

بسم الله الرحمن الرحيم

فصلنامه علمی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث (۵۷)

سال بیستم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲، پیاپی ۵۷

صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

سر دبیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

هیأت تحریریه	
استاد دانشگاه ایلام	مهدی اکبرنژاد
دانشیار دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)	پروین بهارزاده
دانشیار دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)	عبدالکریم بی آزار شیرازی
استاد دانشگاه تهران	سیدمحمدباقر حجتی
دانشیار دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)	بی بی سادات رضی بهابادی
استاد دانشگاه تربیت مدرس	نهلہ غروی نائینی
استاد دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)	فتحیه فتاحی زاده
استاد دانشگاه علامه طباطبایی	محسن قاسم پور
استاد دانشگاه قم	سیدرضا مؤدب
دانشیار دانشگاه تهران	شادی نفیسی
Full Professor of McMaster University	Takim Liyakat

مدیر و کارشناس ارشد اجرایی: زهرا مردانی

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر علی حسن نیا

ناظر فنی و ویراستار فارسی: دکتر پروین بهارزاده

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 الزهراء(س)، ساختمان خوارزمی،

طبقه سوم، دفتر مجلات دانشکده الهیات

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

پست الکترونیک: quranhadith@alzahra.ac.ir

شماره شاپای الکترونیکی: 2476 – 616X

شماره شاپا: 2008-2681

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 2016 تایپ شده باشد. عبارت‌های فارسی با قلم Nazli 14 و عبارت‌های عربی با قلم Nazli 14 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

۲-۱. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۲-۲-۱. نماز

۷. ارجاع‌های درون متنی، 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 می‌شود، همان رتبه‌ای 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:

<https://tqh.alzahra.ac.ir/?lang=fa>



نشریه تحقیقات «علوم قرآن و حدیث» با همکاری انجمن علمی
ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی منتشر می شود.



فصلنامه علمی-پژوهشی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث

در پایگاه های اینترنتی زیر قابل دسترسی است:

[Magiran](#)

[Noormags](#)

[Civilica](#)

[Sana](#)

[Civilica](#)

[Isc](#)

[Sid](#)

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

سال بیستم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲، پیاپی ۵۷

فهرست مطالب (به ترتیب نام نویسندگان)

- ۱-۲۳ نقش آمیختگی مفهومی در ساخت معنی ضرب‌المثل‌های حوزه حیوانات نهج البلاغه
شیرین پورا براهیم؛ سید محمود میرزایی الحسینی؛ طیبه فتحی ایرانشاهی*
- ۲۴-۴۴ مطالعه تطبیقی میان رشته ای (تفسیر بینا پارادایمی) قرآن و عهدین؛ مفاهیم، گونه ها و
نمونه ها
قاسم درزی
۴۵-۶۶ معنای تحلیلی «نبی» و «رسول» و ارتباط آن با دیدار فرشته وحی
فرهاد زینلی بهزادان
- ۶۷-۸۹ ارزیابی حدیث عبدالله بن بکیر در قاعده‌ی لاضرر به روش تحلیل فهرستی
سید رضا شیرازی*؛ محمد غفوری نژاد؛ احسان سرخه ای
- ۹۱-۱۱۱ کنش های گفتاری داستان حضرت یوسف^(ع) در قرآن کریم (بر اساس نظریه جان
سرل)
پیمان صالحی*؛ مهدی اکبر نژاد
- ۱۱۳-۱۳۰ اعتبار سنجی و تحلیل روش مولف کتاب سیر تحول قرآن در تعیین ترتیب و سال نزول
آیات
علیرضا صدرالدینی احمدیانی؛ مؤگان سرشار*؛ مریم حاج عبدالباقی
۱۳۱-۱۵۵ بازخوانی تفسیر آیه «وَتِيَابِكُ فَطَهَّرْ» در همخوانی با گرایش های تفسیری
انسبه عسگری
- ۱۵۷-۱۸۱ نقش غرض سوره در ارزیابی اسباب نزول با مطالعه موردی آیات: ۳۷ الأحزاب، ۱۹ و
۲۰ النجم و ۲۴ یوسف
فاطمه فضلیان کاری؛ محمد شریفی*؛ حبیب اله حلیمی جلودار

The Role of Conceptual Blending in Meaning Constructing of Proverbs in Animal Domain of Nahj al-Balaghah

Shirin Pourebrahim¹

Seyyed Mahmoud Mirzaee Al-Hoseini²

Tayyebe Fathi Iranshahi³

Received: 21/04/2022

Accepted: 06/09/2022

Doi: 10.22051/TQH.2022.40163.3582

Dor: 20.1001.1.20082681.1402.20.1.1.9

Abstract

The Conceptual Blending Theory of Fauconnier and Turner (2002) is one of the popular theories in cognitive semantics, concerning with the role of integration of mental spaces in coherence and construction of meaning. According to Anderson (2013), this theory can be a basis for understanding the cultural, cognitive and contextual aspects of meaning construction in proverbs. Nahj al-Balagha is one of the most important religious books containing many proverbs from Imam Ali (AS). This research examines meaning construction of five proverbs in the domain of Animal in Nahj al-Balagha. This descriptive-analytic research is based on Anderson's approach. The questions include: How Conceptual Blending Theory can be applied on the animal proverbs in Nahj al-Balaghah? How situational meanings can be copied on and run in new political- historical-cultural situations? The results indicate that the meanings of warning, condemnation, description, and blame, taken from the conceptual blending of the domains of animal and human, are consistent with the moral-social-political messages of Nahj al-Balaghah. Firstly, human and animal domains are integrated analogically in the generic space. Then, the basic meaning is formed through [MAN AS ANIMAL] metaphor in the blended space. This basic meaning is combined with the referential meaning and creates situational meaning. Finally, the meaning is developed as an action in practical situations. This meaning can be run in similar circumstances. Therefore, their readings are applicable to infinite number of potential social-cultural-political situations. This confirms the dynamics of meanings in Nahj al-Balagha, formed in online situations.

Keywords: *Conceptual Blending, Fauconnier and Turner, Anderson's Cognitive Proverb Model, Nahj al-Balaghah.*

¹. Associate Professor, Linguistics Department, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Payame Noor University, Tehran, Iran. Email: pourebrahimsh@pnu.ac.ir

². Associate Professor, Arabic Language and Literature Department, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University. Email: mirzaei.m@lu.ac.ir

³. PhD of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University. (The Corresponding Author). Email: fathi.ta@fh.lu.ac.ir



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

سال بیستم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲، پیاپی ۵۷

مقاله علمی-پژوهشی، صص ۲۳-۱

نقش آمیختگی مفهومی در ساخت معنی ضرب‌المثل‌های حوزه حیوانات نهج‌البلاغه

شیرین پورابراهیم^۱

سید محمود میرزایی‌الحسینی^۲

طیبه فتحی‌ایران‌شاهی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

Doi: 10.22051/TQH.2022.40163.3582

DOR: 20.1001.1.20082681.1402.20.1.1.9

چکیده

نظریه آمیختگی مفهومی فوکونیه و ترنر (۲۰۰۲م) یکی از نظریات مطرح در معناشناسی شناختی است که به نقش تلفیق فضاهای ذهنی در پیوستگی و ساخت معنا معتقد است. به اعتقاد آندرسون (۲۰۱۳م)، این نظریه می‌تواند مبنایی برای شناخت ابعاد فرهنگی، شناختی و بافتی ساخت معنا در ضرب‌المثل‌ها باشد. نهج‌البلاغه یکی از مهم‌ترین کتب دینی است که در آن ضرب‌المثل‌های زیادی از زبان امام علی (ع) بیان شده‌است. پژوهش حاضر به بررسی نحوه معنی‌سازی پنج ضرب‌المثل حوزه حیوانات از کتاب نهج‌البلاغه می‌پردازد. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی و براساس انگاره معنایی آندرسون (۲۰۱۳م) است. سؤالات عبارتند از: چگونه می‌توان نظریه آمیختگی مفهومی را بر ضرب‌المثل‌های حوزه حیوانات نهج‌البلاغه تطبیق داد؟ و معانی موقعیتی چگونه قادرند در موقعیتهای جدید سیاسی-تاریخی-فرهنگی مشابه تکثیر و اجرا شوند؟ نتایج تحقیق نشانگر معانی کنشی‌هشدار، تحذیر، تقبیح، توصیف و سرزنش برآمده از آمیختگی مفهومی دو حوزه حیوان و انسان است که با پیام‌های اخلاقی-اجتماعی-سیاسی نهج‌البلاغه مطابقت دارد؛ ابتدا حوزه انسان و حیوان از طریق رابطه قیاس در فضای عام به هم مرتبط می‌شوند و به واسطه‌ی استعاره [انسان حیوان است] فضای آمیخته و معنای پایه شکل می‌گیرد. سپس معنای پایه با معنای ارجاعی تلفیق و معنای موقعیتی می‌سازد. نهایتاً، معنای ضرب‌المثل به صورت یک کنش در موقعیت‌های کاربردی شکل می‌گیرد و معنای کنشی ظاهر می‌شود. معنای موقعیتی این ضرب‌المثل‌ها در موارد مشابه تاریخی قابل تکرار است و باعث می‌شود خوانش‌های متن بر بی‌نهایت موقعیت اجتماعی-فرهنگی-سیاسی بالقوه کاربرد داشته‌باشد. این امر می‌تواند دلیلی بر پویایی معنای موجود در نهج‌البلاغه باشد که در موقعیت‌های آنی شکل می‌گیرند.

کلیدواژه‌ها: آمیختگی مفهومی، فوکونیه و ترنر، انگاره شناختی ضرب‌المثل آندرسون، نهج‌البلاغه.

^۱- دانشیار گروه زبان‌شناسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

pourebrahimsh@pnu.ac.ir

^۲- دانشیار گروه زبان و ادبیات عرب، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان. mirzaei.m@lu.ac.ir

^۳- دانش آموخته دکتری، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان (نویسنده مسئول).

Fathi.ta@fh.lu.ac.ir

مقدمه

ساخت معنی در زبان از چالش‌های دیرین علم زبان‌شناسی است که رویکردهای زیادی را به خود اختصاص داده‌است. زبان‌شناسی شناختی یکی از شاخه‌های نوظهور زبان‌شناسی است که زبان را ابزاری برای نظم، سامان بخشی، پردازش و انتقال اطلاعات قلمداد می‌کند (عابدی جزینی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۲۷). معناشناسی شناختی و دستور شناختی از آن (زبان‌شناسی شناختی) منشعب می‌شود. «این شاخه زبان‌شناسی در دهه ۱۹۸۰ میلادی به‌عنوان یک عکس‌العمل کاملاً آگاهانه به زبان‌شناسی چامسکیایی سر برآورد. در آن زمان زبان‌شناسی صورت‌نگرا با تأکید بر تحلیل صوری زبان (به‌ویژه نحو) و موضع محکم خود در باب استقلال زبان از سایر قوای شناختی و همچنین استقلال از وجوه مختلف زبان از یکدیگر نگرش مسلط در زبان‌شناسی محسوب می‌شد. این درحالی بود که در همین زمان شواهدی نشان می‌داد که زبان به همان شکلی که انواع دیگر اطلاعات و برداشت‌های ما از جهان خارج به‌دست می‌آید، حاصل شده و پردازش می‌شود گویی همان فرایندهای شناختی که در زبان دخیل‌اند در صورت‌های دیگر تفکر نیز نقش دارند». (بهرامی‌خورشید، ۱۳۹۸، ص ۱۴). در معناشناسی شناختی چند سازوکار شناختی برای تبیین مفهوم‌سازی ذهن بشر مطرح شد که مهم‌ترین آنها استعاره مفهومی بود. لیکاف و جانسون (۱۹۸۰ م.) به استعاری‌بودن بخش اعظم فرایند تفکر معتقد بودند. از نگاه ایشان استعاره‌ها مبتنی بر نگاشت‌های یکسویه منظمی از حوزه‌های مفهومی مبدأ به مقصدند.

لیکاف بیان داشت که «در رویکرد شناختی، استعاره‌ها نگاشت‌اند، هر استعاره متعارف، یعنی هر نگاشت، الگویی تثبیت‌شده از تناظرهای مفهومی در قلمروهای مفهومی است. به‌این‌ترتیب هر نگاشت یک مجموعه باز از تناظرهای بالقوه را در الگوهای استنتاج تبیین می‌کند، یک نگاشت هرگاه فعال شود ممکن است بر ساختار دانش مربوط به یک قلمروی مبدأ (source domain) بدیع اعمال شود و ساختار دانش یک قلمروی مقصد (target domain) و متناظر را تعریف‌کند. نگاشت‌ها را نباید در حکم فرایندها یا الگوریتم‌هایی تلقی کرد که به‌گونه‌ای مکانیکی داده‌های قلمروی مبدأ را دریافت می‌کنند و بروندادهای قلمروی مقصد را تولید می‌کنند، بلکه باید هر نگاشت را یک الگوی ثابت از تناظرهای هستی‌شناختی در درون قلمروها دانست که ممکن است بر ساختار دانش و قلمروی مبدأ یا مدخل واژگانی قلمروی مبدأ اعمال شود یا نشود» (لیکاف، ۱۳۹۰، ص ۱۵).

اما کار به اینجا ختم نشد، فوکونیه و ترنر (۲۰۰۲ م.) دو زبان‌شناس شناختی، نظریه آمیختگی مفهومی (Conceptual Blending) که مبتنی بر فضاهای چندگانه بود را مطرح کردند و استعاره مفهومی را بخشی از موضوع تلفیق مفاهیم دانستند. درحقیقت این دو زبان‌شناس به درهم‌تنیدگی مفاهیم به‌صورت برخلاف در زمان صحبت کردن معتقد بودند که منجر به ارائه مفهوم‌سازی‌های جدید در زبان می‌شود. این نظریه در ابتدا برای تشریح نقش زبان در ساخت معنا بخصوص جنبه‌های خلاق ساخت معنا مانند استعاره‌های بدیع و خلاف واقع و غیره ایجاد شد. ولی تحقیقات نشان داد که آمیختگی مفهومی در افکار و تخیلات بشری، نقش محوری دارد و شواهد آن را می‌توان در زبان و قسمت وسیعی از حوزه‌های فعالیت بشر

ملاحظه کرد (اونز، ۱۳۹۸، ص ۲۳۹). با توجه به تسری این نظریه به تمام جنبه‌های گفتار، آندرسون (۲۰۱۳) انگاره شناختی ضرب‌المثل (Anderson's Cognitive Proverb Model) را براساس این نظریه مطرح کرد و اذعان داشت این انگاره ایجادکننده بُعد شناختی است؛ زیرا تبیین می‌کند که در ذهن افراد چه می‌گذرد؛ بنابراین برای ساخت انگاره ضرب‌المثل لازم هست و همچنین اجازه ایجاد درک و فهمی پویا را میسر می‌سازد (آندرسون، ۲۰۱۳، ص ۳۱).

مثل، گفتاری کوتاه و کامل است، دارای معنای صحیح که حالت پیش‌آمده را به حالت گذشته تشبیه می‌کند (قطامش، ۱۹۸۸، ص ۱۱) اهمیت و حکمت ضرب‌المثل ابزار تربیتی آن است؛ چون معانی پند، نصیحت، اندرز، سرزنش و تصورکردن معانی را با خود همراه دارد (المارودی، ۱۹۹۹، ص ۲۰). نظریه آمیختگی مفهومی و انگاره آندرسون با هم چگونگی تشبیه و تسری مثل به دیگر موقعیت‌ها و علت کاربرد آن را در گفتار تبیین می‌کند؛ چراکه آندرسون (۲۰۱۳) معنای پایه (base meaning) (معنای قراردادی)، معنای موقعیتی (معنای بافتی) و معنای کنشی (معنای حکیمانه) را برای تبیین مثل مطرح کرد؛ درحقیقت این انگاره طبق شبکه چند فضایی فوکونیه و ترنر، تلاش می‌کند همه ابعاد معنایی مثل را توضیح دهد.

۱. بیان مسئله

اگرچه نظریه آمیختگی مفهومی تمام جنبه‌های زبان ادبی و غیرادبی را در برمی‌گیرد، اما برای تحلیل متون ادبی به دلیل خلاقیت و نوآوری معنی‌سازی، بیشتر کارآمد است. به عبارتی بسیاری از متون ادبی جلوه‌های منحصربه‌فرد ساخت معنا را در بطن خود دارند. کتاب نهج‌البلاغه، یکی از برجسته‌ترین کتبی است که دریای بلاغت و فصاحت در آن موج می‌زند و شیوه‌های بدیع و بی‌نظیر بیانات امام علی^(ع) را می‌توان با توسل به سازوکارهای روش‌شناختی این رویکرد بررسی کرد. از آنجا که در این مقاله امکان بررسی تمام کتاب یا بخشی از آن نیست، نویسندگان پنج ضرب‌المثل در حوزه حیوانات را محور کار خود قرار داده‌اند تا طبق نظریه آمیختگی فوکونیه و ترنر (۲۰۰۲م.) و براساس انگاره شناختی آندرسون (۲۰۱۳م.)، نحوه شکل‌گیری مفاهیم مربوط به ضرب‌المثل‌های حوزه حیوانات در نهج‌البلاغه را در چهارچوب روش توصیفی -تحلیلی بررسی کنند. نویسندگان در پی دستیابی به پاسخ سؤالات زیر هستند:

۱- چگونه می‌توان نظریه آمیختگی مفهومی فوکونیه و ترنر را بر ضرب‌المثل‌های حوزه حیوانات نهج‌البلاغه تطبیق داد؟

۲- معانی موقعیتی چگونه قادرند در موقعیت‌های جدید سیاسی-تاریخی- فرهنگی مشابه تکثیر و اجرا شوند؟

۲. پیشینه تحقیق

در زبان عربی پژوهش‌های زیادی در حوزه ضرب‌المثل انجام شده‌است، اما آنچه در این جستار مهم است ضرب‌المثل‌های حوزه حیوانات در کتاب نهج‌البلاغه است که با رویکرد آمیختگی مفهومی مورد بررسی قرار گرفته باشند. با جست‌وجو در سایت‌های اینترنتی و نشریات معتبر مشخص شد، تاکنون چنین پژوهشی

صورت نگرفته است، باین‌وجود به مواردی از پژوهش‌های صورت‌گرفته در دو بخش محتوا و روش اشاره می‌شود:

در بخش روش، می‌توان به مقاله «مراحل ساخت معنا در خطبه ۸۷ نهج‌البلاغه از دیدگاه نظریه آمیختگی مفهومی» از لبش و همکاران (۱۳۹۷ش) اشاره داشت. نویسندگان شیوه ساخت معنا را از طریق ساختار معنی و طریقه درک معنی به تصویر کشیده‌اند تا مشخص کنند چه نوع آمیختگی‌ای در خطبه ۸۷ وجود دارد. نتایج نشان می‌دهد در بخش‌هایی از این خطبه از انواع آمیختگی مفهومی استفاده شده و با سه مرحله تشکیل (composition)، تکمیل (completion) و گسترش (elaboration) می‌توان به معنای بدیع رسید.

در مقاله «تحلیل مفهوم شیطان در خطبه هفتم نهج‌البلاغه براساس نظریه آمیختگی مفهومی» از مرادیان قبادی (۱۳۹۹ش)، نویسنده معتقد است که نظریه آمیختگی مفهومی شیوه تصویرسازی و خلق آمیزه‌های مفهومی شیطان و میزان خیال‌انگیزی آن را در نهج‌البلاغه ارزیابی می‌کند.

در بخش محتوا، در باب حوزه حیوانات می‌توان به مقاله «یادکرد حیوانات در نهج‌البلاغه، کارکرد حقیقی و تصویرآفرینی هنری» از فاتحی، قائمی و سن‌سبلی (۱۳۹۵ش) اشاره داشت که سی‌وسه گونه حیوان را در نهج‌البلاغه شناسایی کرده‌اند. به‌کارگیری آنها گاه به‌صورت حقیقی و از جهت خلقت و اوصاف، مأموریت‌داشتن، حقوق و احکام، بیان علم الهی و حشر و معاد بوده‌است. همچنین در برخی موارد، عناصر بیانی همچون تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه مدنظر بوده‌است. در نهج‌البلاغه بسیاری از تصویرسازی‌ها از دنیا، فضائل و رذایل اخلاقی، گناه، تقوا، فرار از جنگ و امثال آن با استفاده از جنبه‌های مختلف حیوانات مجسم شده است.

در مقاله «کاربست بینامتنیت در فهم امثال نهج‌البلاغه» (۱۳۹۵) از پیرچراغ و فقهی‌زاده، نویسندگان معتقدند که امام علی^(ع) واژگان و عباراتی از متون قبل از خود را در نهج‌البلاغه آورده‌است که تداعی‌کننده مفاهیم و محتوای موردنظر امام بوده و نویسندگان در پی روابط بین کلام امام^(ع) و این متون هستند و با بررسی‌های انجام‌شده در نهج‌البلاغه حدود ۲۲۰ ضرب‌المثل آمده که تعداد اندکی از آنها از دیگران نقل شده‌است. هدف اصلی نویسندگان در این مقاله بررسی روابط بینامتنی امثال نهج‌البلاغه بوده‌است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که بینامتنیت لفظی از نوع لفظ متوازی بیشترین بسامد را دارد به‌نحوی که امام^(ع) بین کلام خویش و معنای مدنظر گوینده اصلی سازش ایجاد کرده‌است.

در پایان‌نامه «پیوستگی نحوی و تأثیر آن بر پیوستگی متن نهج‌البلاغه مطالعه موردی ضرب‌المثل‌ها» (۱۳۹۹ش) از حسین حسن‌صاحی، نگارنده باتوجه به شرح‌ها و دیدگاه‌های متفاوت نگاشته‌شده درباره حروف عطف، ارجاع، بدل و جایگزینی در نهج‌البلاغه، با به‌کارگیری اصول زبان‌شناسی سعی کرده‌است نقش روابط دستوری، عطف، حذف و جایگزینی را در پیوستگی متن اثبات کند.

هچنین می‌توان به مقاله «نقش استعاره‌ها در تولید و درک نظام اجتماعی گفتمان نهج‌البلاغه: مطالعه‌ی موردی استعاره‌های حیوان بر مبنای نظریه‌ی زبان‌شناسی اجتماعی‌شناختی» از شیرین پوراابراهیم (۱۳۹۷ش) اشاره داشت. وی عبارات استعاری مربوط به شتر، از متن نهج‌البلاغه را به جهت شناخت

ویژگی‌های حوزه مبدأ شتر که در خدمت نظام اجتماعی موجود در نهج‌البلاغه قرار دارند، استخراج کرده‌است. نتایج نشان می‌دهد که از اجزاء معنایی حوزه شتر، تنها از رفتار شتر و ارتباط با انسان برای ایجاد نظام اجتماعی استفاده شده‌است.

نوآوری پژوهش حاضر از آن جهت است که چگونگی ساخت معنا در این ضرب‌المثل‌ها و چگونگی تسری به موقعیت‌های مشابه در همهٔ زمان‌ها را تبیین می‌کند.

۳. ضرورت و اهمیت پژوهش

سخنان حکیمانه و معانی متمایز و زندگی‌ساز امام علی^(ع) که در نهج‌البلاغه آمده‌است، بر تمام جنبه‌های زندگی قابل تطبیق است. بعضی از اقوال امام علی^(ع) که در این کتاب جنبهٔ مثل پیدا کرده‌اند، نمود بارزتری در زندگی دارند و باتوجه به اینکه تا حالا مثل‌های عربی صرفاً از لحاظ معنی توضیح داده شده‌اند و دربارهٔ چگونگی تولید معنی مثل، مدلی ارائه نشده‌است؛ بررسی نحوهٔ چگونگی ایجاد معنی در ضرب‌المثل‌های نهج‌البلاغه ضرورت پژوهش حاضر است. از آنجاکه مثل‌های حوزهٔ حیوانات بسامد بیشتری دارد، حوزهٔ حیوانات محور پژوهش حاضر است.

۴. مفاهیم نظری تحقیق

لیکاف و جانسون، صاحب‌نظران استعارهٔ مفهومی، اذعان می‌دارند «مفاهیم حاکم بر اندیشه ما فقط در ارتباط با خرد مطرح نمی‌شود. این مفاهیم بر عملکرد روزمره ما حتی بر ساده‌ترین جزئیات موجود حاکم‌اند. مفاهیم، چیزهایی را که ما درک می‌کنیم، ساخت‌بندی می‌کنند؛ اینکه ما جهان پیرامونمان را چگونه درمی‌یابیم و اینکه چگونه با دیگران ارتباط برقرار می‌کنیم؛ بنابراین نظام مفهومی‌مان نقشی اساسی در تعیین واقعیت‌های روزمره ایفا می‌کند. اگر این مطلب درست باشد که نظام مفهومی ما تا حد زیادی استعاری است، آنگاه روش اندیشیدنمان، آنچه تجربه می‌کنیم و کارهایی که هر روز انجام می‌دهیم نیز تا حد زیادی به استعاره مربوط می‌شوند» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۶، ص ۲۲-۲۱). نظریهٔ آمیختگی مفهومی برای رفع کاستی‌های نظریهٔ استعارهٔ مفهومی مطرح شد. آمیختگی یک فرایند شناختی متداول مثل تشبیه و استعاره است که در حوزهٔ کلامی و عینی، حوزه‌هایی همچون تبلیغات و استعاره‌های زبانی و غیر زبانی ایجاد می‌شود (فوکونیه، ۲۰۰۱، ص ۸۶). تلفیق مفهومی که آمیزش یا ادغام ذهنی نیز خوانده می‌شود، عملیات ذهنی خاصی است که ویژگی‌های ساختاری و پویای آن در بسیاری از حوزه‌ها مثل اندیشه و رفتار، مانند استعاره و مجاز به کار بسته می‌شود (ترنر و فوکونیه، ۱۳۹۹، ص ۲۲۳). آمیختگی شامل چهار فضای ذهنی است: دو فضای دروندادی که در عمل آنها در حکم ورودی‌اند و فضای عام که در بردارندهٔ وجوه مشترک دو فضای دروندادی است و فضای آمیخته که ظهور معنای جدیدی را به صورت پویا و بدیع همراه دارد (Fauconnier, Turner, 2002, p60). انگارهٔ اصلی نظریهٔ فضاهای ذهنی این است که وقتی فکر و صحبت می‌کنیم، فضاهای ذهنی را ایجاد می‌کنیم. نقش

فضای ذهنی (Mental Space) ایجاد ساختار موقتی از بافت گفتمان خاص و همچنین به‌کارگیری ساختار حافظه بلندمدت از طریق فرایندی به‌نام استقرای طرح‌واره است. همچنان- که صحبت پیش می‌رود و افکار ادامه می‌یابند، فضای ذهنی جدید مرتبط با فضاهای ذهنی پیشین تشکیل می‌شوند. تکثیر فضاهای ذهنی باعث ایجاد شبکه فضاهای ذهنی می‌گردد (اوزن، ۱۳۹۸، ص ۲۳۵-۲۳۴).

پیشنهاد فوکونیه و ترنر این است که فضاهای (حوزه‌های) آمیخته (Blended Spaces) از فضاهای (حوزه‌های) دروندادی (Input Spaces) گرفته می‌شود و این فضاهای دروندادی ممکن است مانند حوزه‌های مبدأ و مقصد به هم مرتبط باشند؛ یعنی احتمالاً می‌توانند یک استعاره مفهومی تشکیل دهند. فضاهای دروندادی، اغلب به لحاظ استعاری به هم مرتبط نیستند... فضاهای آمیخته ممکن است حاوی عناصر جدیدی باشند که فقط تلفیق ساده عناصر مبدأ و مقصد نیست... فضای عام (Generic Space) نیز ساختاری انتزاعی است که گمان می‌رود بر فضاهای دروندادی اعمال می‌شود. این فضا به دو طریق با استعاره مفهومی ارتباط دارد: نخست انطباق‌های استعاری میان حوزه‌های مبدأ و مقصد را ممکن می‌سازند یا اینکه دو درونداد، چون یک استعاره قراردادی، ساختاری انتزاعی ایجاد کرده، آن ساختار را به اشتراک می‌گذارند (کوچش، ۱۳۹۸: ۳۵۶).

در آمیختگی مفهومی مراحل ترکیب و تکمیل و گسترده‌سازی منجر به ساختار نوظهور درآمیخته می‌شود، ترکیب، اولین فرایند آمیختگی است که در آن عنصرهایی از دو فضای دروندادی باهم ترکیب می‌شوند. تکمیل دومین فرایند است که در آن قالبی برای ساختار دادن به عناصر ترکیب شده فراخوانده می‌شود. این قالب اطلاعاتی را که در تلفیق منعکس شده‌اند، تکمیل می‌کند. آخرین مرحله گسترده‌سازی (بسط) است، فرایندی پیوسته که ساختاری یگانه برای تلفیق ایجاد می‌کند و لازمه شبیه‌سازی ذهنی حادثه موردنظر در تلفیق است. در حالی که درآمیختگی مفهومی با ترکیب، تکمیل و بسط معنی مواجه هستیم، تمرکز بر انتخاب‌هایی است که افراد در مباحثه‌های شناختی دارند، به این معنا که افراد در موقعیت‌های مختلف با استفاده از دروندادهای یکسان تلفیق‌های متفاوت ایجاد می‌کنند، یعنی هرکس متناسب با نیاز خود اطلاعات متفاوت دروندادها را با هم تلفیق می‌کند؛ پس کل ساختار دروندادها در تلفیق نشان داده نمی‌شود، بلکه تنها اطلاعات سازگار و متناسب از دو فضا در آن منعکس می‌گردد. بسیاری از اطلاعات دروندادها با فضای آمیخته ارتباطی ندارد حتی با آن ناسازگار هم هست؛ بنابراین در آمیختگی باید اطلاعات مرتبط با معنای نوظهور از فضاهای دروندادی اطلاعات نامرتبب جدا شود و اطلاعات نامرتبب در فضای آمیخته منعکس نمی‌شود. این اصل را فرافکنی گزینشی می‌گویند (اوزن و گرین، ۲۰۰۶، ص ۴۰۹). به‌عبارت ساده‌تر، ابتدا عناصری از هر دو درونداد با هم «ترکیب» و به درون فضای آمیخته مفهومی برافکننده می‌شوند. فرایند «تکمیل» شامل القاء طرح‌واره‌ها می‌شود. القاء طرح‌واره‌ها مربوط به تشکیل آگاهانه و بدون زحمت دانش پس‌زمینه‌ای می‌شود. این فرایند مرحله ترکیب را کامل می‌کند. «توضیح» (تفصیل) نوعی

پردازش برخط است که ساختار مختصر به فضای آمیزه مفهومی را تولید می‌کند (راسخ مهند، ۱۳۹۳، ص ۱۳۰-۱۲۹).

فوکونیه و ترنر (۲۰۰۲ م.). برای شبکه‌های آمیختگی چهار نوع اصلی مطرح کرده‌اند: شبکه ساده (Simple) که یک درونداد در آن شامل یک قالب و درونداد دیگر مشتمل بر عناصر خاص معنایی است. نوع بعدی، شبکه آینه‌ای (mirror) است که یک قالب عمومی بین همه فضاهای شبکه، اشتراک‌گذاری می‌شود. گونه دیگر شبکه‌های آمیختگی، شبکه تک‌حوزه‌ای (Single-Scope) است که در آن قالب‌های تشکیل‌دهنده دروندادها متفاوت هستند، ولی آمیختگی تنها از یکی از این قالب‌ها بهره می‌گیرد. آخرین نوع مورد نظر در این دسته‌بندی چهارگانه، شبکه دوحوزه‌ای (Double-Scope) است که در آن، قالب اصلی از درون هر دو فضای ورودی به کار گرفته می‌شود. آمیختگی دوحوزه‌ای می‌تواند تصادم میان دروندادهایی را که از بسیاری جهات متفاوت و ناسازگارند برطرف کند؛ به همین دلیل، مورد چهارم از بین دیگر انواع شبکه‌های آمیختگی، منبع قدرتمندی برای استنباط‌های خلاقانه محسوب می‌شود (Fauconnier, Turner, 2002, p 60).

دو فرایند آمیختگی در انگاره شناختی ضرب‌المثل صورت می‌گیرد: یکی زمانی که معنای پایه ایجاد می‌شود و دیگری وقتی معنای پایه ساخته‌شده در ایجاد معنای بافت‌محور به کار گرفته می‌شود (Whiting, 1932, p32). سه معنای پایه، موقعیتی و کنشی در انگاره شناختی ضرب‌المثل آندرسون این‌گونه ایجاد می‌شوند. «فضای دروندادی اول در بردارنده اطلاعاتی است که در بطن مثل وجود دارد؛ همچون کنشگرها، کنش و نتایج کنش‌ها که توانایی زبانی گوینده و مخاطب ضرب‌المثل و آشنایی با گونه ضرب‌المثل، آنها را قادر به درک این مسئله می‌کند که مثل با امور انسانی مرتبط است و وقتی مثلی درک می‌شود، فضای دروندادی دوم ایجاد می‌شود که این فضا در حیطه امور انسانی است که با اطلاعات برجسته درونداد ۱ مطابقت دارد. سپس اطلاعات به‌واسطه فرایندهای تشکیل و تکمیل به فضای دروندادی (۲) (حوزه‌های انسانی) منتقل می‌شود و در پایان اجرای آمیخته (گسترش) معنای جدید و معنای پایه ایجاد می‌شود. فرایند دوم آمیختگی در انگاره، برای توصیف کاربرد مثل و معنای پایه آن در بافت و موقعیت است. به این صورت که معنای پایه مثل، فضای دروندادی ۱ را ایجاد می‌کند و فضای دروندادی ۲ از بافت ارجاعی و موقعیتی که در مثل آورده شده ایجاد می‌شود، سپس اطلاعات از این دو فضای دروندادی به فضای آمیخته منتقل می‌شود که درک جدیدی خلق می‌کند. در آن موقعیت ارجاع یا بافتی به‌عنوان موردی از موقعیت ضرب‌المثل طبقه‌بندی می‌شود و این فرایند دوم نقش اصلی کاربرد ضرب‌المثل را نمودار می‌کند. فرایند سوم، مربوط به معنای کنشی مثل است که به اعتقاد آندرسون مثل معانی قراردادی - پایه دارد که کلی‌اند و با تجربه و حکمت مثل مطابق‌اند (Anderson, 2013, p32-33). انگاره ضرب‌المثل آندرسون، براساس تصویر زیر است:

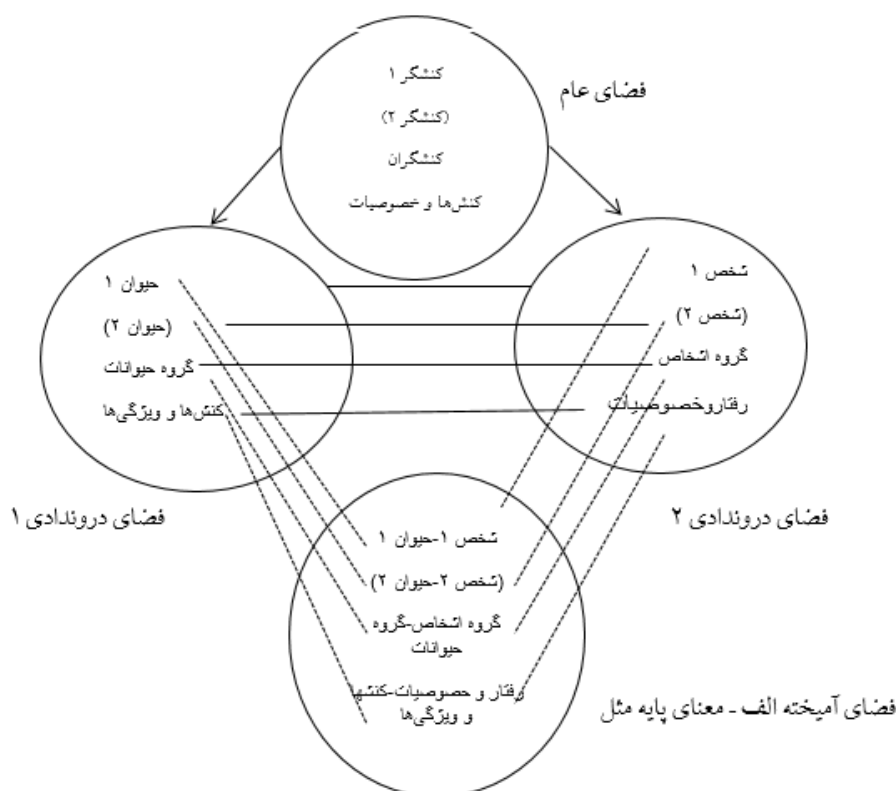


تصویر ۱- انگاره ضرب‌المثل آندرسون (۳۲: ۲۰۱۳)

۵. بحث اصلی

در این بخش به بررسی ضرب‌المثل‌های حوزه حیوانات در نهج‌البلاغه پرداخته می‌شود. باتوجه به اینکه از تعداد ضرب‌المثل‌های نهج‌البلاغه و تعداد مواردی که اسم حیوان در آنها به کار رفته، اطلاع دقیقی در دست نیست و کمیت این مثل‌ها کمکی به بحث حاضر نمی‌کند؛ به‌طور هدفمند به انتخاب و بررسی چند مثل پرداخته شده که دربردارنده معنای موقعیتی و بر مبنای استعاره جهانی و پرکاربرد [انسان حیوان است] می‌باشند تا سازوکار معنی‌سازی در آنها مشخص شود.

در مثال‌های زیر دو حوزه حیوان و انسان در فضای عامی با رابطه قیاس ساختاربنندی می‌شوند که مشخصه‌های فضای دروندادی ۱ یعنی حیوان بر فضای دروندادی ۲ که مربوط به حوزه انسان است منطبق و در هم تلفیق می‌شوند. تلفیق دو فضای دروندادی، فضای آمیخته که دربردارنده معنای پایه است را می‌سازد. این فضای آمیخته با معنای پایه می‌تواند درونداد فضای دیگر در موقعیت‌های خاص خود باشد. در نهج‌البلاغه هر موقعیت گفتمانی اشاره به موضوعی تاریخی دارد و مثل‌ها برای ارجاع به افراد و کنش‌های خاصشان به‌کاررفته است. خروجی آمیخته الف می‌تواند دروندادی برای معنای موقعیتی مثل باشد. در این حالت، این درونداد (فضای دروندادی ۱) با معنای ارجاعی تلفیق و آمیخته جدیدی می‌سازد که مبتنی بر معنای موقعیتی و خاص هر مثل است. تصویر شماره ۲ بیانگر چگونگی آمیخته الف است و توضیحات تکمیلی و معناهای موقعیتی همراه با تصویر مربوط به هر مثل در ادامه ذکر می‌شود:



تصویر ۲- نحوه شکل‌گیری معنای پایه (آمیخته الف) در ضرب‌المثل‌های نهج البلاغه

۵-۱. اتِّبَاعَ الْكَلْبِ لِلضَّرْغَامِ يَلُودُ بِمَخَالِبِهِ

نامه ۳۹ نهج البلاغه خطاب به عمروبن عاص است که امام علی (ع) او را به خاطر مطیع امر شدن معاویه در مسیر باطل، سرزنش می‌کند. ابتدا او و معاویه را توصیف و سپس تهدید می‌کند. امام (ع) در قسمتی از توصیف وضعیت عمروبن عاص که در پی معاویه است، می‌فرماید: «فَاتَّبَعْتَ أَثْرَهُ، وَطَلَبْتَ فَضْلَهُ، اتَّبَعَ الْكَلْبُ لِلضَّرْغَامِ يَلُودُ بِمَخَالِبِهِ، وَيَنْتَظِرُ مَا يُلْفَى إِلَيْهِ مِنْ فَضْلِ فَرِيَسْتِهِ فَأَذْهَبَتْ دَنِيَاكَ وَأَخْرَجَتْكَ» (نامه/۳۹) حالا تو دنبال چنین کسی رفته‌ای و همچون سگی که به دنبال شیر درنده می‌رود و به چنگال‌هایش پناهنده می‌شود و انتظار می‌کشد تا پس‌مانده‌اش را به طرف او افکند (ارفع، ۱۳۸۳، ص ۱۰۴۳).

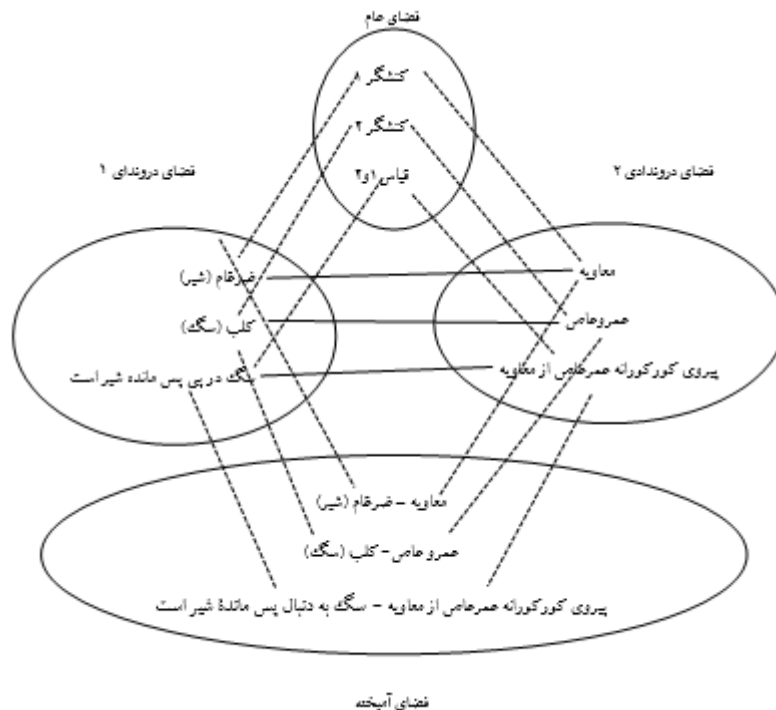
در این گفتار واژگان «کلب» (سگ) و «ضرغام» (شیر) که از طریق زبان نمود پیدا می‌کنند، مفاهیم و روابط غیرحیوانی و درواقع انسانی را در ذهن بر می‌انگیزند. مشخص است در موقعیت گفتمان امام علی (ع) سگ و شیری وجود نداشته و هدف آن بوده که از طریق رابطه قیاس و وجود مفاهیم و مشخصه‌های متناظر بین کنش و کنشگران که در ذهن انگیزته می‌شود، از آنها برای توصیف موقعیت گفتمان خود که مربوط به عمروبن عاص و معاویه است بهره ببرد. این انگیزتگی استعاره [انسان حیوان است] را به‌طور عام ایجاد می‌کند؛ اما شناخت دقیق رفتار عمروبن عاص و معاویه و همچنین ویژگی دو حیوان یعنی سگ و شیر توسط امام علی (ع) تلفیق و آمیختگی مفاهیم حوره این دو دسته (انسان و حیوان) را ایجاد کرده‌است.

این مثل امام حاصل آمیخته‌ای معنایی حاوی معنای پایه و موقعیتی مثل مذکور است. در این آمیخته دو فضای دروندادی یا ورودی وجود دارد. در فضای دروندادی ۱ دو حیوان، «کلب» و «ضرغام» قرار دارند؛ این دو کنشگر با دو کنش متفاوت و مرتبط باهم به هم وابسته‌اند. شیر به‌عنوان حیوان قدرتمند و سگ به‌عنوان حیوان ضعیف در پی طلب بخشش و امید از جانب شیر است. شیر با چنگال‌های خود (مخالبه) که نماد قدرت هستند، باقیمانده شکار (فریسه) را در اختیار سگ قرار می‌دهد. چون در موقعیت بلافصل گفتمان حضرت علی^(ع) بحث بر سر حیوانات نیست و مسائل مربوط به کنش‌های سیاسیون آن زمان است، این نوع اطلاعات زبانی در حکم فضا ساز (space builders) عمل کرده و فضای دروندادی دیگری (امور بشری) متناظر با این فضا در ذهن شکل می‌گیرد. در فرایند تشکیل، این فضای دروندادی ۱ که در حوزه حیوانات است، بر فضای دروندادی ۲ که مربوط به حوزه انسان است منطبق می‌شود. در این فضای مربوط به امور انسانی دو شخصیت یک: قدرتمند و بدسیرت و دو: ضعیف و پیرو وجود دارد. شخصیت ضعیف از قوی انتظار بخشش و راهنمایی دارد. در این ورودی‌ها، غذای حیوان در ورودی یک، متناظر با هر نوع بخشش و منفعت در ورودی دو است. تناظر میان این دو فضا از نوع قیاس است. تلفیق این دو فضا، فضای جدیدی به نام فضای آمیخته ایجاد می‌کند که معنای پایه را نیز می‌سازد به این صورت که شخص ضعیفی پیرو شخصی قوی است و انتظار بخشش از او دارد و شخص قوی او را بد راهنمایی می‌کند. این معنای پایه علاوه بر فرایند تشکیل، حاصل فرایند تکمیل که طی آن معانی دائرةالمعارفی و غیرزبانی می‌آیند و فضاهای خالی معنی را پر می‌کنند، ایجاد می‌شود و در فرایند تلفیق، جزئیاتی بدان افزوده می‌شود و معنای پایه اجرا می‌شود. این آمیخته را آمیخته (الف) می‌نامیم.

آمیخته حاصل، (آمیخته الف)، یا همان معنای پایه، خود می‌تواند درونداد آمیخته دیگری شود؛ بنابراین آمیخته شیر - شخصیت قدرتمند بدسیرت و سگ - شخصیت ضعیف پیرو، می‌تواند در موقعیت‌های مختلف درونداد آمیخته دیگری شود که در آن شخصیت تعریف شده است. در متن نهج‌البلاغه این امر در پی اشاره امام^(ع) به مخاطبش عمرو بن عاص و معاویه، به معنای موقعیتی خود می‌رسد. در واقع معنای پایه (متشکل از حیوان-انسان) و ویژگی‌هایشان با معنای ارجاعی (معاویه و عمرو بن عاص) تلفیق می‌شود. حاصل این تلفیق معنای موقعیتی است که ما آن را آمیخته (ب) می‌نامیم؛ بنابراین آمیخته (الف)، در دل آمیخته (ب) قرار دارد و تفاوت آنها در ارجاعی است که در آمیخته (ب) وجود دارد و در (الف) نیست. کنشی که امام از گفتن این مثل مدنظر دارد شماتت و سرزنش این نوع رابطه حیوانی است که همان معنای کنشی مثل است.

اگر در شرایط کنونی یا هر زمان دیگری، برای ارجاع به پیروی کورکورانه یک شخصیت ضعیف از شخصیت قدرتمند بدسیرتی مثل شیر و سگ امام استفاده شود، معنای موقعیتی تکثیر شده و در ارجاع جدید، معنای موقعیتی جدیدی می‌یابد. این امر حتی می‌تواند با تکرار آمیخته (ب) نیز به کار رود، یعنی بدون اشاره به معنای پایه که در آن حوزه انسان - حیوان باهم تلفیق شده، صرفاً با استفاده از آمیخته (ب) که معاویه و عمرو عاص در آن هستند نیز ایجاد شود. مثلاً در یک بافت سیاسی رابطه دو کنشگر الف و ب

را از نوع معاویه و عمروعاص بدانیم در آن صورت، آمیخته موقعتی جدیدی در همان شرایط و بامعنای جدید ساخته‌ایم.



نمودار شماره ۳- آمیختگی مفهومی در مثل «اتَّبَعَ الْكَلْبُ لِلضَّرْعَامِ يَلُودُ بِمَخَالِبِهِ»

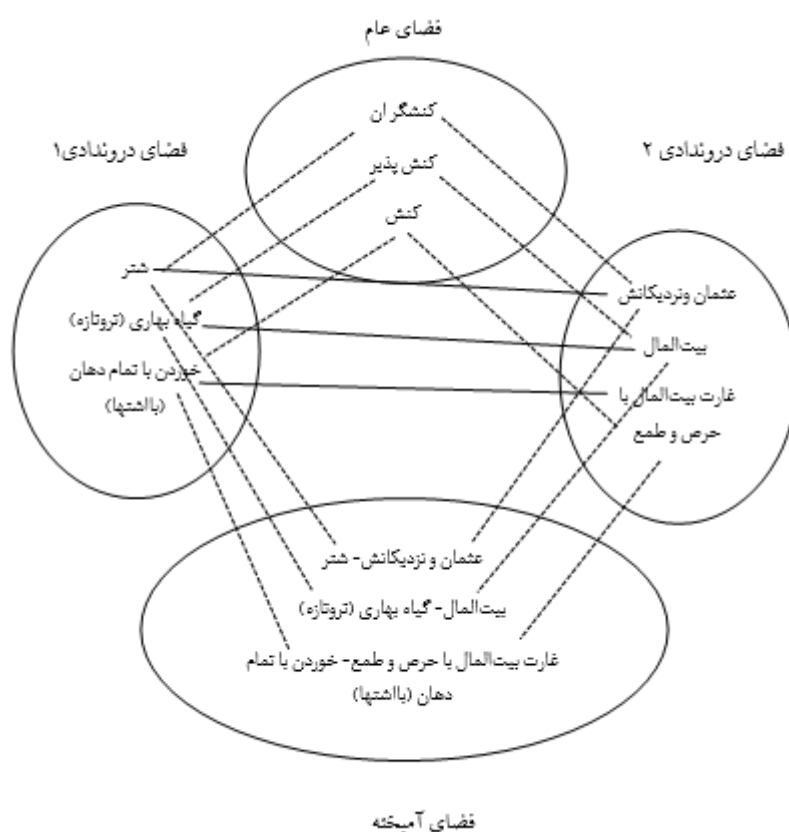
۲-۵. خُضْمَةُ الْإِبِلِ نِبْتَةُ الرَّبِيعِ

مثل فوق برگرفته از خطبه معروف شقشقیه است که امام علی^(ع) در آن به تشریح اوضاع خلافت بعد از پیامبر^(ص) پرداخته است. خطبه ارائه تاریخی مشکلات و مسائل خلفای بعد از پیامبر^(ص) است. قسمت زیر مربوط به زمانی است که خلافت خلیفه دوم به پایان رسیده تا اینکه عثمان به خلافت می‌رسد و همت خود را صرف خوردن بیت‌المال می‌کند. امام علی^(ع) در ادامه می‌فرماید نه تنها خود بلکه دیگر افراد قبیله‌اش نیز به خوردن بیت‌المال مسلمان همت گماردند: «وَقَامَ مَعَهُ بَنُو أَبِيهِ يَخْضِمُونَ مَالَ اللَّهِ خُضْمَةَ الْإِبِلِ نِبْتَةَ الرَّبِيعِ» (خطبه/ ۳) افراد قبیله و پسران پدرش با او همدست شدند، به جان بیت‌المال مسلمین افتادند مانند شتری که گیاهان تروتازه بهاری را می‌خورد (ارفع، ۱۳۸۳: ۵۳).

ابن‌ابی‌الحدید در توضیح واژگان گفتار فوق می‌گوید «الخضم» خوردن با کل دهان است که واژه متضاد آن «القضم» است و آن خوردن با اطراف دندان‌ها است و گفته شده «الخضم» خوردن چیز نرم و تر است و «القضم» خوردن چیز خشک است... و «النبتة» با کسر نون مانند «نباتات» (گیاهان) است، گفته می‌شود: نبت الرطب نباتاً و نبتة (ابن‌ابی‌الحدید، ۲۰۰۷، ج ۱، ص ۱۲۷). فعل «یخضمون» در موضع حال قرار دارد و مقصود از «مال الله» بیت‌المال است و منظور امام علی^(ع) در «بنی‌ابی» بنی‌امیه بن عبد شمس می‌باشد و احتمال دارد که مقصود امام علی^(ع) تمام اقربای عثمان باشد و بنی‌ابی را از باب غلبه ذکر بر اناث

آورده باشد. «خضم الابل» کنایه از توسعه زندگی آنها از بیت‌المال مسلمین به وسیله عثمان است (البحرانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۲۲). بیان این نوع خوردن برای شتر یعنی به چیزی جز خوردن توجه نمی‌کند و آزمندان و حریصانه می‌خورد، همانطور که عثمان و بنی‌امیه اموال مسلمانان را می‌برند (حسینی‌شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۶۹).

در این قسمت از بیانات امام^(ع)، آمیختگی مفاهیم بیانگر معنای پایه و موقعیتی مثل است. دو فضای دروندادی وجود دارد که فضای اول مربوط به «الابل» و متعلقات آن یعنی «نَبْتَةُ الرَّبِيعِ» است، به این صورت که شتر گیاه بهاری را با شور و شوق می‌خورد و فعل «يَخْضُمُونَ» است که معنا و استنباطی متفاوت از خوردن شتر ارائه می‌دهد. چون در شرایط گفتمان امام^(ع)، موضوع مطرح‌شده مربوط به حوزه حیوانات نیست بلکه مسئله غارت بیت‌المال توسط قدرتمندان و زمامداران امور است؛ بیان مربوط به این حیوان در معنای حقیقی نیست و اطلاعات مربوط به حوزه حیوان باعث ایجاد فضایی دروندادی دیگری در ذهن شده که متناظر با این فضا باشد و مرتبط به امور انسانی است. در واقع کلمات مربوط به حوزه شتر و خوردن گیاه بهاری نقش فضا‌ساز را ایفا می‌کنند. در مرحله تشکیل، فضای دروندادی ۱ که مرتبط با خوردن گیاه بهار توسط شتر است بر فضای دروندادی ۲ که مرتبط با حوزه انسان است از طریق رابطه قیاس نگاشته شده‌است. در فضای مربوط به امور انسانی (فضای دروندادی دوم)، شخصی قدرتمند زمامدار امور همراه با خویشاوندانش هستند که اموال بیت‌المال را به غارت می‌برند. بنابراین در این دو فضای دروندادی خوردن گیاه بهاری توسط شتر با ولع زیاد در درونداد یک، متناظر با غارت بیت‌المال است. استعاره‌های [سوءاستفاده کردن خوردن است] و [اموال غذا است] این ارتباط قیاسی را ممکن می‌سازد. تلفیق این دو فضا، در فضای جدیدی به نام آمیخته نمود پیدا می‌کند که معنای پایه «خوردن گیاه بهاری توسط شتر به مثابه سوءاستفاده از اموال بیت‌المال توسط انسان» را می‌سازد. این معنای پایه در حقیقت حاصل فرایند تلفیق هست. فضای آمیخته که معنای پایه از آن منتج می‌شود در بردارنده تناظرهای شتر- غارتگر و گیاه بهاری- بیت‌المال و خوردن گیاه بهاری- غارت بیت‌المال است. این فضای آمیخته (آمیخته الف) می‌تواند، با ارجاع به فرد یا افراد مشخص، درونداد آمیخته دیگری قرار گیرد و معنای موقعیتی را شکل دهد. (آمیخته ب). در اینجا سخن او متوجه عثمان و بستگان وی هست و در آمیخته ب، عثمان و خانواده‌اش در تناظر با شتر-غارتگر، قرار دارند و سوءاستفاده آنها از بیت‌المال در تناظر با خوردن علف است. اگر موقعیت در فضایی خارج از متن نهج‌البلاغه و عصر امام علی^(ع) باشد و بر افرادی مشابه اینها از لحاظ کنش ارجاع شود، معنای موقعیتی جدیدی شکل می‌گیرد. بر همین اساس می‌توان، معنای موقعیتی را برای دیگر موقعیت‌های جدید به کار برد، به‌عنوان مثال یکی از زمامداران عصر کنونی از اموال بیت‌المال به نفع خود و بستگانش استفاده کند. در این مورد هم کنش مدنظر امام^(ع) از بیان این مثل سرزنش، تحذیر و تقبیح است.



نمودار شماره ۴- آمیختگی مفهومی در مثل «خضمة الإبل نبتة الربیع»

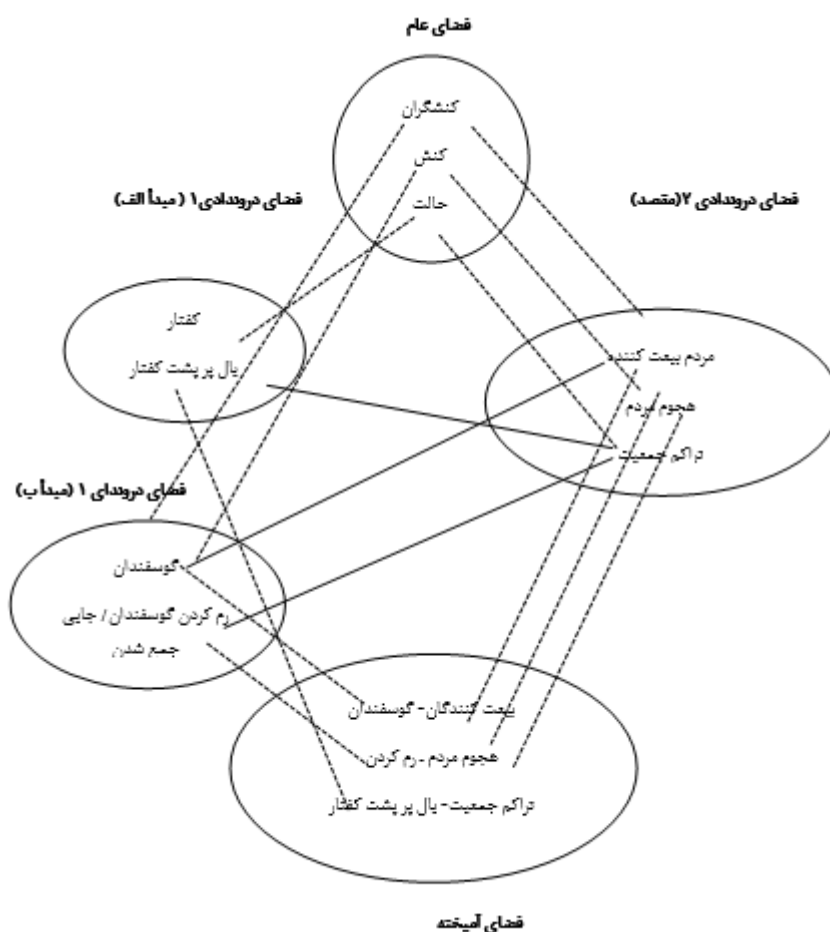
۳-۵. كَعْرِفِ الضَّبْعِ وَ كَرَبِيضَةِ الْغَنَمِ

امام^(ع) در ادامه گفتار مربوط به مثل شماره ۲، به چگونگی فرارسیدن زمان خلافت خود می‌پردازد و در باب مردمی که برای بیعت روبه‌سوی او آورده‌اند می‌گوید: «فَمَا رَاعِنِي إِلَّا وَ النَّاسُ كَعْرِفِ الضَّبْعِ إِلَيَّ يَنْتَالُونَ عَلَيَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ حَتَّى لَقَدْ وَطِئَ الْحَسَنَانِ وَ شُقَّ عِطْفَايَ مُجْتَمِعِينَ حَوْلِي كَرَبِيضَةِ الْغَنَمِ...» (خطبه ۳) ناگهان دیدم که مردم از هر سو روی به من نهادند و مانند موی گردن گفتار دورم ریخته‌اند به‌طوری که حسنان (انگشتان شست پایم)^۱ فشرده و دو پهلویم آزرده گشت و مردم مثل رمه گوسفندان اطراف من جمع شدند (ارفع، ۱۳۸۳، ص ۵۳).

آنچه از گفتار فوق مدنظر است، تمثیلی است که امام^(ع) از ازدحام مردمی که با وی بیعت کرده‌اند داشته؛ به این صورت که از «عَرَفِ الضَّبْعِ» (یال گفتار) و «رَبِيضَةِ الْغَنَمِ» (گوسفندان در آغل جمع‌شده)، برای تمسک و پناه‌جویی آنان به خویش استفاده کرده‌است. در این نوع گفتار امام^(ع) نیز آمیخته‌ای ایجاد شده که در بردارنده معنای پایه و موقعیتی است، به این شکل که در دو فضای دروندادی، فضای اول

۱- این ترجمه از ارفع است بجز ترجمه مربوط به حسنان و عطفای که از شهیدی است. در ترجمه ارفع، حسنان به «امام حسن و امام حسین» و عطفای به «لباس تن» ترجمه شده. در اینجا طبق ترجمه شهیدی، حسنان به «انگشتان شست پا» ترجمه شده‌است. مرحوم شهیدی معتقد است حسنان با سکون نون، به معنای انگشتان شست پا ترجمه درست است. عطفای هم از نظر وی به معنی دو پهلو است.

در بردارنده «عُرْفِ الضَّبْعِ» و «رَبِيضَةِ الْغَنَمِ» که در نگاه کلی کفتار و گوسفند وجه تشابهی ندارند؛ اما امام از هر کدام یک مشخصه خاص را انتخاب کرده است که دال بر جمع و گردآمدن باشد که در اولی ویژگی یال کفتار و در دومی کنش رم کردن گوسفندان مدنظر است. قزوینی حائری «رَبِيضَةِ الْغَنَمِ» را اشاره به اجتماع مردم می‌داند و مراض جایی است که گوسفندان به آنجا پناه می‌برند (قزوینی حائری، ۱۳۳۷، ج ۱، ص ۱۹۱) تشبیه کسانی که اطراف امام جمع شده‌اند به گوسفندان به خاطر حرصی است که در بیعت با امام داشتند (حسینی شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۷۱). چون در موقعیت گفتمان امام علی^(ع) گوسفند و کفتاری وجود نداشته و محور کلام امام^(ع) حیوانات نیست، بلکه توصیف مردمی است که برای بیعت با او پا پیش گذاشته‌اند، این مشخصه‌های حیوانات فضای جدیدی را در ذهن ایجاد کرده‌اند که تناظرهای مطابق با این فضا را در بردارد. در مرحله تشکیل، فضای دروندادی ۱ (فضای مرتبط با حوزه حیوانات) بر فضای دروندادی ۲ (فضای مرتبط با حوزه انسان) نگاشته می‌شود. در فضای دروندادی دوم گروه کثیر مردم حضور دارند که در پی وحدت و آرامش‌اند و از ترس به مرشدی پناه می‌برند. در این فضاهای دروندادی که تناظرهای آن رابطه قیاس دارند؛ دو نوع حوزه مبدأ حیوانی یکی مربوط به یال کفتار و دیگری مربوط به گوسفندان به کار رفته و آمیخته معنای پایه ماحصل‌گزینش برخی موارد از هر کدام از این حوزه‌هاست. طوری که تراکم مردم با یال کفتار و کنش آنها در تجمع با کنش گوسفندان رم کرده قیاس شده‌است. به این گونه که گروه کثیر مردم به خاطر ترس و تمسک به یک مرشد دور هم جمع شده‌اند. این آمیخته (آمیخته الف) که معنای پایه را می‌سازد، می‌تواند درونداد آمیخته دیگری در موقعیتهای متفاوت باشد. در گفتار امام^(ع) معنای ارجاعی حضور پرشور مردم جهت تمسک به خود امام^(ع) به خاطر شرایطی که در زمان خلیفه‌های پیشین به وجود آمده، مدنظر است که در فضای دوم آمیخته (ب) یعنی آمیخته موقعیتی قرار می‌گیرد. بر همین اساس این معنای پایه می‌تواند در موقعیتهای متفاوت، براساس ارجاع‌های متفاوت زمینه‌ساز معنای موقعیتی جدیدی باشد. مثلاً در عصر کنونی گروهی از مردم به خاطر ستم پیشوا و رئیس و ترس از او به شخص راهنما و هدایت‌گری پناه ببرند. معنای کنشی که امام^(ع) از این مثل مدنظر دارد توصیف و رفتار مردم آن زمان و تقبیح رفتار خلیفه‌های پیشین است که بین مردم پراکندگی ایجاد کرده بودند.



نمودار شماره ۵- آمیختگی مفهومی در مثل «كَعْرِفِ الصَّبْعِ وَ كَرَبِيضَةَ الْغَنَمِ»

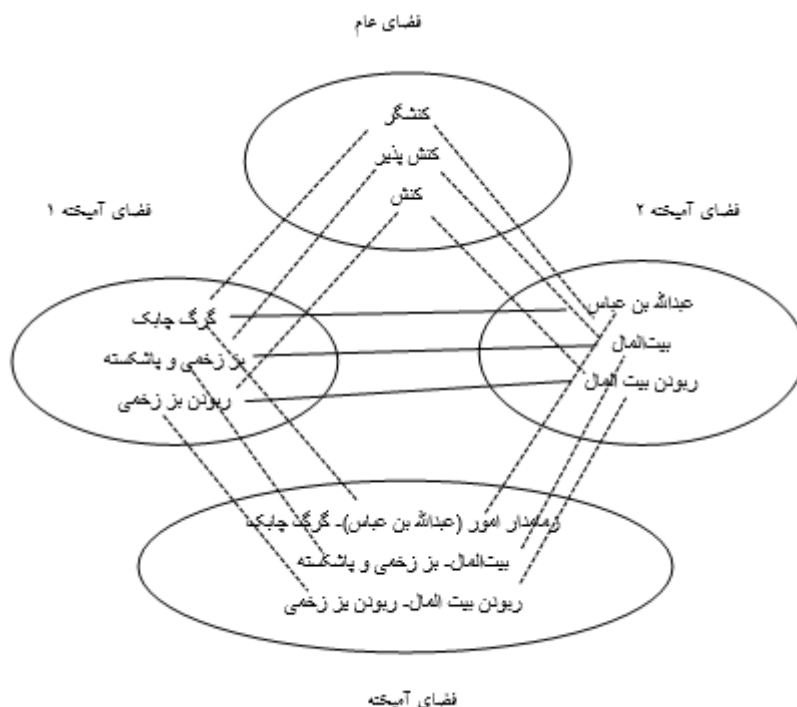
۴-۵. اِخْتِطَافَ الذُّبِّ الْأَزْلُ دَامِيَةَ الْمِعْزَى الْكَسِيرَةَ

نامه ۴۱ را امام^(ع) خطاب به یکی از فرماندارانش به نام عبدالله بن عباس، والی بصره، نوشته و او را به جهت عدم رعایت موازین بیت‌المال و خیانت در آن سرزنش کرده‌است. در قسمتی از نامه او را که در دزدیدن اموال بیت‌المال که حق زنان بیوه و یتیمان است، به گرگ چابکی که بزى زخم‌خورده را بدزدد تشبیه کرده‌است: «وَ اِخْتِطَفَتْ مَا قَدَرَتْ عَلَيْهِ مِنْ اَمْوَالِهِمُ الْمَصُونَةَ لِارَامِلِهِمْ وَ اَيْتَامِهِمْ اِخْتِطَافَ الذُّبِّ الْأَزْلُ دَامِيَةَ الْمِعْزَى الْكَسِيرَةَ» (نامه/ ۴۱) باعجله چون گرگی تیزرو که بزى زخم‌خورده و پاشکسته را می‌رباید اموال امت را ربودی (ارفع، ۱۳۸۳، ص ۱۰۴۷).

در شرح واژگان مثل آمده‌است: «اِخْتِطَافَ به معنای ربودن چیزی است» «الْأَزْلُ» از ریشه «زلل» به معنای انسان یا حیوانی است که ران‌های باریکی دارد و باتوجه به اینکه چنین کسی می‌تواند با سرعت راه برود این واژه به معنای سریع و پرشتاب می‌آید. «دَامِيَةَ» به معنای مجروح و خون‌آلود، «الْمِعْزَى» به معنای بز و «الْكَسِيرَةَ» به معنای شکسته و استخوان‌شکسته است و هنگامی که در مورد گوسفند و امثال آن به کار رود به معنای دست‌وپاشکسته است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۱۲۲) و ابن‌میثم آن را این‌گونه شرح کرده «عمل وی را در ربودن مالی که به چنگ آورده، تشبیه کرده به ربودن ران بز از کارافتاده توسط

گرگی چالاک و وجه‌شبه به سرعت ربودن و خفت و پستی او است؛ اما اینکه امام^(ع) در تشبیه گرگ چابک را انتخاب کرده از آن‌روست که لاغری ران‌ها به وی او را کمک می‌کند تا به تندی بجهد و طعمه را به سرعت بریاید و همچنین ران بز لاغراندام را از آن‌جهت آورده است که ممانعتی در کار نیست و آن برای ربودن آماده‌تر است» (البحرانی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۴۹).

آنچه گفتار فوق، در کلام امام علی^(ع) را به مثل تبدیل کرده استفاده مناسب از کنش حیوانات است همراه با قیاس آنها با شخصی که در موقعیت کلام مشخص است. آمیختگی این مثل به این صورت است که در آمیخته (الف) که معنای پایه را شکل می‌دهد، دو فضای دروندادی وجود دارد؛ فضای اول مربوط به حوزه حیوانات است و فضای دوم مرتبط با حوزه انسان. در فضای دروندادی ۱ واژگان «الذئب الأزل» (گرگ تیزرو) و «دَامِيَّةَ الْمُعْزَى الْكَسِيرَةَ» (بز خون‌آلود پاشکسته) حکم فضا ساز را دارند، این دو حیوان چه در این کلام و چه خارج از آن باهم مرتبط‌اند یعنی بز طعمه گرگ قرار می‌گیرد؛ اما در این توصیف قدرت و چابکی بیشتر گرگ و ضعف و کسالت بز نیز مطرح شده‌است. در موقعیت گفتمانی امام علی^(ع) این دو حیوان وجود نداشته و مسئله مورد بحث امام^(ع) حیوانات نیست. بنابراین همگام با این اطلاعات زبانی از این دو حیوان فضای دروندادی دیگر، فضای روابط و امور انسانی، در ذهن ایجاد می‌شود که با فضای اول متناظر است؛ یعنی والی بصره و کنش او در باب غارت بیت‌المال. تطبیق این دو فضا در مرحله تشکیل صورت می‌گیرد و در فضای مربوط به امور انسانی شخصیتی که زمامدار امور است و اموال بیت‌المال را غارت می‌کند با توجه به دانش پیش‌زمینه‌ای متن در ذهن فعال می‌شود. به این ترتیب در تطبیق تناظرهای این دو فضا، گرگ تیزرو و چابک با شخص زمامدار امور، بز خون‌آلود پاشکسته با اموال بیت‌المال متناظر می‌شوند. تلفیق این دو فضا، فضای جدیدی یعنی آمیخته ایجاد می‌کند که معنای پایه را که نتیجه مرحله تشکیل و تکمیل است می‌سازد (آمیخته الف). این فضا یعنی گرگ تیزپا- زمامدار امور و بز زخمی پاشکسته- مال بیت‌المال که معنای پایه را در بردارد، می‌تواند با ارجاع به کنشگرهای خاص، درونداد فضای دیگری باشد. در نهج‌البلاغه گفتار امام علی^(ع) متوجه عبدالله بن عباس والی بصره است؛ چون او زمامدار امور بوده و اقدام به چپاول اموال بیت‌المال کرده‌است. فضای آمیخته (الف) که در بردارنده معنای پایه است، برای دیگر زمامداران امور که براحتی نسبت به بیت‌المال دست‌درازی می‌کنند، می‌تواند فضای درونداد قرار گیرد و معانی موقعیتی جدید بی‌شماری ایجاد شود. معنای کنشی مدنظر امام علی^(ع) از بیان این مثل، تحذیر، هشدار و تقبیح چپاول مردم توسط زمامداران امور است.



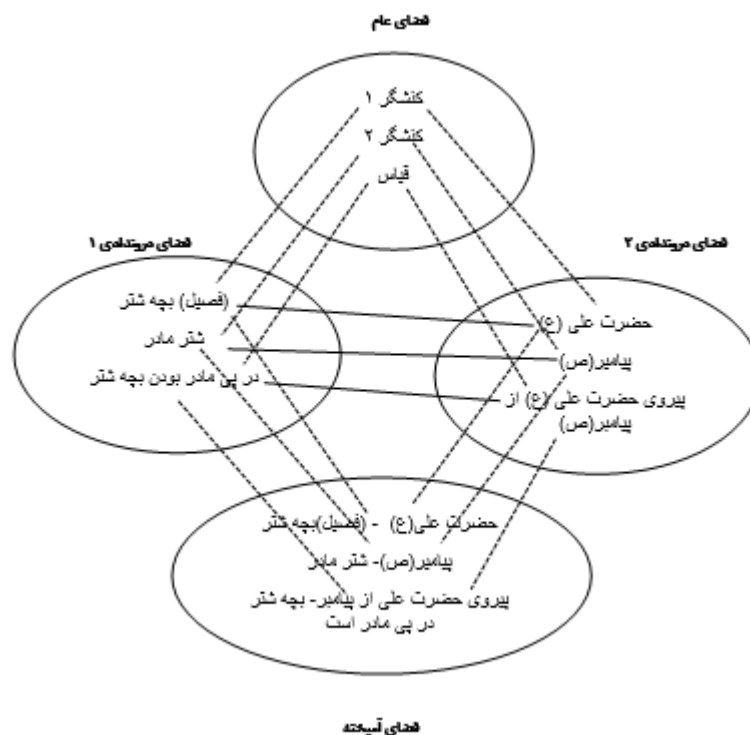
نمودار شماره ۶- آمیختگی مفهومی در مثل «اِخْتِطَافَ الذَّنْبِ الْأَزْلَ دَامِيَةَ الْمُعْزَى الْكَسِيرَةَ»

۵-۵. اَتْبَاعَ الْفَصِيلِ اَثْرُ اُمِّهِ

خطبه قاصعه، طولانی‌ترین خطبه نهج‌البلاغه است که حول محور رد تعصب‌های جاهلی که منشأ فساد اجتماعی آن دوران بوده است، می‌چرخد. گفتار پایین بخشی از قسمت ۱۷ این خطبه است که امام علی^(ع) فضائل و سوابق خود و رابطه‌اش را با پیامبر اسلام^(ص) بیان داشته است: «وَلَقَدْ كُنْتُ اَتْبَعُهُ اَتْبَاعَ الْفَصِيلِ اَثْرُ اُمِّهِ يَرْفَعُ لِي فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ اَخْلَاقِهِ عِلْمًا وَ يَأْمُرُنِي بِالْاِقْتِدَاءِ بِه...» (خطبه/۱۹۲) و به تحقیق من همانند بچه‌شتری که مادرش را رها نمی‌کند به دنبال پیامبر در حرکت بودم و آن بزرگوار هر روز برای من از اخلاق خود نشانه‌ای برپا می‌داشت و مرا به پیروی از آن می‌گماشت (ارفع، ۱۳۸۳، ص ۸۸۹). امام علی^(ع) در این بیان، خود را تربیت‌یافته دامن پیامبر می‌داند و پیامبر او را همچون فرزندش به خود نزدیک ساخته است، سپس از عنایت و هدایت خاص پیامبر^(ص) توسط پروردگار می‌گوید که او در آن زمان به سان کودکی که در پی مادر باشد از او پیروی کرده است. در این گفتار مراد از «فصیل» بچه شتری است که از شیر بازگرفته شده باشد (مکارم، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۵۰۰).

در تصویر شماره ۶ آمیختگی مفهومی «اَتْبَاعَ الْفَصِيلِ اَثْرُ اُمِّهِ» بر حسب معنای موقعیتی مشاهده می‌شود. فصیل (شتر از شیر گرفته‌شده) و مادر آن فضای دروندادی ۱ را تشکیل داده‌اند. استفاده از لفظ فصیل از آن جهت است که بچه شتر با اینکه به مرحله‌ای رسیده است که تا حدودی مستقل می‌باشد و دیگر نیاز به شیر مادر ندارد اما همچنان در پی اوست و همچنین نوع ارتباط مورد نظر در اینجا رابطه خویشاوندی است و بیانگر تمایل دوجانبه و رابطه‌ای دوسویه است. مادر نماد مرشد و راهنما و بچه‌شتر نماد مقلد و پیرو است. اینجا نیز مسئله مورد بحث امام^(ع) موضوع حیوانات نیست بلکه پیروی و هدایت خود از طریق پیامبر^(ص)

مدنظر است. واژه «اتباع» برای شتر از نظر فیزیکی معنای پس‌رونده را دارد اما چون رابطه خویشاوندی در کلام مطرح شده و برحسب موقعیت گفتمان، منظور از آن پیروی کردن است. بنابراین این واژه حکم یک فضا‌ساز را در ذهن مخاطب دارد. اطلاعات زبانی ارائه شده حیوانات یا فضا‌سازها، فضای دروندادی دوم را ایجاد می‌کند که محتوای آن متناظر با فضای اول است. در مرحله تشکیل، تناظرهای این دو فضا از طریق رابطه قیاس بر هم منطبق می‌شود. در فضای دروندادی دوم دو شخصیت وجود دارد که یکی مقلد و پیرو دیگری است که حکم راهنما و مرشد را دارد. تلفیق این دو فضا، فضای جدیدی به نام فضای آمیخته می‌سازد که همراه با مرحله تکمیل معنای پایه ساخته می‌شود، به این صورت که شخصی پیرو و مطیع شخصی دیگری که راهنما و مرشد باشد، قرار گیرد. این فضای آمیخته که معنای پایه را ایجاد کرده، می‌تواند درونداد فضای دیگری قرار گیرد؛ یعنی آمیخته شتر از شیر گرفته شده -شخص مقلد و پیرو، مادر شتر- شخص راهنما و مرشد می‌تواند در موقعیت‌های مختلف درونداد آمیخته دیگری قرار گیرد. طبق آنچه گفته شد در متن نهج‌البلاغه معنای پایه اشاره به پیروی امام علی^(ع) از پیامبر دارد. بر همین اساس این معنای پایه می‌تواند برای دیگر اشخاص در موقعیت‌های متفاوت نیز به کار برود؛ مثلاً در دوره حاضر اگر جوانی در امور اخلاقی و تربیتی پیرو شخصی راهنما و مرشد که آراسته و وارسته به تمام سجایای اخلاقی نیک است قرار گیرد، این معنای پایه معنای موقعیتی جدیدی پیدا کرده است. معنای کنشی مدنظر امام^(ع) توصیف و تحسین رابطه خود با پیامبر^(ص) است.



