال که بر اساس باورهای کلامی شکل گرفته را عاملی برای پذیرش روایت در حدود احتمالات می‌داند.

**الف)** احتمال اول عبارت است از «گسترش ظرف زمان» که به استناد آیه ۴۷ سوره ذاریات «إِنَّا لَمُوسِعُونَ» مطرح شده و با تکیه بر صفت گسترش دهندگی خداوند، این احتمال وجود دارد که صفت یاد شده به دوران ظهور و حکومت مهدوی نیز تعمیم یافته و زمان یک روزه به اندازه یک ماه و بیشتر امتداد یابد.

**ب)** احتمال دوم را با عنایت به باور کلامی رجعت ائمه (ع) مطرح می‌کند که به استناد آن با رجعت سایر ائمه (ع) پس از برپایی حکومت مهدوی، در صورت شهادت امام دوازدهم، حکومت ایشان همچنان ادامه می‌یابد.

با در نظر گرفتن احتمالات بیان شده که بر پایه نصوص استوار است، روایات در خصوص مدت حکومت مهدوی به علت پدیده تعارض در متن و ضعف در سند و ابهام عقلی طرد نمی‌شوند و همواره در زمره احتمالات باقی می‌مانند. در نهایت، به کارگیری این

مینا، مسیری میانه را در مواجهه با اخبار مهدویت رقم می‌زند که از سویه‌های افراط و تفریطی اخباری‌گری و جمود بر متن از سویی، و طرد فراگیر روایات از سویی دیگر جلوگیری می‌کند و همچنان به نحو اجمالی بر امکان وقوعی مفاد آن اخبار تأکید دارد. قاعده امکان با بررسی احتمال صدق خبری و ما یخبر عنه، جایگزین مناسبی برای رویکردهایی است که بر صدق مخبری و راوی تأکید دارند و نتایج نسبتاً نامتناهی به بار می‌آورند (برای نمونه ر.ک: میرسراجی، ۱۳۹۹ش). به‌رغم پیش‌فرض‌های معدود افرادی در خصوص یکسان‌انگاری خبر واحد ضعیف و خبر جعلی، مؤلف منتخب‌الآثر چنین نظری ندارد و هر خبر واحدی را جعلی نمی‌داند.

هرچند بنا به دیدگاه پیش‌گفته مؤلف، اصل اولیه در اخبار اعتقادی عدم حجیت آن است اما با لحاظ قاعده امکان به عنوان یک مبنای مهم در اعتبارسنجی روایات مهدوی، طرد روایات بدون بررسی احتمالات و قراین موجود، ممکن نیست و در منتخب‌الآثر، هدف از اخذ اخبار واحد، الزاماً اثبات اعتبار این احادیث نیست، هرچند اعتبار برخی از روایات با بکارگیری روش‌های مؤلف اثبات شده است، اما هدف از بررسی این روایات، مقابله و تردید در احکام قطعی در خصوص جعلی بودن این احادیث است؛ زیرا به اعتقاد مؤلف این احادیث با وجود ضعف در سند، ممکن است دارای قراینی باشند که قابل اعتنا بوده و می‌توان به آنها استدلال نمود.

### نتایج تحقیق

اعتبارسنجی روایات مهدوی در کتاب شریف منتخب‌الآثر به پیش‌فرض‌ها و مبانی حدیث‌شناختی فراسندی متکی است که در لایه‌های پنهان و آشکار متن و به نحوی غیر سامان‌مند قرار گرفته و این پژوهش توانست تا با روش تحلیل مضمون، آنها را پدیدار سازد. یافته‌های پژوهش، نشان داد هرچند منتخب‌الآثر به تبعیت از نظریه مشهور، خبر واحد را در اخبار اعتقادی دارای حجیت نمی‌داند اما پیش‌فرض‌های حدیثی‌اش به وضوح

روش‌شناسی قدما در تحمل حدیث را نقطه عزیمتی برای گزینش و اعتبارسنجی روایات می‌داند و تأکید دارد که نمی‌توان به روش و مبانی آنان بی‌اعتنا بود؛ این رویکرد که از معیارهای سندی برای اعتبارسنجی حدیث، فراتر رفته به قرآینی همچون ملازمت مبنای قاعده امکان و روش وجاده به عنوان یک مسیر واسط می‌نگرد و آن را پنجره‌ای به روی انسجام معرفتی پژوهش‌های حدیثی می‌داند، مبانی اعتبارسنجی روایی خویش را بر اساس شناخت روش قدما بنا نهاده و آن را نقطه اتکا و اعتماد به روایت موثوق بها لحاظ کرده است.

در این روش، نه اثبات مجعول بودن احادیث و نه خط بطلان کشیدن بر تمامی روایات مهدوی مطرح نیست، بلکه هدف از آن پیگیری قرائن و شواهدی است که نزد رجالیان و محدثان متقدم این قرائن نقشی تعیین کننده در سرنوشت حدیث داشتند. از جمله رؤس روش‌ها، یافتن تواتر اجمالی یا معنوی برای اخباری است که در بادی امر ممکن است خبر واحد در اعتقادات به شمار روند که این کار از طریق تکیه بر قرائنی از قبیل: تعدد طرق نقل روایت و در نظر گرفتن قرائن حاکی از اعتماد محدثان متقدم به روایان انجام گرفته است.

در مقابل رویکردهای سندگرا که به حکم ضعف پاره‌ای اسناد و تعارض ظاهری متون با یکدیگر، اعتبار بسیاری روایات را مخدوش می‌شمرد حفظ و توجه کل گرایانه به روایات مهدوی مدیون سازمان پیش‌فرض‌ها و مبانی در خوانش فراسندی منتخب‌الاثراست.

بازیابی روایات در منتخب‌الاثرا بر چینه‌های احتمالات و قرائن متکی بر نصوص استوار است که حتی اگر بر هر یک منفرداً قطع حاصل نشود نمی‌توان اما آنها را به یکباره کنار نهاد و با استناد به برخی شبهات و استدلال‌ها مانند مجهول بودن روایان، عدم اتصال سند، و توصیفات محض رجالیان بدون میناشناسی آراء آنان و تعارض روایات با یکدیگر، متون روایی را مورد طعن و طرد قرار داد. با عنایت به پیش‌فرض‌ها، مبانی و اصول روش شناختی

اعتبار سنجی روایات مهدوی در منتخب‌الاثَر، بسیاری از روایاتی که ممکن است در نگاه سند‌گرا متهم به ضعف و نهایتاً طرد گردد جایگاه مناسب خود را بیابند.

مبنا و بستر فکری نظام اعتبار سنجی این کتاب، توانسته است در کلام امامیه به کار آید و نه تنها در خدمت دفاع از کلان‌آموزه‌های مهدوی قرار گیرد بلکه حتی از این ظرفیت برخوردار است که از خردآموزه‌هایی نیز که به عنوان مثال در علایم ظهور بررسی می‌شود به اجمال، دفاع کند. باید گفت نقطه عزیمت کتاب در واقع، در راستای اهداف و غایات کلامی بوده و همین امر به پیمایش مسیر بازسازی و واخوانش روایات فریقین و براساس متدولوژی متحفظانه و احتمال‌گرایی قرینه‌محور در حدیث انجامیده است. این زاویه دید روش شناختی در حوزه حدیث، بنیان‌های اندیشه مهدویت را گسترش می‌بخشد و با توسعه حداکثری در متدولوژی کاربست روایات حوزه مهدویت، فرصت‌های خاصی را برای تبیین‌های متکلمانانه از منابع موجود پیش رو می‌گشاید و امکان انسجام‌گرایی بیشتری را در تبیین آموزه‌ها و معارف این حوزه، فراهم می‌سازد.

در پایان، لازم به یادآوری است که یافته‌های این مقاله، فرصتی را مهیا می‌نماید تا با آشکار گردیدن مبانی و پیش‌فرض‌های خوانش فراسندی در منتخب‌الاثَر، مسأله توجیه معرفتی این رویکرد از نظر گاهی معرفت‌شناخته‌مورد بررسی قرار گیرد و نویسندگان، در پژوهشی دیگر به آن پرداخته‌اند.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن (بی تا)، *الذریعه الى تصانیف الشیعه*، بیروت: دارالأضواء.
۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۴۲۲ق). *الذها یه فی غریب الحدیث و الأثر*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۲ق). *کمال الدین و تمام النعمه*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۵. ابن عیاش الجوهری، الشیخ أحمد بن محمد (بی تا). *مقتضب الأثر فی النص علی الأئمه الاثنی عشر*. تهران: مؤسسه بعثه.
۶. ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴ش). *الرجال*. قم: دارالحدیث.
۷. ابن طاووس، رضی الدین علی بن موسی (۱۳۹۹ق). *الطرائف*. قم: خیام.
۸. تستری، محمد تقی. (۱۴۰۱ق). *الاخبار الدخیله*. تهران: مکتبه الصدوق.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۷۲ش). *و سائل الشیعه الى تحصیل مسائل الشریعه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۰. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۷ش). *باز شناخت مبانی اصالت میراث حدیثی امامیه*. قم: دلیل ما.
۱۱. حارثی العاملی، حسین بن عبد الصمد (۱۴۳۶ق). *و صول الأخیار إلى اصول الأخبار*. تحقیق: جعفر مجاهدی، عطاء الله رسولی، عراق: العتبه الحسینیة المقدسه.
۱۲. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۶ق)، *اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرایه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۳. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۹۲ش). *منتخب الأثر فی الإمام الثانی عشر*، مترجم: محسن احمدی. تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.

١٤. طبرسی، احمد بن علی (١٣٨٦ق). **الاحتجاج**، تحقیق: محمد باقر الخراسان. النجف الأشرف: دار النعمان.
١٥. طبری، محمد بن جریر (١٤١٣ق). دلائل الامامه. تهران: مؤسسه البعثه.
١٦. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). الفهرست. نجف اشرف: مکتبه المرتضویه.
١٧. العاملی (الشهید الثاني)، الشیخ زین الدین بن علی (١٤٣٣ق). **البدایه فی علم الدرايه**. قم: مرکز الأبحاث الدراسات الإسلامیه.
١٨. العاملی (الشهید الثاني)، الشیخ زین الدین بن علی (١٤٠٨ق). **الوعایه فی علم الدرايه**. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
١٩. کشی، محمد بن عمر (١٣٨٢ش). **اختیار معرفه الرجال**. تهران: وزراه الثقافه و الإرشاد الاسلامی، مؤسسه الطباعه و النشر.
٢٠. مامقانی، الشیخ عبدالله (١٤١١ق). **مقیاس الهدایه فی علم الدرايه**. قم: موسسه آل البيت لإحياء التراث.
٢١. مجلسی، محمد باقر (١٤٠٣ق). **بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار(ع)**. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
٢٢. مجلسی، محمد باقر (١٤٠٦ق). **ملاذ الخیار**. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
٢٣. مدیر شانه چی، کاظم (١٣٧٢ش). **علم الحدیث**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٢٤. نجاشی، احمد بن علی (١٤٠٨ق). **فهرست اسماء المصنفي الشيعه**. بیروت: دارالاضواء.
٢٥. نعمانی، محمد بن ابراهیم (١٤٢٢ق). **کتاب الغیبه**. تحقیق: فارس حسون. بیروت: دارالانوار.
٢٦. میرسراجی، سید مرتضی؛ مرادخانی، احمد؛ تجری، علی اصغر (١٣٩٩ش). «هم سنجی و سندپژوهی اخبار ملاحم و فتن فریقین با محوریت تشخیص نفس زکیه». **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، شماره ٤٧.

**Bibliography:**

1. The Holy Quran
2. Ibn Athīr, 'Izz al-Dīn Abul Hassan Ali ibn Muhammad (1422 AH), *Al-Nahāyat fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-'Athar*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi.
3. Ibn Bābiwayh MBA (Shaikh Ṣadūq) (1412 AH), *Kamāl al-Din Wa Tamām al-Ni'mah*, Beirut: Mu'assisat al-A'lamī lil-Matbū'āt.
4. Ibn Ayāshī al-Jawhārī, Ahmad Ibn Muhammad (nd), *Muqtadhab al-Athar fī al-Nass 'ala al-A'immah al-Ithnā 'Ashar*, Tehran: Be'tha Institute.
5. Ibn Qadhā'irī, Ahmad Ibn al-Hussein (1985), *Al-Rijāl*, Qom: Dar al-Hadīth Inst.
6. Ibn Tāwūs, Razī al-Din Ali Ibn Musa (1399 AH), *Al-Tarā'if*, Qom: Khayyam.
7. Tehrani, Aqā Bozorg Mohammad Mohsen (nd), *Al-Dharī'ah ilā Tasānīf al-Shī'a*, Beirut: Dar al-Adhwā'.
8. Shūshtarī, Mohammad Taqi (1401 AH), *Al-Akhhbār al-Dakhīla*, Tehran. Sadūq Library.
9. Hurr 'Amilī, Muhammad ibn Hassan (1993), *Wasā'il al-Shī'ah ilā Tahsīl Masā'il al-Sharī'ah*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmiya.
10. Hoseni Shirazi et al (2018), *Recognizing the Principles of Imami Hadith Heritage*, Qom: Dalil-e Ma.
11. Hārethī al-'Āmelī, Hosein Ibn 'Abd al-Samad (1436 AH), *Wusūl al-Akhyār ilā 'Usūl al-Akhhbār*, Iraq: Al-'Atabat al-Husayneeya al-Muqaddasa.
12. Sobhani Tabrizi, Jafar (1416 AH), *Usūl al-Hadith wa Ahkāmuhū fī 'Ilm al-Dirāyah*, Qom: Islamic Publication Inst.
13. Safī Golpayegani, Lotfollah (2013), *Muntakhab al-Athar fī al-Imam Thānī 'Ashar*, Trans. Mohsen Ahmadi, Tehran: Monir Publication.
14. Ṭabrisī Fadl ibn Hassan (1386 AH), *Al-'Ihtijāj*, Najaf: Dar al-Nu'mān.
15. Ṭabarī, Muhammad bin Jarīr (1413 AH), *Dalā'l al-'Imāmah*, Qom: Be'that.
16. Tūsī, Muhammad Ibn Hassan (nd), *Al-Fehrest*, Najaf: Murtadavīya Publication.



17. Āmilī, Shahīd Thānī, Zayn al Din Ibn Ali (1433 AH), *Al-Bidāya fi 'Ilm al-Dirāya*, Qom: The Centre for Islamic Studies.
18. Āmilī, Shahīd Thānī, Zayn al Din Ibn Ali (1408 AH), *Al-Ri'āya fi 'Ilm al-Dirāya*, Qom: Ayatollah Marashi Library Pub.
19. Kashī, Muhammad Ibn 'Umar (2003), *Ikhtiyār Ma'rifat al-Rijāl*, Tehran: Publication of Ministry of Culture.
20. Māmaqānī, Abdullah (1411 AH), *Miqbās al-Hidāya fi 'Ilm al-Dirāya*, Qom: Āl al-Bayt li Ihyā' al-Turāth Institute.
21. Majlisī Muhammad Baqer (1403 AH), *Biḥār Al-'Anwār*, Beirut: Dar 'Ihya' al-Turath al-Arabi.
22. Majlisī Muhammad Baqer (1406 AH), *Malādh al-Akhyār*, Qom: Ayatollah Mar'ashī Najafī Library Pub.
23. Modir Shanechi, Kazem (1993), *'Ilm al-Hadith*, Qom: Islamic Publications Office.
24. Najāshī, Ahmad Ibn Ali (1408 AH), *Fihrist 'Asmā' al-Musnafī al-Shia*, Beirut: Dar al-Adhwā'.
25. Nu'mānī, Muhammad ibn Ibrāhīm (1422 AH), *Al-Ghaybah*, By: Fāris Hassūn, Beirut: Dar al-Anwār.
26. Mīrserājī, Seyed Morteza, Moradkhani, Ahmad, Tajari, Aliasghar (2020), "Comparative evaluation of Isnāds of malāhim and fitan news in Shiite and Sunni texts, emphasizing the Nafs Zakiya", *Researches of Qur'an and Hadith Sciences*: doi: 10.22051/tqh.2021.33283.2988.
27. Braun, V. Clarke. V. (2006), "Using thematic analysis in psychology", *Qualitative Research in Psychology*, 3 (2): p. 77-101.





فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)

سال هجدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰، پیاپی ۵۰

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۸۱-۲۱۱

## نقد و بررسی روایات نهی امام حسین (علیه السلام)

### از حضور مدیونان در واقعه کربلا

رسول محمد جعفری<sup>۱</sup>

DOI:10.22051/TQH.2021.34359.3064

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱

#### چکیده

نظر به اهمیت حادثه کربلا و گستره اثرگذاری آن، دقت در گزارش‌های مربوط به این واقعه اهمیتی دوچندان دارد، به علاوه با توجه به تحریف‌های صورت گرفته به نقد کشاندن گزارش‌های ناسازگار با سیره امام حسین (ع) و حوادث مربوط به کربلا ضروری به نظر می‌آید. از جمله گزاره‌های منسوب به امام حسین (ع) در جریان حادثه عاشورا، منقولاتی است که بر اساس آن‌ها امام (ع) اعلام می‌دارد کسانی که دین بر ذمه‌شان است از همراهی ایشان در پیکار با دشمنان کناره‌گیرند. در پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی، اسناد و محتوای این روایات مورد ارزیابی قرار گرفت. یافته‌های تحقیق حکایت از آن داشتند که این روایات از هر دو

---

<sup>۱</sup>. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شاهد، تهران، ایران. (نویسنده مسؤول)

جهت سند و متن در معرض نقدهای جدی قرار دارند. از نظر سندی، اسناد تمام روایات ضعیف هستند و از نظر محتوایی، مضمون روایات با قرآن کریم و سنت در تعارض هستند. تعارض آن‌ها با دو دسته از آیات: (۱) آیات وصیت، (۲) آیات جهاد روشن گردید و تعارض آن‌ها با چهار دسته از روایات اهل بیت (ع): (۱) شهادت اهل بیت (ع) با دین بر ذمه، (۲) تصدی اهل بیت (ع) در پرداخت دین اصحاب، (۳) دعوت امام حسین (ع) از مدیونان برای پیکار با یزدیان، (۴) جواز ضمانت یا وصایت زنان، آشکار گردید.

### واژه‌های کلیدی:

امام حسین (ع)، کربلا، روایات نهی مدیونان، نقد سندی، نقد محتوایی.

