

بسم الله الرحمن الرحيم

فصلنامه علمی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث ۵۹

سال بیستم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۲، پیاپی ۵۹

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

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

سردبیر: 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	نهله غروی نائینی
استاد دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)	فتحیه فتاحی زاده
استاد دانشگاه علامه طباطبایی	محسن قاسمپور
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](mailto:quranhadith@alzahra.ac.ir)

شماره شاپای الکترونیکی: 616X – 2476

شماره شاپا: 2008-2681

### شیوه‌نامه نگارش مقالات

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 Nazli14 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

۱-۲. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۱-۲-۱-۲. 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.

به‌منظور 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 می‌شود.



فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

در پایگاه‌های اینترنتی زیر قابل دسترسی است:

[Magiran](#)

[Noormags](#)

[Civilica](#)

[Sana](#)

[Civilica](#)

[Isc](#)

[Sid](#)

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

سال بیستم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۲، پیاپی ۵۹  
فهرست مطالب (به ترتیب نام خانوادگی نویسنده اول)

۱-۳۰	رهیافتی بر آسیب‌شناسی فهم حدیث؛ مطالعه موردی: «بی‌توجهی به سیره و سنت» (نص‌بستگی): زمینه‌ها و پیامدها <b>علی حسن بیگی</b>
۳۱-۵۶	واکاوی رویکرد ابن‌عباس در مورد جواز یا عدم جواز تأویل قرآن و کارکرد معنایی آن در روایات تفسیری وی <b>الهام زرین‌کلاه؛ آمنه امیدی</b>
۵۷-۸۴	ارزیابی نظریه‌های احباط و تکفیر با سنجح احادیث اهل‌بیت (ع) <b>عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی</b>
۸۵-۱۱۴	بررسی سیر تاریخی نزول داستان حضرت آدم (ع) در قرآن کریم <b>سمیه عمادی اندانی؛ رضا شکرانی؛ مه‌ری کریمی</b>
۱۱۵-۱۳۵	نقش ارتکاز در نادیده‌انگاری معنای اصلی واژگان <b>اباذر کافی موسوی</b>
۱۳۷-۱۶۵	تحلیل تطور آیات مستثنا (براساس مطالعه تفاسیر روایی قرن‌های دوم تا نهم) <b>زهرا کلباسی؛ امیر احمدنژاد</b>
۱۶۶-۱۹۲	مطالعه زبانشناختی تعبیر قرآنی "سَرَّاحًا جَمِیلًا" <b>محمود مکوند؛ باقر عباسی فرد</b>
۱۹۳-۲۲۲	تحلیل تصویری آیات تقابلی انفاق (مطالعه موردی آیات ۲۷۴-۲۶۱ سوره البقرة) <b>انسیه السادات میرصابری؛ انسیه خزعلی</b>



## An Approach to the Pathology of Understanding Hadith; Case Study: “Neglecting Biography and Sunnah” (Textualism): Backgrounds and Consequences

Ali HassanBeigi<sup>1</sup>

Received: 28/09/2022

Accepted: 17/01/2023

DOI: 10.22051/TQH.2023.40908.3641

DOR:

### Abstract

*Understanding the Hadith methodically is one of the concerns of Hadith scholars and researchers. The process of understanding Hadith faces some damages, so identifying the damages of understanding Hadith helps a lot in the correct application of understanding rules. One of these damages is “Neglecting biography (Sīrah) and Sunnah” or “Textualism” (limiting to the words of the Infallible). This article attempts to examine the backgrounds and consequences of “Neglecting biography and Sunnah”. Using the descriptive-analytical method, it concludes that “The backgrounds of neglecting biography and Sunnah” or “textualism” are as follows: delay in compiling the prophetic biography, development of the assimilation phenomenon, conflict of some teachings with biography and Sunnah, change of the meaning of Sunnah, weakness of historical status and neglect of biography, Shiite perception of not needing the social biography of the Infallible, inefficiency of biography and Sunnah, and prevalence of biography and Sunnah of Sheikhain. Also, “the consequences of textualism” are as follows: not being a criterion for biography and Sunnah in validating Hadith, justification, conflict between rule and tradition, and neglecting the biography and Sunnah of the Infallible and then forgetting or changing it.*

**Keywords:** Pathology of Understanding Hadith, Textualism, Biography and Sunnah

---

<sup>1</sup>. Associate Professor of Theology, Arak University, Arak, Iran. Email: ahasanbagi@araku.ac.ir



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

سال بیستم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۲، پیاپی ۵۹

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۳۰-۱

## رهیافتی بر آسیب‌شناسی فهم حدیث؛ مطالعه موردی: «بی‌توجهی به سیره و سنت» (نصّ بسندگی): زمینه‌ها و پیامدها علی حسن بیگی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۷

DOI: 10.22051/TQH.2023.40908.3641

DOR:

### چکیده

«فهم روشمند حدیث»، یکی از دغدغه‌های شارحان و پژوهشگران حدیث است. فرآیند فهم حدیث، با آسیب‌هایی روبه‌رو است و لذا شناسایی این آسیب‌ها، به کاربرست صحیح قواعد فهم کمک فراوانی می‌کند. یکی از آسیب‌های فهم حدیث، «بی‌توجهی به سیره و سنت» یا «نصّ بسندگی» (بسنده کردن به سخن معصوم) است. این نوشتار در صدد بررسی زمینه‌ها و پیامدهای «بی‌توجهی به سیره و سنت» است. این نگاشته با روش توصیفی-تحلیلی به این نتیجه رسیده که «زمینه‌های نصّ بسندگی» عبارت است از: تأخیر در تدوین سیره نبوی، پدیده همانندسازی، تلقی ستیز برخی از آموزه‌ها با سیره و سنت، دگردیسی معنای سنت، ضعف جایگاه تاریخ و بی‌توجهی به سیره، تصور شیعه از بی‌نیازی به سیره‌ی اجتماعی معصوم، ناکارآمدی سیره و سنت و شیوع سیره و سنت شیخین. نیز «پیامدهای نصّ بسندگی» عبارت است از: معیار نبودن سیره و سنت در اعتبارسنجی حدیث، توجیه، تقابل حکم و سیره و بی‌توجهی به سیره و سنت معصوم، فراموشی و تغییر در آن.

**واژه‌های کلیدی:** آسیب‌شناسی فهم حدیث، نصّ بسندگی، سیره و سنت.

## بیان مسئله

«فرآیند فهم متن و حدیث» از مرحله فهم معنای متن شروع و به مرحله فهم مقصود گوینده، ختم می‌شود (حسن بیگی، ۱۳۹۷، ص ۲۷، ۳۷، ۴۲ و ۵۱). با این همه، گاهی پژوهشگران به شرح روشمند متن حدیث نایل نمی‌شوند؛ زیرا صرف توجه به فرآیند فهم حدیث کافی نیست. آن چه کوشش‌های شارحان حدیث را نافرجام کرده، غفلت از آسیب‌هایی است که در فهم حدیث رخ می‌دهد. بی‌توجهی به سنت و سیره معصوم<sup>(ع)</sup> یا نص‌بستگی از آسیب‌هایی است که فهم روشمند حدیث را به اختلال دچار می‌کند. توضیح آن که کلام، به دلیل لفظ بودن، تاب چندین برداشت را داراست (رضی بی‌تا، نامه ۷۷، ص ۴۶۵)؛ ولی سنت و سیره که عبارت است از رفتار و عملکرد، کمتر به چنین آفتی دچار می‌شود. بر این اساس، سنت و سیره، قابلیت رفع ابهام از سخن را داراست. قابل یادآوری است فقیهان و محدثان کم‌وبیش در مباحث فقهی و حدیث‌پژوهی به سیره و سنت پرداخته‌اند؛ ولی با وجود بررسی‌های نگارنده تاکنون نوشتاری در باره زمینه‌ها و پیامدهای بی‌توجهی به سیره و سنت بر فهم حدیث یا همان نص‌بستگی یافت نشد. زمینه‌ها و پیامدهای بی‌توجهی به سیره و سنت موضوع این نوشتار است.

### ۱. پیشینه توجه به سیره و سنت

مسلمانان بر پایه آموزه‌های دینی، از قبیل «برای شما شخص رسول الله مقتدای پسندیده‌ای است» (الاحزاب: ۲)؛ «آنچه را رسول خدا برای شما آورده بگیرید [و اجرا کنید]، و از آنچه نهی کرده است خودداری کنید» (الحشر: ۷)؛ به الگوگیری از سیره و سنت پیامبر و معصوم و تاسی به آنان ملزم هستند. لذا بر پایه برخی گزارش‌ها توجه به سیره و سنت معصوم، به صدر اسلام باز می‌گردد. در ذیل به برخی از نمونه‌ها اشاره می‌شود:

۱-۱. طبق برخی گزارش‌ها امام علی<sup>(ع)</sup> آغازگر توجه به سیره و سنت پیامبر<sup>(ص)</sup>، است. مروان بن حکم می‌گوید: شاهد بودم که عثمان از مُحْرِم شدن به عمره در ایام حج و یا محرم شدن به عمره و حج با هم، نهی می‌کرد؛ ولی علی<sup>(ع)</sup> هر دو را با هم انجام داد

و گفت: «من حاضر نیستم به خاطر سخن کسی سنت پیامبر را رها کنم» (بخاری، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۹).