نمودار شماره ۷- آمیختگی مفهومی در مثل «اتَّبَعَ الْفَصِيلُ أُمَّهُ»

نتیجه

نتایج تحقیق نشانگر این است که بررسی ضرب‌المثل‌های نهج‌البلاغه براساس انگاره شناختی آندرسون (۲۰۱۳م.) و طبق نظریه آمیختگی مفهومی قادر است ابعاد شناختی، فرهنگی و موقعیتی معانی ضرب‌المثل‌ها را که در کاربرد و درک آنها مؤثر است، نشان دهد.

عناصر بیانی ضرب‌المثل‌های حوزه حیوانات نشان می‌دهد که حیوانات و ویژگی‌های آنها در معنای لفظی و حقیقی به کار نرفته‌اند و مخاطب می‌بایست به دنبال معنای مجازی آنها باشد. در اثر این تلاش ذهنی بود که حوزه امور انسانی با کمک دانش مخاطب از جهان اطراف و تجارب خود، انگیخته و متناظرهای انسانی کنشگران حیوانی ذکر شده در متن، به ذهن متبادر شده‌اند.

نحوه ساخت این مثل‌ها و به کارگیری آنها در موقعیت‌های مختلف به این شکل است که مثل‌ها دارای چهار فضا هستند که فضای عام ویژگی‌های مشترک دو فضای دروندادی را ساماندهی می‌کند. در فضاهای عام یا دو نوع کنشگر الف و ب و ویژگی‌های آنها قرار دارد یا یک کنشگر و مشخصات و کنش‌های آن. فضاهای دروندادی (۱) در موارد بررسی شده، مختص حیوانات بود. این فضاهای دروندادی را زبان و متن فعال می‌کنند. فضاهای دروندادی (۲) مربوط به حوزه انسان، با کمک فضا‌سازهایی مثل اطلاعات و دانش پیش‌زمینه‌ای و وجود برخی عناصر زبانی متن انگیخته می‌شدند که تلفیق این دو فضا، آمیخته الف یا معنای پایه مثل را می‌سازد.

قیاس‌ها و ارتباط‌های استعاری میان دروندادهای یک و دو باعث شکل‌گیری تناظرهای استعاری و در پایان، آمیخته‌های استعاری می‌شود. استعاره مفهومی [انسان حیوان است] نقش مهمی در پیوندهای حیاتی میان این دو فضای مثل‌ها دارد. حاصل این قیاس فرافکنی محتوای معنایی موجود در دروندادهای، در فضای آمیخته و شکل‌گیری معنای پایه است که در تحلیل‌های فوق با نام آمیخته الف از آن اسم بردیم. این فضای آمیخته حاوی معنای پایه می‌تواند درونداد فضای دیگر در موقعیت‌های خاص خود باشد. که ضرب‌المثل‌های مورد بررسی هر کدام برحسب موقعیت گفتمانی بیانگر موضوعی تاریخی هستند که معنای موقعیتی را می‌سازند به نحوی که با ارجاع به موارد دیگر می‌تواند بر موقعیت‌های بی‌شماری به کار روند که توان تناظر با این الگو را داشته و از لحاظ کنشگر و خصوصیات، پتانسیل قیاس را داشته باشند، و با هر ارجاع، معنای موقعیتی جدیدی برای مثل ایجاد شود.

معنای کنشی این مثل‌ها هشدار، تحذیر، تقبیح، سرزنش، توصیف و تحسین است که با ساختار ارائه شده فوق و با پیام‌های اخلاقی، اجتماعی و سیاسی نهج‌البلاغه مطابقت دارد. انگاره موجود قادر است فرایند معنی‌سازی مثل‌هایی که حاوی معنای پایه، موقعیتی و کنشی هستند را نشان دهد.

نکته حائز اهمیت، پیوند این تجارب با امور اجتماعی، فرهنگی و حتی اخلاقی است که در مثل‌ها واقع می‌شود، مانند اینکه مثل‌ها تقاطع تجارب زبانی، زیست‌محیطی، فرهنگی - اجتماعی و اخلاقی‌اند و این بسته‌های کوتاه زبانی، نیمرخ یا بازنمایی حجم زیادی از اطلاعاتی هستند که از محیط زیستی (در اینجا حیوانات) فرهنگی، اجتماعی و اخلاقی جمع‌آوری شده‌است. نقشی که آمیخته‌ها به عهده دارند پیوند دادن

این فضاهاست. انگاره‌آندرسون (۲۰۱۳م.)، سازوکار ساخت و شکل‌گیری این معانی را طوری تبیین می‌کند که چیزی از اطلاعات از قلم نیفتد. این انگاره به‌طور شماتیک این اتفاقات شناختی آنی را ترسیم می‌کند.

منابع

- **نهج البلاغه** (۱۳۸۳ش). ترجمه سید کاظم ارفع، چاپ سوم، تهران: انتشارات فیض کاشانی.
- ۱. ابن‌ابی‌الحدید، عزالدین عبدالحمید بن هبة‌الله (۲۰۰۷م.). **شرح نهج البلاغه**، بغداد: دارالکتب العربی.
- ۲. ابن‌میثم‌البحرانی، کمال‌الدین میثم‌بن‌علی (۱۳۷۰ش). **شرح نهج البلاغه**، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ۳. ارفع، سید کاظم (۱۳۸۳ش). **ترجمه روان نهج البلاغه**، چاپ سوم، تهران: انتشارات فیض کاشانی.
- ۴. اونز، ویوین (۱۳۹۸ش). **واژه‌نامه توصیفی زبان‌شناسی شناختی**، ترجمه: حدائق رضایی، قم: لوگوس.
- ۵. بهرامی‌خورشید، سحر (۱۳۹۸ش). **دستور شناختی، مبانی نظری و کاربری آن در زبان فارسی**، تهران: سمت.
- ۶. ترنر، مارک و فوکونیه، ژیل (۱۳۹۹ش). **«استعاره، مجاز و ادغام»، استعاره و مجاز با رویکردی شناختی**، (گردآورنده آنتونیو بارسلونا)، برگردان فرزانه سجودی، لیلا صادقی، تینا امراللهی، تهران: نقش جهان، صص ۲۴۴-۲۲۲.
- ۷. حسینی شیرازی، محمد (۱۳۶۸ش)، **شرح نهج البلاغه**، قم: موسسه الفکر الاسلامی.
- ۸. راسخ‌مهند، محمد (۱۳۹۳ش). **درآمدی بر زبان‌شناسی شناختی، مفاهیم و نظریه‌ها**، تهران: سمت.
- ۹. فوکونیه، ژیل و ترنر، مارک (۱۳۹۹ش). **چگونه می‌اندیشیم، آمیزه‌ی مفهومی و پیچیدگی‌های پنهان ذهن**، ترجمه: جهان‌شاه میرزا بیگی. تهران: آگاه.
- ۱۰. قزوینی حائری، سید محمد کاظم (۱۳۳۷ق). **شرح نهج البلاغه**، نجف: مطبعة النعمان
- ۱۱. قطامش، عبدالمجید (۱۹۸۸م.). **الأمثال العربية دراسة تاريخية تحليلية**، دمشق: دارالفکر للطباعة و التوزيع.
- ۱۲. کوچش، زولتن (۱۳۹۸ش). **مقدمه‌ای کاربردی بر استعاره**، ترجمه شیرین پوراابراهیم، چاپ دوم، سمت.
- ۱۳. لیکاف، جورج (۱۳۹۰ش). **«نظریه معاصر استعاره»**، ترجمه فرزانه سجودی، در کتاب **استعاره مبنای تفکر و ابزار زیبایی‌آفرینی**، گروه مترجمان به کوشش فرهاد ساسانی، تهران: سوره مهر، ۲۳۰-۱۳۵.
- ۱۴. لیکاف، جورج، مارک جانسون (۱۳۹۶ش). **استعاره‌های که با آن زندگی می‌کنیم**، ترجمه: راحله گندمکار، تهران: نشر علمی.
- ۱۵. المارودی، علی‌بن‌محمد بن حبیب (۱۹۹۹م.). **الأمثال و الحكم**، تحقیق و دراسة: فؤاد عبدالمنعم أحمد. الرياض: دارالوطن.

۱۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۰ش). پیام امیرالمؤمنین^(ع)، شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه، قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب^(ع).

17. Anderson, D. (2013). Understanding Figurative Proverbs: A Model Based on Conceptual Blending. *Folklore*, 124, 28-44.
18. Evans, V. and Green, M. (2006). *Cognitive Linguistics: An Introduction*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
19. Fauconnier G. (2001), Conceptual Blending and Analogy. In: Gentner Dedre, Holyoak Keith, Kokinov Boicho, editors. *The Analogical Mind: Perspectives from Cognitive Science*. Cambridge: MIT Press.
20. Fauconnier, G. and Turner, M. (2002). *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York: Basic Book.
21. White, G. M. (1987). Proverbs and Cultural Models: An American Psychology of Problem Solving. In D. Holland & N. Quinn (Eds.), *Cultural Models in Language and Thought* (151-72). Cambridge: Cambridge University Press.
22. Whiting, B. J. (1932). The Nature of the Proverb. *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature*, 14, 273-307.

References

- Nahj al-Balagha (2004) [Translated by: Seyyed Kazem Arfa',] Third Edition, Tehran: Faiz Kashani Publications.
- 1. Ibn Abi Al-Hadid, I. (2007). Sharh Nahj al-Balagha, Baghdad: Dar al-Kutub al-Arabi.
- 2. Ibn Meytham Bahrānī, K. (1996), Sharh Nahj al-Balaghah, Mashhad: Astan Quds Razavi.
- 3. Arfa', S. K. (2004). Fluent Translation of Nahjul Balagha. [Tarjome-ye Ravan-e Nahjul Balaghe], Third ed. Tehran: Feyz-e Kashani Publication.
- 4. Evans, V. (2019). A Glossary of Cognitive Linguistics, [Translated by: Hadaegh Rezaei,] Qom: Logos.
- 5. Bahrami Khorshid, S. (2019). Grammar, Theoretical Foundations and Its Application in Persian. Tehran: Samt.
- 6. Turner, M & Fauconnier, J. (2000). Conceptual Integration and Formal Expression, [In: Metaphor and Metonymy at the Crossroads: A Cognitive Perspective (Compiled by: Antonio Barcelona). Translated by: Farzan Sojudi; Leila Sadeghi; Tina Amrollahi.] Tehran: Naghsh-e Jahan. 222-244.
- 7. Hoseini Shirazi, M. (1989), Commentary on Nahjul Balagha. [Sharh-e Nahjul-Balaghe]. Qom: Alfekr Al-Islamiyya Publication.
- 8. Rasekh Mahanad, M. (2014), Cognitive Linguistics: Theories and Concepts, Tehran: Samt.
- 9. Fauconnier, G. & Turner, M. (2020), The Way We think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities, [Translated by: Jahanshah Mirza Beghi,] Tehran: Agah.
- 10. Qazvini Ha'eri, S.M.K. (1958), Commentary on Nahjul Balagha. [Sharh-e Nahjul-Balaghe], Najaf: No'man Publication.
- 11. Qattamesh, A. M. (1988). Arab Proverbs, Historical Analysis Course, Damascus: Dar al-Fikr.
- 12. Kövecses, Z. (2019), Metaphor: A Practical Introduction, [Translated by: Shirin Poor-Ebrahim,] Tehran: Samt.
- 13. Lakoff, G. (2011), The Contemporary Theory of Metaphor, [Translated by: Farzan Sojudi, In: Metaphor of the Basis of Thought and Beauty-Creating,] Tehran: Sooreh Mehr, 135-230.
- 14. Lakoff, G, Johnson M (2017), Metaphors We Live By, [Translated by Gandomkar, Raheleh,] Tehran: Nashr-e-elmi.
- 15. Al-Māroudī, A. (1999), Al-Amthāl wal-Hikām, [research by Fou'ad Abdul Mon'im Ahmed,] Riyādh: Dar al-Watan
- 16. Makarem Shirazi, N. et al. (2011). Message of the Commander of the Faithful (AS): A New and Comprehensive Explanation of Nahj al-Balaghah, Qom: Imam Ali Ibn Abi Talib (AS) Publications.
- 17. Anderson, D. (2013), Understanding Figurative Proverbs: A Model Based on Conceptual Blending, Folklore, 124: 28-44.

18. Evans, V. and Green, M. (2006), *Cognitive Linguistics: An Introduction*, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
19. Fauconnier G. (2001), *Conceptual Blending and Analogy*, In: Gentner Dedre, Holyoak Keith, Kokinov Boicho, editors. *The Analogical Mind: Perspectives from Cognitive Science*, Cambridge: MIT Press.
20. Fauconnier, G. and Turner, M. (2002), *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York: Basic Book.
21. White, G. M. (1987), *Proverbs and Cultural Models: An American Psychology of Problem Solving*, In D. Holland & N. Quinn (Eds.), *Cultural Models in Language and Thought* (151–72), Cambridge: Cambridge University Press.
22. Whiting, B. J. (1932). *The Nature of the Proverb*. *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature*, 14: 273–307.

Interdisciplinary Comparative Study (Interparadigmatic Interpretation) of the Qur'an and the Testaments; Concepts, Types and Examples

Ghasem Darzi¹

Received:17/01/2022

Accepted:06/09/2022

Doi: 10.22051/TQH.2022.39194.3501

Dor: 20.1001.1.20082681.1402.20.1.2.0

Abstract

Comparative studies are one of the common methods in Qur'anic studies. Although it is usually enough to compare the differences and similarities of the parties in this kind of studies, it is necessary to achieve a certain added value for the parties beyond this comparison. An interdisciplinary approach to comparative studies, by turning to complex and multi-generational subjects and using the mechanism of integration and creating a dialogue between the parties, fill this knowledge gap and resolves the issues. Therefore, interdisciplinary comparative study (dialogue) or interdisciplinary interpretation of the Qur'an seeks to approach the Qur'an from the perspective of two distinct disciplines/paradigms, here the paradigms of Christianity and Islam are in mind. Such a study leads to our comprehensive understanding with respect to different disciplines and paradigms, which has two basic types: methodological and theoretical interdisciplinary. In the former, there is a one-way relation in the comparative study and only one side benefits from the outcome of this study. It will clarify or solve a problem available in the Qur'an or Testaments. Rather, in the latter, a two-way relation is established between the Qur'an and the Testaments. This comparative study will have an explanatory or problem-solving role on both sides. These species are considered as the most complete species in comparative studies. Addressing concepts such as "after the Remembrance" (min ba'd al-dhikr) and "Jesus" in the Qur'an can illustrate the process and mechanism of such comparative studies. Based on the approach of the Qur'an to "Jesus," one can well see the conflicts between the two paradigms and the quality of the different interpretations of the disciplines to overcome these challenges. The most important of these challenges are: "The Crucifixion and Death of Jesus," "The Divinity of Jesus," "Distortion of the Covenants," "The Controversy of the Qur'an with Christianity." In order to create a common dialogue and language, it was necessary for the disciplines to abandon the common views and popular interpretations and take a stylized approach. This form of interpretation represents a universal interpretation of religions.

Keywords: *Comparative Study, Interdisciplinary, Dialectical Exegesis, Transdisciplinary, Interdisciplinary process, Solving Challenges, Comparative Understanding*

¹ - Assistant Professor of Quranic Interdisciplinary Studies Research Institute, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran; gh_darzi@sbu.ac.ir

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

سال بیستم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲، پیاپی ۵۷

مقاله علمی-پژوهشی، صص ۴۴-۲۵

مطالعه تطبیقی میان رشته‌ای (تفسیر بینا پارادایمی) قرآن و عهدین؛ مفاهیم، گونه‌ها و

نمونه‌ها

قاسم درزی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

Doi: 10.22051/TQH.2022.39194.3501

DOR: 20.1001.1.20082681.1402.20.1.2.0

چکیده

مطالعات تطبیقی یکی از روش‌های رایج در مطالعات قرآنی محسوب می‌شود. گرچه معمولاً در این دست از مطالعات به مقایسه صرف تمایزها و مشابهت‌های طرفین کفایت می‌شود، اما ضروری است که در ورای این مقایسه ارزش افزوده مشخصی نیز برای طرفین حاصل شود. رویکرد میان رشته‌ای به مطالعات تطبیقی با روی آوردن به سوژه‌های پیچیده و چندتباری و به کارگیری مکانیسم تلفیق و ایجاد گفتگو میان طرفین این خلأ معرفتی را تکمیل و مسائل را مرتفع می‌نماید. بنابراین مطالعه تطبیقی میان رشته‌ای (گفتگویی) یا تفسیر بینا پارادایمی قرآن ناظر است به روی آوردن به قرآن از منظر دو رشته/پارادایم متمایز که در اینجا پارادایم مسیحیت و اسلام مورد نظر هستند. چنین مطالعه‌ای به ادراک جامع‌المنظر ما با توجه به رشته‌ها و پارادایم‌های مختلف منجر می‌شود. چنین مطالعه‌ای دارای دو گونه اساسی است: میان‌رشته‌ای (تراش رشته‌ای) و میان رشته‌ای نظری. در گونه اول رابطه‌ای یکسویه در مطالعه تطبیقی وجود دارد و از ره آورد این مطالعه صرفاً یکی از طرفین بهره‌مند می‌شوند و به تبیین یا حل مسأله‌ای که در قرآن یا عهدین وجود دارد منجر خواهد شد. اما در گونه دوم، رابطه‌ای دوسویه میان قرآن و عهدین برقرار می‌شود و این مطالعه تطبیقی نقش تبیینی و یا حل مسأله در هر دو طرف خواهد داشت. این گونه از مطالعه تطبیقی در زمره متکامل‌ترین گونه‌ها در این دست از مطالعات محسوب می‌شود. پرداختن به مفاهیمی هم‌چون «من بعد الذکر» و «عیسی» در قرآن می‌تواند فرآیند و مکانیسم این گونه از مطالعات تطبیقی را به نمایش بگذارد. مرتبط با ره‌آورد پژوهش‌گران به «عیسی در قرآن» می‌توان به خوبی تعارضات میان دو پارادایم و کیفیت تفسیر متفاوت طرفین برای غلبه بر این چالش‌ها را مشاهده کرد. اهم این چالش‌ها عبارتند از: «تصلیب و مرگ عیسی»، «الوهیت عیسی»، «تحریف عهدین»، «نزاع قرآن با مسیحیت». برای ایجاد گفت و گو و زبان مشترک لازم بود که طرفین از نگاه‌های رایج و تفاسیر مشهور دست بردارند و رویکرد تلطیف شده را در پیش بگیرند. این شکل از تفسیر، تفسیری تعمیم‌یافته و جهان‌شمول از ادیان را به نمایش می‌گذارد.

کلیدواژه‌ها: مطالعه تطبیقی؛ میان‌رشته‌ای؛ تفسیر گفتگویی؛ تراش رشته‌ای؛ فرآیند میان‌رشته‌ای؛ رفع چالش‌ها؛ ادراک جامع.

^۱ - استادیار پژوهشکده مطالعات میان رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران؛ gh_darzi@sbu.ac.ir

۱. مقدمه و بیان مسأله

مطالعات تطبیقی در زمره کهن‌ترین روش‌ها در مطالعات دینی و قرآنی محسوب می‌شود. در مقابل، مطالعات میان‌رشته‌ای به دوره مدرن اختصاص داشته و بسیار نو به شمار می‌آید. مطالعات تطبیقی و میان‌رشته‌ای از این حیث که در هر دوی آن‌ها با سوژه‌های چندتباری و چندوجهی و ارتباط آنها با هم‌دیگر روبرو هستیم شباهت دارند. آنچه که این دو را با هم متمایز می‌کند به نوع و کیفیت برقراری ارتباط میان طرفین مطالعه است. در مطالعات میان‌رشته‌ای برقراری پیوند و گفتگو میان طرفین حائز اهمیت است، حال آنکه در مطالعات تطبیقی این موضوع محوریتی ندارد. بنابراین سؤال اصلی که در این پژوهش به دنبال پاسخ به آن هستیم این است که نسبت میان مطالعات تطبیقی و مطالعات میان‌رشته‌ای چیست؟ و چگونه می‌توانیم شاهد پیوند این دو گونه و تحقق مطالعات تطبیقی میان‌رشته‌ای باشیم؟

لذا این پژوهش بر آن است تا مطالعات تطبیقی میان‌رشته‌ای را به عنوان گونه‌ای جدید و کمتر پرداخته شده در مطالعات تطبیقی، تبیین نماید. اینگونه از مطالعات تطبیقی بر گفتگو و تعامل دو سویه طرفین تطبیق مبتنی است و در زمره متکامل‌ترین گونه‌های مطالعات تطبیقی به حساب می‌آید. تاکنون آثار تطبیقی معدودی در حوزه قرآن و عهدین با چنین رویکردی نوشته شده است. این در حالی است که دست‌آوردهای این شکل از مطالعات تطبیقی از جهات مختلفی قابل تعمیم‌تر و جهان‌شمول‌تر هستند. هم‌چنین این گونه از مطالعات تطبیقی به رویکرد کلی قرآن کریم که به هم‌راستا بودن کتب مقدس انبیاء مبتنی است و مضامین مشترک این کتاب‌ها را مورد توجه دارد نزدیک‌تر است و می‌خواهد از ره‌گذر ایجاد گفتگو میان مسلمانان و اهل کتاب، و رفع چالش‌های موجود، به مضامین متفق علیه و مشترک دست یابد. بنابراین در سراسر مقاله تلاش خواهد شد تا ابتدا با رجوع به اصلی‌ترین منابع مرتبط با مطالعات تطبیقی، ضرورت این شکل از مطالعات را بیان و ابعاد میان‌رشته‌ای چنین مطالعاتی نشان داده شود. در ادامه و بعد از نشان دادن ابعاد میان‌رشته‌ای و گفتگویی مطالعات عهدین و قرآن را در دیدگاه صاحب‌نظران این حوزه، تعریف دقیقی از این گونه شده و با ارائه دو نمونه مشخص از آن، مکانیسم آن تبیین می‌گردد. در ادامه با پرداختن به دو نمونه از تحقیقات موجود در این زمینه؛ یعنی «من بعد الذکر» و «عیسی در قرآن» نشان داده می‌شود که مکانیسم این دست از مطالعات چگونه است. رویکرد روش‌شناسانه از این جهت و با محوریت این نمونه‌ها می‌تواند میزان موفقیت گفتگوی بین‌الادیانی در مطالعات تطبیقی میان‌رشته‌ای را نشان دهد. هم‌چنین ما را قادر می‌سازد نقاط قوت و ضعف چنین رویکردی را بیش از گذشته دریابیم و از آن به عنوان روشی بسیار مناسب در مطالعات تطبیقی قرآن و عهدین بهره ببریم.

۲. مطالعات تطبیقی قرآن و عهدین

مطالعه تطبیقی یکی از بنیادین‌ترین روش‌های پژوهش محسوب می‌شود. اسمیت (۱۹۷۸م.) در این

زمینه می‌گوید:

«فرایند مقایسه یک مشخصه اساسی هوش انسانی است. خواه این مقایسه در گروه بندی منطقی دسته‌ها، در تشبیه‌های شاعرانه، در بازنمایی‌ها از واقعیت‌های خارجی یا سایر فعالیت‌های مشابه صورت پذیرفته باشد. در تمامی حالات، مقایسه، گرد هم آوردن دو یا چند شیء به منظور توجه به شباهت‌ها یا تمایزها است که زیر بنای همه جانبه اندیشه بشری نیز به حساب می‌آید و بدون آن، ما نمی‌توانیم صحبت کنیم، درک کنیم، یاد بگیریم یا استدلال کنیم (Freiberger, 2019:p 21).

این توضیح به خوبی نشان می‌دهد که روش مقایسه‌ای برای تبیین پدیدارها و راه‌کاری رایج و مناسب برای ارتقای توانمندی‌های شناختی محسوب می‌شود. از این طریق درک می‌کنیم، یاد می‌گیریم و استدلال می‌کنیم. این روش مبتنی بر مقایسه شباهت‌ها و توجه به تمایزها به پیش می‌رود. جفری کارتر ضمن ارائه تعریفی خوب از این روش، مقایسه توصیفی را زیربنای تمام توصیفات دانشگاهی در نظر گرفته است:

«به طور خلاصه مقایسه توصیفی عبارت است از تشخیص ویژگی خاص یک پدیده با مقایسه آن با ویژگی‌های محیط (به طور کلی) و جنبه‌هایی از مقوله‌های معرفت شناختی توصیف کننده (آنچه قبلاً شناخته شده است). این تکنیک اساسی زیر بنای همه توصیفات دانشگاهی است» (Ibid, p21).

تعریف کارتر به خوبی اهمیت مطالعات تطبیقی را در زندگی و همچنین پژوهش آکادمیک نشان می‌دهد. با این وجود کمتر در تحقیقات آکادمیک بخصوص مطالعات اسلامی/قرآنی با مطالعات تطبیقی آن‌هم به شکل روش‌مند روبرو بوده‌ایم. آنچه که از مطالعات تطبیقی میان قرآن و عهدین شاهد آن بوده‌ایم نیز کمتر به ابعاد میان‌رشته‌ای و تنوع روش‌شناختی در این دست از مطالعات توجه داشته‌اند.

تالمون در «روش تطبیقی تفسیر عهدینی: اصول و مسائل» به این نکته تأکید می‌کند که پژوهش تطبیقی در فرهنگ‌های باستانی و بخصوص ادبیات عهد عتیق نیازمند در نظر داشتن مجموعه متنوعی از دانش‌ها است که چنین مطالعاتی را نیازمند رویکرد میان‌رشته‌ای می‌کند. او سپس دانش‌های زیر را در زمره اصلی‌ترین این دانش‌ها در نظر می‌گیرد: فلسفه، ادبیات، فرهنگ عامه، الهیات، جامعه‌شناسی، تاریخ و تاریخ‌نگاره‌ها. (ص ۳۵۶-۳۵۷). واضح است که تالمون به هیچ روی بنا نداشته که این دانش‌ها را به عنوان تنها دانش‌های دخیل در مطالعات تطبیقی در نظر بگیرد و او صرفاً بنا داشته اصلی‌ترین این دانش‌ها را، به زعم خود، مورد نظر و توجه قرار دهد. مراجعه به برخی از برجسته‌ترین آثاری که در حوزه مطالعات تطبیقی قرآن و عهدین سامان یافته‌اند نیز بخوبی به رویکردهای تقلیل‌گرایانه در مطالعات تطبیقی قرآن و عهدینی توجه داده و ضرورت رویکرد جامع‌نگر در این دست از مطالعات را نشان داده‌است:

استوارت (۲۰۲۱ م.) در این ارتباط تأکید می‌کند که با وجود تحقیقات فراوانی که تاکنون در غرب صورت پذیرفته است اما حوزه وسیعی از دانش‌ها مورد توجه قرار نگرفته و نگاهی تقلیل‌گرایانه در مطالعات

غربی وجود داشته است. او به شکل خاص عدم توجه به مباحث مرتبط با ادبیات و بلاغت را به عنوان کاستی موجود در این دست از مطالعات معرفی می‌کند. نوییورث (۲۰۱۹م.) از این رویکرد تقلیل‌گرایانه در مطالعات غربی اینگونه تعبیر می‌کند که:

«در حال حاضر مطالعات تاریخی در غرب تنها با یک شش نفس می‌کشد و شش دوم، عربیت و شاعرانگی قرآن، هنوز مورد استفاده قرار نگرفته است» (p.37).

آنچه که نوییورث از آن به مطالعات تاریخی یاد می‌کند، بدون تردید در بر گیرنده مطالعات گسترده غربی است که در قالب مقایسه قرآن با متون سامی اعم از متونی که به زبان‌های عبری، سریانی و ... تدوین شده است. در حقیقت نوییورث بر این نکته مهم تأکید کرده است که عموماً مطالعات قرآنی در غرب بدون توجه به وجوه و تبارهای مختلف در قرآن پژوهی بوده است و صرفاً نگاه تاریخی بر آن غلبه داشته است. باید توجه داشت که این تقلیل‌گرایی و نبود جامع‌نگری همچون توضیحات قبلی ممکن است به خاطر عدم توجه به دیگر دانش‌ها از قبیل ادبیات عرب و ... باشد. هم‌چنین ممکن است به دلیل نبود نگاهی دوسویه به تمامی ابعاد قرآن و عهدین و ظرفیت‌های متمایز طرفین در حل مسائل باشد. نبود چنین جامع‌نگری‌ای سبب می‌شود نتایج همراه با سوگیری فراوان و نبود ادراک متقابل باشد. در این ارتباط، نوییورث در جایی دیگر (۲۰۱۶م.) بر ابعاد چندوجهی و جامع‌نگرانه در مطالعات تطبیقی قرآن و عهدین تأکید می‌کند. از نگاه او قرآن می‌تواند در راستا و امتداد عهدین در نظر گرفته شود و ابعاد جدیدی از معنا را برای ما بازنمایی نماید. گلدری (۲۰۱۸م.) در مطالعه موردی «عبور شتر از سوراخ سوزن» به شکل خاص به ارتباط و تعامل دوسویه قرآن و عهدین اشاره می‌نماید. گابریل رینولدز (۲۰۱۰م.) با صراحت کامل به گفتگوی قرآن و متون پیش از آن پرداخته و در این ارتباط می‌گوید:

«قرآن باید در پرتو گفتگوش با متون ادبی پیش از آن، بخصوص عهدین، گرامی داشته شود» (p2)

در مثال‌های اخیر، با معنای دیگری از جامع‌نگری در مطالعات تطبیقی قرآن و عهدین روبرو هستیم؛ در اینجا این جامع‌نگری در برقراری گفتگو و دیالوگ میان طرفین تطبیق آنهم مرتبط با سوژه‌هایی است که ابعاد و وجوه مختلفی دارند و چندتباری محسوب می‌شوند. در این نمونه‌ها سوژه هم با ظرفیت نگاه جامع و میان‌رشته‌ای تطبیق دارد و هم با قالب ایجاد «گفتگو» و «تلفیق» و یکی دیگر از مؤلفه‌های اصلی میان‌رشته‌ای قابل مشاهده است. این فرآیند گفتگویی اهمیت بسیار زیادی دارد و بر ابعاد میان‌رشته‌ای و چندوجهی مطالعات تطبیقی متمرکز است. این فرآیند از نگاه ما بر حل چالش‌های دوسویه‌ای متمرکز است که برای مفسرین عهدین و قرآن وجود دارد. حل چنین مسائل و چالش‌های دوسویه‌ای ما را با گفتگویی دو طرفه مواجه خواهد نمود. به نظر می‌رسد برای تبیین دقیق‌تر و منسجم‌تر رویکرد «گفتگویی» و میان‌رشته‌ای به این دست از مطالعات لازم است با جزئیات و تفصیل بیشتری به آن پرداخته شود:

۳. گونه‌های میان‌رشته‌ای در مطالعات تطبیقی قرآن و عهدین

نگاهی اجمالی به تعاریف روش‌شناسان از مطالعات تطبیقی نشان می‌دهد که این دست از مطالعات با اهداف مطالعات میان‌رشته‌ای و نتایج آن تناسب بسیار زیاد و نزدیکی دارند. قراملکی (۱۳۸۵ش.) در این ارتباط می‌گوید:

«اخذ روی آورد تطبیقی در برنامه پژوهشی نشان می‌دهد که چرا در حوزه معرفتی خاصی، به سؤال‌های متفاوت می‌رسیم و چرا در پاسخ به سؤال واحد، دیدگاه‌های متفاوت ارائه می‌شود؟ تامل در اختلاف‌ها و شباهت‌های امور و دیدگاه‌ها و تلاش برای تبیین آنها، اضلاع ناپیدای آن امور را مکشوف می‌سازد» (ص ۲۹۶)

در این تعریف چند عبارت کلیدی وجود دارد که ارتباط عمیق مطالعات تطبیقی با میان‌رشته‌گی را برقرار می‌سازد: به دست آوردن «دیدگاه‌های متفاوت» و در اصطلاح تخصصی آن، «ادراک جامع»^۱ به‌عنوان هدف اصلی و دست‌آورد نهایی میان‌رشته‌گی معرفی شده است. کلاین و نیوویل (۱۹۷۷م.) ضمن ارائه یک تعریف جامع و دقیق از میان‌رشته‌گی، غایت آنرا ایجاد و دستیابی به ادراک جامع در نظر گرفته‌اند:

«میان‌رشته‌گی عبارت است از: فرآیند پاسخ به سؤال، حل یک مسأله، یا مواجهه با یک موضوع که بسیار گسترده‌تر یا پیچیده‌تر از آن است که بتوان با یک رشته یا تخصص بدان پرداخت (این فرآیند از طریق) استخراج بینش‌های رشته‌ای و تلفیق این بینش‌ها بوسیله ایجاد یک ادراک جامع‌تر صورت می‌پذیرد» (ص ۳۹۳-۳۹۴).

همانطور که در این تعریف نیز مشخص است، تلفیق رشته‌ها و دیدگاه‌ها صرفاً ابزاری برای دستیابی به ادراک جامع است. رپکو و زوستاک (۲۰۱۷م.)، ص ۳۲ نیز بعد از توضیح و تبیین مراحل مختلف فرآیند میان‌رشته‌گی، دستیابی به ادراک جامع را به عنوان آخرین مرحله و دست‌آورد پژوهش میان‌رشته‌ای معرفی کرده‌اند. همانطور که در تعریف قراملکی از مطالعات تطبیقی دیدیم، هدف از تطبیق در مطالعات تطبیقی، دستیابی به دیدگاه‌های متفاوت به مسائل واحد و مشترک است. در حقیقت با این کار می‌توان «اضلاع ناپیدای» پدیدارها و مسائل را منکشف نمود. این بازنمایی و پدیدارسازی اضلاع ناپیدا نیز می‌تواند عبارت-پردازی دیگری از همان «دیدگاه‌های متفاوت» در نظر گرفته شود و تأکید مضاعفی بر اهمیت این کارکرد مطالعات تطبیقی. با توجه به تعریف رپکو و زوستاک می‌توان مؤلفه‌های اصلی دیگری را نیز برای میان‌رشته‌گی مشاهده نمود: پیچیدگی و ذووجه بودن سوژه به‌شکلی نتوان با یک رشته یا تخصص به آن پرداخته شود مؤلفه بسیار مهمی است که می‌تواند در مطالعات تطبیقی نیز مشاهده شود. یکی دیگر از عواملی که می‌تواند مطالعه تطبیقی را واجد ویژگی میان‌رشته‌گی نماید وجود همین عامل است. بنابراین مطالعات تطبیقی که به سوژه‌های چندتباری و چندوجهی می‌پردازد، میان‌رشته‌ای نیز محسوب می‌شود. البته همانطور که رپکو

¹ - Comprehensive understanding.

و زوستاک نیز تصریح کرده‌اند مطالعات میان‌رشته‌ای لزوماً میان رشته‌ها نخواهد بود و می‌تواند میان تخصص‌ها و یا پارادایم‌ها نیز مورد نظر قرار گیرد.

پاکتچی (۱۳۹۰ش.) با وجودی که با تفصیل خوبی به مطالعات تطبیقی، بخصوص در مطالعات عهدینی، پرداخته است، اما از جهت نظری نمی‌توان برجستگی میان‌رشته‌ای را در این اثر او مشاهده کرد. اما همو (۱۳۹۶ش.) در «رویکردی بین‌الادیانی به معنای "من بعد الذکر" در قرآن کریم» تبیین خوبی از رویکرد میان‌رشته‌ای و گفتگویی در مطالعات تطبیقی قرآن و عهدین دارد:

«در این تلاش، برخلاف غالب پژوهش‌های همسرخ، به‌جای بهره‌گیری از داده‌های حوزه عهدین برای تدقیقات قرآنی که عملکردی ترارشته‌ای (transdisciplinary) محسوب می‌شود، کوشش شده است تا نوعی گفتگو میان داده‌های دو حوزه علمی صورت گیرد و این داده‌ها برای رسیدن به نتیجه‌گیری‌ای مشترک هم‌گرا شوند. به‌تعبیر دیگر، پژوهشی میان‌رشته‌ای (interdisciplinary) در معنای اخص آن سامان یافته است» (ص ۲۲).

در این توضیح برای اولین بار شاهد آن هستیم که با جزئیات، رویکرد میان‌رشته‌ای به مطالعات تطبیقی قرآن و عهدین تبیین و تمایز دو اصطلاح ترارشته‌ای و میان‌رشته‌ای در چنین روی آوردی بیان شده است. اینک این دو گونه بسیار مهم و جزئیات آنرا به تفصیل بیان خواهیم:

۳-۱. مطالعه تطبیقی ترارشته‌ای در مطالعات عهدین و قرآن

ترارشته‌ای یا ترنس‌دیسپلینری بر رابطه یکسویه میان دو حوزه درگیر در مطالعات میان‌رشته‌ای دلالت دارد. بر این اساس در ترارشته‌ای صرفاً یکی از طرفین در حل مسأله و چالش در طرف دیگر را بعهد می‌گیرد. بنابراین در این گونه شاهد تلفیق طرفین و ایجاد گفتگو میان آنها در حل مسأله نخواهیم بود. برعکس، در میان‌رشته‌ای تطبیقی، چالش در هر دو طرف مقایسه وجود دارد و طرفین با رفع چالش‌ها و دستیابی به زبان مشترک، ادراکی جامع که تمامی مؤلفه‌های طرفینی را که در بردارد، کسب خواهد کرد. در این بخش، ترارشته‌ای تطبیقی و نمونه‌هایی از آنرا مشاهده خواهیم نمود. در قسمت بعدی نیز به میان‌رشته‌ای تطبیقی و نمونه‌هایی از آن ارائه خواهد شد.

همانطور که گفته شد، مطالعه تطبیقی ترارشته‌ای به رابطه یکسویه طرفین تطبیق دلالت دارد. در این گونه عموماً عهدین نقش تبیین‌گر مفاهیم چالش‌برانگیز در قرآن را بعهد دارد؛ اخیراً مطالعات متعددی نیز صورت گرفته که نقش تبیین‌گری قرآن در متون عهدینی را نشان می‌دهد^۱ (برای نمونه‌هایی نک: گریفیث، ۲۰۱۳م.، ص ۲؛ گلدی، ۲۰۱۸م.). به هر روی در رابطه یکسویه، یا از قرآن به منظور تبیین و حل مسائلی که در متون عهدینی داریم استفاده می‌نماییم و یا به عکس از متون عهدینی برای تبیین و

۱- از جناب محمد قندهاری بابت معرفی بحث «تبیین‌گری قرآن برای متون عهدینی» و چند منبع شاخص در این زمینه سپاس-گزارم.

حل برخی مسائل و مشکلاتی که در خوانش آیات قرآنی داریم بهره می‌بریم. برای روشن‌تر شدن این موضوع برای هر یک از این دو گونه در ترارشته‌ای نمونه‌ای ذکر می‌شود و سپس رویکرد میان‌رشته‌ای/گفتگویی را با جزئیات و نمونه‌های مرتبط تشریح خواهد شد.

یکی از مفاهیم مسأله‌مدار در قرآن واژه «نذر» است. می‌دانیم که در دوران متأخر از نزول، این واژه بیشتر در ارتباط با عهدهایی بوده است که میان بندگان و خداوند بسته می‌شده است. اما برخی کاربردها در قرآن تناسب خوبی با چنین معنایی ندارد. در این ارتباط می‌توان به آیه ۳۵ سوره آل‌عمران اشاره کرد که در آن همسر عمران می‌گوید: "إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا". در این آیه شریفه همسر عمران نذر می‌کند تا آنچه در شکم دارد آزاده گرداند. چنین نذری با معانی رایج در ارتباط با «نذر» سازگاری چندانی ندارد. این درحالی است که مراجعه به ریشه‌های این واژه در زبان‌های سامی و کاربردهای عهدینی آن نشان می‌دهد که این واژه دارای دو ریشه متفاوت «نزر» و «نذر» می‌باشد و نکته قابل توجه آن است که ریشه اول عموماً به معنای «امساک کردن»، «وقف شدن» و «اختصاص یافتن» است و این معنا فهم بهتری از آیه را برای ما ایجاد می‌نماید (برای تفصیل این پژوهش نک: پاکتچی و همکاران، ۱۳۹۸ش، صص ۷-۲۸). همانطور که بارز است در اینجا رابطه‌ای یکسویه میان مطالعات عهدینی و قرآن کریم برقرار است و کارکردهای «نذر» در عهدین به تبیین و فهم بهتر معنای این واژه در قرآن به ما کمک می‌نماید. همتی و شاکر (۱۴۰۰ش) نیز در پژوهش دیگری تلاش کرده‌اند برای معنای «نفس» در قرآن، با استفاده از ریشه‌های سامی آن خصوصاً در عهدین تبیین بهتری ارائه نمایند. البته در این پژوهش به جز تطبیق معنای نفس در قرآن و زبان‌های سامی، کمتر می‌توان نتیجه محسوسی از این ارتباط و بیان تمایزها و اشتراک‌ها یافت و آنگونه که ارتباط قرآن و عهدین در تبیین معنای «ذکر» اثربخش بوده‌اند، در پژوهش اخیر و تبیین معنای «نفس» کارآمد نبوده‌اند. اما این رابطه یکسویه می‌تواند به‌عکس و برای تبیین مفاهیم موجود در اناجیل یا تورات باشد.

در ارتباط با گونه اخیر می‌توان به بحث مهم و جذاب عبور شتر از سوراخ سوزن اشاره کرد:
 "إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ" (الأعراف/۴۰).

گرچه در این آیه شریفه، بحث عبور شتر از سوراخ سوزن برای نمایش عدم امکان ورود فرد متکبر و مکذّب در بهشت است، اما عموماً در اناجیل این امتناع برای فرد ثروتمند مطرح شده است:

«به‌راستی شما را می‌گویم که درآمدن به ملکوت آسمان‌ها بر **توانگر** دشوار خواهد بود. آری، دگر بار شما را می‌گویم که گذشتن شتر از روزن سوزن آسان‌تر است تا درآمدن توانگر به ملکوت آسمان‌ها» (متی، باب نوزدهم آیه ۴۲؛ مرقس، باب دهم آیه ۴۲؛ لوقا، باب هجدهم آیه ۴).

پرسش اساسی اینجا است که چرا باید افراد ثروتمند به شکل مطلق وارد جهنم شوند و چرا به طور کلی ثروت باید مذموم باشد؟! با برقراری رابطه بینامتنی و تطبیقی میان گزاره قرآنی و گزاره اناجیل می‌توان فرد ثروتمند را به ثروتمندان متکبر و مکذّب تفسیر کرد و با این تفسیر، آن مشکل، قابل توجیه و فهم خواهد شد (برای تفصیل و جزئیات این رابطه و استدلال‌های متعدد مرتبط با آن رک: گلدری، ۲۰۱۸م، ص ۷۷-۸۹؛ همچنین برای نمونه دیگری در همین ارتباط نک: کشاورزی و همتی، ۱۳۹۸ش). همانطور که مشاهده می‌شود در این نمونه، رابطه یک‌سویه‌ای میان قرآن و اناجیل برقرار شده است که این رابطه یکسویه در جهت فهم و تبیین بهتر گزاره‌های موجود در اناجیل است و برخلاف مورد پیشین (انگاره «نذر»)، مسأله و چالش اصلی ما در متون عهدینی است و نه قرآن.

بارز است که در هر دوی این موارد با رابطه یک‌سویه میان قرآن و عهدین روبرو هستیم؛ در حقیقت چالش و مسأله اصلی پژوهش در یکی از طرفین وجود داشت. اما در گونه دومی که پرداخته خواهد شد با رابطه‌ای دوسویه روبرو هستیم که ما را با رویکرد گفتگویی و میان‌رشته‌ای روبرو می‌کند:

۳-۲. مطالعه تطبیقی میان‌رشته‌ای/گفتگویی در مطالعات عهدین و قرآن

همانطور که در قسمت پیشین نیز بیان کردیم، مطالعات تطبیقی میان‌رشته‌ای به دو گونه می‌تواند مورد نظر قرار بگیرد: ترارشته‌ای و میان‌رشته‌ای. در گونه ترارشته‌ای ارتباطی یک‌سویه میان قرآن و عهدین برقرار است (نک: پاکتچی، ۱۳۹۶ش، ص ۲۲) و در این ارتباط یک‌سویه، چالشی مشخص در یکی از طرفین حل و فصل می‌شود. در قسمت پیشین به هر دو گونه تعامل در گونه ترارشته‌ای اشاره شد و نمونه‌هایی نیز برای آن‌ها بیان گشت. در این قسمت به گونه دوم که از نگاه ما متکامل‌ترین گونه در مطالعات تطبیقی میان‌رشته‌ای است پرداخته می‌شود. در اینجا ابتدا این گونه را توضیح داده و سپس با نمونه‌هایی مکانیسم مطالعه تطبیقی میان‌رشته‌ای در پژوهش‌های قرآن و عهدین ترسیم خواهد شد.

پاکتچی (۱۳۹۶) معتقد است که گونه میان‌رشته‌ای زمانی حاصل می‌شود که « [...] نوعی گفتگو میان داده‌های دو حوزه علمی صورت گیرد و این داده‌ها برای رسیدن به نتیجه‌گیری‌ای مشترک هم‌گرا شوند» (ص ۲۲). «گفتگو» میان دو حوزه، و ایجاد «هم‌گرایی» دو عامل اصلی میان‌رشته‌ای در این تعریف محسوب می‌شوند. از «گفتگو» عموماً در دیدگاه نظریه‌پردازان میان‌رشته‌ای با عنوان «تلفیق»^۱ یاد می‌شود (کلاین^۲، ۱۹۹۰م.؛ آکادمی ملی علوم^۳، ۲۰۰۵م؛ رپکو و زوستاک^۴، ۲۰۱۷م). در این گونه، اگر رشته‌ها صرفاً در کنار هم دیگر قرار بگیرند اما تلفیق و ترکیب عقاید و روش‌ها صورت نپذیرد، میان‌رشته‌ای صحیحی صورت نپذیرفته است (آکادمی ملی علوم، ۲۰۰۵، ص ۲۷). همانطور که در شکل شماره ۱ نیز دیده می‌شود،

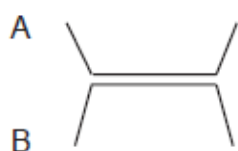
1- Integration.

2 - Klien

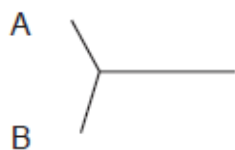
3 - national academy of sciences

4 - Repko and et al

نتیجه و دست‌آورد تلفیق دو رشته در «میان‌رشتگی»، هم‌گرایی است؛ همان چیزی که پاکتچی (۱۳۹۶) نیز به‌درستی به آن اشاره کرده بود.



A *Multidisciplinary:*
Join together to
work on common problem,
B split apart unchanged
when work is done.



C *Interdisciplinary:*
Join together to
work on common question or problem.
Interaction may forge a new
research field or discipline.

شکل شماره ۱

تمایز چندرشته‌ای و میان‌رشته‌ای از نگاه آکادمی ملی علوم، ۲۰۰۵، ص ۲۷

اما آنچه از «هم‌گرایی» از آن یاد شده است در نگاه نظریه‌پردازان این حوزه با عنوان «ادراک جامع» از پدیدارهای چندتباری و پیچیده در نظر گرفته شده است. در تعریفی که ابتدای این مقاله از کلاین و نیوویل (۱۹۹۷م.) ذکر شد، تعریف میان‌رشتگی و جایگاه ادراک جامع به‌خوبی توضیح داده شد. اما آنچه که اینجا در مطالعات تطبیقی عهدین و قرآن به‌شکل خاص مورد نظر است این است که بتوان اولاً چالش‌هایی را در هر دو طرف تطبیق شناسایی کرد؛ ثانياً بتوان راه‌کاری برای حل این چالش دو طرفه به دست آورد: در ادبیات نظری مطالعات میان‌رشته‌ای از این با عنوان «زبان مشترک»^۱ یاد می‌شود. بعد از پیدا کردن زبان مشترک میان دو حوزه متمایزی که با آن روبرو هستیم، در نهایت به ادراک جامعی دست پیدا می‌کنیم که مؤلفه‌های اصلی هر دو طرف تطبیق در آن موجود است. اما پرسش اساسی اینجاست که این گفتگو که از طریق ایجاد زبان مشترک میان دو حوزه پدید آمده است در پژوهش ما دقیقاً به چه معنایی است و در چه صورتی می‌توانیم از تحقق آن اطمینان یابیم؟ و در نهایت آنچه که از «ادراک جامع» از آن سخن می‌گوییم چیست و چه نمونه‌هایی برای توضیح بیشتر آن می‌توانیم بیاوریم؟

۳-۳. مطالعه تطبیقی میان‌رشته‌ای یا تفسیر بینا‌پارادایمی قرآن

پیش از اینکه با تفصیل بیشتر به مکانیسم تلفیق و گفتگو در میان‌رشتگی پرداخته شود، لازم است به این نکته بسیار مهم رهنمون شویم که هنگامی که از میان‌رشته‌ای صحبت می‌کنیم صرفاً دیسیپلین‌ها یا دانش‌های مرسوم در این دایره قرار نمی‌گیرند. همانطور که برخی از پژوهش‌گران نیز رهنمون شده‌اند، برخی

¹ - Common Ground.

دیگر از گونه‌ها مانند «سامانه»^۱، «گفتمان»^۲، و «پارادایم»ها نیز می‌توانند در زمره این دست از مطالعات قرار بگیرند (برای توضیح بیشتر نک: سلمان نژاد و درزی، ۱۳۹۷، صص ۱۵-۴۶)؛ بنابراین وقتی از مطالعات میان‌رشته‌ای سخن می‌گوییم، مواردی که علاوه بر دیسیپلین‌ها، پارادایم‌ها نیز درگیر گفتگو و ارتباط می‌شوند شامل خواهد شد. در این‌جا تلاش شده است در قالب دو نمونه به هر دوی این موارد پرداخت: «رویکرد بین‌الادیانی به معنای «من بعد الذکر» در قرآن کریم» (پاکتچی، ۱۳۹۶ش). نمونه خوبی برای گونه اول و «پیامبری دیگر: عیسی در قرآن» (خورشیده و فون استوس، ۲۰۱۹م). نمونه خوبی برای گونه دوم و تفسیر بینا‌پارادایمی قرآن محسوب می‌شوند.

آنچه که برای توصیف مکانیسم گفتگو و تلفیق در این دو نمونه اهمیت دارد، کیفیت کشف چالش‌های طرفینی در مطالعات تطبیقی قرآن و عهدین و در مرحله بعدی، چگونگی دستیابی به زبان مشترک برای به وجود آوردن هم‌گرایی و مفهومی در بردارنده وجوه مورد نظر در هر دو طرف می‌باشد. این مفهوم نهایی هم‌گرا همان ادراک جامعی است که قریب به اتفاق میان‌رشته‌پژوهان آنرا دست‌آورد و نتیجه میان‌رشته‌ای توصیف کرده بودند.



شکل شماره ۲

مراحل تلفیق بینش‌های رشته‌ای (پارادایمی)، ایجاد گفتگو و ایجاد مفهومی همگرا در مطالعات تطبیقی میان‌رشته‌ای (گفتگویی)

تصویر شماره ۲، نمایش‌گر مراحل گام‌ها است که برای دستیابی به مطالعه تطبیقی میان‌رشته‌ای (گفتگویی) و تفسیر بینا‌پارادایمی نیاز است طی شود. در این تصویر ما صرفاً به بخش دوم از فرآیند میان‌رشته‌ای که «تلفیق بینش‌ها» است پرداخته شده و بخش اول که «بینش‌های رشته‌ای» است مورد توجه نبوده است. در این فرآیند، باید دو گام اصلی برداشته شود: ۱- دستیابی به زمینه مشترک؛ ۲- مفهوم‌سازی و ایجاد ادراک جامع. در گام اول و برای دستیابی به زمینه مشترک باید دو مرحله اصلی طی شود: ابتدا باید مناقشات موجود میان رشته‌ها را شناسایی کرد و در گام دوم لازم است این مناقشات برطرف شوند. از بین رفتن این مناقشات ما را با یک زبان مشترک میان دو رشته روبرو خواهد کرد. بعد از دستیابی به زبان

^۱- اصطلاح سامانه در جایی استفاده می‌شود که نوعی ساماندهی در مجموعه‌ای از باورها، بایدها و موارد دیگری غیر از مجموعه‌ای از دانش وجود داشته باشد (همانجا).

^۲- گفتمان عبارت است از مطالعه استفاده از زبان در ورای مرزهای جمله/پاره‌گفته؛ مطالعه روابط متقابل زبان و جامعه؛ مطالعه خصائص تعاملی و گفت‌وگویی ارتباط روزمره (فاضلی، ۱۳۸۳، ص ۸۳).

مشترک است که می‌توان به ایجاد ادراک جامع خوش‌بین بود. لذا بعد از دستیابی به زبان مشترک به تلفیق و ترکیب بینش‌ها مبادرت خواهد شد. این تلفیق زمینه لازم را برای ادراک جامع فراهم می‌آورد. در قسمت بعدی در قالب نمونه‌هایی این فرآیند در مطالعات تطبیقی توضیح داده می‌شود (برای آگاهی از تفصیل فرآیند میان‌رشتگی نک: درزی و سلمان نژاد، ۱۳۹۸ش، صص ۷۱-۱۰۶).

۴. رویکرد بین‌الادیانی به معنای «من بعد الذکر» در قرآن کریم

یکی از نمونه‌های خوبی که برای نمایش مطالعه تطبیقی میان‌رشته‌ای و گفتگویی میان قرآن و عهدین می‌تواند مورد توجه قرار بگیرد چالشی است که در فهم معنای «ذکر» در آیه ۱۰۵ سوره انبیاء وجود دارد. در این آیه شریفه بنابر آنچه که گفته شد اگر قرار باشد شاهد گفتگو و میان‌رشته‌ای باشیم لازم است که بتوان ابتدا چالش‌های موجود در بخش عهدینی و قرآنی را تبیین کرد؛ سپس با ایجاد زمینه مشترک، راهکار رفع این چالش و دستیابی به یک مفهوم مورد قبول دو طرف را مشاهده نمود.

از جهت قرآنی، رجوع به تفاسیر اسلامی نشان می‌دهد که اختلاف بسیار زیادی میان مفسران در تشخیص مصداق «ذکر» وجود دارد و به هیچ‌روی نمی‌توان دیدگاه متفق‌القولی را پیرامون آن یافت. دیدگاه‌ها در تعیین مصداق این واژه میان «لوح محفوظ»، «تورات» و «قرآن» دوران دارد. اما مشکل و چالش اصلی آنجا است که جستجو در این تفاسیر امکان ترجیح یکی از این اقوال، یا در صورت وجود توجیه، دستیابی به توجیهی قابل قبول برای آن را پدید نمی‌آورد؛ بنابراین مراجعه به عهد عتیق که مورد ارجاع همین آیه شریفه هم بوده است می‌تواند به‌عنوان محملی برای خروج ما از این تردید مورد توجه قرار بگیرد. این گزاره و عبارات مشابه آن هم در مزامیر آورده شده است و هم در ۴ سفر از اسفار پنجگانه تورات آمده است، با این تفاوت که در مزمور، زمین به صالحان ارث داده می‌شود اما در تمامی اسفار تورات که این عبارت آورده شده است، زمین به ابراهیم و یعقوب یا فرزندان اسرائیل به ارث می‌رسد. بنابراین چالشی که در عهد عتیق با آن روبرو هستیم اختلافی است که در ارث‌بری زمین وجود دارد: زمین متعلق به خاندان ابراهیم و یعقوب است یا اینکه نیکان و صالحان سرانجام آنرا بدست خواهند آورد؟ در اینجا چالش میان دو مفهوم خاص و عام است. (برای تفصیل این چالش نک: پاکتچی، ۱۳۹۶ش).

همانطور که مشاهده می‌شود در اینجا چالشی دوسویه وجود دارد: هم در متن قرآنی با ابهام و مصادیق متعدد روبرو هستیم که مفسران قرآن نتوانسته‌اند مصادیق محتمل را با ترجیحی قابل قبول از ابهام درآورده و تبیین نمایند. در عهد عتیق نیز با ابهام در مصادیق افرادی روبرو هستیم که زمین را به ارث می‌برند. برای حل این چالش دوسویه همانطور که در عکس شماره ۲ نیز نشان داده شده به زبان و زمینه مشترک نیاز خواهیم داشت تا ادراک جامع ایجاد شود. به نظر می‌رسد که گزاره موجود در «زبور» می‌تواند این

زمینه مشترک را برای ما ایجاد نماید. این متن به دوران عهد عتیق تعلق دارد اما از جهت معنایی به متن قرآنی شباهت دارد و همراستا با گزاره قرآنی، ارث‌بری زمین را مرتبط با نیکان و صالحان می‌داند.^۱

بنابراین گفته شد و در گفتگوی میان متن قرآنی در کنار متن تورات و زبور دیده می‌شود، یک تحول معنایی از متن موجود در تورات در متن موجود در زبور دیده می‌شود؛ تحولی که از قوم و نژاد برگزیده و شایستگی‌ها بر اساس نسب به شایستگی بر اساس صلاحیت‌ها و ویژگی‌های انسانی می‌باشد. واضح است که این تحول در همان دوران عهد عتیق رخ داده و قرآن هم به همین تحول بنیادین توجه و دلالت می‌دهد. اما در بخش قرآنی، با فهم این نکته بنیادین و اساسی، درک عمیق‌تری نسبت به مصداق «ذکر» ایجاد شده، «تورات» به‌عنوان مصداق مرجح، انتخاب و مورد توجه قرار می‌گیرد. آشکار است که چگونه توجه به ارتباطات بینامتنی میان آیه ۱۰۵ سوره الانبیاء و آیات مشابه در تورات و زبور در حل چالش‌های دو سویه موجود اثربخش بوده است. با این مطالعه تطبیقی، هم ترجیح خوانش زبور نسبت به خوانش توراتی میسر می‌شود، هم در تفسیر «زبور» در قرآن، میان مصادیق متعدد می‌توان مرجح را با توجیه متقاعد کننده یافت.

اینک برای تبیین بیشتر این گونه به مثال مهم دیگری می‌پردازیم:

۵. انگاره «عیسی» در قرآن و اناجیل (پارادایم اسلام و مسیحیت)

رویکرد متفاوتی که به «عیسی» در قرآن و اناجیل وجود دارد همیشه به‌عنوان محل اختلافی جدی میان اسلام و مسیحیت محسوب می‌شده است. یکی از اثربخش‌ترین آثاری که تاکنون برای برطرف کردن این اختلاف و ایجاد گفتگو میان پارادایم اسلام و مسیحیت نوشته شده کتاب «پیامبری دیگر؛ مسیح در قرآن» می‌باشد. تمایز بارزی که میان این اثر و آثار مشابه وجود دارد در دو چیز است: ۱- این کتاب به‌شکل مشترک توسط دو استاد مسلمان و مسیحی نوشته شده که هر کدام دارای کرسی آکادمیک در دین خود می‌باشند؛ ۲- این کتاب به قصد ایجاد گفتگو و رفع چالش‌های رایج نوشته شده و به شکل خاص فصل آخر کتاب با عنوان «دیدگاه‌های جدید در قرآن» (خورشیده و اشتوش، ۲۰۱۹م، ص ۲۰۲) به نتایج سیستماتیک از دیدگاه مسیحیت و اسلام اختصاص پیدا کرده است. همانند گونه پیشین، در اینجا نیز ابتدا چالش‌های موجود در اسلام و مسیحیت را برشمرده و سپس راه‌کارها برای حل این چالش‌ها و دست‌یابی به ادراک جامع‌المنظر که مؤلفه‌های اسلام و مسیحیت، هر دو را داشته باشد بیان خواهیم شد. آنچه در اینجا اهمیت زیادی دارد آن است که در «گفتگو» میان پارادایم‌ها ضروری است که هر یک از طرفین نسبت به دیدگاه‌های خود بازنگری انجام دهد و تاحدی آنرا به‌نفع طرف مقابل تعدیل نماید. تا زمانی که طرفین رویکرد حداکثری را در حفظ مؤلفه‌های موجود در دیدگاه خودشان دارند هیچ‌گاه به گفتگوی

^۱- وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (الأنبياء/ ۱۰۵)

ثمربخش و منتج منتهی نخواهد شد. بازنگری و تعدیل دیدگاه‌ها و در نظر داشتن مؤلفه‌های دیدگاه رقیب به‌عنوان عاملی اساسی در دستیابی به زبان مشترک و در نتیجه دیدگاه هم‌گرا معرفی می‌شود. در این کتاب به‌خوبی با تبیین چالش‌های موجود در اناجیل و قرآن در موضوعات مورد علاقه طرفین روبرو هستیم. البته در حل این چالش‌ها و دستیابی به زبان مشترک نیز تلاش خوبی صورت گرفته است. اینک به برخی از چالش‌های موجود در اناجیل و قرآن پیرامون «عیسی» اشاره می‌شود:

۵- ۱. چالش‌های موجود در مسیحیت و اناجیل پیرامون مسیح:

در مسیحیت و اناجیل مطالبی وجود دارد که به خدانگاری مسیح و یا راهبان مسیحی دلالت دارد. در قرآن نیز آیاتی وجود دارد که تا حد زیادی تصدیق‌کننده چنین معنایی است (التوبة: ۳۱). چنین چیزی با وضعیت موجود و واقعی پارادایم مسیحیت چگونه قابل توجیه است؟ در اناجیل و نگاه مسیحیت اختلاف و تنش زیادی میان عیسی با مادر و خانواده‌اش وجود دارد این در حالی است که عیسی در قرآن از همان بدو تولد اصلی‌ترین حامی برای مادر خود است و ارتباط عاطفی قوی‌ای میان این دو برقرار است.

۵- ۲. چالش‌های موجود در دیدگاه اسلامی پیرامون مسیح:

با وجودی که اتفاق نظر زیادی در مسیحیت پیرامون کشته شدن عیسی وجود دارد اما در قرآن گزاره‌ها به‌گونه‌ای است که از آن چنین برمی‌آید که عیسی کشته نشده است (النساء/۱۵۷). هم‌چنین از گزاره‌هایی از قرآن چنین برمی‌آید که عیسی بعداً رجعت خواهد کرد و باز خواهد گشت (آل عمران/۴۶). چنین اعتقادی چگونه با دیدگاه رایج در میان مسیحیت و یا گزاره‌های موجود در اناجیل قابل توجیه است؟

عبارات و گزاره‌های قرآنی پیرامون مسیحیت گاهی به‌گونه‌ای است که از آن ضدیت با دین مسیحیت به‌شکل کلی استنباط می‌شود. هم‌چنین گزاره‌هایی در قرآن و در میان مسلمانان وجود دارد که تحریف اساسی و بنیادی اناجیل رایج در میان مسیحیان را متضمن است. چنین معنای‌ای چگونه با تایید کلی مسیحیت و اناجیل که در بخش دیگری از آیات قرآن وجود دارد قابل جمع و تبیین است؟ بارز است که از نگاه نویسندگان کتاب «عیسی در قرآن»، چالش‌های بنیادینی در قرآن و اناجیل و بالتبع در پارادایم اسلام و مسیحیت پیرامون عیسی دیده می‌شود. همان‌گونه که در کتاب «پیامبری دیگر؛ عیسی در قرآن» نیز دیده می‌شود، برای غلبه بر این چالش‌ها و ایجاد گفتگو میان دیدگاه موجود در قرآن و اناجیل ضروری است نگاهی معتدل و میانه نسبت به هر یک از این چالش‌ها در هر دو طرف وجود داشته باشد؛ در حقیقت لازم است هر یک از طرفین مؤلفه‌های اصلی در دیدگاه رقیب را مورد توجه قرار داده باشد و بدون چنین رویکردی با دیدگاهی تقلیل‌گرایانه و ناقص روبرو خواهیم بود.

۶. غلبه بر چالش‌ها، ایجاد زمینه (زبان) مشترک و ایجاد ادراکی جامع

همانطور که در قسمت‌های پیشین نیز بیان شد در مطالعات تطبیقی گفتگویی برای ایجاد ادراک جامع-المنظر لازم است بعد از تبیین چالش‌ها، به کاهش این تنش‌ها و سعی بر ایجاد ادراک و همدلی متقابل ایجاد شود. در این قسمت می‌خواهیم ببینیم که مؤلفین کتاب «عیسی در قرآن» چگونه بر این چالش‌ها غلبه و همدلی متقابل را ایجاد کرده‌اند. بدین منظور توجیهاات موجود برای غلبه بر یکایک چالش‌های فوق‌الذکر بیان می‌گردد:

۱. خدا انگاری مسیح و احبار و روحانیون مسیحی یکی از چالش‌های اساسی و مهمی است که نسبت به مسیحیت در قرآن مطرح شده است. خدا انگاری مسیح و احبار و رهبان مسیحیت در وهله اول ناظر است به کنایه‌ای به اعراب مشرک که عیسی را پسر زیستی خدا می‌دانستند (خورشیده و اشتوش، همان، صص ۲۰۴ - ۲۰۵). در حقیقت قرآن کریم با بیان این مطلب مهم می‌خواهد اعتقاد نادرست مشرکین معاصر خود که فرشتگان را دختران خدا می‌دانند از این طریق نقد کند. در آیه زیر می‌توان به صراحت این ملازمه و معنای کنایی را مشاهده کرد: "لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ" (النساء/۱۷۲). در کنار این مطلب مهم که پرداختن به این موضوع در حقیقت کنایه‌ای است به اعتقادات نادرست مشرکین دوران پیامبر، هم‌چنین ناظر است به برخی گروه‌ها و فرقه‌ها در مسیحیت که چنین اعتقادی داشته‌اند؛ بنابراین پرداختن به این موضوع در قرآن نمی‌تواند دلیلی برای مجادله مطلق با مسیحیت باشد. اما مطلب مهم دیگری که سبب می‌شود نگاه قرآن با هم‌دلی بیشتری با نگاه‌های موجود در مسیحیت تفسیر شود، اوصاف برجسته‌ای است که برای عیسی به کار رفته است. اوصافی از قبیل: نشانه و آیت خدا، کلمه الله، شباهت عیسی و قرآن در اینکه هر دو بوسیله روح القدس ابلاغ شده‌اند، و ... (همان، صص ۲۰۵). در نظر داشتن این اوصاف بسیار متعالی برای عیسی و توامان آن، نفی خداانگاری او، جایگاهی مشخص و البته متعالی را برای او ترسیم می‌نماید. در اینجا شاهد هستیم که چگونه چالش خداانگاری مسیح در دیدگاه طرفین با خوانشی تعدیل شده روبرو است؛ هم نگاه موجود در مسیحیت تعدیل می‌شود و به گروه‌های خاصی محدود می‌شود و هم آنچه در قرآن بیان شده است با خوانشی کنایی به عنوان نقدی بر اعتقادات رایج در مشرکین معنادار شده، و با توجه به اوصاف متعالی که برای عیسی در قرآن هست، نگاهی متعالی و تاحدی متمایزتر از دیگر پیامبران برای او اثبات می‌شود. در اینجا نوع مواجهه با عیسی در قرآن، هم حائز دست‌آورد برای اناجیل است و هم نقش معرفت‌افزایی برای مواجهه ما با قرآن کریم را دارد.

۲. چالش مهم دوسویه دیگری که در این کتاب بدان پرداخته شده است، بحث کشته شدن و بازگشت عیسی^۴ است. در این ارتباط شاهد هستیم که تلاش می‌شود اولاً آیات قرآن از جهت ظواهر الفاظ دقیق‌تر مورد توجه قرار گیرند. خورشیده در این ارتباط معتقد است که قرآن منکر مرگ عیسی نیست و بنا دارد اینرا تأیید کند که عیسی در برابر نفرت مخالفین تسلیم نشد و مانند کشته شدگان در راه خداوند، او نیز

زنده است (آل عمران: ۱۶۹). از دیدگاه او این نگاه معتدل به وفات عیسی سبب خواهد شد که مرزبندی شدیدی که پیرامون تصلیب عیسی بین مسلمانان و عیسی کشیده شده است محو شود (ص ۲۰۸) و با رفع این چالش امکان بهتری برای گفتگو میان پارادایم اسلام و مسیحیت بوجود بیاید.

۳. چالش دیگری که در میان مسلمانان نسبت به اهل کتاب و بخصوص مسیحیت وجود دارد ناظر است به «تحریف کتب مقدس پیشین». برای رفع این چالش نویسندگان کتاب تلاش کرده‌اند با مراجعه به متن قرآن و دقت در گزاره‌ها نشان دهند که تحریف در قرآن نه ناظر به اصل کتاب‌ها بلکه ناظر است به گروه‌هایی از یهود و مسیحیت که محتوای کتاب مقدس را تغییر می‌داده‌اند؛ چیزی شبیه به تحریف معنوی مرتبط با قرآن (ص ۲۰۸). مرتبط با تعدیل این چالش برخی دیگر از پژوهش‌گران نیز نشان داده‌اند که اعتقاد به تحریف کتب مقدس انگاره‌ای نیست که در دوران پیامبر و صدر اسلام وجود داشته باشد و پدید آمدن چنین انگاره‌ای به اوایل دوران بنی‌عباس باز می‌گردد (نک: طباطبایی و مهدوی راد، ۱۳۹۷ ش). باید توجه داشت که فائق آمدن به این چالش اساسی میان مسلمانان و مسیحیت برای امکان گفتگو امری ضروری است و تا زمانی که طرفین نگاه بدبینانه افراطی نسبت به کتاب‌های مقدسشان داشته باشند نمی‌توان انتظار داشت گفتگوی ثمربخشی رخ دهد.

همانطور که در بررسی نمونه‌محور کتاب عیسی در قرآن شاهد بودیم، مطالعه تطبیقی گفتگویی در تلاش است تا هر چه بیشتر زاویه دید پارادایم مقابل را مد نظر قرار دهد. چنین کاری نیز متضمن برداشتن دو گام اساسی است: تبیین چالش‌های اصلی که پیش‌روی دو طرف وجود دارد، و برطرف کردن این چالش‌ها. در صورتی که بتوان چالش‌های موجود را کاهش داد و مرتفع کرد، پیرامون مفاهیم مورد علاقه طرفین به مفهومی جدید دست پیدا خواهیم کرد که مؤلفه‌های اصلی طرفین در آن لحاظ شده است. به‌شکل خاص وقتی پیرامون «عیسی در قرآن» چنین گفتگویی را تدارک می‌دهیم اصلی‌ترین مؤلفه‌هایی که به‌شکل هم‌گرا از طریق این گفتگو شکل گرفته است عبارتند از:

- ۱- برجسته‌سازی رحمت به‌عنوان درون‌مایه اصلی دیدگاه اسلام و مسیحیت پیرامون عیسی؛
- ۲- نفی خداانگاری مسیح و تأکید بر ویژگی‌های متعالی عیسی با توجه به صفاتی همچون: کلمة الله، روح الله، و ...؛
- ۳- تأکید بر زنده ماندن و جاویدان شدن پیام عیسی که در مبارزه با دشمنان به کم فروغ شدن آن منجر شد و کمرنگ شدن بحث وفات و تصلیب عیسی؛
- ۴- تأکید بر تحریف پیام پیامبران بخصوص مخاطبین عیسی توسط علما، احبار و گروه‌های مشخصی در میان مسیحیان و برجسته‌سازی تایید قرآن نسبت به محتوای کتاب‌های مقدس.

در این ۴ مؤلفه که در زمره اهمّ نتایج گفتگو در قالب پارادایم اسلام و مسیحیت است می‌توان بخوبی شاهد زبان مشترکی بود که از طریق تبیین و رفع چالش‌های طرفینی است. از نگاه نویسنده این سطور چنین مطالعه تطبیقی‌ای به‌عنوان متکامل‌ترین گونه این دست از مطالعات معرفی می‌شود.

نتیجه

در این مقاله تلاش شد گونه‌ای جدید و متفاوت در مطالعات تطبیقی قرآن و عهدین را تئوریزه و تبیین شود؛ برای این کار نیز ابتدا مطالعات تطبیقی و رویکرد میان‌رشته‌ای به این مطالعات را تبیین نموده و سپس دو گونه اصلی از مطالعات تطبیقی میان‌رشته‌ای (گفتگویی) / تفسیر بیناپارادایمی با جزئیات بیان گشت. بر این اساس اهمّ نتایج این پژوهش به شرح زیر است:

۱- مطالعه تطبیقی میان‌رشته‌ای در موضوعی مورد نظر قرار می‌گیرد که ادراک جامع و احاطه بر منظرهای مختلف در آن محقق شود.

۲- چنین پژوهشی علاوه بر رشته‌ها می‌تواند متضمن فراگیری پارادایم‌ها و سامانه‌ها نیز شود. بنابراین «تفسیر بیناپارادایمی» قرآن نیز گونه‌ای از مطالعات تطبیقی میان‌رشته‌ای است که در آن بنا بر این است که ادراک مورد علاقه و مشترک میان دو پارادایم را هم‌گرا و در راستای همدیگر تحلیل و تفسیر شود.

۳- دو گونه اصلی مطالعات تطبیقی میان‌رشته‌ای به موضوعی که ارتباط یکسویه میان طرفین برقرار است (میان‌رشته‌ای روش‌شناختی) و زمانی که ارتباط دوسویه میان طرفین تطبیق برقرار است (میان‌رشته‌ای نظری) تقسیم می‌شود. در گونه اول ره‌آورد تطبیقی صرفاً برای یکی از طرفین حائز اهمیت است و به تبیین موضوع یا حل مسأله در یکی از آنها منجر می‌شود. حال آنکه در ارتباط دوسویه، هر دو طرف از ره‌آورد تطبیق منتفع می‌شود و در نهایت نیز نوعی مفهوم‌سازی صورت می‌پذیرد که مؤلفه‌های مورد علاقه هر دو طرف در آن قابل رصد و دست‌یابی است.

۴- «عیسی در قرآن» یکی از نمونه‌های بسیار خوب برای گونه میان‌رشته‌ای نظری در مطالعات تطبیقی می‌باشد. در پارادایم اسلام و مسیحیت دیدگاه‌هایی پیرامون عیسی وجود دارد که بعضاً در چالش حداکثری با همدیگر قرار دارند. اهمّ این چالش‌ها را در مواردی همچون: تصلیب و رجعت عیسی، تحریف کتب مقدس، خداانگاری مسیح و احبار و رهبان دانست. پژوهش‌گران کتاب «عیسی در قرآن» از ره‌آورد گفتگو و رفع چالش‌های موجود توانسته‌اند زمینه را لازم برای مفهوم‌سازی‌های جهان‌شمول و عاری از سوگیری‌های دینی پدید آورند.