### مقدمه و طرح مسئله

در سال ۶۱ هجری قمری امام حسین (ع) و اهل بیت و یارانش در صحرای کربلا با هدف احیای اسلام جان خویش را فدا کردند. از این روی در میان حوادث تاریخ اسلام، حادثه عاشورا اثرگذارترین نقش را در حیات فکری، سیاسی و اجتماعی شیعیان ایفا کرده است. به دلیل گستره اثرگذاری این نهضت، دقت در هر گزاره گزارش شده از این واقعه اهمیت بسزایی دارد و اعتبارسنجی مصدری، سندی و به‌ویژه محتوایی آن‌ها قبل از تحلیل و کاربری‌شان را اقتضا دارد. بی‌مبالاتی در نقل گزارش‌های مرتبط با واقعه عاشورا و عدم پالایش اخبار صحیح از سقیم، زمینه‌ساز شکل‌گیری اندیشه‌ها و رفتارهای ناصواب از این حماسه بزرگ خواهد شد.

به باور شهید مطهری در نقل و بازگویی حادثه عاشورا هزاران تحریف لفظی و معنوی رخ داده است؛ تحریف‌های لفظی در اصل قضایا، مقدمات قضایا، متن و حواشی مطلب

روی داده است و تحریف‌های معنوی در تفسیر این حادثه به وقوع پیوسته است. تحریف‌هایی که گاه کوچک‌ترین هماهنگی با اصل مطلب ندارد و بلکه قضیه را مسخ و واژگون می‌کند و به ضد خودش تبدیل می‌گردد. این تحریف‌ها در جهت پایین آوردن و مسخ کردن قضیه و بی‌اثر کردن آن بوده است و در این امر، هم گویندگان و عالمان امت و هم مردم تقصیر داشته‌اند (مطهری، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۷۰).

بنابراین به‌طور کلی گزارش‌هایی که با سیره، کرامت و شخصیت امام حسین (ع) و یارانش تعارض داشته باشد، دچار ضعف هستند و اعتبار ندارند (محمدی ری شهری، ۱۳۹۱ش، ج ۱، صص ۲۳-۲۴). از جمله گزاره‌های معروف منسوب به امام حسین (ع) در جریان واقعه عاشورا - که به نظر می‌آید از اصل صحیح برخوردار نباشد و با سیره امام حسین (ع) و اهل بیت (ع) ناسازگار باشد - روایاتی هستند که بر اساس آن‌ها حضرت اعلام داشته است: کسانی که دین بر ذمه‌شان است به سپاه ایشان ملحق نشود و طبق برخی از این روایات وقتی شخصی همسر خویش را کفیل و ضامن پرداخت دیونش معرفی می‌کند، امام (ع) کفالت و ضمانت زنان را نامعتبر می‌داند. این روایات را برخی صحیح قلمداد کرده‌اند و این سخنان را نشانه جوانمردی امام (ع) تلقی کرده‌اند (قاضی نور الله، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۴۳۷) و آن را دستوری به اصحاب برای رعایت تقوا و ورع تفسیر نموده‌اند (همان، ج ۱۹، ص ۴۲۹) و همچنین نشانه اهتمام آن حضرت به حق مردم دانسته‌اند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲ش، ص ۴۶۷).

برخی از دانشیان نیز که ابعاد مختلف حماسه عاشورا را کاویده‌اند، الگوگیری از این

سخنان امام حسین (ع) را توصیه کرده و نوشته‌اند:

«عجیب است که انسانی در بحرانی‌ترین شرایط حتی به  
 بدهکاری‌های اصحاب و یاران خود به مردم توجه داشته باشد و  
 راضی نشود بدهکاران همراه او بیکار کنند و شهید شوند مبادا

حقوق مردم از دست برود» (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۷ش، صص ۴۱۳-۴۱۴).

روایات نهی امام حسین (ع) از حضور مدیونان در نبرد با دشمنان آن حضرت، سؤالات و ابهاماتی پیشاروی خوانندگان و شنوندگان روایات قرار می‌دهد؛ سؤالات و ابهاماتی از این قبیل که ماهیت زندگی طبیعی بشر چنان است که همواره اغلب مردم - به‌ویژه افرادی که پیشه‌شان داد و ستد است - دیونی بر عهده دارند و معمولاً بدین منوال عمر را به پایان می‌رسانند، آیا صحیح است افراد بدین سبب از حضور در جهاد ممنوع گردند؟ در صورت پذیرش این روایات، کارکرد وصیت در اسلام چه خواهد بود؟ آیا نه این است که یکی از حکمت‌های تشریح و وصیت، پرداخت دیون متوفی به وسیله وصی او است و داوطلبان جهاد می‌توانستند از این طریق ذمه خود را بری کنند؟ آیا زنان، اجازه ضمانت و وصایت ندارند؟ این پرسش‌ها و اشکالات و دیگر اشکالات موجب گردیده است تا پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی در پی پاسخ به این سؤال برآید که چه نقدهایی بر روایات نهی امام حسین (ع) از حضور مدیونان در واقعه کربلا وارد است؟ در پژوهش پیش‌روی ابتدا الفاظ و مصادر روایات گزارش می‌شود سپس اسناد روایات بررسی می‌گردد، آن‌گاه محتوای آن‌ها ارزیابی می‌شود و در فرجام نتایج پژوهش تبیین خواهد شد.

## ۱. الفاظ و مصادر روایت

روایت نهی امام حسین (ع) از حضور مدیونان در واقعه کربلا تنها در مصادر اهل سنت با الفاظ نزدیک به هم نقل شده است، با جستجوهای صورت گرفته، این روایات به پنج شکل یافت گردید که به ترتیب تاریخی مصادر روایات به تفصیل ذیل هستند:

۱- ابن سعد (۲۳۰ق) در کتاب «ترجمه الامام الحسین (ع)» با سند خود از «ابو الجحاف» از پدرش نقل کرده است: «یکی از انصار نزد حسین (ع) آمد گفت: بر ذمه من دینی است (و در عین حال برای پیکار با دشمنان آماده هستم)، امام (ع) فرمود: هر کس

که بر ذمه او دینی هست همراه من (با دشمنان) پیکار نکند (ابن سعد، ۱۴۱۵ق، ص ۷۱). این روایت را ذهبی (۷۴۸ق) با همان سند در کتاب «سیر أعلام النبلاء» ذکر کرده است (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۰۱).

۲- ابن ابی شیبہ کوفی (۲۳۵ق) با سلسله سند خود از پدر «موسی بن عمیر» نقل کرده است: حسین (ع) به منادی ای دستور داد تا ندا سر دهد که هر کس دینی بر عهده‌اش است، همراه من (با دشمنان) پیکار نکند. مردی برخاست و گفت: هم‌سرم پرداخت بدهی‌ام را از طرف من ضمانت کرده است، حضرت فرمود: ضمانت زن چه سودی دارد؟ سپس به یاران خود فرمود: برای من نقل شده است که هر کس شهید شود در حالی که دینش را نپرداخته باشد، در جهنم داخل شود» (ابن ابی شیبہ کوفی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۵۸).

۳- طبرانی (۳۶۰ق) در «المعجم الکبیر» با اسناد خود از پدر «موسی بن عمیر» آورده است: حسین (ع) دستور داد تا ندا سر دهند که هر کس دینی بر عهده‌اش است همراه ما نیاید، شخصی به حضرت عرضه داشت: هم‌سرم من پرداخت دینم را ضمانت کرده است. حسین (ع) فرمود: ضمانت زن چیست؟ (کنایه از این که ضمانت زن قابل اعتماد نیست) (طبرانی، ۱۴۰۱ق، ج ۳، ص ۱۲۳).

۴- خطیب بغدادی (۴۶۳ق) در کتاب «المتفق و المقترق» از پدر «موسی بن عمیر» آورده است: حسین (ع) به من دستور داد تا در میان مردم ندا سر دهم که هر کس دینی بر عهده‌اش است، همراه من (با دشمنان) پیکار نکند؛ زیرا هر کس بمیرد در حالی که دینی بر عهده‌اش دارد و وصیتی برای پرداخت آن نکرده باشد در آتش جهنم داخل گردد، مردی برخاست و گفت: هم‌سرم پرداخت بدهی از طرف من را تکفل کرده است، حضرت فرمود: کفالت زن چه سودی دارد؟ آیا زن می‌تواند دین را ادا کند؟» (خطیب بغدادی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۸۹۵).

۵- خطیب بغدادی روایت دیگری را - قدری متفاوت تر از روایت پیشین - از پدر «موسی بن عمیر» نقل کرده است: حسین (ع) به من دستور داد، ندا سر دهم که هر کس دینی بر عهده اش است، همراه من (با دشمنان) پیکار نکند و نیز فرمود در میان یارانش ندا سر دهم که آن حضرت از رسول خدا (ص) شنیده است که فرمودند: هر کس بمیرد و دینی بر ذمه اش باشد در قیامت به جای آن از حسناتش گرفته می شود» (خطیب بغدادی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۸۹۵).

## ۲. ارزیابی اسناد روایات

چنان که گذشت این روایات تنها در مصادره اهل سنت نقل شده است لذا باید اسناد این روایات مطابق با مبانی و مصادر رجالی اهل سنت ارزیابی گردد. در سند روایت اول، «ابو الجحّاف» - که نامش «داود بن ابی عوف التیمی» است - روایت را از طریق پدرش نقل کرده است. درباره پدر ابو الجحّاف در هیچ کدام از کتابهای رجالی نه تنها مدح و ذمی وارد نشده است بلکه از او هیچ نشان و نام درج نگردیده است و مهمل می باشد. اما «ابوالجحّاف» را اغلب رجالیان اهل سنت توثیق کرده اند (مزّی، ۱۴۰۶ق، ج ۸، ص ۴۴۱) با وجود این برخی از اهل سنت وی را از غالیان شیعه دانسته اند، زیرا عموم روایاتش درباره اهل بیت (ع) است و روایاتش قابلیت احتجاج ندارند (ابن عدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۹۵۰).  
راوی بعدی، «سعید بن مسروق» معروف به «سفیان ثوری» است که در بین عامه جایگاهی رفیع دارد، در مدحش مبالغه کرده و او را امیر المؤمنین در حدیث دانسته اند (مزّی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۱، ص ۱۶۴). راوی «سفیان»، «ابوعاصم ضحاک بن مخلد شیبانی» است. وی را توثیق کرده اند (رازی، ۱۲۷۱ق، ج ۴، ص ۴۶۳).

در ارزیابی سند این روایت باید گفت به رغم توثیق راویان بر اساس آرای رجالی اهل سنت، سند روایت ضعیف می باشد؛ زیرا راوی نخست، «ابو عوف التیمی» (پدر «ابو الجحّاف») مجهول بوده و جرح و تعدیلی نسبت به او گزارش نشده است و وضعیت سند



روایت نیز تابع اخسّ راویان خواهد بود، به این معنا که اگر در سند یک راوی ضعیف یا مجهول و مهمل باشد کل سند روایت ضعیف خواهد بود. به علاوه با در نظر داشتن اسناد روایت بعدی که در همه آنها چند راوی نخست عبارتند از: «سُفْيَانُ بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي الْجَحَّافِ، عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ أَبِيهِ»، روشن می‌گردد که سند این روایت از طریق «ابو الجحّاف» به صورت مرسل از امام حسین (ع) نقل شده است و این نکته ضعف سند را دو چندان می‌گرداند. اما در خصوص اسناد باقی روایات باید گفت که چند راوی نخست تمام آنها مشترک بوده و بدین صورت هستند: «سُفْيَانُ بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي الْجَحَّافِ، عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ أَبِيهِ».

دو راوی نخستین، «موسی بن عمیر» و پدرش هستند. پدر «موسی بن عمیر» در کتب رجالی ناشناخته و مجهول می‌باشد. راوی بعدی، «موسی بن عمیر» است؛ خطیب بغدادی در کتاب «المتفق و المفرق» چهار نفر را که به نام «موسی بن عمیر» هستند معرفی می‌کند:

(۱) «موسی بن عمیر انصاری کوفی»، (۲) «موسی بن عمیر ابوهارون عنبری کوفی»، (۳) «موسی بن عمیر ابوهارون اعمی»، (۴) «موسی بن عمیر بغدادی طرثفی».

خطیب بغدادی حدیث مورد بحث را به «موسی بن عمیر انصاری کوفی» نسبت می‌دهد (خطیب بغدادی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۸۹۵). ذهبی درباره «موسی بن عمیر» نوشته است: «لا يعرف» (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۴، ص ۲۱۵). ابن حجر در کتاب «تقریب التهذیب» او را مجهول دانسته (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۲۷) و در کتاب «تهذیب التهذیب» تضعیفش کرده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۳۲۵). با توجه به مهمل بودن پدر «موسی بن عمیر» و نیز تضعیف «موسی بن عمیر» اسناد باقی روایات ضعیف هستند. از ارزیابی اسناد روایات روشن می‌گردد که همه آنها از نظر سند ضعیف می‌باشند و حجیت استناد ندارند.

### ۳. ارزیابی محتوایی روایات

حدیث صحیح بر اساس معیار برخی عالمان متأخران امامی - با پیشگامی آیت الله خویی -، حدیثی است متصل به معصوم (ع) که راویان دوازده امامی ثقه دارد (موثوق السند)، در حالی که حدیث صحیح بر اساس ملائک متقدمان امامی هر حدیثی است که به سبب وجود قرائنی نسبت به صدور آن از معصوم (ع) اطمینان حاصل گردد (موثوق الصدور) (حسینی صدر، ۱۴۳۰ق، ص ۲۹). لذا مهم ترین و مقبول ترین روش در اعتبارسنجی روایات توجه به محتوای آن‌ها است؛ به تعبیر آیت الله جوادی آملی، گاه رجال سند موثق هستند و حدیث از جهت سند معتبر است؛ اما از نظر محتوا با دلایل عقلی یا نقلی ناسازگار است و گاه از جهت محتوا با عقل و نقل معتبر سازگار است ولی از جهت رجال سند اشکال دارد و گاه ائتمان متن و توافق آن با خطوط کلی دیگر زمینه ترمیم را فراهم می کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش، ج ۷، ص ۵۷). از این روی در این پژوهش تنها بر اساس اسناد درباره روایات قضاوت نمی شود و پس از ارزیابی محتوای آن‌ها بر پایه قرآن و سنت، داوری نهایی صورت خواهد پذیرفت.

### ۳-۱. ارزیابی محتوایی روایات با قرآن

از مهمترین معیارهای ارزیابی محتوایی روایات و بلکه مهمترین معیار، سنجه روایات با آیات قرآن کریم است، موضوعی که در روایات فراوانی تحت عنوان اخبار عرضه در جوامع حدیثی جای گرفته است. مطابق با این روایات، استفاده از محتوای هر حدیثی پس از عرضه آن بر آیات قرآن و عدم تعارض با آیات، روا خواهد بود (رک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۹۶). روایاتی که با قرآن در تعارض هستند، با اهل بیت (ع) نیز مخالف می باشند و به علت یگانگی ملائک معیت و تضاد، ضد یکی از دو همراه ضد دیگری نیز هست. پس آنچه ضد قرآن است، با عترت نیز ضدیت دارد، حتی اگر ظاهراً به ایشان منتسب باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۳۲).

در روایتی امام رضا(ع) به صراحت یکی از ملاک‌های پذیرش حدیث را عدم مخالفت با قرآن بیان نموده‌اند (رک: کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۲۴). روایات مورد بحث را می‌توان با استفاده از دست کم، دو دسته از آیات در معرض نقد قرار داد؛ نخست: آیات وصیت، دوم: آیات جهاد.

### ۳-۱-۱. آیات وصیت

خداوند متعال در قرآن برای تقوای پیشگان مقرر فرموده است که به هنگام فرار سیدن مرگ، اگر مالی از خود به جای می‌گذارند، برای والدین و خویشان‌شان وصیت کنند: «كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ» (البقره: ۱۸۰). ظاهر آیه به دلیل استعمال «کتابه» (کُتِبَ عَلَيْكُمْ) - که در قرآن به هنگام قطع و لزوم به کار می‌رود - و نیز تعبیر «حَقًّا» در انتهای آیه، بر وجوب دلالت دارد؛ مع ذلك تعبیر «عَلَى الْمُتَّقِينَ» از وجوب می‌کاهد و اگر به جای آن می‌فرمود: «علی المؤمنین»، مؤید ظهور صدر در وجوب می‌بود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۳۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸ش، ج ۹، ص ۲۱۴)، مضاف بر آن بر اساس ادله دیگر همچون روایات و اجماع از تعبیر «کتب» معنای «ندب» (استحباب) به دست می‌آید (مقدس اردبیلی، بی تا، صص ۴۶۹-۴۷۰).

بنابراین وصیت وجوب ذاتی ندارد و استحباب آن استظهار می‌شود مگر آن که حق الله یا حق الناس بر ذمه فرد باشد، در این صورت وجوب آن، واجب نفسی و تکلیف تعبیدی محض نیست، بلکه واجب مقدمی است و برای اعلام حق خدا یا حق مخلوق وجوب طریقی دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش، ج ۹، ص ۲۱۳). بر این اساس اگر در میان لشکریان امام حسین(ع) کسانی بودند که حق الناس بر ذمه‌شان بود، می‌توانسته‌اند وصیت کنند تا

۱. بر شما مقرر شده است که چون یکی از شما را مرگ فرارسد، اگر مالی بر جای گذارد، برای پدر و مادر و خویشاوندان [خود] به طور پسندیده وصیت کند [این کار] حقی است بر پرهیزگاران

دیونشان ادا شود، چنان که در جوامع حدیثی معتبر درباره سیره برخی از اهل بیت (ع) روایت شده است که آن بزرگواران در حالی که دیونی بر عهده داشته‌اند از دنیا رحلت کردند؛ از امام صادق (ع) نقل است: رسول خدا (ص) در حالی از دنیا رفتند که دین بر ذمه‌شان بود و امیرمؤمنان (ع)، امام حسن (ع) و امام حسین (ع) در حالی به شهادت رسیدند که به عهده داشتند (برقی، ۱۳۷۱ ش، ج ۲، ص ۳۱۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۹۳؛ صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۱۸۲؛ صدوق، ۱۳۸۵ ق، ج ۲، ص ۵۹۰؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۶، ص ۱۸۳).

بی‌گمان آن رهنمایان بشری به اوصیای خود که همان امامان پس از ایشان هستند وصیت کرده‌اند که دیون آنان ادا شود، چنان که طبق تصریح روایات، پیامبر (ص) به امام علی (ع) وصیت فرمود که پس از وفات، دین ایشان را پرداخت کند (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۲۳۶؛ مفید، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۱۸۵؛ حسکانی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲، ص ۴۸۳؛ طوسی، ۱۴۱۴ ق، ص ۵۷۲) و پس از رحلت حضرت رسول (ص)، امام علی (ع) اعلام عمومی کردند که هر کسی دین و عهدی بر عهده رسول خدا (ص) دارد برای دریافت آن نزد امام (ع) حضور یابد (خصیبی، ۱۴۱۱ ق، ص ۱۵۳).