۵- مهمترین چالشی که در پیش‌روی چنین مطالعاتی قرار دارد عبارت است از: چگونگی دست‌یابی به گفتگو و رفع چالش‌ها. آن گونه که در این کتاب نیز شاهد آن بوده‌ایم تنها یک فصل، آنهم به اختصار به تبیین دیدگاه‌ها از طرف اسلام و مسیحیت اختصاص پیدا کرده است؛ حال آنکه انتظار می‌رفت برای تحقق گفتگو، رفع چالش‌ها نیز در فصلی دیگر و با استعانت از ادله کافی برای نقد دیدگاه‌ها صورت بپذیرد؛ چیزی

که هیچ‌گاه محقق نشده و جای مفهوم‌سازی‌هایی که ره‌آورد این گفتگو بوده همچنان خالی است. در انتهای این مقاله تلاش شد به اهمّ این مفاهیم مشترک اشاره شود.

منابع

۱. پاکتچی، احمد (۱۳۹۶ش). «رویکردی بین‌الادیانی به معنای "من بعد الذکر" در قرآن کریم»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، سال اول، شماره اول.
۲. پاکتچی، احمد؛ محمد حسن شیرزاد و محمد حسین شیرزاد. (۱۳۹۸ش). «تحلیلی زبانشناختی- بین‌الادیانی از انگاره نذر در قرآن کریم»، *کتاب قیم*، سال نهم، شماره ۲۰.
۳. پاکتچی، احمد (۱۳۹۰ش). *روش تحقیق تخصصی با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث*، تنظیم و ویرایش: مصطفی فروتن تنها، سید علی بنی هاشمی جمارانی.
۴. درزی، قاسم؛ سلمان نژاد، مرتضی (۱۳۹۸ش). «فرآیندشناسی مطالعات میان‌رشته‌ای در پژوهش‌های قرآنی؛ نمونه موردی: واژه «شاکله» در آیه ۸۴ سوره اسراء»، *رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث*، دوره ۵۱، شماره اول.
۵. سلمان نژاد، مرتضی و درزی، قاسم (۱۳۹۷ش). «مروری بر مطالعات میان رشته‌ای حدیث؛ گونه شناسی و نمونه‌ها»، منتشر شده در: *رویکردهای نوین در حدیث پژوهی شیعه*، به کوشش: مرتضی سلمان نژاد و دکتر محمد هادی گرامی، انتشارات دانشگاه امام صادق^ع.
۶. طباطبایی، محمدعلی؛ مهدوی‌راد، محمدعلی (۱۳۹۷ش). «تاریخ انگاره تحریف بایبل در مجادلات مسیحی اسلامی»، *تاریخ اسلام*، شماره ۷۴، ص ۱۸۰-۱۳۷.
۷. فاضلی، محمد (۱۳۸۳ش). «گفتمان و تحلیل گفتمان انتقادی»، *پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی*، سال چهارم، شماره ۱۴۰.
۸. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۵ش). *روش شناسی مطالعات دینی*، چاپ ششم. مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۹. کشاورزی، وفادار و همتی، محمد علی (۱۳۹۸ش). «پژوهشی تاریخی تطبیقی از «استکبار و تکبر» در زبان‌های عبری، سریانی و عربی با تکیه بر قرآن و عهدین»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، سال سوم، شماره ۲، پیاپی ۱۰.
۱۰. همتی، محمدعلی و شاکر، محمد کاظم (۱۴۰۰ش). «تبارشناسی واژه‌ی «نفس» در زبان‌های سامی با بررسی کاربردهای معانی آن در قرآن و عهدین»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، دانشگاه الزهراء، دوره ۱۸، شماره پیاپی ۵۰، ص ۲۳۹-۲۱۳.

11. Freiberg, Oliver (2019), *Considering Comparison: A Method for Religious Studies*. Oliver Freiberg, Oxford University Press;

12. Gabriel Reynolds, Said, (2010), *The Qur'an and its Biblical Subtext*, Routledge;

13. Galadari, Abdulla, (2018), "The Camel Passing Through the Eye of the Needle: A Qur'anic Interpretation of the Gospels", *Ancient Near Eastern Studies*, 55: 77-89;
14. Griffith, Sidney H, (2013), *The Bible in Arabic: The Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam*, Princeton University Press, 2013;
15. Khorchide, Mouhanad; von Stosch, Klaus, (2019), *The Other Prophet: Jesus in the Qur'an*, translated by: Simon Pare, Gingko publication;
16. Klein, J.T. & Newell, W.H. (1997). *Advancing interdisciplinary studies*. In J.G. Gaff, J.L. Ratcliff & Associates (Eds.), *Handbook of the undergraduate curriculum: A comprehensive guide to purposes, structures, practices, and change* (pp. 393-415). San Francisco: Jossey-Bass. <https://doi.org/10.1021/ed074p493>
17. Klien, J.T, (1992), *Interdisciplinarity: History, theory and Practice*. Dtroit: Wayne State University;
18. National Academy of Sciences, National Academy of Engineering, and Institute of Medicine of the National Academies, (2005), *Facilitating interdisciplinary research*. Washington, DC: The National Academies Press;
19. Neuwirth, Angelika (2016), *Qur'ānic Studies and Philology: Qur'ānic Textual Politics of Staging, Penetrating, and Finally Eclipsing Biblical Tradition*. In: *Qur'ānic Studies Today*, Edited By Angelika Neuwirth & Michael Sells, Routledge;
20. Neuwirth, Angelika, (2019), *The Qur'an and Late Antiquity*. Translated by Samuel Wilder. Oxford: Oxford University Press;
21. Repko, Allen F., Szostak R, (2017), *Interdisciplinary Research: Process and Theory* (Third Edition), SAGE Publications Ltd;
22. Stewart, Devin J, (2021), *Speech Genres Interpretation of the Quran*. *Religion* 12:529
23. Talmon, S, (1977,1978), *The "comparative method" in biblical interpretation—principles and problems*, Congress Volume Göttingen.

References

1. Paktchi, Ahmad, (2016), "An inter-religious approach to the meaning of 'after the remembrance' in the Holy Qur'an," *Qur'anic and Islamic Culture Studies*, 1(1): 21-35.
2. Paktchi, Ahmad; Mohammad Hassan Shirzad and Mohammad Hossein Shirzad, (2018), "Linguistic-interreligious analysis of the concept of nazr in the Holy Qur'an", *Kitab Qayyem Scientific-Research Bi-Quarterly*, 9th year.
3. Paktchi, Ahmad (2019), *Specialized Research Method Based on the Field of Qur'an and Hadith Sciences*, [Arranged and edited by: Mustafa Foroutan Tannah and Seyyed Ali Bani Hashemi Jamarani.]
4. Darzi, Ghasem, Morteza Salmannejad (2018), "Processology of interdisciplinary studies in Qur'anic researches; Case study: the word "Shakelah" in verse Isrā': 84", *Biannual Scientific Journal of Qur'an and Hadith Sciences*, 51(1): 106-71.
5. Salman-nejad, Morteza; Ghasem Darzi (2017), "A review of interdisciplinary hadith studies; Typology and examples," *New Approaches in Shi'a Hadith-Research*, [Edited by Morteza Salmannejad and Dr. Mohammad Hadi Garami,] Imam Sadiq University Publication, 2017, pp. 15-46.
6. Tabatabai, Mohammad Ali; Mohammad Ali Mahdavi Rad (2018), "The history of the concept of Bible distortion in Christian-Islamic disputes," *History of Islam*, Summer, 19(2): 137-180
7. Fazeli, Mohammad (2003), "Discourse and critical discourse analysis", *Journal of Humanities and Social Sciences*, 4(14).
8. Faramarz Garamleki, Ahad (2006), *Methodology of Religious Studies*, Razavi University of Islamic Sciences Publications, 6th edition.
9. Keshavarzi, Vafadar; Hemmati, Mohammad Ali (2019), "A comparative historical research of "arrogant and arrogance" in Hebrew, Syriac and Arabic languages based on the Qur'an and the Testaments", *Qur'anic Studies and Islamic Culture*, 3(2): 83-103.
10. Hemmati, Mohammad Ali; Shakir, Mohammad Kazem (2021), "The genealogy of the word "nafs" in Semitic languages by examining the applications of its meanings in the Qur'an and the Testaments", *Qur'an and Hadith Sciences Research*, 18(2): 213-239.
11. Frei Berger, Oliver (2019), *Considering Comparison: A Method for Religious Studies*. Oliver Freiberger, Oxford University Press.
12. Gabriel Reynolds, Said (2010), *The Qur'an and its Biblical Subtext*, Routledge.
13. Gala Dari, Abdulla (2018), "The Camel Passing Through the Eye of the Needle: A Qur'anic Interpretation of the Gospels", *Ancient Near Eastern Studies*, 55: 77-89.
14. Griffith, Sidney H, (2013), *The Bible in Arabic: The Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam*, Princeton University Press, 2013.
15. Khorchide, Mouhanad; von Stosch, Klaus (2019), *The Other Prophet: Jesus in the Qur'an*, [translated by: Simon Pare,] Gingko publication;

16. Klein, J.T. & Newell, W.H. (1997), *Advancing Interdisciplinary Studies*, In J.G. Gaff, J.L. Ratcliff & Associates (Eds.), *Handbook of the undergraduate curriculum: A comprehensive guide to purposes, structures, practices, and change* (pp. 393-415). San Francisco: Jossey-Bass. <https://doi.org/10.1021/ed074p493>
17. Klien, J.T, (1992), *Interdisciplinarity: History, Theory and Practice*, Dtroit: Wayne State University.
18. National Academy of Sciences, National Academy of Engineering, and Institute of Medicine of the National Academies, (2005), *Facilitating interdisciplinary research*. Washington, DC: The National Academies Press.
19. Neuwirth, Angelika (2016), *Qur'ānic Studies and Philology: Qur'ānic Textual Politics of Staging, Penetrating, and Finally Eclipsing Biblical Tradition*. In: *Qur'anic Studies Today*, Edited By Angelika Neuwirth & Michael Sells, Routledge.
20. Neuwirth, Angelika, (2019), *The Qur'an and Late Antiquity*. Translated by Samuel Wilder. Oxford: Oxford University Press.
21. Repko, Allen F., Szostak R, (2017), *Interdisciplinary Research: Process and Theory* (Third Edition), SAGE Publications Ltd.
22. Stewart, Devin J, (2021), *Speech Genres Interpretation of the Qur'an*, Religion 12: 529.
23. Talmon, S, (1977,1978), *The "Comparative Method" in Biblical Interpretation—Principles and Problems*, Congress Volume Göttingen.



Journal Researches of Quran and Hadith Sciences, Vol.20, No.1, Serial. 57, Spring 2023
<http://tqh.alzahra.ac.ir/> Alzahra University

The Analytical Meaning of the Words “Nabī” and “Rasūl” and Its Connection with Visiting the Angel of Revelation

Farhad Zeineli Behzadan¹

Received:18/05/2021

Accepted:19/02/2022

Doi: 10.22051/TQH.2022.36173.3220

Dor: 20.1001.1.20082681.1402.20.1.3.1

Abstract

The authentic narrations of 'Ahl al-Bayt (AS) differ between the words “Nabī” and “Rasūl” as such that “Nabī” can observe the angel in dream and hear his voice, but “Rasūl,” in addition to these features, can also see the angel while awakening. It may raise the question of “what is the connection between the meaning of two words and meeting the angel in dream or wakefulness? The analytical meaning of the word “nabī” shows that literally it means “exaltation” and “height,” referring to being above and aware of important events before their occurrence. Therefore, in religious culture, it is a description of high-ranking men who, with the aid of God in dream and through angels, see unseen events related to the good and bad future of their people. Then, they inform their people before those events happen, whether in warn or tiding. Also, the analytical meaning of the word “Rasūl” shows that it describes a person whose will and motivation have been greatly strengthened due to a very severe effect, and as a result, it has become easier for him to carry out a special mission. In religious culture, this description belongs to those prophets who, following the miraculous meeting of the main body of the angel of revelation in awakening, their will and motivation are greatly strengthened and, in spite of few companions, they can endure the difficulties of propagating religion.

Keywords: Rasūl, Nabī, Dream, Angel of Revelation.

1. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Vali-e-Asr University, Rafsanjan, Iran.
Email: f.zeinali@vru.ac.ir



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

سال بیستم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲، پیاپی ۵۷

مقاله علمی-پژوهشی، صص ۴۵-۶۶

معنای تحلیلی «نبی» و «رسول» و ارتباط آن با دیدار فرشته وحی فرهاد زینلی بهزادان^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰

Doi: 10.22051/TQH.2022.36173.3220

DOR: 20.1001.1.20082681.1402.20.1.3.1

چکیده

در روایات صحیح از اهل بیت^(ع) فرق «نبی» با «رسول» اینگونه بیان شده که، «نبی» در خواب فرشته را می‌بیند و صدای او را می‌شنود اما «رسول» علاوه بر این مواهب، می‌تواند در بیداری هم فرشته را مشاهده کند. فرق بیان شده در روایات اهل بیت^(ع) این سوال را در ذهن به وجود می‌آورد که، «چه ارتباطی بین معنای تحلیلی دو واژه «نبی» و «رسول» با دیدار فرشته وحی در «خواب» و بیداری وجود دارد؟» معنای تحلیلی واژه «نبی» نشان می‌دهد که این وصف در لغت از مصدر «نباوة» به معنای «رفعت» و «بلندی» است و بر معنای مشرف از بلندی و خبردار از حوادث مهم پیش از وقوع آنها دلالت دارد و به همین دلیل در فرهنگ دینی وصف افرادی بلند مرتبه است که به مدد الهی در «رویا» و از طریق فرشته، اموری غیبی و مربوط به آینده نیک و بد قوم خود را می‌بینند و پیش از وقوع آن امور، در قالب بشارت و انداز به قوم خود خبررسانی می‌کنند. همچنین معنای تحلیلی واژه «رسول» نشان می‌دهد که این واژه در لغت وصف فردی است که عزم و انگیزه او در اثر انبعاثی فوق العاده، به شدت تقویت شده و در نتیجه انجام مأموریتی خاص برای او آسان شده است. این وصف در فرهنگ دینی وصف نبیونی است که در اثر دیدار اعجازگونه هیأت اصلی فرشته وحی در بیداری، عزم و انگیزه آنها بسیار قوت گرفته و با وجود کمی یاران، می‌توانند سختی‌های تبلیغ دین را به خوبی تحمل کنند.

کلیدواژه‌ها: رسول، نبی، رویا، فرشته وحی

۱. بیان مساله

قرآن کریم در مدح برخی پیامبران گاه دو وصف «رسول» و «نبی» را در هم‌نشینی با هم به کار برده است، چنانچه درباره حضرت اسماعیل و حضرت موسی^(ع) تعبیر "رَسُولًا نَبِيًّا" (مریم/۵۴ و ۵۱) و درباره حضرت محمد^(ص) تعبیر "الرَّسُولَ النَّبِيَّ" (الاعراف/۱۵۷) را به کار برده است و همزمان و در یک آیه واحد از او با عنوان "رَسُولَ اللَّهِ" و "خَاتَمَ النَّبِيِّينَ" (الاحزاب/۴۰) یاد کرده است. در تعبیر قرآنی "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ..." (الحج/۵۲)، نیز دو وصف «رسول» و «نبی» در کنار یکدیگر ذکر شده‌اند و به طور مشترک به فعل «أَرْسَلْنَا» تعلق دارند. این شیوه از کاربرد دو وصف «رسول» و «نبی» در قرآن کریم، باعث شده تا عموم مفسران به عدم مترادف معنایی این دو وصف رأی دهند. آیت الله سبحانی نظریه مترادف «رسول» با «نبی» را با استناد به اتفاق علمای مسلمان مگر اندکی و ظهور بسیاری از آیات، رد می‌کند (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۳۴۳). علامه طباطبایی هم‌نشینی دو وصف «رسول» و «نبی» در آیه ۵۲ سوره حج را دلیلی واضح بر وجود فرق بین دو معنای «نبوت» و «رسالت» می‌داند.

مفسران و اندیشمندان مسلمان در تلاش برای تبیین فرق معنای «رسول» با «نبی»، نظرات مختلفی را طرح کرده‌اند اما علامه طباطبایی تمام نظراتی که را که در این باره بیان شده است را بدون دلیل دانسته (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۹۱) و آیت الله سبحانی بسیاری از اختلاف نظرها در این باره را ناشی از عدم مراجعه به قرآن کریم می‌داند (۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۳۴۳). ایشان با آنکه سعی می‌کند بر اساس آیات قرآن کریم نظریه جدیدی درباره فرق معنای «رسول» با «نبی» ارایه کند اما در نهایت چاره را در این می‌داند که فرق دو وصف «رسول» و «نبی» فراتر از معانی لغوی آنها در نظر گرفته شود و معتبرترین فرق را همانی می‌داند که در برخی روایات اهل بیت^(ع) به آن اشاره شده است (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۳۸۳-۳۸۲). علامه طباطبایی در جایی از تفسیر المیزان بیان می‌کند که فرقی بیش از مفهوم لغوی دو وصف «رسول» و «نبی» از آیات قرآن کریم قابل برداشت نیست (۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۴۰). ایشان با استنباط از روایات اهل بیت^(ع) ویژگی مقام «نبوت» را «رویا دیدن» و ویژگی مقام «رسالت» را «مشاهده فرشته وحی» می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۴۴). برای نمونه، در روایتی صحیح (برای اطلاع از صحت سند این روایت ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۸۷: الحدیث الاول) و ناظر به فرق «رسول» با «نبی» در تعبیر قرآنی «رَسُولًا نَبِيًّا» (مریم/۵۴ و ۵۱)، از امام باقر^(ع) نقل شده است که «نبی» در خواب فرشته را می‌بیند و صدای او را می‌شنود اما «رسول» علاوه بر این مواهب، می‌تواند در بیداری هم فرشته را مشاهده کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۶). فرق بیان شده بین «رسول» و «نبی» در روایات اهل بیت^(ع) این سوال را در ذهن وجود می‌آورد که «چه ارتباطی بین معنای

تحلیلی دو واژه «نبی» و «رسول» با دیدار فرشته وحی در «رویا» و بیداری وجود دارد؟» در پژوهش حاضر سعی شده است تا با ارایه تحلیلی خاص از معنای دو واژه «رسول» و «نبی»، به این سوال پاسخ داده شود.

۲. پیشینه تحقیق

تلاش‌های علمی مفیدی در ارتباط با تبیین فرق «رسول» با «نبی» صورت پذیرفته است: برای مثال در مقاله «رسول و نبی در اندیشه مفسران و متکلمان؛ سیر تطور و نقد دیدگاه‌ها» نویسنده با رویکردی تاریخی به طرح و نقد نظرات در این زمینه پرداخته است اما در مقاله مذکور نظریه مطرح در روایات اهل بیت^(ع) پذیرفته نشده و در رد آن به شاهدی قرآنی یعنی حضرت مریم^(ع) استناد شده است که «رسول» نبوده و با این حال موفق به دیدار فرشتگان در بیداری شد (اورنگی؛ مهریزی و حجتی، ۱۳۹۸ش، شماره ۲۴، ص ۱۶۵-۱۹۴). در نقد این نظر باید گفت که این احتمال وجود دارد که منظور روایات از امکان رویت فرشته وحی در بیداری برای «رسول»، امکان رویت شکل اصلی فرشته وحی است حال آنکه حضرت مریم^(ع) و ساره همسر حضرت ابراهیم^(ع)، فرشته وحی را در حالی دیدند که تمثّل یافته بود و به هیأت بشر در آمده بود (مریم/۱۷). قابل ذکر است که بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی مشاهده فرشتگان به همان هیأت اصلی آنها امری محال نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۴).

اثر جامع دیگر در تبیین فرق «رسول» با «نبی» کتاب «مفاهیم القرآن» از آیت الله سبحانی است: ایشان در این کتاب به طور مفصل به طرح و نقد نظرات مفسران و اندیشمندان مسلمان درباره فرق «رسول» با «نبی» پرداخته‌اند (۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۳۴۳-۳۸۳). در پژوهش حاضر جایی برای تکرار این نظریات و نقدهای آن وجود ندارد چون تمرکز پژوهش حاضر بر نظریه مطرح در روایات اهل بیت^(ع) و کشف پیوند آن با معنای تحلیلی «رسول» و «نبی» است. در خصوص این مساله یعنی «ارتباط معنای تحلیلی «رسول» و «نبی» با دیدار فرشته وحی در «خواب» و بیداری» پژوهشی شکل نگرفته است. فقط در مقاله «تحلیلی نو از تفاوت «نبی»، «رسول» و «امام»» فرق انبیاء با رسولان الهی بدین گونه بیان شده است که انبیاء با وجود دریافت وحی مأمور به تبلیغ آن نبوده‌اند. نویسنده برای سازگار نشان دادن این فرق با مفاد روایات اهل بیت^(ع)، ادعا می‌کند که «نبی» و «رسول» بر خلاف «امام» به مقام شهود تام نرسیده‌اند؛ بنابراین «رسول» و «نبی» نیاز دارند با ارتباط با فرشته وحی در حد خودشان اطمینان خاطر کسب کنند؛ لذا «رسول» که مسئولیت تبلیغ بر دوش اوست به رویت فرشته در بیداری برای کسب اطمینان خاطر بیشتر نیاز دارد اما برای «نبی» رویت فرشته در بیداری لازم نیست (بهمانی، ۱۳۹۷ش، ش ۲۲، ص ۲۴-۸).

کریم درباره مأموریت تبلیغی داشتن «نبیون» در تضاد است و با وجود آنکه مستند به شواهد قرآنی نشده و از تحلیل معنایی پیراسته است، همچنان الهام بخش و مفید است.

۳. تحلیل معنای «نبیّ»

طبرسی مبدا اشتقاق واژه «نبیّ» را مصدر «نبأ» دانسته و واژه «نبیّ» را به معنای «خبر دهنده» از خداوند معرفی کرده است. او مبدا اشتقاق واژه «نبیّ» را مصدر «نباوة» ندانسته با این استدلال که «نباوة» به معنای «رفعت» است و هر رفعتی مصداق نبوت نیست مثل رفعت خانه که ارتباطی با نبوت ندارد (۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۲۵۴). ابن فارس اشتقاق واژه «نبیّ» را از مصدر «نبوة» به معنای «ارتفاع» می‌داند؛ زیرا «نبیّ» با بالا رفتن منزلت، بر جمیع مردم برتری داده شده است (۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۸۵). شیخ صدوق نیز نظر مشابهی را ذکر کرده است (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۱۱۴). راغب مبدا اشتقاق واژه «نبیّ» را مصدر «نباوة» می‌داند و مصدر «نبأ» را به عنوان مبدا اشتقاق واژه «نبیّ» نمی‌پذیرد و به شاهی روایی استناد می‌کند که بر اساس آن، فردی برای کاستن از شأن رسول اکرم (ص) در خطاب به او «نبیء الله» گفت و آن حضرت در رد او خود را «نبیّ الله» خواند. او در تکمیل استدلال خود به آیه ۵۷ سوره مریم استناد می‌کند که بلافاصله پس از وصف «نبیّ» در آیه ۵۶، از رفعت مقام حضرت ادریس (ع) سخن می‌گوید. راغب واژه «نبیّ» را بلیغ‌تر از واژه «نبیء» می‌داند با این استدلال که هر صاحب خبری رفیع القدر نیست (۱۴۱۲ق، ص ۷۹۰). با توجه به جمع کلمه «نبیّ» یعنی «انبیاء»، نظر راغب صحیح‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا در استعمال عرب واژه‌های مهموز که بر وزن «فَعِيل» هستند، به شکل «فُعلاء» جمع بسته می‌شوند اما اگر لام الفعل «فَعِيل» «یاء» باشد بر وزن «أفَعلاء» جمع بسته می‌شود و بر همین منوال گفته می‌شود: «عَنَى و اغنیاء، نَبَى و انبیاء» (ن.ک. زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰، ص ۲۱۴) عرب به مکان مرتفع «نبیّ» می‌گوید (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص ۳۴۹) و به جای مرتفعی که به اطرافش اشراف دارد «نبوه» گفته می‌شود (ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۵، ص ۱۱). به کوهی از کوه‌های زمین (عَلَمٌ من أعلام الارض) که به وسیله آن جهت یابی می‌شود نیز «نبیّ» گفته می‌شود و برخی این معنا را مبدا اشتقاق نبیّ در معنای مصطلح دینی می‌دانند چون مردم با او هدایت می‌شوند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۳۰۲). به راه واضح هم «نبیّ» گفته می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۳۸۲). «نبو» به معنای برتری و ارتفاع است (ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۱۰۲۸) عرب به ریاست طلبی «نباوة» می‌گوید (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص ۳۴۹). بنابراین ریشه شناسی واژه «نبیّ» از ارتباط معنایی آن با «نبوه»، یعنی «جای مرتفعی که به اطرافش اشراف دارد»، حکایت می‌کند.

با توجه به خویشاوندی نزدیک زبان عربی با زبان عبری، رهگیری ریشه‌های عبری واژه «نبی» راهگشا و مفید است: طبق نظر هاکس «نبو» نام کوهی مذکور در تورات است (سفر تثنیه، باب ۳۲، آیه ۵۰) که خداوند به موسی فرمان می‌دهد تا از آن بالا برود و سرزمین کنعان را «رُویت» کند (هاکس، ۱۳۷۷ش، ص ۸۷۰). از آنجا که این کوه به اطراف اشراف داشته است و امکان «رُویت» منطقه وسیع اطراف خود را مهیا می‌کرده است، می‌توان با لحاظ این ویژگی به ارتباط معنایی ریشه «نبو» با مفهوم «رُویت» پی برد. کاربرد ویژه واژه «نبی» در عهد قدیم از ارتباط آن با معنای «رُویت و رؤیا» خبر می‌دهد: طبق گزارش عهد عتیق در زمان سموئیل به «نبی»، «رائی» به معنای «بیننده» می‌گفتند (عهد عتیق، اول سموئیل، باب ۹، آیه ۹). در عهد عتیق وصف «رائی» درباره سموئیل نبی به کار رفته است (عهد عتیق، اول سموئیل، باب ۹، آیه ۱۱ و ۱۸ و ۱۹). در عبارتی از عهد عتیق وصف «رائی» با «رویا در خواب» مرتبط شده است: «... رؤیای عدویِ رائی، که درباره یربعام پسر نباط است» (دوم تواریخ، باب ۹، آیه ۲۹). هاکس واژه «رائی» را به معنای افرادی می‌شمارد که به گونه‌ای خارق العاده برای دیدن و علم به چیزهایی که فقط خدا بر آنها عالم است، نورانی گشته‌اند و آن را مربوط به پیامبران بنی‌اسرائیل می‌داند (هاکس، ۱۳۷۷ش، ص ۴۰۵). برخی پژوهشگران، «رائی» در عهد عتیق را برابر با «رُویا بین» دانسته‌اند (Meek, 1960, v11, p150). هاکس «نبی» را لفظی می‌داند که مقصود از آن اخبار از خدا و امور دینی به ویژه پیشگویی است (۱۳۷۷ش، ص ۸۷۳). از نظر هاکس «نبی» و «نبوت» در عهد عتیق با مشاهده حوادث آینده، و «رویا در خواب» مرتبط است و در این باره به رویای دانیال نبی، رویای حزقیال نبی، رویای سموئیل نبی و پیشگویی‌های اشعیای نبی، اشاره می‌کند (۱۳۷۷ش، ص ۸۷۴). ارتباط معنایی واژه «نبی» با «رویا در خواب» در روایتی از امام رضا^(ع) نیز دیده می‌شود: در این روایت رؤیای صادقه یک هفتادم «نبوت» معرفی شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۵۸۵). از آنجا که بسیاری از رویاها رمزگونه هستند و نیاز به تاویل یا همان تعبیر دارند، می‌توان رویای «نبی» را نوعی دریافت رمزگونه پیام خدا دانست: یک شاهد برای این ادعا این است که در تورات به سخن گفتن خدا با «نبی» در خواب و به صورت رمز اشاره شده است: در این متن مقدس از زبان خدا - که قابل تفسیر به فرشته اوست - چنین آمده است: «وقتی بخواهم با یک نبی حرف بزنم با او در رؤیا و خواب صحبت می‌کنم ولی هنگامی که با موسی، خدمتگزار خود سخن می‌گویم متفاوت است، زیرا من او را مسئول همه قوم خود (اسرائیل) کرده‌ام. به همین دلیل من با روشنی و نه با رمز، و رو در رو با او صحبت می‌کنم...» (سفر اعداد، باب ۱۲، ۸-۶). این فراز از تورات بر تفاوت دریافت وحی توسط «نبی» در مقایسه با حضرت موسی^(ع) که از نظر قرآن کریم یک «رسول» است (الاعراف/۱۰۴، الزخرف/۴۶، الصف/۵) - دلالت می‌کند و مفهوم «نبی» را با «رویا در خواب» و دریافت رمزی

پیام خدا گره می‌زند. شواهد قرآنی نشان می‌دهد که دریافت وحی توسط حضرت یوسف^(ع)، داود^(ع) و سلیمان^(ع)، از طریق مواجهه مستقیم با فرشته وحی در بیداری نبوده است بلکه آنها غیرمستقیم، یا از طریق فرشتگان تمثیل یافته و یا در خواب، پیام خدا را دریافت می‌کردند: برای نمونه قرآن کریم از طرح دعوایی صوری توسط دو فرشته تمثیل یافته یاد می‌کند که از طریق آن حضرت داود^(ع) گمان برد که خداوند او را آزموده و به مراد خدا تنبّه پیدا کرد (ص/۲۵-۲۱) و حضرت سلیمان^(ع) به وسیله جسدی که بر تختش افکنده شده بود، متنبّه شد و به درگاه خدا انابه کرد (ص/۳۴). حضرت یوسف^(ع) از طریق خواب معروفش از آینده خود با خبر شد (یوسف/۶-۵). از تقریب آیه ۸۴ و ۸۹ سوره أنعام مشخص می‌شود که این سه نبی بزرگ، از مقام «نبوت» برخوردار بوده‌اند و از آنجا که قرآن کریم درباره هیچ یک از آنها وصف «رسول»، «مُرسل» یا هر تعبیر دیگری که از مشتقات ریشه «رسل» باشد و رسالت داشتن آنها را ثابت کند، استفاده نکرده است بنابراین آنها می‌توانند نماینده ویژگی‌های مقام «نبوت محض» باشند.

روایات صحیح از اهل بیت^(ع) نیز به دریافت وحی در خواب توسط «نبیون» اشاره می‌کنند: در روایتی صحیح (برای اطلاع از صحت سند این روایت ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۸۷: الحدیث الاول) و ناظر به فرق «رسول» با «نبی» در تعبیر قرآنی "رَسُولًا نَبِيًّا" (مریم/۵۴ و ۵۱)، از امام باقر^(ع) نقل شده است که «نبی» در خواب فرشته را می‌بیند و صدای او را می‌شنود اما «رسول» علاوه بر این مواهب، می‌تواند در بیداری هم فرشته را مشاهده کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۶). در روایت صحیح دیگری از امام باقر^(ع) (برای اطلاع از صحت سند این روایت ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۸۹: الحدیث الثالث) ویژگی «نبی»، «دیدن در خواب» معرفی شده است که یک مصداق آن رؤیای حضرت ابراهیم^(ع) و مصداق دیگر آن رویت اسباب نبوت توسط حضرت محمد^(ص) قبل از وحی بیان شده است. از نگاه این روایت، ویژگی نبی‌ای که جمیع مواهب نبوی را دارد «دیدن در خواب» و «سخن گفتن و حدیث گفتن با جبرئیل است بدون آنکه او را در بیداری ببیند»: ویژگی اخیر به صراحت بر دریافت «وحی» در خواب دلالت می‌کند. طبق این روایت «رسالت» مرحله‌ای است که تنها برای برخی از نبیونی که جامع مواهب نبوی هستند، رخ می‌دهد و در آن «رسول»، نبی‌ای جامع مواهب مذکور معرفی شده است که رسالت نزد او آمده و می‌تواند جبرئیل را در عالم بیداری و رو در رو، مشاهده کرده و با او سخن گوید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۶).

بنابراین از نگاه صحیح‌ترین روایات اهل بیت^(ع)، رسولان الهی از میان نبیون جامع مواهب نبوی برانگیخته می‌شوند و مواهب «نبوت» با «رسالت» از بین نمی‌رود بلکه «رسول» علاوه بر بهره‌مندی از جمیع مواهب نبوی، از موهبت مشاهده و مکالمه با جبرئیل در بیداری نیز برخوردار می‌شود. این روایات «نبیون جامع» و

«رُسُل» را برخوردار از موهبت وحی معرفی می‌کنند چنانچه قرآن کریم نیز از وحی شدن بر هر دو گروه «نبیون» و «رُسُل» خبر می‌دهد (النساء/۱۶۳). از آنجا که آیات قرآن کریم بر ارسال نبیون دلالت دارند (الاعراف/۹۴، الحج/۵۲، الزخرف/۶)، می‌توان تأیید کرد که همه مرسلون و رُسُل الهی از میان «نبیون» انتخاب شده‌اند؛ بنابراین «نبوت» مقامی پایه‌ای است که رسالت بر آن عارض می‌شود. حتی می‌توان مقام «رسول» را از «نبی» بالاتر دانست و از ولایت «رسولان» بر «نبیون» سخن گفت، زیرا در قرآن کریم تصریح شده است که خداوند از نبیون عهد گرفته است که به رسولی که نزد آنها می‌آید، ایمان آورده و یاور او باشند (آل عمران/۸۱). می‌توان رابطه خاص یحیای نبی (آل عمران/۳۹) با عیسی رسول^(ع) را مصداقی از ولایت «رسول» بر «نبی» دانست: خداوند در مدح حضرت یحیی^(ع) او را تصدیق کننده کلمه‌ای از جانب خود معرفی می‌کند (آل عمران/۳۹) که همان حضرت عیسی^(ع) است (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۴۵۱). ممکن است از این شواهد چنین برداشت شود که وصف «نبی» معرف دوره انزوای اجتماعی «نبیون» بوده است یعنی زمانی که دعوت آنها گسترده نبوده و به اطرافیان و معتمدان آنها محدود می‌گشت. اما با کمال شگفتی شواهد قرآنی نشان می‌دهند که در بیشتر موارد وصف «نبی» در ارتباط با حضور فعال و اجتماعی «نبیون» به کار رفته است: به تصریح قرآن کریم «نبیون» بسیاری وجود داشته‌اند که مردان الهی بسیاری در همراهی با آنان به جنگ در راه خدا پرداخته‌اند (آل عمران/۱۶۴). شیوه خاص بیان برخی احکام جنگ در قرآن کریم، یعنی پیوند دادن آنها با وصف نبی، شاهد دیگری بر عدم انزوای «نبیون» است: قرآن کریم تصریح می‌کند که شایسته هیچ نبی‌ای نیست که پیش از استیلا بر سرزمین‌ها، به جای کشتار ناپاکان، آنها را اسیر کرده و از ایشان فدیة بگیرد (الانفال/۶۷) و شایسته هیچ نبی‌ای نیست که در تقسیم غنائم جنگی خیانت کند (آل عمران/۱۶۱). به تصریح قرآن کریم همه نبیون دشمنانی از جن و انس و مجرمان داشته‌اند (الانعام/۱۱۲، الفرقان/۳۱). این شواهد قرآنی نشان می‌دهد که «نبیون» هرگز افراد گوشه‌گیری نبوده‌اند بلکه در متن حوادث حضور فعال داشته‌اند تا جایی که جنگها را فرماندهی می‌کردند. حتی برخی از «نبیون» منصب قضاوت داشته‌اند: قرآن کریم نشان می‌دهد که برخی از آنها در بنو اسرائیل مسئول قضاوت در خصوص یهودیان بر اساس تورات بوده‌اند (المائدة/۴۴). به نظر می‌رسد منظور از «نبیون» در آیه اخیر، همان داوران بنو اسرائیل باشد. هاکس داوران را حُکام صاحب اقتدار و برخوردار از تسلط مطلق می‌داند که دوران آنها از زمان فوت یوشع تا روزگار سموئیل نبی امتداد داشته است (هاکس، ۱۳۷۷ش، ص ۳۷۱). از قرآن کریم برداشت می‌شود که، سموئیل نبی از طرف خدا طلوت را به عنوان پادشاه بنی اسرائیل انتخاب کرده است (البقرة/۲۴۷-۲۴۶) که نشانه حضور او در متن حوادث است. شاهد دیگر بر حضور اجتماعی انبیاء^(ع) این است که در قرآن کریم واژه «انبیاء» در همنشینی با

واژه «پادشاهان» به کار رفته است: "...جَعَلَ فَيْكُمْ أَنْبِيَاءَ وَ جَعَلَكُمْ مُلُوكًا..." (المائدة/۲۰) طبق روایتی از امام باقر^(ع) چهار نفر از «انبیاء» یعنی: حضرت ذوالقرنین، یوسف، داود و سلیمان پادشاه بوده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۲۴۸). قرآن کریم به منصب حکومتی حضرت یوسف^(ع) (یوسف: ۵۵) و پادشاهی حضرت داود و سلیمان تصریح کرده است (البقرة/۲۵۱ و ۱۰۲).

در برابر شواهد قرآنی که بر حضور اجتماعی و فعال «نبیون» صحه می‌گذارد؛ در روایات، مقام «نبوت» به عنوان مقدمه مقام «رسالت» معرفی شده است که ممکن است این گمان را ایجاد کند که وصف «نبی» مربوط به قبل از شروع مأموریت گسترده رسولان الهی است. در توضیح این دوگانگی باید گفت که «نبیون» پیش از گسترش دعوت، با دشمنان زیادی مواجه نیستند بنابراین بار مأموریت آنها سبک‌تر است و نیازی وجود ندارد که خداوند با ارسال آنها - که همراه با مشاهده آشکار فرشته وحی در عالم بیداری است - به آنها قوت قلب فوق العاده بخشیده و مأموریت آنها را بسیار تسهیل کند. همچنین بعد از تکمیل رسالت یعنی هنگامی که «نبیون» بر دشمنان خود غلبه کردند و جامعه مؤمنان یاری کننده شکل گرفت، نیازی وجود ندارد که خداوند مأموریت آنها را تسهیل کند چون آنها به پشت‌گرمی مومنان از دشمنان هراسی ندارند: "يَأَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَ مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ" (الانفال/۶۴). قرآن کریم از مرحله تکمیل رسالت با تعبیر «تبلیغ رسالت» یاد می‌کند (المائدة/۶۷). در این دو مقطع دریافت وحی در خواب برای تثبیت قلبی «نبی» کافی است. برای مثال نبی اکرم در خواب و در مدینه - یعنی در جایی که مورد پذیرش و استقبال عمومی قرار گرفته بود - خبر فتح مکه را دریافت کرد (الفتح/۲۷) به همین دلیل در آیات مدنی به ویژه بعد از فتح مکه وصف «نبی» پرکاربرد می‌شود و فراوانی خطاب او با «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ» نسبت به «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ»، چندین برابر می‌شود و از خطاب «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ» تنها در دو وضعیت فوق العاده سخت استفاده شده است: یکی از این موقعیت‌ها مربوط به خشیت نبی اکرم نسبت به تعیین حضرت علی^(ع) به عنوان وصی خود است (المائدة/۶۷) و دیگری مربوط به حزن شدید آن حضرت از شتاب گرفتن فعالیت‌های کفرآمیز منافقان و یهود در داخل جامعه مومنان است (المائدة/۴۱).

برای تحلیل درست معنای واژه «نبی» در قرآن کریم - به گونه‌ای که با معنای «مُرْسَل» و «رسول» تداخل پیدا نکند - باید به سراغ آیاتی رفت که تنها درباره «نبیون و نبوت محض» و فارغ از «ارسال» سخن می‌گویند چون ارسال باعث می‌شود که نبی از نبوت محض خارج شده و توأم با حفظ جمیع مواهب نبوی، صاحب رسالت شده و واجد وصف «مُرْسَل» یا «رسول» گردد. بنابراین نبی‌ای که ارسال شده، دیگر نماینده ویژگی‌های نبوت محض نیست. در پژوهش‌های پیشین از این نکته مهم غفلت شده است و برخی مفسران با استناد به

آیاتی که از اِرسالِ نبیِّ (الاعراف/۹۴، الحج/۵۲، الزخرف/۶) سخن گفته‌اند، «اِرسال» را از ویژگی‌های مقام «نبوت» دانسته‌اند: برای مثال علامه با تاکید بر تعلق واژه «نبی» به فعل «أرسلنا» در عبارت قرآنی «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ...» (الحج:۵۲)، «نبی» را همچون رسول مرسل می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۴۰ و ج ۱۴، ص ۳۹۱) حال آنکه نبی اِرسال شده، دیگر نبی محض نیست و در شمار مرسلین یا رُسل قرار می‌گیرد.

با توجه به مجموع شواهد به دست آمده از آیات، روایات و تورات، می‌توان ادعا کرد که معنای واژه «نبی» با سه مفهوم «ارتفاع»، «رُویت» و «خبر دهنده» پیوند خورده است: وقتی که عرب بر مکان مرتفعی از قبیل کوه و تپه قرار می‌گرفت «بلند مرتبه» می‌گردد و می‌تواند با «رُویت» اطراف، از حوادث مهمی همچون ورود قافله‌ها یا حمله دشمنان قبل از وقوع آنها در قالب بشارت یا انذار «خبر رسانی» کند. قابل ذکر است واژه «نَبَاء» درباره خبر مهمی به کار می‌رود که از اهمیت زیادی برخوردار باشد (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۸۸). بنابراین می‌توان ادعا کرد که «نبی» در فرهنگ قرآنی وصف افرادی بلند مرتبه است که به مدد الهی در «رویا» اموری غیبی و مربوط به آینده نیک و بد قوم خود را می‌بینند و پیش از وقوع آن امور، در قالب بشارت و انذار به قوم خود خبررسانی می‌کنند. به همین دلیل قرآن کریم از بعثت «نبیون» به حالت «بیم و بشارت دهندگان» خبر می‌دهد: «فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ» (البقرة/۲۱۳) در نتیجه می‌توان محتوای اصلی مأموریت «نبیون» را «بشارت دادن» و «انذار» دانست. قرآن کریم در توضیح مأموریت «نبی‌ای» که اِرسال شده و «رسول» یا «مُرسل» است، قبل از «بشارت» و «انذار»، به «شاهد بودن» اشاره کرده است: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا» (الاحزاب/۴۵) «شهادت» بلیغ‌تر از «رُویت» است از رویتی توأم با حضور حکایت می‌کند که با دریافت وحیانی «رسول» در بیداری سازگار است.

۴. تحلیل معنایی «رسول»

واژه «رَسُول» شکل دیگری از مصدر ثلاثی «الرَّساله» است: برخی مفسران تصریح کرده‌اند که این واژه در اصل مصدر است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۶۰؛ فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۷، ص ۹۵) چنانچه واژه «قَبول» نیز بر وزن «فَعول» و مصدر است (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۹، ص ۱۵۱) به همین دلیل حضرت موسی و حضرت هارون^(ع) با آنکه دو نفر هستند با وصف مفرد «رسول» معرفی شده‌اند: «... إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (الشعراء/۱۶) به عبارت دیگر واژه «رَسُول» در این آیه به معنای «الرَّساله» به کار رفته است (ابوعبیده، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۱۳) چنانکه گفته می‌شود: «رَجُلٌ عَدْلٌ، وَ رَجَالٌ عَدْلٌ، امْرَأَةٌ عَدْلٌ وَ نِسْوَةٌ عَدْلٌ» چون مصدر در اسناد به مفرد، مثنی و

جمع، به صورت مفرد به کار می‌رود (ن.ک: ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۲۴). معنای وصفی «رسول» به عنوان احتمال دوم در تحلیل صرفی این واژه، از باب نعت با مصدر است و مفید معنای مبالغه است (قنوی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۴، ص ۲۰۰). طبق نظر صافی واژه «رسل» جمع «رسول» است (۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۹۱). در معنای وصفی «رسول»، وزن آن یعنی «فَعول»، شاهی بر معنای مبالغی آن است چنانچه قهستانی وصف «رسول» را مبالغه «مُرسَل» می‌داند (حقی بروسوی، بی تا، ج ۷، ص ۱۸۶). «رسول» از فعل «رَسَل-یُرْسَل» ساخته می‌شود که لازم است (ملکی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۴۷) اما وصف «مُرسَل» از فعل متعدی و مزید «أرسل-یُرسل» ساخته می‌شود که مصدر آن «إرسال» است: معنای «إرسال» به معنای «بَعث» نزدیک است: «بَعَثَهُ وَ ابْتَعَثَهُ بِمَعْنَى أَرْسَلَهُ» (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۲۷۳). «بَعَثَهُ: أَي أَرْسَلَهُ» (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۵۷۳) نتیجه «إرسال» «انبعاث» است: «أرسله، فانبعث» (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۲۷۳). منظور از «انبعاث» در خصوص انسان، تحرک ناشی از قوت گرفتن عزم یا همان انگیزه است. در لغت به ترادف این معانی اشاره شده است: «إِذْ ابْتَعَثَ أَشْقَاهَا» (الشمس/۱۲) «حَرَكْتُ دَاعِيَتَهُ وَ قَوِيَّ عَزْمَهُ عَلَى الْعَفْرِ كَأَنَّهُ تَارَ لَه: انگیزه‌اش به جنبش در آمد و عزمش بر پی کردن [شتر] قوت گرفت انگار که برای آن [کار] برانگیخته شد.» (مدنی، ۱۳۸۴ش، ج ۳، ص ۳۴۷). تفاوت ظریف معنای «بَعث» با «إرسال» این است که، «بَعث» ناظر به تشدید محرک‌ها و انگیزه‌هاست اما «إرسال» ناظر به تسهیل فعالیت محرک‌ها و انگیزه‌های شدت یافته است. به عبارت دیگر تا بعثی نباشد ارسال به وجود نخواهد آمد پس بعث مقدم بر ارسال و علت آن است. تحلیل معنایی مشتقات ماده «رسل» بر این مطلب گواهی می‌دهد: برای مثال وقتی ساریان شترهای تشنه را- که در اثر تشنگی شوق نوشیدن آب در آنها شدت گرفته- برای آشامیدن آب رها می‌سازد و آنها مشتاقانه و بی هیچ زحمتی به سوی آب روانه می‌شوند، عرب چنین می‌گوید: «يُورِدُهَا الْحَوْضَ رَسَلًا بَعْدَ رَسَلٍ» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۲۷۲). عرب به آزاد کردن پرنده محبوس در دست که شوق رهایی در آن شدت یافته، «إرسال» می‌گوید: «كَانَ فِي يَدِي طَائِرٌ فَأَرْسَلْتُهُ، أَي: خَلَّيْتَهُ وَ أَطَلَّقْتُهُ» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۲۷۴). همچنین به رهاسازی پرنده درست بعد از ذبحش، - یعنی هنگامی که به خروش درآمده و میل شدیدی به دست و پا زدن دارد- «إرسال» گفته می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۳۸۳). تسهیل فعالیت محرک‌ها و انگیزه‌های شدت یافته، به رفتاری خودانگیخته و به دور از تکلف می‌انجامد: عرب هنگام نهی از تکلف در انجام کار چنین می‌گوید: «عَلَى رَسَلِكِ، أَي عَلَى هَيْئَتِكَ». عرب به «راه رفتن نرم» «الرَّسَل» می‌گوید و به شتری که به نرمی و بدون زحمت راه می‌رود، «رَسَلَةٌ» می‌گوید: «فَالرَّسَلُ: السَّيْرُ السَّهْلُ. وَ نَاقَةٌ رَسَلَةٌ: لَا تَكْلُفُكَ سِياقًا» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۹۲). انگار که این سبک از راه رفتن از روی شوق شدت یافته شتر است عاملی که این رفتار را نرم و آسان می‌سازد. گفتنی

است که تعبیر حدیثی «...أعطى في رسلها» به معنای بخشش از روی میل و رغبت است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۲۷۳) چنانکه پیداست میل و رغبت درونی، بخشش را آسان می‌سازد. «مراسیل» شتری است که به آسانی می‌توان آن را برای راه رفتن تحریک کرد: «إبل مَرَّاسِيلُ: منبعثة انبعاثا سهلا» (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۵۲). به حیوانی که رها شده و با طناب بسته نشده است «مُرسَله» گفته می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۳۸۳) انگار که بخاطر میل شدیدش به آزاد شدن، به طور موقت رها شده است. به آویزان کردن دستها «إرسال» گفته می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۳۸۳) و به رها کردن پاهای هنگام سوار شدن بر حیوان، «ترسل» گفته می‌شود (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۲۸۴) هر دو حالت موافق با گرایش طبیعی این اندام به سمت پایین است که خود ناشی از تاثیر جاذبه زمین بر آنهاست. عبارت قرآنی "وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا" (الأنعام/۶) می‌تواند به تسهیل فعالیت بارشی آسمان اشاره داشته باشد که خود ناشی از تشدید محرک‌هایی همچون تراکم ابرهاست. شاهد دیگر بر معنای ادعایی «إرسال»، نقطه مقابل آن در کاربرد قرآنی یعنی «امساک» است: "...وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ..." (فاطر:۲). «امساک» از ماده «م س ک» است و ابن فارس معنای اصلی این ماده را «حبس» می‌داند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۲۱). به عبارت دیگر «امساک» مانع شدن از فعالیت محرک‌ها و انگیزه‌های شدت یافته است و در برابر آن «إرسال»، «تسهیل فعالیت محرک‌ها و انگیزه‌های شدت یافته» است. قابل توجه است که راغب معنای اصلی ماده «رسل» را «انبعاث به نرمی» می‌داند (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۵۲) که قابل جمع با معنای ادعا شده در این مقاله است.

از آنجا که «بعث» یا همان تشدید محرک‌ها و انگیزه‌ها مقدم بر «ارسال» و علت آن است، می‌توان از شدت بیشتر بعث به ایجاد تسهیل بیشتر و ارسال قوی‌تر پی برد. کارهای سنگین‌تر نیاز به ارسال قوی‌تری دارد بنابراین درجات ارسال وابسته به درجات بعث است. طبق شواهد قرآنی «إرسال» می‌تواند شامل حال «نبیون (جمع نبی)»، «رسل (جمع رسول)» و «مُرسَلون (جمع مُرسَل)» گردد: تعلق «نبی» و «رسول» به فعل «أرسلنا» در عبارت قرآنی "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ" (الحج/۵۲) و تعبیر قرآنی «إرسال مُرسَلین» (ر.ک. الفرقان/۲۰) از جمله این شواهد است. ارسال نبی (الحج/۵۲؛ الاعراف/۹۴؛ الزخرف/۶) به معنای تسهیل مأموریتش با تشدید عزم و انگیزه اوست و باعث می‌شود که نبی، در شمار «مُرسَلون» درآید. به عبارت دیگر «مُرسَل»، همان «نبی‌ای» است که ارسال شده یعنی خداوند عزم و انگیزه او را تشدید کرده است و در نتیجه انجام مأموریت تبلیغی برای او تکلف‌آمیز نیست. از آنجا که مفهوم «ارسال» با تشدید عزم و انگیزه یا همان «بعث» مرتبط است و «تشدید عزم و انگیزه» دارای مراتبی است، بنابراین می‌توان ادعا کرد که «ارسال» با درجات مختلف و معینی از «بعث» صورت می‌پذیرد. با توجه به برتری مقام «نبیون» نسبت به «اولیاء»،

شدتِ بعثی که منجر به ارسالِ «نبی» می‌شود و او را از مقامِ «نبوت» به مقامِ «رسالت» می‌رساند، به مراتب از شدتِ بعثی که «ولی» را به مقامِ «نبوت» می‌رساند، بیشتر است به طوری که نمی‌توان بر آن اسم «ارسال» نهاد. همچنین با توجه به اینکه «رسول» مبالغه «مُرسَل» است (حقی بروسوی، بی تا، ج ۷، ص ۱۸۶) می‌توان ادعا کرد که شدتِ بعثی که «مُرسَل» را به مقامِ «رسول» می‌رساند، از شدتِ بعثی که «نبی» را به مقامِ «مُرسَلون» می‌رساند، بسیار بیشتر است: در حقیقت «ارسالِ مُرسَلین» بعثی در پی «بعث» و مصداقی از مبالغه در «ارسال» است. بر همین منوال تعبیر قرآنی «ارسالِ رُسُل» (المائدة/۷۰، المؤمنون/۴۴، الحديد/۲۵) که به بعثِ «رسولان» اشاره دارد، به معنای تشدیدِ فوق العاده عزم و انگیزه آنهاست که در مراحل می‌تواند منجر به درونی شدن عزم و انگیزه گردیده و آنها را به مقامِ رسولان اولوالعزم ارتقا می‌دهد. این دسته از رسولان الهی صبورانه سختی‌های سالیان درازِ دعوت را تحمل می‌کنند و برای عذاب قومشان عجلولانه درخواست نمی‌کنند: "فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ" (الأحقاف/۳۵).

طبق روایاتِ اهل البیت^(ع) رسولان اولوالعزم شامل: حضرت نوح^(ع)، ابراهیم^(ع)، موسی^(ع)، عیسی^(ع) و حضرت محمد^(ص) می‌شوند (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۶۹). برای مثال حضرت نوح^(ع) نهصد و پنجاه سال صبورانه به دعوت قومش پرداخت (العنکبوت/۱۴). حضرت ابراهیم^(ع) چنان حلیم بود که برای ممانعت از عذاب قوم لوط با فرشتگان مامورِ عذاب آنها مجادله کرد (هود: ۷۵ و ۷۴). نبی اکرم^(ص) از مقام رسولان اولوالعزم نیز فراتر رفت و با بعثی دیگر، به مقام محمود دست یافت: "...عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً" (الإسراء/۷۹) که در روایات فریقین به مقام «شفاعت» تفسیر شده است (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۳۱۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۹۴) در نتیجه آن حضرت برای قومش نه تنها عجلولانه درخواست عذاب نکرد بلکه بالاتر از آن، برای آنها و اقوام دیگر شفاعت نیز خواهد کرد. اما حضرت یونس^(ع) که از «مُرسَلون» بود (الصفات/۱۳۹) و به مقام رسولان اولوالعزم نرسیده بود خشمگینانه از دعوت قومش منصرف شد (الأنبياء/۸۷). حضرت آدم^(ع) نیز واجد عزم کافی نبود (طه/۱۱۵) و به انبعاثی بیش از انبعاث «مُرسَلون» دست نیافت.

ارسالِ رُسُل یا همان بعثشان - که محتوای آن تشدید عزم و انگیزه آنهاست - به کمکِ تجهیز آنها با معجزات آشکار و واضح انجام می‌شود: "لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ ... (الحديد/۲۵) قرآن کریم از تهِ معجزه‌های که به حضرت موسی^(ع) داده شده بود، با عنوان «آيَاتِ بَيِّنَات» یاد می‌کند (الإسراء: ۱۰۱). در ابتدا خداوند به حضرت موسی^(ع) معجزه مار شدن عصایش را نشان داد اما موسی ترسید و خداوند از او خواست که نترسد زیرا «مُرسَلون» نزد او نمی‌ترسند (النمل/۱۰). اشاره خداوند به ترس حضرت موسی^(ع) نشان می‌دهد که او در این مرحله هنوز به انبعاث در خورِ «مُرسَلون» دست نیافته بود. بعد از این مرحله موسی بر ترس خود غلبه کرد و

مار را در دست خود گرفت (طه/۲۱). در ادامه خداوند به حضرت موسی^(ع) معجزه ید بیضاء را نشان داد تا بیشتر بر ترس خود غلبه کند و از او خواست که به نزد فرعون برود (القصص/۳۲). اما باز در نگاه موسی این مأموریت تبلیغی سخت می نمود و نزد خدا از ترس خود از کشته شدن و تکذیب گفت و از عدم شرح صدر و روانی زبانش گلایه کرد (طه/۴۳-۴۵؛ القصص/۳۳؛ الشعراء/۱۲-۱۵) او از خدا خواست که مأموریتش را برایش تسهیل کند «...يَسِّرْ لِي أَمْرِي» (طه/۲۶). خداوند با تضمین حفظ جاننش (الشعراء/۱۵) به همراه اعطای شرح صدر و وزرات هارون به او، خواسته اش را برآورده کرد (طه/۲۷-۳۶) در این مرحله بود که موسی و هارون بر ترس خود غلبه کردند و انجام مأموریت برایشان تسهیل شد به همین دلیل خداوند در خطاب به آنها، نعت «رسول» را به کار برد (ن.ک. طه/۴۲-۴۷؛ الشعراء/۱۳-۱۶). در ارسال نبی اکرم^(ص) نیز خداوند با اعطای شرح صدر به او، تحمل سنگینی بار دعوت را - که در ابتدا کمرشکن می نمود- تسهیل کرد (الشرح/۱-۳). همچنین نزول پی در پی و تدریجی آیات قرآن کریم بر او در مقاطع حساس مأموریت، باعث تثبیت قلبی آن حضرت شده (الفرقان/۳۲) و مأموریتش را تسهیل می کرد.

ارسال حضرت موسی^(ع) در بیداری و با ارائه معجزاتی کاملاً واضح و بین بوده است: تاکید موجود در عبارت قرآنی "كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا" (النساء/۱۶۴)، نشان می دهد که خداوند با حضرت موسی^(ع) در بیداری سخن گفته است و این تکلم مجازی نبوده است. نحات بر این مطلب اجماع دارند که وقتی فعل با مصدرش موکد شود احتمال مجازگویی منتفی است (قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۶، ص ۱۸) علامه طباطبایی این تکلم را حقیقی و غیرمجازی می داند و تکلم خدا را دال بر این می داند که اختصاصات رسولان الهی مثل وحی، نزول روح و فرشتگان اموری حقیقی هستند. در همین راستا علامه با تأویل فرشتگان به قوای عقلی مخالفت می کند. از نظر علامه تکلم خدا با انسان به معنای ایجاد امری است که آن امر موجب علمی باطنی در وجود انسان شود که حتی می تواند با ایجاد صوت در جسمی از اجسام و یا به نحو دیگری باشد که شناخته شده نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۳۱۴-۳۲۰).

سخن گفتن خداوند با حضرت موسی^(ع) از طریق خلق صوتی بوده که دقیقاً از بالای کرانه راست دره ای در کوه طور و از میان درختی شنیده شد (القصص/۳۰). این شکل از سخن گفتن خود مصداقی از وحی است زیرا در این ماجرا به حضرت موسی^(ع) چنین گفته می شود: "فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ" (طه/۱۳) بنابراین سخن گفتن خدا با حضرت موسی^(ع) هم حقیقی و هم مصداقی از وحی بوده است؛ اما چون خالق صوت یعنی خداوند متعال از چشم حضرت پنهان بوده است این قسم از تکلم الهی پنهانی و مصداق وحی بوده است. قابل ذکر است در معنای تحلیلی «وحی» مفهوم «سخن گفتن پنهانی» وجود دارد: «وَحَيْتُ إِلَيْهِ الْكَلَامُ وَ أَوْحَيْتُ، وَ هُوَ أَنْ تَكَلَّمَ

بکلام تخفیه (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۶، ص ۲۵۲۰) و ناپیدا بودن منبع صوت در تکلیم خداوند متعال با حضرت موسی^(ع) مصداقی از سخن گفتن پنهانی است.

تکلیم وحیانی خداوند با حضرت موسی^(ع)، به علت انتشار صوت در فضا از سمتی خاص اما منبعی پنهان، خارق العاده و نوعی معجزه بوده است و انبعاث شدیدی ایجاد می کند به همین دلیل از خصائص رسولان الهی است: "تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ..." (البقرة/۲۵۳). تکلیم وحیانی خداوند از طریق فرشتگانی که به هیأت بشر درآمدند، انبعاث کمتری ایجاد می کند چون دریافت کننده وحی گمان می برد که او بشری حقیقی است به همین دلیل این شکل از تکلیم الهی ویژه رسولان الهی نیست و انبیاء و اوصیایی همچون حضرت مریم و حضرت ساره نیز از آن بهره مند بوده اند. حضرت مریم در مواجهه ناگهانی با فرشته تمثل یافته، به زعم اینکه او بشری حقیقی است با قطعیت او را بی تقوا خوانده و از او به خدا پناه برد و مژده پسر دار شدنش را بعید انگاشت (مریم/۱۷-۲۰). ساره نیز در مواجهه با مژده فرشتگان تمثل یافته با استبعاد مژده پسر دار شدنش، خنده اش می گیرد (هود/۷۱). حضرت ابراهیم^(ع) نیز در مواجهه نخست با این فرشتگان تجسم یافته، آنها را نشناخت و آنها با میهمان عادی اشتباه گرفت و مژده پسر دار شدنش در پیروی را بعید انگاشت (الحجر/۵۱-۵۶).

قسمی دیگر از وحی وجود دارد که در این قسم فرشته وحی نازل نمی شود، بلکه رسولان الهی به عالم فرشتگان عروج می کنند. رؤیت روح الامین^(ع) توسط رسول اکرم^(ص) نزد سدرۃ المنتهی و باری دیگر در افق اعلی و دریافت وحی از او، مثالی برای این قسم هستند (النجم/۴-۱۸). رؤیت هیأت اصلی روح الامین^(ع) توسط رسول اکرم^(ص) چنان واضح بود که قلب او آنچه را دیده بود دروغ نپنداشت و توهم ندانست: چنانکه آیه "مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى" (النجم/۱۱) بنا بر تفسیر علامه و طبرسی بر آن دلالت می کند (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۲۶۵). درباره هیأت اصلی فرشتگان این نکته قابل ذکر است که قرآن کریم از بال داشتن فرشتگان سخن می گوید (فاطر/۱) در روایات اهل بیت^(ع) عظمت برخی از آنها به این گونه وصف شده است که ابعاد برخی از آنها فضای آسمان را در بر می گیرد (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۵۳۶). برخی ادعا کرده اند که تنها راه مشاهده فرشتگان برای انسان، تجسم یافتن آنها به شکل بشر است همان طور که بر حضرت ابراهیم و لوط^(ع) و مریم^(ع) به شکل بشر ظاهر شدند. آنها مشاهده هیأت اصلی فرشتگان را برای انسان محال می دانند. اما علامه طباطبایی مشاهده فرشتگان به هیأت اصلی آنها را ممکن می داند و با استناد به روایات فریقین، از دو بار رویت شدن هیأت اصلی جبرئیل توسط رسول اکرم^(ص) خبر می دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۴).

شاید بتوان معراج را مصداق «اظهار علی الغیب» دانست که مخصوص رسولان الهی است و «نبیون» از آن بی‌بهره‌اند: به نظر می‌رسد «اظهار علی الغیب» به این معناست که رسولان الهی بر فرشتگان حامل وحی در همان شکل اصلی آنها، اشراف می‌یابند. از نگاه قرآن کریم «اظهار علی الغیب» ویژه افراد مورد رضایت خداست که از جنس رسولان الهی هستند: "عَلِمَ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا، إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا، لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلُّ شَيْءٍ عَدَدًا" (الجن/۲۶ و ۲۷) تعبیر «مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ» در آیه دوم به معنای کسی است که خداوند به رسول بودنش رضایت داده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۷۹) بر این اساس که «مَنِ ارْتَضَىٰ» بیان «مَنِ ارْتَضَىٰ» است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۵۳) معنای تبیینی حرف «مَنِ» در تمام کاربردهای دیگر ترکیب «مَنِ ارْتَضَىٰ» در قرآن کریم، وجود دارد (النساء/۶۴؛ ابراهیم/۴؛ الحجر/۱۱؛ الأنبياء/۲۵؛ الحج/۵۲؛ یس/۳۰؛ الذاریات/۵۲). بنابراین «اظهار علی الغیب» شامل تمام کسانی می‌شود که خداوند به رسول بودنشان رضایت داده یعنی شامل تمام رسولان الهی است و حصر موجود در آیه نشان می‌دهد که شامل غیر آنها نمی‌شود. در مورد مرجع ضمیر «لِيَعْلَمَ» در آیه سوم برخی مفسران بر این نظرند که به «مَنِ» در «مَنِ ارْتَضَىٰ» برمی‌گردد و ضمیر «أَبْلَغُوا» به «رَصَدًا» بر می‌گردد که بر جمع فرشتگان نگهبان دلالت می‌کند (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۵، ص ۱۰۷؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۳۸۵؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۷۷) بر این اساس معنای آیه چنین است که، رسول یقین جازم پیدا می‌کند که قطعاً فرشتگان رسالت الهی را ابلاغ می‌کنند. در حقیقت آیات ۲۷ و ۲۸ تعبیر «اظهار علی الغیب» در آیه ۲۶ از سوره جن را تفسیر می‌کنند. «اظهار علی الغیب» به معنای مطلع ساختن رسولان بر غیب، بر وجه اتم آن است به گونه‌ای که برترین مراتب علم شکل گیرد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۱۰۹). ابوسعود «اظهار علی الغیب» را چنین تفسیر می‌کند: «إِطْلَاعًا كَامِلًا يَنْكَشِفُ بِهِ جَلِيَّةَ الْحَالِ انْكَشَافًا تَامًا مَوْجِبًا لِعَيْنِ الْيَقِينِ: إِطْلَاعِي كَامِلٌ كَمَا أَنَّ بَوَاسِطَةَ أَنْ وَضَعِيَّتِ چنان آشکار ظاهر گردد که متجر به یقین عینی گردد» (ابوالسعود، بی تا، ج ۹، ص ۴۷). این یقین جازم در اثر مشاهده فرشتگان حامل وحی برای رسولان الهی ایجاد می‌شود. همچنین می‌توان نشان دادن ملکوت آسمانها و زمین به حضرت ابراهیم^(ع) (الأنعام/۷۵) - که زمینه ساز یقین پیدا کردن او بود (الأنعام: ۷۵) - را مصداقی از «اظهار علی الغیب» دانست: چون طبق برخی برداشتها «ملکوت» به معنای عالم ملائکه است (کاشانی، ۱۳۸۳ش، ص ۲۹۹).

۵. تحلیل معنای «رَسُولًا نَبِيًّا»

ظاهر تعبیر قرآنی "رَسُولًا نَبِيًّا" (مریم/۵۱ و ۵۴) - که در آن از باب تدرّج در مدح «نبی» بعد از «رسول» ذکر شده است - نشان می‌دهد که مقام «نبی» از مقام «رسول» بالاتر است این در حالی است که شواهد قرآنی و روایی - که پیش از این بررسی شد - حکایت از بالاتر بودن مقام «رسول» نسبت به مقام «نبی» دارد.

علامه برای حل مشکل تدرّج در مدح از مقام بالاتر «رسالت» به مقام پایین‌تر «نبوت»، دو وصف «رسول» و «نبی» را به معنای لغوی آنها دانسته و تعبیر «رَسُولًا نَبِيًّا» را چنین معنا می‌کند: «رسولی [=حامل رسالتی] بسیار با خبر نسبت به آیات و معارف الهی» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۴۰). اما ایشان مقام «رسول» به معنای مصطلح دینی را از مقام «نبی» بالاتر می‌داند و بر این اساس از مدح «خَاتَمِ النَّبِيِّينَ» که قرآن کریم در مورد حضرت محمد^(ص) به کار برده است (الأحزاب/۴۰) ختم «رسالت‌ها» را نتیجه می‌گیرد. او «رسالت» را مصداقی خاص از انبَاء غیبی می‌داند که «نبی» حامل آنهاست و انقطاع نبوت را مستلزم انقطاع رسالت می‌شمارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۲۵). سبحانی برای حل مشکل تدرّج در مدح، وصف «نبی» در تعبیر «رَسُولًا نَبِيًّا» را به معنای لغوی ندانسته بلکه آن را به معنای مصطلح دینی و برابر با انسانی می‌داند که از جانب خدا مبعوث گشته و به او وحی می‌شود هر چند که وصف «رسول» را به معنای لغوی و اعم از رسالت داشتن از سمت خدا می‌داند (۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۳۸۳). وی حقیقت «رسالت» و قوام آن را «اقدام به انجام عمل یا ابلاغ سخنی از جانب دیگری می‌داند خواه او خدا باشد، خواه نباشد.» (همان، ج ۴، ص ۳۷۲). او با استناد به برخی کاربرد قرآنی وصف «رسول» (ر.ک. هود/۸؛ الحج/۷۵؛ الأنعام/۶۱؛ یوسف/۵۰؛ المائدة/۶۷) این واژه را مخصوص رسالت از جانب خدا یا حتی مخصوص رسولانی از جنس بشر نمی‌داند (همان، ص ۳۷۵). همچنین با تاکید بر معنای عام «رسالت»، وصف «نبی» را بالاتر از وصف عام «رسول» دانسته (همان، ص ۳۸۳) و به این صورت تدرّج از مدح «رسول» به «نبی» را تصحیح می‌کند. باید توجه داشت که نظر سبحانی به این معنا نیست که او رسالت در معنای خاص، یعنی رسالت از جانب خدا و به معنای مصطلح را مقامی فروتر از «نبوت» می‌داند؛ ایشان همانند علامه اساس رسالت خاص یعنی رسالت از طرف خدا را، «نبوت» می‌داند به این دلیل که بدون اتصال به خداوند یا همان «نبوت»، رسالت از جانب او قابل تصور نیست (همان، ص ۳۷۴).

در توضیحات تکمیلی برای حل مشکل تدرّج از مقام بالاتر رسالت به مقام پایین‌تر نبوت در تعبیر قرآنی "رَسُولًا نَبِيًّا" (مریم/۵۴ و ۵۱) و "الرَّسُولَ النَّبِيَّ" (الأعراف/۱۵۷) باید گفت که، کاربردهای واژه «رَسُول» نشان می‌دهد که این واژه در صورت فقدان وجود قراین، از دو جهت ابهام دارد: ۱- از جهت ماهیت ارسال کننده ۲- از جهت محتوای رسالت.

در قرآن کریم برای رفع ابهام نخست و تعیین خداوند به عنوان مُرسل، از اضافه کردن مفهوم «رَسُول» به «الله» یا ضمایر راجع به او کمک گرفته شده است و ترکیب‌های مثل «رَسُولُ اللَّهِ» (النساء/۱۵۷)، «رُسُلِي» (الکَهف/۱۰۶)، «رُسُلُنَا» (المؤمنون/۴۴) به وجود آمده‌اند. این ترکیب‌ها ارسال الهی را از ارسال‌های غیرالهی متمایز می‌کنند: برای مثال ارسال از سوی خدا را از ارسال از سوی ملکه سبا و پادشاه مصر جدا می‌سازند (النمل/۳۵ و یوسف/۴۵). اما این ترکیب‌ها نمی‌توانند رسولان الهی به معنای خاص -یعنی کسانی که برای انداز انسان‌ها و بشارت دادن به آنها مبعوث شده‌اند- را از سایر رسولان فرستاده شده از سوی خداوند، متمایز سازند چون شیاطین و فرشتگان نیز به عنوان «رسول» و «مرسل» از جانب خداوند ارسال می‌شوند؛ چنانچه آیه ۸۳ سوره مریم بر ارسال شیاطین از سوی خدا به منظور وسوسه کافران دلالت می‌کند و وصف «رُسُل» در آیه ۶۹ سوره هود و وصف «مُرسلین» در آیه ۵۷ سوره حجر از ارسال فرشتگان برای عذاب قوم لوط حکایت دارد. برای متمایز ساختن رسولان الهی با مصادیق خاص دینی از سایر رسولان الهی و غیر الهی، باید از محتوای رسالت آنها ابهام زدایی شود؛ برای این منظور قرآن کریم از شگردهای زبانی مختلفی کمک گرفته است: به عنوان یک شگرد قرآن کریم در ترکیب‌هایی همچون «الرَّسُولَ النَّبِيَّ» (الأعراف/۱۵۷) و «رَسُولًا نَبِيًّا» (مریم/۵۴ و ۵۱) - که در وصف رسول اکرم^(ص)، حضرت موسی^(ع) و اسماعیل^(ع) هستند- از مدح «نبی» در عطف به مدح «رسول» به عنوان ذکر خاص بعد از عام کمک گرفته است: ویژگی کاربردی واژه «نبی» این است که هیچگاه در قرآن کریم درباره رسولان از جانب پادشاهان یا رسولان از جنس شیاطین و فرشتگان به کار نرفته است بلکه همواره به معنای مصطلح دینی و وصف بشری است که به او وحی شده و مسئولیت بیم و بشارت دادن به هم‌نوعان خود را بر عهده داشته است. بنابراین وصف «نبی» می‌تواند به عنوان وصفی توضیحی، مأموریت بشری رسول اکرم^(ص)، حضرت موسی^(ع) و اسماعیل^(ع) را از محتوای مأموریت فرشتگان رسول، متمایز سازد. قابل ذکر است که برخی از عرب‌های جاهلی انتظار داشتند که رسولی از میان فرشتگان برای آنها مبعوث گردد و با این انگاره نادرست از رسول اکرم^(ص) انتظار داشتند که همچون فرشتگان در آسمان صعود کرده و کتابی را برای آنها فرو فرستد و پاسخ آن حضرت چنین بود که او فقط بشری رسول یعنی «بَشَرًا رَسُولًا» است (الإسراء/۹۳). در برابر انگاره نادرست عرب‌ها خداوند بر لزوم مجانست «رسول» با «دعوت شدگان» تاکید کرده و تنها در فرضی که در زمین به جای بشر، فرشتگان ساکن بودند مبعوث کردن فرشته‌ای از جنس فرشته یعنی «مَلَكًا رَسُولًا» را ممکن می‌داند (اسراء: ۹۵-۹۲).

متمایز ساختن محتوای مأموریت رسول اکرم (ص)، حضرت موسی (ع) و اسماعیل (ع) از محتوای مأموریت فرشتگان، از این جهت اهمیت می‌یابد که دو تن از آنها یعنی حضرت موسی (ع) و اسماعیل (ع) از مهمترین شخصیت‌های دو قوم رقیب یعنی بنی اسماعیل (عرب‌ها) و بنی اسرائیل بودند.

نتیجه

در پژوهش حاضر با بررسی پیوند معنای تحلیلی «رسول» و «نبی» با دیدار فرشته وحی، نتایج زیر به دست آمده است:

۱- معنای تحلیلی واژه «نبی» نشان می‌دهد که این وصف در لغت از مصدر «نباوة» به معنای «رفعت» و «بلندی» است و بر معنای مُشرف از بلندی و خبردار از حوادث مهم پیش از وقوع آنها دلالت دارد و به همین دلیل در فرهنگ دینی وصف افرادی بلند مرتبه است که به مدد الهی در «رویا» و از طریق فرشته اموری غیبی و مربوط به آینده نیک و بد قوم خود را می‌بینند و پیش از وقوع آن امور، در قالب بشارت و انداز به قوم خود خبررسانی می‌کنند.

۲- معنای تحلیلی واژه «رسول» نشان می‌دهد که این واژه در لغت وصف فردی است که انبغاثی بسیار شدید عزم و انگیزه او را تقویت کرده و در نتیجه انجام مأموریتی خاص برای او آسان شده است. این وصف در فرهنگ دینی وصف نبیونی است که در اثر دیدار اعجازگونه هیأت اصلی فرشته وحی در بیداری، عزم و انگیزه آنها بسیار تقویت شده و با وجود کمی یاران، می‌توانند سختی‌های تبلیغ دین را به خوبی تحمل کنند.

۳- مقام «رسول» به معنای مصطلح دینی، از مقام «نبی» بالاتر است و «رسول» در کنار مواهب نبوی همچون دیدار هیأت اصلی فرشته در خواب و دریافت وحی از این طریق، از موهبت دیدار هیأت اصلی فرشته در بیداری و دریافت وحی از او نیز برخوردار است. به همین ترتیب مقام «نبی» از مقام «ولی» بالاتر است و «نبی» علاوه بر مشاهده هیأت اصلی فرشته وحی در خواب، می‌تواند همچون «ولی» هیأت تمثّل یافته فرشته وحی در بیداری را نیز مشاهده کند.

۴- کاربرد قرآنی وصف خاص «نبی» در عطف به وصف عام «رسول» در ترکیب‌هایی همچون «الرَّسُولَ النَّبِيَّ» (الأعراف/۱۵۷) و «رَسُولًا نَبِيًّا» (مریم/۵۱ و ۵۴) محتوای مأموریت رسول اکرم (ص)، حضرت موسی (ع) و اسماعیل (ع) را از محتوای مأموریت فرشتگان متمایز می‌کند و متضمن معنای «بَشْرًا رَسُولًا» (الإسراء/۹۳) است که در تقابل با تعبیر «مَلَكًا رَسُولًا» (الإسراء/۹۵) و این انگاره نادرست عرب‌های جاهلی است که انتظار داشتند رسولی از میان فرشتگان برای آنها مبعوث گردد.

منابع

• قرآن کریم

۱. کتاب مقدس: ترجمه «مژده برای عصر جدید»، تهران: انجمن کتاب مقدس.
۲. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، چ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲ش). *الخصال*، چ اول، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). *معانی الأخبار*، چ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). *من لایحضره الفقیه*، چ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا). *التحریر و التنویر*، چ اول، بیروت: موسسه التاریخ.
۷. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق). *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، چ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*، چ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۹. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*، چ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، چ سوم، بیروت: دار صادر.
۱۱. ابوالسعود، محمد بن محمد (بی تا). *ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم*، چ اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۲. ابو عبیده، معمر بن مثنی (۱۳۸۱ق). *مجاز القرآن*، چ اول، قاهره: مکتبه الخانجی.
۱۳. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغة*، چ اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۴. اورنگی، طیبه؛ مهریزی، مهدی؛ حجتی، سید محمد باقر (۱۳۹۶ش). «رسول و نبی در اندیشه مفسران و متکلمان؛ سیر تطور و نقد دیدگاهها»، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال دوازدهم، شماره ۲۴.
۱۵. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق). *المحاسن*، چ دوم، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۶ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*، چ اول، تهران: بنیاد بعثت.

۱۷. بهمانی، علیرضا (۱۳۹۷ش). «تحلیلی نو از تفاوت «نبی»، «رسول» و «امام»، *تحقیقات کلامی*، سال ششم، شماره ۲۲.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*، چ دوم، بیروت: دارالقلم.
۱۹. زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*، چ اول، بیروت: دارالفکر.
۲۰. سبحانی، جعفر (۱۴۲۱ق). *مفاهیم القرآن*، چ چهارم، قم: موسسه الامام الصادق.
۲۱. شریف کاشانی، حبیب الله (۱۳۸۳ش). *تفسیر ست سور*، چ اول، تهران: انتشارات شمس الضحی.
۲۲. صافی، محمود بن عبدالرحیم (۱۴۱۸ق). *الجدول فی اعراب القرآن*، چ چهارم، بیروت: دارالرشید.
۲۳. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۵. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، چ اول، بیروت: دارالمعرفة.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*، چ اول، قم: داراحیاء التراث العربی.
۲۷. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق). *من وحی القرآن*، چ دوم، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر.
۲۸. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش). *الجامع لأحكام القرآن*، چ اول، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، چ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۰. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، چ دوم، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۱. مدنی، علی خان بن احمد (۱۳۸۴ش). *الطراز الأول*، چ اول، مشهد مقدس: موسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۳۲. ملکی، محمد باقر (۱۴۱۴ق). *بدایع الکلام فی تفسیر آیات الاحکام*، چ اول، بیروت: موسسه الوفاء.
۳۳. هاکس، مستر (۱۳۷۷ش). *قاموس کتاب مقدس*، چ اول، تهران: اساطیر.
34. Meek, James (1960), *Hebrew origins*, New York & London: Harper & Row Publishers.

References

- The Holy Qur’an.
- 1. The Bible [Translation: Mozhdeh barāy Asr Jadīd,] Tehran: The Bible Association.
- 2. Ālūsī, Mahmūd (1415 AH), Rūh al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’an al-‘Azīm wa Al-Sab‘ al-Mathānī, 1st ed, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmīya.
- 3. Ibn Bābiwayh, Muhammad bin Alī (1983), Al-Khisāl, Edited by Alī akbar Ghaffārī, 1st ed. Qom: Teachers Association of Seminary.
- 4. Ibn Bābiwayh, Muhammad bin Alī (1403 AH), Ma‘ānī al-Akhhbār, 1st ed, Qom: Islamic Publications Office.
- 5. Ibn Bābiwayh, Muhammad bin Alī (1413 AH), Man lā Yahdaruh al-Faqīh, Edited by Alī akbar Ghaffārī, 1th ed, Qom: Islamic Publications Office.
- 6. Ibn Āshūr, Muhammad bin Tāhir (nd), Al-Tahrīr wal-Tanwīr, 1st ed, Beirut: Institute of History.
- 7. Ibn ‘Atīyah al-Andalusī, ‘Abd al-Haqq (1422 AH), Al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz, 1st ed, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- 8. Ibn Fāris, Ahmad bin Fāris (1404 AH), Mu’jam Maqāyīs al-Lugha, 1st ed, Qom: Maktab al-‘A’lām al-Islāmī.
- 9. Ibn Kathīr, Ismāīl Ibn ‘Umar (1419 AH), Tafsīr al-Qur’an al-Azīm, 1st ed, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- 10. Ibn Manzūr, Muhammad bin Mukrim (1414 AH), Lisān al-‘Arab, 3th ed, Beirut, Dār Sādir.
- 11. Abu al-Saūd, Muhammad bin Muhammad (nd), Irshād al-Aql al-Salīm ilā Mazayā al-Qur’an al-Karīm, 1st ed, Beirut: Dar ‘Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- 12. Abū ‘Ubaydih, Muammar bin Muthannā (1381 AH), Majāzu al-Qur’an, 1st ed, Cairo: Maktab al-Khānajī.
- 13. Azharī, Muhammad bin Ahmad (1421 AH), Tahzīb al-Lugha, 1st ed, Beirut: Dār ‘Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- 14. Owrangī, Tayyibih; Mīhrīzī, Mahdī; Hujjatī, Sayyed Muhammad Bāqir (2017), “Rasūl and Nabī in the thought of commentators and theologians; The course of development and criticism of views”, Studies of the Qur’an and Hadīth, 24: 165-194.
- 15. Barqī, Ahmad bin Muhammad (1371 AH), Al-Mahāsin, 2nd ed, Qom: Dar al-Kutub al-Islāmīyah.
- 16. Bahrānī, Hāshim (1416 AH), Al-Burhān fī Tafsīr al- Qur’an, 1st ed, Tehran: Bi‘that Foundation.
- 17. Bahmānī, Alī Rizā (2018), “A new analysis of the difference between Nabī, Rasūl and ‘Imām”, Islamic Theology Studies, 22: 8-24.
- 18. Rāghib Isfahānī, Husein bin Muhammad (1412 AH), Mufradāt Alfāz al-Qur’an, 2nd ed, Beirut: Dār al-Qalam.
- 19. Zubaydī, Muhammad bin Muhammad (1414 AH), Tāju al-‘Arūs, 1st ed, Beirut: Dār al-Fikr.

20. Subhānī, Ja'far (1421 AH), Mafāhīm al- Qur'an, 4th ed, Qom: Al-'Imām al-Sādiq (AS) Institute.
21. Sharīf Kāshānī, Habīb Allāh (2004), Tafsīr Sitta Suwar, 1st ed, Tehran: Shams Al-Zuhā Publications.
22. Sāfī, Mahmūd bin 'Abd al-Rahīm (1418 AH), Al-Jadwal fī I'rāb al-Qur'an, 4th ed, Beirut: Dār al-Rashīd.
23. Tabātabā'i, Muhammad Husein (1417 AH), Tafsīr Al-Mīzān, 5th ed, Qom: Islamic Publications Office.
24. Tabrisī, Fazl bin Hassan (1993), Majma' al-Bayān fī Tafsīr, 5th ed, Tehran: Nāsir Khusrow.
25. Tabarī Āmulī, Muhammad bin Jarīr bin Rustam (1412 AH), Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an, 1st ed, Beirut: Dār al-Ma'rifa.
26. Tūsī, Muhammad bin Hassan (nd), Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an, 1st ed, Qom: Dār 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
27. Fadl Allāh, Sayyid Muhammad Husein (1419 AH), Min Wahy al-Qur'an, 2nd ed, Beirut: Dar al-Malāk.
28. Qurtubī, Muhammad (1985), Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an, 1st ed, Tehran: Nāsser Khusrow.
29. Kulainī, Muhammad bin Yaqūb (1407 AH), Al-Kāfī, Edited by Ghaffari and Akhundi, 4th edition, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah.
30. Majlisī, Muhammad Bāqir (1404 AH), Mir'āt al-'Uqūl fī Sharh Akhbār Āli al-Rasūl (PBUH), Corrected by Sayyid Hāshim al-Rasūlī, 2nd ed, Tehran: Dār al-Kutub al-'Islāmīyya.
31. Madanī, Alī Khāni bin Ahmad (2005), Al-Tarāz al-Awwal, 1st ed, Mashhad: 'Ahl al-Bayt (AS) Institute.
32. Malikī, Muhammad Bāqir (1414 AH), Badāyi' al-Kalām fī Tafsīr 'Āyāt al-'Ahkām, 1st ed, Beirut: Institute of al-Wafā'.
33. Hawks, Mr. (1998), Bible Dictionary, 1st ed, Tehran: Asātīr.
34. Meek, James (1960), Hebrew Origins, New York & London: Harper & Row Publishers.

Evaluating Hadith of Abdullah bin Bukair in “Lā Darar” Rule, Based on List Analysis Method

Seyed Reza Shirazi¹
Mohammad Ghafoorinezhad²
Ehsan Sorkhei³

Received: 01/05/2022
Accepted: 06/09/2022

Doi: 10.22051/TQH.2022.40267.3590

Dor: 20.1001.1.20082681.1402.20.1.4.2

Abstract

Among the most important sanads (chains of transmitters) of the “Lā Darar” (there is no harm) Rule is the narration of the story of Samora bin Jandab, the most reliable way of which leads to Abdullah bin Bukair. Sanads of this rule are claimed to be mutawātir or valid, so that they are not often evaluated. In the evaluated cases, the effort has been made to correct the related narrations based on usual rijāl methods, while, the sanads of this rule, including the narration of Abdullah bin Bukair, are facing many sanad and textual problems. In addition, it is wrong to evaluate a narrative reported in writing with methods that are based on oral narration. Therefore, this article is going to evaluate the narration of Abdullah bin Bukair through the list analysis method which consists of four stages of rijāl and list review, study of the cause of issuing, study of the reaction of Imams (AS), and study of the stage of transition from hadith to fatwa. In this research, these four stages are implemented on the hadith of Abdullah bin Bukair. Thorough rijāl examination of the sand of Kāfī’s hadith, it is revealed that it is a weak hadith. In addition, by checking the list, the validity of the list at the time of writing Kāfī is verified. Following the hadith in Sunni sources, it is quite clear that the phrase “lā darar” was famous in Medina in the first century, especially during the second half. In the second century, Sunni scholars tried to mention its sanads. In the third century, they considered the hadith to be cut down (munqati’) and refused to narrate it, while in the next centuries, they accepted it. Through examining the reactions of Ahl al-Bayt (AS) regarding the hadith, it is possible to verify the attribution of the phrase “lā darar wa lā dirār” to the Messenger of God (PBUH).

Keywords: Lā Darar, List Analysis, Abdullah bin Bukair, Evaluating Hadith, Seyyed Ahmad Mousavi Madadi.

¹. Assistant Professor, Research Institute of Razavi Islamic Sciences (The Corresponding Author). Email: srshirazi@islamic-rf.ir

². Associate Professor, University of Islamic Religions and Schools. Email: ghafoori@urd.ac.ir

³. Assistant professor, Research Institute of Seminary and University, email: sorkhei@rihu.ac.ir

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

سال بیستم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲، پیاپی ۵۷

مقاله علمی-ترویجی، صص ۶۷-۹۰

ارزیابی حدیث عبدالله بن بکیر در قاعده‌ی لاضرر به روش تحلیل فهرستی

سید رضا شیرازی^۱

محمد غفوری نژاد^۲

احسان سرخه‌ای^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

Doi: 10.22051/TQH.2022.40267.3590

DOR: 20.1001.1.20082681.1402.20.1.4.2

چکیده:

از مهمترین مستندات قاعده‌ی لاضرر روایت داستان سمره بن جندب است که معتبرترین طریق آن به عبدالله بن بکیر منتهی می‌شود. مستندات قاعده لاضرر به ادعای تواتر یا اعتبار، غالباً مورد ارزیابی قرار نمی‌گیرد. در موارد ارزیابی شده تلاش شده تا روایات مربوط بر اساس روش‌های مرسوم رجالی تصحیح گردد. این در حالی است که مستندات این قاعده از جمله روایت عبدالله بن بکیر با اشکالات سندی و متنی متعددی روبروست. علاوه بر این که ارزیابی روایتی که به صورت نوشتاری نقل شده، با روش‌هایی که پیش‌فرض آن‌ها نقل شفاهی روایت است، خطاست. از این رو این مقاله درصدد ارزیابی روایت عبدالله بن بکیر به روش تحلیل فهرستی است. تحلیل فهرستی در تقریر برگزیده مشتمل بر چهار مرحله: بررسی رجالی و فهرستی اولیه، مطالعه فضای صدور، بررسی موضع امامان^(ع) و مطالعه مرحله انتقال از حدیث به فتوا است. در این پژوهش این چهار مرحله بر حدیث عبدالله بن بکیر پیاده‌سازی شده است. بررسی رجالی سند موجود در کافی، ضعف آن را آشکار می‌کند. اما با بررسی فهرستی، اعتبار فهرستی در زمان تألیف کتاب کافی احراز می‌گردد. با تتبع حدیث در تراث اهل سنت کاملاً آشکارست که فقره‌ی «لاضرر و لاضرار» در فضای مدینه در قرن اول و مخصوصاً در نیمه‌ی دوم آن شهرت داشته است. در قرن دوم، عالمان اهل سنت تلاش کردند اسناد آن را ذکر نمایند. اینان در قرن سوم، حدیث لاضرر را منقطع دانسته و از نقل آن خودداری کرده‌اند و در قرون بعد، آن را قبول کردند. با بررسی موضع اهل بیت^(ع) نسبت به این حدیث تأیید اصل انتساب فقره‌ی «لاضرر و لاضرار» به رسول الله^(ص) توسط ایشان قابل احراز است.

کلیدواژه‌ها: لاضرر، تحلیل فهرستی، عبدالله بن بکیر، اعتبارسنجی حدیث، سید احمد مددی موسوی

^۱ استادیار پژوهشکده علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)، پست الکترونیک: srshirazi@islamic-ri.ir

^۲ دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب، پست الکترونیک: ghafoori@urd.ac.ir

^۳ استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، پست الکترونیک: sorkhei@rihu.ac.ir

۱. بیان مسأله

در سنت شیعی یکی از قواعد مهم که در اصول فقه، بسیار درباره‌ی آن بحث شده و در فقه فراوان مورد کاربرد است، "قاعده‌ی لاضرر" است. در اهل سنت نیز از ابوداود سجستانی نقل شده است که فقه بر پنج حدیث دوران می‌کند که حدیث لاضرر یکی از آنها است (ابن‌الجوزی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۵). برخی به شاطبی نسبت داده‌اند که قاعده لاضرر شامل نصف احکام فقه است (ارشوم، ۱۴۳۴، ج ۳، ص ۸). بلکه برخی کل فقه را بدین قاعده ارجاع داده‌اند (السبکی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۲).

از مهمترین مستندات قاعده‌ی لاضرر در میراث حدیثی شیعه روایت داستان سمره‌بن جندب می‌باشد که معتبرترین طریق آن به عبدالله بن بکیر منتهی می‌شود. سندهای این روایت به ادعای تواتر یا اعتبار، غالباً مورد ارزیابی قرار نمی‌گیرند. در موارد ارزیابی شده، عموماً تلاش گردیده تا این اسناد به روش رجالی مرسوم تصحیح شود. در این مقاله به روش تحلیل فهرستی به ارزیابی این روایت پرداخته می‌شود. تحلیل فهرستی روش نوین و ابتکاری آیت الله مددی در ارزیابی حدیث بوده (شیرازی و ملکی، ۱۴۰۰) و روش اجرای آن متفاوت با روش رجالی مرسوم است (شیرازی، ۱۴۰۰). همچنین با روش تاریخ‌گذاری احادیث تفاوت‌های مبنایی و روشی دارد (مقایسه کنید با: شیرزی، ۱۳۹۹) در حالی که در روش رجالی مرسوم بستر انتقال احادیث، راویان هستند و ارزیابی آنان در انتقال حدیث مد نظر است، انتقال احادیث در بستر نوشتار زیربنای نظری تحلیل فهرستی است و ارزیابی نوشتارها و بررسی فضای انتقال نوشتار و نحوه‌ی برخورد محدثین و فقها با روایت، اساس روش تحلیل فهرستی است. نگارنده طی مطالعه‌ای روشمند مصادیق استفاده از این روش را در مباحث استاد آیه‌الله مددی واکاوی کرده و تلاش کرده است آن را در قالب مراحل مضبوط ارائه نماید. این پژوهش ابتدا مراحل چهارگانه را از مباحث استاد مددی استخراج به اختصار گزارش می‌کند؛ آنگاه به تطبیق این مراحل بر حدیث عبدالله بن بکیر درباره‌ی قاعده لاضرر خواهد پرداخت. بدین‌سان نگارش حاضر از دو جهت نوآورانه است: نخست استخراج و عرضه مراحل اجرایی مضبوط برای تحلیل فهرستی؛ دو دیگر تطبیق و پیاده‌سازی این مراحل بر یکی از مهمترین احادیث قاعده‌ی لاضرر.

۲. مراحل اجرایی تحلیل فهرستی

بر اساس مطالعات نگارنده نسبت به مباحث استاد مددی در خصوص روش تحلیل فهرستی، فرآیند اجرای تحلیل فهرستی چهار مرحله است:

اولین مرحله، بررسی فهرستی و رجالی^۱ روایت است. در صورتی که بی‌اعتباری روایت در این مرحله از هر دو حیث ثابت گردد مراحل بعدی معمولاً پیگیری نمی‌گردد. هدف در این مرحله، جستجوی عدم شذوذ و طرد روایت در «زمان نقل به حال» است. مراد از این زمان، زمان اولین نوشتاری است که روایت را به زمان معاصر نقل نموده است. به عنوان مثال در صورتی که روایت را فقط ابن‌ادریس (م ۵۹۵) در *مستطرفات سرائر* نقل کرده و در جوامع حدیثی قبل از او نیامده است، زمان نقل به حال، همان محدوده‌ی زمان تألیف *مستطرفات* است. به همین صورت در صورتی که طوسی روایت را در *تهذیب* یا *استبصار* نقل نموده و قبل از او در کتب حدیثی موجود نباشد این زمان حدود تألیف *تهذیب* و *استبصار* است.

مرحله‌ی دوم، در صورت اعتبار رجالی و فهرستی روایت، در مرحله دوم «فضای صدور» مورد مطالعه قرار می‌گیرد. در این مرحله، بررسی احادیث اغلب بر مدار تراث اهل سنت است. توضیح این که؛ از آنجایی که محتوای روایت در خلأ شکل نگرفته و باید حادثه‌ای رخ داده باشد که منجر به گفتار در باب آن شده است، ابتدا فضای صدور مسأله در میان عموم مسلمانان پیگیری می‌شود و رخدادهای اولیه، موضع‌گیرهای مذاهب فقهی و جریان‌های درون‌مذهبی در نسل‌های بعدی مطالعه می‌گردد. از آنجا که اختلاف در زمان پیامبر^(ص) کم بوده و بیشتر اختلافات از عهد صحابه آغاز گردیده معمولاً دوره‌ی صحابه واکاوی می‌شود. صحابه نظرشان نسبت به مسأله چه بوده است؟ در دوره‌ی تابعان چه سخنانی ردّ و بدل شده است؟ در دوره‌ی بعد فقهای همچون ابوحنیفه، مالک و شافعی و ... چه واکنشی داشته‌اند؟ این موارد مربوط به قرن اول و دوم است. از قرن سوم محدثان اهل سنت مثل بخاری، مسلم و نسائی و ... به نقد حدیث روی آورده و دوره‌ی محدثان شکل گرفته است.

نتایج حاصل شده در این مرحله جنبه‌ی تصویری دارد. یعنی صحت و سقم قول صحابی، تابعی، فقیه یا محدث و استدلال‌های آنان مورد نظر نیست. در این مرحله هدف یافتن منشأ پیدایش مسأله و ریشه‌های آن است. از این رو در این مرحله تمام مدارک: تاریخی، حدیثی، تفسیری و ... که مرتبط با موضوع روایت است به شکل حداکثری جستجو و جمع‌آوری و بررسی می‌شود.

در اغلب موارد، حادثه‌ای سیاسی، بحثی عقیدتی یا مسأله عبادی منجر به گفتار شده است. یافتن آن حادثه بحث یا مسأله و بررسی منشأ آن و منافع و ضررهای جریان‌ها نسبت بدان، کمک شایانی به فرآیند ارزیابی می‌کند. وقتی گفتار دربارهی موضوع روایت کم باشد مشخص می‌شود که یا چنین

^۱ بنا به تعریف نگارنده، بررسی فهرستی جزئی از تحلیل فهرستی است که هدف از آن جستجوی کتابی که حدیث در آن ذکر شده و یافتن اعتبار آن کتاب، می‌باشد.

حادثه رخ نداده یا اگر چیزی وجود داشته چون چندان جدی گرفته نشده و نتوانسته خود را نشان دهد، توسط اندیشمندان بعدی حذف شده است.

مرحله‌ی سوم، در این مرحله موضع امامان^(ع) در آن فضا واکاوی می‌شود. دامنه‌ی جستجو از امیرالمؤمنین^(ع) و مجموعه‌ی نوشتاری منسوب به ایشان شروع شده و بعد از آن، شامل مجموعه‌هایی است که از ائمه بعدی^(ع) و شاگردان آنان رسیده تا برخی مسائل که در توقیعات امام زمان^(عج) وجود دارد. تمام روایاتی که با موضوع روایت مورد ارزیابی، مرتبط است جمع‌آوری و مورد کنکاش قرار می‌گیرد. در نتیجه، گرایش‌های مختلف راجع به مسأله احصا می‌شود. این که کدام جریان یا مذهب چه نظر و گرایشی راجع به مسأله داشته واکاوی می‌گردد. در این مرحله علاوه بر مباحث تصویری جنبه‌های تصدیقی، محل بحث است. یعنی مجموعه‌های نوشتاری در دسترس چیست و از آنها کدامیک قابل اعتماد است.

مرحله‌ی چهارم، موضوع روایت در «انتقال از حدیث به فتوا» پیگیری می‌شود که از سالهای ۲۵۰ تا ۴۵۰ قمری روی داده است. در این مراحل نحوه برخورد اندیشمندان با موضوع، قرینه‌ای بر اعتبار روایت است. مهمترین مصدر فتوایی که قبل از کتب اربعه‌ی حدیثی تدوین شده، *فقه‌الرضا* است. *المقنع* و *هدایه‌ی صدوق*، *مقنعه‌ی مفید* و *نهایه‌ی طوسی* و... نیز در همین دسته جای دارند. بدین ترتیب با این بررسی چهار مرحله‌ای میزان اعتبار حدیث نزد پژوهشگر هویدا می‌شود (تفصیل بیشتر نک: شیرازی، ۱۴۰۰ق).

۳. پیشینه‌ی ارزیابی روایات لاضرر

در کتب قدما ارزیابی روایات لاضرر مشاهده نمی‌شود. فخرالمحققین (م ۷۷۱) نفی ضرر را با حدیث متواتر ادعا کرده است (۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۸). شریعت اصفهانی (م ۱۳۳۹) در بررسی سه طریق داستان سمره گفته است: «داستان مشهوری است و در کلام چندین نفر^۱ تصریح شده که هیچ‌کدام از سه طریق، صحیح به اصطلاح متأخر نیست» (بی‌تا، ص ۳۲). او سپس به تصحیح طریق‌ها پرداخته است. برخی متأخرین به جهت وجود طریق معتبر در اسناد قاعده یا تواتر اجمالی آنها بحث سندی را رها کرده (عراقی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۴؛ سیستانی، ۱۴۱۴، ص ۱۰) برخی دیگر با استقرای روایات مرتبط با قاعده، در جهت اثبات تواتر آن تلاش کرده‌اند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۱۲-۲۱۳؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۸-۴۴؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۱۵، بخش دوم، ص ۱۴-۳۹) و برخی روش‌های گوناگونی را که برای اثبات صدور متن روایت مطرح شده، نقد و بررسی نموده‌اند (صدر، ۱۴۲۰ق، ص ۸۲-۹۶). در

^۱ جستجو جهت یافتن این افراد به نتیجه‌ای نرسید.

ارزیابی تمامی موارد گذشته، از روش‌های رجالی مرسوم استفاده شده است. از این رو با روش ارزیابی ارائه شده در این مقاله متفاوت و قابل مقایسه است. این قاعده با همین نام و با عناوین دیگری مانند «الضرر یزال» و «الضرر منفی» و ارزیابی اسناد آن نزد اهل سنت قدمت بیشتری دارد (ارشوم، ۱۴۳۴ق، ج ۳، ص ۸).

۴. حدیث عبدالله بن بکیر

مهمترین حدیثی که در روش رجالی مرسوم مستند قاعده‌ی لاضرر می‌باشد حدیث عبدالله بن بکیر است که صاحبان کتب اربعه آن را نقل کرده اند:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ^(ع) قَالَ: إِنَّ سَمْرَةَ بْنَ جُنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَدَقٌ فِي حَائِطٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَ كَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ بَابَ الْبُسْتَانِ وَ كَانَ يَمُرُّ بِهِ إِلَى نَخْلَتِهِ وَ لَا يَسْتَأْذِنُ فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ فَأَبَى سَمْرَةَ فَلَمَّا تَابَى جَاءَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَشَكَاَ إِلَيْهِ وَ خَبَرَهُ الْخَبَرَ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَ خَبَرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِيِّ وَ مَا شَكَاَ وَ قَالَ إِنْ أَرَدْتَ الدُّخُولَ فَاسْتَأْذِنْ فَأَبَى فَلَمَّا أَبَى سَاوَمَهُ حَتَّى بَلَغَ بِهِ مِنَ الثَّمَنِ مَا شَاءَ اللَّهُ فَأَبَى أَنْ يَبِيعَ فَقَالَ لَكَ بِهَا عَدَقٌ يَمُدُّ لَكَ فِي الْجَنَّةِ فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِلْأَنْصَارِيِّ اذْهَبْ فَأَقْلَعْهَا وَ أَرْمِ بِهَا إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۲۹۲-۲۹۳؛ همچنین نک: ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۳۳ و طوسی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۱۴۶-۱۴۷).

۴-۱. بررسی رجالی

با توجه به این که زراره نگاشته فقهی نداشته (نجاشی، ۱۳۹۴، ص ۱۷۵، ش ۴۶۳) باید اولین نگاشته حدیث را کتاب عبدالله بن بکیر دانست.

کشی عبدالله بن بکیر را به عنوان یکی از جوانان اصحاب امام صادق^(ع) و از اصحاب اجماع معرفی کرده است (۱۳۴۸، ص ۳۷۵). نجاشی نسبت به این اجماع سخنی ندارد. اما در عمل، نجاشی نسبت به اصحاب اجماع سه گونه برخورد دارد: برخی از آنان را یک بار توثیق کرده، بعضی مانند عبدالله بن مغیره را دو بار توثیق کرده و گفته: «ثقه ثقه»؛ در مورد برخی نیز سخنی نگفته و آنان را توثیق نکرده است که عبدالله بن بکیر از گروه اخیر است (۱۳۶۵، ص ۲۲۲). عبدالله بن بکیر متهم به رأی و قیاس بوده است. نقل است که گفته: هذا مما رزق الله من الرأی (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۷۸). طوسی اگرچه در موضعی او را توثیق کرده است (طوسی، بی تا، ص ۳۰۴، ش ۴۶۴) اما در جایی دیگر او را فطحی دانسته و درباره‌ی او

گفته است :

«وَمَنْ هَذِهِ صُورَتُهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ أَسْنَدَ ذَلِكَ إِلَى زُرَّارَةَ نُصْرَةَ لِمَذْهَبِهِ الَّذِي أُفْتِيَ بِهِ وَ أَنَّهُ لَمَّا رَأَى أَنَّ أَصْحَابَهُ لَا يَقْبَلُونَ مَا يَقُولُهُ بِرَأْيِهِ أَسْنَدَهُ إِلَى مَنْ رَوَاهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ لَيْسَ عَبْدُ اللَّهِ بْنِ بَكِيرٍ مَعْصُومًا لَا يَجُوزُ هَذَا عَلَيْهِ بَلْ وَقَعَ مِنْهُ مِنَ الْعُدُولِ عَنِ اعْتِقَادِ مَذْهَبِ الْحَقِّ إِلَى اعْتِقَادِ مَذْهَبِ الْفَطْحِيَّةِ مَا هُوَ مَعْرُوفٌ مِنْ مَذْهَبِهِ وَ الْغَلَطُ فِي ذَلِكَ أَعْظَمُ مِنَ الْغَلَطِ فِي إِسْنَادِ فُتْيَا يَعْتَقِدُ صِحَّتَهُ لِشُبُهَةِ دَخَلَتْ عَلَيْهِ إِلَى بَعْضِ أَصْحَابِ الْأُئِمَّةِ» (طوسی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۷۶).

نجاشی در مورد محمد بن خالد برقی گفته است: «كان محمد ضعيفا في الحديث» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۳۵، ش ۸۹۸). به نظر می‌رسد این سخن نجاشی به تضعیف مبانی حدیثی محمد برقی ناظر است و به معنای تضعیف خود او نیست. سخن ابن‌غضائری در مورد محمد برقی: «یروی عن الضعفاء كثيرا و يعتمد المراسيل» (ابن‌غضائری، ۱۳۸۰، ص ۹۳) می‌تواند تفسیری بر سخنان نجاشی تلقی شود. با توجه به این‌که ضعف در مبانی حدیثی شخص با وثاقت او منافات ندارد، توثیق او توسط طوسی منافاتی با این تفسیر ندارد (طوسی، ۱۴۲۷، ص ۳۶۳، ش ۵۳۹۱). سخن نجاشی درباره‌ی احمد بن محمد بن خالد صریح در همین مطلب است: «كان ثقة في نفسه يروي عن الضعفاء و اعتمد المراسيل» (نجاشی، ۱۳۹۴، ص ۷۶، ش ۱۸۲).

نتیجه‌ی بررسی رجالی فوق ضعف طریق (و نه ضعف سند) حدیث عبدالله بن بکیر به روایت کلینی است.

۴-۲. بررسی فهرستی

نسخه‌های متعددی از کتاب‌های احمد برقی نزد کلینی موجود بوده است. هنگامی که حدیثی در همه‌ی نسخه‌ها وجود داشته، کلینی از همه نقل می‌کند و می‌گوید: «عدة من اصحابنا» (مددی، خارج اصول: ۱۳۹۴/۱۱/۴).

طوسی سند را به اسم احمد بن محمد بن خالد ابتدا کرده است. بنا به مقدمه‌ی مشیخه‌ی تهذیب اگر طوسی در تهذیب و استبصار به نام کسی ابتدا بکند، حدیث را از کتاب او نقل کرده است. (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱۰، ص ۴ (از مشیخه)).

عبدالله بن بکیر کتابی داشته (نجاشی، ۱۳۶۵، ج ۲۲۲، ش ۵۸۱) که توسط احمد بن محمد بن عیسی اشعری و دیگران به قم رسیده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۲۲، ش ۵۸۱؛ طوسی، بی‌تا، ص ۳۰۴، ش ۴۶۴). سند صدوق در مشیخه‌ی الفقیه به این کتاب چنین است: و ما كان فيه عن عبدالله بن بکیر فقد روته عن أبي- رضي الله عنه- عن عبدالله بن جعفر الحميري، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن الحسن بن

علی بن فضال، عن عبداللّه بن بکیر (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۴۲۷).

نسخه‌ی صدوق از کتاب عبداللّه بن بکیر و نسخه‌ی طوسی در فهرست و ابوغالب زراری طریق مشترکی دارد (طوسی، بی تا، ص ۳۰۴؛ ش ۱۷۱؛ زراری، ۱۳۶۹، ص ۳۰۴، ش ۴۶۴).

طریق صدوق به ابن بکیر از جهاتی بهتر از طریق کلینی است: اولاً در سند کلینی برقی پدر و پسر واقع هستند که در حدیث‌شناسی ضعیف هستند. برعکس در سند صدوق حسن بن علی بن فضال و احمد بن محمد بن عیسی وجود دارند که حدیث‌شناسان دقیقی هستند (طوسی، بی تا، ص ۶۰، ش ۷۵؛ طوسی، بی تا، ص ۱۲۳، ش ۱۶۴). ثانیاً نقل ابن فضال از ابن بکیر در احادیث موجود در کتب اربعه و غیره زیاد است اما نقل محمد بن خالد برقی از ابن بکیر اندک است. با توجه به یکی بودن طریق کلینی در کافی و طوسی در تهذیب که نشان از یکی بودن نسخه می‌دهد، متن حدیث به نقل کلینی با نقل طوسی یکسان است و به جز یک مورد که ناشی از تصحیف است، تفاوتی ندارد (کافی: عذق یمدّ لک = تهذیب: عذق مذلل).

متن کافی و فقیه با یکدیگر اختلاف دارند که ناشی از اختلاف نسخه‌ی آن دو از کتاب عبداللّه بن بکیر است. ولی متن صدوق در مقایسه با متن کلینی مفصل‌تر و روشن‌تر است.

داستان سمره بن جندب به غیر از عبداللّه بن بکیر توسط عبداللّه بن مسکان و ابوعبیده حذاء نیز نقل شده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۲۹۴، حدیث ۸).

بررسی رجالی روایت ابن مسکان همچون روایت ابن بکیر، ضعف طریق را نشان می‌دهد. علاوه بر این که در سند «بعض اصحابنا» مجهول است.

در بررسی فهرستی روایت ابن مسکان، با افراد نسخه مواجه می‌شویم. علی بن محمد بن بندار یکی از عده‌ای است که راویان کتاب برقی بوده‌اند و در سند حدیث عبداللّه بن بکیر آمده بود. کلینی متن عبداللّه بن مسکان را فقط از نسخه‌ی ابن بندار نقل کرده است. به عبارت دیگر، این روایت در دیگر نسخه‌های کتاب برقی وجود نداشته است. متن روایت ابن مسکان با متن ابن بکیر مغایرت‌هایی دارد که دارای ثمرات فقهی و اصولی است.

طریق روایت ابوعبیده چنین است:

«رَوَى الْحَسَنُ الصَّيْقَلُ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَدَّاءِ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ^(ع)» (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۱۰۳، ش ۳۴۲۳).

در طریق صدوق در مشیخه به حسن صیقل: محمد بن موسی المتوکل از علی بن الحسین سعدآبادی از احمد برقی از پدرش از یونس بن عبدالرحمن واقع شده است (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۴۹۶).

ابوعبیده حذاء توثیق خاص دارد (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۷۰). نجاشی از او کتابی گزارش کرده که علی بن رئاب آن را نقل کرده است اما طریقی به کتاب او ارائه نمی‌دهد. از این که نجاشی به کتاب، طریق

ارائه نکرده معلوم می‌شود که کتاب او در اجازات وارد نشده است. این اماره آن است که کتاب او به صورت سماع و قرائت منتقل نشده است (مددی، خارج اصول: ۹۴/۱۱/۱۸). حسن بن زیاد صیقل توثیق نشده است. صدوق به نسخه‌ی برقی از کتاب یونس به عبدالرحمان اعتماد کرده است^۱. نسخه‌ی برقی از کتاب یونس شاذ بوده است و کلینی به ندرت از آن نسخه نقل کرده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۲۴۲، ش ۳۳۴). یونس بن عبدالرحمان نزد قمیان محل کلام بوده (کشی، ۱۳۴۸، ص ۴۹۶-۴۹۷، ش ۹۵۱-۹۵۴-۹۵۵) و به شدت به انکار احادیث متهم شده است (کشی، ۱۳۴۸، ص ۲۲۴، ش ۴۰۱). یونس و برقی‌ها در دو خط فکری هستند که با هم تقابل دارند. برقی‌ها گرایش حدیثی دارند (طوسی، بی‌تا، ص ۵۱، ش ۶۵)، در حالی که یونس گرایش عقلی دارد. نام برقی در کتاب‌های فهرست، در شمار راویان کتاب یونس نیامده است. با مطالعه‌ی طریق طوسی به کتاب یونس در فهرست می‌توان کتاب یونس را نسخه‌شناسی کرد (طوسی، بی‌تا، ص ۵۱، ش ۸۱۳). سه نسخه از کتاب یونس موجود بوده است: نسخه‌ی اسماعیل بن مرار، نسخه‌ی صالح بن سندی و نسخه‌ی محمد بن عیسی بن عبید. بر خلاف دو نسخه اسماعیل بن مرار و صالح بن سندی که عده‌ای از بزرگان قم (سعد بن عبدالله، حمیری، علی بن ابراهیم، صفار) آن را نقل کرده‌اند، از نسخه‌ی محمد بن عیسی بن عبید فقط صفار نقل کرده است. اما نسخه‌ی برقی هیچ‌کدام از این نسخه‌ها نیست.

با توجه به مطالب فوق روایت عبدالله بن مسکان و ابو عبیده حذاء از جهت بررسی رجالی و فهرستی با اشکال مواجه بوده و مورد پذیرش نیستند و صرفاً مؤید روایت عبدالله بن بکیر محسوب می‌شود. با توجه به طرق مختلف به روایت عبدالله بن بکیر و وجود روایت عبدالله بن مسکان و ابو عبیده حذاء اعتبار فهرستی روایت عبدالله بن بکیر در زمان تألیف کتاب کافی احراز می‌شود و ارزیابی روایت ادامه می‌یابد.

۳-۴. فضای صدور

بعد از رحلت پیامبر اسلام (ص) به جهت فتوحات اسلامی مخصوصاً در زمان خلیفه‌ی دوم، مسلمانان با موضوعات جدیدی روبه‌رو شدند. از آنجایی که حدود شرعی که در قرآن آمده معین و معلوم است و ادعای صحابه این بود که پیغمبر (ص) حدی برای موضوعات جدید بیان نفرمودند، با این مشکل روبرو شدند که حکم موضوعات جدید چیست؟ یکی از روش‌ها، ارجاع حکم موضوعات جدید به یکی از حدود

^۱ صدوق علاوه بر حسن بن زیاد صیقل [در مشیخه او را دوبار ذکر کرده است: حسن بن زیاد (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۴۳۶) و حسن صیقل (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۴۹۶)] ذیل عنوان دو راوی دیگر، به نقل برقی از یونس تصریح کرده است: عبدالملک بن اعین (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۴۹۷) و حارث بن مغیره نضری (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۴۵۵).

شرعی ذکر شده در قرآن کریم بود (نمونه: قطب راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۷۸؛ نیز نک: کلینی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۲۱۵، حدیث ۷۰۶). روش دیگر با کارایی بالا که موضوعات جدید متعددی با آن حل می‌شد، به‌کارگیری قواعد فقهی بود. لاضرر یکی از آن قواعد فقهی است که خلیفه‌ی دوم از آن در موارد مختلفی بهره برده است (مالک بن انس، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۷۴۵-۷۴۶).

با تتبع حدیث در تراث اهل سنت آشکار می‌شود که فقره‌ی «لاضرر و لاضرار» در فضای مدینه در قرن اول و مخصوصاً در نیمه‌ی دوم آن شهرت داشته است. باید در نظر داشت که مسلمانان در قرن اول چندان اشتغال به بحث علمی نداشته و اهل مناقشه نبودند. همچنین آنان از تدوین حدیث منع شده بودند. از این رو، هنگام نقل حدیث قبول آن در جامعه دشوار نبود (مددی، خارج اصول: ۶ بهمن ۱۳۹۴). در قرن دوم با آغاز تدوین حدیث، اندیشمندان اهل سنت به دنبال مستندسازی حدیث لاضرر بودند و تلاش کردند اسناد آن را ذکر نمایند. در قرن سوم با بررسی اسناد و تنقیح و تصحیح آنها، بزرگان حدیثی اهل سنت، حدیث لاضرر را منقطع دانسته و از نقل آن خودداری کرده‌اند. در قرن‌های بعد، حفاظ حدیث اهل سنت تلاش در قبول حدیث با توجه به اسناد دیگر نموده و آن را «حسن» دانسته‌اند (ابن رجب الدمشقی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۲۱۰؛ النووی، بی‌تا، ص ۳۶). در عصر حاضر برخی حدیث را «صحیح لغیره» یا «صحیح» شمرده‌اند (ابن ماجه القزوینی، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۴۳۰، حدیث ۲۳۴۰ پورقی ۱؛ الألبانی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۴۰۸، حدیث ۸۹۶ پورقی ۱). در ادامه مستند سخنان فوق گزارش می‌شود:

قدیمی‌ترین نگاه‌های شامل این حدیث کتاب الموطأ مالک بن انس (م ۱۷۹) می‌باشد: عَنْ
عَمْرُو بْنِ يَحْيَى الْمَازِنِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» (۱۴۰۶، ج ۲، ص ۷۴۵-۷۴۶).

از آنجایی که پدر عمرو (یحیی بن ابراهیم) تابعی است (الزرقانی، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۶۶) حدیث مرسل است. مالک سه حدیث دیگر را به جهت تطبیق حدیث بر مصادیق نقل کرده که لفظ «لاضرر و لاضرار» در آن نیامده است. از جمله‌ی آنها حدیثی از پیامبر (ص) به روایت ابوهریره است که مفادش آنست که اگرچه کوبیدن چوب در دیوار توسط همسایه برای شما ضرر داشته باشد، نباید همسایه را منع کرد. در دو روایت بعد، خلیفه‌ی دوم نسبت به منازعه‌ای قاضی حکم صادر کرده است. گویا مالک بن انس می‌خواهد با نقل این داستان‌ها قاعده‌ی لاضرر را بر آنها تطبیق نماید.

حدیث لاضرر را به صورت متصل، عبدالعزیز درآوردی (م ۱۸۷ق، معاصر با مالک بن انس) از عمرو بن یحیی از پدرش از ابوسعید خدری از پیامبر (ص) نقل کرده است (الدارقطنی، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۴۰۸، حدیث ۴۵۴۱ [متن حدیث: لا ضرر و لاضرار]؛ الحاکم النیسابوری، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۶۶، حدیث ۲۳۴۵). اما افرادی که از درآوردی نقل کرده‌اند مقبول نیستند (الدانی الأندلسی، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۲۶۰، پانویس ۶).

با توجه به مطالب فوق این حدیث در قرن اول در مدینه نقل شده است. از آنجایی که تألیف موطأ

حدود سال ۱۴۸ قمری بوده (ابوریه، ۱۹۷۶، ص ۲۹۸) معلوم می‌شود در قرن دوم در مدینه مالک بن انس آن را پذیرفته است. در قرن‌های بعدی به عبدالعزیز درآوردی سند متصلی را که راوی آن از پیامبر (ص)، ابوسعید خدری است، نسبت داده‌اند.

احمد بن حنبل (م ۲۴۱) در اوایل قرن سوم این روایت را قبول کرده است. او حدیث را در مسند خود با سندی دیگر ذکر کرده است:

«حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّمَ: لَأَضْرَرَ وَلَا ضِرَّارَ، وَلَلرَّجُلِ أَنْ يَجْعَلَ خَشْبَةً فِي حَائِطِ جَارِهِ، وَالطَّرِيقَ الْمَيْتَاءَ سَبْعَةَ أَذْرَعٍ» (۱۴۲۱، ج ۵، ص ۵۵، حدیث ۲۸۶۵).

مشکل این سند جابر بن یزید جعفی است که از نظر رجالیان اهل سنت غیرتقه است. (العسقلانی، ۱۴۰۶، ص ۱۳۷، ش ۸۷۸).

با توجه به مشکلات سندی فوق، بزرگان حدیثی یعنی بخاری (م ۲۵۶) و مسلم (م ۲۶۱) حدیث را نپذیرفته و نقل ننموده‌اند. لاضرر در صحاح شش‌گانه فقط در سنن ابن ماجه (م ۲۷۳) به دو سند آمده است، یکی همانی است که از احمد بن حنبل نقل گردید (ابن ماجه القزويني، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۴۳۲، حدیث ۲۳۴۱) و دیگری:

«حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ يَحْيَى بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ عِبَادَةَ بْنِ لَصَامِتٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَأَضْرَرَ وَلَا ضِرَّارَ».

عبادة بن الصامت (م ۳۴) صحابی پیامبر (ص) و اسحاق بن یحیی نوهی اوست. اما علاوه بر این که اسحاق بن یحیی مجهول است، روایت او از جدش ثابت نیست (ابن ماجه القزويني، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۴۳۰، حدیث ۲۳۴۰ و نک پاورقی ۱). به نظر می‌رسد اسحاق بن یحیی (م ۱۳۱) رساله‌ای را از عبادة بن الصامت به نحو وجاده نقل کرده (ابن رجب الدمشقی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۲۰۸) که در سنت نقل شفاهی حدیث اهل سنت، مقبول واقع نشده است (ابن عساکر، بی تا، ج ۲۲، ص ۳۸۷؛ الذهبی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۶۱). مؤید این مطلب این است که تمام روایت‌های او قضاوت‌های پیامبر (ص) می‌باشد و تنها راوی از او موسی بن عقبه (م ۱۴۱) است (ابن عدی الجرجانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۵۵۲) و تنها راوی از موسی بن عقبه، فضیل بن سلیمان (م ۱۸۳ق) است. این رساله در زیادات عبدالله بن احمد بن حنبل (م ۲۹۰) بر مسند پدرش به طور کامل نقل شده است (بن حنبل الشیبانی، ۱۴۲۱، ج ۳۷، ص ۴۳۶-۴۳۹، حدیث ۲۲۷۷۸). رساله‌ی اسحاق بن یحیی به قرینه‌ی انفراد اسناد تا فضیل بن سلیمان و عدم نقل مالک بن انس از آن، مورد قبول محدثین اهل سنت واقع نشده است. کم‌کم در اواخر قرن دوم مورد استناد واقع می‌شود (ابن حنبل الشیبانی، ۱۴۲۱، ج ۳۷، ص ۴۳۶، حدیث ۲۲۷۷۸؛ ابن ماجه القزويني، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۴۳۰، حدیث ۲۳۴۰؛ البیهقی، ۱۴۳۲، ج ۲۰،

ص ۳۹۴، حدیث (۲۰۴۷۳).

ابوداود سجستانی (م ۲۷۵ق) روایت را در کتاب «مراسیل» خود ذکر کرده و از نقل آن در سنن خود که یکی از صحاح ششگانه است، امتناع کرده است (۱۴۰۸، ص ۹۰، حدیث ۴۰۷).

در قرن چهارم محدثین و حفاظ اهل سنت، حدیث را با متن‌ها و سندهای دیگری نقل کرده‌اند (الطبرانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۸۶، حدیث ۱۳۸۷؛ الطبرانی، بی تا، ج ۵، ص ۲۳۸، حدیث ۵۱۹۳).

در برخی نقل‌های متأخر از حدیث لاضرر آمده است: «لاضرر و لا ضرر» (الدارقطنی، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۴۰۸، ش ۴۵۴۲). از طرفی دیگر در برخی کتاب‌های لغت «لاضرر علیک و لا ضرور و لا تضرة» به عنوان قول مشهور عرفی عنوان شده است (الجوهري، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۲۰). با توجه به این نکته که در رسم الخط کوفی الف وسط کلمه نگاشته نمی‌گردد، به نظر می‌رسد که آنچه در این تحریر از حدیث آمده همان «لاضرر و لا ضرور» باشد. بنا بر این فرض، می‌توان حدس زد که عبارت «لاضرر و لا ضرور» و تحریرهای دیگر آن، از ضرب‌المثل‌هایی بوده که در زمان پیامبر^(ص) رواج داشته است. مؤید این مطلب عدم نقل «لاضرر و لا ضرر» در «الْفَاطَ رَسُوْلِ اللّٰهِ الْمُوْجَزَةِ الَّتِي لَمْ يُسَبِّقْ اِلَيْهَا» توسط صدوق است (۱۳۶۳، ج ۴، ص ۳۷۶-۳۸۱، ش ۵۷۶۳-۵۸۳۲).

به هر حال، تلاش محدثان قرن چهارم تصحیح روایت است. البته برخی از آنها همچنان لاضرر را حدیث مرسلی دانسته که مضمون آن صحیح است (ابن حزم الظاهري، بی تا، ج ۷، ص ۸۵). بنا بر این نظر، مضمون لاضرر مطابق حکم عقل است و تعبّدی بدان ثابت نشده است.

نکته‌ی قابل توجه در روایت مراسیل ابن‌داود، افزوده‌ی «فی الاسلام» در آن است. این افزوده در مصادر بعدی نیز تکرار شده و در سند آنها قضاتی مانند حیان بن بشر وجود دارد (الطبرانی، بی تا، ج ۵، ص ۲۳۸، حدیث ۵۱۹۳). اما به جهت عدم اعتبار منابع و روایت شامل این افزوده، در سنت حدیثی اهل سنت این افزوده مشهور نشده است.

نکته‌ی مهم‌تر، خالی بودن روایت در منابع اصلی اهل سنت از ذکر شأن نزول و اکتفا به «لاضرر و لا ضرر» است. در موارد غیر معتبر محدودی مانند آنچه مالک در موطأ در مورد خلیفه‌ی دوم ذکر کرده^۱ یا مرسله‌ی ابوداود راجع به داستان ابولبابه، فقره‌ی لاضرر با داستانی همراه است.

لاضرر در نقل‌های غیرمعتبر متأخر دیگر نزد اهل سنت از طریق امام باقر^(ع)، با ذکر شأن نزول و افزوده‌ی «فی الاسلام» آمده است (السیوطی، ۱۴۲۶، ج ۲۴، ص ۲۱۰، حدیث ۷۱۷؛ المتقی الهندی، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۸۴۳، حدیث ۱۴۵۳۴).

^۱ عدم اعتبار در این مورد به جهت عدم استناد آن به پیامبر^(ص) است

همچنین داستان سمره‌بن جندب نزد اهل سنت از طریق امام باقر^(ع) بدون ذیل لاضرر ذکر شده است (السَّجِسْتَانِي، ۱۴۳۰، ج ۵، ص ۴۷۸، حدیث ۳۶۳۶).

در سنت حدیثی زیدیان، حدیث لاضرر با لفظ: «لاضرر و لاضرار فی الاسلام» پس از حکم کراهت نماز در «قارعة الطريق» در /مالی احمدبن عیسی (م ۲۴۷) (۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۱۰، ش ۶۲۷) و /احکام یحیی‌بن‌الحسین (م ۲۹۸) (۱۴۳۵، ج ۱، ص ۱۱۸) نیز آمده است. قابل توجه است که این حدیث در مجموع نگاشته‌های منسوب به زیدبن علی (م ۱۲۲) وجود ندارد (زیدبن علی‌بن‌الحسین، بی‌تا؛ الدرسی الحمزی، ۱۴۲۲).

۴-۴. موضع اهل بیت^(ع)

وجود حدیث لاضرر در متون حدیثی شیعه مؤید اصل ثبوت این سنت پیامبر^(ص) است. در منابع شیعه، فقره‌ی «لاضرر و لاضرار» به تنهایی و بی‌شأن نزول به جز در دعائم الاسلام (ابن حیون، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۹۹، حدیث ۱۷۸۱ [با متن: و لا اضرار]) و من لایحضره الفقیه (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۳۳۴، حدیث ۵۷۱۸) نیامده است.

سندی که در دعائم ذکر شده از طریق امیرالمؤمنین^(ع) از پیامبر^(ص) می‌باشد. صدوق در المقنع به صورت مرسل از طریق امیرالمؤمنین^(ع) این فقره آمده است:

«و رویت آنه جاء رجل إلى عمر بن الخطاب و معه رجل، فقال: إن بقره هذا شقت بطن جملي، فقال عمر: قضی رسول الله^(ص) فیما قتل البهائم: إنه جبار ... فقال أمير المؤمنين^(ع) قضی النبی^(ص): لاضرر و لاضرار، إن كان صاحب البقرة ربطها على طريق الجمل فهو له ضامن، فنظروا فإذا تلك البقرة جاء بها صاحبها من السواد، و ربطها على طريق الجمل، فأخذ عمر برأيه^(ع) و أغرم صاحب البقرة ثمن الجمل» (۱۴۱۵، ص ۵۳۷).

به جهت همراهی با شأن نزول، این نقل نمی‌تواند شاهدی بر حدیث دعائم باشد. در متون اهل سنت نیز، لاضرر از طریق امیرالمؤمنین^(ع) نقل نشده است (الألبانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۹۸، ش ۲۵۰). نقل دعائم به جهت عدم شاهدی بر نقل و ضعف کتاب، قابل اعتنا نیست.

صدوق در آغاز باب میراث اهل الملل کتاب من لایحضره الفقیه جمله «لَا ضَرَرَ وَ لَا إِضْرَارَ فِي الْإِسْلَامِ»

را به پیامبر^(ص) نسبت داده است:

«لَا يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ، وَ الْمُسْلِمُ يَرِثُ الْكَافِرَ وَ الْكَافِرُ لَا يَرِثُ الْمُسْلِمَ، وَ ذَلِكَ أَنْ أَصَلَ الْحُكْمَ فِي أَمْوَالِ الْمُشْرِكِينَ أَنَّهَا فِيَّ لِلْمُسْلِمِينَ، وَ أَنَّ الْمُسْلِمِينَ أَحَقُّ بِهَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، وَأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَى الْكُفَّارِ الْمِيرَاثَ عُقُوبَةً لَهُمْ بِكُفْرِهِمْ، كَمَا حَرَّمَ عَلَى الْقَاتِلِ عُقُوبَةً لِقَتْلِهِ، فَأَمَّا الْمُسْلِمُ

فَلَا يَجْرُمُ وَعَقُوبَةُ يُحْرَمُ الْمِيرَاثَ وَ كَيْفَ صَارَ الْإِسْلَامَ يَزِيدُهُ شَرًّا مَعَ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ، وَ مَعَ قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِأَضْرَرٍ وَ لِأَضْرَارٍ فِي الْإِسْلَامِ، فَالْإِسْلَامُ يَزِيدُ الْمُسْلِمَ خَيْرًا وَ لَا يَزِيدُهُ شَرًّا، وَ مَعَ قَوْلِهِ الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَ لَا يَغْلَى عَلَيْهِ، وَ الْكُفَّارُ بِمَنْزِلَةِ الْمَوْتَى لَا يَحْجُبُونَ وَ لَا يَرِثُونَ» (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۳۳۴).

در مسأله‌ی ارث مسلم و کافر از یکدیگر، اگرچه ارث نبردن کافر از مسلمان اجماعی است؛ اما ارث نبردن مسلمان از کافر اختلافی است. مشهور اهل سنت قائل هستند که مسلمان نیز از کافر ارث نمی‌برد. اما برخی از آنان همانند شیعه، مسلمان را وارث کافر می‌دانند (القحطانی، ۱۴۳۳، ج ۸، ص ۷۶۹-۷۷۰؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۵، ص ۵۸۷).

بر حسب رویه‌ی صدوق در کتاب، انتظار می‌رفت که او به ذکر احادیث اصحاب روی آورد، ولی او برخلاف روش خود به حکمت و علت حکم پرداخته و پس از آن به روایات اهل سنت متمسک شده است. این سخن صدوق: «تحریم ارث بر کفار به خاطر عقوبت آنان بر کفر است همان‌گونه که ارث بر قاتل به جهت عقوبتی بر قتلش حرام شده است و مسلمان به چه جرم و عقوبتی از میراث محروم گردد؟» قیاس است و بعید است که صدوق به آن تمسک استدلالی کرده باشد. هدف صدوق در اینجا مجادله با اهل سنت و ردّ نظر آنان از طریق استدلال به داشته‌های حدیثی‌شان است. بعید است که این نقل صدوق مشمول سخن او در دیباچه‌ی کتاب شود: «وَ جَمِيعُ مَا فِيهِ مُسْتَخْرَجٌ مِنْ كُتُبِ مَشْهُورَةٍ عَلَيْهَا الْمُعْوَلُ وَ إِلَيْهَا الْمَرْجِعُ» (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳).

واضح شد که لاضرر به جز دو مورد غیر قابل اعتنا، همیشه همراه با شأن نزول در منابع شیعه نقل شده است. در روایات شیعه، علاوه بر رخداد سمره‌بن جندب و روایت صدوق در المقتنع (خسارت وارد شده به واسطه حیوان) در دو موضوع دیگر (اضافه‌ی آب چاه و شفعه)، «لاضرر و لاضرار» با سند یکسان از قضاوت‌های پیامبر (ص) نقل شده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ حَيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَيْنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فِي مَشَارِبِ النَّخْلِ أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ نَفْعُ الشَّيْءِ وَ قَضَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ بَيْنَ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمْنَعَ بِهِ فَضْلٌ كَلِلاً وَ قَالَ لِأَضْرَرٍ وَ لِأَضْرَارٍ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۲۹۳-۲۹۴، ش ۶؛ مقایسه کنید با: ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۳۸، ش ۳۸۷۲).

9

«مُحَمَّدُ بْنُ حَيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِالشَّفْعَةِ بَيْنَ الشُّرَكَاءِ فِي الْأَرْضَيْنِ وَ الْمَسَاكِينِ وَ قَالَ لِأَضْرَرٍ وَ لِأَضْرَارٍ»

لَاضِرَّارَ وَ قَالَ إِذَا رَقَّتِ الْأَرْفُ وَ حَدَّتِ الْحُدُودُ فَلَاشْفَعَةَ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۲۸۰، ش ۴؛

مقایسه کنید با: ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۷۶-۷۷، ش ۳۳۶۸-۳۳۶۹)

این دو روایت با مشکل سندی روبرو هستند. عقبه‌بن‌خالد (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۹۹، ش ۸۱۴؛ طوسی، بی‌تا، ص ۳۳۹، ش ۵۳۳) و محمدبن‌عبدالله‌بن‌هلال توثیق ندارند. عنوان محمدبن‌عبدالله‌بن‌هلال در فهرست‌ها ذکر نشده است. اما عبدالله‌بن‌هلال‌بن‌جابان در کتب رجال موجود است (حلی، ۱۳۴۲، ص ۲۲؛ طوسی، ۱۴۲۷، ص ۲۳۱، ش ۳۱۲۵). نجاشی عبدالله‌بن‌هلیل را ذکر کرده و کتابی برای او گزارش کرده که پسرش محمد از او نقل کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۳۰، ش ۶۱۱). به نظر می‌رسد او همان محمدبن‌عبدالله‌بن‌هلال است.

با پیگیری روایاتی که عبدالله‌بن‌هلال از عقبه‌بن‌خالد نقل کرده است با موارد بیشتری از قضاوت‌های پیامبر^(ص) برخورد می‌کنیم (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۲۹۵، ۲۷۸، ۱۷۸؛ همچنین نک: ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۳۸). جالب این است که تمامی این قضاوت‌ها در رساله‌ی اسحاق‌بن‌یحیی از عبادة‌بن‌صامت که بحث از آن گذشت، موجود است (ابن‌حنبل‌الشیبانی، ۱۴۲۱، ج ۳۷، ص ۴۳۶-۴۳۹، ش ۲۲۷۷۸). اما در رساله‌ی اسحاق فقره‌ی «لاضرر و لاضرار» به عنوان یکی از قضاوت‌های پیامبر^(ص) ذکر شده و بین آن وسه قضاوت دیگر پیامبر^(ص) (نقع البئر، فضل الماء و الشفعة) فاصله است.

به نظر می‌رسد عقبه‌بن‌خالد تأیید امام صادق^(ع) نسبت به قسمت‌هایی از رساله‌ی اسحاق‌بن‌یحیی از جدش عبادة‌بن‌صامت را گزارش کرده و پس از او محمدبن‌عبدالله‌بن‌هلال این گزارش را نقل کرده است. اما در جامعه‌ی حدیثی شیعه این تأیید مورد قبول واقع نشده است. اما در طبقات بعدی محمدبن‌حسین‌بن‌ابی‌الخطاب آن‌را پذیرفته و نقل نموده است. با توجه به شأن و منزلت محمدبن‌حسین بن‌ابی‌الخطاب در حدیث‌شناسی: «جلیل من أصحابنا عظیم القدر کثیر الروایة ثقة عین حسن التصانیف مسکون إلی روایتہ» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۳۴، ش ۸۹۷).

پس از او در جامعه‌ی حدیثی شیعه این رساله -یا بخش‌های مورد تأیید- مقبولیت نسبی پیدا کرده است به طوری که محمدبن‌یحیی عطار و کلینی و صدوق از آن نقل کرده‌اند (مددی، خارج اصول: ۹۴/۱۱/۲۴).

قابل ذکر است که اکثر قسمت‌های رساله‌ی اسحاق‌بن‌یحیی در منابع حدیثی شیعه، به صورت متفرقه در ابواب مختلفی وجود دارد، که راوی برخی از قسمت‌ها عقبه‌بن‌خالد و برخی سکونی (مانند: کلینی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۳۷۷، ش ۲۰) و برخی غیاث‌بن‌ابراهیم (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۲۷۸، ش ۳) است. (نک: شریعت اصفهانی، بی‌تا، ص ۲۰).

در منابع اهل سنت احادیث «نقع البئر» (بن‌حنبل‌الشیبانی، ۱۴۲۱، ج ۴۱، ص ۲۶۰، ش ۲۴۷۴۱)

پاورقی ش ۳) و «فضل ماء» (البخاری، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۱۰، ش ۲۳۵۳ پاورقی ۱؛ بن حنبل الشیبانی، ۱۴۲۱، ج ۱۲، ص ۲۷۶، ش ۷۳۲۴ پاورقی ۱) و «شفعه» (البخاری، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۴۰، ش ۲۴۹۵؛ بن حنبل الشیبانی، ۱۴۲۱، ج ۲۲، ص ۶۲، ش ۱۴۱۵۷ نک: پاورقی ۱) از پیامبر^(ص) بسیار زیاد نقل شده است. اما در هیچیک ذیل «لاضرر و لاضرار» وجود ندارد.

با توجه به ترتیب قضاوت‌های پیامبر^(ص) در رساله‌ی اسحاق بن ابراهیم و نبود فقره‌ی لاضرر در احادیث نفع البئر و فضل ماء و شفعة در منابع حدیثی اهل سنت، برخی معتقدند که گوینده لاضرر و لاضرار در حدیث، عقبه بن خالد است و او بین دو کلام پیامبر^(ص) جمع نموده است (شریعت اصفهانی، بی تا، ص ۱۹). اگرچه چنین امری محتمل است اما با توجه به روش محدثان و دقت آنان در نقل سخنان معصوم به گونه‌ای که با افزوده‌ی روات خلط نشود، به خصوص بزرگانی چون محمد بن الحسین بن ابی الخطاب و کلینی، این احتمال بعید است.

به نظر می‌رسد که افزودن فقره‌ی «لاضرر و لاضرار» به روایت مربوط به دو قضاوت پیامبر اکرم^(ص) از ناحیه امام صادق^(ع) بوده است. قرائنی که بر این امر دلالت می‌کند، علاوه بر رساله‌ی اسحاق بن یحیی و عدم وجود این ذیل در روایات اهل سنت با کثرت طرق آنها، نقل این دو روایت در من لایحضره الفقیه است: «وَقَضَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي أَهْلِ الْبُؤَادِي أَنْ لَا يَمْنَعُوا فَضْلَ مَاءٍ وَلَا يَبِيعُوا فَضْلَ الْكَلْبِ». صدوق قسمت اول حدیث و نیز فقره‌ی «لاضرر...» را نیآورده است. چنانکه در حدیث شفعة بعد از نقل حکم از رسول خدا^(ص)، در نسخه من لایحضره الفقیه آمده است: «و قال الصادق^(ع): إذا أُرْفَت الأُرف...» (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۷۶-۷۷، ش ۳۳۶۸-۳۳۶۹). از آنجا که امامان^(ع) سنن پیامبر را تشریح و تبیین می‌نمودند، تعلیل یک حکم به فرمایشی از رسول خدا^(ص) توسط ایشان امری متعارف است.

با وجود قرائن و شواهد فوق، اما نمی‌توان به نتایج آن اطمینان حاصل نمود. چه این که بررسی رجالی و فهرستی سند روایات عقبه بن خالد از هر دو اعتبارزدایی می‌نماید و در نتیجه نمی‌توان مضمون آنها را به معصوم نسبت داد. البته این امر مانع از مؤید بودن این احادیث و تحلیل‌ها نسبت به اعتبار حدیث عبدالله بن بکیر نیست.

۴-۵. عصر انتقال از حدیث به فتوا

با توجه به این که لاضرر مستند یک قاعده‌ی فقهی است و فرع فقهی نمی‌باشد و همچنین سبک روایات لاضرر در تراث شیعه به گونه‌ای است که لاضرر به عنوان حکمت یا علت حکمی مطرح شده است، جستجوی تمسک بدین روایت در مرحله انتقال از حدیث به فتوا با دشواری‌هایی مواجه است. از این رو، یا باید موضوع روایاتی که ذیل آنها لاضرر آمده است را در کتب فتوایی اولیه تتبع نمود یا به تمسک فقها

بدین قاعده در فقه استدلالی مراجعه نمود که در مرحله‌ای بعد از انتقال از حدیث به فتوا رخ داده است. داستان سمره بن جندب در طول تاریخ چندان تکرار نشده است. از این رو نمی‌توان رخ داده‌های شبیه به آن در احادیث را جستجو نمود و فتاوی در مرحله‌ی انتقال حدیث به فتوا را پیگیری کرد. البته مواردی در روایات وجود دارد که احکام موجود در آنها با قاعده‌ی لاضرر در ارتباط است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۲۹۳-۲۹۴، ش ۴-۵-۷؛ ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۳۸/۱۰۲، ش ۳۴۲۰-۳۴۲۱/۳۷۸۰؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۱۴۶/۷۹، ش ۶۴۷/۳۴۱).

عمل به حدیث فضل ماء نزد فقهای شیعه چندان واضح نیست. صدوق در المقنع به صورت مطلق فروش آب را جایز می‌داند (ابن بابویه، ۱۴۱۵). مفید می‌گوید: «فإن حفر في أرض موات بإذن سلطان الحق نهرا فأحياها بمائه كان له بيع ما فضل من ذلك الماء ممن شاء» (مفید، ۱۴۱۰، ص ۶۱۵). عموم یا اطلاق کلام دیگر فقها، بلکه تصریح برخی با روایت فضل ماء همگرا نیست (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۴۱۷-۴۱۸؛ ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۳۶-۳۷؛ ابن زهره، ۱۴۱۷، ص ۲۹۴؛ ابوالصلاح حلبی، بی‌تا، ص ۳۹۵؛ سلار دلمی، ۱۴۰۴، ص ۱۸۰).

اگرچه در فقه‌الرضا آمده: «ولا ضرر في شفعة ولا ضرار» (الفقه المنسوب للإمام الرضا^(ع))، ۱۴۰۶، ص ۲۶۴ و در المقنع نقل شده: «و روي: إذا أرفت الأرف و حدت الحدود فلا شفعة» (ابن بابویه، ۱۴۱۵، ص ۴۰۶) و سیدمرتضی در موارد متعددی این روایت را ذکر کرده است (۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۷۸؛ ۱۴۱۵، ص ۴۵۱)؛ اما با توجه به اجماعی بودن حکم شفعه در زمین و خانه بین فریقین (علم‌الهدی، ۱۴۱۵، ص ۴۴۹)، بعید می‌نماید که مستند اجماع‌کنندگان لاضرر باشد.

تبع فوق معلوم می‌کند که روایات لاضرر چندان مورد عمل فقها نبوده است. با توجه بدین نتیجه دیگر پیگیری روایت صدوق در المقنع (خسارت وارد شده به وسیله‌ی حیوان) و همچنین روایت دیگر دعائم‌الاسلام (ابن حیون، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۰۴، ش ۱۸۰۵) به جهت ارسال آنها چندان موجه نیست. تمسک به لاضرر به عنوان دلیلی برفع فقهی در مسائل مختلفی در فقه استدلالی از قرن چهارم به بعد موجود است (ابن جنید اسکافی، ۱۴۱۶، ص ۲۲۳؛ ابن بابویه، ۱۳۶۱، ص ۲۸۱؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۲۰، ۴۴۰-۲۹۷، ۸۳، ۸۱ و ...؛ ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۵۷۳؛ طبرسی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۶۲). به نظر می‌رسد بعد از استفاده‌ی فراوان طوسی از حدیث لاضرر این حدیث در فقه شیعه مشهور گشته است.

نتیجه

مطالب ارائه‌شده به نتایج زیر رهنمون می‌کند:

۱. بررسی رجالی سند روایت عبدالله بن بکیر در کافی، ضعف طریق آن را آشکار می‌کند. از جهت

- دیگر، با بررسی فهرستی این حدیث، اعتبار آن در زمان تألیف کتاب کافی احراز می‌گردد.
۲. با تتبع حدیث «لاضرر» در تراث اهل سنت آشکار است که فقره‌ی «لاضرر و لاضرار» در فضای مدینه در قرن اول و مخصوصاً در نیمه‌ی دوم آن شهرت داشته است. در قرن دوم با آغاز تدوین حدیث، عالمان اهل سنت به دنبال مستندسازی حدیث لاضرر بودند و تلاش کردند اسناد آن را ذکر نمایند. در قرن سوم با بررسی اسناد و تنقیح و تصحیح آنها، بزرگان حدیثی اهل سنت، حدیث لاضرر را منقطع دانسته و از نقل آن خودداری کرده‌اند. در قرن‌های بعد، حفاظ حدیث اهل سنت در جهت قبول حدیث با توجه به اسناد دیگر تلاش نموده و آن را «حسن» دانسته‌اند. در عصر حاضر برخی از آنان حدیث را «صحیح لغیره» یا «صحیح» شمرده‌اند.
۳. با بررسی موضع اهل بیت^(ع) نسبت به این حدیث تأیید انتساب فقره‌ی «لاضرر و لاضرار» به رسول الله^(ص) قابل احراز است.
۴. با بررسی مرحله‌ی انتقال حدیث به فتوا آشکار می‌شود که روایات لاضرر چندان مورد عمل فقها نبوده است. تمسک به لاضرر به عنوان دلیلی بر فرع فقهی در مسائل مختلفی در فقه استدلالی از قرن چهارم به بعد موجود است و به نظر می‌رسد بعد از استفاده فراوان طوسی از حدیث لاضرر این حدیث در فقه شیعه مشهور گشته است.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۱ ش). *معانی الأخبار*. قم: جامعه مدرسین.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۳ ش). *من لایحضره الفقیه*. قم: جامعه مدرسین.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۵). *المقنع*. قم: پیام امام هادی (ع).
۴. ابن براج، عبدالعزیز بن نحریر (۱۴۰۶). *المهذب*. قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن جنید اسکافی، محمد بن احمد (۱۴۱۶). *مجموعه فتاوی ابن الجنید*. قم: جامعه مدرسین.
۶. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (بی‌تا). *کشف المشکل من حدیث الصحیحین*. ریاض: دار الوطن للنشر.
۷. ابن حزم الظاهری، علی بن احمد (بی‌تا). *المطی بالآثار*. بیروت: دار الفکر.
۸. ابن حنبل الشیبانی، احمد بن محمد (۱۴۲۱). *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. مؤسسة الرسالة.
۹. ابن حیون، نعمان بن محمد (۱۳۸۳ ش). *دعائم الإسلام*. قم: آل البيت.
۱۰. ابن رجب الدمشقی، عبدالرحمن بن احمد (۱۴۲۲). *جامع العلوم والحکم*. مؤسسة الرسالة - بیروت.
۱۱. ابن زهره، حمزة بن علی (۱۴۱۷). *غنیة النزوع*. قم: مؤسسة الإمام الصادق.
۱۲. ابن عدی الجرجانی، ابو احمد (۱۴۱۸). *الکامل فی ضعفاء الرجال*. بیروت: الکتب العلمیة.
۱۳. ابن عساکر، علی (بی‌تا). *تاریخ دمشق*. دار الفکر.
۱۴. ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۳۸۰ ش). *الرجال*. قم: دار الحدیث.

۱۵. ابن‌ماجة القزويني، محمد بن يزيد(۱۴۳۰). *سنن ابن ماجه*. شعيب أرنووط. دار الرسالة العالمية.
۱۶. ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم(بی‌تا). *الكافي في الفقه*. اصفهان: کتابخانه امیرالمومنین (ع).
۱۷. احمدبن عیسی بن زیدبن علی(ع)(۱۴۱۰). *کتاب رأب الصدع*. بیروت لبنان: دار النفائس.
۱۸. ارشوم، مصطفی بن حمو(۱۴۳۴). *القواعد الفقهية عند الاباضية*. عمان: وزارة الاوقاف.
۱۹. الألباني، محمد ناصرالدين(۱۴۰۵). *إرواء الغلیل* بیروت: المكتب الإسلامي.
۲۰. الألباني، محمد ناصرالدين(۱۴۱۵). *سلسلة الأحاديث الصحيحة*. الرياض: مكتبة المعارف.
۲۱. البخاري، محمد بن إسماعيل(۱۴۲۲). *صحيح البخاري*. بیروت: دار طوق النجاة.
۲۲. البيهقي، أبو بكر(۱۴۳۲). *السنن الكبير*. مركز هجر (عبد السند حسن يمامة).
۲۳. الجوهري، إسماعيل بن حماد(۱۴۰۷). *الصحاح*. بیروت: دار العلم للملايين.
۲۴. الحاكم النيسابوري، محمدبن عبدالله(۱۴۱۱). *المستدرک على الصحيحين* بیروت: دار الكتب العلمية.
۲۵. حلی، تقی الدين(۱۳۴۲ش). *الرجال*. تهران: دانشگاه تهران.
۲۶. خدامیان آرانی، مهدی(۱۴۳۰). *الصحيح في فضل الزيارة الرضوية*. مشهد: بنياد پژوهش‌ها.
۲۷. خدامیان آرانی، مهدی(۱۴۳۲). *الصحيح في فضل الزيارة الحسينية*. مشهد: بنياد پژوهش‌ها.
۲۸. الدارقطني، علي بن عمر(۱۴۲۴). *سنن الدارقطني*. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۲۹. الداني الأندلسي، أحمد(۱۴۲۴). *الإيماء إلى أطراف أحاديث كتاب الموطأ*. الرياض: المعارف.
۳۰. الدرسي الحمزي، ابراهيم يحيى(۱۴۲۲). *مجموع كتب و رسائل زيد بن علي*. يمن: اهل البيت.
۳۱. الذهبي، شمس الدين(۱۴۱۹). *تذكرة الحفاظ*. بیروت: دار الكتب العلمية.
۳۲. الزرقاني، محمد بن عبد الباقي(۱۴۲۴). *شرح الزرقاني على الموطأ*. القاهرة: الثقافة الدينية.
۳۳. زراري، احمد بن محمد(۱۳۶۹ش). *رسالة أبي غالب الزراري*. قم: مركز البحوث.
۳۴. زيدبن علی بن الحسين (بی‌تا). *مسند الامام زيد*. بیروت: دار الكتب العلمية.
۳۵. سبحانی، جعفر(۱۴۱۵). *الرسائل الأربع*. قم: امام صادق.
۳۶. السبكي، ابونصر تاج الدين(۱۴۱۱). *الأشباه والنظائر*. بیروت: دار الكتب العلمية.
۳۷. السجستاني، ابوداود(۱۴۰۸). *المراسيل*. بیروت: الرسالة.
۳۸. السجستاني، ابوداود(۱۴۳۰). *سنن أبي داود*. بیروت: الرسالة.
۳۹. سلار دیلمی، حمزة بن عبدالعزیز(۱۴۰۴). *المراسم*. قم: منشورات الحرمین.
۴۰. سیستانی، علی(۱۴۱۴). *قاعدة لا ضرر ولا ضرار*. قم: [بی‌نا].
۴۱. السیوطي، جلال الدين(۱۴۲۶). *«الجامع الكبير»*، القاهرة: الأزهر الشريف.
۴۲. شریعت اصفهانی، فتح‌الله(بی‌تا). *قاعدة لا ضرر*، قم: جماعة المدرسين.
۴۳. شیرازی، سیدرضا(۱۴۰۰). *«ارائه‌ی سازوکار اجرائی تحلیل فهرستی»*، *مطالعات فهم حدیث*، پیاپی ۱۷.
۴۴. شیرازی، سیدرضا(۱۴۰۰). *«ارزیابی احادیث به روش تحلیل فهرستی»*، *مطالعات*

قرآن و حدیث، دوره ۱۵، شماره ۲.