همچنین روایت شده است که امام علی (ع) به هنگام شهادتش هشتصد هزار درهم بدهی داشت، امام حسن (ع) دو ملک متعلق به خودش؛ یکی را به قیمت پانصد هزار درهم و دیگری را به قیمت سیصد هزار درهم فروخت و دیون حضرت را پرداخت کرد (ابن طاووس، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۸۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۸، ص ۳۲۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۰۰، ص ۱۴۵).

طرفه آن که نقل شده است: پس از شهادت امام حسین (ع)، امام سجاد (ع) نیز ملکی متعلق به خودش را سیصد هزار درهم فروخت تا دیون و بدهکاری‌های امام حسین (ع) را ادا کند (ابن طاووس، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۸۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۸، ص ۳۲۲-۳۲۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۰۰، ص ۱۴۵). طبرانی - که از راویان عدم حضور مدیونان در سپاه امام حسین (ع) است - در همان صفحه‌ای که روایت در معرض نقد را آورده، گزارش کرده

است که حسین بن علی (ع) در حالی به شهادت رسید که دیون فراوانی بر عهده‌اش بود و علی بن حسین (ع) برای ادای آن‌ها پدرشان، چاه‌های آب (متعلق به خودشان) را فروخت (طبرانی، ۱۴۰۱ق، ج ۳، ص ۱۲۳). روشن است که این سیره اهل بیت (ع)، سیرت اختصاصی نبوده است و آنچه در این باره عمل نموده‌اند حجیت استناد و الگوگیری توسط پیروان را دارد، لذا منطبق بر روش ایشان، برای دیگر مردمان سزاوار می‌باشد که در جهاد حضور یافته و نسبت به پرداخت دیون خود به وصی یا وکیل خویش وصیت کنند.

### ۳-۱-۲. آیات جهاد

آیات جهاد در قرآن در شش دسته جای می‌توان دسته‌بندی کرد؛ داد: ۱. آیات مشوق جهاد، ۲. آیات لزوم جهاد دفاعی، ۳. آیات دعوت کننده به جهاد آزادی بخش، ۴. آیاتی که به مبارزه با کفار و مشرکان تا گرویدن آنان به اسلام و ریشه کن شدن شرک فرمان می‌دهند، ۵. آیات قتال با اهل کتاب، ۶. آیاتی که به‌طور مطلق به جهاد فرمان می‌دهند (ایروانی، ۱۳۹۶ش، ص ۵۰).

قرآن در این آیات به هیچ روی، بدهکاری را مانع حضور مجاهدان در جهاد ندانسته است و آیه‌ای وجود ندارد که دیون افراد را از موانع حضور در رزمگاه شناسانده باشد. در آیه ۹۱ سوره توبه خداوند سه گروه را معذوران در جهاد معرفی کرده است که البته در میان آنان مدیونان حضور ندارند: «لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَلِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ»<sup>۲</sup>. کسانی که ضعیف و ناتوان (بر اثر پیری و یا نقص اعضاء همچون فقدان بینایی) هستند، بیماران و آنان که وسیله لازم را برای شرکت در میدان جهاد در اختیار ندارند، سه گروهی می‌باشند که بر آنان ایرادی نیست در این برنامه واجب اسلامی شرکت نکنند. البته در ادامه، شرطی مهم برای معافیت آنان بیان کرده

<sup>۲</sup>. بر ناتوانان و بر بیماران و بر کسانی که چیزی نمی‌یابند [تا در راه جهاد] خرج کنند- در صورتی که برای خدا و پیامبرش خیرخواهی نمایند- هیچ گناهی نیست.

و فرموده است: این در صورتی است که آنان از هر گونه خیر خواهی مخلصانه درباره خدا و پیامبرش دریغ ندارند (إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۸، ص ۸۱).  
بر این اساس هیچ کس به طور کلی از همکاری با مجاهدان در راه خدا معاف نیست، حتی آنان که بیمار و نابینا هستند و طبعاً قادر به برداشتن سلاح و شرکت در میدان نبرد نیستند ولی با زبان و تبلیغ و اعمال خود می توانند مشوق مجاهدان و پشتیبان برنامه های آنان باشند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۸، ص ۸۵).

همچنین قرآن کسانی را که با عذرهای مالی و خانوادگی، از حضور در جنگ تخلف می ورزند، نکوهش کرده است: «سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ شَغَلَتْنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا يَقُولُونَ بِآلْسِنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ»<sup>۳</sup> (الفتح: ۱۱). علامه طباطبایی در تفسیر آیه می نویسد:

«متخلفان از جنگ، اشتغال به اموال و خانواده را مانع همراهی با پیامبر (ص) بهانه می آوردند، آنان می گفتند: کسی نیست عهده دار امور مالی و خانوادگی ما شود و می ترسیم که آن ها ضایع گردند، برای ما از خداوند طلب آموزش کن تا خداوند تخلف ما را بیامرزد. درخواست آموزش آنان از پیامبر (ص) حکایت از آن دارد که آنان از تخلف احساس گناه داشتند، خداوند پاسخ می دهد که اموال و خانواده نه تنها موجب بی گناهی آنان نخواهد بود بلکه سبب آلوده شدنشان به گناه است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۸، ص ۲۷۸).

<sup>۳</sup> برجای ماندگان بادیه نشین به زودی به تو خواهند گفت: «اموال ما و کسانمان ما را گرفتار کردند، برای ما آموزش بخواه.» چیزی را که در دلهایشان نیست بر زبان خویش می رانند.

### ۳-۲. ارزیابی محتوای روایات با سنت

ملاک دیگر در ارزیابی محتوای احادیث، «سنت» است. در تفاوت حدیث و سنت باید گفت که مقصود از سنت، منقولاتی است که انتساب آن به معصوم (ع) ثابت است، در حالی که حدیث این گونه نیست و تنها حکایت گر سخن معصوم (ع) بوده و ممکن است صدور آن از ایشان اثبات نشود (طباطبایی، ۱۳۹۰ ش، ص ۵۹۳). به همین سبب هیچ گاه سنت به صحیح و ضعیف تقسیم نمی شود ولی در تقسیمات حدیث، حدیث صحیح و ضعیف و حتی حدیث مجعول، گونه‌ای از حدیث به حساب می آید (همان).

عرضه حدیث بر سنت به توصیه خود معصومان (ع) بوده است، از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) روایت شده است: «روایاتی که با کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) موافق باشد مورد تأیید است» (عیاشی، ۱۳۸۰ ش، ج ۱، ص ۹)، از امام کاظم (ع) نیز نقل است: «هرگاه دو حدیث مختلف به شما رسید با کتاب خدا و احادیث ما بسنجید، اگر شبیه آن دو باشد حق است و اگر شبیه آن دو نباشد باطل است» (همان)، از امام رضا (ع) نیز روایت شده است که ما موافق قرآن و سنت سخن می گوئیم، ما از خدا و رسولش نقل می کنیم (کشی، ۱۴۰۹ ق، ص ۲۲۴).

از آن جا که حادثه عاشورا یکی از حماسی ترین جلوه‌های امامت شیعه است، ضروری است سیره رفتاری امامان شیعه را بر گزارش‌های مربوط به عاشورا حاکم کرد (محمدی ری شهری، ۱۳۹۱ ش، ج ۱، ص ۲۳). روایات در معرض نقد دست کم با چهار دسته از روایات اهل بیت (ع) تعارض دارند: ۱- شهادت اهل بیت (ع) با دین بر ذمه، ۲- تصدی اهل بیت (ع) در پرداخت دین اصحاب، ۳- دعوت امام حسین (ع) از مدیونان برای پیکار با یزدیان، ۴- جواز ضمانت یا وصایت زنان.

### ۳-۲-۱. شهادت اهل بیت (ع) با دین بر ذمه

طبق روایات متعدد، اهل بیت (ع) در حالی که دیونی بر عهده داشته‌اند از دنیا رخت بر بستند؛ از امام صادق (ع) نقل است که رسول خدا (ص) در حالی از دنیا رحلت کردند که دین بر ذمه شان بود و امیر مؤمنان (ع)، امام حسن (ع) و امام حسین (ع) در حالی به شهادت رسیدند که دین بر ذمه شان بود (برقی، ۱۳۷۱ ش، ج ۲، ص ۳۱۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ۹۳؛ صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۱۸۲؛ صدوق، ۱۳۸۵ ق، ج ۲، ص ۵۹۰؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۶، ص ۱۸۳).

شایان گفتن است که در منابع تاریخی - که از سربینه‌ها و غزوات پیامبر (ص) و نیز سه پیکار امیر مؤمنان (ع) با ناکثان، قاسطان و مارقان به تفصیل سخن به میان آمده است - هیچ گزارش و روایتی مبنی بر نهی حضور مدیونان در جهاد وجود ندارد، بلکه اخبار خلاف آن وجود دارد، چنان که گزارش شده است که قبل از آغاز جنگ اُحد، پدر جابر بن عبدالله انصاری، وی را فرامی‌خواند و ضمن پیش‌بینی شهادت خویش در این نبرد، از جابر می‌خواهد که دیون او را آدا کند (ابن اثیر جزری، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۲۴۳؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۴۳).

امام حسین (ع) - که از همان آغاز قیامش، سیره خود را بر پایه سیره جدش و پدرش علی بن ابی طالب (ع) معرفی کرده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ ق، ج ۴، ص ۸۹) - طبیعتاً نباید بدهکاران را از حضور در کربلا نهی کند. در جریان شهادت مسلم بن عقیل (ع) - سفیر و نماینده امام (ع) در کوفه - نقل شده است که ایشان قبل از شهادتش عمر بن سعد را وصی خود قرار داده و از وی درخواست می‌کند که مبلغ هفتصد درهم را که در مدت حضور در کوفه مقروض شده بود، پرداخت کند (مفید، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، صص ۶۱-۶۲؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ ق، ج ۸، ص ۱۵۷).



### ۳-۲-۲. تصدی اهل بیت (ع) در پرداخت دین اصحاب

طبق این دسته از روایات، ائمه (ع) خود دیون اصحاب متوفی را پرداخت می کرده‌اند، برای نمونه شخصی نزد امام صادق (ع) حضور یافته و مدعی می شود که دینی بر ذمه مُعَلِّی بن خُنَیس داشته است، امام (ع) عهده‌دار پرداخت دین مُعَلِّی می شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۹۴؛ صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۵۲۸؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۸۶).

در روایتی دیگر کلینی نقل کرده است که محمد بن اَسامه بن زید در بستر مرگ افتاده بود، بنی هاشم - که امام سجاد (ع) نیز در میان آنان بود - بر بالین وی گرد آمدند، محمد بن اَسامه گفت: خویشاوندی و جایگاه من نزد شما روشن است، بر ذمه من دینی است، دوست می دارم که آن را پرداخت کنید، امام سجاد (ع) داوطلب می شود و پرداخت دین او را به عهده می گیرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۳۳۲).

### ۳-۲-۳. دعوت امام حسین (ع) از مدیونان برای پیکار با یزدیان

این دسته از روایات تصریح دارند که امام حسین (ع) از برخی افراد برای حضور در میدان پیکار با یزدیان دعوت به عمل آورده است که دین بر عهده‌شان بوده است، نمونه‌ها:

۱- شیخ صدوق در کتاب «ثواب الأعمال و عقاب الأعمال» بابتی تحت عنوان: «عقاب من سمع واعیة اهل البیت علیهم السلام و رأی سوادهم فلم یجبههم» قرار داده و در این باب روایت کرده است که «عمرو بن قیس مشرقی» گوید: من و پسر عمویم نزد حسین (ع) - که در منطقه قصر بنی مُقاتل بود - رفتیم.... حضرت به ما فرمود: آمده‌اید من را یاری کنید؟ گفتم: من سالدیده و عیال‌وار هستم و فراوان بدهکارم و همراهم اموال مردم است و نمی‌دانم چه خواهد شد و خوش ندارم که امانت مردم تباه گردد. پسر عمویم نیز همین سخنان را به حضرت گفت. حسین (ع) به هر دو نفر ما فرمود: بروید (ولی چنان دور شوید که) نه فریادخواهی‌ام را بشنوید و نه من را ببیند؛ زیرا هر کس فریادخواهی‌مان را بشنود یا

ما را ببیند و اجابت نکند و یاری نرساند، سزاوار است که خداوند عزّ و جلّ او را با صورت در آتش افکند (صدوق، ۱۴۰۶ق، صص ۲۵۹-۲۶۰).

لحن این روایت تهدید به عقاب الهی برای همه کسانی است که در کربلا حضور دارند و از یاری حضرت دریغ می‌ورزند. در این روایت یکی از عذرهای که عمرو بن قیس مشرقی و پسرعمویش می‌آورند، همان سخنی است که روایات در معرض نقد از زبان امام حسین (ع) نقل کرده‌اند، اگر آن روایات صحیح می‌بودند، قاعدتا امام (ع) باید بی‌درنگ و بدون هشدار و وعید، آنان را روانه موطن‌شان می‌کردند، به‌ویژه آن‌که این دو تن غیر از دیون خود، اموال دیگران را نیز در اختیار داشتند و باید به صاحبانشان باز می‌گرداندند، لذا آن‌چه آنان به عنوان عذر حضور بیان داشته‌اند از منظر امام حسین (ع) حجت شرعی به حساب نمی‌آمده است؛ چراکه طرق شرعی صحیح - چون وصایت و کفالت - برای ادای دیون پیشاروی آنان بوده است.

۲- طبری در جریان حوادث مربوط به واقعه عاشورا نقل کرده است که «ضحاک بن عبد الله مشرقی» و «مالک بن نضر ارحبی» در کربلا نزد امام حسین (ع) برای سلام و طلب عافیت و در جریان قرار دادن حوادث در حال وقوع بار یافتند. امام (ع) از آنان طلب یاری کرد، هر دو نفر عرضه داشتند که عیال‌وار بوده و دین بر ذمه‌شان است. از این دو؛ مالک بن نضر کربلا را ترک گفت ولی ضحاک بن عبد الله با امام (ع) شرط کرد تا زمانی که حضورش در جنگ برای امام (ع) سودبخش باشد در کنار ایشان بماند، حضرت پذیرفت و ضحاک به صف اصحاب پیوست (طبری، بی‌تا، ج ۵، صص ۴۱۸-۴۱۹). ناگفته نماند که وی در روز عاشورا پس از آن‌که مشاهده کرد یاران امام (ع) جملگی به شهادت رسیده‌اند و حضورش سودی برای حفظ جان حضرت ندارد، نزد ایشان آمد و شرط پیشین خود را یادآور شد، امام (ع) تصدیق کرد و اجازه خروج داد، وی نیز از معرکه گریخت (طبری، بی‌تا، ج ۵، صص ۴۴۴-۴۴۵؛ بلاذری، ۱۹۵۹م، ج ۳، ص ۱۹۷).

اگر روایات مورد نقد، صحیح می‌بودند قاعدتا امام حسین (ع) از ضحاک بن عبد الله و مالک بن نضر نباید درخواست یاری می‌کرد و وقتی این دو تن، دین را عذر از یاری حضرت بیان می‌دارند، امام (ع) ضمن صحه گذاردن بر عذرشان، باید بی‌درنگ آنان را راهی سرزمین‌شان می‌کرد و قاعدتا یاری‌رسانی مشروط ضحاک بن عبد الله نیز منتفی می‌گردید.

### ۳-۲-۴. جواز ضمانت یا وصایت زنان

اشکال محتوایی دیگری که به این روایات بر پایه روایات معتبر دیگر وارد است، مسأله انکار جواز ضمانت و کفالت زنان به وسیله امام حسین (ع) است؛ توضیح آن که طبق روایات دوم و سوم، وقتی شخص داوطلب برای حضور در صف عاشوراییان به امام حسین (ع) عرضه می‌دارد: «إِنَّ امْرَأَتِي ضَمِنْتُ دِينِي» امام (ع) در پاسخ می‌فرماید: «وَمَا ضَمَانُ امْرَأَةٍ؟» و طبق روایت چهارم وقتی شخص می‌گوید: «إِنَّ امْرَأَتِي تَكْفَلَتْ عَنِّي»، امام (ع) در پاسخ می‌فرماید: «وَمَا كِفَالَةُ امْرَأَةٍ؟». در این گزارش‌ها واژه «امرأة» به صورت نکره در سیاق استفهام انکاری استعمال شده است و افاده عموم می‌کند و عدم جواز یا کراهت ضمانت و کالت زنان برای ادای دین برداشت می‌شود.

به جز این روایات منسوب به امام حسین (ع) در هیچ روایت دیگری ضمانت یا وکالت زنان نهی نشده است؛ چنان که در کتاب *وسائل الشیعه* - که تقریباً تمام روایات ابواب ضمانت در کتاب الضمان گردآمده است - روایتی در این خصوص وجود ندارد (رک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، صص ۴۲۱-۴۳۸)، لذا بدون هیچ اختلاف دیدگاهی در میان فقهای فریقین، ضمانت زن مانند ضمانت مرد صحیح است (رک: طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۳۳۶؛ علامه حلی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۳۰۳).

به علاوه ظاهر روایات در معرض نقد، دلالت دارند که امام حسین (ع) نه تنها به ضمانت زنان بلکه به وصایت آنان نیز اعتقاد نداشته است، در غیر این صورت باید به جای

ضمانت به وصایت زنان رهنمود می کردند، این در حالی است که طبق ادله فقهی، زنان می توانند به عنوان وصی نقش ایفا کنند و اطلاق ادله وصیت بر صحت وصیت به زن دلالت دارند (خوانساری، ۱۳۵۵ ش، ج ۴، ص ۷۸). نه تنها لسان آیه وصیت - که بحثش گذشت - اطلاق دارد و تقییدی بر آن مبنی بر تعیین جنسیت در کتاب و سنت وارد نشده است، بلکه بر اساس سنت قطعی وصایت به زن جایز دانسته شده است.