۴۵. شیرازی محمدآبادی، مرجان (۱۳۹۹) «تاریخ‌گذاری روایات حاکی از دعای پیامبر اکرم (ص) برای شمامت‌شدگان توسط ایشان»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، پیاپی ۴۷، صص ۷۵-۱۱۸.
۴۶. صدر، محمدباقر (۱۴۲۰). *لا ضرر و لا ضرار*، قم: دارالصادقین.
۴۷. الطبرانی، أبو القاسم (۱۴۱۵). *المعجم الكبير*، قاهره: مكتبة ابن تیمیه.
۴۸. الطبرانی، أبو القاسم (بی‌تا). *المعجم الأوسط*، القاهرة: دارالحرمین.
۴۹. طبرسی، فضل‌بن‌حسن (۱۴۱۰). *المؤتلف من المختلف بین أئمة السلف*، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۵۰. طوسی، محمد بن‌حسن (۱۳۶۵). *تهذیب الأحكام*، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۵۱. طوسی، محمد بن‌حسن (۱۴۲۷). *رجال الطوسی*، قم: جماعة المدرسین.
۵۲. طوسی، محمد بن‌حسن (۱۳۶۳). *الاستبصار فیما اختلف من الأخبار*، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۵۳. طوسی، محمد بن‌حسن (۱۴۰۰). *النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى*، بیروت: دارالکتب العربی.
۵۴. طوسی، محمد بن‌حسن (۱۴۰۷). *الخلاص*، قم: جماعة المدرسین.
۵۵. طوسی، محمد بن‌حسن (بی‌تا). *الفهرست*، قم: مكتبة المرتضوية.
۵۶. العسقلانی، ابن حجر (۱۴۰۶)، *تقریب التهذیب*. سوریه: دار الرشید.
۵۷. عراقی، ضیاء‌الدین (۱۳۷۶). *قاعدة لا ضرر و لا ضرار*، قم: دفتر تبلیغات.
۵۸. علم‌الهدی، علی بن‌حسین (۱۴۰۵). *رسائل الشریف المرتضی*، قم: دار القرآن.
۵۹. علم‌الهدی، علی بن‌حسین (۱۴۱۵). *الانتصار*، قم: جماعة المدرسین.
۶۰. فخرالمحققین، محمد بن‌حسن (۱۳۸۷). *ایضاح الفوائد*، قم: اسماعیلیان.
۶۱. القحطانی، اسامة (۱۴۳۳). *موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي*، الرياض: دارالفضیلة.
۶۲. قطب راوندی، سعید بن‌هبة‌الله (۱۴۰۵). *فقه القرآن*، قم: مرعشی.
۶۳. کشی، محمد بن‌عمر (۱۳۴۸). *اختیار معرفة الرجال*، مشهد: دانشگاه مشهد.
۶۴. کلینی، محمد بن‌یعقوب (۱۳۶۳). *الکافی*، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۶۵. مالک بن‌انس (۱۴۰۶). *الموطأ*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶۶. المتقی الهندی، علی (۱۴۰۱). *کنز العمال في سنن الاقوال و الافعال*، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۶۷. مددی، سید احمد (خارج اصول). [<http://www.ostadmadadi.ir>] بی‌جا: [بی‌نا].
۶۸. مفید، محمد بن‌محمد (۱۴۱۰). *المقتعة*، قم: جماعة المدرسین.
۶۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۰). *القواعد الفقهية*، قم: مدرسة الإمام علي (ع).
۷۰. موسوی بجنوردی، محمد (۱۳۷۹). *قواعد فقهیه*، تهران: عروج.
۷۱. مؤسس آل‌البيت (۱۴۰۶). *الفقه المنسوب للإمام الرضا (ع)*، قم: آل‌البيت.
۷۲. میرزایی، احمد (۱۳۹۷). *بررسی روایات به روش فهرستی*، مشهد: مطالعات راهبردی.
۷۳. نجاشی، احمد بن‌علی (۱۳۶۵). *رجال النجاشی*، قم: جماعة المدرسین.
۷۴. نجاشی، احمد بن‌علی (۱۳۹۴). *رجال النجاشی*، قم: بوستان کتاب.
۷۵. النووي، محیی‌الدین (بی‌تا). *الأربعون النووية*، تحقیق ابن فایق الشربینی. [بی‌جا]: [بی‌نا].

۷۶. الهادی الی الحق، یحیی‌بن‌الحسین (۱۴۳۵). *کتاب الاحکام فی الحلال و الحرام*، صنعاء: مکتبة بدر.

References

1. Ibn Bābiwayh Al-Qummī, Muḥammad ibn 'Alī (1415 AH), Al-Muqanna', Qom: Imam Hadi.
2. Ibn Bābiwayh Al-Qummī, Muḥammad ibn 'Alī (1982), Maānī al-Akhbār, Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
3. Ibn Bābiwayh Al-Qummī, Muḥammad ibn 'Alī (1984), Man lā Yaḥduruhu al-Faqīh, Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī.
4. Ibn Burrāj, Abdol'azīz bin Nihrīr (1406 AH), al-Muhadhdhab, Qom: Intishārāt-i Markaz-i Asnād-i Inqilāb-i Islāmī.
5. Ibn Junayd al-Iskāfī, Muḥammad ibn Aḥmad (1416 AH), Majmū'at Fatāwā Ibn al-Junayd, Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī.
6. Ibn Jawzī, 'Abd al-Rahman bin Ali (nd), Kashf al-Mushkil Min Hadith al-Sahihain, Riyadh: Dar Al-Watan.
7. Ibn Hazm al-Zaheri, Ali bin Ahmad. (Nd). Local with works. Dar al-Fakr - Beirut.
8. Ibn Hanbal al-Shaibānī, Ahmad bin Mohammad (1421 AH), Musnad, Beirut: Al-Risālah.
9. Ibn Hayyūn, Nu'mān ibn Muḥammad (2004), Da'ā'im al-Islām, Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt
10. Ibn Rajab al-Dimashqī, 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad (1422 AH), Jam'a al-'Uloum wa al-Hikam, Beirut: Mu'assasat al-Risālah.
11. Ibn Zuhrah, Ḥamzah ibn 'Alī (1417), Ghunyat al-Nuzū', Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq
12. Ibn 'Uday al-Jorjānī, Abu Ahmad (1418 AH), Al-Kāmil fī Du'afā' al-Rijāl, Beirut: al-Kutub al-'Ilmīya.
13. Ibn 'Asākir, 'Alī ibn al-Ḥassan (Nd), Tā'rīkh Madīnat Dimashq, np: Dār al-Fikr.
14. Ibn Qhazā'irī, Ahmad bin Hossain (2001), Al-Rijāl, Qom: Dār al-Ḥadīth.
15. Ibn Mājah Qazvini, Muḥammad ibn Yazīd (1430 AH). Sunan Ibn Mājah, Dimashq: Dār al-Risālah al-'Ālamīyah.
16. Abu al-Salah Halabī, Taqī bin Najm (nd), al-Kafī fī al-Fiqh, Isfahan: Amir al-Mo'menin Library.
17. Aḥmad ibn 'Īsā ibn Zaid ibn Ali (1410 AH), Kitāb Ra'b al-Sa'd, Beirut: Dār al-Nafā'is.
18. Arshum, Mustafa bin Hamo (1434 AH), Al-Qawā'd al-Fiqhīyyah "nda al-Ibadīyyah, Oman: Ministry of Al-Awqaf.
19. Al-Albani, Mohammad Naser al-Din (1405 AH), Erwā' al-Ghalīl, Beirut: Al-Maktabat Al-Islami.
20. Al-Albani, Mohammad Naser al-Din (1415 AH), Silsilat Al-Saheeh Al-Ahadith, Riyadh: Al-Ma'arif Library.
21. Al-Bukhārī, Muhammad bin Ismail (1422 AH), Sahīh al-Bukhārī, Beirut-Lebanon: Dar Tawq al-Najat.
22. Al-Beyhaqi, Abu Bakr (1432 AH), Al-Sunan al-Kabīr, Dar Hijr.
23. Al-Jawhārī, Ismail bin Hamād (1407 AH), Al-Sihāh, Beirut: Dar al-'Ilm.
24. Al-Hakim al-Naisaburi, Muhammad bin Abdullah (1411 AH), al-Mustadrak Ali al-Sahihain, Beirut: Dar al-Kutub Al-'Ilmiya.
25. Hillī, Taqīuddin (1963), Al-Rijāl, Tehran: University of Tehran.

26. Khodamian Arani, Mehdi (1430 AH). *Al-Sahih fi Fazl-Ziyarah-Razawiya*, Mashhad: Astan-e Quds Research Foundation.
27. Khodamian Arani, Mehdi (1432 AH), *Al-Sahih fi Fazl al-Ziyarah al-Husseiniyyah*, Mashhad: Astan-e Quds Research Foundation.
28. Al-Darqutani, Ali bin Oma. (1424 AH), *Sunan al-Darqtani*, Beirut: Al-Risalah.
29. Al-Dānī al-Andalusī, Ahmed (1424 AH), *Al-Imā' ilā Atrāf Ahādīth Kitāb al-Muwatta'*, Riyadh: Al-Ma'ārif.
30. Al-Darsi al-Hamzi, Ebrahim Yahya (1422 AH), *Collection of Books and Letters of Zayd bin Ali*, Yemen: Ahl al-Bayt.
31. Al-Dhahabī, Shamsuddin (1419 AH), *Tadhkirat al-Huffāz*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiya.
32. Al-Zurqānī, Muhammad bin Abdul Baqi (1424 AH), *Al-ZURqānī's Commentary on Ali Al-Muwatta'*, Cairo: Al-Thiqafat Al-Dīniya.
33. Zurārī, Ahmad bin Muhammad (1990), *Risāla Abī Ghālib al-Zurārī*, Qom: Markaz al-Buhūth.
34. Zaid bin Ali bin Al-Hussein (nd), *Musnad al-Imam Zayd*, Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiya.
35. Sobhani, Ja'far (1415 AH), *Al-Risal al-'Arba*, Qom: Imam Sadiq (AS).
36. Alsobkī (1411 AH), *Al-Ashbāh wa-Nazā'ir*, Beirut: Dar al-Kutub Al-'Ilmiya.
37. Alsajestānī, Abu Dawood (1430 AH), *Sunan Abi Dawud*, Beirut: Risala.
38. Alsajestānī, Abu Dawood (1408 AH), *Al-Marāsīl*, Beirut: Al-Risalah.
39. Salar Dailami, Hamza bin Abdul Aziz (1404 AH), *Al-Marāsīm*, Qom: Al-Haramain.
40. Sistani, Ali. (1414 AH), *The Rule of Lā Darar wa lā Dirār*, Qom: np.
41. Alsuyūtī, Jalaluddin (1426 AH), "Al Jame al-Kabīr," Cairo: Al-Azhar al-Sharif.
42. Shariat Isfahani, Fathullah (nd), *Qa'ade lā Darar*, Qom: Teachers Association.
43. Shirazi, Seyed Reza (2021), "Presentation of the implementation mechanism of list analysis," *Hadith Understanding Studies*, 17: 29-9.
44. Shirazi, Seyed Reza (2021), "Evaluation of Hadith by List Analysis Method", *Qur'an and Hadith Studies*, 15(2): 25-65.
45. Shiri Mohammadabadi, Marjan (2019), "Dating the traditions that indicate the prayer of the Holy Prophet (PBUH) for those who were betrothed by him", *Researches of Qur'an and Hadith Sciences*, 47: 118-75.
46. Sadr, Mohammad Baqi (1420 AH), *Lā Darar wa Lā Dirār*, Qom: Dar al-Sadeghin.
47. Al-Tabarānī, Abu al-Qasim (1415 AH), *Al-Mu'jam al-Kabīr*, Cairo: Ibn Taymiyyah Library.
48. Al-Tabarānī, Abu al-Qasim (nd), *Al-Mu'jam Al-Awsat*, Cairo: Dar al-Haramain.
49. Tabrisī, Fazl bin Hassan (1410 AH), *Al-Mu'atalaf Min al-Mukhtalaf bayna 'A'immat al-Salaf*, Mashhad: Majam' al-Buhūth al-Islamiyya.
50. Tūsī, Muhammad bin Hassan (1984), *Al-Istbasar*, Tehran: Dar Al-Kutub al-Islāmīya.
51. Tūsī, Muhammad bin Hassan (1986), *Tahdhīb al-Ahkam*, Tehran: Dar Al-Kutub al-Islāmīya.
52. Tūsī, Muhammad bin Hassan (1400 AH), *Al-Nihāya*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
53. Tūsī, Muhammad bin Hassan (1407 AH), *Al-Khalāf*, Qom: Teachers Association.

54. Tūsī, Muhammad bin Hassan (1427 AH), Rijāl, Qom: Teachers Association.
55. Tūsī, Muhammad bin Hassan (nd), Al-Fehrest, Qom: Al-Mortazawii School.
56. Iraqī, Ziauddin (1997), Qā'ida lā Darar wa lā Dirār, Qom: Propagating Office
57. Al-Asqalānī, Ibn Hajar (1406 AH), Tahzīb al-Tahdhīb, Syria: Dar al-Rashid.
58. Alam Al-Hudā, Ali bin Al-Husain (1405 AH), Al-Sharīf Al-Mortaza's Letters, Qom: Dar al-Qur'an.
59. Alam Al-Hudā, Ali bin Al-Husain (1415 AH), Al-Intisār, Qom: Teachers Association.
60. Fakhr al-Muhaqqiqīn, Muhammad bin Hassan (2009), Idāh al-Fawā'id, Qom: Ismailian.
61. Al-Qahtānī, Osāma (1433 AH), Encyclopedia of Consensus in Islamic Jurisprudence, Riyadh: Dar al-Fadīlah.
62. Qutb Rāwandī, Saeed bin Hebatullah (1405 AH), Fiqh al-Qur'an, Qom: Mar'ashī.
63. Kashi, Muhammad bin Omar. (1969), Ikhtiyār Ma'rifat al-Rijāl, Mashhad: University of Mashhad.
64. Kulainī, Muhammad bin Yaqub (1984), Al-Kāfī, Tehran: Dar Al-Kutub al-Islamiyyah.
65. Malik bin Anas (1406 AH), Al-Muwatta', Beirut: Dar Ihyā' Al-Turāth Al-Arabi.
66. Al-Mutaghī Hindī, Ali (1401 AH), Kanz al-'Ummāl, Beirut: Al-Risālah Foundation.
67. Madādī, Seyyed Ahmad (Khārij-e Usūl), Available at: <http://www.ostadmadadi.ir>.
68. Mufid, Muhammad bin Muhammad (1410 AH), Al-Muqni'a, Qom: Teachers Association.
69. Makarem Shirazi, Naser (1991), Al-Qawā'id al-Fiqhīya, Qom: Al-Imam Ali School.
70. Mousavi Bojnordi, Mohammad (2000), Jurisprudential Laws, Tehran: Orouj.
71. Ahl- al-Bayt Institute (1406 AH), Jurisprudence Attributed to Imam al-Reda (AS), Qom
72. Mirzaei, Ahmed (2017), Evaluating Hadiths Through Index Method, Mashhad: Strategic Studies.
73. Najāshī, Ahmad bin Ali (1986), Rijāl al-Najāshī, Qom: Teachers Association.
74. Najāshī, Ahmad bin Ali (2014), Rijāl al-Najāshī, Qom: Boostan-e Ketab.
75. Al-Nawawī, Mohy al-Dīn (nd), Al-Arba'ūn al-Nawawī, [Research by Ibn Fayeḡ al-Sharbini,] np
76. Al-Hadi ela al-Haq, Yahya ibn al-Husayn, (1435 AH), Kitāb al-Ahkām fil Halāl wal Harām, Sana'a: Badr School.

Speech Acts of the Story of Prophet Joseph (AS) in the Holy Qur'an (Based on John Searle's Theory)

Peyman Salehi¹
Mehdi Akbarnejad²

Received:30/11/2021

Accepted: 19/02/2022

Doi: 10.22051/TQH.2022.38682.3466

Dor: 20.1001.1.20082681.1402.20.1.5.3

Abstract

As the use of new linguistic theories to analyze religious texts creates new horizons for the researchers in both fields, this article investigates the speech acts of the story of Prophet Joseph (AS), using descriptive-analytical and statistical methods based on John Searle's theory. The results show that this theory can reveal deeper layers of verses of the Holy Qur'an and derive various meanings from the common propositions and styles in the Qur'an according to the context of the verses. Among the five acts of Searle, expressive and persuasive acts have a higher frequency. The reason for this high frequency, which is mostly manifested in the indirect use and use of secondary meanings of interrogative, commanding and forbidding sentences, as well as the use of news sentences instead of essays, is to show the special care of God Almighty for His sincere servants and encouragement of the audience to think deeply about religion by learning from the events of this story and having a rational understanding of various issues. Some of the notable points of obligatory, emotional and declarative acts include trusting in God, adhering to morality and chastity, expressing the mental and emotional states of the characters in the story and expressing sympathy with them, declaring the oneness of God and hating the pagans, which have created a completely spiritual atmosphere in the story.

Keywords: Holy Qur'an, Story of Joseph (AS), John Searle, Speech Acts, Applied Linguistics

¹. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Ilam University, Ilam, Iran. (The Corresponding Author). Email: p.salehi@ilam.ac.ir

². Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Ilam University, Ilam, Iran. Email: m.akbarnejad@ilam.ac.ir

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

سال بیستم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲، پیاپی ۵۷

مقاله علمی-پژوهشی، صص ۹۱-۱۱۱

کنش‌های گفتاری داستان حضرت یوسف (ع) در قرآن کریم

(بر اساس نظریه جان سرل)

پیمان صالحی^۱

مهدی اکبرنژاد^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰

Doi: 10.22051/TQH.2022.38682.3466

DOR: 20.1001.1.20082681.1402.20.1.5.3

چکیده

با عنایت به اینکه کاربری نظریه‌های جدید زبان‌شناسی در تحلیل متون دینی، افق‌های جدیدی را در برابر پژوهشگران هر دو حوزه قرار می‌دهد، پژوهش حاضر با دو رویکرد توصیفی-تحلیلی و آماری، به دنبال تحلیلی زبان‌شناسی و به اصطلاح بررسی کنش‌های گفتاری داستان حضرت یوسف (ع) در قرآن کریم بر اساس نظریه سرل است. نتایج، نشان از آن دارد که نظریه مذکور می‌تواند لایه‌های عمیق‌تری از آیات قرآن کریم را آشکار سازد و از گزاره‌ها و اسلوب‌های شایع در قرآن با توجه به سیاق و بافت آیات، معانی متعددی را برداشت کرد. از میان کنش‌های پنجگانه سرل، کنش‌های اظهاری و ترغیبی از بسامد بالاتری برخوردارند. علت این بسامد بالا که بیشتر به صورت کاربرد غیرمستقیم و استفاده از معانی ثانوی استفهام، امر و نهی و نیز استفاده از جملات خبری به جای انشائی جلوه‌گری کرده است، نشان دهنده عنایت ویژه خداوند متعال به بندگان مخلص خود، ترغیب و تشویق مخاطب به تفکر عمیق در دین با عبرت گرفتن از حوادث این داستان و درک عقلایی داشتن از مسائل مختلف است. از نکات قابل توجه در کنش‌های تعهدی، عاطفی و اعلامی می‌توان به توکل و اعتماد به خدا، پایبندی به اخلاق و پاکدامنی، بیان حالات روحی و عاطفی شخصیت‌های داستان و ابراز همدردی با آنان، اعلام وحدانیت خداوند و بیزاری از مشرکان اشاره نمود که فضایی کاملاً معنوی را در داستان مذکور ایجاد کرده است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، داستان یوسف، جان سرل، کنش گفتاری، زبان‌شناسی کاربردی

^۱- دانشیار گروه زبان و ادبیات عرب دانشگاه ایلام، ایلام، ایران (نویسنده مسئول). p.salehi@llam.ac.ir

^۲- استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. m.akbarnejad@llam.ac.ir

۱. مقدمه

بررسی زبان قرآن و فهم آن، مستلزم دقت و مطالعه فراوان است. اهل بلاغت سنتی عمدتاً از منظر برون متنی به قرآن نگریسته‌اند و چندان به رابطه متن و بافت آیات و سوره‌ها با یکدیگر و یا با آیات مجاور، توجه نشان نداده‌اند. امروزه در پرتو مسائل نوین زبان‌شناسی، عمده مباحث رویکردهای بلاغت سنتی (علم البیان، علم المعانی و علم البدیع) جامه‌ای تازه بر تن پوشیده و با مباحث امروزی، همخوانی نشان داده است. پژوهشگران مختلف در زمینه زبان‌شناسی تحقیقات فراوانی داشته‌اند. یکی از این دیدگاه‌ها و نظریات موجود در حوزه علم کاربردشناسی^۱ و معناشناسی^۲ زبان که می‌تواند به فهم معنا و تفسیر متون دینی از جمله قرآن کریم کمک کند، نظریه «کنش گفتار»^۳، زیرشاخه‌ای از تحلیل گفتمان است. این نظریه، زبان را در بافت کنش انسانی قرار می‌دهد و درباره کارکردها و هدف‌های کنش انسانی که از طریق جملات محقق می‌شوند، تحقیق می‌کند و درصدد آن است تا تحلیلی جامع از کاربرد زبان و شیوه برقراری ارتباط ارائه نماید.

کنش، یعنی عملی که قصد و آگاهی در آن وجود دارد و در عین حال، دارای معنی است (و بر، ۱۳۹۲، ص ۳۳). کنش اجتماعی؛ یعنی تنظیم کنش، متناسب با حضور دیگران و موقعیت خاص و هر کاری که هنگام انجام آن، دیگران در نظر گرفته شوند و به حساب آورند (شارون، ۱۳۷۹، ص ۶۴)، به عبارت دیگر در انجام عمل، پیام و معنی به دیگران انتقال داده شود و یه عنصر اجتماعی و یه موج و جنبه اجتماعی تحقق یابد. به عنوان مثال، سه نفر به نام‌های «الف»، «ب» و «ج» را در نظر بگیرید و فرض کنید که «الف»، تیک عصبی چشمی دارد و «ب» وقتی متوجه آن می‌شود به «ج» چشمک می‌زند که فلانی، تیک دارد. تیک عصبی «الف»، غیر ارادی و ناآگاهانه و کنترل نشده است و این یک «رفتار» است، ولی چشمک زدن «ب» آگاهانه، ارادی، کنترل شده و معنادار و حامل یک پیام بوده و این یک «کنش» است، بنابراین اگر رفتاری یا گفتاری با یک معنی همراه باشد، کنش است و این در هر فرهنگی معنای خاص خود را دارد (ریتزر، ۱۳۸۹، ص ۶۷)، لذا کنش، حامل پیام و معنی است و کنشگر هنگام انجام آن، قصد انتقال آن معنا و قرار گرفتن در الگوها و چارچوب اجتماعی دارد.

پژوهش‌های زبان‌شناسی نشان می‌دهد که در برخی موارد، جملات خبری، پرسشی، امری و تعجبی از نقش معنایی- منظوری اولیه خود خارج می‌شوند و رابطه مستقیمی میان صورت دستوی یا ساختار نحوی و کارکرد معنایی- منظوری آنها برقرار نمی‌شود. چنین جملاتی را کنش گفتاری غیر مستقیم (Indirect speech act) می‌گویند و توجه بیشتر پژوهشگران علوم بلاغت و زبان‌شناسی به کنش یا توان منظوری و

^۱ -Pragmatics

^۲ -Semantics

^۳ -Speech act theory

کارکرد ثانوی این نوع جملات است؛ زیرا در فهم متون دینی و از جمله قرآن کریم، نقش بسزایی دارد. اگر چه هدف تحقیقات زبان‌شناسی و پژوهش‌های مربوط به متون دینی متفاوت است، اما از آنجا که بستر کار هر دو، حوزه زبان است، کاربرست نظریه‌های زبان‌شناسی در تحلیل متون دینی ابزارهای مناسبی را در اختیار محققان قرار می‌دهد تا از این طریق، قلمروهای جدیدی از این متون را کشف نمایند. از سوی دیگر، پژوهشگران علوم دینی با به کار گرفتن نظریه‌های جدید زبان‌شناسی به اعتبارسنجی آن‌ها در تحلیل متون دینی کمک کرده و زبان‌شناسان را به سوی فرضیه‌ها و نظریه‌های جدید زبانی رهنمون می‌شوند. نظر به اهمیت این موضوع، پژوهش حاضر با رویکردی توصیفی-تحلیلی، ضمن محور قرار دادن داستان حضرت یوسف^ع، با استفاده از نظریه کنش‌های گفتاری جان سرل^۱ درصدد پاسخگویی به سؤالات زیر است:

- ۱- کنش‌های گفتاری در داستان حضرت یوسف^ع، چگونه مطرح شده‌اند؟
- ۲- بر اساس نظریه مذکور، کدام یک از کارگفت‌ها^۲، بسامد بالاتری دارد؟ چرا؟
- ۳- چگونه می‌توان از اسلوب‌های زبانی موجود در داستان مذکور، معانی دیگری را استنباط کرد؟

۲. پیشینه تحقیق

کاربست نظریه کنش‌های گفتار در تحلیل انواع متون ادبی، سیاسی، دینی و... در پژوهش‌های معاصر، همواره مورد توجه محققان حوزه زبان‌شناسی و به ویژه تحلیل گفتمان متون دینی بوده است. از جمله پژوهش‌هایی که با رویکرد مذکور در مورد قرآن کریم صورت گرفته است عبارتند از:

- «نظریه کنش گفتاری جان آستین در فهم زبان قرآن» اثر ابوالفضل ساجدی (۱۳۸۱ش، قبسات، شماره ۲۵، ص ۱۲۲-۱۳۰). نگارنده در این مقاله به نقش گفتار در فهم قرآن و تفسیر آیات، اشاره کرده و به این نتیجه رسیده است که با عنایت به چند بُعدی بودن گزاره‌های دینی، فهم آن‌ها مستلزم تحلیل ساختار و محتوای گزاره‌ها است.
- «کارکردهای معنایی و توان منظوری جملات استفهامی قرآن کریم با توجه به نظریه کنش گفتاری» نوشته ویسی و اورکی (۱۳۹۴ش، ذهن، شماره ۶۲، ص ۵-۲۹). در پژوهش مذکور، مقصود خداوند متعال از بیان جمله‌های استفهامی به کار رفته در قرآن کریم با توجه به نظریه کنش گفتاری مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است.
- «کارگفت‌های ترغیبی در قرآن کریم» اثر احمدی نرگسه و همکاران (۱۳۹۷ش، پژوهش‌های ادبی-قرآنی، تابستان ۱۳۹۷، سال ششم، شماره ۲، ص ۲۱-۳۴). در پژوهش مذکور، کارگفت‌های ترغیبی در ساختارهای مختلفی همچون استفهامی، امری، خبری، مدح، ذم، اظهاری، تعجبی و... مورد

^۱ - John Rogers Searle

^۲ -Speech act

بررسی قرار گرفته است و اثبات شده کارگفت‌های غیرمستقیم برای ترغیب مخاطب، بسامد بالایی را به خود اختصاص داده است.

اما بر اساس مطالعات نظام‌مند تاکنون پژوهشی پیرامون کاربرست نظریه کارگفت جان سرل در مورد داستان حضرت یوسف^ع در قرآن کریم صورت نگرفته است. وجه متمایز این پژوهش از دیگر پژوهش‌های صورت گرفته در این زمینه این است که آنها بدون تمرکز بر داستانی خاص و به صورت گزینشی، برخی از آیات قرآن کریم را استخراج و آنها را بر اساس کارگفت‌های نظریه مذکور مورد بررسی و تحلیل قرار داده‌اند.

۳. چارچوب نظری بحث

اگر چه نظریه کنش‌های گفتاری به عنوان یک نظریه جدید در زبان‌شناسی معاصر مطرح است، اما به وضوح می‌توان بسیاری از مباحث مربوط به آن را در بلاغت اسلامی به خصوص در علم معانی ملاحظه نمود. از آنجا که علم معانی با دیدگاهی بلاغی- دستوری به آثار ادبی می‌نگرد، چنین عملکردی، این علم را هر چه بیشتر به دانش زبان‌شناسی مرتبط می‌سازد (صالحی و شاملی، ۱۳۹۶ش، ص ۶۷).

ارتباط میان ذهن، زبان و کاری که با زبان انجام می‌شود، در فلسفه تحلیلی و به تبع آن در مطالعات معاصر زبان‌شناسی بسیار مورد توجه قرار گرفته است. فیلسوفان تحلیلی به طور غالب بر این باور بودند که کار اصلی زبان، فقط توصیف واقعیت است. این دیدگاه سبب شد تا فیلسوفان، گزاره‌های زبان را به دو نوع توصیفی و ارزشی تقسیم کنند (سرل، ۱۳۸۰ش، ص ۲۱۴). گزاره‌های ارزشی فقط احساسات و عواطف شخصی را بیان می‌کنند، بنابراین معیارهای منطقی چنین گزاره‌هایی بی‌معناست؛ زیرا تجربه‌پذیر نیست و از نظر فلسفی چندان اهمیتی ندارد، اما گزاره‌های توصیفی خود به دو قسم تحلیلی و تألیفی تقسیم می‌شوند (سرل، ۱۳۸۵ش، ص ۲۸)، لیکن مطالعات صورت گرفته در فاصله سال‌های ۱۹۵۰م تا ۱۹۶۰م ضمن رد این تقسیم‌بندی، پیشرفت‌های نظری مهمی را در فلسفه تحلیلی به وجود آورد که نظریه «کنش‌های گفتاری» جان آستین^۱ از جمله برجسته‌ترین این نظریه‌ها است. آستین، فیلسوف انگلیسی در مجموعه مقالاتی که در سال ۱۹۵۵م در دانشگاه هاروارد ارائه و بعدها در کتابی به نام «How to do things with words» (چگونه کلمات کار انجام می‌دهند؟) منتشر کرد، برای نخستین بار، نظریه کنش گفتار را مطرح نمود. این نظریه زبانی، با تحلیل انواع مختلف کارهایی که می‌توانیم با کلمات انجام دهیم، سر و کار دارد. فیلسوفان بر این باور بوده‌اند که زبان، به کار گرفته می‌شود تا جهان را بازنمایی کند؛ یعنی نشان دهد که چه هست و چه نیست. به همین دلیل، حقیقت، مفهوم مرکزی زبان بوده است، اما این نظریه مصمم است بسیاری از کارهای دیگری را که می‌توانیم با کلمات انجام دهیم، نشان دهد (سرل، ۱۳۸۵، ص ۸).

^۱ -John Austin

نظریه مذکور را می‌توان به مثابه حلقه وصلی در نظر گرفت که نظریه‌های انتزاعی زبان‌شناسی را با واقعیات و مشاهدات عینی که بر چگونگی کاربرد زبان، مبتنی است، پیوند می‌دهد (پایا، ۱۳۸۳ش، ص ۱۶). پس از آستین، شاگردش جان راجرز سرل، نظریه کنش‌های گفتاری را گسترش داد و در مطالعاتش به تشریح اصول و مبانی این نظریه پرداخت. به اعتقاد سرل، گوینده با اظهار هر جمله‌ای سه نوع کنش انجام می‌دهد: **کنش تلفظی**^۱: کنش گفتاری که شامل به‌کارگیری لفظی واحدهای بیانی، نظیر کلمات و جملات می‌شود. **کنش گزاره‌ای**^۲: کنش گفتاری که گوینده هنگام سخن گفتن از چیزی یا اسناد و حمل کردن چیزی در جمله انجام می‌دهد.

کنش منظوری^۳: این کنش علاوه بر انتقال محتوای گزاره‌ای جمله، شامل مقصود و منظور مشخص گوینده است. برای نمونه وقتی شخصی بگوید: «مراسم شروع شد»، نخست گوینده، کنش تلفظی انجام داده است؛ یعنی کلمات معناداری ادا کرده است. سپس کنش گزاره‌ای انجام داده است، بدین معنا که از «مراسمی» سخن گفته و «شروع شدن» را بر «مراسم» حمل کرده است. در مرحله بعد، گوینده، کنش منظوری را انجام داده و با گفتن این جمله، شروع شدن مراسم را اظهار کرده است (سرل، ۱۳۸۵ش، ص ۲۳-۲۵). وی در ادامه، کنش منظوری را به پنج دسته تقسیم نمود: کنش اظهاری^۴، کنش ترغیبی^۵، کنش تعهدی^۶، کنش عاطفی^۷ و کنش اعلامی^۸ (سرل، ۱۳۸۵ش، ص ۳۳)، که در تحلیل داستان یوسف (ع)، مورد بررسی قرار خواهند گرفت. علاوه بر این، سرل میان کاربرد مستقیم^۹ و غیرمستقیم^{۱۰} کنش‌ها نیز تمایزی قائل شده است (سرل، ۱۳۸۵ش، ص ۳۴). هرگاه رابطه مستقیم و یک به یکی بین ساختار نحوی-معنایی پاره‌گفت^{۱۱} و کارکرد و نقش آن وجود داشته باشد، آن را کارگفت مستقیم گویند، در غیر این صورت کارگفت غیرمستقیم نام دارد (یول، ۱۳۸۹ش، ص ۸۶). لازم به ذکر است که «پاره‌گفت، قطعه‌ای کوتاه یا بلند از زبان است که معنای آن، حاصل تعامل زبان و بافت تولید است. این نوع برداشت سبب می‌شود که ما در تحلیل، انعطاف بیشتری داشته باشیم؛ زیرا از منظر کنش‌های گفتار، یک پاره‌گفتار، خود می‌تواند یک کلمه، یک جمله و یا حتی یک گفتمان کامل یا یک اثر ادبی باشد.» (Botha, 1991, p 295).

1 - Utterance Act

2 - Propositional Act

3 - Illocutionary Act

4 - Representatives

5 - Directives

6 - Commissive

7 - Expressive

8 - Declarations

9 - Direct speech act

10 - Indirect speech act

11 - performative utterances

سرل برای بیان این معنا، سه نوع ساختار اصلی را تشخیص می‌دهد: ساختار خبری، ساختار پرسشی و ساختار امری-درخواستی (یول، ۱۳۸۹ش، ص ۹۰)، سپس سه نوع کارکرد را تعریف می‌کند که عبارتند از: کارکرد توصیف-بیان، کارکرد پرسش و کارکرد امر-درخواست. او در نهایت اینگونه نتیجه‌گیری می‌کند که هرگاه مقصود گوینده‌ای از «ساختاری خبری»، کارکرد «توصیفی-بیانی» باشد و از «ساختار پرسشی» کارکرد «پرسش» و از «ساختار امر-درخواست» کارکرد «امر و درخواست»، با کنش‌های گفتاری غیرمستقیم مواجه هستیم. برای نمونه، هرگاه گوینده‌ای بگوید: «هوا گرم است» و منظورش بیان خبر گرم بودن هوا باشد، کنش گفتاری مستقیم است، اما هرگاه منظورش این باشد که «لطفاً کولر را روشن کن!» کنش گفتاری غیرمستقیم است.

۴. تحلیل مؤلفه‌های کنش‌های گفتاری جان سرل در داستان حضرت یوسف^ع

در این بخش، پس از توضیحاتی در خصوص انواع مؤلفه‌های پنجگانه کنش گفتاری سرل، شواهدی از داستان حضرت یوسف^ع در مورد آن‌ها، آورده می‌شود و تحلیل لازم صورت می‌گیرد.

۴-۱. کنش اظهاری

هدف از کنش اظهاری توصیف حالت یا حادثه‌ای است و گوینده، عقیده خود را درباره صحت و سقم مطلبی اظهار می‌کند. این کنش، تعهد گوینده را نسبت به صدق گزاره مطرح شده نشان می‌دهد (صفوی، ۱۳۸۷ش، ص ۸۲). افعالی مانند: اظهار کردن، انکار کردن، اقرار کردن، تأکید کردن، اذعان کردن و... از این دسته به شمار می‌روند (عسکری متین، ۱۳۹۲ش، ص ۱۵۷).

در داستان یوسف^ع، آیات متعددی برای بیان کنش اظهاری گوینده در معانی و اغراض مختلف به کار رفته است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

زمانی که برادران یوسف، او را در چاه انداختند، پیراهن خونین او را نزد پدر آوردند و گفتند که گرگ، یوسف را خورده است. در این هنگام، حضرت یعقوب^ع با این کنش اظهاری "بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً..." (یوسف: ۱۸) {ترجمه: چنین نیست که می‌گویید، بلکه نفس شما کاری زشت را در نظرتان آراست} به صورت غیرمستقیم، ادعای پسرانش در مورد مرگ یوسف را تکذیب کرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۰۴).

کنش اظهاری در آیه: "قَالَ هِيَ رَأَوْدَتُنِي عَنْ نَفْسِي..." (یوسف/۲۶) {ترجمه: یوسف گفت: او از من خواستار کام‌جویی شد}، به صورت غیرمستقیم نشان از آرامش یوسف^ع دارد؛ زیرا بدون هیچ گونه تأکیدی از قبیل قسم و یا الفاظی که دلالت بر تملق دارد، از خود دفاع کرده است.

در آیه: "قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ" (یوسف/۳۳) به نظر می‌رسد که کنش اظهاری برای دعا باشد، اما به صورت غیرمستقیم زبان حال

است؛ زیرا یوسف (ع) اطمینان داشت اگر تا به حال، اسیر و سوسه زلیخا نشده است، به خاطر علمی بوده که خداوند به او داشته است و لذا اعتراف می‌کند که اگر این عنایت را از او دریغ نماید، مانند مردم نادان، اسیر هوای نفس خواهد شد.

در آیه: "قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ" (یوسف/۴۷)، یوسف با کنش اظهاری غیرمستقیم، مردم مصر را به کاشت گندم امر می‌کند. در این آیه، فعل مضارع «تَزْرَعُونَ» (زراعت می‌کنید)، به معنای امر به کار رفته است؛ یعنی «اِزْرَعُوا» (زراعت کنید)، به عبارت دیگر، جمله خبری به جای جمله انشائی آمده است تا بر شتاب در عمل و انجام دادن آن، تأکید شده باشد. «گاهی اوقات، برای مبالغه در طلب، جمله خبریه در موقعیت انشاء قرار می‌گیرد.» (هاشمی، ۱۳۹۲ش، ج ۱، ص ۱۸۷).

کنش اظهاری در آیه: "ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْصِنُونَ" (یوسف/۴۸)، به این صورت است که در قالب تمثیلی زیبا و به صورت غیرمستقیم، سال‌های قحطی را به درنده‌ای تشبیه کرده که به مردم حمله‌ور می‌شود و در صورتی که مردم ذخیره‌ای داشته باشند این درنده خون آشام متوجه ذخایر آنان شده و از حمله کردن به مردم منصرف می‌شود.

کنش اظهاری در آیه: "وَقَالَ الْمَلِكُ أَتُؤْتِنِي بِهِ فَلََمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَيَّ رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ الَّتِي قَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ" (یوسف/۵۰)، به این صورت است که وقتی پادشاه دستور آزادی یوسف از زندان را داد، آن حضرت به صورت غیرمستقیم و با گوشه و کنایه زدن از پادشاه درخواست می‌کند تا ماجرای بریده شدن دست زنان را طی آن مراسمی که زلیخا ترتیب داده بود، پرس‌وجو کند و در واقع او بدون اینکه از کسی بدگویی کند قصد داشت سرنخی را به پادشاه بدهد تا به این وسیله بی‌گناهی خود را اثبات نماید.

کنش اظهاری در آیه: "وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ" (یوسف/۶۲)، به صورت غیرمستقیم برای نشان دادن طمع برادران یوسف به کار رفته است؛ زیرا وقتی آنان ببینند که کالایی را بدون بها دریافت کرده‌اند، به طمع می‌افتند تا دوباره به مصر برگردند و از اکرام یوسف برخوردار شوند. البته طبرسی معتقد است که: «یوسف قصد داشته است با این کار، اکرام خود را نسبت به برادران خویش نشان دهد و نیز ممکن است به این دلیل بوده که یوسف می‌دانسته آنان فقیر هستند و اگر بهایی را که در قبال دریافت کالا از ایشان گرفته است به آنان برگشت ندهد، بار دیگر توانایی بازگشت به مصر را ندارند.» (طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۵، ص ۳۷۵).

کنش اظهاری در آیه "...فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ" (یوسف/۶۴)، به طور غیرمستقیم دلالت بر این دارد که هرچند یعقوب پذیرفت بنیامین را به همراه آنان بفرستد، اما دلیل بر اعتماد او نسبت به آنان نیست، بلکه با توکل و اعتماد به خدا، به این کار رضایت داده است.

زمانی که جام پادشاه را در خورجین بنیامین پیدا کردند، برادران یوسف با گوشه و کنایه زدن به او گفتند اگر او امروز دزدی کرده است جای تعجب ندارد، زیرا قبلاً برادری داشت که او هم دزدی می‌کرد، "قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ..." (یوسف/۷۷)؛ یعنی به صورت غیرمستقیم اشاره کردند که او و برادرش از یک مادر دیگر هستند و این اعمال زشت را از ناحیه مادر خود به ارث برده‌اند، علاوه بر این، حسادت خود را بر یوسف و برادرش نشان دادند.

در آیه: "...عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ" (یوسف/۸۳)، به صورت مستقیم بر امیدواری یعقوب به زنده ماندن یوسف و بازگشت او و بنیامین دلالت دارد. «این عبارت، به هیچ وجه، جنبه دعایی ندارد؛ زیرا اگر جنبه دعائی داشت مناسب نبود در خاتمه آن بگوید: "إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ"، بلکه مناسب این بود که بگوید: «إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» و یا عبارتهایی که در دعاهای قرآن کریم، وجود دارد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۱۵).

در آیه: "قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ" (یوسف/۸۹)، کنش اظهاری به این صورت است که یوسف بدون اینکه قصد توبیخ یا مؤاخذ برادرانش را داشته باشد، از آنان درخواست می‌کند تا گذشته را یادآور شوند و به صورت غیرمستقیم می‌خواهد به آنان نشان دهد که خداوند چه احسانی را در مورد او و برادرش انجام داده است.

کنش اظهاری در آیه: "اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَالْقَوُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ" (یوسف/۹۳)، به این صورت است که یوسف به شکل غیرمستقیم، قصد دارد یکی از معجزات خود را به نمایش بگذارد.

در آیه: "قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ" (یوسف/۹۸)، حضرت یعقوب بعد از اینکه پسرانش ماجرای یوسف را برای او تعریف و از او درخواست بخشش کردند، با این کنش اظهاری و به صورت مستقیم به پسرانش وعده می‌دهد که از خداوند برای آنان طلب آمرزش کند.

در موارد متعددی از داستان حضرت یوسف^ع،^(۴) غرض از کنش‌های اظهاری، به صورت مستقیم، ستایش خداوند متعال بوده که از طریق شخصیت‌های داستان صورت گرفته است (از جمله در آیات: ۲۳، ۵۳، ۶۴، ۶۷، ۸۰، ۸۳ و ۹۰).

همانطور که از نام این کنش برمی آید، «منظور از چنین کنشی این است که کاربر زبان با استفاده از واژه‌ها، مخاطب را به انجام و یا بازداشتن از کاری، تشویق و ترغیب نماید. گوینده این تشویق و ترغیب را در قالب‌هایی مانند امر، خواهش، فرمان و یا حتی پرسش، جلوه‌گری می‌سازد.» (حسینی معصوم و رادمرد، ۱۳۹۴، ص ۷۱). سعی گوینده در این نوع کنش، منطبق کردن جهان خارج با وضعیت مطلوب خود از طریق مخاطب است (Martinez-Flor, 2005, p 168).

بسامد بالای کنش‌های ترغیبی در داستان یوسف^(ع) همانند دیگر داستان‌های قرآن کریم نشان می‌دهد که این نوع کنش‌ها برای اهداف گوناگونی مانند: تعجب، انکار، تقریر، توبیخ، ارشاد، تحقیر، تهدید، اکرام، دعا و... در قالب کنش غیرمستقیم به کار رفته‌اند؛ زیرا «زبان غیرمستقیم، بهترین روش برای کنش‌های ترغیبی است.» (احمدی نرگسه و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۲۸).

در داستان یوسف^(ع)، گاهی هدف از کنش‌های ترغیبی، هشدار غیرمستقیم به مخاطب است. به عنوان نمونه، در آیه: "...أَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ" (یوسف/۵۲) مخاطب را از هر گونه مکر و نیرنگ علیه مؤمنان باز می‌دارد و هشدار می‌دهد که مکر خائنان به مقصد نخواهد رسید و دامنگیر خودشان می‌شود و در آیه: "...إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ" (یوسف/۸۷)، حضرت یعقوب^(ع) به صورت غیرمستقیم، به فرزندانش هشدار می‌دهد که در صورت ناامیدی از لطف خداوند، کافر محسوب می‌شوند.

همانطور که اشاره شد، جمله‌های پرسشی یا استفهامی از جمله کنش‌های ترغیبی هستند که در سیاق‌ها و موقعیت‌های گوناگون و در اغلب مواقع به صورت کنش غیرمستقیم برای معانی و اغراض متفاوت به کار برده می‌شوند. به عنوان نمونه، در آیه: "قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ" (یوسف/۱۱)، استفهام دلالت بر تعجب دارد.

در آیه: "...قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ" (یوسف/۲۵)، استفهام دلالت بر توبیخ و تشویق مخاطب به انجام کاری را دارد. آلوسی، در تفسیر خود از این آیه، برای کلمه «ما» علاوه بر معنای استفهامی، معنای نفی را نیز تجویز کرده است، ولی تجویز معنای نفی برای این آیه، از زیبایی بلاغی آن می‌کاهد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۴۰۹).

استفهام در آیه: "يَا صَاحِبِ السِّجْنِ أَرَبَابٌ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ" (یوسف/۳۹)، برای آگاه ساختن مخاطب و هشدار دادن به او، به کار رفته است.

استفهام در آیه: "قَالَ هَلْ أَمْنَكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمْنْتُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ..." (یوسف/۶۴) برای توبیخ و مؤاخذه به کار رفته است. به این صورت است که وقتی برادران یوسف از پدرشان درخواست کردند تا بنیامین را به همراه آنان به مصر بفرستند، حضرت یعقوب به صورت غیرمستقیم و با گوشه و کنایه زدن به آنان گفت

که آیا بر گفتار شما اعتماد کنم، همانطور که قبل از این در مورد یوسف به شما اعتماد کردم، ولی شما خلف وعده کردید. در آیه: «قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ» (یوسف/۷۴)، استفهام دلالت بر تهدید دارد.

در آیه: " قَالُوا أَأَنْتَ لَأَنْتَ يُونُسُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي... " (یوسف/۹۰)، ادوات تأکیدی که همراه با استفهام تقریری آمده است، یعنی «إِنَّ»، «لَمْ» و «ضمیر فصل»، نشان می‌دهد که این پرسش برادران یوسف، نشان از اطمینان قطعی آنان دارد به اینکه عزیز مصر، همان یوسف است.

استفهام در آیه: " فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ " (یوسف/۹۶)، دلالت بر تقریر دارد.

در این داستان، افعال ترغیبی نهی، در مواضعی به صورت غیرمستقیم، برای بیان کنش‌های متفاوتی به کار رفته‌اند که به مواردی از آنها اشاره می‌شود:

در آیه: " قَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ " (یوسف/۵)، کنش غیرمستقیم فعل نهی «لَا تَقْصُصْ»، برای ارشاد و راهنمایی یوسف^ع است؛ زیرا مطمئن است که «برادرانش نیز عالم به تعبیر خواب هستند» (گنابادی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۴۲۶) در این صورت علیه او توطئه می‌کنند. مصدر «کید» که مفعول مطلق است خود یکی از ادوات تأکید در این آیه است. علاوه بر این، کلام خود را با عبارت "إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ" تعلیل و تأکید نموده و خاطر نشان کرده است که کید برادران یوسف غیر از کینه‌های درونی، یک سبب خارجی هم دارد و آن شیطانی است که از روز اول با انسان، دشمنی داشته است و دائماً با وسوسه کردن، باعث انحراف انسان از صراط مستقیم می‌شود.

در آیه: "فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلَا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي وَلَا تَقْرَبُونِ" (یوسف/۶۰)، فعل نهی «لَا تَقْرَبُونِ» (به من نزدیک نشوید)، به منظور هشدار و تهدید به کار رفته است.

در آیه: " وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ... " (یوسف/۶۷)، کنش ترغیبی به صورت ارشاد در فعل نهی «لَا تَدْخُلُوا» (وارد نشوید) و فعل امر «ادْخُلُوا» (وارد شوید) است؛ چون «حضرت یعقوب^ع برای جلوگیری از دفع چشم زخم، به پسرانش سفارش می‌کند که از چند دروازه، وارد شهر شوند.» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۰۲). البته برخی مفسران معتقدند «علت اینکه یعقوب^ع به فرزندانش چنین توصیه‌ای کرد به خاطر این بود که ترسید مردم به آن‌ها حسادت ورزند و چون نیرو و قدرت آن‌ها به گوش سلطان برسد از آن‌ها بیمناک شود و آن‌ها را به زندان افکنده یا به قتل برساند.» (طبرسی، ۱۳۶۰ش: ج ۱۲، ص ۲۵۹؛ طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۱۶۷). در این خصوص باید توجه داشت که این دستور در سفر دوم فرزندان یعقوب^ع داده و همه، آن‌ها را می‌شناختند و مورد توجه و احترام عزیز مصر بودند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۸۸)، بنابراین چون زبازد مردم و درباریان، شده بودند دیگر ترسی از این بابت نبود که

با دیدن آن‌ها توهم توطئه و خرابکاری در ذهن عزیز مصر ایجاد شود، چه برسد به اینکه از آن‌ها بیمناک شده و ایشان را به زندان افکنده یا به قتل برساند (نک: اکبرنژاد و محمدی، ۱۳۸۸ش، صص ۷۹-۸۰).
 در آیه: "يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَآخِيهِ وَلَا تَيْسَبُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ..." (یوسف/۸۷)، کنش ترغیبی در فعل نهی «لَا تَيْسَبُوا» (ناامید نشوید)، برای تهدید و انذار برادران یوسف است که نباید از رحمت خدا ناامید شوند.

کنش ترغیبی امر در داستان حضرت یوسف^(ع) نیز با توجه به سیاق و بافت آیات مربوطه به صورت غیرمستقیم دارای کنش‌های متفاوتی است که به برخی از آنها، اشاره می‌شود:
 آیه "يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ" (یوسف/۲۹)، نقل قول از عزیز مصر است. او پس از اینکه متوجه شد یوسف بی‌گناه است با فعل امر «أَعْرَضَ عَنْ هَذَا» (از این قضیه چشم پپوشان!)، یوسف را تهدید می‌کند تا در مورد این قضیه با کسی سخن نگوید و با فعل امر «اسْتَغْفِرِي» (طلب استغفار کن!) همسرش را به خاطر خطائی که مرتکب شده و اتهامی که به یوسف زده، مورد سرزنش و توبیخ قرار می‌دهد.

در آیه "قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ" (یوسف/۵۵)، فعل امر «اجْعَلْنِي» (مرا قرار دهید) بر ارشاد دلالت دارد.

در آیه: "فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَىٰ أَبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا آخَانًا نَكْتَلُ وَإِنَّا لَهُ لِحَافِظُونَ" (یوسف/۶۳)، فعل امر «أَرْسِلْ» (بفرست) بر خواهش دلالت دارد که با دو عبارت «أَخَانًا» (چون از مادر دیگری بود، تا آن زمان به او بها نمی‌دادند) و «إِنَّا لَهُ لِحَافِظُونَ» تأکید شده است.

در آیه: "قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ" (یوسف/۹۷) فعل امر «اسْتَغْفِرْ» به صورت غیرمستقیم، بر التماس دلالت دارد.

۴-۳. کنش تعهدی

کنش تعهدی به تعهد گوینده برای انجام عملی در آینده مربوط است. گوینده با قول دادن، سوگند خوردن و... متعهد می‌شود که در آینده کاری را انجام بدهد یا کاری انجام شود. هدف این کنش، تطبیق دادن جهان با محتوای گزاره‌ای است که شامل عمل آتی گوینده شود (احمد نحل، ۲۰۰۲م، ص ۷۹). افعال کنش تعهدی، شامل قول و هدیه دادن، قسم خوردن، توجیه و ثابت کردن نسبت به خویش، موافقت کردن و داوطلب شدن است.

در آیه: "لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٍ لِّلْسَائِلِينَ" (یوسف: ۷) ترجمه: (همانا در حکایت یوسف و برادرانش برای دانش‌طلبان و اهل تحقیق عبرت و حکمت بسیار مندرج است)، کنش تعهدی به این صورت

است که خداوند متعال به شکل غیرمستقیم وعده می‌دهد که او عهده‌دار هدایت و سرپرستی بندگان مخلص خویش است و به آنان در دنیا و آخرت عزت می‌بخشد. در موارد متعددی در این داستان، شاهد کنش تعهدی هستیم که خداوند متعال نسبت به حضرت یوسف و کسانی که تقوای الهی را رعایت می‌کنند. به عنوان نمونه در آیات: "...كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ (۲۴)، فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (۳۴)، وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُونَ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ (۵۶)، وَلَا جُرْ الْأَخِرَةَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ (۵۷)".

کنش تعهدی در آیه: "...وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ" (یوسف/۲۱)، به این صورت است که گر چه خداوند به شکل مستقیم، چیرگی اراده خود را در انجام امور نشان می‌دهد، اما به صورت غیرمستقیم، به غافلان از این امر، هشدار می‌دهد. البته آلوسی، معتقد است: «منظور، امر یوسف است؛ یعنی محافظت از او و رساندن ایشان به مقام پادشاهی.» (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ج ۶، ص ۳۹۷).

در آیه: "قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ" (یوسف/۳۳)، کنش تعهدی به این صورت است که یوسف داوطلب می‌شود و می‌پذیرد که زندانی شدن برای او بهتر از این است که دامن خویش را آلوده سازد و مرتکب گناه شود.

کنش تعهدی در آیه: "قَالُوا سَنُرَاوِدُ عَنْهُ أَبَاهُ وَإِنَّا لَفَاعِلُونَ" (یوسف/۶۱)، به این صورت است که برادران یوسف با اینکه مطمئن بودند پدرشان اجازه نمی‌دهد بنیامین از او جدا شود، اما برای دلخوش کردن یوسف که درخواست کرده بود بار دیگر که برای بردن مایحتاج خود می‌آیند، باید او را به همراه خود بیاورند به طور مستقیم تعهدی دروغین دادند که او را همراه خود به مصر خواهند آورد.

کنش تعهدی در آیه: "قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ" (یوسف/۶۶)، به این صورت است که حضرت یعقوب رضایت نداد تا پسرانش بنیامین را همراه خود ببرند مگر اینکه آنان عهد و میثاقی را از طرف خداوند متعال برای او بیاورند و چون میثاق خود را برای او آوردند، یعقوب نیز پذیرفت.

آیه: "قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ" (یوسف/۷۳)، نشان می‌دهد که وقتی برادران یوسف، متهم به دزدی جام پادشاه شدند، به طور مستقیم برای اعلام برائت خود، سوگند خوردند.

در آیه: "قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ أَتَرَكْنَا اللَّهَ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ" (یوسف/۹۱)، کنش تعهدی، نشان از آن دارد که برادران یوسف با سوگند خوردن، به صورت مستقیم هم به برتری یوسف بر خود و هم به خطاکار بودن خود اعتراف کردند.

کنش تعهدی در آیه: "قَالُوا تَاللّٰهِ اِنَّكَ لَفِي ضَلٰلِكَ الْقَدِيْمِ" (یوسف/۹۵)، به این صورت است که وقتی در انتهای داستان، یعقوب به فرزندان خود می‌گوید: "...اِنِّيْ لَاجِدُ رِيْحَ يُوْسُفَ لَوْلَا اَنْ تُفَنِّدُوْنَ" (یوسف/۹۴)، آنان در پاسخ، سوگند می‌خورند که تو همچنان در آن گمراهی قدیمی خود هستی و به صورت غیرمستقیم اشاره به محبت بیش از اندازه یعقوب در مورد یوسف دارد و پسران او با بیان همان گفته خود در آغاز داستان: "...اِنَّ اَبَانَا لَفِي ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ" (یوسف/۸) نشان می‌دهند که پدر باید آنان را بیشتر از یوسف، مورد مهر و محبت خود قرار دهد.

۴-۴. کنش عاطفی

کنش عاطفی به معنای بیان شرایط و حالات روحی و روانی گوینده، هنگام ایراد کلام است. در این نوع از کنش گفتاری، گوینده نه می‌خواهد که سخنش مطابق عالم بیرون باشد و نه می‌خواهد که عالم بیرون با کلام او مطابقت داشته باشد (احمد نحله، ۲۰۰۲م، ص ۸۰)، بلکه هدف کنش عاطفی، بیان حالت روانی است که گوینده را در بیان آنچه را که احساس می‌کند، یاری می‌دهد. شادی، اندوه، درد، حزن، محبت، کینه، ترس و... از مهمترین حالات و شرایط روانی است که گوینده ممکن است در کلام خود آنها را ابراز نماید تا این حالات را با مخاطبانش به اشتراک بگذارد.

زمینه (تم) داستان یوسف^(ع)، ایجاب می‌کند که کنش عاطفی در آن، جلوه‌گری خاصی داشته باشد. به نمونه‌هایی از این نوع کنش، در داستان مذکور، اشاره می‌شود:

عبارت "يَخْلُ لَكُمْ وَجَهَ اَبِيكُمْ" (تا توجه و محبت پدرتان فقط معطوف به شما شود) در آیه: "اَقْتُلُوا يُوْسُفَ اَوْ اَطْرَحُوْهُ اَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجَهَ اَبِيكُمْ وَتَكُوْنُوْا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صٰلِحِيْنَ" (یوسف/۹)، به صورت مستقیم نشان دهنده این است که علت توطئه برادران علیه یوسف، توجه بیش از حد پدر نسبت به او بوده است به گونه‌ای که حتی پیشنهاد کشتن او را می‌دهند، بلکه به این وسیله قدری از محبت پدر، متوجه آنان شود. در آیه: "قَالَ اِنِّيْ لَيَحْزَنُنِيْ اَنْ تَذَهَبُوْا بِهِ وَاَخَافُ اَنْ يَّاْكُلَهُ الذِّئْبُ وَاَنْتُمْ عَنْهُ غٰفِلُوْنَ" (یوسف/۱۳)، حضرت یعقوب^(ع) از طریق کنش غیرمستقیم، با گوشه و کنایه زدن به پسران خود، از اینکه یوسف را با آنان به گردش بفرستد، نگران است و می‌ترسد که آنان بلایی بر سر او بیاورند. «در این آیه، کلمه «الذئب» (گرگ)، کنایه از برادران یوسف است.» (صفی علیشاه، ۱۳۵۶ش، ص ۳۵۵).

حالت روحی حضرت یعقوب^(ع)، در آیات: "وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا اَسْفَا عَلٰى يُوْسُفَ وَاَبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيْمٌ" (۸۴) قَالُوا تَاللّٰهِ تَفْتًا تَذَكَّرُ يُوْسُفَ حَتَّى تَكُوْنَ حَرَضًا اَوْ تَكُوْنَ مِنَ الْهٰلِكِيْنَ (۸۵) قَالَ اِنَّمَا اَشْكُوْ بَنِيَّ وَحُزْنِيْ اِلَى اللّٰهِ وَاَعْلَمُ مِنَ اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ" (یوسف/۸۶)، نشان از فراوانی اندوه یعقوب در هجران یوسف دارد به گونه‌ای که از شدت گریه بر هجران او، چشمانش روشنایی خود را از دست می‌دهد. فرزندان او

می‌گویند به خدا سوگند! تو از شدت حزن و اندوه، خودت را هلاک خواهی کرد و او هم می‌گوید که حزن و اندوه آشکار خود را نزد خدا می‌برد.

در آیه: "فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَةِ الْجَبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ" (یوسف/۱۵) راوی داستان یعنی خداوند متعال، با حذف جواب «لَمَّا» این معنا را رسانده که گویی مقداری سکوت کرده و از شدت تأسف و ناراحتی، اسمی از خود جریان به میان نیاورده است؛ چون گوش‌ها طاقت شنیدن بلایی را که بر سر این کودک آورده‌اند، ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۹۹).

عبارت "وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ" (تو ما را تصدیق نخواهی کرد، اگرچه راست بگوییم) در آیه "قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّبُّ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ" (یوسف/۱۷)، زمانی به کار برده می‌شود که فردی برای عذرخواهی از اشتباهی که مرتکب شده است هیچ بهانه‌ای ندارد و به این وسیله اعلام می‌کند که می‌داند دلیل قانع کننده‌ای برای مخاطب جهت بخشش او وجود ندارد.

"وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" (یوسف/۶۹). در این آیه، یوسف هنگامی که متوجه ناراحتی و دل‌تنگی بنیامین نسبت به رفتار بازرسان می‌شود به او دل‌داری می‌دهد و به او می‌گوید که او برادرش است و آنچه انجام شده با هماهنگی قبلی بوده است.

الفاظ به کار رفته در آیه: "قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبَا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ" (یوسف/۷۸)، به گونه‌ای است که بیانگر دلسوزی، التماس و استرحام است؛ به این صورت که جمله، با عبارت «يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ»، شروع و با عبارت «إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» خاتمه یافته است و در بین این دو عبارت، برادران یوسف، مشکلات خود را بیان کرده‌اند تا حسِ ترحم و احساس یوسف را برانگیزند بلکه از بازداشت بنیامین منصرف شود.

"فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسْنَا وَأَهْلُنَا الضَّرَّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ" (یوسف/۸۸). این آیه نیز همانند آیه بالا، با عبارت "يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ" آغاز و با عبارت "وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ" خاتمه پیدا کرده است. در بین این دو عبارت، برادران یوسف از فقیر و تهیدستی خود سخن می‌گویند و از یوسف، درخواست غذا می‌کنند؛ کسانی که بدون داشتن استحقاق درخواست ترحم دارند.

در آیه "قَالَ لَا تَثْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ" (یوسف/۹۲)، به صورت مستقیم، وقتی حضرت یوسف^ع، حزن و اندوه برادرانش را می‌بیند برای آرامش دادن به ایشان، نه تنها آنان را می‌بخشد بلکه از خداوند هم برای آنان طلب عفو و بخشش دارد. در برخی از تفاسیر، پیرامون آیه مذکور، چنین آمده است. اینکه حضرت یوسف^ع گفتند: "لَا تَثْرِبَ عَلَيْكُمْ"؛ یعنی هیچ‌گونه عیب‌جویی، سرکوب و سرزنشی

متوجه شما نخواهد بود. پس من برای شما از خداوند طلب استغفار می‌کنم "وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ" (طبرسی، ۱۳۶۰: ج ۵، ص ۴۰۱ و زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۵۰۲).

۴-۵. کنش اعلامی

کنش‌های اعلامی یا اثباتی به توصیف حالات و شرایط موجود در عالم خارج می‌پردازند و دارای ویژگی صدق و کذب هستند. این نوع کنش، ممکن است دارای معانی مستقیم همانند توصیف کردن یا خبر دادن باشد و یا ممکن است به صورت غیرمستقیم بر مدح، وعده، هشدار، دعاء و... دلالت داشته باشد (احمد نحل، ۲۰۰۲، ص ۷۸). کنش اعلامی در داستان یوسف از بسامد بالایی برخوردار است که به نمونه‌هایی از آن، اشاره می‌شود: در آیه: "وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيَبْتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ..." (یوسف/۶)، حضرت یعقوب به صورت مستقیم، از خواب یوسف اینگونه تعبیر می‌کند که خداوند او را مورد اکرام کامل خود قرار می‌دهد و به او مقامی می‌بخشد که مورد مدح و ستایش همگان قرار می‌گیرد. تمام شدن نعمت بر یوسف به همین دلیل بود که به او حکمت، نبوت، ملک و عزت داد و او را از مخلصین قرار داد و به او علم تعبیر خواب را یاد داد. (طبرسی، ۱۳۶۰: ج ۵، ص ۳۲۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۴۴۴). در آیات: "إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ" (۵) "إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ" (یوسف/۶)، حضرت یعقوب، از یک طرف، دشمنی آشکار شیطان با انسان و از طرف دیگر، دانا و حکیم بودن خداوند را اعلام می‌کند. "قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأْتُكُمَا بَتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَ مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ" (یوسف/۳۷) حضرت یوسف زمانی که دو هم زندانی او از وی درخواست تعبیر خوابشان را کردند، فرصت مناسبی را برای بیان اسرار الهی و دعوت به توحید به دست آورد و می‌گوید اگر من در تعبیر خواب، مهارتی دارم، پروردگارم به من تعلیم داده است: "مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي" و اعلام می‌کند که سزاوار نیست برای چنین پروردگاری شریک قائل شویم. «یوسف^(ع)، در این آیه این معنا را گوشزد کرده است که علم به تعبیر خواب و خبر دادن از تأویل احادیث از علوم عادی و اکتسابی نیست که هر کس بتواند آن را فرا بگیرد، بلکه علمی است که پروردگارم به من موهبت فرموده است، چون من از ملت و کیش مشرکین پیروی نکردم.» (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۱۱، ص ۲۳۵). با این اوصاف، در یک کنش اعلامی به صورت غیرمستقیم اعلام می‌کند که او پیغمبر خداست. عبارت‌های: "ذَلِكَ مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي" و نیز "إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ" بر این معنا دلالت دارد. (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۱۸، ص ۴۵۶).

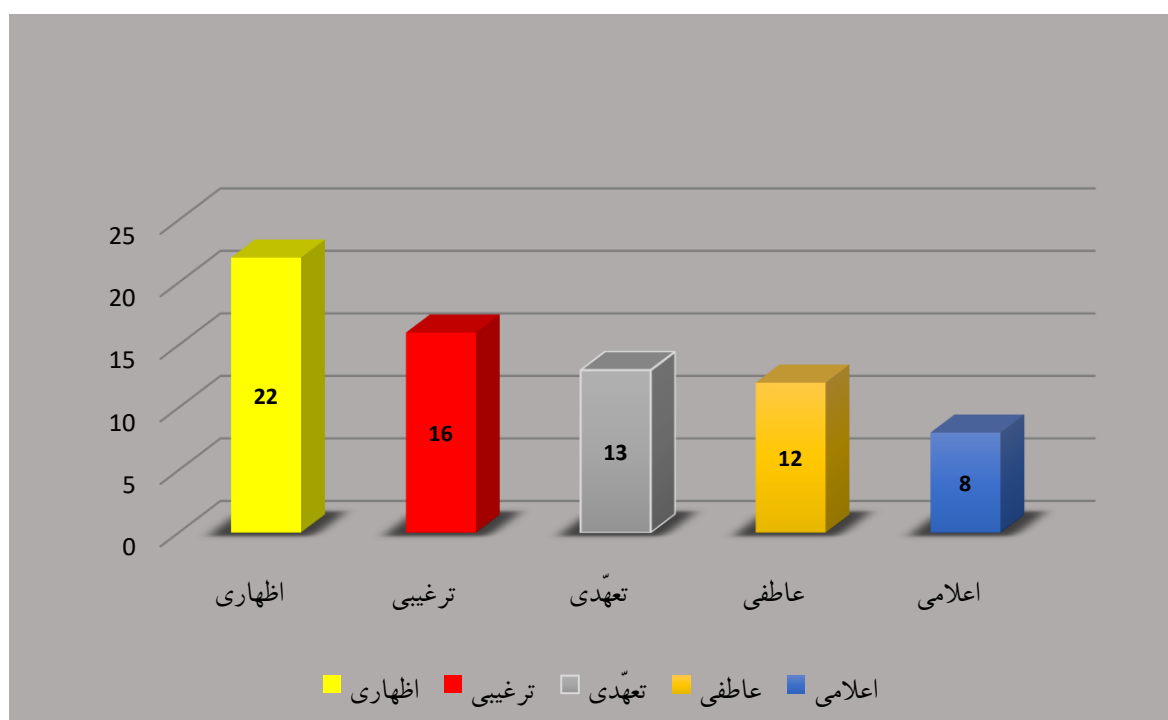
در عبارت: "إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ" (یوسف/۳۷)، نکره آمدن واژه «قوم» برای اعلام تحقیر و تقلیل شأن قومی است که به خدا ایمان نداشتند.

تکرار ضمیر «هم» در آخر آیه از ارکان مهم معنایی است و به صورت غیر مستقیم ثابت می‌کند این ضمیر، تنها مختص یک گروه و یک قوم گردیده است و آن هم، مصریان بودند، زیرا آنان کافر و بقیه از دین ابراهیم^ع پیروی می‌کردند.

در آیه: "وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ" (یوسف/۳۸)، به صورت مستقیم که در اصطلاح علم معانی، «فایده خبر» نامیده می‌شود (هاشمی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۹۳)، پیروی خود از دین و آیین حضرت ابراهیم، اسحاق و یعقوب و برائت خود از مشرکین به خدا را اعلام می‌کند.

در آیه: "مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ..." (یوسف/۴۰) اعلام می‌کند که چیزهایی را که شما می‌پرستید و برای هر کدام اسمی را انتخاب کرده‌اید وجود خارجی ندارند و این کار را جز شما و پدرانتان انجام نداده‌اید و خداوند درباره این نامگذاری دلیل و برهانی را نفرستاده است تا در نتیجه، خدا بودن آنها اثبات شود.

در آیه "وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ" (یوسف/۵۳)، حتی بعد از اینکه بی‌گناهی یوسف ثابت شد، آن حضرت در مقام شکرگزاری، حقارت نفس خود و فراوانی کرم و بخشش خدا را نسبت به خویش اعلام می‌کند.



نمودار فراوانی انواع کنش‌های گفتاری در داستان حضرت یوسف^(ع) بر اساس نظریه جان سرل

نتیجه

بررسی کنش‌های گفتاری داستان حضرت یوسف^(ع) بر اساس نظریه جان سرل نشان داد که:

کنش‌های اظهاری و ترغیبی در مقایسه با دیگر انواع کنش‌ها از بسامد بالاتری برخوردارند. علت بسامد بالای کنش اظهاری این است که راوی داستان، یعنی خداوند متعال در صدد است مخاطب را نسبت به عنایاتی که او در مورد بندگان مخلص خویش دارد، آگاه سازد. استفاده از جملات خبری به جای جملات انشائی، به کار بردن تمثیل‌های زیبا، گوشه و کنایه زدن‌های فراوان، مدح و ثنای خداوند متعال از زبان شخصیت اصلی داستان و نیز غالب بودن اراده و مشیت خداوند متعال در انجام امور، از جلوه‌گری‌های بارز کنش‌های اظهاری در این داستان است که در اغلب موارد به صورت غیرمستقیم بیان شده است و نشان از ظرفیت‌های عمیق معنایی قرآن کریم دارد.

دلیل بسامد بالای کنش ترغیبی در داستان مذکور، تشویق و ترغیب مخاطب به پرهیزگاری، مراقبت و اکمال دین بوده است. این اهداف، بیشتر به صورت غیرمستقیم و با استفاده از استفهام، امر و نهی و در قالب مثل‌ها، توصیه‌ها، اظهار دوست داشتن، جملات تعجبی و هشدار آمده است. در تمامی کنش‌های گفتاری، به خصوص در کنش ترغیبی، کاربرد مستقیم جملات کمتر است و علت آن این است که قرآن کریم، همواره مردم را به تفکر در امور مختلف دعوت می‌کند تا درکی عقلانی از مسائل مختلف داشته باشند، از طرف دیگر، خداوند متعال با کنش ترغیبی، مردم را ترغیب و تشویق می‌کند تا با عبرت گرفتن از این داستان، راه سعادت را بشناسند.

آنچه در کنش‌های تعهدی، عاطفی و اعلامی بیشتر از همه جلوه‌گری می‌کند پابندی راوی در امدادسانی به شخصیت اول داستان، یعنی یوسف^(ع) و ابراز همدردی با اوست. پابندی به اخلاق و پاکدامنی، توکل و اعتماد به خدا، اعلام وحدانیت خداوند و بیزاری از مشرکان، فضای معنوی بسیار لطیف و پرشوری را در داستان مذکور ایجاد کرده است.

منابع

- قرآن کریم

۱. آلوسی، محمودبن عبدالله (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، الطبعة الأولى، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲. احمد نحلہ، محمود (۲۰۰۳م). *آفاق الجدیة فی البحث اللغوی المعاصر*، مصر: دارالمعرفة.
۳. احمدی نرگسه، رحیم؛ بهمن گرجیان؛ محمد نقی زاده و سید حسام‌الدین حسینی (۱۳۹۷ش). «کارگفت‌های ترغیبی در قرآن کریم»، *پژوهش‌های ادبی-قرآنی*، سال ششم، شماره دوم.
۴. اکبرنژاد، مهدی و روح‌الله محمدی (۱۳۸۸ش). «کنکاشی در مقوله شورچشمی (چشم‌زخم) در قرآن و روایات»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۱۲.
۵. پایا، علی (۱۳۸۳ش). *فلسفه تحلیلی؛ مسائل و چشم‌اندازها*، تهران: طرح نو.
۶. حسینی معصوم، سید محمد و عبدالله رادمرد (۱۳۹۴ش). «تأثیر بافت زمانی- مکانی بر تحلیل کنش گفتار؛ مقایسه انواع کنش‌های گفتار در سوره‌های مکی و مدنی قرآن کریم»، *جستارهای ادبی*، شماره ۳.
۷. ریتزر، جورج (۱۳۸۹). *مبانی نظریه جامعه‌شناسی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: ثالث.
۸. زمخشری، محمود (جارالله). (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.
۹. سرل، جان (۱۳۸۰ش). *نگرش‌های نوین در فلسفه: فلسفه تحلیلی*، ترجمه محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه فرهنگی طه- دانشگاه قم.
۱۰. سرل، جان (۱۳۸۵ش). *افعال گفتاری*، ترجمه محمدعلی عبداللهی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۱. شارون، جوئل (۱۳۷۹). *ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی*، ترجمه: منوچهر صبوری، تهران: نی.
۱۲. صالحی، فاطمه و نصرالله شاملی (۱۳۹۶ش). «بررسی تطبیقی مباحث علم معانی و نظریه سیستمی نقش‌گرای هلیدی با تکیه بر بوستان سعدی»، *مطالعات نظریه و انواع ادبی*، سال دوم، شماره ۵.
۱۳. صفوی، کورش (۱۳۸۷ش). *فرهنگ توصیفی معناشناسی*، تهران: فرهنگ معاصر.
۱۴. صفی‌علیشاه، حسن (۱۳۵۶ش). *تفسیر منظوم قرآن*، تهران: خیام.
۱۵. طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). *تفسیر المیزان*، ترجمه محمد باقر موسوی، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. طبرسی، فضل‌بن حسین (۱۳۶۰ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ترجمه جمعی از نویسندگان، تهران: فراهانی.
۱۷. طوسی، محمدبن حسن (بی‌تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۸. عسکری متین، سجاد و علی رحیمی (۱۳۹۲ش). «تحلیل گفتمان حقوقی؛ واکاوی نقش کارگفت در بافت حقوقی»، *جستارهای زبانی*، شماره ۱۶.
۱۹. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. گنابادی، سلطان محمد (۱۳۷۲ش). *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*، ترجمه رضا خانی و حشمت الله ریاضی، تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام نور.
۲۱. وبر، ماکس (۱۳۹۲). *مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی*، ترجمه احمد صدارتی، تهران: مرکز.
۲۲. هاشمی، احمد (۱۳۹۲ش). *جواهر البلاغة*، ترجمه و شرح حسن عرفان، چاپ ۱۶، قم: قدس.
۲۳. یول، جورج (۱۳۸۹ش). *کاربردشناسی زبان*، ترجمه محمد عموزاده و منوچهر توانگری، تهران: سمت.
24. Botha, J. E. (1991). "Speech act theory and New Testament exegesis", *HTS*, Vol 47, No. 2, pp. 294-303.
25. Martínez-Flor, A. (2005). "A Theoretical review of the speech act of suggesting: Towards a taxonomy for its use in FLT", *Revista Alicantina de Estudios Ingleses*. Alicante (Spain), No. 18, pp. 167-187.