در کتب اربعه نقل گردیده است که علی بن یقظین از امام کاظم (ع) سؤال می کند که آیا می توان زنی را به همراه کودکی وصی قرار داد؟ حضرت فرمودند: عمل به وصیت توسط زن، صحیح است و لازم نیست تا بلوغ کودک انتظار کشد و چون کودک به بلوغ رسید باید هرگونه تبدیل و تغییر رخ داده را بپذیرد (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۷، ص ۴۶؛ صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج ۴، ص ۲۰۹؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۹، صص ۱۸۴-۱۸۵؛ طوسی، ۱۳۹۰ ق، ج ۴، ص ۱۴۰). از ظاهر این روایت بر می آید که علی بن یقظین تصور می کرده که وصیت به زن صحیح نباشد، لذا از امام (ع) سؤال می کند که آیا در صورت ضمیمه شدن کودک به زن، وصیت نافذ خواهد بود، امام (ع) در پاسخ تصریح می فرماید که وصیت به زن نافذ است و می توان به مفاد وصیت عمل نماید «تَمْضِي الْمَرْأَةِ الْوَصِيَّةَ» و هیچ ضرورتی ندارد که اجرای وصیت را بر بالغ شدن کودک متوقف کند.

عالمان شیعه نه تنها به جواز وصی قرار گرفتن زن حکم داده اند بلکه بر آن ادعای اجماع طایفه امامیه را مطرح کرده اند؛ شیخ طوسی، علامه حلی، شهید اول، شهید ثانی، سید علی طباطبایی، نجفی از اجماع علمای امامیه بر جواز وصیت به زن سخن گفته اند (طوسی، ۱۳۹۰ ق، ج ۴، ص ۱۴۰؛ همو، بی تا، ج ۴، ص ۱۵۹؛ شهید اول، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۳۲۳؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ ق، ج ۶، ص ۲۴۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۲ ق، ج ۹، ص ۴۸۵؛ نجفی، ۱۴۲۱ ق، ج ۲۸، ص ۴۰۷). روایت علی بن یقظین نیز از مهمترین ادله فقهای شیعه بوده است و روایات نهی امام حسین (ع) نه در کتاب فقهی ای وارد شده است و نه مستند هیچ فقیهی برای بیان حکم قرار گرفته است.

#### ۴. بررسی یک اشکال

در برخی روایات اهل بیت (ع) تأکید فراوانی بر آدای دین شده است و حتی اهمیت آن در پیوند با شهادت در راه خدا و جاری شدن اولین قطره خون شهید تبیین گردیده است، از امام باقر (ع) روایت شده است: «هر گناهی را شهادت در راه خداوند عز و جل پاک می‌کند مگر دین که هیچ پاک‌کننده‌ای ندارد جز آن که وی یا وارثش آن را ادا کند یا صاحب حق درگذرد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۹۴؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۸۴)، در روایت دیگری از آن حضرت آمده است: «اولین قطره خون شهید، کفاره گناهانش است به جز دین که کفاره‌اش، پرداخت آن است» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۸۳).

با توجه به این قبیل روایات، ممکن است این اشکال مطرح باشد که روایات مذکور، مضمون روایات نهی امام حسین (ع) از حضور مدیونان در واقعه کربلا را تأیید می‌کنند و بر این اساس نمی‌توان روایات نهی از حضور مدیونان در کربلا را در بوته نقد نهاد، زیرا طبق این روایات همه گناهان شهید به سبب ایثار و فداکاری پاک می‌گردد مگر بدهکاری و حق‌الناس که حتی خون شهید یارای زدودن آن را ندارد و باید توسط فرد مجاهد یا وارثان وی ادا گردد یا صاحب حق از آن درگذرد، از این روی امام حسین (ع) به دلیل عدم امکان ازاله حقوق و دیون با شهادت از حاضران خواسته‌اند که اگر کسی بدهکاری دارد از حضور در پیکار با دشمنان کناره گیرد.

در پاسخ به این اشکال باید گفت که از جمع عرفی میان این روایات و دیگر روایات به دست می‌آید که لحن و فحوای روایات؛ اولاً، در صدد بیان اهمیت و جایگاه حق‌الناس هستند، ثانیاً، ناظر بر تنبه دادن به کسانی‌اند که نسبت به حق‌الناس بی‌توجهی و بی‌مبالاتی دارند و قصد و نیت ادای آن را ندارند. این روایات چنین افرادی را تهدید می‌کنند که حتی اگر شهید شوند، دیون‌شان قابل بخشش نیست. اما در غیر این صورت به‌طور معمول افراد دیون مردم به عهده دارند به‌ویژه کسانی که پیشه آنان داد و ستد است و دیون نیز با وصیت

و ضمانت قابل پرداخت هستند و اگر فرد مجاهد هیچ دارایی نداشته باشند و کسی هم عهده‌دار پرداخت دیون آنان نگردد، در این صورت مورد مؤاخذه خداوند نخواهند بود.

شاهد سخن نخست مبنی بر این که روایات در صدد تبیین اهمیت و جایگاه حق الناس هستند، روایتی است که معاویه بن وهب نقل کرده است، وی گوید به امام صادق (ع) عرضه کردم که برای ما روایت شده است که یکی از انصار - که دو دینار بدهکار بود - وقتی از دنیا رفت پیامبر (ص) نماز بر او اقامه نکرد و فرمود: خودتان بر او نماز بگذارید تا این که یکی از خویشانش بدهی او را پرداخت (و پیامبر (ص) خود بر او نماز اقامه کرد). امام صادق (ع) فرمود: این روایت صحیح است. پیامبر (ص) چنین نمود تا مردم پند گیرند و حقوق یکدیگر را آدا کنند و دین را کوچک نشمارند، در غیر این صورت (که شخص بی مبالاتی در پرداخت دین نداشته باشد، بدهی داشتن به هنگام از دنیا رفتن طبیعی است، چرا که رسول خدا (ص) در حالی از دنیا رفتند که دین بر ذمه‌شان بود و امیر مؤمنان (ع)، امام حسن (ع) و امام حسین (ع) در حالی به شهادت رسیدند که دین بر ذمه‌شان بود (برقی، ۱۳۷۱ ش، ج ۲، ص ۳۱۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۹۳؛ صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۱۸۲؛ صدوق، ۱۳۸۵ ق، ج ۲، ص ۵۹۰؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۶، ص ۱۸۳).

برداشت علامه مجلسی در *بحار الانوار* و همچنین در *شروحش بر کافی و تهذیب الاحکام* از روایت این است که مرد انصاری بدهکاری را سبک شماره و نیت ادای آن را نداشته است، چنان که از این خبر و دیگر اخبار به دست می‌آید، در صورت عدم تقصیر و کوتاهی آن مرد، خودداری پیامبر (ص) از اقامه نماز وجه صحیحی ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۸، ص ۳۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۹، ص ۴۸۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۹، ص ۴۳).

شاهد سخن دوم مبنی بر این که روایات در صدد تنبه دادن به کسانی هستند که حق الناس را سبک شمرده و قصد و نیت پرداخت آن را ندارند، دسته‌ای از روایات می‌باشند که ادای دین را بر محور نیت بیان کرده‌اند، برای نمونه: عبدالغفار جازی از امام صادق (ع) درباره تکلیف کسی که بدهکار از دنیا می‌رود و توان مالی برای بازپرداخت بدهی خود

ندارد سؤال می‌کند، امام(ع) در پاسخ می‌فرماید که اگر اموالش بدون فساد از بین رفته باشد و نیت پرداخت بدهی را داشته باشد خداوند او را به دلیل دین مؤاخذه نخواهد کرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۹۹؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۹۱).

در روایت دیگری زراة بن اعین از امام باقر(ع) سؤال می‌کند: وظیفه کسی دین به عهده‌اش است و خود و ولی‌اش به ادای آن قادر نیستند، چیست؟ امام(ع) در پاسخ می‌فرماید اگر نیت پرداخت آن را داشته باشد گناهی بر او نیست (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۸۸).

همچنین نقل شده است که خداوند دوست می‌دارد انسانی را که بدهی دارد و در عین حال قصد دارد آن را ادا کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۹۳) و از امام صادق(ع) روایت است که هر کس دین به عهده داشته باشد و نیت آن را داشته باشد که به جای آورد خداوند دو فرشته محافظ برای او می‌گمارد تا او را برای ادای دین یاری رسانند و اگر از نیتش در پرداخت بدهی کوتاهی کند فرشتگان به میزان کوتاهی از نیتش از یاری رسانی او دریغ می‌ورزند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۹۵).

### نتایج تحقیق

از آن‌چه گذشت روشن گردید که روایاتی نهی امام حسین(ع) از حضور مدیونان در واقعه کربلا از هر دو جهت سند و متن در معرض نقدهای جدی قرار دارند. از نظر سندی با بررسی‌هایی که صورت گرفت، معلوم گردید که در اسناد تمام روایات راویانی ضعیف وجود دارند که خدشه به اسناد را موجب شده‌اند.

با تحلیل محتوایی روایات نیز مشخص شد که مضمون روایات با قرآن کریم و سنت در تعارض هستند. تعارض آن‌ها با دو دسته از آیات: (۱) آیات وصیت، (۲) آیات جهاد تبیین گردید. بر اساس آیات وصیت، مهمترین کارکرد این تکلیف دینی ادای دیون می‌باشد و وجوب آن به سبب برائت ذمه از حق الله یا حق الناس است و طبق آیات جهاد، معذوران از

جهاد بدهکاران نیستند. ناتوانان، بیماران و آنان که وسیله لازم را برای شرکت در میدان جهاد در اختیار ندارند، سه گروهی می‌باشند که در آیه ۹۱ سوره توبه تکلیف جهاد از آنان ساقط شده است.

همچنین تعارض روایات با چهار دسته از روایات اهل بیت (ع) روشن گردید: ۱- شهادت اهل بیت (ع) با دین بر ذمه، ۲- تصدی اهل بیت (ع) در پرداخت دین اصحاب، ۳- دعوت امام حسین (ع) از مدیونان برای پیکار با یزدیان، ۴- جواز ضمانت یا وصایت زنان. طبق روایات دسته نخست، اهل بیت (ع) در حالی که دیونی بر عهده داشته‌اند از دنیا رخت بر بستند؛ بر اساس روایات دسته دوم، ائمه (ع) خود دیون اصحاب متوفی را پرداخت می‌کرده‌اند، بر پایه روایات دسته سوم، امام حسین (ع) از برخی کسان برای حضور در میدان پیکار با یزدیان دعوت به عمل آورده است که دین بر عهده‌شان بوده است، مطابق با روایات دسته چهارم زنان صلاحیت ضمانت یا وصایت را دارند و در هیچ روایتی جز روایات در معرض نقد، عدم صلاحیت ضمانت و وصایت زنان وارد نشده است.

روایاتی که از تأکید در آدای دین و عدم بخشش آن حتی با شهادت در راه خدا سخن می‌گویند، نمی‌توانند مؤید روایات نهی امام حسین (ع) از حضور مدیونان باشند؛ زیرا این روایات اولاً، در صدد بیان اهمیت و حق الناس هستند، ثانیاً، ناظر بر تنبه دادن به کسانی‌اند که نسبت به حق الناس بی‌توجهی و بی‌مبالاتی دارند و قصد ادای آن را ندارند.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی شیبہ کوفی، عبدالله بن محمد، (۱۴۰۹ق)، *المصنف*، تحقیق و تعلیق: سعید اللحام، بیروت: دار الفکر.
۳. ابن اثیر جزیری، مبارک بن محمد، (۱۴۰۹ق)، *أسد الغابة فی معرفة الصحابة*، بیروت: دار الفکر.



۴. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی بن حجر، (۱۴۱۵ق)، **تقریب التهذیب**، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار المکتبه العلمیه.
۵. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی بن حجر، (۱۴۰۴ق)، **تهذیب التهذیب**، بیروت: دار الفکر.
۶. ابن سعد، محمد بن سعد، (۱۴۱۵ق)، **ترجمه الامام الحسین (ع)**، تحقیق: سید عزیز طباطبائی، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۷. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق)، **تحف العقول**، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۳۷۶ق)، **مناقب آل اَبی طالب**، نجف: المکتبه الحیدریه.
۹. ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۳۷۵ش)، **کشف المحجبه لثمره المهجبه**، محقق: محمد حسون، قم: بوستان کتاب.
۱۰. ابن عدی، عبد الله، (۱۴۰۹ق)، **الکامل فی ضعف الرجال**، تحقیق: دکتر سهیل زکار، بیروت: دار الفکر.
۱۱. ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل بن عمر، (۱۴۰۷ق)، **البدایه والنهایه**، بیروت: دار الفکر.
۱۲. ایروانی، جواد، (۱۳۹۶ش)، «آزادی یا اجبار عقیده در موازنه میان «لا اکراه فی الدین» با آیات قتال»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، دوره ۱۴، شماره ۲، شماره پیاپی ۳۴، صص ۳۱-۵۷.
۱۳. برقی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱ش)، **المحاسن**، تحقیق: جلال الدین محدث، قم: دار الکتب الإسلامیه.
۱۴. بلاذری، أحمد بن یحیی، (۱۹۵۹م)، **أنساب الأشراف**، تحقیق: محمد حمید الله، مصر: معهد المخطوطات بجامعة الدول العربیه بالاشتراك مع دار المعارف.
۱۵. جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۲ش)، **فرهنگ جامع سخنان امام حسین (ع)**، مترجم: علی مؤیدی، تهران: امیر کبیر.
۱۶. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۷۸ش)، **تسنیم**، قم: اسراء.
۱۷. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۹ش)، **قرآن حکیم از منظر امام رضا (ع)**، قم: اسراء.

٢٠٤ مقاله علمی - پژوهشی: «نقد و بررسی روایات نهی امام حسین (علیه السلام) از حضور مدیونان...» / محمد جعفری

١٨. حر عاملی، محمد بن حسن، (١٤٠٩ق)، **و سائل ال شیعہ**، محقق: مؤسسه آل البيت (ع)، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
١٩. حسکانی، عید الله بن عبدالله، (١٤١١ق)، **شواهد التنزیل**، محقق: محمدباقر محمودی، تهران: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية.
٢٠. حسینی صدر، علی، (١٤٣٠ق)، **الفوائد الرجالیة**، قم: دلیل ما.
٢١. خطیب بغدادی، ابو احمد بن علی، (١٤٠٥ق)، **المتفق و المفترق**، تحقیق: محمد صادق آیدن الحامدی، قم: دارالقاری.
٢٢. خصیبی، حسین بن حمدان، (١٤١١ق)، **الهدایة الكبرى**، بیروت: مؤسسه البلاغ.
٢٣. خوانساری، سید أحمد، (١٣٥٥ش)، **جامع المدارک فی شرح المختصر النافع**، تعلیق: علی أكبر غفاری، تهران: مکتبه الصدوق.
٢٤. ذهبی، محمد بن احمد بن عثمان، (١٣٨٢ق)، **میزان الاعتدال فی نقد الرجال**، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دار المعرفة.
٢٥. ذهبی، محمد بن احمد بن عثمان، (١٤١٣ق)، **سیر أعلام النبلاء**، بیروت: مؤسسه الرساله.
٢٦. رازی، محمد بن ادريس، (١٢٧١ق)، **الجرح و التمدیل**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٢٧. سبط بن جوزی، یوسف بن قز اوغلی، (١٤٢٦ق)، **تذکره الخواص**، تهران: مجمع جهانی اهل بیت (ع).
٢٨. سید رضی، محمد بن حسین، (١٤١٤ق)، **نهج البلاغه**، شرح: صبحی صالح، محقق: فیض الاسلام، قم: هجرت.
٢٩. شهید اول، شمس الدین محمد بن مکی عاملی، (١٤١٧ق)، **الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
٣٠. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (١٤١٣ق)، **مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام**، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
٣١. صدوق، محمد بن علی، (١٣٦٢ش)، **الخصال**، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
٣٢. صدوق، محمد بن علی، (١٣٨٥ق)، **علل الشرائع**، قم: کتاب فروشی داوری.

۳۳. صدوق، محمد بن علی، (۱۴۰۶ق)، **ثواب الأعمال و عقاب الأعمال**، قم: دار الشریف الرضی.
۳۴. صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، **من لا یحضره الفقیه**، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۵. صدوق، محمد بن علی، (۱۴۰۵ق)، **کمال الدین و تمام النعمه**، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۶. طباطبائی، سید علی، (۱۴۱۲ق)، **ریاض المسائل**، تحقیق: مؤسسه النشر الإسلامی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۷. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۸. طباطبائی، سید محمد کاظم، (۱۳۹۰ش)، **منطق فهم حدیث**، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۹. طبرانی، سلیمان بن احمد، (۱۴۰۱ق)، **المعجم الکبیر**، تحقیق: حمدی عبد المجید السلفی، عراق: مکتبه ابن تیمیه.
۴۰. طبری، محمد بن جریر، (بی تا)، **تاریخ الأمم و الملوک**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، **الأمالی**، قم: دار الثقافة.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۹۰ق)، **الإستبصار فیما اختلف من الأخبار**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ق)، **تهذیب الاحکام**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۴. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، **الخلاف**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۴۵. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۷ق)، **المب سوط فی فقه الامامیه**، تحقیق: سید محمد تقی کشفی، المکتبه المرتضویه.
۴۶. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (بی تا)، **تذکره الفقهاء**، تهران: المکتبه المرتضویه.

- ۲۰۶ مقاله علمی - پژوهشی: «نقد و بررسی روایات نهی امام حسین (علیه السلام) از حضور مدیونان...» / محمد جعفری
۴۷. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ش)، **تفسیر العیاشی**، محقق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمية.
۴۸. کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۹ق)، **رجال الکشی**، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۴۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۵۰. قاضی نور الله، نور الله بن شریف الدین شوشتری، (۱۴۰۹ق)، **احقاق الحق و ازهاق الباطل**، مقدمه و تعلیقات: سید شهاب الدین مرعشی نجفی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۵۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، **بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار(ع)**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۵۲. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۶ق)، **ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار**، محقق: مهدی رجائی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۵۳. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۵۴. محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۹۱ش)، **شهادت نامه امام حسین(ع)**، قم: دار الحدیث.
۵۵. مزّی، جمال الدین یوسف، (۱۴۰۶ق)، **تهذیب الکمال**، بیروت: مؤسسه الرسالة.
۵۶. مطهری، مرتضی، (بی تا)، **مجموعه آثار**، تهران: صدرا.
۵۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۴ق)، **الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد**، بیروت: دار المفید.
۵۸. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، (بی تا)، **زبدة البیان فی احکام القرآن**، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۵۹. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۶۰. مکارم شیرازی، ناصر؛ رستم نژاد، مهدی؛ داودی، سعید، (۱۳۸۷ش)، **عاشورا ریشه ها، انگیزه ها، رویدادها، پیامدها**، قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب (ع).

۶۱. نجفی، محمد حسن، (۱۴۲۱ق)، *جواهر الکلام فی ثوبه الجدید*، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).