References

- The Holy Qura'n.
- 1. Ālūsī, Mahmūd (1994), *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm wa Al-Sab' al-Mathānī*, 1st ed, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya.
- 2. Ahmed Nahla, Mahmoud (2003), *Āfāq al-Jadīdah fī al-Bahth al-Lughawī al-Jadīdah*, Egypt: Dar al-Ma'refah.
- 3. Ahmadi Nargeseh, Rahim; Gorjian, Bahman; Naghizadeh, Mohammad; Hosseini, Seyed Hesamuddin Hosseini (2018), "Persuasive discourses in the Holy Qur'an", *Journal of Literal Qur'anic Research*, 6(2): 21-35.
- 4. Akbarnejad, Mehdi and Ruhollah Mohammad (2009), "Research on the category of jinxing eyes in the Qur'an and hadiths", *Journal of Qur'anic and Hadith Sciences*, 6(2): 67-90.
- 5. Paya, Ali (2004), *Analytical Philosophy; Issues and Perspectives*, Tehran: Tarhe Now.
- 6. Hosseini Masoom, Seyed Mohammad and Radmard, Abdullah (2015), "The effect of temporal-spatial context on speech action analysis; Comparison of types of speech actions in Meccan and Medinan chapters of the Holy Qur'an," *Journal of Literary Essays*, 3: 65-92.
- 7. Ritzer, George (2011), *Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots: The Basics* [Translator: Shahnaz Mosamma Parast,] Tehran: Thaleth.
- 8. Zamakhshari, Mahmood (1407 AH), *Al-Kashāf 'an Haqā'q Ghwāmiz al-Tanzīl*, Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabī.
- 9. Searle, John (2001), *New Attitudes in Philosophy: Analytical Philosophy*, [translated by Mohammad Saeedi Mehr,] Qom: Taha Cultural Institute - Qom University.
- 10. Searle, John (2006), *Spoken Verbs*, [translated by Mohammad Ali Abdollahi,] Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture.
- 11. Charon, Joel M, (2001), *Ten Questions: A Sociological Perspective*, [Translator: Manoochehr Saboori,] Tehran: Ney.
- 12. Salehi, Fatemeh and Shamelī, Nasrullah (2017), "Comparative study of semantic sciences and system-role-oriented theory of Halliday based on Sa'di's *Boostan*," *Quarterly Journal of Theory and Literary Studies*, 2(5): 67-102.
- 13. Safavi, Koorosh (2008), *Descriptive Culture of Semantics*, Tehran: Farhang Moaser.
- 14. Safi Alisha, Hassan (1977), *Tafsīr Manzūm Qur'an*, Tehran: Khayyam.
- 15. Tabātabā'i, Muhammad Husein (1417 AH), *Tafsīr Al-Mīzān*, 5th ed, Qom: Islamic Publications Office.
- 16. Tabrisī, Fadl Ibn Hussein (1981), *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*, Tehran: Farahani.
- 17. Tūsī, Muhammad bin Hassan (nd), *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an*, 1st ed, Qom: Dār 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- 18. Askari Matin, Sajjad and Rahimi, Ali (2013), "Analysis of legal discourse; an analysis of the role of discourse in the legal context," *Journal of Linguistic Research*, 16: 151-172.

19. Fakhr Razi, Muhammad b. ‘Umar (1420 AH), *Al- Tafsīr Al- Kabīr*, Beirut: Dar ‘Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
20. Gonabadi, Sultan Mohammad (1994), *Tafsīr Bayān al-Sa'āda fī Maqāmāt al-‘Ibādah* [translated by Reza Khani and Heshmatollah Riyazi,] Tehran: Payame Noor University Press.
21. Weber, Max (2014), *Basic Concepts in Sociology*, [Translator: Ahmad Sedarati,] Tehran: Markaz.
22. Hashemi, Ahmad (2013), *Jawāhir al-Balāghah*, [translated and explained by Hassan ‘Irfan,] 16th ed, Qom: Quds.
23. Yule, George (2003), *The Applied Language*, [translated by Mohammad Amouzadeh and Manouchehr Tavangari,] Tehran: Samt.
24. Botha, J. E (1991), “Speech act theory and New Testament exegesis,” *HTS*, 47(2): 294-303.
25. Martínez-Flor, A, (2005), “A Theoretical review of the speech act of suggesting: Towards a taxonomy for its use in FLT,” *Revista Alicantina de Estudios Ingleses*, Alicante (Spain), 18: 167-187.

The Method of the Author of “The Evolution of the Qur’an” in Determining the Order and Year of Revelation of Verses: Analysis and Validation

Alireza Sadreddini-Ahmadiani¹

Mojgan Sarshar²

Maryam Haj-Abdolbaghi³

Received: 07/05/2022

Accepted: 06/09/2022

Doi: 10.22051/TQH.2022.40292.3593

Dor: 20.1001.1.20082681.1402.20.1.6.4

Abstract

Some commentators and scholars of Qur’anic sciences believe that interpreting the Qur’an based on the order of revelation of Surahs is the best way to understand the Qur’an and to achieve its lofty goals. Among them one may refer to Mehdi Bazargan, who interprets Surahs in a special revelation order in his book “Step by Step with Revelation.” He proposes his method by presenting a criterion called “average length of the verses,” i.e., the quotient of the division of number of the words in the surah by number of the verses in the same surah, and its elaboration in the form of tables and graphs in the book “The Evolution of the Qur’an.” He claims that the average length of the verses in the first years of Mission was short, that has been gradually increased in the following years. This research aims to answer the questions: “To what extent the criteria presented in the book “The Evolution of the Qur’an” are reliable?” and “Does the definitive historical-narrative evidence confirm the conclusions of the evolution of the Qur’an?” In this article, it is shown that the author did his best to prove his assumption, i.e., “over time, the average length of the verses has been gradually increased.” For instance, he considered Surah An-Nasr as one verse or the first five verses of Surah Al-Alaq as ten verses. In the second part of the article, mentioning four mistakes, it is shown that some of the years of revelation in this book are inconsistent with the contents of the verses and definite historical and narrative evidence.

Keywords: *Qur’an Sentence Synthesis, Determining the Average Length of Verses, Qur’an Evolution, Qur’an Diversity, Year of Verse Revelatio.*

¹. PhD Candidate of Qur’an and Hadith Sciences, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran. Email: sadra1336@gmail.com

². Assistant Professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran (The Corresponding Author). Email: sarshar2008@gmsil.com

³. Assistant Professor, Islamic Azad University, Tehran North Branch, Iran. Email: mhajabdolbaghi@gmail.com

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

سال بیستم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲، پیاپی ۵۷

مقاله علمی-پژوهشی، صص ۱۱۳-۱۳۰

روش مؤلف کتاب سیر تحول قرآن در تعیین ترتیب و سال نزول آیات: تحلیل و اعتبارسنجی

علیرضا صدرالدینی احمدیانی^۱

مژگان سرشار^۲

مریم حاجی عبدالباقی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

Doi: 10.22051/TQH.2022.40292.3593
DOR: 20.1001.1.20082681.1402.20.1.6.4

چکیده:

برخی از مفسران و دانشمندان علوم قرآنی بر این باورند که تفسیر قرآن بر اساس ترتیب نزول سوره‌ها، بهترین روش برای فهم قرآن و دستیابی به اهداف متعالی آن می‌باشد. یکی از این افراد، مهدی بازرگان است که در کتاب «پایه‌های وحی» سوره‌های قرآن را با ترتیب نزول خاصی تفسیر نموده است. وی با ارائه معیاری به نام «طول متوسط آیات» که منظور از آن خارج قسمت تعداد کلمات سوره بر تعداد آیات همان سوره می‌باشد و توضیح و تفصیل آن در قالب جداول و منحنی‌هایی در کتاب «سیر تحول قرآن» روش پیشنهادی خود را مطرح نموده است. بازرگان ادعا می‌کند که طول متوسط آیات در سال‌های نخست بعثت اندک بوده و در سال‌های بعد به تدریج افزایش یافته است و در سال‌های آخر هجرت به اوج خود رسیده است. آنچه این مقاله دنبال می‌کند آن است که تا چه اندازه ملاک‌ها و معیارهای ارائه شده در این کتاب قابل اعتماد است؟ این پژوهش نشان داد که مؤلف «سیر تحول قرآن» با تکلف بسیار سعی کرده است که پیش فرض خود را مبنی بر این که با گذشت زمان «طول متوسط آیات نازل شده به تدریج افزایش می‌یابد» به اثبات برساند. برای این مقصود گاه در شماره‌گذاری آیات مناقشه کرده است. برای مثال سوره «نصر» را یک آیه به حساب آورده است و یا پنج آیه نخست سوره «علق» را ده آیه فرض نموده است. در بخش دوم با ذکر چهار اشکال، بیان می‌گردد که بخشی از سال‌های نزول مندرج در کتاب «سیر تحول قرآن» با مضامین آیات و شواهد قطعی تاریخی و روایی ناسازگار است.

کلیدواژه‌ها: جمله سنجی قرآن، تعیین طول متوسط آیات، تحول قرآن، تنوع قرآن، سال نزول آیات.

^۱ . دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، sadra1336@gmail.com

^۲ . استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، (نویسنده مسئول)؛ [Sarshar2008@gmsil.com](mailto: Sarshar2008@gmsil.com)

^۳ . استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، mhajabdolbaghi@gmail.com

۱. مقدمه و بیان مسئله

برخی از مفسران و دانشمندان علوم قرآنی معتقدند تفسیر بر اساس ترتیب سوره‌ها، برترین روش فهم قرآن و خدمت بدان است؛ چون بدین وسیله می‌توان لحظه به لحظه سیره نبوی را دنبال کرد. به علاوه می‌توان حالات و مراحل نزول را به شکلی روشن و دقیق پی‌گرفت و بدین ترتیب خواننده در فضای نزول قرآن و شرایط و مناسبات و غایات و مفاهیم آن قرار می‌گیرد و حکمت نزول برایش نمایان می‌شود (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۸).

با مرور پیشینه این باور، به نظر می‌رسد این شیوه به صدر اسلام برمی‌گردد؛ زمانی که صحابه و تابعان، آیات و سوره‌ها را بر اساس مکی و مدنی بودن آن‌ها، سامان‌دهی کردند. پس از این دوره، تلاش قرآن پژوهان طی قرون متمادی، در همین حد ادامه یافت تا این که از اواسط قرن ۱۳ قمری، یعنی حدود یک قرن، پیش از آنکه دانشمندان اسلامی متأخر به تاریخ‌گذاری قرآن روی آوردند، مستشرقان بنامی همچون نولدکه، بلاشر، مویر و هرشفلد در این خصوص به فعالیت پرداختند. در دهه‌های اخیر برخی از قرآن‌پژوهان در ایران نیز به این مساله توجه کرده و روش‌هایی را پیشنهاد کردند.

یکی از مهم‌ترین تلاش‌ها در این مورد کتاب دو جلدی *سیر تحول قرآن* تألیف مهدی بازرگان است. بازرگان (۱۲۸۶-۱۳۷۳ ش) یکی از قرآن‌پژوهان پرکاری بود و کتاب‌های فراوانی در زمینه موضوعات گوناگون قرآنی تألیف کرده است. کتاب‌هایی همچون *سیر تحول قرآن*، *باد و باران در قرآن*، *بازگشت به قرآن*، *شناخت وحی و جمله شناسی قرآن*، *ارتباط غیر زبانی میان خدا و انسان*، *راه طی شده*، *انگیزه و انگیزنده و پا به پای وحی*.

در کتاب *سیر تحول قرآن* که جلد اول آن در سال ۱۳۵۸ ش منتشر شد روشی را پیشنهاد می‌کند که ابتکار وی بود و پیش از او سابقه‌ای نداشته است. در روش ایشان بر اساس طول متوسط آیات و افزایش آن در هر سال و سوره به سوره، و با تکیه بر ارقام و اعداد و رسم منحنی‌هایی در این زمینه، نه تنها سال نزول سوره، بلکه سال نزول هر آیه را بیان نموده است که کاری بی‌سابقه در تاریخ قرآن است. وی سپس در بخش دوم کتاب، آیات مربوط به موضوعات مختلف از قبیل جنگ، صلح، مسایل اقتصادی و غیره را بر اساس ترتیب نزول‌های به دست آمده، مرتب کرده و به تفسیر و تحلیل آن‌ها پرداخته است.

آنچه در این مقاله پیشنهاد می‌شود آن است که تا چه اندازه ملاک‌ها و معیارهای ارائه شده در این کتاب قابل اعتماد است و آیا شواهد قطعی تاریخی - روایی استنتاجات *سیر تحول قرآن* را تأیید می‌کند؟ یکی از بهترین راه‌ها برای تشخیص ترتیب سوره‌های قرآنی و مکی و مدنی بودن آن‌ها تدبیر در مضامین آیات و تطبیق آن با اوضاع و احوال پیش از هجرت و پس از هجرت می‌باشد. روایات معصومان^(ع) و برخی از اسباب نزول‌ها و وقایع تاریخی نیز جهت این تشخیص بسیار سودمند است.

بر این اساس، استنتاجات *سیر تحول قرآن* آیه به آیه از ابتدای قرآن کریم تا به آخر با شواهد و قرائن

تاریخی - روایی مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفت.

۲. مبنای کار مؤلف کتاب سیر تحول قرآن

شناخت ترتیب نزول آیات از جهات گوناگون، چه برای استنتاج‌های فقهی و چه برای تحقیقات، حائز اهمیت است. مهدی بازرگان برای به دست آوردن ترتیب نزول آیات و سال نزول آنها، مطالعات و تأملات بسیاری داشته است. شروع کار وی بر این اساس بوده است که آیا بین اندازه آیات و سال نزول آنها ارتباطی هست؟ و اگر هست آن ارتباط چه می‌باشد؟ فرض و مبنای مطالعه و شاخص کار، طول آیات یا تعداد کلمات تشکیل دهنده آن است. چنین فرض شده و سپس ادعا گشته که طول متوسط آیات یک سوره یا یک مجموعه آیات، تابعی صعودی از زمان است. بدین معنا که طول متوسط آیات قرآن در سوره‌ها دائماً رو به افزایش است. مقصود از طول متوسط، تعداد کلماتی است که به طور متوسط در آیات یک سوره وجود دارد. در گام اول، طول متوسط هفت سوره از قرآن انتخاب شده است که تاریخ نزول آنها بنا به دلایل و شواهد و قرائن تاریخی روشن است و مفسران در مورد سال نزول آنها متفق‌القولند؛ آن هفت سوره عبارتند از: الهمزة، طه، الأعراف، الأنفال، الحشر، النور و المائدة (بازرگان، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۳۲۵).

ردیف	نام و شماره سوره	حدود سال نزول	طول متوسط آیات
۱	الهمزة (۱۰۴)	اول و دوم بعثت	$35 \div 9 = 3/89$
۲	طه (۲۰)	چهارم و پنجم بعثت	$1308 \div 143 = 9/15$
۳	الأعراف (۷)	حوالی هجرت	$3262 \div 210 = 15/53$
۴	الأنفال (۸)	اوایل دوران مدینه (جنگ‌های بدر و احد)	$1205 \div 77 = 15/65$
۵	الحشر (۵۹)	سال ۴ هجری (اخراج یهودی‌ها از یثرب)	$433 \div 24 = 18/04$
۶	النور (۲۴)	۶ هجری (بازگشت از جنگ بنومصطلق)	$1280 \div 65 = 19/69$
۷	المائدة (۵)	اواخر دوران رسالت	$2749 \div 120 = 22/91$

جدول ۱: طول متوسط بعضی از سوره‌ها با تاریخ‌های نزول کم و بیش شناخته شده و متوالی

سوره همزة در سال‌های اول و دوم بعثت در مکه نازل شده است. سوره طه به سال‌های چهارم و پنجم بعثت مربوط است. در سوره طه آیاتی است که موجب اسلام آوردن عمر شده و مقارن آن بوده است و می‌دانیم که عمر در سال چهارم یا پنجم پس از بعثت، اسلام آورده است. سوره اعراف مربوط به سال‌های نزدیک به هجرت است. سوره انفال، که در آن آیات و مسائل مربوط به جنگ‌های بدر و احد آمده است، در سال‌های اولیه بعد از هجرت نازل شده است. سوره حشر که بحثی مربوط به جنگ‌های اطراف یثرب را داراست، در سال چهارم هجرت نازل شده است. سوره نور که ۲۷ آیه اولش ارتباط آشکار با مساله افک دارد در سال ششم هجری نازل شده است. و بالاخره به سوره مائده می‌رسیم که به عقیده کلیه مفسران آخرین سوره یا جزء آخرین سوره‌هاست. وقتی به طول متوسط سوره‌های فوق، که در جدول به ترتیب نزول منظم شده‌اند، توجه می‌کنیم، می‌بینیم که سیر صعودی را نشان می‌دهند، یعنی هر چه عمر رسالت پیغمبر (ص)

بیشتر می‌شود، طول متوسط سوره‌ها نیز افزایش می‌یابد. در سوره همزة، ۹ آیه و ۳۵ کلمه وجود دارد که خارج قسمت آن $(3/89 = 9 \div 35)$ می‌شود $3/89$. یعنی اگر همه آیات از نظر طول یکسان می‌بودند، در هر یک از آن‌ها $3/89$ کلمه وجود داشت. می‌بینیم که طول متوسط سوره طه، که از نظر زمانی دو سه سال بعد از سوره همزة است، $9/15$ و خیلی کمتر است از طول متوسط سوره مائده $(22/91)$ که آخرین سوره قرآن است. مشاهده این نظم خاص بین طول متوسط این سوره‌ها، که تاریخ نزول آن‌ها کم و بیش معلوم است، وی را بر آن داشت تا مطالعه دقیق‌تر و کامل‌تری روی همه سوره‌های قرآن انجام دهد. برای این منظور در هر سوره‌ای تعداد کلمات را و بعد هر آیه را شمارش کرده و آیات متساوی‌الطول را در جدول توزیع آیات مرتب و درصد هر یک را محاسبه نموده است. نظم و نتیجه‌ای که به دست آمده فرضیه او را تأیید کرد و نشان داد که این فرضیه که طول متوسط آیات قرآن در سوره‌ها سال به سال رو به افزایش است بی‌پایه و اساس نبوده است. در بعضی از سوره‌ها ناهماهنگی با فرضیه پیشنهادی مشاهده شد، مانند سوره الرحمن که آیه‌ای تکرار می‌شود و یا سوره‌های شعراء و مرسلات هم ترجیع‌بندی دارند که تکرار می‌شود و به همین دلیل وضع خاص متمایزی پیدا کرده‌اند. با حذف ترجیع‌بندها و تنها یک‌بار به حساب آوردن آنها، اشکال برطرف می‌شود و هماهنگی بین سال نزول آیات و طول متوسط آن‌ها به وجود می‌آید. بر اساس روایات تاریخی و مضمون مطالب، به بعضی از سوره‌ها آیاتی اضافه شده که سبب به هم خوردن هماهنگی سوره‌ها گردیده است (البته این اضافات در دوران رسالت و به دستور پیامبر اکرم ^(ص) صورت گرفته است). برای مثال آخرین آیه سوره مزمل که بسیار طولانی است، چند سال بعد از سوره نازل شده است. حال اگر این آیه را از محاسبات مربوط به سوره حذف کنیم، ناهماهنگی به کلی از بین می‌رود. برخی از سوره‌ها هستند که آیات آن‌ها هم‌زمان نیستند، بلکه به دلایل و قرائن تاریخی، متعلق به سال‌های مختلف‌اند؛ مثل سوره نور که بیست و هفت آیه اول آن مربوط به داستان «افک» است و از آن به بعد، آیات، هم به لحاظ مضمون و هم به لحاظ آهنگ و قافیه، عوض می‌شوند. همچنین در سوره علق، پنج آیه اول آن خیلی موزون و تقریباً هم‌طول‌اند و بعد پشت سر آن‌ها "كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ" می‌آید که طولانی‌تر است و قافیه هم در آن عوض می‌شود. بنابراین، آیات فوق هم‌زمان و هم‌جنس نیستند. آیات این قبیل سوره‌ها را برحسب موضوع و آهنگ و نوع، گروه‌بندی کرده و برای هر گروه یک آیه‌نگار رسم نموده است. باز همان نظم خاص در میان آیه‌نگارهای گروه‌های هم‌جنس مشاهده می‌شود. بدین ترتیب قرآن که ۱۱۴ سوره دارد، در ۳۱۰ گروه هم‌زمان و مشابه تفکیک شد که شامل ۵۶ سوره‌ی یک‌پارچه و ۲۵۴ گروه آیات می‌باشد.^۱

۳. سنجش فرضیه

در مطالعات علمی، محقق برای پاسخ به یک فرضیه، باید بی‌طرف باشد. به عبارت دیگر، پژوهشگر باید در صدد آزمون یک فرضیه باشد نه صرفاً اثبات آن.

آزمون فرضیه به این مفهوم است که با استفاده از تمام اصول و امکانات علمی در تحقیق، سعی شود یک فرضیه مورد سنجش قرار گیرد و نتیجه به عمل آید، حال، چه این نتیجه رد فرضیه باشد و چه تأیید آن (فراستخواه، ۱۳۹۶، ص ۲۴۳). گاه پیش می‌آید که محقق بر حسب پیش‌فرض‌های ذهنی، در صدد اثبات یا رد یک فرضیه است و روش‌هایی را به کار می‌گیرد و آن‌ها را طوری هدایت می‌کند تا به همان اثبات یا رد منتهی شود. بالطبع نتیجه‌ای که از چنین پژوهشی به دست می‌آید، بیش از این که علمی و عینی باشد، ذهنی و شخصی است. این پدیده را اصطلاحاً در زبان علمی روش‌های آماری سوگیری می‌نامند.

در کتاب سیر تحول قرآن نیز گاه چنین استنباط می‌شود که مؤلف پیش‌فرضی دارد مبنی بر این که با گذشت زمان، طول متوسط آیات نازل شده به تدریج افزایش می‌یابد و در غالب قسمت‌های تحقیق سعی دارد برای این پیش‌فرض، پاسخ مثبت پیدا کند. صرف نظر از مواردی که این پیش‌فرض تأیید می‌شود، در مواردی هم که شواهد، طبق روال معمول، آن را تأیید نمی‌کند، آیات مربوطه را به زیر گروه‌هایی تقسیم و تقطیع می‌کند و این گروه‌بندی را نیز چنان هدایت می‌کند که در نهایت به تأیید پیش‌فرض قبلی منجر شود (همان، ص ۲۴۴).

موارد ذیل به خوبی نشان می‌دهد که چگونه بازرگان سعی کرده با انواع و اقسام تکلف‌ها، پیش‌فرض ذهنی خود یعنی "با گذشت زمان، طول متوسط آیات نازل شده به تدریج افزایش می‌یابد" را به اثبات برساند.

۴. انواع و اقسام تکلفات در کتاب سیر تحول قرآن

الف- گاه آیات تکراری سوره‌ها را یک آیه به حساب آورده است که منحنی مشخصه و شاخص‌ها هم‌آهنگ گردند. برای مثال:

۱. الرحمن، با ۳۱ بار تکرار "فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ"؛
۲. القمر، با ۳ بار تکرار "وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ"، و دوبار تکرار "فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرٍ"؛
۳. الشعراء، با ۵ بار تکرار "وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ"، ۸ بار تکرار "إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ"، ۸ بار تکرار "وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ" و ۸ بار تکرار "فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا"؛
۴. المرسلات، با ۱۰ بار تکرار "وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ".

همگی این موارد را یک آیه به حساب آورده است و در توجیه آن گفته است: «در کلیه این سوره‌ها تکرار یک یا چند آیه، نظام طبیعی و اتفاقی توزیع طول آیات را که شرط اعمال قانون احتمالات است، به هم می‌زند و اتفاقاً در همه آنها دیده می‌شود که روال طبیعی منحنی مشخصه، به هم خورده است و مخصوصاً شاخص‌ها ناهماهنگ درآمده‌اند. اما اگر آیات ترجیع‌بند را فقط یک‌بار به حساب بیاوریم، در وضع منحنی و در شاخص‌ها بهبود حاصل می‌شود (بازرگان، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۸۸).

ب- در بعضی مواقع که منحنی‌ها حالت طبیعی نداشته و شاخص‌ها ناهماهنگ بوده‌اند، در

شماره‌گذاری آیات مناقشه کرده است؛ برای مثال در مورد سوره جاثیه می‌نویسد: آنچه باعث این اشکال‌ها و ناجوری‌ها شده است، به نظر می‌آید وجود آیه خیلی کوتاه نامتناسب چهار کلمه‌ای شماره شش باشد که چون به قافیه "ایم" ختم شده، شماره‌گذاران آن را آیه‌ای جدای از آیه هفت گرفته‌اند و حال آن که جمله ناقص است و علامت عدم وقف (لا) را در آخر آن گذارده‌اند "وَيْلٌ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يَصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ" (همان، ص ۳۸۹).

ج- بازرگان سوره نصر را که دارای سه آیه است برای این که با سال‌های آخر هجرت سازگار باشد، یک آیه به حساب آورده است (توجه دارید سوره نصر دارای نوزده کلمه است، که اگر بر سه تقسیم شود، طول متوسط آن حدود شش می‌شود و با دوران مکه قابل تطبیق است؛ ولی اگر کل سوره را یک آیه به حساب آوریم، طول متوسط آن نوزده می‌شود و با سال‌های آخر هجرت قابل تطبیق است) و در توجیه آن چنین گفته است: شکل منحنی کاملاً غیر طبیعی است، زیرا طول غالب خیلی به راست آمده و با داشتن طول متوسط ۶/۳۳، بر خلاف سوره‌هایی نظیر چنین طول متوسطی است که در آن‌ها دامنه به طرف چپ افتاده است. شاخص‌ها نیز منتهای ناهماهنگی را دارند. به طوری که در این ترکیب، خیلی بعید است که آیه بندی سوره اصیل باشد؛ از طرف دیگر می‌دانیم که مورخان و مفسران غالباً سوره نصر را از آخرین سوره‌های مدینه دانسته‌اند (سال ۸ یا ۱۰) و ضمناً آیات سوره طوری است که قراء قرآن وقف روی هیچ یک از آنها را جایز ندانسته، مطلب و معنی تا به آخر نرسیم معلوم نمی‌شود. بنابراین هیچ استبعادی ندارد که در اصل، سه آیه این سوره، آیه واحد مستقلی بوده است مرکب از نوزده کلمه و به این ترتیب سوره مدنی می‌شود (همان، ص ۵۴۳).

در جلسه مذاکره‌ای که با مؤلف کتاب *سیر تحول قرآن* داشتم، این اشکال را مطرح کردم که چگونه سوره نصر را که دارای طول متوسط حدود شش است، در سال‌های آخر هجرت قرار داده است؟ بازرگان در پاسخ علاوه بر مطلبی که ذکر شد، گفت: اولاً شماره‌گذاری‌ها مختلف است و بر سر هیچ یک از آنها نمی‌توان قسم خورد. ثانیاً به هم خوردن وزن و قافیه در *وَالْفَتْحُ* که با *أَفْوَاجًا* و *تَوَابًا* هم وزن نیست، شاهدهی است که "إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ" با قسمت‌های بعد در حکم یک آیه است. ثالثاً در قرآن‌ها بالای *والفتح* علامت (لا) گذاشته‌اند که به معنای *لَا تَقِفْ* است و باید حتما عبور کرد^۱. بنا به گفته بازرگان، اتفاقاً بلاشر هم سوره نصر را با دو آیه نشان داده است.

۴-۱. بررسی و تحلیل

در تحلیل و بررسی اظهارات بازرگان، شش نکته قابل ذکر است:

۱- درست است که شماره‌گذاری‌ها مختلف است اما در هیچ‌یک از آنها سوره نصر یک آیه به حساب نیامده است (طوسی، ج ۱۰، ص ۴۲۴؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۸۴۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۲، ج ۳۲، ص ۳۳۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۳۴۴؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰، ص ۲۱۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۴۰۶؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۳۱۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۵۱۶؛ قرطبی، ج ۲۰، ص ۲۲۹؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۶۴۶).

^۱ . جلسه مذاکره با مهندس بازرگان در تاریخ ۶۴/۱۱/۱۲ در انجمن اسلامی مهندسين برگزار شد.

۲- اگر قرار باشد وزن و قافیه آخر آیات را در جدا نمودن آنها دخالت دهیم، باز هم سوره نصر دو آیه خواهد شد و نه یک آیه و در این صورت هم طول متوسط سوره نصر ۹/۵ می‌شود و قابل تطبیق با سال‌های آخر هجرت نخواهد بود.

۳- علامت (لا) به لحاظ تجویدی دارای دو مفهوم است. هرگاه این علامت در آخر آیه گذارده شود، دیگر به معنای لایجوزالوقف نیست بلکه به معنای جواز عبور است (سادات فاطمی، ۱۳۸۲، ص ۸۵-۸۶).

۴- نظر بلاشر هم تأییدی بر مدعای بازرگان نمی‌باشد، چون همان‌طور که گفته شد اگر سوره نصر را دو آیه بگیریم، طول متوسط آن ۹/۵ می‌شود که با سال‌های مکه قابل انطباق است.

۵- مؤلف سیر تحول قرآن برای این که محاسباتش به هم نخورد، ۵ آیه نخست سوره علق را ۱۰ آیه فرض کرده است و در توجیه آن نوشته است: غالب سیره‌نویسان، مورخان و مفسران این سوره (یا به عبارت صحیح‌تر، ۵ آیه اول این سوره) را، آغاز وحی و اولین آیات نازل شده بر پیغمبر (ص) دانسته‌اند. ضمناً آنچه بیشتر متداول و معروف است این که می‌گویند اولین سخن جبرئیل کلمه آمرانه "اقرأ" بوده است و تا سه بار آن را تکرار نموده است. اگر این روایت متواتر صحیح باشد {که صحیح نیست و کلاً این داستان ساختگی است} آیه: "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ" بعدها به صورت آیه واحد درآمد و خوانده شده است. شاید بقیه آیه نیز به طور منقطع به حضرت القاء شده باشد.

این فرضیه چندان نامعقول و مطرود نیست. زیرا اولاً آیات ابتدای وحی، هر قدر به عقب می‌رویم، کوتاه‌تر دیده می‌شود و حتی بریدگی پیدا کرده و یک آیه تشکیل جمله کامل را نمی‌دهد (بازرگان، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۵۲۰-۵۲۱).

غرض از نقل مطلب سیر تحول قرآن این است که نشان بدهم در بعضی مواقع که سال نزول آیاتی صحیح درآمد است با چه تکلف و تصنعی این امر صورت پذیرفته است. پنج آیه را در ده آیه گرفتن و یا یک آیه را سه آیه حساب کردن و بعد در توجیه مطلب دو گونه سخن گفتن، اضطراب معیارهای سیر تحول قرآن را می‌رساند. و همه اینها چنانچه در ابتدای این بخش گفته شد خلاف اصول تحقیق و پژوهش است. ۶- در برخی موارد که معیارهای محاسباتی بازرگان با سال‌های نزول آیات سازگار نبوده، بر اساس شماره‌گذاری مصری و گاهی بر اساس شماره‌گذاری کوفی عمل کرده است و در توضیح آن چنین گفته است: ... اما در تعیین تعداد، هیچ یک از دو شماره‌گذاری بر دیگری ترجیح داده نشد، بلکه محاسبات و منحنی‌هایی که خواهد آمد، خود وسیله‌ای برای تشخیص و ترجیح شماره‌گذاری صحیح در هر مورد گردیده است (همان ص ۴۷).

در هر حال، چون بسیاری از سوره‌ها متشکل از گروه‌های غیر معاصر بوده و می‌توان شماره ردیف‌های مختلفی برای هر سوره اتخاذ نمود، ما گروهی را ملاک شماره‌گذاری آن قرار داده‌ایم که ضمن تناسب با نام و موضوع شهرت سوره، قابل تطبیق و نزدیک‌تر به ردیف‌بندی‌های متداول در نزد مورخان و محققان بوده باشد و در مقابل گروه‌های دیگر آن سوره، شماره‌های فرعی، ۱ و ۲ و ... گذاشته‌ایم (همان، ص ۱۱۵).

این نکته نیز پوشیده نماند که در شمارش آیات و در محاسبه شاخص‌ها و غیره هر جا که تردید روی چند احتمال و امکان بوده است، ما حالتی را اختیار کرده‌ایم که به نتیجه منظم‌تری انجامیده است. (همان، ص ۱۰۴).

۵. تجزیه و تحلیل استنتاجات کتاب سیر تحول قرآن

۵-۱. سیر تحول قرآن آیات ۱ تا ۱۹ سوره‌ی بقره را مکی و سال نزول آن را سال هفتم بعثت ذکر

کرده است (بازرگان، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۷۴، جدول ۱۵)^۱.

اشکال - قسمتی از این مجموعه آیات که راجع به منافقان و اوصاف و عملکرد آنان می‌باشد (آیات ۸ تا ۲۰) قطعاً در مدینه نازل شده است و نزول آن در مکه، آن هم سال هفتم بعثت معنا و مفهومی ندارد. سال هفتم بعثت سالی بود که مسلمانان در سخت‌ترین شرایط قرار داشتند؛ عده‌ای قبلاً به حبشه مهاجرت کرده و بقیه در اثر تحریم سیاسی، اجتماعی و اقتصادی کافران در شعب ابوطالب به سر می‌بردند. غذا و آذوقه به قدری اندک بود که ناله کودکان از اطراف شعب شنیده می‌شد. تنی چند از قبیل ابوطالب و ابوالعاص بن ربیع مخفیانه غذا می‌رساندند، اما همان مقدار نیز کفایت نمی‌کرد؛ به علاوه وقتی کافران متوجه می‌شدند، ممانعت به عمل می‌آوردند (ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹۷؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ص ۶۰-۶۱). در این سال‌ها معنا ندارد که خداوند از منافقانی که مفسدند و خود را اصلاح طلب معرفی می‌کنند، به ظاهر دم از ایمان می‌زنند ولی در باطن کافرند و انجمن‌های سری تشکیل می‌دهند، سخن به میان آورد. پیدایش منافقان به صورت منسجم و با اهداف شیطانی که دارای تشکیلات بوده و از حربه‌های مختلف استفاده می‌کردند، به مدینه مربوط می‌شود؛ زیرا از آن ایام بود که اسلام به صورت یک قدرت جدی در منطقه مطرح شد و افرادی که دارای موقعیت‌های سیاسی و اجتماعی مهمی بودند و جرأت مخالفت صریح با اسلام را نداشتند و از طرفی بر این باور بودند که اگر به ظاهر اسلام بیاورند، ضمن حفظ موقعیت خود، می‌توانند موقعیت‌های بهتری نیز پیدا کنند، راه نفاق را در پیش گرفتند و سعی داشتند که به عناوین گوناگون و به صورت‌های مختلف سد راه اسلام و مسلمانان گردند. لذا خداوند در آیات بسیار، از مکرها و خدعه‌های آنان، مسلمانان را با خبر ساخت و نقشه‌های شوم آنان را بر ملا نمود. شیخ طوسی در *التبیین* ذیل آیات یاد شده گفته است: "میان مفسران اختلافی نیست که این آیه (آیه ۸) و آیات بعد آن در خصوص منافقانی از قوم اوس و خزرج و غیر ایشان نازل شده است" (طوسی، ج ۱، ص ۴۵).

طبری در *جامع البیان عن تاویل آی القرآن* (۱۴۱۲، ج ۱، ص ۹۰)، سیوطی در *الدر المنثور* (۱۴۰۴،

ج ۱، ص ۳۰)، ابن کثیر در *تفسیر القرآن العظیم* (۱۴۱۹، ج ۱، ص ۸۷)، همگی همین نظر را اعلام داشته‌اند. زمخشری در *الکشاف* (۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۰)، فتح الله کاشانی در *منهج الصادقین* (ج ۱، ص ۷۷)، میبیدی در *کشف الاسرار* (۱۳۷۱، ج ۱، ص ۶۶)، مراغی در *تفسیر مراغی* (ج ۱، ص ۴۹)، و شهرستانی در *تفسیر*

^۱ . در ویرایش اول، سال نزول آیات مذکور را هشتم بعثت مرقوم داشته است.

شهرستانی (۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۵۷) گفته‌اند: مراد از «و من الناس» گروهی از منافقان در عصر نزول بودند مانند: عبدالله بن ابی بن سلول و معتب بن قشیر و جد بن قیس و یاران ایشان.

ابن کثیر می‌نویسد: صفات منافقان در سوره‌های مدنی بیان شده است و در مکه نفاقی وجود نداشته، بلکه خلاف آن بوده است؛ به طوری که برخی از مردم اظهار کفر می‌کردند، در حالی که در باطن مومن بودند (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۸۷). مکارم شیرازی در تفسیر نمونه می‌گوید: مساله نفاق و منافقان در اسلام از زمانی مطرح شد که پیامبر (ص) به مدینه هجرت فرمود و پایه‌های اسلام قوی و پیروزی آن آشکار شد و گرنه در مکه تقریباً منافقی وجود نداشت، زیرا مخالفان قدرتمند هر چه می‌خواستند آشکارا بر ضد اسلام می‌گفتند و انجام می‌دادند و از کسی پروا نداشتند و نیازی به کارهای منافقانه نبود؛ اما هنگامی که نفوذ و گسترش اسلام در مدینه، دشمنان را در ضعف و ناتوانی قرار داد، دیگر اظهار مخالفت به طور آشکار مشکل و گاه غیرممکن بود و لذا دشمنان شکست خورده برای ادامه برنامه‌های تخریبی خود، تغییر چهره داده، ظاهراً به صفوف مسلمانان پیوستند ولی در خفا به اعمال خود ادامه می‌دادند (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۱۴۶).

در مدنی بودن نزول آیات ۸ تا ۲۰ سوره البقرة هیچ تردیدی وجود ندارد. مضمون و محتوای آیات یاد شده نیز به خوبی گواه این مدعاست: "وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ" (بقرة: ۸) کسانی از مردم گویند: به خدا و روز بازپسین ایمان آورده‌ایم، در حالی که ایمان ندارند. "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ" (البقرة: ۱۱) و هنگامی که به آنان گفته می‌شود: در زمین فساد نکنید. گویند: ما فقط اصلاح کننده‌ایم. "وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ" (البقرة: ۱۴) و هنگامی که افراد با ایمان را ملاقات می‌کنند، گویند ایمان آورده‌ایم، و چون با شیاطین خلوت می‌کنند، گویند: ما با شما هستیم، ما (مؤمنان) را مسخره می‌کنیم.

۵-۲. سیر تحول قرآن آیات ۱۴۳ تا ۱۴۵ این سوره را که مربوط به تغییر قبله مسلمانان از بیت المقدس به کعبه می‌باشد، سال پنجم هجرت به دست آورده است (بازرگان، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۷۴، جدول ۱۵).

اشکال - هیچ یک از مورخان و یا مفسران تغییر قبله را در سال پنجم ندانسته‌اند و استنتاج ایشان مخالف اجماع مورخان و مفسران در این ارتباط می‌باشد.

بیضاوی در *انوار التنزیل* (۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۱۱)، زمخشری در *الکشاف* (۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۰۱) و میبدی در *کشف الاسرار* (۱۳۷۱، ج ۱، ص ۷۰) واقعه تغییر قبله و نزول آیات مربوط به آن را شانزده ماه پس از هجرت ذکر کرده‌اند. سیوطی در *الدر المنثور* (۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۴۶)، ثعلبی در *الکشاف و البیان* (۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۵۴)، طباطبایی در *المیزان* (۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۳۱)، فضل الله در *من وحی القرآن* (۱۴۱۹، ج ۳، ص ۸۳) و مغنیه در *الکشاف* (۱۴۲۴، ج ۱، ص ۲۲۹) تغییر قبله مسلمانان از بیت المقدس به کعبه را هفده ماه پس از هجرت گفته‌اند. طبری در *جامع البیان عن تاویل آیه القرآن* (۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۳) سال تغییر قبله را هجده ماه پس از هجرت گفته است. فیض کاشانی در *تفسیر الصافی* (۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۹۹)

تغییر قبله را نوزده ماه پس از هجرت گفته است؛ برخی مانند حویزی در *نور الثقلین* (۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۳۲) و قرطبی در *الجامع لاحکام القرآن* (ج ۲، ص ۱۵۸) سال نزول تغییر قبله را شانزدهم و یا هفدهم (با تردید) بیان کرده‌اند.

در میان مورخان نیز ابن هشام در *السیرة النبویة* (۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۵۷) تغییر قبله را هجده ماه پس از هجرت ذکر کرده است. ابن سعد در *الطبقات الکبری* (۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۴۱-۲۴۴) و شیخ طوسی در *اعلام الوری* (ص ۸۱-۸۲) واقعه تغییر قبله را هفده ماه پس از هجرت گفته‌اند.

در میان مفسران و مورخان حتی یک نفر پیدا نمی‌شود که تغییر قبله از بیت المقدس به کعبه را سال سوم هجرت و یا چهارم هجرت ذکر کرده باشد. این که سیر تحول قرآن آیات مربوط به تغییر قبله را سال پنجم هجرت به دست آورده است مخالف نظر همه مفسران و مورخان است.

۵-۳. سیر تحول قرآن آیات ۳۸ تا ۷۱ سوره توبه را مدنی و مربوط به سال چهارم هجرت دانسته است: اشکال - غالب آیات سوره توبه مربوط به غزوه تبوک است که در سال نهم هجرت واقع شد (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۹۳؛ طوسی، ج ۵، ص ۲۱۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۲، ج ۱۶، ص ۴۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۳۷؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۲۴۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۴۶؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۳۰؛ مراغی، ج ۱۰، ص ۱۱۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۸۱؛ کاشانی، ۱۳۴۱، ج ۴، ص ۲۶۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۲۸۶؛ حقی، ج ۳، ص ۴۲۸؛ رشید رضا، ج ۱۰، ص ۴۲۳؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۴۴؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۳۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ج ۷، ص ۴۱۳)¹.

ابن عاشور می‌نویسد: «قال ابن عطیه: لاختلاف بین العلماء فی ان هذه الایة نزلت عتابا علی تخلف من تخلف عن غزوه تبوک؛ اذ تخلف عنها قبائل و رجال من المومنین و المنافقون (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۹۴؛ مطلب مذکور عینا در قرطبی، ج ۸، ص ۱۴۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۳۵؛ ثعلبی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۱۸۰)». ابن عطیه می‌گوید: میان دانشمندان اختلافی نیست که این آیه در نکوهش تخلف کنندگان از جنگ تبوک نازل شده است؛ هنگامی که جماعتی از مومنان و منافقان از شرکت در آن تخلف ورزیدند. آیه مذکور چنین است:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ (التوبة: ۳۸)" ای کسانی که ایمان آورده‌اید چرا هنگامی که به شما گفته می‌شود در راه خدا حرکت کنید سنگینی بر زمین می‌کنید؟ آیا به زندگی دنیا به جای آخرت راضی شده‌اید؟ با اینکه متاع زندگی دنیا برابر آخرت چیز کمی بیش نیست.

مفسران در شأن نزول این آیه گفته‌اند: همین که رسول خدا (ص) از جنگ طائف بازگشت دستور جنگ با رومیان را صادر فرمود و این جریان هنگام رسیدن میوه‌ها بود از این رو مسلمانان دوست داشتند در خانه نزد اموال خود بمانند و خروج به سوی جنگ برای آنها سخت و دشوار بود. رسول خدا (ص) کمتر شده بود

۱. برخی (مانند طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۵۴. فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۴۲، زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۷۱ و قمی مشهدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۴۵۷) جنگ تبوک را در سال دهم هجری دانسته‌اند.

که بخواهد به جنگی برود و به‌طور صریح مقصد خود را اظهار کند، لکن در این جنگ به خاطر دوری راه و زیادی دشمن مقصد را آشکارا گفت تا مردم آمادگی بهتری پیدا کنند و چون خدای سبحان سنگینی مردم را از رفتن به این سفر می‌دانست این آیه را نازل فرمود (واحدی، ۱۴۱۹، ص ۲۵۰؛ طوسی، ج ۵، ص ۲۱۸؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۴۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۲، ج ۱۶، ص ۴۶؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۲۴۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۳۷؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۴۶؛ قرطبی، ج ۸، ص ۱۴۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۳۵؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۳۰؛ مراغی، ج ۱۰، ص ۱۱۹؛ کاشانی، ۱۳۴۱، ج ۴، ص ۲۶۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۲۸۷؛ رشید رضا، ج ۱۰، ص ۴۲۳؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۴۴؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۹۴؛ حقی، ج ۳، ص ۴۲۸؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۳۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ج ۷، ص ۴۱۳).

در آیه بعد از آن نیز می‌فرماید: "إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا..." "اگر برای جهادی که پیامبر، شما را بدان دعوت کرده بیرون نروید و تقاعد ورزید خداوند شما را به عذاب دردناکی عقوبت خواهد کرد..."

(الف) "لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ الشَّقَّةُ" (التوبة: ۴۲) اگر بهره‌ای نزدیک (در دسترس) و سفری کوتاه بود پیروی تو را می‌کردند ولی این مسافرت به نظرشان دور (و پُر مشقت) آمد...

این آیات مربوط به جنگ تبوک است. تبوک منطقه‌ای است میان مدینه و شام (فاصله تبوک تا مدینه را ۶۱۰ کیلومتر و تا شام ۶۹۲ کیلومتر نوشته‌اند) که الان مرکز کشور عربستان سعودی محسوب می‌شود، و در آن روز نزدیک سرزمین امپراطور روم شرقی که بر شامات تسلط داشت محسوب می‌شد.

علی ای حال، خداوند در این آیه می‌فرماید: اگر غنیمتی آماده و سفری نزدیک بود به خاطر متاع دنیا دعوت تو را اجابت می‌کردند، لکن اکنون که راه برای آنها دور و پُر مشقت است سستی می‌ورزند و بهانه می‌آورند.

(ب) برای سر باز زدن از جنگ و امتناع از همراهی رسول خدا (ص) عده ای عذرها آورده و بهانه‌ها تراشیدند و قسم‌ها یاد کردند که اگر ما قدرت داشتیم با شما خارج می‌شدیم لکن بر اثر ناتوانی و گرفتاری است که همراه شما به میدان نمی‌آئیم، و از پیامبر (ص) رخصت طلبیدند که آنها را از شرکت در این جنگ مُعاف دارد، و پیامبر این اذن را داد، و خداوند پیامبر (ص) خویش را مورد عتاب قرار داد که: "عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ" (التوبة: ۴۳) خدا از تو بگذرد چرا پیش از آنکه راستگویان بر تو آشکار شوند و دروغگویان را بشناسی به آنها اجازه (تخلف از جنگ را) دادی؟ (همان)

(ج) در یکی از همین روزهایی که رسول خدا (ص) برای جنگ با رومیان آماده می‌شد، به جدبن‌قیس یکی از مردان بنوسلمه گفت: ای جد، امسال می‌توانی خود را برای جنگ با رومیان آماده کنی؟ گفت: ای رسول خدا اذنم ده، در مدینه بمانم و مرا به فتنه مینداز (و گرفتار گناه مساز) به خدا قسم مردان قبیله من می‌دانند که هیچ مردی به زن دوستی من نیست و می‌ترسم که زنان رومی را ببینم شکیبایی نکنم.

رسول خدا (ص) از وی روی گرداند و گفت: تو را اذن دادم که بمانی، درباره همین جدبن‌قیس این آیه نازل شد: "وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أذْنٌ لِي وَلَا تَفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ" (التوبة: ۴۹):

و از جمله ایشان کسی است که می‌گوید: مرا اذن ده و به فتنه مینداز، هان که در فتنه افتادند و راستی که دوزخ فرا گیرنده کافران است (همان).

آیات دیگر این مجموعه اگر مورد بررسی قرار گیرد، مطالب دیگری در ارتباط با جنگ تبوک به دست می‌آید که نگارنده به جهت اختصار از ذکر آنها خودداری می‌نمایم. به هر حال نزول این آیات در سال چهارم هجرت خطای آشکار است و قطعاً به سال نهم هجرت و واقعه تبوک مربوط می‌شود.

۴-۵. سیر تحول قرآن نزول سوره‌ی دهر را یکپارچه و در سال پنجم بعثت ذکر کرده است (بازرگان، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۸۵، جدول ۱۵)

اشکال - بسیاری از مفسران شیعه و سنی نزول سوره دهر را در مدینه دانسته‌اند (قمی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۹۸؛ طوسی، ج ۱۰، ص ۲۰۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۶۵؛ مراغی، ج ۲۹، ص ۱۵۹؛ سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۵۲۵؛ حویزی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۴۶۸؛ کاشانی، ۱۳۴۱، ج ۱۰، ص ۹۳). طباطبایی در *المیزان* با استناد به منابعی که در ذیل می‌آید، سوره دهر را از جمله سور نازل شده در مدینه می‌داند:

الف- در کتاب *الاتقان*، سیوطی از بیهقی روایت آورده که او در کتاب *دلائل النبوة* خود به سندی که به عکرمه و حسین بن ابی‌الحسن داشته روایت کرده که سوره دهر مدنی است.

ب- در همان کتاب از ابولضریس روایت آورده که در کتاب *فضائل القرآن* به سند خود از عثمان بن عطاء خراسانی، از پدرش از ابن عباس روایت کرده سوره ادهر در مدینه نازل شده است.

ج- و در همان کتاب از بیهقی روایت کرده که وی در کتاب *دلایل النبوة* به سند خود از مجاهد از ابن عباس روایت کرده که سوره دهر مدنی است.

د- در *الدر المنثور* است که ابن‌الضریس و ابن‌مردویه و بیهقی از ابن‌عباس روایت کرده‌اند که گفت: سوره انسان در مدینه نازل شده است (نقل از طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲۰، ص ۱۳۱). طبرسی در *مجمع البیان* می‌نویسد: «برخی گفته‌اند که از آیه *إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا* (الدهر/۲۳) تا آخر سوره که هشت آیه است؛ مکی است و از اول سوره تا آیه مذکور که بیست و دو آیه است، مدنی است (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۶۰۸) هم ایشان در *جوامع الجامع* می‌گوید: «در مکی بودن این سوره اختلاف است و قول صحیح مدنی بودن آن است (و نیز: قرطبی، ج ۱۹، ص ۱۱۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ج ۲۵، ص ۳۲۵؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۳، ص ۲۵۸). قرشی در تفسیر *احسن‌الحديث* می‌نویسد: «سوره دهر یا همه‌اش در مدینه نازل شده یا تا آیه *إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا* (الدهر: ۲۲) در مدینه و بقیه در مکه نازل شده است. چون روایات مستفیض بلکه متواتر داریم که آیات اول آن درباره‌ی نذر امیرالمؤمنین^(ع) و خانواده‌اش می‌باشد. آنها که همه سوره را مکی گفته‌اند مانند قتاده و غیره، ظاهراً از فضیلت اهل بیت علیهم السلام رنج می‌برده‌اند» (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱۱، ص ۴۶۴).

اما سبب نزول سوره دهر: مفسران عامه و خاصه، شأن نزول سوره دهر را چنین ذکر کرده‌اند: حسنین^(ع) بیمار شدند. جدشان پیغمبر اکرم^(ص) با جمعی از اصحاب به عیادت آنها تشریف بردند. به امیرالمؤمنین^(ع) فرمودند: اگر نذر کنی در حق حسنین روا باشد. امیرالمؤمنین^(ع) و حضرت فاطمه^(س) و فضا کنیزشان و

خود حسنین^(ع) هر یک سه روز نذر کردند اگر خداوند آنها را عاقبت دهد به شکرانه آن، روزه بگیرند. چون خدای تعالی ایشان را شفا داد، همه روزه گرفتند شب اول فقری و شب دوم یتیمی و شب سوم اسیری بر در خانه درخواست کمک کردند. علی^(ع) نان جوینی که برای افطار به قرض از شمعون یهودی مهیا کرده بود هر سه شب به سائلان داد.

فاطمه^(س) و دیگران هم اقتدا کردند. روز چهارم حسنین از ضعف روزه بی تاب شدند که مائده بهستی و آیات ذیل در شأنشان نازل گردید: *يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حَيْثُ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا* (الدهر: آیات ۷ تا ۱۰) وفا می کنند به نذر و می ترسند از روزی که سختیش همه اهل محشر را فرا می گیرد و به خاطر دوستی با خدا به فقیر و اسیر و یتیم طعام می دهند و می گویند ما فقط برای رضای خدا به شما طعام می دهیم و هیچ پاداشی و سپاسگزاری نمی طلبیم. ما از پروردگار خود می ترسیم آن روزی که رخسار خلق درهم و غمگین است (طوسی، ج ۱۰، ص ۲۱۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۹۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۰۷؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۶۱۱؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۳۲۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۰۷؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۷۸؛ کاشانی، ۱۳۴۱، ج ۱۰، ص ۹۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۲۶۱؛ سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۵۲۶؛ قمی مشهدی، ۱۴۱۰، ج ۱۴، ص ۵۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۱۷۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲۰، ص ۱۳۲؛ فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۲۳، ص ۲۷۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ج ۲۵، ص ۳۴۳).

اولاً در این آیات، اسیر یکی از سه طایفه‌ای است که به وسیله ابرار اطعام شده‌اند و این خود شاهد بر آنست که آیات در مدینه نازل شده، زیرا در مکه و قبل از جنگ‌های مسلمانان و غلبه بر کفار و مشرکان از این خبرها نبوده است.

ثانیاً می دانیم حضرت فاطمه^(س) در سال پنجم بعثت متولد شده است و امام حسن و امام حسین به ترتیب در سال‌های سوم و چهارم هجری در مدینه به دنیا آمدند و از طرف دیگر ازدواج حضرت علی^(ع) و حضرت فاطمه^(س) در مدینه صورت گرفته است. با این توضیحات و با در نظر گرفتن شأن نزول سوره مورد بحث چگونه ممکن است آیات فوق در سال پنجم بعثت نازل شده باشد؟ با توجه به این که همان گونه که بیان شد، در این سال حضرت فاطمه^(س) به دنیا آمده و حسنین هنوز متولد نشده‌اند و اصلاً ازدواج امام علی^(ع) با حضرت فاطمه^(س) صورت نگرفته است.

نکته‌ی آخر: عجیب است از مفسرانی مانند: ثعلبی، ابوالفتوح رازی، مغنیه و برخی دیگر که شأن نزول مذکور را در تفاسیرشان آورده‌اند ولی سوره دهر را مکی دانسته‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۹۳؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۶۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۴۷۶) و توجه نکرده‌اند که در صورت پذیرفتن شأن نزول یاد شده، دیگر نمی توان سوره‌ی دهر را مکی دانست.

علی بن طاووس معروف به سیدبن طاووس می گوید: «و من العجب العجیب أنهم رَووا من طریق الفریقین أن المراد بنزول سوره هل أتى: مولانا علی - علیه السلام - و فاطمه - علیها السلام - و الحسن و الحسين - علیهما السلام - و قد ذکرنا فی کتابنا هذا بعض روایاتهم لذلك، و من المعلوم أن الحسن و الحسين کانت ولادتهما

بالمدينة، و مع هذا فكأنهم نسوا ما روهه على اليقين و أقدموا على القول: بأن هذه السوره مكّية، و هو غلط عند العارفين» (به نقل از: قمی مشهدی، ۱۴۱۰، ج ۱۴، ص ۴۸).

نتیجه

در مطالعات علمی، محقق برای پاسخ به یک فرضیه، باید بی طرف باشد. در حالی که در کتاب سیر تحول قرآن مؤلف پیش فرضی دارد مبنی بر این که با گذشت زمان، طول متوسط آیات نازل شده به تدریج افزایش می‌یابد. در مواردی که شواهد، طبق روال معمول، آن را تأیید نمی‌کند، آیات مربوطه را به زیر گروه‌هایی تقسیم و تقطیع می‌کند و این گروه‌بندی را چنان هدایت می‌کند که در نهایت به تأیید پیش فرض قبلی منجر شود. در برخی موارد در شمارش آیات مناقشه می‌کند. گاه یک آیه را سه آیه به حساب می‌آورد و گاه برعکس سه آیه را یک آیه محسوب می‌نماید. آیات تکراری سوره‌ها را برای این که منحنی مشخصه و شاخص‌ها هم‌آهنگ گردند، یک آیه فرض کرده است.

نظر به این که آیات قرآن متناسب با اوضاع و احوال و رویدادهای مکه و مدینه نازل می‌شده؛ و حال و هوای مکه کاملاً با حال و هوای مدینه متفاوت بوده است؛ لذا سوره‌های مکی به لحاظ محتوایی و مضمونی با سوره‌های مدنی متفاوت هستند. در مکه، چون آغاز یک مبارزه مکتبی و فرهنگی بوده، ایجاب می‌کرد که بخش زیربنای دین و اصول اساسی آن، مانند: ایمان به توحید، معاد، نبوت، کتاب‌های آسمانی و فرشتگان پی‌ریزی شود و در حقانیت هر یک از آنها براهین حسی و عقلی اقامه گردد. از سوی دیگر، در مقابل برخورد تند و خشونت‌آمیز گروه سرکش و لجاجت‌پیشه‌ی مردم بی‌سواد مکه در برابر پیامبر^(ص) و اتهام‌های گوناگون مانند ساحر، مجنون، و القاء مطالب از سوی دیگران به او و ... لازم بود آیه‌هایی نازل شود که ضمن رد آن اتهام‌ها و پاسخ به آن شبهات، کافران را از غضب خدای عزیز و منتقم، بیم دهد و با نزول آیات صبر و استقامت و بیان سرگذشت پیامبران گذشته، رهروان راه حق را تسلی و دلداری دهد.

لذا می‌بینیم که به غیر از سوره بقره، هر سوره‌ای که در آن داستان پیامبران و امت‌های پیشین باشد، مکی است. و اما از آن جایی که پیامبر^(ص) و مسلمانان در مدینه با استقبال مردم رو به رو شدند و زمینه تشکیل جامعه‌ای اسلامی فراهم شد و مسلمانان قدرت و بنیه‌ی دفاع از خود را پیدا کردند و خداوند نیز اذن دفاع را صادر کرد، لذا هر سوره‌ای که در آن مساله جهاد باشد، خواه اذن جهاد و یا پیرامون جهاد و یا بیان احکام و مقررات جهاد، آن سوره مدنی است. از سوی دیگر، هر سوره‌ای که در آن شرحی راجع به منافقان آمده باشد، آن سوره مدنی است؛ زیرا اساساً در مکه زمینه‌ای برای پیدایش نفاق وجود نداشته است.

باز از آن جایی که مکه تقریباً تهی از اهل کتاب بوده و بر عکس یهود و نصاری پایگاه مستحکمی در مدینه داشتند؛ لذا آیاتی که مجادله با اهل کتاب و دعوت آنان به سوی حذف تجلیل‌های مبالغه‌آمیز از پیامبران و شخصیت‌های برجسته مذهبی در آن هست، تماماً مدنی است.

و نیز نظر به این که مسلمانان در مدینه سعی در برپایی نظام اسلامی داشته و زمینه تحقق این امر فراهم شده بود، لذا آیات گوناگون اجتماعی، حقوقی، کیفری، قضایی و فرائض دینی در مدینه نازل می‌شده

است؛ احکامی مانند: اجرای حدود، قصاص، ازدواج، طلاق، ارث، حجاب، احکام مربوط به اطعمه و اشربه، نماز خوف و غیره همگی مربوط به مدینه است.

برای مثال اجرای حدود یا قصاص را در نظر بگیرید، مسلمانان در مکه در موقعیتی نبودند تا بتوانند در جهت اجرای آن گام بردارند و یا همین زکات را در نظر بگیرید که وجوب آن در مکه در میان مردم بی چیز بی معنی بود؛ ولی در مدینه پایه و اساس اجتماع تازه قرار گرفت.

نقدهایی که در این فصل بر کتاب *سیر تحول قرآن* مطرح شد، تماما برگرفته از همین دو فضای متفاوت فرهنگی و اجتماعی مکه و مدینه است. سعی شده مواردی مورد استناد و استشهاد قرار گیرد که تقریباً مورد اجماع مفسران و مورخان باشد روایاتی که مورد بهره برداری قرار گرفت، مواردی است که با مضامین آیات همسویی و سازگاری دارد و به نوعی آن مضامین را تأیید می کند.

منابع

• قرآن کریم

۱. آلوسی، شهاب‌الدین (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت، لبنان: دارالکتب العلمیه
۲. ابن سعد کاتب واقدی، محمد (۱۴۱۴ق). *الطبقات الکبری*، بیروت، لبنان: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق). *تفسیر التحریر و التنویر*، بیروت، لبنان: مؤسسه التاریخ.
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، لبنان: دارالکتب العلمیه.
۵. ابن هشام، ابومحمد عبدالملک (۳۷۵ق). *السیره النبویه*، بیروت، لبنان: دارالوفاق.
۶. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۳۷۱ش). *روض الجنان و روح الجنان*، مصحح یاحقی، محمد جعفر، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۷. بازرگان، مهدی (۱۳۹۹ش). *سیر تحول قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۸. بازرگان، مهدی (۱۳۶۰ش). *بازگشت به قرآن*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، لبنان: داراحیاء التراث العربی.
۱۰. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق). *تفسیر الثعالبی*، بیروت، لبنان: داراحیاء التراث العربی.
۱۱. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق). *الکشف و البیان*، بیروت، لبنان: داراحیاء التراث العربی.
۱۲. حقی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا). *روح البیان*، بیروت، لبنان: دارالفکر.
۱۳. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۳۸۳ق). *نور الثقلین*، به کوشش رسولی محلاتی، سید هاشم، قم: مطبعه العلمیه.
۱۴. دروزه، محمدعزت (۱۳۸۳ق). *التفسیر الحدیث*، قاهره، مصر: داراحیاء الکتب العربیه.

۱۵. رشیدرضا، محمد(بی تا). *تفسیر القرآن العظیم معروف به المنار*، بیروت، لبنان: داراحیاء التراث العربی.
۱۶. زمخشری، محمودبن عمر(۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل*، بیروت، لبنان: دارالکتب العربی.
۱۷. سادات فاطمی، سید جواد(۱۳۸۲ ش). *پژوهشی در وقف و ابتدا*، مشهد: به نشر.
۱۸. سمرقندی، نصر بن محمد(۱۴۱۶ق). *تفسیر السمرقندی*، بیروت، لبنان: دارالفکر.
۱۹. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن(۱۴۰۴ق). *الدّر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم: منشورات مکتبه ایه الله العظمی المرعشی النجفی.
۲۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم(۱۳۸۷ش). *مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار*، معروف به *تفسیر الشهرستانی*، تهران: مرکز البحوث و الدراسات للتراث المخطوط.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین(۱۳۹۳ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، لبنان: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن(۱۴۰۸ق). *مجمع البیان لعلوم القرآن*، بیروت، لبنان: دارالمعرفه.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن(۱۴۱۲ق). *تفسیر جوامع الجامع*، تهران: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم و موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۴. طبری، محمد بن جریر(۱۴۱۲ق). *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت، لبنان: دارالمعرفه.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن(بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، مصحح عاملی، احمد حبیب، بیروت، لبنان: داراحیاء التراث العربی.
۲۶. فخررازی، محمد بن عمر(۱۴۲۲ق). *التفسیر الکبیر*، بیروت، لبنان: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. فراستخواه، مقصود(۱۳۹۶ش). *زیان قرآن*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۸. فضل الله، سید محمدحسین(۱۴۱۹ق). *من وحی القرآن*، بیروت لبنان: دارالملاک.
۲۹. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی(۱۴۱۵ق). *الصافی فی تفسیر القرآن*، تهران: مکتبه الصدر.
۳۰. قرشی، سید علی اکبر(۱۳۷۷ش). *تفسیر احسن الحدیث*، تهران: بنیاد بعثت.
۳۱. قرطبی، محمد بن احمد(بی تا). *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، لبنان: دارالفکر.
۳۲. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا(۱۴۱۰ق). *کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: موسسه چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۳. قمی، علی بن ابراهیم(۱۳۸۷ق). *تفسیر القمی*، نجف: مکتبه المهدی.
۳۴. کاشانی، فتح الله(۱۳۴۱ش). *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۳۵. مراغی، احمد مصطفی(بی تا). *تفسیر المراغی*، بیروت، لبنان: دارالفکر.
۳۶. مغنیه، محمد جواد(۱۴۲۴ق). *التفسیر الکاشف*، تهران: موسسه دارالکتاب الاسلامی.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، با همکاری جمعی از دانشمندان(۱۳۵۳ش). *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۳۸. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۱ش)، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۹. واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۹ق). *اسباب نزول القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

References

- The Holy Qur'an.
- 1. Ālūsī, Mahmūd (1415 AH), Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm wa Al-Sab' al-Mathānī, 1st ed, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
- 2. Ibn Sa'd Kātib Wāqidī, Muhammad ibn Sa'd (1414 AH), Al-Tabaqāt al-Kubrī, Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmīya.
- 3. Ibn Āshour, Muhammad Tahir (1420 AH), Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr, Beirut, Lebanon: Institute of History.
- 4. Ibn Kathīr, Ismail Ibn 'Umar (1419 AH), Tafsīr Al-Qur'an Al-'Azeem, Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmīya.
- 5. Ibn Hisham, Abu Muhammad Abdul Malik (1375 AH), Al-Sīra Al-Nabawīyyah, Beirut, Lebanon: Dar al-Wefaq.
- 6. Abolfotuh Razi, Hussein Ibn Ali (1992), Rawd al-Janān wa Rūh al-Jinān, [edited by Yahaghi, Mohammad Jafar,] Mashhad: Astan Quds Razavi Publications, Islamic Research Foundation.
- 7. Bazargan, Mehdi (1981), Return to the Qur'an, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- 8. Bazargan, Mehdi (1399), The Evolution of the Qur'an, Tehran: Publishing Company.
- 9. Beidāwī, Abdullah Ibn Umar (1418 AH), Anwār Al-Tanzīl wa Asrār Al-Ta'wīl, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- 10. Tha'ālabī, Abd al-Rahman ibn Muhammad (1418 AH), Tafsīr al-Tha'ālabī, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- 11. Tha'labī, Ahmad Ibn Muhammad (1422 AH), Al-Kashf wa Al-Bayān, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- 12. Haqī, Ismail Ibn Mustafa (nd), Rūh al-Bayān, Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr.
- 13. Huwayzī, Abd Ali Ibn Jum'a (1383 AH), Noor al-Thaqalin, [by the efforts of Rasooli Mahallati, Seyyed Hashem,] Qom: Al-'Ilmīya Press.
- 14. Darwazah, Muhammad Ezzah (1383 AH), Al-Tafsīr al-Hadīth, Cairo, Egypt: Dar 'Ihyā' Al-Kitāb Al-Arabiya.
- 15. Rashid Reza, Mohammad (nd), Tafsīr Al-Qur'an Al-Azīm known as Al-Manār, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- 16. Zamakhshari, Mahmood (1407 AH), Al-Kashāf 'an Haqā'q Ghwāmiz al-Tanzīl, Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabī.
- 17. Sadat Fatemi, Seyed Javad (2003), Research in Pause and Beginning, Mashhad: Behnashr.
- 18. Samarqandī, Nasr bin Muhammad (1416 AH), Tafsīr al-Samrqandī al-Musammā Bahr al-'Uloom, Beirut: Dar al-Fikr.
- 19. Suyūfī, 'Abd al-Rahmān bin Abī Bakr (1404 AH), Al-Durr Al-Manthūr fī Al-Tafsīr bil Ma'thūr, Qom: Ayatollah Marashi Najafi's Library.
- 20. Shahrestānī, Mohammad Ibn Abd al-Karim (2009), Mafātīh al-Asrār wa Masābīh al-Abrār, Known as Tafsīr al-Shahristānī, Tehran, Iran: Center for Research and Studies on Manuscripts Heritage.

21. Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hussein (1393 AH), *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an*, Beirut, Lebanon: Scientific Institute for Press.
22. Tabarsi, Fadl Ibn Hassan (1408 AH), *Al-Bayan Complex for Qur'anic Sciences*, Beirut, Lebanon: Dar al-Ma'rifah.
23. Tabrisi, Fadl Ibn Hassan (1412 AH), *Jawami' al-Jami'*, Qom Seminary Management Center and Tehran University Publishing and Printing Institute.
24. Tabari Amuli, Muhammad bin Jarir bin Rustam (1412 AH), *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, 1st ed, Beirut: Dar al-Ma'rifa.
25. Tusi, Muhammad ibn Hassan (nd), *Al-Tibyān fi Tafsir Al-Qur'an*, [edited by Ameli, Ahmad Habib,] Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
26. Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar (1422 AH), *Al-Tafsir Al-Kabir*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
27. Ferasat'khah, Maghsoud (2017), *Qur'an Language*, Tehran, Iran: Scientific and Cultural Publications.
28. Fazlullah, Sayyed Muhammad Hussein (1419 AH), *Min Wahy al-Qur'an*, Beirut, Lebanon: Dar al-Malāk.
29. Faid Kāshānī, Mohammad Ibn Shah Morteza (1415 AH), *Al-Sāfi Fi Tafsir Al-Qur'an*, Tehran, Iran: Sadr School.
30. Qorashi, Seyyed Ali Akbar (1998), *Tafsir Ahsan Al-Hadith*, Tehran, Iran: Be'that Foundation.
31. Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (nd), *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr.
32. Qomi, Ali Ibn Ibrahim (1387 AH), *Tafsir al-Qomi*, Najaf, Iraq: Al-Mahdi School.
33. Qomi Mashhadi, Mohammad Ibn Mohammad Reza (1410 AH), *Kanz al-Daqā'iq wa Bahr al-Gharā'ib*, Tehran, Iran: Publishing Institute of the Ministry of Culture and Islamic Guidance.
34. Kashānī, Fathullah Ibn Shokrullah (1341 AH), *Manhaj al-Sadiqin fi ilzām al-Mukhālifin*, Tehran, Iran: Islamic Bookstore.
35. Marāghī, Ahmad Mustafā, *Tafsir al-Marāghī*, Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr.
36. Mughniyeh, Mohammad Jawād (1424 AH), *Al-Tafsir Al-Kāshif*, Tehran, Iran: Islamic Library Institute.
37. Makarem Shirazi, Naser (1992), *The Commentary of Nemuneh*, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah.
38. Meybodī, Abolfazl Rashiduddin (1992), *Kashf al-Asrār wa 'Uddat al-Abrār*, Tehran: Amir Kabir Publications.
39. Wahidi, Ali ibn Ahmad (1419 AH), *Asbāb Nuzul al-Qur'an*, Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiya.



Journal Researches of Quran and Hadith Sciences, Vol.20, No.1, Serial. 57, Spring 2023
http://tqh.alzahra.ac.ir/ Alzahra University

Re-reading the Interpretation of the Verse “Wa Thīyābaka Faṭah-hir” in Accordance with Exegetical Trends

Ensiyeh Asgari¹

Received:01/07/2022

Accepted: 06/09/2022

Doi: 10.22051/TQH.2022.40917.3643

Dor: 20.1001.1.20082681.1402.20.1.7.5

Abstract

The difference in interpretative views is the result of several factors, which the examination of the process of interpretation may reveal the effect of these factors. This research aims to reread the exegetical process of the verse “wa thīyābaka faṭah-hir” in accordance with one of these important factors, i.e., exegetical trends. The research method is analytical and based on description and explanation: description of primary sayings and interpretation products, then explaining the variety of views through analyzing the way by which the commentator interacts with primary sayings in the light of trends. Findings show that the interpretive products include two types of apparent interpretations: real purification and virtual purification. Commentaries in the light of jurisprudential approaches have accepted the real purification by hiding or not giving priority to the opposing sayings and emphasizing the purification of clothes with water and even the requirement to prepare for prayer. The theological trend influences the process of this verse in only one exegesis. Other trends have created different products in their process. Some have considered purification figurative, and some have considered both purification and clothing figurative and the meaning of the verse is to avoid inner pollution. Some others, in an incremental view, have given the esoteric interpretation. The result of the analysis of the interpretation process shows that to what extent this process is unique for each exegetic text and how much it is necessary to conduct more detailed investigations in the interpretation process.

Keywords: Exegetical Process, Exegetical Trends, Exegetical Difference, Muddathir: 4, Exegetical Sayings

¹. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Hazrat Ma'soumah (AS), Qom, Iran. Email: e.asgari@hmu.ac.ir

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

سال بیستم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲، پیاپی ۵۷

مقاله علمی-پژوهشی، صص ۱۸۱-۱۳۱

بازخوانی تفسیر آیه «و ثيابك فطهر» در همخوانی با گرایش‌های تفسیری

انسیه عسگری^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

10.22051/TQH.2022.40917.3643:Doi

20.1001.1.20082681.1402.20.1.7.5:DOR

چکیده

اختلاف دیدگاه‌های تفسیری معلول عوامل متعددی است که بررسی فرآیند تفسیر می‌تواند نحوه اثرگذاری این عوامل را آشکار کند. هدف تحقیق حاضر، بازخوانی فرآیند تفسیر آیه «و ثيابك فطهر» در همخوانی با یکی از این عوامل مهم یعنی گرایش‌های تفسیری است. روش پژوهش، تحلیلی و مبتنی بر توصیف و تبیین است: توصیف اقوال اولیه و فرآورده‌های تفسیری، سپس تبیین تنوع دیدگاه‌ها از طریق تحلیل نحوه تعامل مفسر با اقوال اولیه در پرتو گرایش‌ها. یافته‌های تحقیق نشان داد فرآورده‌های تفسیری در آیه چهارم المدثر، شامل دو گونه تفسیر ظاهری است: تطهیر حقیقی؛ تطهیر مجازی. تفاسیر در پرتو گرایش فقهی با پنهان کردن یا اولویت ندادن به طرح اقوال مخالف، تطهیر حقیقی را پذیرفته و بر تطهیر لباس با آب و حتی قید برای آمادگی نماز تأکید کرده‌اند در حالی که گرایش کلامی تنها در یک تفسیر بر فرآیند این آیه اثرگذار بوده است. گرایش‌های دیگر (متنی و تاریخی) نتایج متفاوتی را در تعامل با اقوال پدید آورده‌اند. برخی تطهیر را مجازی (کوتاه کردن، بالاگرفتن) و بعضی هم تطهیر و هم ثياب را مجازی و مراد آیه را دوری از آلودگی‌های باطنی دانسته‌اند. عده‌ای دیگر در دیدگاهی افزایشی، ثياب را به «نساء» تأویل کرده‌اند. نتیجه نهایی تحلیلی فرآیند تفسیر نشان داد تا چه حد این فرآیند برای هر متن تفسیری منحصر به فرد است و چقدر ضرورت دارد بررسی‌های جزئی‌تر در فرآیند تفسیر صورت پذیرد.

کلیدواژه‌ها: فرآیند تفسیر، گرایش‌های تفسیر، اختلاف تفسیر، آیه چهارم سوره مدثر، اقوال تفسیری

۱. بیان مسئله

مقوله تفسیر را می‌توان از دو منظر فرآورده تفسیری و فرآیند تفسیر بررسی کرد. وقتی از منظر نخست، به تفاسیر می‌نگریم، اختلاف دیدگاه‌های تفسیری در آیات قرآن کریم مسئله‌ای قابل تأمل است. سوای اینکه تفاوت دیدگاه‌های تفسیری در چه سطحی (روبنایی یا زیربنایی) است، پرسشی که ذهن هر محقق را به خود مشغول می‌کند، علت این اختلافات است. برای تبیین علل پیدایش تفاسیر متعدد، باید از منظر دوم به تفسیر نگریم؛ یعنی تفسیر را به مثابه یک فرآیند در نظر گرفت و عوامل مؤثر این فرآیند را یافت. در تحقیق حاضر، تفسیر آیه "وَ ثِيَابَكَ فَطَهَّرْ" (المدثر: ۴) از منظر دوم بازخوانی می‌شود و از میان علل ممکن، به نقش گرایش‌های تفسیری پرداخته می‌شود. پرسش اصلی آن است که فرآیند تفسیر آیه چگونه تحت تأثیر گرایش‌های مفسران قرار گرفته و موجب پدید آمدن دیدگاه‌های متفاوت شده است؟

برای پاسخ بدین پرسش، از روش توصیف و تحلیل استفاده شده است. بر اساس تعریف مشخصه‌های تفسیر به مثابه «فرآیند» که در متن تحقیق گفته خواهد شد، ابتدا آرای اولیه تفسیری که قبل از تدوین علوم اسلامی و از جمله تفسیر وجود داشته، معرفی می‌شود. آنگاه انواع دیدگاه‌ها و تطور آن‌ها از دوره تدوین تفسیر به بعد، توصیف می‌گردد. در بخش پایانی، تعامل مفسران با آن اقوال تفسیری اولیه برای رسیدن به دیدگاه‌هایی که بیان شد در پرتو تعامل با گرایش‌های تفسیری بازخوانی خواهد شد.