### Bibliography:

1. The Holy Quran
2. Ibn Abī Shaybah Abdullah ibn Muhammad (1409 AH), *Al-muṣannaf*, Research: Saeed Lahhām, Beirut: Dār Al-fikr.
3. Ibn Athīr, ‘Izz al-Dīn Abul Hassan Ali ibn Muhammad (1405 AH), *Usd al-Ghāba fī Ma’rifat al-Sahāba*, Beirut: Dar al-Fikr.
4. Ibn Hajar ‘Asqalānī, Shahāb al-Dīn Ahmad bin Ali (1415 AH), *Taqrīb al-Tahzīb*, Research: Mustafa Abdul Qādir ‘Atā, Beirut: Dar Al-Maktabat Al-‘Ilmīya.
5. Ibn Hajar ‘Asqalānī, Shahāb al-Dīn Ahmad bin Ali (1404 AH), *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Beirut: Dar al-Fikr.
6. Ibn Sa'd, Muhammad ibn Sa'd (1415 AH), *Trajamat al-Imam al-Hussein (AS)*, Research: Seyed Aziz Tabatabaei, Qom: Āl al-Bayt li 'Ihyā' al-Turath.
7. Ibn Shu'bah Ḥarrānī, Hassan Ibn Ali (1404 AH). *Tuḥaf al-‘Uqūl*. Research: Ali Akbar Ghaffari, Qom: Islamic Publications Office.
8. Ibn Shahr ‘Āshūb, Muhammad bin Ali (1376 AH), *Manāqib-u ‘Āli Abi Ṭālib*, Najaf: Maktabat-u Ḥaydarīyyah.
9. Ibn Tāwūs, Ali ibn Musa (1996), *Kashf al-Mahajat li Thamarat al-Muhajja*, Research: Mohammad Hassoun, Qom: Boostan-e Ketab.
10. Ibn Kathīr, Abu al-Fidā Ismā‘īl ibn ‘Umar (1407 AH), *Al-Bidāya wa al-Nihāya*, Beirut: Dar al-Fikr.
11. Ibn ‘Adī, Abdullah (1409 AH), *Al-Kāmil fī Du’afā’ al-Rijāl*, Research: Dr. Suhayl Zakkār, Beirut: Dar al-Fikr.
12. Irvani, Javad (۲۰۱۶), “Freedom or force of belief in the balance between ‘*lā ikrāha fī al-dīn*’ with the verses of *qitāl*”, *Researches on Qur’anic and Hadith Sciences*, 14 (2): pp. 31-57.
13. Barqī, Ahmad ibn Muhammad ibn Khalid (1992), *Al-Mahāsin*, qom: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.

14. AL-Balādhurī Ahmad ibn Yahyā (1959), *Ansāb al-Ashrāf*, Research: Humaydu Allāh M. Egypt: Dār al-Ma'ārif.
15. A Group of Authors (۲۰۰۳), *Comprehensive Dictionary of the Words of Imam Hussein (AS)*, Trans. Ali Mu'ayyedi, Tehran: Amir Kabir.
16. Javadi Amoli, Abdullah (۱۹۹۸), *Tasnim*, Qom: Esra.
17. Javadi Amoli, Abdullah (۲۰۱۰), *The Wise Qur'an from the Perspective of Imam Reza (AS)*, Qom: Esra.
18. Hurr 'Amilī, Muhammad ibn Hassan (1409 AH), *Wasā'il al-Shī'ah ilā Tahsīl Masā'il al-Sharī'ah*, Qom: 'Āl al-Bayt Institute.
19. Ḥasakānī 'Ubaydullah ibn Abdullah (1411 AH), *Shawāhid Al-Tanzīl Li Qawā'id Al-Tafḍīl*, Research: Mohammad Baqer Behboodi, Tehran: Majma' ilhyā' al-Thiqāfat al-Islāmīya.
20. Hosseini Sadr, Ali (1430 AH), *Al-Fawā'id Al-Rijālīya*, Qom: Dalil-e Ma.
21. Khatīb Baghdadi, Abu Ahmed ibn Ali (1405 AH), *Al-Muttafaq wal-Muftaraq*, Research: Muhammad Sadiq Aydin Al-Hāmidī, Qom: Dar al-Qārī.
22. Khasībī, Hussein bin Hamdān (1411 AH), *Al-Hidāyat Al-Kubrā*, Beirut: Al-Balāgh Foundation.
23. Khansārī, Sayid 'Ahmad (1976), *Jāmi' Al-Madārik fī Sharh Al-Mukhtasar Al-Nāfi'*, Research: Ali Akbar Ghafari, Tehran: Al-Sadūq Library.
24. Dhahabī, Mohammed bin Ahmed bin 'Uthmān (1382 AH), *Mīzān Al-'Itidāl fī Naqd Al-Rijāl*, Research: Ali Muhammad Al-Bajāwī, Beirut: Dar Al-Ma'rifa.
25. Dhahabī, Mohammed bin Ahmed bin 'Uthmān (1413 AH), *Sīyar 'A'lām al-Nubalā*, Beirut: Al-Risāla Institute.
26. Rāzī, Muhammad bin Idris (1271 AH), *Al-Jarh wal-Ta'dīl*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi.
27. Sebt bin Jawzī, Yusuf bin Qiz Oghli (1426 AH), *Tadhkirat Al-Khawās*, Tehran: Ahl al-Bayt (AS) World Assembly.
28. Sayed Razī, Mohammed bin Hussein (1414 AH), *Nahj Al-Balaghah*, Commentary: Subhī Sālih, Research: Faid al-Islam, Qom: Hijrat.

29. Shahīd Awwal, Shams al-Din Muhammad bin Makkī ‘Āmilī (1417 AH), *Aldurūs Al-Sharqīya fī Fiqh Al-Imāmīya*, Qom: Islamic Publication Institute.
30. Shahīd Thānī, Zayn al-Din bin Ali (1413 AH), *Masālik al-'Afhām 'ilā Tanqīh Sharā' Al-Islam*, Qom: Islamic Knowledge Foundation.
31. Şadūḳ, Muhammad bin Ali (1983). *Al-Khişāl*. Qom: Teachers Society.
32. Şadūḳ, Muhammad bin Ali (1385 AH), *'Ilal al-Sharā'I'*, Qom: Davari Bookstore.
33. Şadūḳ, Muhammad bin Ali (1406 AH), *Thawāb al-'A'māl wa 'Iqāb al-'A'māl*, Qom: Dar al-Sharif al-Razī.
34. Şadūḳ, Muhammad bin Ali (1413 AH), *Man lā Yahdaruh al-Faqīh*, Research: Ali Akbar Ghafari, Qom: Islamic Publications Office.
35. Şadūḳ, Muhammad bin Ali (1405 AH), *Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Ni'ma*, Research: Ali Akbar Ghafari, Qom: Islamic Publications Office.
36. Tabātabā'ī, Sayed Ali (1412 AH), *Rīyād al-Masā'il*, Research: Islamic Publications Office. Qom: Islamic Publications Office.
37. Tabataba'i, Seyed Mohammad Hussein (1417 AH), *Al-Mizan fī Tafṣīr al-Qur'an*, Qom: Publications Office of the Islamic Society of Seminary Teachers of Qom.
38. Tabataba'I, Sayed Muhammad Kazem (2011), *The Logic of Understanding the Hadith*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications.
39. Ṭabaranī, Suleiman ibn Ahmad, (1401 AH), *Al-Mu'jam al-Kabīr*, Research: Hamdī Abdel Majid Al-Salafī, Iraq: Ibn Taymīyyah Library.
40. Tabarī, Muhammad ibn Jarīr (nd), *The History of the Prophets and Kings*, Beirut: Al-'A'lamī lil Matbū'āt Institute.
41. Tūsī, Muhammad ibn Hassan (1414 AH), *Al-'Mālī*, Qom: Dar Al-Thaqāfa.
42. Tūsī, Muhammad ibn Hassan (1390 AH), *Al-'Istibṣār fī Mā Ukhtulīfa min al-Akhhbār*, Beirut: Dar al-Kutub al-Islāmīyah.
43. Tūsī, Muhammad ibn Hassan (1407 AH), *Tahzīb al-Ahkām*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah.

44. Tūsī, Muhammad ibn Hassan (nd), *Al-Khalāf*, Qom: Islamic Publications Office.
45. Tūsī, Muhammad ibn Hassan (1387 AH), *Al-Mabsūt fī Fiqh al-Imāmīyah*, Research: Sayed Muhammad Taqī Kashfī, Tehran: Al-Maktabat al-Murtazawīyah.
46. Allāmeḥ Hillī, Hassan ibn Yusuf ibn Mutahhar Asadī (nd), *Tadhkirat al-Fuqahā*, Tehran: Al-Maktabat al-Murtazawīyah.
47. ‘Ayyāshī, Muhammad ibn Masoud (2001), *Tafsīr al-‘Ayyāshī*, Tehran: Maktabat al-‘Ilmīyya al-Islāmīyah.
48. Kashshī, Muhammad ibn ‘Umar (1409 AH), *Rijāl al-Kashshī*, Mashhad: Mashhad University Press.
49. Kulaynī, Mohammad Ibn Ya'qūb (1407 AH), *Al-Kāfī*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya.
50. Qādī Nūrullah, Nūrullah ibn Sharifudīn Shūshtarī (1409 AH), *Ihqāq Al-Haq wa Izhāq Al-Bātil*, Introduction and Comments: Sayed Shahab al-Din Mar’ashī Najafī, Qom: Ayatollah Mar’ashī Najafī Library.
51. Majlisī Muhammad Baqer (1403 AH), *Biḥār Al-Anwār*, Beirut: Dar ‘Ihya’ al-Turath al-Arabi.
52. Majlisī Muhammad Baqer (1406 AH), *Malādh Al-Akhyār fī Fahm Tahdhīb Al-Akḥbār*, Research: Mehdi Rajaei, Qom: Ayatollah Mar’ashī Najafī Library.
53. Majlisī Muhammad Baqer (1404 AH), *Mir’āt al-‘Uqūl*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah.
54. Mohammadi Rey Shahri, Muhammad (2012), *Shahdat Nameh Imam Hussain (AS)*, Qom: Dar Al-Hadith.
55. Mizzī, Jamāluddīn Yūsuf (1406 AH), *Tahdhīb al-Kamāl*, Al-Risālah Institute.
56. Motahari, Morteza, (nd), *The Collected Works*, Tehran: Sadra Publications.
57. Mufīd, Muhammad ibn Muhammad ibn al-Nu‘mān (1414 AH), *Al-Irshād fī Ma’rifat Hujaj Allah ‘alāl-‘Ibād*, Beirut: Dar Al-Mufīd.
58. Muqaddas Ardabīlī, Ahmad ibn Muhammad (nd), *Zubt al-Bayān fī Ahkām al-Qur’an*, Tehran: Morazavi Bookstore.
59. Makarem Shirazi, Naser (1995), *The Commentary of Nemoone*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya.



60. Makarim Shirazi; Rostam Nejad, Mahdi; Davoudi, Saeed (2008), *Ashura: Roots, Motivations, Events, Consequences*, Qom: Imam Ali ibn Abi Talib (AS) Publications.
61. Najafi, Muhammad Hassan (1421 AH), *Jawāhir al-Kalām fī Thawbih Al-Jadīd*, Qom: The Institute of Islamic Jurisprudence Encyclopedia.





فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س)

سال هجدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰، پیاپی ۵۰

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۲۱۳-۲۳۹

## تبارشناسی واژه «نفس» در زبان‌های سامی با بررسی کاربردهای معانی آن در قرآن و عهدین

محمد علی همتی<sup>۱</sup>

محمد کاظم شاکر<sup>۲</sup>

DOI :10.22051/TQH.2021.33531.3000

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۹

### چکیده

حضور واژه‌ی «نفس» و مشتقاتش در شاخه‌های زبان سامی و کاربرد متعددش در قرآن و عهدین، نشان از قدمت و اهمیت آن دارد که پژوهش درباره‌ی آن بایسته است. ساختار واژه در شاخه‌های شمال شرقی و شمال غربی «ن پ ش» و در شاخه‌های جنوبی «ن ف س» است که نشان از تحول آن در فرایند انتقال از شاخه‌ای به شاخه‌ی دیگر دارد. پژوهش حاضر با روش تاریخی تطبیقی به تبارشناسی این واژه در زبان‌های سامی و بررسی کاربرد مصداقی و معانی آن در قرآن و عهدین و ارائه موارد اشتراک و افتراق آن، پرداخته است. شواهد نشان می‌دهد که وجوه اشتراک در ساختار و معنا به مراتب

<sup>۱</sup> استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

mohammadalihemati@gmail.com

<sup>۲</sup> استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. mk\_shaker@yahoo.com

بیشتر از افتراق است. واژه در برخی از شاخه‌ها توسعه‌ی معنایی بیشتری داشته که این گسترش در قرآن و عهدین نیز مشهود است. «استراحت کردن» و «حیات» دو معنای مشترک واژه در تمامی شاخه‌ها است و معانی متعدد دیگر از این دو معنا گسترش یافته‌اند. معنای واژه بعد از توسعه‌ی معنایی در تمامی شاخه‌ها بیشتر ناظر بر مسائل ماورائی، چون خداوند، روح و جان است. برخی از واژه پژوهان زبان عربی به ارتباط این واژه با واژه‌ی «نفس» پرداخته‌اند در حالی که این موضوع در شاخه‌های دیگر زبان سامی وجود ندارد.

### واژه‌های کلیدی:

نفس، نفس‌کشیدن، حیات، روح، قرآن کریم، عهدین، زبان‌های سامی.

### مقدمه و طرح مسئله

«نفس» و مشتقاتش از واژگان پر بسامد در قرآن و عهدین است. وجود این واژه در شاخه‌های قدیمی زبان سامی و عهدین، دلالت بر پیشینه‌ی طولانی آن دارد. حفظ ساختار و معنای واژه در گستره زمان و حضور در کتب آسمانی ادیان ابراهیمی و همچنین مصطلح شدن به عنوان یکی از مفاهیم فلسفی، اخلاقی و به عنوان یکی از واژگان اصلی حوزه انسان‌شناسی، ضرورت تحقیق تبارشناسی و معناشناسی این واژه را نشان می‌دهد. از این رو پژوهش پیش رو به تبارشناسی این واژه در زبان‌های سامی و ارائه مصادیق آن در قرآن و عهدین می‌پردازد.

به خاطر اهمیت معناشناسی این واژه، پژوهش‌هایی در این باره صورت گرفته است: از جمله مقاله‌ی «وجوه معنایی نفس در قرآن» از محمد کاظم شاکر که در مجله‌ی پژوهش‌های فلسفی کلامی (۱۳۷۹، صص ۷-۲) منتشر شده است اما این مقاله صرفاً بر معناشناسی و

مصادیق قرآنی واژه‌ی «نَفَس» تمرکز دارد. پژوهش دیگر مقاله‌ی «معناشناسی نفس در قرآن کریم با تأکید بر روابط همنشینی و جانشینی» از عاطفه زرسازان در مجله‌ی پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن (۱۳۹۷، صص ۶۶-۵۱) است که تکیه بر روابط هم‌نشین‌ها و جانشین‌های «نَفَس» داشته و از این رو، در معناشناسی «نَفَس»، هم‌نشین‌هایی چون واحده، مطمئنه، لوامه و اماره، و جانشین‌هایی چون مرء، قلب و ایدی مورد بررسی قرار گرفته است. وجه تمایز پژوهش حاضر با پژوهش‌های فوق، در جنبه‌ی تبار‌شناسی آن در شاخه‌های زبان سامی و بررسی کاربردهای آن در عهدین بر اساس زبان اصلی است از این جهت که ممکن است ترجمه‌های انگلیسی و فارسی عهدین در برخی موارد دقیق نباشد. تفاوت دیگر این کار با بقیه کارها پرداختن به معناشناسی و کاربرد واژه «نَفَس» در زبان عربی است.

### ۱. معناشناسی نَفَس در زبان عربی

در معناشناسی واژه نَفَس باید ابتدا بررسی شود که چه ارتباطی بین نَفَس و نَفَس است؟ آیا این دو از یک ریشه هستند یا اینکه آنها از دو اصل‌اند؟ قبل از بررسی یاد آور می‌شود که این سؤالات صرفاً از طرف لغت‌پژوهان عرب مطرح گردیده و در دیگر شاخه‌های زبان سامی این موضوع مطرح نشده است. برخی از لغت‌شناسان قایلند که هر دو از یک اصل هستند و معنای آن خروج هوا است. ابن فارس برای این ریشه یک اصل قایل است و می‌گوید:

«اصل واحد يدل على خروج النسيم كيف كان من ریح او غيرها،

والیه يرجع فروعه» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۴۶).

وی خروج نسیم را اعم از باد می‌داند و معانی دیگر مشتقات را مرجوع به همین معنا می‌داند. ابن فارس جهت نام‌گذاری جان آدمی به نَفَس را این گونه بیان می‌کند که پایداری

جان به نفس است و خون را نیز به این جهت نفس نامیده‌اند که با خروج خون از بدن نفس قطع می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۴۶).

گروهی دیگر از لغت شناسان نفس را با توجه به مضاف‌الیه آن معنا می‌کنند؛ به عبارت دیگر، نفس خود به خود معنایی ندارد، بلکه معنای آن وابسته به کلمه بعد از آن است و «نفس الشیء» معادل با «ذات الشیء» و «عین الشیء» است. علامه طباطبایی از این نظریه دفاع کرده‌است و تمامی مشتقات این ریشه را به این معنا برگردانده‌است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۸۵). اما این دو دیدگاه جامع و مانع نیستند. به عنوان مثال، عبارت «جاء زید نفسه» با خروج نسیم چگونه می‌تواند ارتباط داشته باشد در حالی که کلمه نفس در این عبارت برای تأکید است؟! همچنین عبارتی مانند: «بلغك الله انفس الاعمار»، «انت فی نفس من امرک»، «دارك انفس من داری» چه ارتباطی با ذات الشیء دارند.

به نظر می‌رسد به راحتی نمی‌توان برای نفس و نفس یک یا دو اصل معنایی قایل شد. تبارشناسی واژه در شاخه‌های سامی احتمال داشتن یک اصل را تقویت می‌کند که در ادامه به آن اشاره می‌شود. با این حال، در عربی برخی واژگان، از نفس و برخی دیگر از نفس مشتق می‌شوند؛ کلماتی چون انفس و نفوس به ذات الشیء بر می‌گردند و کلماتی چون نفیس، تنفس و تنافس به خروج نسیم و هوا بر می‌گردند، البته با دقت در معانی کلماتی چون تنفس و نفیس به این نتیجه می‌رسیم که در معنای این واژگان باید وسعت و توسعه را اصل دانست نه خروج نسیم. شاهد این ادعا این عبارت است که وقتی شخصی در توصیف لباسش بگوید: «هذا الثوب انفس من هذا» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۳۷)، منظور انفس در این عبارت پهن و بلندتر بودن لباس است. و یا وقتی از ویژگی منزل سخن گفته می‌شود و عبارت «دارك انفس من داری» به کار می‌رود، انفس به معنی «وسیعتر» است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۳۷).

## ۲. بررسی ریشه‌ی (ن ف س) در زبان‌های سامی

از نظر زبان‌شناسی، دو خانواده‌ی بزرگ زبان از مهم‌ترین شاخه‌های اصلی زبان‌های خاموش، نیمه‌خاموش و زنده دنیا هستند. یکی، زبان هند و اروپایی است و آن نامی است که به خانواده‌ی بزرگی از زبان‌ها داده می‌شود. این خانواده تقریباً شامل تمام زبان‌های اروپا و فلات ایران و بخش شمالی شبه قاره هند می‌شود. کوچ‌گری اروپاییان در پانصد سال گذشته دامنه زبان‌های هندواروپایی را در سراسر آمریکای شمالی، جنوبی و مرکزی و همچنین در استرالیا گسترش داده‌است (آریان‌پور کاشانی، ۱۳۸۴، ص ۵). دیگری، زبان آفروآسیایی است که شامل شاخه‌هایی چون سامی، مصری، بربری، کوشی، و چادی است که هر یک از این شاخه‌ها و زبان‌ها به زیر شاخه‌های مختلفی تقسیم می‌شود که در پهنه‌ی غرب آسیا و نیمه شمالی آفریقا بدان‌ها تکلم می‌شده‌است. شاخه‌ی سامی تنها شاخه‌ی آسیایی این خانواده‌ی زبانی است (Orel and Stolbova, 1995: X–XIII).

زبان سامی خود شاخه‌هایی دارد. مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: ۱. شمالی شرقی که زبان اکدی جزو این شاخه است؛ ۲. شمال غربی که مناطق سوریه تا فلسطین را در بر می‌گیرد و زبان‌های عبری قدیم، آرامی، سریانی و مندائی از این شاخه‌اند؛ ۳. شاخه‌ی جنوبی که شامل شبه جزیره و حبشه می‌باشد. زبان‌های عربی، ثمودی، صفایی، سبئی، حبشی و گعزی جزو این شاخه‌اند (رک: موسکاتی، ۱۴۱۴، صص ۳۲-۱۷). بررسی ساختاری و معنایی ریشه‌ی (ن ف س) در زبان‌های سامی می‌تواند به سیر تحول معنایی ساختاری آن کمک کند.

### ۲-۱. واژه نفس در زبان‌های شاخه‌ی شمال شرقی

#### ۲-۱-۱. واژه نفس در زبان اکدی

در زبان اکدی ماده‌ی (napāšū) به معنای نفس کشیدن، وسیع شدن و بسط‌دادن است (Black, p238). همچنین واژه‌ی (napištu) به معنای اصل حیات، ماده‌ی حیات، موجود زنده و خود است (Black, 2000, p239).

## ۲-۲. واژه نفس در زبان‌های شاخه‌ی شمال غربی

### ۲-۲-۱. واژه نفس در زبان عبری

در زبان عبری، ماده‌ی נֶפֶשׁ (nāpash) به معنای نفس کشیدن، تازه‌شدن و واژه‌ی נֶפֶשׁ (nepesh) به صورت اسم، در معانی روح، زندگی، شخص، جسم، خون، آرزو، فکر، قلب، به عنوان ضمیر فاعلی و مفعولی و قیصر به کار رفته است (gesenius, 1882, p.685).

### ۲-۲-۲. واژه نفس در زبان آرامی ترگومی

در فرهنگ آرامی ترگومی واژه‌ی נֶפֶשׁ (nāpesh) به معنای نفس کشیدن و استراحت کردن است. همچنین واژه‌ی נֶפֶשׁ (nepesh) به معنای روح، حیات، شخص، میل و آرزو آمده‌است و نیز به معنای مکان استراحت مخصوصاً در بناهایی که کنار قبور یا روی آنها ساخته شده، به کار رفته است (Jastrow, 1903, pp.926-927).

### ۲-۲-۳. واژه نفس در زبان سریانی

در زبان سریانی واژه‌ی «نَفْس» (napshā) به معنای: روح، جسم، حیات، ذات، شخص، رغبت، شهوت، نفس الحیاه، ذاتی، ذونفس، رغب‌فیه، وقت‌التنفس، متنفس، اراح و مقبره آمده‌است (منأ، ۱۹۷۵، ص ۴۱۲؛ Margoliouth, 1903, p.346; Costaz, 2000, p.210).

### ۲-۲-۴. واژه نفس در زبان مندائی

در زبان مندائی واژه‌ی «npš» به معنای نفس‌زدن، نیروی تازه‌دادن، حیات‌دادن، زیادشدن و توسعه‌دادن، است. (macuch, 1936, p.304). در این زبان ریشه‌ی دوم این ماده «nbš» معرفی شده‌است. غالب مشتقات این واژه در زبان مندائی به معنای نیرومند شدن، زیاد شدن و توسعه است (macuch, 1936, p.304).



## ۲-۳. واژه نفس در زبان‌های سامی جنوبی

### ۲-۳-۱. واژه نفس در زبان سبئی

در زبان سبئی واژه‌ی « $\text{نفس}$ » یا «nfs» به معنای نفس، حیات، روح، شخص و سنگ قبر است (beston, 1982, p.93). معنای دیگر این ریشه در این زبان، گشایش و پاکیزگی است (beston, 1982, p.93). همچنین در معنای نزاع و منافسه آمده است (beston, 1982, p.93).

### ۲-۳-۲. واژه نفس در زبان حبشی

در زبان حبشی واژه‌ی « $\text{نفس}$ » (nfs) به معنای وزیدن، نفس کشیدن، حیات، روح و شخص است (dilimann, p.703).

## ۲-۴. تحلیل تبارشناسی واژه در زبان‌های سامی

وجود ماده‌ی (ن ف س) در شاخه‌های زبان سامی نشان از قدمت و اهمیت این واژه دارد. در تمامی شاخه‌ها، فاءُ الفِعْلُ، حرف (n=ن) است. عینُ الفِعْلُ در شاخه‌های شمالی حرف (p=پ) و در جنوبی، حرف (f=ف) است. این دو حرف از حروف شفوی‌اند (o'leary, 1923, p.30). در زبان سامی شمالی حروف شفوی، دو حرف (پ مهموس = ب مجهور) و (م) بوده است (موسکاتی، ۱۴۱۴، ص ۴۸). در شاخه‌ی جنوبی به جای حرف (پ مهموس = ب مجهور)، حرف (ف) جایگزین گردید (موسکاتی، ۱۴۱۴، ص ۴۸). /ولیری «پ» را اصل می‌داند (o'leary, 1923, p.60). همچنین با توجه به قدمت زبان اکدی که به ۲۵۰۰ قبل از میلاد بر می‌گردد (موسکاتی، ۱۴۱۴، ص ۱۸) احتمال اصل بودن (p=پ) قوت می‌یابد.

لَامُ الفِعْلُ در این واژه در شاخه‌های شمالی «ش=sh» و در شاخه‌ی جنوبی «س=s» است. ولفنسون معتقد است به واسطه‌ی قرابت این دو حرف، بیشتر آنچه در عبری به صورت سین می‌آید در عربی و حبشی با شین و بالعکس می‌آید (رک: ولفنسون، ۱۹۲۹،

ص ۲۰). اولیری نیز می‌گوید: «مواردی وجود دارد که شین عبری برابر است با سین عربی و حبشی» (o'leary, 1923, p.60)، مانند واژه‌ی خمس که در اکدی، عبری و سریانی به «ش» و در عربی و حبشی به «س» ختم می‌شود (موسکاتی، ۱۴۱۴، ص ۶۵).

عکس این مطلب نیز صادق است، مانند واژه‌ی عشر در زبان عبری و سریانی به «س» و در عربی و حبشی به «ش» است (رک: موسکاتی، ۱۴۱۴، ص ۶۵). اولیری «ش» را در آواهای سامی اصل می‌داند (o'leary, 1923, p.60). بر اساس سخن وی، شاخه‌های شمالی حرف «ش» را حفظ کرده و با ورود به شاخه‌ی جنوبی به «س» تغییر یافته‌است. بنابراین اگر بپذیریم که حرف «ش» در این گونه واژه‌ها اصل است، باید گفت که واژه نفس از زبان‌های سامی شمالی به شاخه‌ی جنوبی راه یافته است.

از معانی ذکر شده برای این واژه دو معنا در زبان‌های سامی مشترک است. یکی نفس کشیدن و دیگری حیات و واژگان مرتبط با آن. در این که آیا ماده (ن ف س) برای این دو معنا به صورت مجزا وضع شده است یا خیر، احتمالاً وضع اولیه ماده‌ی (ن ف س) در معنای بسط و وسعت بوده و بقیه معانی، بر اساس این اصل، گسترش یافته‌اند. وجود این معنا در زبان اکدی که قدمت بیشتری دارد، می‌تواند مؤید این احتمال باشد. این گسترش معنایی را می‌توان این گونه فرض کرد که نفس کشیدن موجب نوعی انبساط خاطر و سبب راحتی می‌شود. همچنین ارتباط نفس کشیدن با حیات بدین صورت است که ادامه حیات منوط به جریان تنفس است. موجود زنده نیز موجودیتش به حیات است که مهم‌ترین آثار حیات، نفس کشیدن است.

ارتباط روح با حیات از جنبه‌ی عاملیت است از این جهت است که روح عامل حیات است. تعلق شخص و خود به روح هم روشن است. منافسه به معنای مسابقه دادن که فقط در زبان سبئی و عربی آمده با نفس کشیدن بی ارتباط نیست؛ از این جهت است که در میدان رقابت، شرکت کنندگان بعد از فعالیت، نفس‌شان به شماره می‌افتد. بعدها در معنای مجازی به کار رفت که شاهده‌ی از آن در قرآن کریم نیز وجود دارد (مطففین: ۲۶). مقبره هم در

معنای (ن ف س) بنا بر آنچه در آرامی ترگومی بیان گردید، ظاهراً ابتدا به بنایی گفته می‌شده که در کنار قبر یا روی آن ساخته می‌شده تا مکانی برای استراحت باشد و سپس از باب علاقه مجاورت به خود قبر نیز اطلاق شده است. همچنین برای بقیه معانی، ارتباطی با وسعت و بسط قابل تصور است.

ماده‌ی (ن ف س) در شاخه‌های زبان سامی ضمن حفظ معنای اولی خود، تحت تأثیر فرهنگ هر منطقه، معانی جدید و متنوعی پیدا کرد. این تنوع در زبان عبری و سریانی مشهود است و به تبع آن در متون مقدسشان متبلور گردید. به طوری که در متون ادیان ابراهیمی، ماده (ن ف س) بیشترین کاربرد را به ترتیب در عهد عتیق، عهد جدید و قرآن دارد. اینک به بررسی این ماده در این سه متن دینی ادیان ابراهیمی می‌پردازیم.

### ۳. نَفْس در عهد عتیق

تمامی معانی که برای نَفْس در قرآن ذکر کردیم در تورات بکار رفته است و حتی معانی دیگری نیز برای این واژه در عهد عتیق آمده است. اینک به برخی اشاره می‌کنیم.

#### ۳-۱. استراحت کردن (نَفْس کشیدن)

واژه‌ای که در عهد عتیق برای این معنا ذکر شده، "נָפַשׁ" (nāfash) است. استراحت کردن و نفس کشیدن یکی از معانی پر کاربرد نفس در عهد عتیق است. مانند «این نشانه‌ی همیشگی آن عهدی است که من با بنی اسرائیل بسته‌ام، چون من در شش روز آسمان و زمین را آفریدم، روز هفتم استراحت کردم» (خروج، ۳۱:۱۷). در این عبارت، واژه "נָפַשׁ" (نافش) آمده است. در عبارت سفر خروج اگر وجه تسمیه را ملاک بدانیم، گویی این که خدا بعد از آفریدن آسمان و زمین دست از فعالیت برداشته و به استراحت پرداخته است و این کار از مقام خداوند دور است. در هر حال این معنا برای واژه‌ی نَفْس در تورات فراوان دیده می‌شود. معنای فوق در ادبیات عرب کاربرد دارد ولی در قرآن نیامده است.

### ۲-۳. جان و روح

از مشتقات "נפש" (نَفْس) واژه‌ی "נפש" (nafsha)، به معنای جان و روح در عهد عتیق مکرر آمده‌است. این معنا با توجه به موصوف و مضاف الیه‌اش تغییر می‌کند؛ این جان و روح می‌تواند صاحب عقل و فهم یا صاحب حکمت شود: «و راحیل که در حال مرگ بود، در حین جان‌دادن، پسر خود را بن‌اونی نامید. اما پدرش او را بنیامین نام نهاد» (پیدایش، ۳۵:۱۸)؛ «لیکن اگر از آنجا یهوه خدای خود را بطلبی، او را خواهی یافت، بشرطی که او را به تمامی دل و به تمامی جان خود تفحص نمایی» (تثنیه، ۲۹:۴) و (تثنیه، ۱۰: ۳۰؛ اشعیا ۱۷: ۱۰؛ امثال ۲: ۱۹ و ۱۴: ۲۴).

این معنا در ادبیات عرب نیز رایج است، به طوری که ابن منظور می‌گوید: «أما النَّفْسُ الرُّوحُ و النَّفْسُ ما یكون به التَّمییز فَشَاهِدُهُما قولُه سبحانه: اللَّهُ يَتَوَقَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا، فَالْنَّفْسُ الْأُولَى هِيَ الَّتِي تَزُولُ بَزْوَالِ الْحَيَاةِ، وَ النَّفْسُ الثَّانِيَةَ الَّتِي تَزُولُ بَزْوَالِ الْعَقْلِ» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۳۴).

این روح و جان در ادبیات تورات منشأ حیات است و اصل موجود زنده است. در برخی از عبارات تورات خداوند این روح را به خود نسبت داده‌است: «خداوند می‌گوید: «این است بنده من که به او قدرت می‌بخشم. کسی که من او را برگزیده‌ام و از او خشنود هستم. او را از روح خود پُر کرده‌ام، و او عدالت را برای تمام ملت‌ها خواهد آورد» (اشعیا، ۱: ۴۲).

### ۳-۳. منشأ احساسات و شهوات

واژه نَفْس در این معنا با توجه به متعلقش تغییر می‌کند. نَفْس در بسیاری از آیات تورات به خاستگاه و منشأ آرزوهای انسان اطلاق شده است مانند: «چون یهوه خدایتان قلمرو شما را وسعت دهد، چنانکه به شما وعده فرموده‌است، و دلتان، هوس گوشت کرده، بگویید، «گوشت خواهیم خورد»، می‌توانید هر اندازه که دلتان می‌خواهد گوشت بخورید» (تثنیه،

۲۰:۱۲ و ۲۶:۱۴؛ یک سموئیل، ۱۶:۲؛ دوم سموئیل، ۱۲:۳). همچنین به معنای رغبت داشتن (اشعیا، ۱:۵۶)، تنفر داشتن و طرد کردن: «من مسکن خود را در میان شما بر پا خواهم کرد، و جانم از شما کراهِت نخواهد داشت» (لاویان، ۱۱:۲۶)، نارضایتی و انزجار روح: «مکانهای بلند شما را ویران خواهم کرد و مذبح‌های بخورتان را قطع خواهم نمود، و اجساد شما را بر جسد بتهایتان خواهم افکند؛ و جان من از شما کراهِت خواهد داشت» (لاویان ۳۰:۲۶)، علاقه به شیرینی «شکم سیر از شانِ عسل کراهِت دارد، اما برای شکم گرسنه، هر تلخی هم شیرین است!» (امثال، ۷:۲۷) نیز آمده است.

در تمام مثال‌های فوق واژه‌ی "نَفْسٌ" (nafsh) (نَفْسٌ) آمده است که با نَفْسِ عربی هماهنگ نه نَفْس. با دقت در این عبارات، متوجه می‌شویم که این همان طبیعت اولیه حاکم بر انسان است که در برخی عبارات، به «نفس بر طبیعت انسان» اطلاق شده که دارای فعل و انفعالاتی است، از جمله: دارای خواهش‌هایی است، کارهای زشت را برای انسان زیبا جلوه می‌دهد، امر به بدی می‌کند و... نَفْس در آیات زیر در این معنا به کار رفته است: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ» (نجم: ۲۳)، «وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى» (نازعات: ۴۰)، «وَ فِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلُدُّ الْأَعْيُنُ» (زخرف: ۷۱).

به عبارت دیگر عبارات عهد عتیق ناظر بر نفس اماره و لوامه است؛ زیرا رغبت‌داشتن و در پی آرزو بودن از خصوصیات نفس اماره است و تنفر داشتن و انزجار هم از ویژگی‌های نفس لوامه است.

### ۳-۴. به معنای شخص و اشخاص

واژه‌ی «نَفْسٌ» (nefesh) در بسیاری از عبارات عهد عتیق به معنای «شخص و اشخاص» آمده است (رک: لاویان، ۱۲:۲۴؛ اعداد، ۴۳، ۴۰، ۳۵:۳۱؛ حزقیال، ۱۳:۲۷)، «شانزده هزار نفوس انسانی، که سهم خداوند از آن سی و دو تن بود» (اعداد، ۳۱:۳۵). به معنای «کسی»: «اگر کسی یک نفر اسرائیلی را بدزدد و با او مثل برده رفتار کند و یا او را بفروشد، آن

شخص دزد باید کشته شود تا شرارت از بین شما پاک گردد» (تثنیه، ۷: ۲۴). این معنا دقیقاً در ادبیات عرب و قرآن کاربرد دارد مانند: «وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ» (لقمان: ۳۴) و «كل نفس ذائقة الموت» (آل عمران: ۱۸۵) در این دو آیه نفس در معنای انسان با تشخص فردی منظور است و در آیات: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ» (توبه: ۱۲۸) و «وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» (روم: ۲۱) به معنای انسان با تشخص جمعی ملاک است.