۲. پیشینه تحقیق

در خصوص آیه "وَ ثِيَابَكَ فَطَهَّرْ" که موضوع تحقیق حاضر هست، اثر مستقلی چه در ساحت تفسیر و چه تفسیرپژوهی یافت نشد. لیکن در خصوص مسئله تحقیق که تأثیر گرایش‌های مفسر بر فرآیند تفسیر است، مقاله «تفسیر از طبری تا ابن کثیر: معضلات توصیف گونه ادبی با استناد به داستان ابراهیم» اثر نورمن کالدِر، پیشینه این تحقیق به شمار می‌آید. این مقاله حدود ۳۰ سال قبل نگاشته و ترجمه آن به قلم مهرداد عباسی در سال ۱۳۸۹ چاپ شده است و یکی از آثار کلاسیک در بررسی‌های فرآیندمحور تفسیر است. کالدِر در این اثر دو بررسی موازی در فرآیند تفسیر را پیش می‌برد: بررسی تاریخی و بررسی روش‌شناختی. وی به محدودیت‌های سنت تفسیری در تقابل با رشته‌های مدرسی می‌پردازد و نشان می‌دهد گونه ادبی تفسیر چگونه در همراهی با معیارهای عقل، اجماع و متن، به گزینش و ترجیح اقوال می‌پردازد. او آیات و سوره متعددی که همگی مربوط به داستان ابراهیم^(ع) است را موضوع بررسی خود قرار داده است. تمرکز کالدِر بر سیر تاریخی و حیطه وسیع آیات، بررسی روش‌شناختی او را مجمل و دشوارفهم کرده است. به خصوص که وی از مستشرقان

تجدید ظرطلب و هم‌عقیده با ونزوبرو است و لازمه این رهیافت، آن است که مخاطب مسلمان نسبت بدان هشیار باشد و با دیدی انتقادی اثر وی را مطالعه کند.^۲

تحقیق حاضر از رهیافت کلی کالدِر در توصیف فرآیند تفسیر، الهام گرفته است. نگارنده با تمرکز بر آیه‌ای مشخص و بررسی تفاسیر بیشتر، سیر تاریخی را ساده‌تر نشان داده و دخیل بودن گرایش‌های تفسیری (تا حدودی معادل آنچه کالدِر رشته‌های مدرسی می‌خواند) در فرآیند تفسیر را با قرائتی بومی تحلیل کرده است تا درک درستی از فرآیند تفسیر آیه‌ای درخور اهمیت ارائه دهد.

۳. مفهوم‌شناسی

در بخش حاضر، مراد از دو اصطلاح "تفسیر" و "گرایش"، همچنین دو واژه به کار رفته در آیه چهارم سوره مدثر روشن خواهد شد.

۳-۱. تفسیر

واژه «تفسیر» مصدر (باب ثلاثی مزید «تفعیل») است؛ بنابراین بر وقوع فعل (فرآیند تفسیر) دلالت دارد. منتهی این اصطلاح در ساحت دانش تفسیر، بر فرآورده‌ها و ماحصل فعل تفسیر نیز اطلاق شده است. هر فرآورده تفسیری که به صورت متن ادبی ارائه می‌شود، از متون دیگر اسلامی (فقه، کلام و ...) که دربردارنده شرح-پاره‌هایی بر قرآن است، با ویژگی‌هایی متمایز می‌شود: ۱. حضور همه یا بخشی از قرآن در متن؛ ۲. نقل اقوال مراجع مشهور؛ ۳. مقایسه قرآن با ساختارهای ابزاری و ایدئولوژیک (کالدِر، ۱۳۸۹، ص ۱۶۳). این سه ویژگی قدرت تمایز متن ادبی تفسیر را به درستی در اختیار قرار می‌دهند. اما چه چیز خود متون تفسیری را از هم متمایز می‌کند؟ پاسخ، فرآیند است. گزینش اقوال، چیدمان آن‌ها و افزودن‌های یک مفسر به متن که برای هر مفسری تا حدود زیادی وابسته به دانش‌ها، علایق و دل‌بستگی‌های اوست، فرآیند تفسیر را شکل می‌دهد (نک. همان، ۱۶۷). بر این اساس، در بررسی هر فرآیند، ابتدا اقوال اولیه تفسیری پیش از دوره تدوین، یعنی روایات تفسیری معصومان^(ع)، صحابه و تابعین باید مشخص شود، سپس دیدگاه‌هایی که در متون تفسیری وجود دارد معلوم و طبقه‌بندی گردد، آن‌گاه چگونگی تعامل مفسران با این اقوال، مبتنی بر عوامل دخیل و اثرگذار بر فرآیند تفسیر تبیین گردد.

۳-۲. گرایش تفسیری

در ترمینولوژی دانش تفسیر، اصطلاحاتی وجود دارد که فرازبان این دانش را شکل داده‌اند. این اصطلاحات هرچند بیشتر در طبقه‌بندی فرآورده‌ها به کار گرفته می‌شوند ولی تا حدود زیادی توانایی توصیف بخشی از

۲. اثر کالدِر ده سال بعد از ترجمه فارسی در برخی مدعیات و نتایج، مورد نقد قرار گرفته است (نک. پویازاده و قهرمانی، ۱۳۹۸، سراسر اثر).

فرآیند تفسیر را نیز ممکن می‌کنند. کاستی، ناهمسانی و ضعف تعاریف این اصطلاحات - به ویژه وقتی مصداق-یابی فرآورده محور بر اساس آن‌ها صورت می‌گیرد - بر اهل فن پوشیده نیست و در پژوهش‌های مجزا بررسی شده است (نک. جلیلی، ۱۳۹۰، سراسر اثر). با این حال، یکی از کم‌نقص‌ترین و کاربردی‌ترین این اصطلاحات، «گرایش» است. مراد از گرایش، دانش‌ها، علایق و دلبستگی‌های مفسر است (شاگرد، ۱۳۸۲، ص ۴۸؛ مؤدب، ۱۳۸۸، ص ۳۸).

تفسیر پیش از آنکه به صورت یک دانش مستقل شکل گیرد، علمی بود که محدثان، متکلمان، فقها و ادیبان از آن برای مقاصد خود استفاده می‌کردند (پاکتچی، ۱۳۹۰، ص ۷۳). بدین نحو که علمای آن علوم تفسیر هم می‌گفتند. پس به نحو مشخص، تفسیر آن‌ها در بردارنده تمایلات و مهارت‌های ایشان بود. گرایش‌های تفسیری اولیه در طول زمان تداوم یافتند و بر تعداد آن‌ها به مقتضای هر عصر افزوده شد. در این تحقیق، بر اساس دیدگاه‌های تفسیری مطرح درباره آیه مورد بحث، نقش گرایش‌هایی که بر فرآیند و شکل‌گیری آن دیدگاه‌ها مؤثر بوده‌اند مشخص شده است.

۳-۳. واژه «ثیاب»

«ثیاب» اسم جمع یا جمع مکسر «ثوب» به معنای پوشش است. ثوب در اصل، به معنای بازگشت به حالت اولیه است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۲۴۶؛ ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۲۶۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۹۳). در وجه تسمیه آن برای جامه گفته‌اند که چون بافنده و سازنده‌ی لباس در ذهن خود داشته که از نخ و الیاف پوششی تهیه کند، وقتی آن پوشش آماده می‌شود بازگشت به آن فکر و مقصود اولیه حاصل شده است (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۱۷۸). محققان دیگر بر این باورند که نوع پوشش همانند نوع صورت و زینت معرف آدمی است؛ یعنی به شخص معینی بازگشت می‌کند و در واقع، رابطه با معنای اصلی و ریشه واژه را بدین وجه برقرار کرده‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۲، ص ۳).

از ماده ثوب، شش واژه (مثوبه، مثابه، ثواب، أثاب، ثیاب، ثوب)، در ۲۵ آیه از قرآن به کار رفته است (نک. عبدالباقی، ۱۳۸۵ش، ص ۲۲۱-۲۲۲). در همه این کاربردها، معنای اصلی بازگشتن به حال اولیه قابل مشاهده است.

• ثیاب در قرآن

واژه ثیاب هشت بار در قرآن به کار رفته و در همه کاربردها، معنای این واژه، پوشش ظاهری بوده است (نک. هود: ۵؛ کهف: ۳۱؛ نوح: ۷؛ نور: ۵۸ و ۶۰؛ حج: ۱۹؛ انسان: ۲۱؛ مدثر: ۴). تنها در آیه ۴ مدثر، مراد از «ثیاب» موضوع اختلاف است. اهل لغت در معناشناسی «ثیاب» معمولاً بدین اختلاف اشاره کرده‌اند. ایشان با ذکر آیه مورد بحث، متذکر شده‌اند که ثوب در معنای مجازی (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۹۵) یا کنایه «نفس»

(راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۱۷۹) نیز در ادبیات عرب کاربرد داشته است. بعضی با ذکر حدیثی منسوب به پیامبر (ص): «إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُبْعَثُ فِي ثِيَابِهِ»، بحث کرده‌اند که در این حدیث، «ثیاب» بر کدام معنا (حقیقی یا مجازی) دلالت دارد (ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۲۲۷-۲۲۸؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۶). در این میان، برخی نیز جز معنای لباس، معنای دیگری برای ثیاب ذکر نکرده‌اند (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۳۲۱-۳۲۲).

اختلاف دیگر در نوع پوشش ثیاب است؛ چون برخی معتقدند کاربردهای قرآنی «ثیاب» بر نوعی از پوشش دلالت دارند که انسان آن را نزد دیگران می‌پوشد. پوششی روی لباس اصلی، نه آنکه پوشش اصلی یا زیرین باشد. برای مثال، در مراد از «ثیاب» در آیه "أَنْ يَضَعَنَّ ثِيَابَهُنَّ" (النور: ۶۰) گفته‌اند که پوششی چون عبا و شبیه آن است که روی لباس قرار می‌گیرد (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۱۹). به نظر می‌رسد این معنا می‌تواند گونه‌ای از تفاوت با واژه «لباس» باشد که تن را می‌پوشاند و زیر آن پوشاک دیگری نیست. چنانکه فرمود: "يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أُنزِلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ"؛ ای فرزندان آدم، در حقیقت، ما برای شما لباسی فرو فرستادیم که عورت‌های شما را پوشیده می‌دارد و لباس تقوا بهتر است» (الأعراف: ۲۶) و از واژه «ثیاب» استفاده نشده است.

۳-۴. واژه «طَهَّر»

«طَهَّر» فعل امر از باب تفعیل است. معنای ریشه این کلمه بر مطلق پاکی دلالت دارد. اهل لغت کاربرد این واژه را هم برای پاکی از آلودگی ظاهر و هم پلیدی باطن در فرهنگ عرب، دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۸-۱۹؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۹۹؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۳۱ و ...).

• تطهیر در قرآن

واژه «تطهیر» در قرآن نیز بر هر دو معنای تطهیر ظاهری (البقرة: ۲۲۲؛ المائدة: ۶؛ التوبة: ۱۰۸؛ الفرقان: ۴۸ و ...) و باطنی (البقرة: ۱۲۵؛ الأعراف: ۸۲؛ الواقعة: ۷۹ و ...) استفاده شده است.

۴. اقوال صحابه و تابعین

در تفسیر آیه "وَ ثِيَابَكَ فَطَهَّرْ" با اسناد متعدد از ابن عباس (م. ۶۸) روایت شده که وی با استناد به شعری^۳ از غیلان بن سلمه، آیه را چنین تفسیر کرده است: «لاتلبس ثيابك على المعصية و الغدرة» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹، ص ۹۱-۹۲). همین دیدگاه به ابی بن کعب (م. ۳۲) و در نقلی مرسل (نک. ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۶۸) نسبت داده شده است. تفسیر دیگری نیز از طریق محمد بن سعد به نقل از پدرانیش از ابن عباس وجود دارد که

۳. و إني بحمد الله لا ثوب فاجر لبست و لا من غدر أتقنع

ترجمه: سپاس خداوند که مرا لباس گناهی نیست که بپوشم. همچنین خیانتی نکردم که از شرمندگی سرم را پوشیده دارم.

بر اساس آن، آیه بر «نهی از پوشیدن لباسی که از کسب طیب و نیکو حاصل نشده» دلالت دارد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹، ص ۹۲).

در تفسیر تابعین، اقوالی از عکرمه (م. ۱۰۷)، قتاده (م. ۱۱۷)، ابراهیم نخعی (م. ۷۲)، عطاء (م. ۱۱۴) و عامر (م. ۱۰۹) بر معنای «لاتلبس ثيابك على المعصية و الغدرة» دلالت دارند (همان، ص ۹۱-۹۲). همین دیدگاه در عصر تابع تابعین از ضحاک نقل شده است (همان، ص ۹۲).

مجاهد (م. ۱۰۴) که شاگرد ابن عباس و پیرو مدرسه تفسیری مکه است؛ بر اساس نقل ابن ابی نجیح، آیه را چنین تفسیر کرده است: «کاهن و ساحر نیستی پس از آنچه می‌گویند روی بگردان» (همان). این معنا با اقوال صحابه و تابعین دیگر تفاوت محسوسی دارد. نقل دیگری از مجاهد که نزدیک‌تر به تفسیر ابن عباس محسوب می‌شود معنای آیه را «أصلح عملك» دانسته است (همان). معنایی که منصور از ابورزین هم نقل کرده است (همان). از حسن بصری (م. ۱۱۰) معنای «خُلقت را نیکو کن» نقل شده است (ثعلبی، ۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۶۹). در میان صحابه و تابعین تنها تفسیری که ثياب و تطهیر را حقیقی معنا کرده، به ابن سیرین (م. ۱۱۰) نسبت داده شده است (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲۹، ص ۹۳). البته این قول از عبدالرحمن بن زید بن اسلم (م. ۱۸۲) که یک نسل پس از ابن سیرین بوده و جزو صاحبان تفسیر طبقه‌بندی می‌شود (داودی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۷۱) نیز نقل شده است (طبری، ج ۲۹، ص ۹۳).

همچنین از طاووس یمانی^۴ (م. ۱۰۶) که از نسل تابعین می‌باشد، معنای «تقصیر ثياب؛ کوتاه کردن لباس» نقل شده است (ثعلبی، ۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۶۹؛ ماوردی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۱۳۷؛ ابن جوزی، ۴۲۲ق، ج ۴، ص ۳۶۰).

۵. روایات اهل بیت^(ع)

در تفسیر آیه مورد بحث، آنچه از اهل بیت^(ع) نقل شده است با اقوال صحابه و تابعین کاملاً تفاوت دارد. در منقولات ائمه^(ع) بالاتفاق مراد از تطهیر، معنای مجازی «تقصیر؛ کوتاه کردن» یا «تشمیر؛ بالا گرفتن» دانسته شده است. روایتی از امام علی^(ع) (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۶۲۳)، امام باقر^(ع) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۵۷-۴۵۸؛ بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۵، ص ۵۲۳)، دو روایت از امام صادق^(ع) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۵۵-۴۵۶؛ بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۵، ص ۵۲۳) و یک روایت از امام کاظم^(ع) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۵۶) در منابع حدیثی و پس از آن در منابع تفسیری نقل شده که حکایت از این دیدگاه دارد. از امام کاظم^(ع) نقل شده که لباس پیامبر^(ص)

۴. طاووس بن کیسان، ابوعبدالرحمن الفارسی: برخی وی را در شمار مفسران تابعی (حاجی خلیفه، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۳۰) و بعضی جزء اعلام ایشان (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۴۳) دانسته‌اند. دیگران او را جزء مفسران شیعی طبقه‌بندی کرده‌اند (عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۹). این دیدگاه‌ها مخالفانی دارد؛ چون هم معتقدند از وی آرای تفسیری چندانی بر جای نمانده (بابایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۵) و او از تفسیر اکراه داشته (خضیری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۵۳۷) و هم مذهب او نامعلوم است (بابایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۵).

پاک بود و مقصود آیه امر به بالاگرفتن (جمع کردن) لباس ایشان بوده است. همچنین راوی کلام امام باقر^(ع) نقل می‌کند آن حضرت از امام صادق^(ع) که ظاهراً در سن کودکی است می‌خواهد لباسش را تطهیر کند. طبق نقل راوی، پس از مدتی کوتاه، امام صادق^(ع) برگشت در حالی که لباسش کوتاه شده بود. همگان تعجب کردند. حضرت فرمود: آری، مرادم از تطهیر، کوتاه کردن لباس بود (همان، ج ۶، ص ۴۵۸؛ بحرانی، ۱۳۷۴ ش، ج ۵، ص ۵۲۳).

۶. دیدگاه‌های تفسیری

دیدگاه‌های تفسیری در خصوص آیه چهارم سوره مدثر تنوع قابل ملاحظه‌ای دارد. در بخش پیش رو، این دیدگاه‌ها به صورت دسته‌بندی شده توصیف می‌شود تا بتوان فرآیند تفسیر را از مبدأ اقوال اولیه تا مقصد یعنی صدور رأی مفسر بهتر تبیین کرد. این توصیف در بستر تاریخی انجام شده است؛ لذا تطور زمانی دیدگاه‌ها قابل مشاهده است. فهرست اقوال و دیدگاه‌ها در جدول ۱ آمده است.

۶-۱. تطهیر حقیقی

دینوری (م. ۳۰۸) تطهیر را حقیقی ولی از مطلق چرک و آلودگی بدون اشاره به آب یا نماز بیان می‌کند (دینوری، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۴۵۱)، اما طبری (م. ۳۱۰) پس از تقسیم اقوال صحابه و تابعین به پنج گروه، در نهایت خود طهارت ظاهری از نجاست به وسیله آب را می‌پذیرد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹، ص ۹۲). چند دهه پس از طبری، طبرانی (م. ۳۶۰) و جصاص (م. ۳۷۰)، نخستین بار تطهیر از نجاست را برای نماز ذکر می‌کنند (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۶، ص ۳۸۰؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۳۶۹).

مفسران شیعی سده‌های میانی نیز تطهیر را حقیقی دانسته‌اند (شریف مرتضی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۴۲۲؛ طوسی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۱۷۲-۱۷۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۵۸۰-۵۸۱؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ق، ج ۲، ص ۱۵۸).

در دوره معاصر هم تفاسیری چه از شیعه و چه اهل سنت هستند که تنها معنای حقیقی آیه را پذیرفته‌اند (سبزواری، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۲۶۴؛ طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۱۵، ص ۱۷۵).

۶-۲. تطهیر مجازی

در تطهیر مجازی دو حالت برای ثیاب در نظر گرفته شده است. در حالت اول مراد از ثیاب، حقیقی است.

۶-۲-۱. تطهیر مجازی؛ ثیاب حقیقی

از تفاسیر متقدم شیعی، تنها مفسری که آیه را معنا کرده، قمی است. این مفسر بدون استناد به روایتی یا تصریح به بودن روایت دال بر این معنا، تنها می‌نویسد: «تطهیرها تقصیرها ... شیعتنا یطهرون» (قمی، ۱۳۶۳ش،

ج ۲، ص ۳۹۳) چنانکه این معنا در تفاسیر شیعی متأخر به عنوان دیدگاه و اجتهاد قمی نقل شده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۴۶؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۴۵۴؛ بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۵، ص ۵۲۳). در میان مفسران متقدم اهل سنت، تفسیر فراء اقوال متعدد می‌آورد. خصوصیتی که احتمالاً موجب شده برخی این تفسیر را نسخه تکامل یافته تفاسیر ادبی و فقهی در دوره تدوین تفسیر بدانند (Gilliot, ۲۰۰۲, ۱۰۴، ۲). فراء (م. ۲۰۷) در نظری تردیدآمیز اشاره می‌کند که برخی مراد از تطهیر را «تقصیر؛ کوتاه کردن» می‌دانند (فراء، ۱۹۸۰م، ج ۳، ص ۲۰۰). بعضی تفاسیر به زجاج (م. ۳۱۱) نیز همین دیدگاه را نسبت داده‌اند (قرطبی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۹، ص ۶۵). این دیدگاه کم و بیش در تفسیرهای متأخر اهل سنت نیز مطرح هست ولی چندان مورد اعتنای جدی ایشان واقع نشده است.

۶- ۲- ۲. تطهیر مجازی؛ ثياب مجازی

در حالت دوم استعمال ثياب مجازی می‌باشد که کنایه از نفس و ضمائم آن همچون قلب، عمل، اخلاق و ... باشد. اقوال تفسیری صحابه و تابعین، به ویژه قول نخست ابن عباس (نهی از معصیت و خیانت) و قول دوم مجاهد (اصلاح عمل) مستند اصلی مفسران اهل تسنن در سده‌های دوم و سوم هستند. به رغم شباهت‌های دو قول «نهی از ارتکاب معصیت و خیانت» و «اصلاح عمل»، اولی دلالت واضحی بر اتصاف مخاطب به عمل ندارد، در حالی که معنای ضمنی دومی خبر از وجود نوعی انحراف هست که به اصلاح دستور داده می‌شود. از قائلان نظر دوم زید بن علی (م. ۱۲۱ق) را می‌توان نام برد (زید بن علی، ۱۴۱۲ق، ۳۵۴). همچنین مقاتل (م. ۱۵۰) آیه را به صراحت توبه از معصیت معنا کرده است بدین دلیل که عرب به گناهکار، «دنس الثياب» و وقتی اهل تقوا باشد، «طاهر الثياب» گویند (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۴۹۰؛ صنعانی (م. ۲۱۱)، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۶۲؛ یزیدی (م. ۲۳۷)، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹۸).

فراء (م. ۲۰۷) نیز تفسیر «خائن مباش» را پذیرفته و قول «اصلاح عمل» را هم ذکر کرده است (فراء، ۱۹۸۰م، ج ۳، ص ۲۰۰). تُستری (م. ۲۸۳) همانند تفاسیر پیشین، به معنای نپوشیدن لباس معصیت باور دارد. منتهی گناهی که پیامبر (ص) از آن نهی شده را تنها خواطر ذهنی می‌داند (تستری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۸۱). بعضی تفاسیر اهل سنت با گسترش متعلق تطهیر بر حمایت از این معنای مجازی برای آیه اثرگذار بوده‌اند. از آن جمله باید از ابن قتیبه (م. ۲۷۶) نام برد. وی که در *مشکل القرآن* تنها از «ذنب» سخن می‌گوید (ابن قتیبه، ۱۴۲۳ق، ص ۹۲)، در دیگر اثر خود، تفسیر غریب القرآن، متعلق تطهیر را «کذب»، «خیانت»، «فجور» و «اثم» می‌داند (ابن قتیبه، ۱۴۱۱ق، ص ۴۲۳ نیز نک. تفاسیر بعدی از جمله سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۵۱۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۹، ص ۶۲).

• تأویل آیه

معانی‌ای که در بخش‌های پیش ذکر شد، همگی برگرفته از اقوال اولیه تفسیری بود. معنای دیگری که مفسران خود آن را تأویل خوانده‌اند^۵ و نخستین بار در سده چهارم به آرای تفسیری افزوده شده، «نساء» است. از ابومسلم (م. ۳۲۲) نقل شده که وی تأویل آیه را بر دو وجه می‌دانسته است: تطهیر به معنای تخییر یعنی با زنان مؤمن ازدواج کن؛ استمتاع از زنان از راه درست و در زمان پاکی ایشان (ماوردی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۱۳۷). در هر دو وجه، مراد از ثیاب، زنان است.

سیدرضی (م. ۴۰۶) با استناد به آیه "هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ" و بدین استدلال که ثیاب و لباس یکی هستند، تأویل نساء را برای ثیاب روا می‌دارد (شریف رضی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۵۴) در حالی که برخی برای معنای نساء تنها به عرف عرب استناد کرده‌اند که اهل و عیال مرد را ثیاب او می‌خوانند (نک. فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۹۹).

از آنجا که معنای «نساء» در آرای سلف (صحابه و تابعین) وجود نداشته، قاعدتا بایستی از سوی اهل سنت، بدعت محسوب می‌شده (نک. سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۴۲) ولی تحت تأثیر عوامل متعدد که خود بحثی جداگانه می‌طلبد به ساحت تفسیر راه یافته است و مفسران متأخر با فرض معنای نساء برای ثیاب، تأویل‌های متعددی از آیه بیان کرده‌اند (نک. طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۵۸۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۹۹؛ قرطبی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۹، ص ۶۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۱۳۱ و ...).

جدول ۱. اقوال و دیدگاه‌های تفسیری

نوع دیدگاه تفسیری	صاحب قول	قول تفسیری
تطهیر مجازی / ثیاب مجازی	صحابه: ابن عباس (۶) طریق / ابی بن کعب (مرسل) تابعین: عکرمه، قتاده، ابراهیم نخعی، عطاء و عامر تابعین: ضحاک	معصیت و خیانت نکن
	صحابه: ---	عملت را اصلاح کن

۵. درخصوص مرز جدایی تفسیر از تأویل قرآن اتفاق نظر وجود ندارد (نک. سیوطی، ۱۴۲۱ق، ص ۴۲۶-۴۲۸). در آیه مورد بحث، چون مفسران معنای نساء را در زمره تأویل آیه دانسته بودند، این دیدگاه ذیل عنوان تأویل ذکر شد.

	تابعین: مجاهد		
۳	خلقت را نیکو کن صحابه: --- تابعین: حسن بصری		
۴	کاهن و ساحر نیستی، پس از ایشان روی بگردان صحابه: --- تابعین: مجاهد، ابورزین		
۵	کوتاه کردن یا بالا گرفتن لباس ائمہ: امام علی ^(ع) ، امام باقر ^(ع) ، امام صادق ^(ع) ، امام کاظم ^(ع) صحابه: --- تابعین: طاووس یمانی	تطهیر مجازی / ثیاب حقیقی	
۶	لباسی که از کسب نیکو نیست نپوش صحابه: ابن عباس	تطهیر مجازی / ثیاب حقیقی	
۷	لباست را پاک کن صحابه: --- تابعین: ابن سیرین	تطهیر حقیقی / ثیاب حقیقی	
۸	تطهیر زنان در اقوال اولیه سابقه ندارد	تأویل	

۷. گزینش، نقل و چینش اقوال

همان‌طور که گفته شد فرآیند تفسیر یعنی نحوه گزینش اقوال و طرح و چینش آن‌ها که از عواملی مانند گرایش اثر می‌پذیرد. رفتارهای متفاوت مفسران با اقوال اولیه، در آیه چهارم سوره مدثر قابل توجه است. در روایات شیعی تنها معنای مطرح برای آیه، «تقصیر» و «تشمیر» ثیاب - کوتاه کردن و بالا زدن - است. در حالی که در میان انبوهی از روایات صحابه و تابعین، تنها به طاووس (م. ۱۰۶) تفسیری مشابه روایات ائمه^(ع) نسبت داده شده است.^۶ بر این اساس، مضمون روایات تفسیری شیعه و اهل سنت از هم منفک و متمایز است.

۶. به نظر می‌رسد معنای «تقصیر» از شیعه به اهل سنت منتقل شده باشد. قرائتی بر این ادعا وجود دارد که اولی مربوط به طاووس و دومی مربوط به فراء است: ۱. طاووس جزو راویان امام سجاد^(ع) است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۱۶). او تا دو دهه امام صادق^(ع) را درک کرده است. حتی تفسیر شیعی منهج/الصادقین، قول طاووس را نقل وی از امام صادق^(ع) دانسته است (کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۱۰، ص ۶۰). فراء (۱۴۰-۲۰۷) هم‌عصر با امام کاظم^(ع) (۱۲۸-۱۸۳) و امام رضا^(ع) (۱۵۳-۲۰۳) می‌زیسته است. درباره گرایشات مذهبی فراء اظهاراتی وجود دارد. گفته شده او همیشه مخالف و در موضعی متفاوت با دیگران بوده است (پاکتچی، ۱۳۹۰، ص ۷۷). برخی او را در عداد

به رغم یکدستی آموزه روایات اهل بیت^(ع) و تقابل آن با روایات اهل سنت، احادیث ائمه^(ع) در تفاسیر شیعه با اقبال مواجه نیست. روایات ایشان ذیل آیه یا به صورت کمرنگ مطرح شده یا در ترجیح و گزینش میان اقوال، اولویت ندارند و نهایتاً در عداد اقوال دیگران ذکر می‌شوند.

شریف رضی (م. ۴۰۶) با اینکه رویکرد مجاز را در تفسیر آیه پذیرفته و همه اقوال مجازی را نقل کرده، از «تشمیر» و «تقصیر» سخن نگفته است (شریف رضی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۵۳-۳۵۴). سیدمرتضی (م. ۴۳۶) اصلاً تطهیر مجازی را پیش نکشیده و مراد آیه را تطهیر از نجاست دانسته است (شریف مرتضی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۴۲۲). شیخ طوسی (م. ۴۶۰) طهارت را در معنای حقیقی به دو گونه محتمل می‌داند: از گرد و غبار و چرک؛ از نجاست. وی معنای دوم را بدون هیچ توضیحی برمی‌گزیند و پس از آن، اقوال صحابه و تابعین که دال بر معنای مجازی است را آورده و سپس از قول «تشمیر» نیز - بی تصریح بر قائل آن - یاد کرده است (طوسی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۱۷۲-۱۷۳).

طبرسی (م. ۵۴۸) نیز طهارت را حقیقی و برای نماز می‌داند ولی برخلاف شیخ طوسی تصریح می‌کند، معنای «تقصیر» و «تشمیر» در روایات ائمه^(ع) آمده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۵۸۰-۵۸۱). ابن-شهر آشوب (م. ۵۸۸) نیز معنای حقیقی را برای تطهیر صحیح می‌داند و بی‌یادکرد روایات می‌گوید قرینه‌ای بر معنای مجازی وجود ندارد (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۶۹ق، ج ۲، ص ۱۵۸).

در سوی مقابل، تفاسیر اهل سنت، به شیوه‌های متفاوت به اقوال صحابه و تابعین اهمیت داده‌اند. عده‌ای با معیار قرار دادن قول جمهور - نقل اول ابن‌عباس - از آن حمایت کرده‌اند (ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۵۰۹). دیگران با نقل همه اقوال بدین روایات اعتبار بخشیده‌اند (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۷۳؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۳۸۶؛ سعدی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۰۷۷ و ...) چنانکه عده‌ای با اینکه یک قول را می‌پذیرند اقوال دیگر را هم رد نمی‌کنند و به نحوی آن‌ها را توجیه می‌کنند (نک. بقاعی، ۱۴۲۷ق، ج ۸، ص ۲۲۲؛ مراغی، [بی‌تا]، ج ۲۹، ص ۱۲۵-۱۲۶؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۹، ص ۳۵۰). حتی برخی تفاسیر شیعی در تعامل با روایات اهل سنت، بدین سیر توجیه ملحق می‌شوند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۴۵۶؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۳، ص ۲۰۲-۲۰۳). مسلماً باور اهل سنت بر صواب بودن تفسیر صحابه و تابعین (ابن‌تیمیه، بی‌تا، ص ۳۸-۳۹)، مهم‌ترین دلیل در استمرار نقل اقوال ایشان است.

مفسران شیعه طبقه‌بندی کرده‌اند (عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۹). بعضی با اذعان به جایگاه والای وی در دربار مأمون، او را دارای گرایش‌های معتزلی دانسته‌اند (حموی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۸۱۳؛ Gilliot, 2002, 2, 109). محققان دیگر معتقدند وی شیعه بود و در لوای معتزله تبلیغ عقاید شیعی می‌کرد (طهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۹).

۸. همخوانی فرآیند تفسیر با گرایش‌ها

در این بخش، فرآیند تفسیر در پرتو مهم‌ترین گرایش‌های دخیل در تفسیر آیه چهارم سوره مدثر (گرایش کلامی، فقهی، تاریخی، متنی) بررسی می‌شود.

۸ - ۱. تفسیر کلامی

پذیرش معنای کنایی برای تطهیر ثياب، یعنی تطهیر از گناه مستلزم این فرض است که پیامبر (ص) معصوم نیست و ممکن است مرتکب گناه، ضعف خلق، صفات قلبی مذموم و مواردی مشابه شود. حتی اگر متعلق تطهیر صرفاً خواطر ذهنی باشد (تستری، ۱۴۲۳ق، ص ۲۸۱) باز هم با ساحت عصمت ناسازگار است. شاید به همین جهت باشد که فخر رازی اظهار داشته که مراد آیه، تطهیر از برخی گناهان دوره پیش از نبوت است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۹۹).

از طرفی در روایات شیعی گفته شده دستور تطهیر نه برای رفع ناپاکی بلکه کوتاه کردن لباس برای جلوگیری از آلودگی احتمالی بوده است. در حالی که این روایات حتی آلودگی ظاهری را نمی‌پذیرند، با این حال، به جز فخر رازی، مفسران دیگر به لوازم پذیرش معنای کنایی دقت نکرده‌اند. این در حالی است که دست‌کم بر مبنای باور کلامی شیعیان، عصمت نه تنها از گناه بلکه از خطا هم فرض است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۹). در تفاسیر شیعی تنها یک مفسر، آن هم در دوره معاصر - تفسیر *اطیب البیان* - به لوازم کلامی پذیرش قول کنایی برای آیه توجه کرده است:

« بعضی گفتند: تطهیر قلب است از اخلاق رذیله و صفات خبیثه. بعضی گفتند: تطهیر قلب است از لوث شرك و كفر و ضلالت و تمام اینها مزخرف و بسا موجب كفر است نظر به اینکه پیغمبر اکرم (ص) معصوم بود کوچکترین خیال معصیت در قلب مطهرش راه نداشته در تمام عمر حتی ترك اولی که بسا از انبیاء صادر شده از این بزرگوار صادر نشده و متخلق بجمیع اخلاق حمیده بوده که می‌فرماید: " وَ إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ " (قلم: ۴) « (طیب، ۱۳۶۹ش، ج ۱۳، ص ۲۶۵).

وی پس از طرح و ردّ اقوال صحابه و تابعین، ثياب را در معنایی افزایشی یا اشاره به حضرت خدیجه دانسته یا آیه را در راستای رفع همّ و غمّ حضرت به‌خاطر گمراهی خویشان و گرایش شدید به دعوت ایشان می‌داند (همان).

نکته جالب توجه آن است که در تفسیر *اطیب البیان* نیز روایات ائمه^(ع) محور اصلی تفسیر نیست. او کاملاً در پرتو گرایش عقلی آیه را تفسیر می‌کند، سپس دو معنا بر اقوال اولیه می‌افزاید. وی تنها برای تأیید معنای دوم خود می‌نویسد: «بر طبق این معنی حدیثی از ابوبصیر از حضرت صادق^(ع) از امیرالمؤمنین^(ع) رسیده و

تعبیر به تشمیر فرموده یعنی فشمّر و تشمیر، تسریع در دعوت است هذا ما عندنا» (همان، ص ۲۶۶) / طیب
 البیان حتی از نقل حدیثی که بدان استشهاد کرده نیز خودداری می‌کند. از آنجا که وی بین رفع حزن پیامبر (ص)
 و تطهیر لباس ارتباط برقرار کرده، احتمالاً مرادش این حدیث بوده است: «روي ابو بصير عن ابعبد الله^(ع) قال:
 قال اميرالمؤمنين^(ع) غسل الثياب يذهب الهم والحزن وهو طهور للصلوة و تشمير الثياب طهور لها و قد قال
 الله سبحانه و ثيابك فطهر» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۴۱).

۸ - ۲. تفسیر فقهی

کهن‌ترین اقوال که دالّ بر طهارت از نجاست با آب است، از ابن‌سیرین (م. ۱۱۰) و سپس ابن‌زید (م. ۱۸۲) نقل
 شده است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۹، ص ۹۲). ابن‌سیرین جزو فقهای عصر خود بود. تفسیر او از آیه و تأکید وی
 بر طهارت با آب، به احتمال زیاد برای انجام فریضه نماز بوده است. اگر شرایط حاکم بر تاریخ تفسیر در عصر
 ابن‌سیرین در نظر گرفته شود هنوز تفسیر به مثابه علم مستقل شکل نگرفته است ولی میان دو جناح مفسران
 و قرآء در عصر او درگیری‌هایی وجود دارد (نک. پاکتچی، ۱۳۹۰، ص ۵۹-۶۶). او هم‌عصر حسن بصری است
 و رتبه و شأن علمی و اخلاقی این دو فرد در موارد بسیاری مقایسه شده است (نک. ابن‌سعد، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۶۲
 به بعد) که نشان از گونه‌ای هم‌ترازی این دو فرد در بصره دارد. لیکن حسن اهل تفسیر شناخته می‌شود و
 ابن‌سیرین در سوی مقابل، آرای تفسیری چندانی ندارد (نک. خضیری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۴۱) و بیشتر به
 فقیه و قاری مشهور بود تا آنکه مفسر محسوب شود.

«ثیاب» در تفسیر ابن‌سیرین، معنای حقیقی دارد. طاووس نیز ثیاب را در معنای حقیقی به کار گرفته و
 معنای آیه را کوتاه کردن لباس دانسته بود. این در حالی است که طاووس از راویان ابن‌عباس است و چنین
 معنایی از ابن‌عباس نقل نشده بود. پس هم طاووس و هم ابن‌سیرین معنای مفسران هم عصرشان را مبنی بر
 مجاز بودن لفظ ثیاب، نپذیرفته و هر دو آن را حقیقی دانسته‌اند. یکی تطهیر را به سبب علاقه سببیت، مجازی
 معنا کرده و دیگری آن را در معنای ظاهری و حقیقی به کار برده است که کاربرد فقهی صریح‌تری دارد.
 طاووس نیز همچون ابن‌سیرین بیشتر به قاری و فقیه شهرت داشت (همان، ج ۱، ص ۵۳۷) حال آنکه باقی
 ماندن اثر تفسیری یا حتی آرای تفسیری قابل توجه از وی قابل دفاع نیست (همان؛ بابایی، ۱۳۹۰، ج ۱،
 ص ۱۷۵). افزون بر آن، از قیس‌بن‌سعد نقل شده طاووس در میان اهل مکه مانند ابن‌سیرین در میان مردم
 بصره است (ابن‌سعد، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۵۴۱).

این شواهد نشان می‌دهد گرایش‌های فقهی از همان سده نخست بر تفسیر آیه اثرگذار بوده است. همان
 گونه که در دوره‌های بعد تفاسیر با گرایش‌های فقهی آشکارتری وجود دارند که آیه را مستند حکم طهارت
 فرض کرده‌اند (نک. ابن‌العربی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۸۸۸؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۴؛ شوکانی،

۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۸۹) حتی تفاسیری که مشهور به تفاسیر فقهی نیستند همچون تفاسیر سده‌های میانی شیعه، از آیه حکمی فقهی استخراج کرده‌اند که در بخش پیشین از آن‌ها یاد شد.

۸-۳. تفسیر تاریخی

تفسیر تاریخی تعاریف متعدد و نزدیک به هم دارد (نک. انصاری، ۱۳۷۷ش، ج ۱، ص ۶۴۳؛ نکونام، ۱۳۸۸ش، ص ۴۱-۴۲). نقطه ثقل و اشتراک این تعاریف، توجه به فضای نزول در فهم مراد خداوند است. در توضیح فضای نزول آیات ابتدایی سوره مدثر گفته شده این سوره چهارمین سوره قرآن است که اهداف کلی پیامبر^(ص) را در دعوت مشخص می‌کند (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۴۲). همچنین باورمندان به تفسیر تاریخی گفته‌اند غرض این سوره ایجاب می‌کند معنای آیه تنها در تطهیر لباس خلاصه نشود بلکه پیامبر آمادگی همه جانبه از خلق نیکو با مردم، صبر بر آزار ایشان، تطهیر از هرگونه اثم و ... داشته باشد؛ بنابراین تنها تطهیر لباس مراد نیست (همان). بعضی دیگر گفته‌اند که معنای جامع (شامل همه مصادیق) با جو رسالت سازگارتر است (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۳، ص ۲۰۴).

در برخی از تفاسیر، از گوینده‌ای نامشخص داستانی نقل شده است که مشرکان بر سر پیامبر شکمبه گوسفند انداختند. پیامبر^(ص) رنجیده خاطر شد و آیات سوره مدثر به دنبال این ماجرا نازل شد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۹۸؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۳۸۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۱۳۲). در این تفاسیر متناسب با همین ماجرا، تطهیر از آلودگی‌های مذکور یکی از معانی محتمل دانسته شده است (همان).

به نظر می‌رسد بیشتر دیدگاه‌ها، چه بر فضای نزول تصریح کرده و چه اشاره نکرده باشند با شرایط تاریخی زمان نزول سازگاری دارند. حتی معنای «طهارت لباس برای ادای نماز» نیز از آن جمله است؛ زیرا گزارش‌های تاریخی حاکی از آن است که پیامبر^(ص) از ابتدای بعثت نماز می‌خواند (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۳۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۵۳) حتی اگر این نماز، واجب نبوده یا با جزئیات و اجزای کامل نبوده باشد امر به تطهیر لباس به عنوان مقدمه نماز امری شایسته و مقبول است به خصوص که در هیچ آیه دیگری به تطهیر لباس اشاره نشده است. مسلماً روایاتی که اولین نماز پیامبر^(ص) را در معراج می‌داند (برقی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۲۳۲-۳۲۴) یا باور مشهوری که تشریح نماز را در شب معراج می‌داند، قابل جمع با این تفسیر تاریخی است (نک. عزیزی‌کیا، ۱۳۸۴ش، ص ۲۱۹-۲۳۶). در *المیزان* با اشاره بدین جمع است که قول طهارت از نجاست پذیرفته شده است (نک. طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۸۱).

از میان اقوال، تنها معنای نساء است که با شرایط تاریخی سازگار نیست؛ زیرا در زمان نزول آیه، پیامبر^(ص) تنها یک همسر داشت مگر نظر *اطیب البیان* که مراد از ثیاب را فقط خدیجه می‌دانست و پیش‌تر ذکر شد.

حتی ابوزید که اجماع مفسران بر «پاکیزگی نفس از افعال و عادات ناپسند» و اهمیت دادن به قول مشهور را مورد نقد قرار می‌دهد نیز مبتنی بر تاریخ است. وی دستور به پاکیزگی جامه را در محیط بیابان نشین و کم‌آب مکه، امری حقیقی شمرده؛ زیرا در آن شرایط، پاکیزگی لباس نشانه شرافت و فضیلت ظاهری بود و اقبال مردم را به پیامبر^(ص) افزون می‌کرد. ابوزید برخلاف نظر مشهور، اشعار مورد استناد مفسران را هم دال بر معنای نظافت ظاهری می‌داند و معتقد است تنها وقتی اعراب به سرزمین‌های پرآب قدم نهادند برای این آیه معنای مجازی پدیدار شد^۷ (ابوزید، ۱۳۸۰ش، ص ۱۴۲).

۸ - ۴. تفسیر متنی (پیوسته)

پیوستگی آیات در یک سوره مبنایی برای تفسیر است. برخی معتقدند این مبنا چندان توجه نشده و تا سده بیستم نتیجه عینی چندان در فرآورده‌های تفسیری نداشت^۸ (میر، ۱۳۸۷ش، ص ۱۴).

در نخستین آیه سوره مدثر، پیامبر بدین نام خوانده شده است: "یا ایها المدثر". چون خطاب در این آیه به پیامبر^(ص) است، نوع پوشش دثار مورد توجه اهل لغت قرار دارد. بر سر این معنا که دثار لباسی است که روی لباس‌های دیگر پوشیده می‌شود، اتفاق نظر هست (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۶۵۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۲۸) حتی برخی اهل لغت بر خاصیت گرم‌کنندگی آن تأکید کرده‌اند (زهري، ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، ص ۶۳). ایشان حدیث‌هایی با این مضمون که «کان إذا نزل علیه الوحی یقول دَثْرُونِي دَثْرُونِي» را دال بر قید گرم‌کنندگی در معنای دثار دانسته‌اند (ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۱۰۰). قید پوشانندگی در خواب، توضیح دیگری در نوع پوشش دثار است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۷۶). در این میان، برخی دثار را به صراحت، کساء، ملحفه یا مشابه آن و پوششی در همین حد دانسته‌اند (ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۴۱۹؛ زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۱۸۳؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۸۹).

کاربرد کم فاصله ثياب و دثار در سیاق آیات ابتدایی سوره المدثر مورد توجه برخی مفسران واقع شده است. تفسیر *مفاتیح الغیب* از آن جمله است. این تفسیر مبتنی بر نوعی پیوستگی آیات است (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۳۰). هرچند این پیوستگی صرفاً خطی و جزئی‌نگر است (میر، ۱۳۸۷ش، ص ۱۵). این تفسیر، دثار را نوعی ثياب معنا می‌کند و چون دثار را بر وجه مجاز، دثار نبوت دانسته از این معنا نتیجه می‌گیرد مراد از «ثيابک فطهر» آن است که مقام نبوت شایسته تطهیر از جزع و کم‌صبری و ... است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق،

۷. این در حالی است که شعری که از زمان ابن عباس بدان استناد شده از غیلان بن سلمه است. وی عزیز و بزرگ و حاکم شهر پرآبی همچون

طائف بوده است (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۲۵۶)؛ پس بر مبنای استدلال ابوزید می‌تواند مراد او پاکیزگی باطن هم بوده باشد.

۸. امروزه تحقیقات گسترده‌ای حتی به صورت موردی درخصوص کاربرد تفسیر پیوسته قرآن کریم منتشر شده است (برای مثال نک. محمدزاده ارشد و دیگران، ۱۴۰۱).

ج ۳۰، ص ۶۹۹).^۹ همچنین فخر رازی تأویل آیه به نساء را بر اساس ناپیوسته بودن معنا مردود می‌داند؛ چون این تأویل ربط آیه به ماقبل را مخدوش می‌کند (همان).

از طرفی درخصوص دلائل پوشیدگی پیامبر (تدثر)، روایاتی نقل شده است. مضمون این روایات یکدست نیست.^{۱۰} برخی از آن‌ها خبر از ناراحتی پیامبر (ص) از رفتار قریش دارد. برای مثال، روایتی از جابر بن عبدالله نقل شده است:

«قریش در دارالندوة گرد آمدند تا برای آنکه مردم از اطراف حضرت محمد (ص) دور شوند به نامی او را بخوانند. یکی گفت کاهن، دیگری گفت مجنون و سومی گفت ساحر بخوانیم. آنکه میان حبیب و محبوب فاصله می‌اندازد. خبر این شورا به پیامبر (ص) رسید. [اندوهگین شد و] جامه را به خود پیچید. [به همین جهت] جبرئیل او را با خطاب مزمل و مدثر فراخواند» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۷۶).

همین مضمون از ابن عباس نیز نقل شده است (همان، ص ۲۸۱). به نظر می‌رسد برخی دیدگاه‌های تفسیری که به پیوستگی آیات ابتدایی سوره باور داشته‌اند، این روایات را در تفسیر آیه لحاظ کرده‌اند. چنانکه مجمع البیان در تفسیر آیه "قم فأنذر" گفته است: «برخیز. موضوعی برای ترسیدن از شیطان نیست» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۵۷۹). از میان اقوال، معنای «کاهن و ساحر نیستی پس از آنچه می‌گویند رو برگردان» نیز با سبب نزول فوق‌الذکر، تطبیق دارد. همچنین معانی نیک‌خلقی و صبوری نیز بدین سبب نزول نزدیک هستند. بنابراین باید گفت حتی اگر مفسران بر پیوستگی میان آیات تصریح نکرده‌اند ولی بر تفسیر ایشان در این آیه اثرگذار بوده است.

نتیجه

درباره آیه "وتیابک فطهر"، روایات و اقوال متعددی از ائمه (ع)، صحابه و تابعین نقل شده است که شمار آن‌ها به هفت قول می‌رسد. پس از دوره تدوین تفسیر، این اقوال دستمایه مفسران برای فرآیند تفسیر شده است. ایشان در یک فرآیند گزینش و چینش اقوال اولیه و همچنین افزایش آنها با ارائه دیدگاه جدید و نیز بسط متعلقات آن اقوال، به تفسیر آیه پرداخته‌اند. در مجموع، بیشتر دیدگاه‌های تفسیری برگرفته از اقوال اولیه هستند به جز دیدگاهی که در سده چهارم عرضه شده (معنای نساء) که در اقوال اولیه سابقه نداشته است و صاحبانش نیز آن را تأویل آیه تلقی کرده‌اند.

۹. همان‌طور که در بخش معنای لغوی گفته شد، برخی ثياب را نیز پوششی روی پوشش اصلی دانسته‌اند، ولی در تفاسیر کمتر موضوع بحث بوده است و بدین معنا در تفسیر آیه توجه نشده است.

۱۰. برخی مستشرقان مضامین این روایات را به سه گونه خنثی، ستایشی و مذمتی تقسیم کرده‌اند (ربین، ۱۳۷۹، ص ۱۶-۲۸) که البته مورد نقد محققان قرار گرفته است (نک. سبحانی یامچی و دیگران، ۱۳۹۸).

به رغم اقوال تفسیری اولیه متفاوت از سوی مراجع شیعی و سنی که تلویحا خاستگاه اعتقادی دارد، نقش گرایش کلامی در فرآیند تفسیر این آیه کمرنگ و ناچیز است. گرایش کلامی تنها در دوره معاصر و آن هم صرفاً در یک تفسیر شیعی خود را نشان داده است. بر این اساس باید گفت همه آیات قرآن که زمینه‌های بحث کلامی دارند از سوی مفسران برجسته نشده‌اند و بحث‌های کلامی موجود در میراث تفسیری، محدود به آیات معینی - بیشتر آیات امامت - می‌باشد.

در جامعه‌ای که مسلمانان بیشترین تکلیف را در انجام عبادات شرعی می‌دانند، مفسر بدین نیاز پاسخ گفته و ارتباط خود با مراجع و متون دینی را برای تحقق این هدف پیش می‌برد. از همین رو گرایش فقهی برخی مفسران فقیه یا فقیهان مفسر، از نخستین ادوار تفسیر، آیه مورد بحث را دال بر طهارت از نجاست و گاه به صراحت آن را مقدمه نماز دانسته‌اند. این مفسران اقوال دیگر را یا مطرح نکرده یا اعتبار کمتری برای آن قائل شده‌اند.

مفسران معمولاً اقوال را به سنجه دانش‌های تاریخی خود از فضای نزول آیه گذارده‌اند. چه تصریحاً، چه تلویحاً. منتهی نتیجه‌ای که حاصل کرده‌اند متفاوت است. یکی همچون ابوزید مبتنی بر همین گرایش، کاملاً اقوال اولیه را از حیز اعتبار خارج کرده است. دیگران آن دانش‌ها را وسیله دفاع از اقوال مرجح خود ساخته‌اند که نشان می‌دهد تا چه حد گرایش‌های مشابه ممکن است نتایج تفسیری متفاوت پدید آورند.

تفسیر متنی چندان که انتظار می‌رفت نقش پررنگی در فرآیند تفسیر ندارد. توجه و گرایش به متن تنها در چند مورد برای ردّ اقوال مخالف (عمدتاً قول تأویل آیه به نساء) حضور دارد ولی چنین نیست که مفسر به سیاق و متن بیش از اقوال تفسیری بها دهد. به ندرت مفسری حتی برای تأیید دیدگاه خود به متن استشهاد کرده است، چنانکه در این آیه، سیطره اقوال بر ساحت تفسیر بیش از توجه و گرایش به خود متن است.

نتایج فوق‌الذکر نشان می‌دهند که تبیین فرآیند تفسیر بر اساس گرایش‌های تفسیری در تفسیر موردی آیات، کارآمدتر از توصیف یک متن تفسیری از قرآن با یک گرایش خاص است؛ لذا به نظر می‌رسد وقت آن رسیده که از تلاش برای قرار دادن متون تفسیری زیر چتر گرایش‌های خاص دست برداشته و بر فرآیند تفسیر و عوامل دخیل در آن پرداخته و تأکید شود.

منابع

• قرآن کریم

۱. ابن اثیر، مبارک‌بن محمد (۱۳۶۷ ش). *النهایة فی غریب الحدیث و الأثر*، قم: اسماعیلیان.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲ش). *الخصال*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (بی تا). *مقدمة فی أصول التفسیر*، بیروت: دارمکتبه الحیاه.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق). *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت: دارالکتب العربی.
۵. ابن سعد، محمد (بی تا). *طبقات الکبری*، بیروت: دارصادر.
۶. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۶۹ق). *متشابه القرآن و مختلفه*، قم: بیدار.
۷. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ق). *الاستیعاب*، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت: دارالجلیل.
۸. ابن عربی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۸ق). *احکام القرآن*، بیروت: دارالجلیل.
۹. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۱ق). *تفسیر غریب القرآن*، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۱۰. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۲۳ق). *تأویل مشکل القرآن*، تحقیق ابراهیم شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۱. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰ش). *مفهوم النص: دراسة فی علوم القرآن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو.
۱۲. انصاری، مسعود (۱۳۷۷ش). «تفسیر قرآن»، بهاء الدین خرمشاهی، *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*، تهران: دوستان - ناهید.
۱۳. ایازی، محمد علی (۱۳۸۱ش). *سیر تطور تفاسیر شیعه*، رشت: کتاب مبین.
۱۴. بابایی، علی اکبر (۱۳۹۰ش). *تاریخ تفسیر قرآن*، ج ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۵. بابایی، علی اکبر (۱۳۹۹ش). *تاریخ تفسیر قرآن*، ج ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۶. بحرانی، سید هاشم (۱۳۷۴ش). *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه بعثت.
۱۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ش). *المحاسن*، تحقیق جلال الدین محدث، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. بقاعی، ابراهیم بن عمر (۱۴۲۷ق). *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۹. پاکتچی، احمد (۱۳۸۶ش). «احقاف: نمونه‌ای از افزایش وضوح در روند تاریخی تفسیر»، *صحیفه مبین*، ش ۲۸.
۲۰. پویازاده، اعظم و احمد قهرمانی (۱۳۹۸ش). «تحلیل انتقادی مقاله «تفسیر از طبری تا ابن کثیر: معضلات توصیف گونه ادبی با استناد به داستان ابراهیم»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، دوره ۳، شماره ۳.
۲۱. تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق). *تفسیر التستری*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۲. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق). *تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق). *احکام القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. جلیلی، هدایت (۱۳۹۰ش). *پژوهش در تفسیر پژوهی قرآن*، تهران: سخن.

٢٥. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله (بی تا). *کشف الظنون عن اسامی الکتاب و الفنون*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٢٦. حر عاملی، محمد بن حسن (١٤٠٩). *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
٢٧. حلی، حسن بن یوسف (١٤١٣ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
٢٨. حموی، یاقوت بن عبدالله (١٤١٤ق). *معجم الأدباء*، تحقیق احسان عباس، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
٢٩. خضیری، محمد بن عبدالله (١٤٢٠ق). *تفسیر التابعین*، ریاض: دار الوطن.
٣٠. داودی، محمد بن علی (بی تا). *طبقات المفسرین*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
٣١. دروزه، محمد عزت (١٤٢١ق). *التفسیر الحدیث: ترتیب سور حسب النزول*، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
٣٢. ذهبی، محمد حسین (بی تا). *التفسیر والمفسرون: بحث تفصیلی عن نشأه التفسیر تطوره و ألوانه و مذاهبه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٣٣. ربین، اری (١٣٨٢ش). «رسول پوشانیده: تفسیر کلمات مزمل و مدثر»، ترجمه مرتضی کریمی نیا، *بینات*، سال ١٧م، ش ٢٧.
٣٤. زرکشی، محمد بن عبدالله (١٤١٠ق). *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
٣٥. زمخشری، محمود بن عمر (١٩٧٩م). *أساس البلاغه*، بیروت: دار صادر.
٣٦. زید بن علی (١٤١٢ق). *تفسیر غریب القرآن*، تحقیق حسن بن محمد تقی حکیم، بیروت: الدار الکتب العالمیة.
٣٧. سبحانی یامچی، محمد؛ داوری چلقائی، احد و فاطمه محرمی (١٣٩٨ش). *پژوهش های قرآن و حدیث*، سال ٥٢م، ش ١.
٣٨. سبزواری، محمد (١٤٠٦ق). *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
٣٩. سعدی، عبدالرحمن (١٤٠٨ق). *تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان*، بیروت: مکتبه النهضه العربیة.
٤٠. سمرقندی، نصر بن محمد (١٤١٦ق). *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، بیروت: دارالفکر.
٤١. سید قطب (١٤٢٥ق). *فی ظلال القرآن*، بیروت: دارالشروق.
٤٢. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (١٤٠٤ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
٤٣. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (١٤٢١ق). *الإیتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالکتب العربی.
٤٤. شاکر، محمد کاظم (١٣٨٢ش). *مبانی و روش های تفسیری*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
٤٥. شریف رضی، محمد بن حسین (١٤٠٦ق)، *تلخیص البیان فی مجازات القرآن*، بیروت: دارالأضواء.
٤٦. شریف مرتضی، علی بن حسین (١٤٣١ش). *تفسیر الشریف المرتضی المسمی (نفائس التأویل)*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۴۷. شوکانی، محمد (۱۴۱۴ق). *فتح‌القدیر*، دمشق: دارابن‌کثیر.
۴۸. صنعانی، عبدالرزاق بن‌همام (۱۴۱۱ق). *تفسیر القرآن العزیز المسمی تفسیر عبدالرزاق*، بیروت: دارالمعرفة.
۴۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات.
۵۰. طبرانی، سلیمان بن‌احمد (۲۰۰۸م). *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)*، اردن - اربد: دارالکتاب الثقافی.
۵۱. طبرسی، فضل بن‌حسن (۱۳۷۲ش). *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصرخسرو.
۵۲. ابو‌جعفر محمد بن‌جریر (۱۳۸۷ق). *تاریخ الطبری*، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث.
۵۳. طریحی، فخرالدین بن‌محمد (۱۳۷۵ش). *مجمع‌البحرین*، تهران: مرتضوی.
۵۴. طنطاوی، محمدسید (۱۹۹۷م). *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاهره: نهضة مصر.
۵۵. طوسی، محمد بن‌حسن (۱۳۷۳ش). *الرجال*، قم: جامعه مدرسین.
۵۶. طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹ش). *اطیب‌البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: اسلام.
۵۷. عبدالباقی، فؤاد (۱۳۸۵ش). *المعجم‌المفهرس لألفاظ القرآن الکریم*، قم: نوید اسلام.
۵۸. عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم (۱۳۸۷ش). *طبقات مفسرین شیعه*، قم: نوید اسلام.
۵۹. فاضل مقداد، مقداد بن‌عبدالله (۱۳۷۳ش). *کنز‌العرفان فی فقه القرآن*، تهران: مرتضوی.
۶۰. فخر رازی، محمد بن‌عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح‌الغیب)*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۶۱. فراء، یحیی بن‌زیاد (۱۹۸۰م). *معانی القرآن*، قاهره: هیئة‌المصرية العامة للکتاب.
۶۲. فضل‌الله، محمدحسین (۱۴۱۹ق). *من وحی القرآن*، بیروت: دارالملاک.
۶۳. فیروزآبادی، محمد بن‌یعقوب (۱۴۱۵ق). *القاموس‌المحیط*، بیروت: دارالکتب‌العلمیة.
۶۴. قاسمی، جمال‌الدین (۱۴۱۸ق). *تفسیر القاسمی المسمی محاسن‌التأویل*، بیروت: دارالکتب‌العلمیة.
۶۵. قمی، علی بن‌ابراهیم (۱۳۶۳ش). *تفسیر‌القمی*، قم: دارالکتاب.
۶۶. کالدر، نورمن (۱۳۸۹ش). «تفسیر از طبری تا ابن‌کثیر: معضلات توصیف‌گونه‌ای ادبی با استناد به داستان ابراهیم»، ترجمه مهرداد عباسی، *رهیافت‌هایی به قرآن*، ۱۶۳-۲۱۷، تهران: حکمت.
۶۷. کلینی، محمد بن‌یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب‌الاسلامیة.
۶۸. ماتریدی، محمد بن‌محمد (۱۴۲۶ق). *تأویلات أهل السنة (تفسیر‌الماتریدی)*، بیروت: دارالکتب‌العلمیة.
۶۹. ماوردی، علی بن‌محمد (بی‌تا). *النکت و العیون (تفسیر‌الماوردی)*، بیروت: دارالکتب‌العلمیة.
۷۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار‌الأنوار*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

۷۱. محمدزاده ارشد، خالد؛ نظری، علیرضا و سیدمحمد میرحسینی (۱۴۰۱ق). «تحلیل دیدگاه‌های متن محورانه و انسجامی ابن‌عاشور تونسسی در تفسیر «التحریر والتنویر»»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۱۹(۲).
۷۲. مراغی، احمدمصطفی (بی تا). *تفسیر المراغی*، بیروت: دارالفکر.
۷۳. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). *التفسیر الکاشف*، قم: دارالکتاب الإسلامی.
۷۴. مقاتل بن سلیمان، ابوالحسن (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۷۵. مؤدب، سیدرضا (۱۳۸۸ش). *مبانی تفسیر قرآن*، قم: دانشگاه قم.
۷۶. نیشابوری، نظام‌الدین حسن (۱۴۱۶ق). *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷۷. یزیدی، عبدالله بن یحیی (۱۴۰۵ق). *غریب القرآن و تفسیره*، بیروت: عالم الکتب.
78. Gilliot Claude, 2002, "Exegesis of the quran: clasical and dedeval", McAuliffe, Jane .Dammen, ed., *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol 2, (p99- 124), Leiden-Boston: Bill

References

- The Holy Qur’an.
- 1. Ibn Athīr, Mubarak bin Mohammad (1988), *Al- Nihāyah fī Ghareeb al-Hadith wa al- Athar*, Qom: Esmailian.
- 2. Ibn Bābiwayh, Muhammad B. Ali (1983), *Al-Khisāl*, [Research by Ali Akbar Ghafari, Qom: Teachers Association.
- 3. Ibn Taymiyyah, ‘Aḥmad B. ‘Abd al-Ḥalīm (nd), *Muqaddimah fi Usul al-Tafsīr*, Beirut: Dar Maktaba al- Hayāt.
- 4. Ibn Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān B. ‘Alī (1422 AH), *Zād al-Masīr fi ‘Ilm al-Tafsīr*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabi.
- 5. Ibn Sa‘d, Muhammad (nd), *Aṭ-Tabaqāt al-Kubrā*, Beirut: Dar Sadir.
- 6. Ibn Shahrāshūb, Muḥammad B. ‘Alī (1990), *Motashābih al-Qur’an wa Mokhtalifah*, Qom: Bidar.
- 7. Ibn ‘Abd al-Birr, Yūsuf B. ‘Abdullāh (1412 AH), *Al-Istī‘ab fi ma‘rifat al-Ashab*, [Research by Ali Muhammad Bijavi] Beirut: Dar al-Jail
- 8. Ibn Arabi, Muhammad B. Abdullāh (1408 AH), *Ahkam al-Qur’an*, Beirut: Dar al-Jabal.
- 9. Ibn Qutayba, ‘Abdullāh B. Muslim (1423 AH), *Ta’wīl Muskhil al-Qur’an*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- 10. Ibn Qutayba, ‘Abdullāh B. Muslim (1411 AH), *Gharīb al-Qur'an*, Beirut: al-Hilāl.
- 11. Abu Zayd, Nasr Hamid (1380 AH), *The Concept of the Text: A Study of the Qur'anic Sciences (Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur'an)*, [translated by Mortaza Kariminiya,] Tehran: Tarhe Now.
- 12. ‘Ansari, Masood (1998), “Tafsīr Qur’an” in the Encyclopedia of Qur’an and Qur’anic Research, Tehran: Doustan & Nahid.
- 13. ‘Ayazi, Muhammad Ali (2002), *The Evolutional Chronology of Shiite Exegeses*, Rasht: Ketab Mobin.
- 14. Babaei, Ali Akbar (2011), *The History of the Interpretation of the Qur’an*, vol 1, Qom: Research Institute of Hawzah and University.
- 15. Babaei Ali Akbar et al. (2020), *The History of the Interpretation of the Qur’an*, vol 2, Qom: Research Institute of Hawzah and University.
- 16. Bahranī, Hashim (1995), *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur’an*, Qom: Institute of Bi‘tha.
- 17. Barqī, ‘Aḥmad B. Muhammad B. Khālīd (1992), *Al-Mahāsin*, [research by Jalal al-din Muhaddith,] Qom: Dār al-Kutub al-Islamiya.
- 18. Boqā‘ī, Ibrahim B. ‘Umar (1427 AH), *Nazm al-Durar fi Tanāsob al-Āyāt wa al-Suwar*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- 19. Pakatchi, Ahmad (2007), “Ahqaf an example of increasing clarity in the historical process of interpretation”, *Sahife Mobin*, 40: 8-28.

20. Puyazadeh, Azam; Qahramani, Ahmad (2019), "Critical Analyzing the paper: Tafsīr from Ṭabarī to B. Kathīr: problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham", The Quarterly Journal of Qur'anic Studies and Islamic Culture, 3(3)
21. Tostori, Sahl B. 'Abdullāh (1423 AH), Tafsīr Al- Tostori, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
22. Tha'ālabī, Abd al-Rahman ibn Muhammad (1418 AH), Tafsīr al-Tha'ālabī, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
23. Jaṣṣāṣ, Ahmad B. 'Alī (1405 AH), Ahkām al-Qur'an, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
24. Jalili, Hedayat (2011), Research on Quranic Research, Tehran: Sokhan.
25. Ḥājjī Khalīfa, Mustfa B. 'Abdullāh (nd), Kashf al-Zunūn 'an 'Asāmī 'l-Kutub wa'l-Funūn, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
26. Ḥurr 'Āmili, Muhammad B. Ḥassan (1409 AH), Wasā'il al-Shī'a, Qom: Institute Āl al-Bayt (AS).
27. Ḥillī, Ḥasan bin Yūsuf (1413 AH), Kashf al-Murād, [Edited by Ḥasan Ḥasanzadeh Amoli,] Qom: Institute of Nashr Islami.
28. Ḥimawī, Yāqūt B. 'Abdullāh (1414 AH), Mu'jam al-Udabā, [Research by Ihsan Abbas,] Beirut: Dār al-Gharb al- Islami.
29. Khuzayri, Muhammad B. 'Abdullāh (1420 AH), Tafsīr al-Tābi'in, Riyadh: Dār al-Watan.
30. Davudi, Muhammad B. Ali (nd), Tabaqāt al- Mufasssīrīn, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
31. Darwazah, Muhammad Ezzah (1421 AH), Al-Tafsīr al-Hadīth, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
32. Dhahabī, Muhammad Hussain (nd), Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
33. Rubin, Uri (2003), "The Shrouded Messenger: On the Interpretation of al-Muzzammil and al-Muddaththir", [Translated by Mortaza Kariminia,] Bayyenat, 3(27): 16- 28.
34. Zarkashī, Muhammd B. 'Abdullāh (1410 AH), Al-Burhān fī 'Ulum al- Qur'an, Beirut: Dar al-Ma'rafa.
35. Zamakhsharī, Mahmoud ibn 'Umar (1979), Asās Al-Balāghah, Beirut: Dar Sader.
36. Zayd ibn 'Alī (1412 AH), Tafsīr Gharīb al-Qur'an, [Research by Hassan B. Muhammad Taqi Hakim,] Beirut: Al-Dar al-Alamiya.
37. Sobhani Yamechim, Muhammad; Davari Chelaghae, Ahad; Moharrami, Fatemeh (2019), "Critique of Uri Rubin's Interpretation of "al-Muzzammil" and "al- Muddaththir" in His Article: The Shrouded Messenger (On the Interpretation of al- Muzzammil and al- Muddaththir)", Qur'an and Hadith Research, 52(1): 29- 48.
38. Sabzevari, Muhammad (1406 AH), Al-Jadīd fī Tafsīr al-Qur'an al-Majid, Beirut: Dar al-Ta'āruf lil Matbū'āt.
39. Sa'dī, 'Abd al- Rahman (1408 AH), Taisīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān, Beirut: Maktaba al-Nahza al-Arabiya.

40. Samarqandī, Nasr bin Muhammad (1416 AH), Tafsīr al-Samrqandī al-Musammā Bahr al-‘Uloom, Beirut: Dar al-Fikr.
41. Qutb, Sayed (1425 AH), Fi Zilāl al-Qur'an, Beirut: Dar al-Shurūq.
42. Suyuti, Jalal al-Din (1421 AH), Al-Itqān fi ‘Ulum Al-Qur’an, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
43. Suyūti, ‘Abd al-Rahmān bin Abī Bakr (1404 AH), Al-Durr Al-Manthūr fi Al-Tafsīr bil Ma’thūr, Qom: Ayatollah Marashi Najafi’s Library.
44. Shaker, Muhammad Kazem (2003), Foundations and Methods of Exegesis, Qom: Universal Center of Islamic Sciences.
45. Sharīf al-Razī, Muhammad B. Ḥussain (1406 AH), Talkhīs al-Bayān fi Majāzāt al-Qur’an, Beirut: Dar al-Adwā’.
46. Sharīf al-Murtazā, ‘Alī B. Ḥussain (1431 AH), Nafa’is al-Ta’wīl, Institute al-A’lami lil Matbooot.
47. Shawkānī, Muhammad (1414 AH), Fath al-Qādir, Damascuc: Dar B. Kathir.
48. San’ānī, ‘Abd al-Razāq B. Hamam (1411 AH), Tafsīr al-Qur’an, Beirut: Dar al-Ma’rafa.
49. Tabataba’i, Muhammad Hussain (1390 AH), Al-Mīzan fi Tafsīr al-Qur'an, Beirut: Mu'assisah al-A'lamī lil-Matbuā't.
50. Ṭabarānī, Sulaymān B. Aḥmad, (2008), Al-Tafsīr al-Kabīr, Urdon- Arbad: Dār al-Kitab al-Thaghāfi.
51. Tabarī, Muḥammad B. Jarīr (2008), Ta’rīkh of al-Tabarī, [Research by Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim,] Beirut: Dar al-Turath.
52. Tabrisī, Fadl B. Hassan (1993), Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur’an, [Research by Fazl Allāh Yazdi Tabataba’i and Hashem Rasuli,] Tehran: Nasser Khosrow.
53. Turayhī, Fakhr al-Din B. Muhammad (1996), Majma’ al-Bahrain, Tehran: Mortazawi.
54. Tantawī, Muhammad Sayyad (1997), Al-Tafsīr al-Wasīt, Cairo: Nahzat Misr.
55. Tūsī, Muhammad B. Hassan (1994), Al-Rijāl, Qom: Teachers Association.
56. Tayyeb, Abd al-Hussain (1990), Atyab al-Bayan fi Tafsīr al-Qur’an, Tehran: Isalm.
57. ‘Abd al-Bāqī, Fu’ād (2006), Al-Mu’jam al-Mofahras li Alfāz al-Qur’an, Qom: Navid-e Islam.
58. ‘Aqīqī Bakhshayeshī, ‘Abd al-Rahim (2008), Tabaqāt Mofassirīn Shī’a, Qom: Navid Islam.
59. Fazel Miqdād, Miqdād B. ‘Abd al-Allah (1994), Kanz al-‘Irfān fi Feqh al-Qur’an, Tehran: Mortazavi.
60. Fakhr Razi, Muhammad b. ‘Umar (1420 AH), Al-Tafsīr Al-Kabīr, Beirut: Dar ‘Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
61. Farrā’, Yahya B. Ziyad (1980), Ma’ānī al-Qur’an, Cairo: al-Hei’at al-Mesrīyya al-‘Āmma lil Kitab.
62. Fazl Allāh, Muhammad Hussain (1419 AH), Min Wahy al-Qur’an, Beirut: Dar al-Malāk.
63. Firooz Abadi, Muhammad B. Yaqub (1415 AH), Al-Qamus al-Muhīt, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.

64. Qāsimī, Jamal al-Din (1418 AH), Tafsīr al-Qāsimī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
65. Qummī, Ali Ibn Ibrahim (1984), Al-Tafsīr al-Qumī, Qom: Dar al-Kitāb.
66. Kalder, Norman (2010), “Tafsīr from Ṭabarī to B. Kathīr: problems in the description of a Genre, illustrated with reference to the story of Abraham”, [translated by Mehrdad Abbasi,] Approches to the Qur’an, 63- 217, Tehran: Hekmat.
67. Kulainī, Muhammad B. Yaqub (1407 AH), Kāfī, [Research by Ali Akbar Ghaffari,] Tehran: Islamic Library.
68. Matirīdī, Muhammad B. Muhammad (1426 AH), Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah (Tafsīr al-Matirīdī), Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
69. Mawardi, Ali B. Muhammad (nd), Al-Nukat wal-‘Uyūn, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
70. Majlisī, Muhammad Baqir (1403 AH), Bihār al-‘Anwār, [Research by Yahya Abedi Zanjani and Seyyed Kazem Musawi Miamawi,] Beirut: al-Wafā Foundation.
71. Mohammad Zadeh Arshad, K., Nazari, A., & Mirhoseini, S. M. (2022). “Analysis of text-based and cohesive approaches of Tunisian ibn Āshūr in his exegesis al-Tahrīr wa al-Tanwīr,” Research on Qur’an and Hadith Sciences, 19(2): 183-218.
72. Marāghī, Ahmad Mostafa (nd), Tafsīr al- Marāghī, Beirut: Dar al-Fikr.
73. Mughnīya, Muhammad Jawād (1424 AH), Al-Tafsīr al-Kāshif, Qom: Dar al- Kitab al-Islami.
74. , Muqātil Ibn Suleiman (1423 AH), Tafsīr Muqātil bin Suleiman, Beirut: Dar ‘Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
75. Moaadab, Reza (2009), The Foundations of Qur’an Exegesis, Qom: Qom University.
76. Neyshaburi, Hassan B. Muhammad (1416 AH), Tafsīr Gharā’ib al- Qur’an wa Raghā’ib al-Furqān, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
77. Yazidi, ‘Abdullāh B. Yahya (1405 AH), Gharīb al- Qur’an wa Tafsīrih, Beirut: ‘Ālam al-Kutub.
78. Gilliot Claude (2002), “Exegesis of the Qur’an: clasical and dedevial”, McAuliffe, Jane Dammen, ed., in Encyclopaedia of the Qur’an, vol 2, (p. 99- 124), Leiden-Boston: Bill.



Journal Researches of Quran and Hadith Sciences, Vol.20, No.1, Serial. 57, Spring 2023
http://tqh.alzahra.ac.ir/ Alzahra University

The Role of Aim of Surah in Evaluating the Cause of Descent (Case Study: Verses Ahzāb: 37, Najm: 19-20, Yusuf: 24)

Fateme Fazlian-Kari¹
Mohammad Sharifi²
Habibullah Halimi Jolodar³

Received:06/04/2022
Accepted: 06/09/2022

Doi: 10.22051/TQH.2022.39194.3501
DOR: 20.1001.1.20082681.1402.20.1.8.6

Abstract

One of the historical facts about prophets is the fabricated causes of revelation that exist in some Shiite and Sunni commentaries. Among the verses in which fake narrations are included are Ahzāb: 37, Najm: 19-20, and Yusuf: 24. This research evaluates the narrations of the cause of revelation in both Shiite and Sunni commentaries, regarding the aim and intention of the surah. It seems that the aim of the surah plays an important role in validating its cause of revelation. For instance, one of the aims of Surah Yusuf is to express the guardianship bestowed by God to His servant, i.e. He introduces Yusuf as His pure faithful. Rather, among the cause of revelations of the verse 24, there are traditions that contradict the aim of the surah, according which some actions are attributed to him that are not compatible with his prophetic dignity. Accordingly, based on the aim of the Surah, the narrations of the cause of revelations under the mentioned verse may be considered fabricated and invalid. Based on the descriptive-analytical method, this research proves that in all three verses, the causes of revelation which are contrary to the aim of the surah, are not valid, and therefore the aim of the surah may be used as a criterion for evaluating such narrations.

Keywords: Cause of Revelation, Aim of Surah, Ahzāb: 37, Najm: 19-20, Yusuf: 24.