### ۳-۵. به معنای تأکید و ضمیر انعکاسی

واژه‌ی «נַפְשָׁא» (ن-ف-ش) به معنای تأکید و ضمیر انعکاسی در عهد عتیق فراوان آمده است: «بُتْهَا نَمِي تَوَانَد خُود شَان رَا نَجَات دَهَنَد، أَنَهَا رَا بَر دَا شْتَه‌اَنَد وَ بَه جَاي دُور حَمَل مِي كَنَنَد. اَيْن اَسْت عَاقِبَت خُدَايَان بَابِل» (اشعيا، ۲: ۴۶ و نیز اشعيا، ۵: ۱۴؛ اول پادشاهان، ۴: ۱۹؛ ایوب، ۴: ۱۸)، در ارمیا این گونه آمده است: «خداوند متعال به ذات خود سوگند یاد کرده که او مردان بسیاری را برای هجوم به بابل می‌فرستد و آنها مانند دسته‌های ملخ به آن حمله خواهند کرد، و فریاد پیروزی برمی‌آورند» (ارمیا، ۱۴: ۵۱). در این عبارت واژه‌ی «נַפְשָׁא» (nafsh) (نَفْسُ) به معنای "خودش" است.

### ۳-۶. به معنای خون

واژه‌ی «נַפְשָׁא» (ن-ف-ش) در عهد عتیق به معنای خون نیز آمده است، اما به معنای خونی که موجب حیات است، مانند: «خون را برای غذا استفاده نکنید، بلکه آن را مانند آب بر زمین بریزید» (تثنیه، ۲۴: ۱۲)، در سفر (لاویان، ۱۶، ۱۲، ۱۱، ۱۰: ۱۷) به تفصیل این مفهوم بیان شده است، می‌گوید: «هر کس خون بخورد چه اسرائیلی باشد چه غریبی که در میان شما ساکن است روی خود را از او برگردانده او را از میان قوم خود طرد خواهیم کرد؛ زیرا جان هر موجودی در خون اوست و من خود را به شما داده‌ام تا برای کفاره جان‌های خود

آن را بر روی قربانگاه بپاشید ... جان هر موجودی در خون اوست». در عبارات فوق شاهد واژه‌ی "נָפֶשׁ" (nāphesh) است.

ابن منظور نیز نفس را به معنای خون آورده، می‌گوید: «النَّفْسُ الدَّمُ فَشَاهِدَهُ قَوْلُ السَّمَوِّ:»

«تَسْبِيلُ عَلَى حَدِّ الطُّبَاتِ نُفُوسُنَا وَ لَيْسَتْ عَلَى غَيْرِ الطُّبَاتِ تَسْبِيلُ»

و إنما سمي الدم نَفْسًا لِأَنَّ النَّفْسَ تَخْرُجُ بِخُرُوجِ (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۳۴). ظاهراً خون را از آن جهت نفس گفته‌اند که روح با آن از بدن خارج می‌شود. این معنا برای نفس در قرآن نیامده‌است. با دقت در عبارات عهد عتیق درباره خون این نکته فهمیده می‌شود که نهی بنی اسرائیل از خوردن خون، حفظ جان انسان است و عبارت «جان هر موجودی در خون اوست» به وضوح بر این مطالب اشاره دارد. اما اینکه می‌فرماید: من خودم را به شما داده‌ام، اشاره به روح خداست که به انسان‌ها ارزانی داشته‌است که در معنای واژه‌ی "נָפֶשׁ" (ن-ف-ش) قبلاً گذشت.

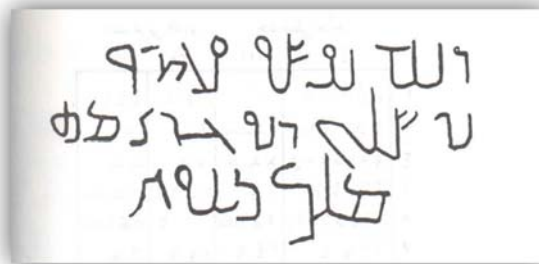
مطالبی که تا اینجا از عهد عتیق ذیل واژه‌ی «נָפֶשׁ» (ن-ف-ش) آوردیم، با تفاوت جزئی در ادبیات عرب و قرآن کاربرد دارد، کاربرد عهد عتیق به مراتب از کاربرد قرآنی بیشتر است. تنها می‌ماند معنای قبر برای واژه "נָפֶשׁ" (ن-ف-ش) که در منابع عبری موجود، اما در عهد عتیق یافت نمی‌شود، ضمن اینکه در ادبیات عرب نیز به این معنا نیامده‌است.

### ۳-۷. به معنای قبر

یکی از معانی واژه‌ی «נָפֶשׁ» (ن-ف-ش) در زبان عبری «قبر» است، اما این معنا در عهد عتیق ذکر نشده‌است. شواهد باستانی ذیل نشان می‌دهد که نفس به معنای قبر در زبان عبری قدمت طولانی دارد.

### ۳-۷-۱. نقش ام الجمال

ام‌جمال منطقه‌ای مهم در زمان رومیان و نبطیان بوده است؛ چرا که آثار نبطی متعددی در آنجا کشف شده است. این منطقه در جنوب حوران (حران) در شرق اردن واقع شده است. لیتمان کتیبه ذیل را با کتیبه‌های نبطی متعلق به آنجا منتشر کرده است: (ر.ک: قدوری، ۱۳۷۶، ص ۶۹۲):



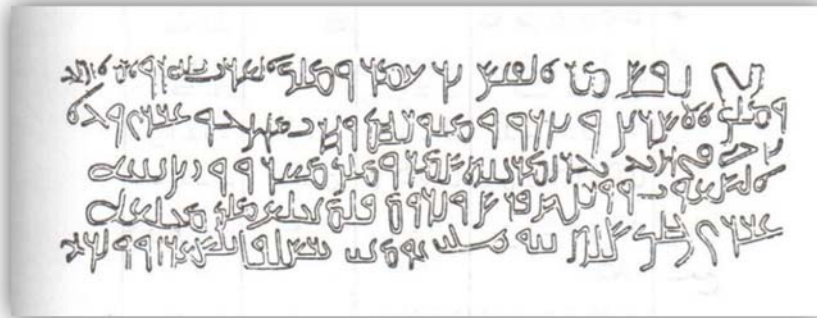
عبارات کتیبه چنین است: ۱- دنه نفشو فهرو ۲- برسلی جدیمه ۳- ملک تنو ترجمه‌ی کتیبه چنین است: ۱- هذا قبر فهر، ۲- بن سلیم [م] مربی جدیمه، ۳- ملک تنوخ (جواد علی، ۱۴۲۲، ج ۹، ص ۱۹۲). لیتمان معتقد است که کاتب این متن شخصی عرب بوده که آرامی می‌دانسته است؛ زیرا در آخر اسماء «واو»، چسبیده است، مانند: «نفسو، فهرو، ربو» همان گونه که در آرامی به این شکل است (Littmann, 1914, p.38). بر اساس نظر لیتمان و جواد علی تاریخ این سنگ به حوالی بین ۲۵۰ تا ۲۷۰ بعد از میلاد بر می‌گردد (Littmann, 1914, p.38)؛ جواد علی، ۱۴۲۲، ج ۱۵، ص ۱۸۴). شاهد در این کتیبه واژه‌ی «نفشو» به معنای قبر است.

### ۳-۷-۲. نقش النماره

این اثر مربوط به قرن چهارم میلادی بر روی قبر امرئ القیس بن عمرو یکی از پادشاهان آل منذر است. تاریخش به سال ۳۲۸ میلاد می‌رسد و دارای اهمیت زیادی در بحث تاریخ



کتابت عربی دارد (الاسد، ۱۹۹۸، ص ۲۷). این اثر در سال ۱۹۰۱ توسط دوسو و ماکلر کشف گردید (جوادی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۵).



ترجمه‌ی کتیبه‌ی النماره چنین است:

«این قبر امرؤ القیس پسر امرؤ پادشاه همه تازیان است که تاج بر بود و بر دو (قبیله) اسد و نزار و شاهان ایشان شاهی کرد و محج را با قدرت شکست داد و در مرکز شهر نجران و در شهر شمر پیروزی حاصل کرد و پسرانش معد و بنان را بر قبایل گمارد و این (قبایل) را چون (سپاهیان) سوار از برای روم مهیا گردانید هیچ شاهی به آنچه او رسید نرسید. او در سال ۲۲۳ هفتم کسلول بمرد. خوشبخت آنکه او را به وجود آورد» (آذرنوش، ۱۳۸۳، ص ۳۶).

دومین واژه در این کتیبه «نفس» به معنای قبر است. این کلمه مانند کلمه نفس در کتیبه ام‌الجمال است جز اینکه در این کتیبه حرف واو از آخر آن حذف شده و این نشانگر سیر تطور و تحول زبان و کتابت است. به طوری که در تبارشناسی ملاحظه گردید واژه (نفس) در عبری، سریانی و سبئی به معنای قبر آمده است در حالی که در اکدی، مندائی،

حبشی و عربی این معنا وجود ندارد. در زبان عربی واژه‌ی «نبش» به معنای نبش قبر است (ابن منظور، ج ۶، ص ۳۵۰؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۲۶۹؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۵۴). جمع این واژه «انابیش» است که امروء القیس در یکی از اشعار خود این چنین سروده:

«كَأَنَّ سِبَاعًا فِيهِ غَرَقِي غُدِيَّةٌ      بِأَجَائِهِ الْقُصُوفِ، أَنَابِيشُ غُنْصُلٌ»

احتمالاً «نبش» عربی معادل «نبش» شاخه‌های شمالی است و معادل «نفس» سبئی و حبشی است. مؤید این احتمال، نظر زبان‌شناسان است که پیش‌تر هم به آن اشاره شد که در شاخه‌های سامی شمالی حروف شفوی، دو حرف (پ مهموس = ب مجهور) و (م) است (موسکاتی، ۱۴۱۴، ص ۴۸). در شاخه‌ی جنوبی به جای حرف (پ مهموس = ب مجهور)، حرف (ف) جایگزین گردید (موسکاتی، ۱۴۱۴، ص ۴۸). بنابراین در بین عرب‌ها این واژه با دو قرائت رایج گردید، یکی «نبش» با (ب مجهور) و دیگری «نفس» با (ف)، سپس واژه‌پژوهان آن‌ها را در دو مدخل آوردند.

#### ۴. معنا شناسی واژه نفس در عهد جدید

در عهد جدید مانند عهد عتیق معانی مختلفی برای نفس وجود دارد؛ اما در برخی موارد تفاوت مختصری مشاهده می‌گردد. اینک به برخی از موارد اشاره می‌شود.

##### ۴-۱. در معنای، مفعولی، ملکی و انعکاسی

بیشترین کاربرد واژه‌ی "نفس" در عهد جدید در معنای ضمائر انعکاسی است. از جمله: یوحنا، ۱۷، ۲۸؛ ۷؛ اعمال رسولان، ۱۰: ۲۴؛ اول کورنتیان، ۱۲: ۱۱؛ دوم کورنتیان، ۱۸: ۱۰؛ فلیپیان، ۴: ۲؛ رومیان، ۲۱: ۲). «اگر خود بر خویشتن گواهی دهیم گواهییم معتبر نیست» (یوحنا، ۵: ۳۱) در معنای ضمیر مفعولی «باری دادگر من به ایمان خواهد زیست؛ و اگر سر باز زند، جان من از او خرر سند نخواهد گشت» (عبرانیان، ۳۸: ۱۰)، در معنای ملکیت (اعمال رسولان، ۷: ۱؛ رومیان، ۵: ۱۵؛ غلاطیان، ۵: ۶) در اول کورنتیان (۱۹: ۶) این گونه آمده است

«یا نمی‌دانید پیکر شما معبد روح القدس است که در شما است و آن را از خدا دارید؟ و شما از آن خویش نیستید» (اول قرن‌تین، ۱۹:۶).

#### ۴-۲. به معنای اصل حرکت و زندگی

در عهد جدید واژه‌ی «نَفْسًا» (nāfshā) به معنای زندگی به تکرارات دیده‌می‌شود (مانند: متی، ۲۶، ۲۵: ۱۶، مرقس، ۴: ۳، لوقا، ۹: ۶، ۳۰: ۱۰، اعمال رسولان، ۱۰: ۲۰، ۲۲: ۲۷). در انجیل متی (۲۵: ۶) این چنین آمده‌است: «از این روی، به شما می‌گویم که دلنگران زندگی خویش مباشید که چه خواهید خورد و در غم تن خویش مباشید که چه خواهید پوشید. آیا زندگی برتر از خوراک نیست و تن برتر از پوشاک» در این عبارت دو مرتبه واژه‌ی «نَفْسًا» به معنای زندگی آمده‌است.

#### ۴-۳. به معنای روح و جان

در بسیاری از آیات انجیل «نَفْسًا» (nāfshā) به معنای روح است، از جمله: (متی ۲۶: ۱۶، مرقس ۳۸: ۸ اعمال رسولان ۱۴: ۱، ۴۳ و ۴۶: ۲، ۳۲: ۴، رومیان ۱: ۱۳، فیلیپیان ۲۷: ۱ و ۲: ۲). در متی (۳۸: ۱۰) این چنین آمده‌است: «از آنان بیمناک نباشید که تن را می‌میرانند و لیک از میراندن روح عاجزند؛ بیشتر از او بیمناک باشید که روح و تن را توأمان هلاک تواند ساخت». در این عبارت دو مرتبه واژه‌ی «نَفْسًا» به معنای روح آمده‌است.

#### ۴-۴. به معنای جسم، شخص و اشخاص

این معنا در چند جای عهد جدید ذکر شده‌است. به معنای شخص و فرد در اعمال رسولان (۲۷: ۳۷) اینگونه آمده‌است: «جمله ما در کشتی دو‌یست و هفتاد دو تن بودیم». همچنین در انجیل لوقا (۱۹: ۱۲) می‌گوید: «و جان خویش را خواهم گفت: ای جان من، از برای سالیان دراز بسی مال اندوخته‌ای؛ بیاسای و بخور و بنوش و خوش باش». در این عبارت دو بار

واژه **كُجِع** (نفسی) به معنای جان آمده‌است که منظور از جان به قرینه مال جمع کردن و همچنین نوشیدن و خوردن جسم است چون اینها ویژگی‌های جسم است.

#### ۴-۵. به معنای استراحت کردن

این معنا نیز برای واژه "كُجِع" و مشتقاتش در عهد جدید بسیار آمده است. در مکاشفه‌ی یوحنا (۱۴:۱۱) این چنین آمده‌است: «دود آتشی که ایشان را عذاب می‌دهد تا ابد بالا می‌رود بطوری که شب و روز آسایش نخواهند داشت...».

#### ۵. معانی و مصادیق نفس در قرآن کریم

در قرآن کریم از مشتقات **نَفْس** ۲۹۵ بار آمده‌است. در تمامی این موارد، واژه **نَفْس** به معنای ذات و حقیقت شیء است. برخی از مصادیق **نفس** در قرآن عبارتند از: ۱. ذات حق تعالی؛ ۲. انسان با تشخیص فردی؛ ۳. انسان با تشخیص جمعی؛ ۴. طبیعت اولیه‌ی حاکم بر انسان؛ ۵. عقل؛ ۶. قلب؛ ۷. وجود برزخی انسان.

برای نشان‌دادن نمونه‌هایی از آیاتی که به ذات حق تعالی اشاره دارد می‌توان به «كُتِبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ» (انعام: ۵۴) و «كُتِبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ» (انعام: ۱۲) و «وَيُخَوِّدُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران: ۲۸ و ۳۰) است شهادت کرد. طبرسی در مورد دو آیه نخست می‌نویسد: «کتب علی نفسه یعنی او جبهها علی ذاته» (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۷۷). علامه طباطبایی در این باره می‌گوید:

«از این جهت که رحمت، افاضه نعمت به مستحق و رساندن هر چیزی به سعادت است که آن چیز استعداد و لیاقت آن را دارد و این افاضه (رحمت) از صفات فعلیه خداوند است. بنابراین نسبت دادن این صفت به کتابت (قضاء حتمی) خود صحیح است. از این فرمود: خداوند رحمت و افاضه نعمت و عطاء خیر بر مستحقین را بر خود

واجب کرده است. مانند این نسبت نیز در آیه «كَتَبَ اللَّهُ لَأَعْلَيْنَا أَنَا وَ زُفْلِي» (مجادله: ۲۱) آمده است که فعل را که همان غلبه است نسبت خود داده است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۲۷).

در مورد آیاتی که اشاره به انسان با تشخیص فردی دارد، می توان آیات «وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا» (انبیاء: ۴۷) و «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده: ۳۲) و «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (انبیاء: ۳۵) را مثال آورد. در این آیات، از نفس، فردی از افراد انسان اراده شده است. به بیان دیگر، در این موارد از کاربرد «نفس» یا «انفس» و «نفوس» تشخیص انسان در یک فرد و شخص مورد اشاره قرار گرفته است، صرف نظر از این که این شخص انسانی دارای روح و جسم و ابعاد و ظرفیت های مختلف مادی و معنوی است. برای آیاتی که به تشخیص جمعی انسان اشاره دارد، می توان به آیات «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (آل عمران: ۱۶۴) و «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا» (روم: ۲۱) استشهاد کرد. همچنین در سوره نحل این گونه آمده است «وَ يَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ...» (نحل: ۸۹). طبرسی در ذیل این آیه می گوید:

«در روز قیامت، در هر امتی گواهی بر می انگیزیم از جنس خود مردم. ممکن است این گواه، پیامبر آن امت باشد یا مؤمن عارف، تا بگردار زشت آنها شهادت دهند» (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۴، ص ۳۳).

علامه طباطبایی این بعث، غیر بعث، به معنای زنده کردن مردگان برای حساب است، بلکه بعثی است بعد از آن بعث، و اگر مبعوث هر امتی را از خود آن امت قرار داد برای این است که حجت تمام تر و قاطع تر باشد و عذری باقی نگذارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۱۷).

منظور از خود جمعی اوصافی است که بین افراد یک گروه، قوم یا نوع مشترک است. برای آیاتی که به طبیعت اولیه حاکم بر انسان اشاره دارد، می‌توان به «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ» (نجم: ۲۳)، «وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ» (زخرف: ۷۱)، «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» (یوسف: ۵۳)، «... أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ...» (بقره: ۸۷) و «... وَ لَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ...» (فصلت: ۳۱) استشهاد کرد. در آیات فوق، نفس بر طبیعت انسان اطلاق شده که دارای فعل و انفعالاتی است از جمله آن که: دارای خواهش‌هایی است، کارهای زشت را برای انسان زیبا جلوه می‌دهد، و امر به بدی می‌کند. همچنین در برخی آیات منظور از نفس، «عقل» است، مانند «وَ مَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ» (بقره: ۱۳۰) و «فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ» (انبیاء: ۶۴). ابن منظور در *لسان‌العرب* می‌گوید: «النفس ما يكون به التمييز» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۳۴).

از ابن عباس نیز نقل شده که: «لكل انسان نفسان احداهما نفس العقل الذى يكون به التمييز والاخرى نفس الروح الذى به الحياة» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۳۴). در برخی از آیات هم مراد از نفس، «قلب» است، مانند «إِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ» (بقره: ۲۸۴) و «وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً» (اعراف: ۲۰۵) و «فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلمْ يُبْدِهَا لَهُمْ» (یوسف: ۷۷). گاهی این کلمه با این معنا در مورد خداوند هم به کار رفته است که صرفاً از باب مشکله است (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۷۱)، مانند «تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» (مائده: ۱۱۶). همچنین در برخی آیات مراد از نفس وجود برزخی انسان که همان حقیقت انسان است که در دنیا، بدن مادی به عنوان ابزار فعل آن است و در هنگام مرگ تعلقش را از آن قطع کرده و به عالم دیگر سفر می‌کند، مانند: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...» (زمر: ۴۲) و «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر: ۲۷-۲۸).

باید گفت که به این اصطلاح از نفس در عرف دینی، «روح» گفته می شود مثلاً می گویند فلانی قبض روح شد. در حالی که در قرآن، روح به این معنا به کار نرفته است. توضیح آن که روح از نظر قرآن کریم وجودی آسمانی و الهی دارد که در آیاتی از قرآن با عباراتی نظیر «روحی - روحه - روحنا» به خداوند نسبت داده شده است (سجده: ۹؛ حجر: ۲۹ و انبیاء: ۹۱). گاهی این وجود آسمانی به مثابه موجودی مستقل در کنار «الملائکه» به شمار رفته و در قرآن، افعالی چون «عروج»، «نزول» و «قیام» به آن نسبت داده شده است (رک: معارج: ۴؛ قدر: ۴؛ نبأ: ۳۸). همچنین قرآن، در تبیین سیر شکل گیری انسان در رحم مادر، پس از رشد و کمال جسم - که از آن به تسویه تعبیر شده - (سجده: ۹؛ حجر: ۲۹ و ص: ۷۲)، از «آفرینشی دیگر» سخن می گوید: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴).

این آفرینش دیگر، چیزی جز دمیدن روح الهی در انسان نیست: «نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ» (سجده: ۹). پس از تعلق روح به بدن، حقیقت انسان شکل می گیرد که این حقیقت، در زبان قرآن به «نَفْسُ» تعبیر شده است. در این صورت است که انسان خود را می یابد و خداوند او را بر خودش گواه می گیرد: «أَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ» (اعراف: ۱۷۲)، و همین شهود بر نفس است که او را به معرفت پروردگار می رساند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۵؛ ج ۵۸، ص ۹۱ و ۹۹؛ ج ۹۲، ص ۴۵۶). این حقیقت، در نهایت در هنگام مرگ از بدن مادی مفارقت می کند. در آن صورت یا با زیور آرامش و اطمینان و رضا به درگاه حق بار می یابد: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر: ۲۷-۲۸)، یا با صفت ظلم: «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ» (نحل: ۲۸) که در این صورت نیز مورد خطاب فرشتگان مرگ قرار می گیرند. مطابق گزارش قرآن، فرشتگان خطاب به آنها می گویند «نفس هایتان» را خارج کنید: «أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ بُحْرُونَ عَذَابِ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَىٰ اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ...» (انعام: ۹۳).

## نتایج تحقیق

از مباحث گذشته نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. ماده‌ی (ن ف س) در تمام شاخه‌های زبان سامی وجود دارد. ساختار آن در این زبان‌ها کمترین تغییر را داشته است. نفس کشیدن و حیات از معانی اولی این ماده است که به مرور زمان توسعه‌ی معنایی داشته است.

۲. معانی واژه‌ی نفس در شاخه‌های شمالی شرقی و غربی سامی به معنای استراحت کردن، نفس کشیدن، حیات، روح، ذات، رغبت، خون، شخص و قبر است و در شاخه‌های جنوبی سامی علاوه بر معانی فوق به معنای وزیدن، پاکیزگی، نزاع و منافسه نیز آمده است. نفس به معنای ذات خداوند برترین معنایی است که فقط قرآن به کار برده است. البته به صورت ضمیر انعکاسی در عهد عتیق برای خداوند نیز ذکر شده بود.

۳. واژه نفس در معنای استراحت کردن در عهد عتیق کاربرد بیشتری نسبت به عهد جدید دارد در حالی که این معنا در قرآن نیامده است. از آن جایی که در عهد عتیق چند جا استراحت کردن را به خدا نسبت داده است این مفهوم در الهیات مسیحی و اسلام جایگاهی ندارد لذا می‌بینیم در عهد جدید بسیار کم به کار رفته و آن هم نه در نسبت دادن به خدا، در حالی که در قرآن مطلقاً این واژه به کار نرفته است. از سوی دیگر می‌بینیم اعراب برای استراحت کردن از واژگانی دیگر استفاده کرده‌اند و شاهد آن فقدان این معنا برای این واژه در شعر جاهلی است.

۴. این واژه در معنای روح در هر سه کتاب آمده است. در برخی مواضع فقط به معنای روح است و در موارد دیگر با مضاف الیه. مشخص است ادبیات دینی با این واژه آشنا بوده است حتی در عهد عتیق بسیاری از جاها نفس مترادف روح قرار گرفته است و بالعکس که برخی از مفسران قرآن نیز نفس را با روح در برخی آیات مترادف دانسته‌اند. با بررسی که صورت گرفت این واژه با توجه به اینکه در عهد عتیق به معنای روح آمده است اما در جایی



دیده نشد به عنوان اسم حضرت عیسی آمده باشد ضمن اینکه این واژه به عنوان اسم فرزند حضرت اسماعیل و یعقوب در عهد عتیق آمده است.

۵. در زبان عبری، عربی و عهد عتیق و قرآن معنای رغبت و آرزو برای واژه نفس بیان شده است، در حالی که این معنا در فرهنگ‌های سریانی آمده ولی در عهد جدید نمی‌بینیم. این مفهوم در قرآن و عهد عتیق به نوعی به حالت مختلف نفس اشاره دارد که قرآن از آن به نفس اماره و لوامه اشاره کرده ولی در تورات به ویژگی‌های نفس از جمله آرزو و انزجار اشاره شده که می‌تواند بر نفس لوامه و اماره مطابقت داشته باشد.

۶. این واژه در مفهوم ضمائر انعکاسی در تمامی اشکال در هر سه کتاب مقدس آمده است و جالب این که بیشترین کاربرد را در هر سه کتاب دارد. نکته قابل توجه اینکه در عهد عتیق در شکل ضمائر فاعلی، مفعولی و انعکاسی ظاهر شده است در حالی که در عهد جدید در شکل ضمائر مفعولی و انعکاسی و در قرآن فقط به صورت انعکاسی و تأکیدی آمده است. این نشانگر تطور و تحول معنایی واژه را در گستره زمان می‌رساند.

۷. به معنای شخص به صورت مفرد و جمع در هر سه کتاب آمده است و این حاکی از آن است که در بین سامی زبانان این مفهوم معمول و رایج بوده است و کتب مقدسشان هم از آن استفاده کرده است.

## منابع

۱. **قرآن کریم**.
۲. **کتاب مقدس (عهد قدیم و جدید)**، نرم افزار مزده: شرکت هزاره نو.
۳. آذرنوش، محمد (۱۳۸۳ش)، **تاریخ زبان و فرهنگ عربی**، تهران: سمت.
۴. آریان پور کاشانی، منوچهر (۱۳۸۴ش)، **فرهنگ ریشه های هندواروپایی زبان فارسی**، اصفهان: جهاد دانشگاهی.

۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دارصادر.
۶. احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۷. الاسد، ناصر الدین (۱۹۹۸م)، *مصادر الشعر الجاهلی و قیمتها التاریخیه*، مصر: دارالمعارف.
۸. جواد علی (۱۴۲۲ق)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، بیروت: دارالساقی.
۹. سبائینو، موسکاتی و دیگران (۱۴۱۴ق)، *مدخل الی اللغات السامیه المقارن*، ترجمه: مهدی المحزونی و عبد الجبار المطبی، بیروت: عالم الکتب.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰ش)، *ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: رضا ستوده، تهران: نشر فراهانی.
۱۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق)، *جوامع الجامع فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت: دارالاضواء.
۱۳. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، تهران: نشر مرتضوی.
۱۴. غانم قدوری، الحمد (۱۳۷۶ش)، *رسم الخط مصحف*، مترجم: یعقوب جعفری، تهران: نشر اسوه.
۱۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.
۱۶. قرشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۴ق)، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار الجامعه لدرر الاخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، بیروت: مؤسسه‌الوفاء.
۱۸. منّا، یعقوب اوجین (۱۹۷۵م)، *قاموس کلدانی عربی*، بیروت: منشورات مرکز بابل.
۱۹. ولفنسون، اسرائیل (۱۹۲۹م)، *تاریخ اللغات السامیه*، مصر: لجنة التالیف و الترجمة.
20. Beeston, A.F.L., & Ghul, M. A. (1982), *Sabaic Dictionary* (English-French-Arabic). Belgium: Peeters Publishers.

21. Black, Jeremy; Et Al. (2000), *A concise dictionary of Akkadian*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag .
22. Costaz, Louis, S.J. (2000), *Dictionnaire Syriacus- Français, Syriac-English Dictionary*. Beirut: dar el- machreq.
23. De Lacy .O.L. (1923), *Comparatve Grammer of the Semitic languages*. New York.
24. Dillmann, Augusti, (2012), *Lexicon linguae aethiopiae*, Weigel.
25. Gesenius, W. (1882). *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament: including the Biblical Chaldee*. Houghton, Mifflin and Company.
26. Jastrow, Marcus, (1903), *A dictionary of the Targumin*. London: New York, Pardes Publishing House.
27. Littmann, Enno. (1914), *Semitic Inscription Section a Nabataen Inscriptions from the Southern Hauran*. Leiden, Brill.
28. Macuch, R. (1963), *A mandaic dictionary*. London, Oxford university press.
29. Margoliouth, MRS, (1903), *A Compendius Syriac of R.payne Smith*. Oxford at the Clarendon press.
30. Orel, V. E. & O. V. Stolbova, (1995), *Hamito-Semitic Etymological Dictionary: Materials for a Reconstruction*. Leiden: Brill.

**Bibliography:**

1. The Holy Quran
2. The Bible. Persian Translation by Ghadim, Available at: Mozhdah Software (by Hezareh Nou).
3. Azarnoush. Azartash (2004). *History of Arabic Language and Culture*, 4<sup>th</sup> ed, Theran: Samt.
4. Ibn Fāris, Ahmad ibn Zakarīya (1404 AH), *Mu'jam-u Maqāyīs al-Lughah*, Research: 'Abdusalām Muhamad Harun, Qom: Maktabat al-'A'lām al-Islāmī.
5. Aryanpur-Kashani, Manoochehr (2005), *Dictionary of Indo-European Roots of Persian Language*, Esfahan: Jahad-e Daneshgahi.
6. Al-Assad, Nasir al-Din (1998), *Masādir al-Shi'r al-Jāhilī wa Qīmatuha al-Ta'rīkhīya*, Egypt: Dar al- Māarf.
7. Ali Jawad (1422 AH), *Al-Mufaṣṣal fī Ta'rīkh al-'Arab Qabl al-Islam*, Np: Dar al-Saqī.
8. Tabataba'i, Seyed Mohammad Hussein (1417 AH), *Al-Mizan fī Tafṣīr al-Qur'an*, Qom: Publications Office of the Islamic Society of Seminary Teachers of Qom.
9. Ṭabrisī, Faḍl ibn Hassan (1412 AH), *Jawāmi' al-Jāmi'*, Beirut: Dar al-Adwā'.
10. Tabrisī, Fadl ibn Hasan (1981), *A Translation of Majma' Al-Bayān fī Tafṣīr Al-Qur'an*, Tehran: Farahani Publications.
11. Turayhi Fakhr al-Din ibn Muhammad (1995), *Majma' al-Bahrain*, Tehran: Mortadawī Publications.
12. Ghadūrī al-Hamd, Ghānem (1997), *Rasm al-Khat al-Mushaf*, Trans. Ya'qoub Jafari, Tehran: Osweh.
13. Farahīdī, Khalil (1409 AH), *Al-'Ayn*, Research: Mehdi Makhzoumi, Ibrahim Samira'i, Qom: Hejrat Publishing.
14. Qurashī Banāeī, Aliakbar (1414 AH), *Ghāmūs-e Qur'an*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya.
15. Majlisī Mohammad Baqir ibn Mohammad Taqi (1403 AH). *Biḥār Al-'Anwār*. Beirut: Mu'assisat al-Wafā', 2<sup>nd</sup> ed.
16. Moscati, et al. (1414 AH), *Madkhal ilā al-Lughāt al-Sāmīyat al-Mutaqārīn*, Trans. Mahdi Mahzouni and Abdul-Jabbar Al-Muttalib, Beirut: Ālam al-Kutub.

17. Ibn Manzūr, Muhammad ibn Mukrin (1414 AH), *lisān Al-‘Arab*, Beirut: Dar Sādir.
18. Mannā, Ya'qūb Ojīn (1975), *Chaldean-Arabic Dictionary*, Beirut, Publications of the Babylon Center.
19. Wolfensohn, Israel (1929), *Ta'rīkh al-Lughāt al-Sāmīyah*, Egypt: Compilation and Translation Department.
20. Beeston, A.F.L., & Ghul, M. A. (1982), *Sabaic Dictionary (English-French-Arabic)*, Belgium: Peeters Publishers.
21. Black, Jeremy, et al. (2000), *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
22. Costaz, Louis S.J. (2000), *Dictionnaire Syriaqus- Français, Syriac-English Dictionary*, Beirut, Dar el-Machreq.
23. Dillmann, Augusti (nd), *Lexicon Linguae Aethiopicae*, Weigel.
24. Gesenius, W. (1882), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: Including the Biblical Chaldee*, Houghton: Mifflin and Company.
25. Jastrow, Marcus (1903), *A Dictionary of the Targumin*, London/New York: Pardes Publishing House.
26. Littmann, Enno (1914), *Semitic Inscription Section a Nabataen Inscriptions from the Southern Hauran*, Leiden: Brill.
27. De Lacy. O.L. (1923), *Comparatve Grammer of the Semitic languages*, New York.
28. Orel, V.E. & Stolbova, O.V. (1995), *Hamito-Semitic Etymological Dictionary: Materials for a Reconstruction*, Leiden: Brill.
29. Macuch, R. (1963), *A Mandaic Dictionary*, London: Oxford University Press.
30. Margoliouth, MRS. (1903), *A Compendius sSriac of R. Payne Smith*, Oxford: Clarendon Press.

**Contents**

- 1-39      **Analysis of "Meaning" in Semantics of the Qur'an**  
Samaneh Abrishami  
Mohammad Hassan Rostami  
Hassan Naghizadeh  
Sahebali Akbari
- 
- 41-84      **Authentic Reading in Exegetical Narrations of Ahl al-Bayt (AS) and its Relation with Hafs's Narration from 'Āsim**  
BiBi Zeinab Hosseini  
Morteza Iravani Najafi  
Abolfazl Alishahi Ghalehjoughi  
Razieh Khorshidi
- 
- 85-121      **The Aesthetics of the Supplication of "Jawshan Kabīr"**  
Hassan Kharaghani
- 
- 123-155      **The Process of Transition from Idolatry to Monotheism in the Holy Qur'an**  
Seyyedeh Vahideh Rahimi  
Narges Ghasemi Firoozabadi  
Mohammad Kazem Rahman Setayesh
- 
- 157-179      **The Presuppositions and Principles of Mahdavi Narrations in Muntakhab Al-'Athar**  
Ahmad Karimi  
Fateme Daneshi
- 
- 181-211      **A Critical Review of the Narrations of Imam Hussein (AS) Forbidding the Presence of the Debtors in the Karbala Event**  
Rasul Mohammad-jafari
- 
- 213-239      **Genealogy of the Word "Nafs" in Semitic Languages by Examining Its Meanings in the Qur'an and the Bible**  
Mohammad Ali Hemati  
Mohammad Kazem Shaker

**In the name of Allah, the compassionate the merciful**  
**Researches of Quran and Hadith Sciences** (50)

Journal of Quran and Hadith Sciences  
Vol.18, No.2, Serial.50, Summer 2021

**Publisher:** Alzahra University  
**Managing Director:** Dr. Parvin Baharzadeh  
**Editor in Chief:** Dr. Fathiyeh Fattahizadeh

**Editorial Board:**

|                                   |   |
|-----------------------------------|---|
| Dr. Parvin Baharzadeh             | Associate Professor, Alzahra University     |
| Dr. Abdolkarim BīĀzār Shīrāzī     | Associate Professor, Alzahra University     |
| Dr. Fathiyeh Fattahizadeh         | Full Professor, Alzahra University          |
| Dr. Nahle Gharavī Nāīnī           | Full Professor, Tarbiat Mudarres University |
| Dr. Sayyed Muhammad Bāqer Hujjati | Full Professor, Tehran University           |
| Dr. Sayyed Reda Mu'addab          | Full Professor of Qum University            |
| Dr. Shādi Nafisi                  | Associate Professor, Tehran University      |
| Dr. Mohsen Qasempour              | Full Professor, Kashan University           |
| Dr. BiBi Sadat Razi BAhabadi      | Associate Professor, Alzahra University     |

**Executive Manager:** Zahra Mardani  
**English Editor & Translator:** Dr. Ali Hasan Nia  
**Persian Editor:** Dr. Mohammad Etrat Doost

*Researches of Quran and Hadith Sciences follows the following objectives:*

1. Giving information and expanding the researches in Qur'ān and Hadith.
2. Providing deserved opportunities for researchers of Qur'ān and Hadith to exchange their ideas and giving an international picture of religion and its components.
3. Providing suitable ground for expressing new ideas, criticizing or explaining them in order to answer the cognitive questions of today's generation and to lay the foundation of religious culture.
4. To pay special attention to contemporary scholar's ideas in the field of religion, especially women's issues with respect to Qur'ān and Hadith.

This magazine is accessible in the following websites:

[www.noormagz.com](http://www.noormagz.com)

[www.SID.ir](http://www.SID.ir)

[www.sic.gov.ir](http://www.sic.gov.ir)

In order to have access to the table of Contents and abstracts contact:

E-Mail: [quranhadith@alzahra.ac.ir](mailto:quranhadith@alzahra.ac.ir)

Tel: 85692940 - Fax: 88041576

ISSN: 2008-2681