¹. 4th level student of Hazrat Khadijah Seminary, Babol, Iran. Email: gaafar6464@yahoo.com

². Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith sciences, Mazandaran University (The Corresponding Author). Email: m.sharifi@umz.ac.ir

³. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith sciences, Mazandaran University. Email: jloudar@umz.ac.ir

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

سال بیستم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲، پیاپی ۵۷

مقاله علمی-پژوهشی، صص ۱۵۷-۱۸۱

نقش غرض سوره در ارزیابی اسباب نزول مطالعه موردی آیات: ۳۷ الأحزاب، ۱۹ و ۲۰ النجم و ۲۴ یوسف

فاطمه فضلیان کاری^۱

محمد شریفی^۲

حبیب الله حلیمی جلودار^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

10.22051/TQH.2022.40002.3567:Doi

DOR: 20.1001.1.20082681.1402.20.1.8.6

چکیده

یکی از واقعیت‌های تلخ تاریخی در مورد پیامبران، شأن نزول‌های جعلی و ساختگی است که در برخی تفاسیر فریقین وجود دارد. از جمله آیاتی که روایات جعلی در تفسیر آن وارد شده آیات: الأحزاب/۳۷؛ النجم/۱۹ و ۲۰ و یوسف/۲۴ است. این پژوهش، اسباب نزول در تفاسیر فریقین را از حیث اعتبارسنجی با غرض و مقاصد همان سوره، مورد ارزیابی قرار داده و گویای این است که غرض سوره، نقش مهمی در اعتبارسنجی اسباب نزول آن سوره دارد. به عنوان نمونه؛ یکی از اغراض سوره یوسف، بیان ولایتی است که خداوند نسبت به بنده‌اش دارد و یوسف را از مخلصان معرفی می‌نماید. اما؛ در اسباب نزول آیه‌ی ۲۴ یوسف، روایاتی آمده که در تضاد کامل با غرض سوره است و اعمالی را به آن جناب نسبت می‌دهد که در شأن پیامبر مخلص نیست. بدین شیوه می‌توان به استناد به غرض سوره، روایات اسباب نزول ذیل آیه مذکور را جعلی و نامعتبر دانست. آنچه پژوهشگران در این پژوهش به روش توصیف، تعلیل و تحلیل به آن دست یافتند این است که در هر سه آیه، شأن نزول‌ها معارض با غرض سوره بوده و غرض سوره، معیار و میزان برای ارزیابی شأن نزول است.

کلیدواژه‌ها: شأن نزول، غرض سوره، آیه ۳۷ الأحزاب، آیات ۱۹ و ۲۰ النجم، آیه ۲۴ یوسف

^۱ طلبه سطح ۴ حوزه علمیه حضرت خدیجه^س، بابل، مازندران، ایران. gaafar6464@yahoo.com

^۲ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه مازندران، ایران (نویسنده مسئول). m.sharifi@umz.ac.ir

^۳ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه مازندران، ایران. ljudar@umz.ac.ir

۱. بیان مسأله و پیشینه

از جمله مسائل اساسی در ساختار هندسی قرآن، مسأله اغراض سوره‌ها است. غرض سوره، محور اصلی تدبر و راه دستیابی به فهم مقصد قرآن است که خداوند در چینش تک تک کلمات و آیات و سوره‌های قرآن این مهم را مد نظر داشته است.

در این میان اسباب نزول همان علت و سبب و شرایطی است که خداوند در مورد آنها، آیه یا سوره‌ای نازل کرده است (سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۰۰) شوربختانه روایات اسباب نزول در سیر تحولات و حوادث تاریخی، دستخوش جعل‌هایی شده است. یکی از شاخصه‌های ارزیابی اسباب نزول‌های بیان شده در تفاسیر فریقین توجه و اهتمام به اغراض موجود در همان سوره است.

اساساً مفسران فریقین اسباب نزول‌ها را در ابتدای تفسیر هر آیه یا سوره با اندک احتمال صحت سندی ذکر می‌کنند و به تعبیری اکثراً نقل و تعداد معدودی نقد می‌کنند. در این میان، برخی مفسران بدون توجه به فهم دلالتی و محتوایی، سبب نزول‌های ضعیف را مورد عنایت خویش قرار می‌دهند چه رسد به این مهم که از حیث تطبیق با غرض سوره، مورد بررسی قرار دهند. این عدم بررسی و کنکاش در صحت و سقم اسباب نزول‌ها، سبب ورود حجم گسترده‌ای از شأن نزول‌ها و منقولات به محدوده تفسیر سوره قرآن می‌شود. پژوهش پیش رو به ارتباط و اثرپذیری متغیر غرض سوره در اعتبارسنجی اسباب نزول با مطالعه موردی آیاتی برگزیده، پرداخته است.

مهمترین پرسش نگارندگان این پژوهش تأثیر بررسی نقش غرض یک سوره در ارزیابی اسباب نزول یک آیه از همان سوره است که نیازمند تدبیر در آیات قرآن هست چون در تدبر قرآن است که روابط ناپیدای آیات کشف می‌شود (نقی پورفر، ۱۳۸۷، ص ۳۷۳) به عبارتی بعد از اتمام این پژوهش می‌توان با ملاک قرار دادن اغراض و مقاصد سوره به عنوان یک الگو به اعتبارسنجی اسباب نزول سوره‌های قرآن پرداخت.

بررسی ارتباط و تناسب آیات سوره از دیرباز نظر دانشمندان علوم قرآنی و مفسران را به خود معطوف داشته است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۰۶؛ آندلسی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۷۸) اما مفسران و قرآن پژوهان بعدی یک گام جلوتر رفته و در آثار خود قبل از تفسیر، غرض سوره را به عنوان عاملی انسجام دهنده به مطالب سوره تعیین و مورد توجه جدی قرار داده‌اند. برخی از این تفاسیر عبارتند از: *النظم و الدرر* (بقاعی، ۱۴۲۷، ج ۶، ص ۶۹)، *فی ظلال القرآن* (قطب، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۲۳۶۴)، *الکاشف* (مغنیه، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۳۱۸)، *الاساس فی التفسیر* (حوی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۸۳۰)، *من هدی القرآن* (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۹۱-۹۷) و کتاب *البرهان فی تناسب سور القرآن* (غرناطی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۸۱). در مقابل گروهی از دانشمندان علوم قرآن در آثار خود به مخالفت با نظریه تناسب نظر داده‌اند. محققانی همچون: محمدبن علی الشوکانی

در فتح‌التقدیر (الشوکانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۰۶) و به نقل از علامه عزالدین بن عبدالسلام در کتاب مجاز القرآن (سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۴۲).

در سال‌های اخیر نیز پژوهشگران علوم قرآنی با نوشتن کتب، پایان‌نامه‌ها و مقالات به موضوع تناسب قرآن پرداخته‌اند؛ از این میان می‌توان به «تبیینی از پایه‌های نظری تفسیرساختار گرایانه‌ی قرآن» (آشتیانی، ۱۴۰۰ش، ص ۱-۳۱)؛ «اعتبارسنجی رهیافت‌های کشف استدلالی غرض سوره‌های قرآن» (خامه‌گر، نقی‌زاده، رضایی کرمانی، ۱۳۹۵، ص ۲) اشاره کرد. در زمینه موضوع پژوهش تا آنجا که مورد بررسی نگارندگان قرار گرفت کتاب یا مقاله‌ای که مستقلاً به بررسی این عنوان پردازد احصا نشد.

ذکر یک نکته ضروری است که در فرایند بررسی غرض سوره‌ها در متون تفسیری با نام‌های متعددی مانند: مقاصد سوره (نک. مدرسی، ۱۳۸۵؛ دراز، ۱۴۲۶ق، ص ۲۰۸)، تناسب سوره (نک. غرناطی، ۱۴۱۰)، محور سوره (قطب، ۱۴۲۵)، روح سوره (مدنی، ۱۹۹۱م، ص ۵)، محتوای سوره (نک. مکارم شیرازی، ۱۳۷۱) و تشبیه به ارتباط درون پیکره‌ای اعضا (دراز، ۱۴۲۶ق، ص ۱۸۸-۱۹۲) روبرو هستیم که نهایت امر همگی به یک مهم اشاره دارد.

۲. مفاهیم و مبانی

۲-۱. ساختار هندسی

مسأله تناسب آیات و سوره در قرآن کریم، از دیرباز مورد عنایت بزرگان علوم قرآنی بوده است که امروزه برخی از پژوهشگران با نام ساختار هندسی قرآن از آن نام می‌برند. آنچه در این پژوهش مورد بحث است چیزی فراتر از تناسب و ارتباط آیات یعنی ساختار هندسی سوره‌های قرآن است که به غرض سوره‌ها اهتمام ویژه دارد. از نظر تاریخی، ساختار هندسی سوره‌ها یکی از نتایج اعتقاد به ارتباط و تناسب آیات است (خامه‌گر، ۱۳۹۵، ص ۲۳) که نگرش جامع گرایانه به سوره‌های قرآن و گرایش به وحدت هدف در آنها از ویژگی‌ها و چارچوب خاصی برخوردار است و هر گونه پذیرش یا انکار نظریه باید با توجه به این ویژگی‌ها صورت پذیرد.

موضوع ساختار هندسی سوره‌ها به دنبال یافتن پاسخی برای این سؤال مهم است که آیا مجموع آیات سامان‌یافته در یک سوره، هدف خاص و معینی را دنبال می‌کند؟

آنچه مسلم است تنظیم آیات در هر سوره قطعاً با نظر پیامبر اسلام (ص) انجام گرفته است؛ زیرا عدم اختلاف در ظاهر آیات و چگونگی چینش آن دلیلی جز توقیف ندارد (زرکشی، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۲۵۶؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۱۵)، اما در ترتیب سوره‌ها همچون آیات چنین اعتقاد منسجمی وجود ندارد

(معرفت، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۸۷). بنابراین ساختار هندسی سوره یعنی کشف وحدت جامع و حاکم بر هر سوره که مفسر در پرتو آن می‌تواند به مقاصد و محتوای سوره دست یابد.

به عبارتی می‌توان برای ترسیم وحدت جامع و روح کلی هر سوره از عناوین دقیق‌تری مثل هماهنگی‌های هنری در قرآن؛ تسلسل معنوی موجود بین اغراض و سیاق آیات و تناسب آنها در امر انتقال از غرض به غرض دیگر بهره مند شد (قطب، ۱۳۵۹، ص ۹۵). لذا لازم است موضوع سوره به عنوان محور و مدار فهم آیاتی مد نظر آید که در حول همان موضوع نازل شده است (شحاته، ۱۹۸۰، ص ۲۷)^۱. در نتیجه ساختار هندسی به معنای ایجاد پیوند و ارتباط الزامی و بدون چهارچوب برای آیات قرآن کریم نیست بلکه روش هدفمند ارتباطی آیات است، منتهی می‌بایست به برخی نقدهای وارد بر موضوع ساختار هندسی با دقت نگریست تا این روش هدفمند به سوی تفسیر به رای و برداشت شخصی منتهی نگردد.

۲-۲. غرض سوره

غرض، در لغت به معنای قصد آمده (جوهری، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۰۹۴) و جمع آن اغراض است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۱۸). در اصطلاح علوم قرآنی مراد از غرض اصلی سوره، هدفی است که خداوند تحقق آن را از نزول آیات سوره تعقیب نموده است هرچند صریحاً نامی از آن در سوره نیست؛ اما شیوه‌ی بلغا بر این روش است که برای کلام خود غرض در نظر بگیرند (دراز، ۱۴۲۶ق، ص ۱۷۷) در حالیکه کلام، خود فعلی است از افعال و ناگزیر دارای وحدتی است و وحدت کلام به وحدت معنا و مدلول آن است، پس لاجرم کلام خدا از اول تا به آخرش معنای واحدی دارد، و آن معنای واحد غرضی است که به خاطر آن غرض، کلام خود را به بندگان القاء کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۶).

دست یافتن به غرض اصلی سوره نیز به دو شکل انجام می‌گیرد: توصیفی و استدلالی؛ در رویکرد توصیفی، مفسر موضوع و مطلب برجسته سوره را به عنوان غرض اصلی سوره انتخاب کرده و با عبارت کلی به عنوان غرض سوره مشخص می‌نماید؛ مثل اینکه در سوره جن گفته شود موضوع و غرض سوره در مورد جن است (صابونی، ۱۴۲۱، ج ۸، ص ۱۰۹)؛ اما در رویکردهای استدلالی با ارائه دلیل، غرض سوره را تعیین می‌نماید در این رویکرد قرآن پژوهان روش‌های متعددی را ابداع نمودند (نک. نقی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۲). لیکن نکته مهمی که کمتر بدان توجه شده است هماهنگی کلی آیات یک سوره است؛ بدین معنا که هر سوره غرض واحد و مشخصی دارد و آیات آن در نظامی منطقی به غرض سوره مرتبط گشته (خامه گر، ۱۳۹۵، ص ۹) به نحوی که هیچ اختلافی در آن مشاهده نمی‌شود (دراز، ۱۴۲۶ق، ص ۱۹۰).

۲-۳. اسباب نزول

^۱ - برای مطالعه بیشتر، نک. (حسینی، ۱۳۸۷: ۵۴-۵۵)

در اصطلاح، «اسباب نزول» جهات و جوانب و حادثه یا مسئله‌ای را گویند که زمینه یا مقدمه نزول آیه یا آیاتی بوده است. به عبارتی آیاتی که سبب نزول برای آنها ذکر شده است دو گونه‌اند اینکه حادثه‌ای رخ دهد و قرآن کریم در مورد آن نازل شود، یا درباره چیزی سؤال شود و قرآن با بیان حکم در آن نازل شده باشد (قطان، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۷۷) و بدون فهمیدن داستان و سبب نزول آیات، نمی‌توان در راه تفسیر آنها گام برداشت (واحدی، ۱۴۱۱، ص ۱۲). از اسباب نزول گاه به شأن نزول نیز تعبیر شده است اما؛ برخی قرآن پژوهان میان این دو، تفاوت قائل شده و شأن نزول را عام‌تر از سبب نزول دانسته‌اند که تنها به مواردی که در عصر نزول روی داده محدود نمی‌شود و داستان‌های امت‌های پیشین را نیز دربر می‌گیرد (زرقانی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۰۸؛ معرفت، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۴۵۲؛ حکیم، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۹).

جوادی آملی سبب و شأن نزول را مترادف دانسته است. (جوادی آملی، بی‌تا، ص ۵۳۲) دلیل نزول، آن چیزی است که قرآن به سبب یا به شأن آن نازل شده است تا به آن پاسخ داده یا توضیح دهد. (غازی حسین، ۱۴۱۱، ص ۱۴).

آنچه در این پژوهش قابل توجه است یکی دانستن شأن نزول و سبب نزول است؛ زیرا این پژوهش در پی بررسی اعتبارسنجی برخی اسباب نزول یا شأن نزول و یا هر داستان و حکایتی است که ذیل آیات مطرح شده است و در صدد بیان تفاوت، بررسی معانی و مفهومی از مباحث اسباب نزول نیست.

۳. واکاوی محتوای آیات

ملاک‌های مختلف و متفاوتی برای ارزیابی و اعتبار سنجی اسباب نزول مطرح است. اما در مطالب پیش رو اعتبار سنجی سبب نزول آیات سه گانه از منظرغرض سوره مورد بررسی قرار خواهد گرفت:

۳-۱. آیه ۳۷ سوره احزاب

"وَ إِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَ اتَّقِ اللَّهَ وَ تَخْفَى فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَ تَخْشَى النَّاسَ وَ اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا" (الأحزاب/۳۷)

^۱ و زمانی که به کسی که خدا بر او نعمت بخشیده بود و تو نیز بر او نعمت داده بودی می‌گفتی همسرت را برای خود نگه دار و از خدا پروا کن. و تو آنچه را که خداوند آشکار سازنده آن بود در دل خود پنهان می‌داشتی و از مردم می‌ترسیدی در حالی که خداوند سزاوارتر بود که از او بترسی. پس چون زید از وی نیازش را برآورد او را همسر تو کردیم تا برای مؤمنان در ازدواج با همسران پسرخوانده‌هایشان - آن گاه که پسرخوانده‌ها نیازشان را از آنها برآورده باشند - سختی و منعی نباشد، و امر خداوند همواره شدنی است. (مشکینی، ۱۳۸۱، ص ۴۲۳)

سوره احزاب، مدنی است و هفتادوسه آیه دارد. معنای نام سوره یعنی گروه‌ها و موضوعات مطرح شده در سوره شامل دستورات مهم اخلاقی به مؤمنان از جمله: تقوا، سخن نیکو و منطقی، اطاعت از خداوند و پیامبر، خودسازی، اصلاح اخلاقی و رفتاری است.

پیش از ظهور اسلام در منطقه حجاز سنت‌های غلط جاهلی متعددی رایج بود. به گونه‌ای که شیوه زندگی عرب‌ها را به شدت تحت تأثیر خود قرار داده بود. از طرف دیگر از جمله اهداف دین اسلام، برخورد با این نوع سنت‌های باطل و حذف آنها از زندگی انسان‌ها بوده است؛ اما مخالفت با آنها هم از یک روش امکانپذیر نبود. اساساً اصطلاح جاهلیت در سوره‌های مدنی قرآن کریم آمده است و درسوره‌های مکی، این واژه کاربرد ندارد و این نشان می‌دهد که ظهور آن پس از هجرت پیامبر^(ص) به مدینه بوده است و مسلمانان از این دوران به بعد از آن استفاده کردند (علی، بی تا، ج ۱، ص ۳۸). یکی از این سنت‌های بی پایه و اساس، سنت تبّتی (پسرپنداشتن پسرخوانده) است.

برطبق این سنت، برخی از خانواده‌ها پسرانی را به فرزند خواندگی و سرپرستی انتخاب می‌کردند؛ با این پسر همانند پسر حقیقی برخورد می‌شد و پدر خانواده نمی‌توانست با همسر این پسر، بعد از وفاتش یا بعد از طلاق، ازدواج کند، لغو این سنت که در بین اعراب متداول و حتی امت‌های مترقی آن روز، مانند روم و فارس تحکیم یافته بود (دروزه، ۱۴۲۱، ج ۷، ص ۳۹۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۲۷۴) نیازمند راهکاری نافذ و اساسی برای ریشه‌کن کردن این رسم غلط بود اما از آنجایی که لغو این گونه سنت‌ها مشکل بود و با صرف گفتگو ممکن نبود، از این رو برای ابطال کامل سنت جاهلی فرزندخواندگی که در بطن فرهنگ تمدن‌های بزرگ نیز ریشه دوانده بود (شرف‌الدین، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۹۲) در آیه ۳۷ سوره احزاب، شخص پیامبر^(ص) از طرف خداوند مأمور می‌شود تا با یک اقدام عملی با زینب (همسر مطلقه زید) ازدواج نماید؛ اما آنچه در ادامه خواهد آمد، توجه به شأن نزول‌هایی است که در راستای این آیه از سوره احزاب در تفاسیر فریقین ذکر شده است، تا با تکیه بر گزارش‌ها و روایات نادرست با داستان سرایی‌های خلاف واقع، مسیر این جریان را تغییر داده و شبهاتی را در خصوص شخصیت پیامبر^(ص) فراهم نمایند که زمینه و ظرفیت را برای معارضات قرآن فراهم نموده است.

۳-۱-۱. سبب نزول

در سبب نزول این آیه آمده است روزی رسول خدا^(ص) به دلیل حاجتی وارد خانه زید^۱ شد، زینب را که زنی با جمال تمام بود و لباسی زیبا پوشیده بود در سرسرای خانه زید مشاهده کرد، ناگهان زینب همسر زید

۱. آیه، راجع به زیدبن حارثه است؛ که خدیجه او را به عنوان برده در خدمت داشت. ایشان نیز او را به رسول خدا بخشید و رسول خدا آزادش کرد و پسر خوانده خویش ساخت (ابن اثیر، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۲۹؛ سبحانی، بی تا: ج ۱، ص ۱۵۴) و پس از آنکه اسلام آورد پدر

به چشم رسول نیکو آمد و رسول خدا گفت: سُبْحَانَ مَقْلَبِ الْقُلُوبِ (ابن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۴۹۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۳۳؛ خازن، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۲۷؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۴؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۶۴۱).

این داستان را با اندکی تفاوت دیگر مفسران این چنین آورده اند که: روزی پیامبر^(ص) به منزل زید وارد شد و چون نظرش به زینب افتاد گفت: منزّه است خدایی که آفریننده نور است و آفرین بر خدایی که بهترین آفرینندگان است. زید که به منزل آمد زینب جریان را به او گفت (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۶۲) زید کراهتی در دلش نسبت به همسرش ایجاد شد (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۴۷) و گفت: شاید محبت تو در دل او واقع شده است پس آیا می‌خواهی تو را طلاق دهم؟ تا پیامبر با تو ازدواج کند، زینب گفت: می‌ترسم تو مرا طلاق دهی و پیامبر^(ص) هم با من ازدواج نکند. سپس زید پیش آن حضرت آمد و گفت: ای رسول خدا می‌خواهم همسرم را طلاق دهم. پس از آن، زید همسرش را طلاق داد و چون عده‌اش تمام شد رسول خدا به زید گفت زینب را برای من خواستگاری کن. زید گفت: پیش او (زینب) رفتم و وقتی دانستم که رسول خدا از او خواستگاری کرده است در نظرم چنان بزرگ آمد که قادر نبودم به او نگاه کنم، بنا بر این پشتم را به او کردم و گفتم: ای زینب مژده باد تو را که رسول خدا^(ص) از تو خواستگاری کرده است (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۳۱۸؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۹۵) و برخی نیز مورد پنهانی در قلب پیامبر را محبت به زینب نقل کرده اند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۱۰).

۳-۱-۲. اغراض سوره

متن پیش رو نکاتی در مورد اهداف و اغراض سوره احزاب است که برخی مفسران در ابتدای سوره‌های قرآن بیان نموده اند. در این بخش از پژوهش به ذکر غرض مرتبط با محل بحث می‌پردازیم:

۱- خداوند پیامبر^(ص) را از اینکه برخلاف مدار تقوا و عصمت باشد، منزّه کرد (غرناطی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۸۰؛ بقاعی، ۱۴۲۷، ج ۶، ص ۶۹).

۲- سوره احزاب عمدتاً به محوریت وظایف مؤمنان در برابر رسول اشاره دارد و در سه آیه نخست مقدمتاً متذکر این مهم است که پیامبر فقط باید از دستور خدا پیروی کند (خامه‌گر، ۱۳۹۵، ص ۴۸).

۳- انبیا دارای مرتبه اخلاص الاطاعة لله هستند (مدرسی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۲).

۴- خداوند در این سوره که انتظام بخش جماعت مسلمین است، پیامبر را اسوه حسنه برای جامعه اسلامی معرفی می‌کند (شحاته، ۱۹۸۰، ص ۳۰۲).

و مادرش، فرزندی را از او سلب کردند ولی پیامبر او را به فرزندی پذیرفت. (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۱۷۹) و او را مخیر بین ماندن نزد خودش و بازگشت به سوی قبیله اش کرد (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۲۴۸).

۵- رهبر یک جنبش منظم عامل به دستورات نظم دهنده‌ی همان جنبش است (قطب، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۲۸۲۲).

۶- تنزیه و شرافت بخشی به زنان پیامبر در این سوره و توجه دادن زنان رسول به این نکته که شرافت شما متفاوت با دیگر زنان است و در رعایت تقوا بر زنان عموم جامعه اولویت دارید (غرناطی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۸۱).

۷- حریم، در برخورد با نامحرم باید رعایت شود (خامه‌گر، ۱۳۹۵، ص ۴۸).

۸- ورود سر زده در مکان خصوصی ممنوع است و آداب اسلامی رعایت شود (سحبانی، بی تا، ص ۳۲).

۹- سوره، در صدد الغای حکم تبنی است و متبنی را در حکم این نمی‌داند (فیروزآبادی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۷۷).

از آنجایی که غرض این سوره با عناوین مختلف و با تفاوت‌هایی در منابع علمی ذکر شده، می‌توان غرض واحدی که مورد نظر همه آیاتش باشد در آن یافت، و گفت که قسمت عمده موارد مذکور بالا از یک غرض واحد و چشم‌گیر خبر می‌دهد، و آن عبارتست از بیان این حقیقت که مومنان در برابر رسول خدا^(ص) دارای وظایفی هستند که به هشت عنوان تعلق دارد (نک. خامه‌گر، ۱۳۹۵، ص ۴۸) و همه‌ی وظایف مذکور به یک وظیفه که همان اطاعت بی قید و شرط از رسول خدا است منتهی می‌شود.

۳-۱-۳. تحلیل و بررسی

در تحلیل و بررسی به این سؤال پاسخ داده می‌شود که آیا غرض و محتوای یک سوره معیار سنجش برای شأن نزول است؟ اولین نکته‌ای که در این تحلیل به ذهن مخاطب می‌رسد این است که خداوندی که در ابتدای سوره، از پیامبر^(ص) به نام «یا ایها النبی» یاد می‌کند و او را از اینکه بر خلاف مدار تقوا و عصمت باشد منزّه کرد؛ آیا چنین نگاه و علاقه‌ای، خود دلیل بر خروج از این مدار نیست؟ برخی مفسران نبی خدا^(ص) را نه تنها از حد یک انسان معصوم بلکه از حد یک انسان غیرمعصوم با تقوا هم پایین‌تر تنزل دادند و حال آنکه معصوم نه تنها آلوده به گناه نمی‌شود؛ بلکه فکر گناه نیز به ذهن او خطور نمی‌کند. حال، پیامبری که بنابر غرض سوره احزاب، خداوند از ایشان اخذ به میثاق کرد که خالصانه فقط خدا را اطاعت کند و غیر خدا را اطاعت امر ننماید آیا با نظر به ناموس دیگران از مسیر اطاعت خدا منحرف نشده است؟

از دیگر اغراض بر شمرده در این سوره، معرفی پیامبر^(ص) به عنوان اسوه حسنه است، الگوی اجتماعی که جماعت مسلمین برای ایجاد نظم اجتماعی از نظر اخلاقی باید به این پیامبر، که به عنوان رهبر و پیشران این جنبش منظم است اقتدا نمایند. اما در شأن نزول وارده از عشق و علاقه ناگهانی مردی سخن به میان می‌آید که نماد برهم زنده نظم اجتماع است. مردی که در یک نگاه دلباخته زنی شوهردار می‌شود و شوهر این زن به واسطه علاقه به آن مرد (پیامبر) زن خویش را طلاق می‌دهد تا وی با او ازدواج کند

کاملاً از خصوصیات یک انسان عادی نیز به دور افتاده است چه رسد به فردی که قائم به انتظام اجتماعی است.

در سوره احزاب حتی به زنان پیامبر نگاه ویژه‌ای شده است. در آیه "یا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ اتَّقِيْتُنَّ" به زنان پیامبر شرافت ویژه بخشیده شده که مدل نگاه و کلام شما باید با دیگران متفاوت باشد. آیا این موضوع در ذهن مخاطب به وجود نمی‌آید که اگر زنان پیامبر^(ص) باید فراتر از سطح عموم زنان جامعه اسلامی از نظر حفظ عفت و تقوا باشند، از بدیهیات است که، پیامبر خدا^(ص) نیز باید از عموم جامعه از حیث تقوا فراتر باشد؛ نه اینکه همانند فردی عامی با یک نگاه دلباخته‌ی ناموس دیگران شود!

رعایت حریم با نامحرم و ورود در مکان خصوصی با رعایت آداب اسلامی از دیگر اغراض این سوره است که فرد در ورود به مکان غیر اجاره ورود بگیرد و اگر از همسران رسول چیزی می‌خواهند از پشت پرده بگیرند. نکته قابل توجه اینکه در شأن نزول مذکور پیامبر به گونه‌ای وارد شده که زینب را غافلگیر نموده است (بدون اذن) (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۳۱۷). به راستی پیامبری که خود آورنده این آداب است به گونه‌ای وارد شده که رعایت این امر را نمی‌دانسته؟ لازم به ذکر است که در راستای شأن نزول منقول از طبرسی وقتی زید خواست خبر خواستگاری پیامبر^(ص) را به زینب بدهد در هنگام هم‌کلامی با زینب به او نگاه نکرد و پشتش را به زینب کرد و خبر خواستگاری را داد. (طبرسی، همان، ص ۳۱۸) نکته‌ی قابل تامل این است که زید می‌دانست تا این حد از حریم با نامحرم را باید رعایت کند اما پیامبر که رهبر امت و آورنده‌ی این مفاهیم بود، نمی‌دانست؟!

اگر برای صحت‌سنجی شأن نزول منقوله از آیه ۳۷ احزاب غرض سوره را ملاک قرار دهیم، به این جمع‌بندی می‌رسیم که این شأن نزول در تعارض با غرض بیان شده در سوره یعنی اطاعت محض از رسول خدا^(ص) است. امر الهی، بر اطاعت از فرامین رسولی که خود عنان نفس خویش را ندارد و دچار خطا می‌شود امری قبیح است و امر به انجام فعل قبیح از خداوند به دور است (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۶۲). هر چند از نظر سندی نیز به این منقولات خدشه وارد است^۱. این روایت از هفت طریق در منابع تفسیری نقل است که یکی از طرق آن در تفسیر طبری آمده که آنچه پیامبر در دلش مخفی کرده بود علاقه به طلاق دادن زینب توسط زید بود که از چند جهت مردود است: اولاً؛ حدیث مقطوع است زیرا سند آن به قتاده بن دعامة منتهی شده و تصریح نشده که قتاده از کدام صحابه یا معصوم روایت کرده است. وی معروف به تدلیس بوده و روایات را به صورت مرسل نقل می‌کرد (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۳۱۵) همچنین سند روایت منقول

^۱ - برای توضیح کامل ترو بیشتر در مورد نقد سندی مراجعه شود به مقاله‌ی (حکم آبادی، ریسیان، اسماعیلی زاده (۱۳۹۸)، ص ۱-

از تفسیر قمی نیز گرچه صحیح و مسند است؛ اما استناد همه این تفسیر به علی بن ابراهیم قمی مورد اختلاف دانشمندان اسلامی قرار گرفته است. برخی از روایات آن با توجه به مخالفت آنها با آیات قرآن، سنت قطعی، روایات صحیح و تاریخ قطعی غیرقابل اعتماد است. از جمله اینکه گفته‌اند شاگردش ابوالفضل عباس بن محمد که راوی این تفسیر بوده برای تکمیل و زیاد کردن این تفسیر برخی روایات دیگر را در ذیل این آیات وارد کرده (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۳۰۳) و در مورد مقاتل بن سلیمان نیز که یکی از ناقلان این سبب نزول بوده ذهبی در میزان الاعتدال با توجه به ذکر نظرات متفاوت آورده است که مقاتل به "ذاهب حدیث" مورد جرح و تضعیف قرار گرفته است (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۷۲) از جمله ابن عربی معتقد است که این دسته از روایات مخالف با عصمت و جایگاه پیامبر^(ص) است؛ لذا کسانی که این روایات را نقل می‌کنند معنا و جایگاه بالا و مقام پیامبری را نفهمیده‌اند و این گونه روایات همگی بی اعتبار و ساقط هستند (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۵۴۳). علاوه بر اینکه کلمه «رجس» در آیه شریفه دارای الف و لام است، که جنس را می‌رساند، بدین معنا که خدا می‌خواهد تمامی انواع پلیدی‌ها و هیأت‌های خبیثه و رذیله را از نفس شما ببرد، هیأت‌هایی که اعتقاد حق، و عمل حق را از انسان می‌گیرد، و چنین ازاله‌ای با عصمت الهی منطبق می‌شود و آن عبارت است از صورت علمیه‌ای در نفس که انسان را از هر عقیده و عمل باطلی حفظ می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۳۱۲). پس آیه شریفه یکی از ادله عصمت اهل بیت^(ع) و سرآمد آنها پیامبر^(ص) است از آنجا که دل‌بستگی قلبی و ابراز آن در قالب کلام، یکی از انواع پلیدی‌هاست؛ بنابراین در صورت پذیرش این شان نزول با آیه تطهیر که اثبات عصمت است و در همین سوره نیز قرار دارد در تضاد است و بر هر اهل تدبر و فهم روشن است که خدا به وسیله ازدواج زینب با پیامبر^(ص) عملاً دو رسم جاهلیت را در هم شکست؛ یکی فاصله طبقاتی، دیگری رسم پسرخواندگی. لذا داستان‌ها و شأن نزول‌های ذیل آیه که در تعارض با عصمت پیامبر^(ص) است و از برخی منابع فریقین نقل شده کاملاً با غرض سوره رد شده و غیرقابل پذیرش است.

۳-۲. آیات ۱۹ و ۲۰ نجم

"أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ (۱۹) وَمَنْوَةَ الثَّلَاثَةَ الْآخِرَىٰ" (۲۰)

سوره نجم مدنی و ۶۲ آیه دارد. یکی از موضوعات اصلی در سوره حجیت و سندیت اخبار و احادیث رسول خدا^(ص) است. مورد مرتبط با موضوع این پژوهش، آیات ۱۹ و ۲۰ است که افسانه القای کلام شیطانی در بحبوحه نزول این آیات مطرح شده که به تفصیل به بررسی آن می‌پردازیم.

۳-۲-۱. سبب نزول

۱- 19 پس به من خبر دهید از لات و عزی (دو بت بزرگ قبایل عرب) 20 و منات، آن سومین بت دیگر (مشکینی، ۱۳۸۱: ۵۲۶)

در اسباب نزول این آیات آمده است که پیامبر خدا^(ص) چون علاقه وافری به هدایت قومش داشت همیشه این فکر را در سر می‌پروراند که کاش خداوند آیه‌ای را نازل کند که سبب نزدیکی مشرکان به مسلمانان گردد. روزی در انجمنی از قریشیان نشسته بود و دلش می‌خواست آن روز آیه‌ای نیاید که فاصله را دورتر کند و این تمنا را در دل می‌گردانید که سورهٔ نجم نازل شد چون به آیاتی که نام بت‌های مشرکان در آن بود رسید: «أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَ مَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ» در این هنگام شیطان این دو جمله را بر زبان او جاری ساخت «تلك الغرائق العلی، و ان شفاعتهن لترتجی!» «اینها پرندگان زیبای بلند مقامی هستند و از آنها امید شفاعت است!

در این هنگام مشرکان خوشحال شدند و گفتند محمد^(ص) تاکنون نام خدایان ما را به نیکی نبرده بود، در این هنگام پیامبر^(ص) سجده کرد و آنها هم سجده کردند و این خبر شیوع پیدا کرد. شامگاه جبرئیل نازل شد و به پیامبر^(ص) اخطار کرد که این دو جمله را من برای تو نیاورده بودم، این از القائنات شیطان بود. (واحدی، ۱۴۱۱، ص ۳۱۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۶۷) این ماجرا به داستان غرائق معروف است.

۲-۲-۳. اغراض سوره

در غرض این سوره به سه محور مهم اعتقادی در اسلام، یعنی وحدانیت خدا در ربوبیت، معاد و نبوت اشاره شده است. ولی اول به مساله نبوت پرداخته و وحی‌ای را که به رسول خدا^(ص) شده تصدیق و توصیف نموده است، سپس مساله توحید و معاد را مطرح و با امر به سجده و عبادت ختم می‌کند.

اما آنچه در این پژوهش برای نگارندگان مهم است، بیان اغراضی از این سوره به استناد از منابع علمی است که در رد شأن نزول این آیات (افسانه غرائق) است:

ساحت مقدس پیامبر^(ص) از اینکه چیزی جز وحی الهی بگوید، مبرا است (غرناطی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۱۹).

۱- سوره در صدد مذمت هوای نفس و تکریم علم است؛ زیرا پیروی از هوای نفس نتیجه‌اش گمراهی است (بقاعی، ۱۴۲۷، ج ۷، ص ۳۱۲).

۲- پیامبر در نطق قرآنی و غیرقرآنی‌اش از روی هوای نفس به آنچه دوست دارد بیانی ندارد (جزایری، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۱۸۹؛ فیضی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۹۹).

۳- هوی نفس بر پیامبر سلطه‌ای ندارد (خطیب، ۱۴۲۴، ج ۱۴، ص ۵۸۸).

۴- پیامبر راهنمایی شده و هدایت یافته است (فیروزآبادی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۴۳؛ زحیلی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۲۵۲۴).

- ۵- سوره نجم مشتمل بر راستگویی رسول خدا^(ص) است (حجازی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۵۳؛ طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۱۴، ص ۵۶).
- ۶- نجوم آسمان راهنمای جغرافیایی زمینیانند و حضرت محمد^(ص) نیز نبی حقی است که راه را می‌نماید و انسان را از گمراهی نجات می‌دهد (مراغی، بی تا، ج ۲۷، ص ۴۳).
- ۷- غرض اصلی این سوره اثبات و حیانی بودن آورده رسول است (شرف‌الدین، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۴۷؛ زحیلی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۲۵۲۴).
- ۸- هدف از آمدن پیامبر آن است که انسان‌ها را اصلاح کند و فساد و هوس‌ها را از بین ببرد (مغنیه، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۲۸۷).
- در نتیجه در یک جمع بندی از این عناوین می‌توان گفت غرض محوری که هریک از منابع فوق با عبارتهای متفاوت و گاه تکرار (که بنابر پرهیز از تکرار، ذکر مجدد نشد) آن را بیان داشتند اثبات حقانیت سخنان پیامبر است (خامه گر، ۱۳۹۵، ص ۵۳).

۳-۲-۳. تحلیل و بررسی

در بررسی شأن نزول مذکور با توجه به اغراض و اهدافی که در مورد سوره نجم ذکر کردند، باید خاطر نشان کرد که تمامی منابع ارجاعی به و حیانی بودن قرآن معترفند و اینکه هر آنچه که در قرآن کریم و مصحف پیش رو داریم چیزی اضافه‌تر از آنچه که جبرئیل امین فرمود نیست (غرناطی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۱۹؛ جزایری، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۱۸۹؛ فیضی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۹۹). اما نکته قابل توجه در پژوهش پیش رو، اثبات این مهم است که با استناد به غرض سوره نجم هیچگاه پیامبر^(ص)، مطالبی را علاوه بر وحی الهی زمزمه نکرد، زیرا؛ ساحت مقدس پیامبر^(ص) مبرا از این است که چیزی جز وحی الهی بگوید (جزایری، همان؛ غرناطی، همان) و پیامبر از هوای نفس پیروی نمی‌کند؛ زیرا پیروی از هوی، نتیجه‌اش گمراهی است و پیامبر گمراه را چه رسد به هدایت خلق الله؟! همانطور که براساس شأن نزول مذکور خواسته قلبی پیامبر، از هوای نفس اوست که، مشرکان را به مسلمانان پیوند دهد لذا جملات مورد علاقه مشرکان را به آیات الهی اضافه نمود و این کاملاً با مقاصد مذکور در آیه متنافی است؛ زیرا خداوند کسی را بر غیب خود مسلط نمی‌کند، مگر رسولی را که پسندیده باشد و برای رسولانش نیز مراقبانی قرار داده که در پیش رو و پشت سر رسول، وحی را از هر تخلیط و تغییر دادن، یعنی کم و زیاد کردن حفظ کنند (نک. جن/۲۷) از این بیان این نتیجه عاید می‌شود که نبی و رسول در گرفتن وحی از پروردگار و در حفظ آن و در رساندنش به مردم مؤید به عصمت و محفوظ از خطا در هر سه جهت هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۵۴) در حالیکه با استناد به این شأن نزول می‌توان حتی در هدایت اولیه و صداقت و عصمت رسول خدا (نعوذ

بالله) شک داشت؛ زیرا فرد هدایت یافته در امری به این مهمی که انتقال وحی است به خطا راه نمی‌یابد در حالیکه بنابر اهداف این سوره و مویدات تبیین شده، یکی از اغراض مهم این سوره اثبات هدایت یافتگی و راستگویی شخص رسول‌الله (ص) است (زحیلی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۲۵۲۴) و حتی گام را می‌بایست فراتر از آن نهاد که نه تنها رسول خود هدایت یافته‌ای است که گمراه نمی‌شود، بلکه پیامبر حق و معصومی است که مانند ستارگان آسمان، مردم را راهنمایی و هدایت می‌کند (مراغی، بی تا، ج ۲۷، ص ۴۳) مضافاً اینکه «لاینطق» دارای اطلاق است که هم سخن و هم رفتار غیرقرآنی پیامبر را شامل می‌شود و خطاب در این آیات به مسلمین است، مسلمانانی که اصل رسالت پیامبر و اینکه از طرف خداوند به ایشان وحی می‌شود را قبول داشتند اما در خصوص فعلی از افعال پیامبر شک کردند که آیا از طرف خداست یا از طرف ایشان. گستره واژه لاینطق فراتر از قرآن است و شامل احادیث و سنت پیامبر (ص) نیز می‌شود.^۱

مطالب فوق این جمع بندی را می‌دهد که از ویژگی اصلی پیامبر معصوم، براساس آیات قرآن از جمله بنابر همین سوره (نجم) عدم پیروی از هوای نفس است و خداوند در آغاز سوره نجم بعد از سوگند، از حقیقت وحی سخن می‌گوید و تماس مستقیم پیامبر (ص) را با پیک وحی "جبرئیل" روشن می‌سازد. در حالیکه شأن نزول مذکور خلاف مطالب فوق، پیامبر را در حد یک انسان عادی و عاری از عصمت، تنزل داده که بر طبق میلش به هدایت مشرکان، بر خواسته نادرست دل خویش سر تسلیم فرود می‌آورد که کاملاً در تعارض با غرض سوره و در نهایت، غیرمعتبر و مردود است.

۳-۳. آیه ۲۴ یوسف

«وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٍ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهٖ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهٗ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ»^۲

سوره یوسف مکی و ۱۱۱ آیه دارد تمام آیات این سوره جز چند آیه که در آخر آن آمده، سرگذشت جالب و عبرت انگیز پیامبر خدا، حضرت یوسف (ع) را بیان می‌کند، به همین دلیل این سوره، یوسف نامیده شد. خداوند در قرآن از داستان‌های مختلفی صحبت به میان آورده است که عموماً در نقل داستان‌های اکثر انبیا به ذکر یک حلقه یا چند حلقه محدود از زندگیشان اشاره کرده است؛ مانند قصه تولد عیسی یا

^۱ - برای مطالعه‌ی بیشتر: حسینی کارنامی، ۱۳۹۵، ش ۶، ص ۶.

^۲ - و حقاً که آن زن قصد وی کرد، و اگر نه این بود که یوسف برهان پروردگار خود را دید طبعاً قصد او می‌کرد ما چنین کردیم تا بدی و فحشا را از او بازگردانیم، که همانا او از بندگان برگزیده ما بود (مشکینی: ۲۳۸).

قصه نوح و طوفانش. اما در مورد حضرت یوسف^(ع) به حلقات بسیاری از کودکی تا زمان میان‌سالی اشاره دارد (شحاته، ۱۹۸۰، ص ۱۳۹).

۳-۳-۱. سبب نزول

برخی از مفسران در مورد شأن نزول آیه ۲۴ و مراد از عزم و همت حضرت یوسف^(ع) در تفاسیرشان، بدون هیچگونه نقد و یا ردی و بدون توجه به مقام عصمت ایشان مطالبی را بیان نمودند (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۲۱۲۳؛ سیوطی، ۱۳۶۳ش، ج ۴، ص ۱۳؛ بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۲۳). طبری در ذیل آیه مزبور به تعدادی روایت با یک مضمون مشترک، با صراحت در بیان، همت و عزم قطعی حضرت یوسف^(ع) بر انجام فعل ناشایست را ذکر و اینگونه می‌نویسد: زمانی که یوسف کنار زلیخا نشست براساس میل شهوانی به سمت زلیخا متمایل شد تا جایی که بر روی دو پا نشست، سپس ندا آمد: ای یوسف از این عمل اعراض کن، ولی یوسف از این ندا پند نگرفت تا آنگاه که برهان پروردگارش را دید، یعنی تمثال فرشته‌ای و یا صورت یعقوب در برابرش مجسم شد، درحالی‌که انگشت به دندان می‌گزید، وی ضربتی بر سینه یوسف زد و شهوت از سر انگستان یوسف خارج شد (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۱۱۰).

۳-۳-۲. غرض سوره

این سوره، در صدد بیان داستان یوسف^(ع) و آل یعقوب است. که در سرتاسر آن به طور مفصل به بیان صحنه‌هایی از این داستان پرداخته است و غرض موجود در بطن و ظاهر آیات این سوره هر یک ادله‌ای است بر تقویت عصمت یوسف^(ع) که بدان پرداخته می‌شود:

- ۱- زلیخا به سمت یوسف نظر داشت و یوسف از زلیخا، احتراز می‌نمود (فیروزآبادی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۵۵).
- ۲- براساس نص قرآن کریم، همگان از خدا تا خود زلیخا به بی‌گناهی و پاکی او گواهی داده‌اند (طوسی، ۱۴۰۲، ج ۶، ص ۱۲۲-۱۲۳).
- ۳- خداوند حامی مؤمنان مخلص است:
الف) داستان حمایت خداوند از یوسف به خاطر اخلاصش.
ب) دعوت مردم به اخلاص در ایمان (خامه‌گر، ۱۳۹۵، ص ۲۷).
- ۴- بیان ولایتی است که خداوند نسبت به بنده‌اش دارد، البته آن بنده‌اش که ایمان خود را خالص و دلش را از محبت او پر کرده و دیگر جز به سوی او به هیچ سوی دیگری توجه نداشته باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۹۷).
- ۵- داستان یوسف عبرتی برای عالمیان است (فیروزآبادی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۵۷).

- ۶- خداوند بدی و بی‌حیائی را از یوسف که از بندگان خالص او بود دور کرد (بلاغی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۱۴).
- ۷- صالحین تا پایان جهان به عفت و پاکدامنی یوسف اقتدا می‌کنند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۵۷).
- در نهایت خداوند با بیان این داستان غرض عالی از آن را استخراج کرده است و آن مساله ولایت خدای تعالی نسبت به بندگان مخلص است که در ابتداء و خاتمه این سوره بطور چشم‌گیری منعکس است.

۳-۳-۳. تحلیل و بررسی

یکی از ویژگی‌های داستان یوسف یکجا گوئی داستان در یک سوره است که برای نتیجه‌گیری کامل همه باید يك جا ذکر می‌شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۲۹۵) تا یوسف را از اتهاماتی مبرا سازد. در این سوره نیز خداوند از یوسف^(ع) به محسن و مخلص یاد نموده که شیطان راه نفوذ به سوی او ندارد (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۸۱) و تحت ولایت و سرپرستی خداوند به مقام والای عصمت رسیده است.

خداوند در ادامه آیات حتی قصد یوسف به سوی گناه را نفی می‌کند. چگونه می‌توان تعبیر مفسرانی همچون طبری در اینکه یوسف در انجام این عمل ناشایست تا گشودن گره شلوارش پیش رفت (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۱۱۰) را پذیرفت با اینکه خداوند یوسف را آیینۀ متجلی از حق تعالی دانسته و با تعبیر مخلص که بازتاب روح پاکی و حقانیت است پیوند داد. چگونه می‌توان این تعبیر را پذیرفت که اگر بی‌شرم‌ترین، زشت‌کاران و بدکارترین افراد به کوچکترین چیزی که از یوسف نقل کرده‌اند برخورد می‌کرد، نبضش از حرکت باز می‌ایستاد و اعضایش خشک می‌شد، چه رسد به یوسف که پیامبر خدا است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۵۷). لذا این شأن نزول، معارض قطعی با غرض و هدف سوره یوسف است که یوسف^(ع) را پاک و معصوم و از هر گونه گناهی مبرا دانسته است.

با بررسی روایات نقل شده ذیل این آیه، مصداق نهایی برای «برهان» نه ندایی از آسمان است نه چهره‌ی خشمگین پدر و نه مشاهده و عده عذاب الهی یا مشاهده تمثال فرشته‌ی الهی، بلکه برهان مذکور یقین نفس یوسف بود که وی را مطیع خدا می‌داند که دیگر به هیچ وجه خودخواسته میل به معصیت پیدا نمی‌کند؛ همچنان که برخی از افراد غیر نبی نیز این عدم میل به گناه در آنها به وضوح دیده می‌شود و این مسیر برای تمامی بندگان باز است.

برخی از متکلمان بزرگ شیعه گفته‌اند: «عصمت، لطفی است که خداوند متعال در شخص مکلف انجام می‌دهد به گونه‌ای که با وجود آن، برای ترک طاعت یا انجام معصیت انگیزه‌ای ندارد، با این که بر ترک طاعت یا انجام گناه توان دارد و این لطف با پیدایش ملکه‌ای برای آن مکلف که مانع از ارتکاب معاصی است، حاصل می‌شود. افزون بر این وی، نسبت به ثواب طاعت و عقاب معصیت، عالم است و از مؤاخذه بر ترک اولی و یا فعلی که فراموش کند، می‌ترسد (فاضل مقداد، بی‌تا، ص ۳۱۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۳۶).

از سویی پیامبران دارای عصمتی هستند که لاینقطع است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۱۵۲). شأن نزول مذکور برخلاف تعریف عصمت، چنان یوسف را در انجام فعل ناشایست پیرانگیزه به بیان می‌کشد که با پیشنهاد اولیه زلیخا تا قصد عمل ناشایست پیش می‌رود و اگر نگاه نافذ پدر یا فرشته نبود، یوسف مرتکب گناه بزرگ می‌شد. نتیجه اینکه هرچند یوسف تا آن زمان به مقام نبوت نرسیده بود اما، پیشروی تا این مرحله منجر به قطع عصمت و غیردایمی بودن آن می‌شود که با اصل لاینقطع بودن عصمت در تناقض آشکار است.

از نگاه علامه طباطبایی، یوسف هیچ مانعی نداشته که جلوگیری نفسش شود و بر این همه عوامل قوی شهوانی غالب شود. پس اصل توحید تنها چیزی بود که می‌توانست یوسف (که در آن زمان به نبوت هم نرسیده بود) را حفظ کند و یا به تعبیری دیگر محبت الهی که وجود او را پر و قلب او را مشغول کرده بود و در دلش جایی حتی به قدر یک سرانگشت برای غیر خدا خالی نگذاشته بود او را از این خطر مصون داشت و این برهان اختصاصی هر آنکسی است که قلب خود را مملو از محبت الهی کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۹۷) و شخص یوسف در این داستان یک نمونه است؛ به عبارتی شخص یوسف در این داستان موضوعیتی ندارد، بلکه بنده‌ی خالص بودن هست که مهم است و خداوند با هر بنده‌ی مخلص خود چنین معامله می‌کند.

خداوند در لابلای این داستان، عالی‌ترین درس‌های عفت و خویش‌داری و تقوی و ایمان و تسلط بر نفس را منعکس ساخته و یوسف را عبرتی برای عالمیان معرفی کرده است. آیا به راستی یوسفی که با پیشنهاد جنسی تا قصد عمل منافی عفت^۱ پیش می‌رود خاصیت الگوگیری و اسوه و نماد بودن را دارد تا مردم را به سمت اخلاص در عمل و عبادت دعوت کند؟ پس به یقین این شأن نزول‌های ساختگی با استناد به غرض سوره یوسف در گستره اخبار نامعتبر قرار می‌گیرد و به جهت عالی‌ترین درس‌های عفت و خویش‌داری و تقوی و ایمان و تسلط بر نفس است که قرآن نام زیبای "احسن القصص" را بر این سوره گذارده است و در آن برای اولواالالباب عبرت‌ها بیان کرده است تا با تدبر و فهم دقیق، جایگاه چنین شأن نزول‌هایی مخدوش جلوه کند.

نتیجه

^۱ - بر طبق آیات قرآن پیشروی در عمل منافی عفت استدلال نمی‌شود بلکه اشاره به برخی شأن نزولها یی دارد که در مورد این موضوع داستان سرایی کردند .

با تکیه بر مطالب و اسناد ارایه شده پیرامون پاسخ به پرسش این پژوهش، که آیا صحت سنجی و اعتبار اسباب نزول در تفاسیر فریقین با تکیه بر غرض و مقاصد همان سوره، امکان پذیر است؟ در راستای این اعتبارسنجی پیرامون آیات ۳۷ احزاب، ۱۹ و ۲۰ نجم و ۲۴ یوسف می توان این چنین بیان داشت که:

۱- آیه الاحزاب/۳۷: با بررسی شأن نزول این آیه که بیانگر دل بستگی ناگهانی پیامبر به همسر زید است، دریافت می شود که این شأن نزول در تعارض با غرض بیان شده در سوره احزاب است؛ زیرا غرض محوری سوره اطاعت محض از رسولی بود که دارای ملکه‌ی عصمت است. در مقابل استناد به شأن نزول، به این معناست که امر الهی، بر اطاعت از فرامین رسولی که خود عنان نفس خویش را ندارد و دچار خطا می شود؛ چنین امری به طور قطع قبیح است و امر به انجام فعل قبیح از خداوند به دور است و انجام این فعل قبیح در تضاد با مقوله‌ی عصمت پیامبر (ص) است. در نتیجه این شأن نزول در اعتبار سنجی بواسطه‌ی غرض سوره نامعتبر است.

۲- آیات ۱۹ و ۲۰ النجم: غرض محوری از سوره، اثبات حقانیت سخنان پیامبر (ص) است. در سوره نجم اسباب نزول همان داستان غرائق یعنی القای یک آیه غیر قرآنی بر پیامبر (ص) است. تناقض و تعارضی آشکار در این غرض با سبب نزول مشهود است زیرا، خداوند غرض از نزول این سوره را اثبات حقانیت سخنان پیامبر قرار داده و از طرفی در تحویل گیری وحی در همان سوره که به اثبات حقانیت سخنان پیامبر تاکید شده، پیامبرش دچار خطا می شود و سخن غیر حقی (شیطانی) را زمزمه می کند. پر واضح است که این شأن نزول معارض قطعی با غرض سوره ای است که اثبات حقانیت کلام رسول خدا را یکی از محورهای اصلی خود قرار داده است.

۳- آیه یوسف/۲۷: مساله ولایت خداوند نسبت به بندگان مخلص که در ابتداء و خاتمه این سوره بطور چشم گیری منعکس است، اصلی ترین غرض از اغراض سوره یوسف است. یوسف (ع) در این سوره نمادی از یک انسان مخلص معرفی شده که شیطان راه نفودی به سوی او ندارد و این غرض عدم اعتبار شأن نزول همت یوسف به سمت زلیخا را، که در متن پژوهش بدان اشاره شده، آشکار می نماید.

در نتیجه آنچه که پژوهشگران در این پژوهش به آن دست یافتند این است که در هر سه عنوان شأن نزولها معارض با غرض سورهها است و غرض هر سوره معیار و میزان برای ارزیابی و اعتبارسنجی شأن نزول وارده پیرامون آیات همان سوره است. این شیوه می تواند الگوی کارآمد و کاربردی برای اعتبارسنجی سببها و شأن نزولها و روایات تفسیری ذیل آیات مختلف و بحث برانگیز در منابع تفسیری باشد.

منابع

- **قرآن کریم**، ترجمه علی مشکینی (۱۳۹۴ش). تهران: مرکز طبع و نشر قرآن.
- ۱. آقابزرگ طهرانی، محمد محسن (۱۴۰۶ق). *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، بیروت: دارالاضواء.
- ۲. ابن اثیر، علی بن محمد بن جزری (۱۴۰۹). *اسدالغابة فی معرفة الصحابة*، بیروت: دارالفکر.
- ۳. ابن سلیمان، مقاتل (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ۴. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق). *تفسیر ابن عربی*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، بیروت: دارصادر.
- ۶. ابن هشام، عبدالمالک (بی تا). *السیرة النبویة*، بیروت: دارالمعرفة.
- ۷. احمدی آشتیانی، فرهاد (۱۴۰۰). «تبیینی از پایه‌های نظری تفسیر ساختار گرایانه‌ی قرآن»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث* دانشگاه الزهراء، ش ۳۱.
- ۸. اندلسی، ابن عطیه (۱۴۲۲ق). *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۹. بغدادی، علاءالدین علی بن محمد (۱۴۱۵ق). *لباب التاویل*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۱۰. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق). *تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل*، بیروت: داراحیاء.
- ۱۱. بقاعی، ابراهیم بن عمر (۱۴۲۷ق). *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۱۲. بلاغی، سید عبدالحجه (۱۳۸۶). *حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر*، قم: حکمت.
- ۱۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت: داراحیاء.
- ۱۴. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق). *الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی*، بیروت: داراحیاء.
- ۱۵. جزایری، ابوبکر جابر (۱۴۱۶ق). *ایسر التفاسیر لکلام العلی الکبیر*، مدینه: مکتبة العلوم و الحکم.
- ۱۶. جوادی آملی، عبدالله (بی تا). *تسنیم*، قم: اسرا.
- ۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق). *الصحاح؛ تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت: دارالعلم.
- ۱۸. حجازی، محمد محمود (۱۴۱۳ق). *التفسیر الواضح*، بیروت: دارالجيل.
- ۱۹. حسینی، سیدعلی اکبر (۱۳۸۷ش). «وحدت موضوعی سوره‌های قرآن در ترازوی نقد»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۵۴.
- ۲۰. حسینی کارنامی، سیدحسین (۱۳۹۵). «تحلیلی بر گستره وحی با تاکید بر آیات ۳ و ۴ سوره نجم»، *الاهیات قرآنی*، شماره ۶.
- ۲۱. حکیم، سید محمدباقر (۱۴۱۷ق). *علوم القرآن*، قم: مجمع الفکر الإسلامی.

۲۲. حکم آبادی، حجت‌الله؛ رسیان، غلامرضا و عباس اسماعیلی‌زاده (۱۳۹۸). «ابهام زدایی از آیه ۳۷/احزاب با تکیه بر نقد سندی و محتوایی روایات»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث* دانشگاه الزهراء، شماره ۳۶.

۲۳. حوی، سعید (۱۴۲۴ق). *الاساس فی التفسیر*، مصر: دارالسلام.

۲۴. خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵ق). *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۲۵. خامه گر، محمد (۱۳۹۵ش). *ساختار سوره‌های قرآن کریم*، قم: موسسه قرآن و عترت نور الثقلین.

۲۶. خامه گر محمد؛ نقی زاده حسن و محمد علی رضایی کرمانی (۱۳۹۵ش). «اعتبارسنجی رهیافت‌های

کشف استدلالی غرض سوره‌های قرآن»، *پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۷۹.

۲۷. خطیب، عبدالکریم (۱۴۲۴ق). *التفسیر القرآنی للقرآن*، بیروت: دارالفکر العربی .

۲۸. دراز، محمد عبدالله (۱۴۲۶). *النبا العظیم*، قاهره: دارالقلم لنشر و التوزیع.

۲۹. دروزه، محمد عزه (۱۴۲۱ق). *التفسیر الحدیث*، بیروت: دارالغرب الإسلامی.

۳۰. ذهبی، محمد بن احمد (۱۳۸۲ق). *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، بیروت: دارالمعرفه.

۳۱. رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دارالکتب العربی.

۳۲. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۶ق). *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: دارالشامیه.

۳۳. زحیلی، وهبة (۱۴۲۲ق). *التفسیر الوسیط*، سوریه: دارالفکر.

۳۴. زرقانی، محمد عبدالعظیم (بی تا). *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، مطبعة عیسی.

۳۵. زرکشی، بدرالدین محمد (۱۳۷۶ق)، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: داراحیاء.

۳۶. زمخشری، جارالله (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتب العربی.

۳۷. سبحانی، جعفر (بی تا). *السیرة المحمّدیة*، قم: الموسسه الامام صادق (ع).

۳۸. سحیبانی، صفیه عبدالرحمن (بی تا). *الخرائط الذهنیة لسور القرآن الکریم*، بی جا.

۳۹. سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق). *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، بیروت: دارالفکر .

۴۰. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم: کتابخانه آیت الله

مرعشی نجفی.

۴۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۱۶ق). *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: بی نا.

۴۲. شحاته، محمود عبدالله (۱۹۸۰م). *اهداف کل سورة و مقاصدها فی القرآن الکریم*، سوریه: المصریة

العامة.

۴۳. شرف الدین، جعفر (۱۴۲۰ق). *الموسوعة القرآنیة*، بیروت: دارالتقرب بین المذاهب الاسلامیة.

۴۴. الشوکانی، محمد (۱۴۱۳ق). *فتح الغدیر*، دارالحدیث، قاهره.

۴۵. صابونی، محمد علی (۱۳۰۹ق). *قبس من نور القرآن الکریم*، دمشق: دارالقلم.

۴۶. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۴۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۶ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۴۸. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *الجامع البیان عن تأویل القرآن*، بیروت: دارالفکر.
۴۹. طریحی، فخرالدین بن محمد علی (۱۳۷۵ش). *مجمع البحرین*، تهران: مکتبه المرتضویه.
۵۰. طنطاوی، محمد سید (۱۹۹۷م). *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاهره: نهضة مصر.
۵۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۲ق). *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: داراحیاء.
۵۲. علم الهدی، علی بن الحسین (۱۴۳۱ق). *نفائس التأویل*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۵۳. علی، جواد (بی تا). *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت: دارالعلم.
۵۴. غازی حسین، عناية (۱۴۱۱ق). *أسباب النزول القرآنی*، بیروت: دارالجيل.
۵۵. غرناطي، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي. (۱۹۹۰م). *البرهان فی تناسب سور القرآن*، وزارة الأوقاف.
۵۶. فاضل، مقداد بن عبدالله (بی تا). *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، قم: آیت الله مرعشی نجفی (ه).
۵۷. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۶ق). *بصائر ذوی التمییز فی لطائف الكتاب العزیز*، قاهره: وزارة الاوقاف.
۵۸. فیضی، ابوالفیض بن مبارک (۱۴۱۷ق). *سواطع الالهام فی تفسیر کلام الملك العلام*، قم: دارالمنار.
۵۹. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱ش). *قاموس قرآن*، تهران: دارالمکتب الاسلامیه.
۶۰. قرطبی، محمد بن احمد (۱۹۸۵م). *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت: داراحیاء.
۶۱. القطان، مناع بن خلیل (۱۴۲۱). *مباحث فی علوم القرآن*، بیروت: مکتبه المعارف.
۶۲. قطب، سیدابراهیم (۱۳۵۹ش). *آفرینش های هنری در قرآن*، مترجم: محمد مهدی فولادوند، بنیاد قرآن.
۶۳. قطب، سیدابراهیم (۱۴۲۵ ه ق). *فی ظلال القرآن*، بیروت: دارالشروق.
۶۴. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش). *التفسیر القمی*، قم: دارالکتاب.
۶۵. ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق). *تأویلات أهل السنة*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶۶. مدرسی، محمد تقی (۱۳۸۵ش). *مقاصد السور القرآن الکریم*، قم: محبان الحسین.
۶۷. مدنی، محمد محمد (۱۹۹۱م). *المجتمع الاسلامی كما تنظمه سورة النساء*، مصر: بی نا.
۶۸. مراغی، احمد مصطفی (بی تا). *التفسیر المراغی*، بیروت: دارالفکر.
۶۹. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۳ش). *آموزش عقاید*، تهران: امیر کبیر.

۷۰. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۸ش). *تنزیه انبیاء از آدم تا خاتم*، قم: موسسه انتشارات ائمه اطهار.
۷۱. معرفت، محمدهادی (۱۴۲۸ق). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: التمهید.
۷۲. مغنیه، محمدجواد (۱۳۷۸ش). *ترجمه موسی دانش، ترجمه تفسیر الکاشف*، قم: بوستان کتاب.
۷۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش). *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۷۴. میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش). *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تهران: امیرکبیر.
۷۵. نقی پورفر، ولی الله (۱۳۸۷). *پژوهشی پیرامون تدبیر در قرآن*. تهران: اسوه.
۷۶. واحدی، أبو الحسن علی بن احمد (۱۴۱۱ق). *اسباب النزول الواحدی*، بی جا: بی نا.

References

- Holy Qur'an, [translated by Ali Meshkini (2015),] Tehran: Qur'an Printing and Publishing Center.
- 1. Aghabozurg Tehrani, Mohammad Mohsen (1406 AH), *Al-Dharī'a 'ilā Tasānīf al-Shī'a*, Beirut: Dar al-Adwā'.
- 2. Ibn Athīr, Ali ibn Muhammad ibn Jazarī (1409 AH), *Usd Al-Ghabah fī Ma'rifat Al-Sahābah*, Beirut: Dar al-Fikr.
- 3. Ibn Suleiman, Muqātil (1423 AH), *Tafsīr Muqātil bin Suleiman*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- 4. Ibn 'Arabī, Muhammad Ibn Ali (1422 AH), *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- 5. Ibn Manzūr, Muhammad bin Mukrim (1414 AH), *Lisān al-'Arab*, 3th ed, Beirut, Dār Sādir.
- 6. Ibn Hesham, Abd al-Malik (nd), *Al-Sīrah al-Nabawīyah*, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- 7. Ahmadi Ashtiyani, Farhad (2021), "An explanation of the theoretical foundations of the structuralist interpretation of the Qur'an," *Qur'an and Hadith Sciences Research*, Al-Zahra University, 4: 1-31.
- 8. Andalusī Ibn, Atīyah (1422 AH), *Al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, 1st ed, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
- 9. Baghdadi, Alā'uddīn Ali ibn Muhammad (1415 AH), *Lubāb al-Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
- 10. Baghawī, Hossein bin Masoud (1420 AH), *Tafsīr al-Baghawī al-Mosammā al-Tanzīl*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- 11. Boqā'ī, Ibrahim Ibn 'Umar (1427 AH), *Nazm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa Al-Suwar*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
- 12. Balāghī, Seyyed Abdul Hojjah (2007), *Hojjt al-Tafāsīr wa Balāgh al-Iksīr*, Qom: Hekmat.
- 13. Beidāwī, Abdullah Ibn Umar, 1418 AH), *Anwār Al-Tanzīl wa Asrār Al-Ta'wīl*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- 14. Tha'ālabī, Ahmad bin Muhammad (1422 AH), *Al-Kashf wa al-Bayān*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- 15. Jazāyerī, Abu Bakr Jāber (1416 AH), *Aysar al-Tafāsīr li Kalām al-Ali al-Kabīr*, Medina: Maktabat Al-Uloom wa al-Hikam.
- 16. Javadi Amoli, Abdullah (nd), *Tasnim*, Qom: Asrā'.
- 17. Jawharī, Ismail bin Hamad (1404 AH), *Al-Sihāh*, Beirut: Dar al-'Ilm.
- 18. Hijāzī, Muhammad Mahmud (1413 AH), *al-Tafsīr Al-Wādih*, Beirut: Dar Al-Jail.
- 19. Hosseini, Seyyed Ali Akbar (2008), "Thematic unity of the Qur'anic Surahs in the scale of criticism," *Qur'an Researches*, 54: 205-261.

20. Hosseini Karnami, Seyed Hossein (2016), "An analysis of the scope of revelation with an emphasis on verses 3 and 4 of Surah Najm," *Qur'anic Theology*, 6: 31-49.
21. Hakim, Seyyed Muhammad Baqir (1417 AH), *Ulum al-Qur'an*, Qom: Majma' Al-fikr al-Islamiyah.
22. Hokamabadi; Raisian; Ismaili-Zadeh (2019), "Disambiguation of verse Ahzāb: 37 based on sanad and content criticism of hadiths," *Qur'an and Hadith Sciences Research*, Al-Zahra University, 4: 1-36.
23. Hawā, Saeed (1424 AH), *Al-Asās al-Tafsīr*, Egypt: Dar al-Salām.
24. Khāzen, Ali bin Muhammad (1415 AH), *Lubāb al-Ta'wil fī Ma'ānī al-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
25. Khomegar, Mohammad; Naghizadeh, Hassan; Rezaei Kermani, Mohammad Ali (2016), "Validation of Argumentative Discovery Approaches for the Surahs of the Qur'an," *Qur'an Researches*, 79: 4-25.
26. Khomegar, Mohammad (2016), *Structure of the Surahs of the Holy Qur'an*, Qom: Institute of Qur'an and 'Etrat, Noor al-Thaqalain.
27. Khatib, Abdul Karim (1424 AH), *Al-Tafsīr al-Qur'ani lil-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi.
28. Doraz, Muhammad Abdallah (1426 AH), *Al-Naba' al-Azeem*, Cairo: Dar al-Qalam.
29. Darwazah, Muhammad Ezzah (1421 AH), *Al-Tafsīr al-Hadith*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
30. Dhahabi, Mohammad bin Ahmad (1382 AH), *Mīzān al-'Itidāl fī Naqd al-Rijāl*, Beirut: Dar al-Ma'rafa.
31. Fakhr Razi, Muhammad b. 'Umar (1420 AH), *Al-Tafsīr Al-Kabīr*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
32. Rāghib Isfahanī, Hossein (1416 AH), *Al-Mufradāt*, Beirut: Dar al-Shāmīya.
33. Zuhailī, Wahba (1422 AH), *al-Tafsīr al-Wasīt*, Syria: Dar al-Fikr.
34. Zurqānī, Muhammad Abd al-Azeem (nd), *Manāhil al-'Irfān fī 'Uloom al-Qur'an*, Isa Press.
35. Zarkashī, Badr al-Dīn Muhammad (1376 AH), *Al-Burhān fī 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
36. Zamakhshari, Mahmood (1407 AH), *Al-Kashāf 'an Haqā'q Ghwāmiz al-Tanzīl*, Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabī.
37. Sobhani, Ja'far (nd), *Al-Sīra al-Muhammadīya*, Qom: Imam Sadiq Institute.
38. Sahībānī, Safīa Abdul Rahmān (nd), *Al-Kharā'it al-Zehnīyah li Suwar Al-Qur'an Al-Karim*, np.
39. Samarqandī, Nasr bin Muhammad (1416 AH), *Tafsīr al-Samarqandī al-Musammā Bahr al-'Uloom*, Beirut: Dar al-Fikr.
40. Suyūfī, 'Abd al-Rahmān bin Abī Bakr (1404 AH), *Al-Durr Al-Manthūr fī Al-Tafsīr bil Ma'thūr*, Qom: Ayatollah Marashi Najafi's Library.

41. Suyūṭī, ‘Abd al-Rahmān bin Abi Bakr (1416 AH), Al-‘Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’an, Beirut: np.
42. Shahātah, Mahmoud Abdullah (1980), The Purposes and Goals of the Surahs, Syria: Al-Mesriyyah Al-Āmah.
43. Sharaf al-Din, Jafar (1420 AH), Al-Mawsū‘at al-Qur’anīya, Beirut: Dar al-Taqreeb bayn al-Madhāhib al-Islāmīya.
44. Shawkānī, Muhammad (1413 AH), Fath al-Ghadīr, Cairo: Dar al-Hadith.
45. Sābounī, Muhammad Ali (1309 AH), Qabas Men Noor Al-Qur’an Al-Karim, Damascus: Dar al-Qalam.
46. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1390 AH), Al-Mizan fī Tafsīr al-Qur’an, Beirut: Al-A’lami Press.
47. Tabrisī, Fazl bin Hassan (1406 AH), Majma’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’an. Tehran: Nasser Khosrow.
48. Tabarī, Muhammad bin Jarīr (1412 AH), Al-Jām al-Bayān ‘an Ta’wīl al-Qur’an, Beirut: Dar al-Fikr.
49. Torayhī, Fakhroddin bin Muhammad Ali (1996), Majma’ Al-Bahrain, Tehran: Al-Maktabat Al-Mortazawī.
50. Tantāwī, Mohammad Seyyed (1997), Al-Tafsīr al-Wasīt, Cairo: Nahda Misr.
51. Tūsī, Muhammad ibn Hassan (1402 AH), al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’an, Beirut: Dar ‘Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
52. ‘Alam al-Hudā, Ali ibn al-Hussein (1431 AH), Nafā’is al-Ta’wīl, Beirut: Al-Ālamī Press Foundation.
53. Ali, Javad (nd), al-Mufasssal fī Ta’rīkh al-‘Arab qabl al-Islam, Beirut: Dar al-‘Ilm.
54. Ghazī Hussain, Enayah (1411 AH), Asbāb al-Nozool Al-Qur’ani, Beirut: Dar Al-Jail.
55. Gharnāṭī, Abu Ja’far Ahmad bin Ibrahim bin Al-Zobair al-Thaqafī (1990), Al-Burhān fī Tanāsub Suwar Al-Qur’an, Ministry of Awqāf.
56. Fazel, Meqdad bin Abdullah (nd), Irshād al-Tālebīn ‘ilā Nahj al-Mustarshidīn, Qom: Ayatollah Ma’ashī Najafī’s Library.
57. Firouzabadi, Muhammad bin Yaqoob (1416 AH), Basā’ir Zaw al-Tamyīz fī Latā’if al-Kitāb al-‘Azīz, Cairo: Ministry of Awqāf.
58. Feyzi, Abul Feiz bin Mubarak (1417 AH), Sawāṭi’ al-‘Ilhām fī Tafsīr Kalām al-Mulk al-‘Alām, Qom: Dar al-Manār.
59. Qurashī, Ali Akbar (1992), Qāmoos-e Qur’an, Tehran: Dar al-Maktab al-Islamiya.
60. Qurtubi, Muhammad bin Ahmad (1985), Al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’an, Beirut: Dar ‘Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
61. Qattān, Manā’ bin Khalil (1421 AH), Mabāhith fī ‘Uloom al-Qur’an, Beirut: Maktat Al-Ma’rifa.
62. Qutb, Sayed (1359 AH), Artistic Creations in the Qur’an, [translated by: Mohammad Mahdi Fouladvand,] Qom: Qur’an Foundation.

63. Qutb, Sayed (1425 AH), *Fī Zilāl al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Shurūq.
64. Qummī, Ali Ibn Ibrahim (1984), *Al-Tafsīr al-Qumī*, Qom: Dar al-Kitāb.
65. Matorīdī, Muhammad bin Muhammad (1426 AH), *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
66. Modaresi, Mohammad Taqī (2006), *Maqāsid Al-Suwar Al-Qur'an Al-Karīm*, Qom: Mohibān Al-Husain (AS).
67. Madanī, Mohammad Mohammad (1991), *Al-Mojtama' al-Islami Kamā Tanzimuhū Surah al-Nisā'*, Egypt: np.
68. Marāghī, Ahmad Mustafā (nd), *Al-Tafsīr al-Marāghī*, Beirut: Dar al-Fikr.
69. Misbāh Yazdī, Mohammad Taqī (2004), *Teaching Beliefs*, Tehran: Amir Kabir.
70. Marefat, Mohammad Hadi (2009), *Tanzīh al-'Anbīyā'*, Qom: 'Ā'imma Athār Publications Institute.
71. Marefat, Mohammad Hadi (1428 AH), *Al-Tamhīd fī 'Ulūm Al-Qur'an*. Qom: Tamahīd.
72. Mughnīyeh, Mohammad Jawad (1999), [Translator by Musa Danesh, translation of *Tafsīr al-Kāshif*.] Qom: Boostan-e Ketab.
73. Makarem Shirazi, Nasser (1992), *Tafsīr Nemooneh*, Tehran: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
74. Meybodi, Ahmad bin Mohammad (1992), *Kashf al-Asrār wa 'Uddat al-'Abrār*, Tehran: Amir Kabir.
75. Naqipoorfar, Wali Allah (2008), *A Research on Deliberation in the Qur'an*, Tehran: Osveh.
76. Wāhidī, Abo al-Hassan Ali ibn Ahmad (1411 AH), *Asbāb al-Nuzūl*, np.

**Journal Researches of Quran and Hadith Sciences,
Vol.20, No.1, Serial. 57, Spring 2023
Contents**

- 1-23** The Role of Conceptual Blending in Meaning Constructing of Proverbs in Animal Domain of Nahj al-Balaghah
Shirin Pourebrahim
Seyyed Mahmoud Mirzaee Al-Hoseini
Tayyebe Fathi Iranshahi
- 24-44** Interdisciplinary Comparative Study (Interparadigmatic Interpretation) of the Qur'an and the Testaments; Concepts, Types and Examples
Ghasem Darzi
- 45-66** The Analytical Meaning of the Words "Nabī" and "Rasūl" and Its Connection with Visiting the Angel of Revelation
Farhad Zeineli Behzadan
- 67-89** Evaluating Hadith of Abdullah bin Bukair in "Lā Darar" Rule, Based on List Analysis Method
Seyed Reza Shirazi
Mohammad Ghafoorinezhad
Ehsan Sorkhei
- 91-111** Speech Acts of the Story of Prophet Joseph (AS) in the Holy Qur'an (Based on John Searle's Theory)
Peyman Salehi
Mehdi Akbarnejad
- 113-130** The Method of the Author of "The Evolution of the Qur'an" in Determining the Order and Year of Revelation of Verses: Analysis and Validation
Alireza Sadreddini-Ahmadiani
Mojgan Sarshar
Maryam Haj-Abdolbaghi
- 131-155** Re-reading the Interpretation of the Verse "Wa Thīyābaka Faṭāḥ-hir" in Accordance with Exegetical Trends
Ensiyeh Asgari
- 157-181** The Role of Aim of Surah in Evaluating the Cause of Descent (Case Study: Verses Ahzāb: 37, Najm: 19-20, Yusuf: 24)
Fateme Fazlian-Kari
Mohammad Sharifi
Habibullah Halimi Jolodar