۱-۲. عمر، خلیفه دوم، غنایم و بیت المال را بر پایه سوابق دینی و نژاد (قبیله) تقسیم می کرد (ابن سعد، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۵۵؛ بلاذری، ۱۳۹۸ق، ص ۴۳۷). هنگامی که امام علی<sup>(ع)</sup> به خلافت رسید، دستور داد غنایم و بیت المال، به صورت مساوی میان مسلمانان تقسیم شود. طلحه و زبیر نزد امام علی<sup>(ع)</sup> آمدند و ضمن اعتراض به این شیوه از امام درخواست کردند که در تقسیم اموال، به سنت و شیوه خلیفه دوم عمل کند. امام در پاسخ آن دو ابتدا به سنت و شیوه پیامبر در تقسیم اموال اشاره کرد و فرمود: «آیا پیروی از سنت و شیوه پیامبر<sup>(ص)</sup> سزاوارتر است یا سنت و شیوه عمر؟» آن دو گفتند: سنت و شیوه پیامبر<sup>(ص)</sup> (مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۳۸۴).

۱-۳. امام علی<sup>(ع)</sup> پیش از جنگ با خوارج، ابن عباس را برای گفت و گو با آنان فرستاد و به او چنین توصیه کرد: «با ایشان به قرآن مناظره مکن؛ زیرا قرآن احتمالات و توجیهات بسیار در بردارد. می گویی و می گویند، بلکه با سنت احتجاج کن و دلیل آور؛ زیرا آن ها هرگز از استدلال به سنت گریزگاهی نمی یابند (رضی، بی تا، نامه ۷۷، ص ۴۶۵).

۱-۴. امام صادق<sup>(ع)</sup> ضمن ستایش از سیره امام علی<sup>(ع)</sup> در رویارویی با فتنه گران جمل؛ به اهمیت توجه به سیره اشاره کرده و می فرماید: «سیره و روش علی<sup>(ع)</sup> در مورد اهل بصره [جنگ جمل] برای شیعیانش، از آن چه خورشید بر آن تابیده سودمندتر و بهتر بود؛ زیرا او می دانست که مخالفان او حکومت خواهند کرد؛ در نتیجه اگر در جنگ جمل آنان را اسیر می کرد، بعدها شیعیانش اسیر می شدند» (برقی، ۱۳۷۱، ص ۳۲۰؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۳۳؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۱۵۵). همان گونه که ملاحظه می شود نمونه های مذکور گویای اهمیت سیره و سنت معصوم است. به احتمال فراوان تأکید بر سیره و سنت به دلیل گویا بودن آن است در صورتی که حدیث به دلیل کلام بودن تاب چندین معنا را دارد و یکی از قرائنی که کمک به وضوح مقصود گوینده حدیث می کند، سیره و سنت معصوم است.



عالمان نیز بر اهمیت سیره اذعان کرده‌اند. حسن بصری، ابوحنیفه و شافعی معتقدند چگونگی جنگ با اهل قبله و باغیان در گرو شناخت سیره علی<sup>(ع)</sup> در جنگ با آنان است (ابن عساکر، ج ۳۰، ص: ۲۸۷؛ ابن حجر، بی‌تا، ص ۳۸؛ ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۳۱).

## ۲. مفهوم شناسی سنت و سیره

«سنت» در لغت به معنای روش، سیره، دوام و استمرار است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۶۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، ص ۲۹۹). در اصطلاح عالمان شیعه، «سنت» عبارت است از نفس قول، فعل و تقریر معصوم (بهایی، ۱۳۵۷، ص ۴؛ مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۶۹؛ سبحانی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۹). سنت نزد مشهور میان محدثان اهل سنت با حدیث مترادف است (خطیب بغدادی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۶؛ صبحی صالح، ۱۹۸۴، ص ۱۰).

«سیره» در لغت به معنای شیوه، روش و با سنت مترادف است (صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۷۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۵۵۹).

با توجه به معنای لغوی سنت و سیره و موارد کاربرد این دو، معلوم می‌شود، اطلاق سیره و سنت بر فعل معصوم، بر استمرار آن فعل از سوی معصوم مشروط است. در فارسی از فعلی که به صورت مستمر انجام شود، «رویه» و «عملکرد» تعبیر می‌شود. بر این اساس، این که دانشیان اصول می‌گویند: سیره و سنت تنها بر مشروعیت فعل دلالت می‌کند و به عبارت دیگر، فعل معصوم بر جواز عمل دلالت می‌کند (مظفر، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۵۷؛ مشکینی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۴۱-۱۴۲؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۷۱، ص ۲۶) صحیح نیست؛ زیرا همان‌گونه که اشاره شد، سیره و سنت بر فعلی اطلاق می‌شود که آن فعل به صورت مستمر و پی در پی از معصوم<sup>(ع)</sup> صادر و به رویه و عملکرد تبدیل شده باشد. بنابراین، دیگران به اجرای سیره و سنت اجتماعی معصوم ملزم هستند؛ مگر این که قرینه‌ای بر عدم لزوم ملاحظه شود.

## ۳. مفهوم شناسی حدیث و تفاوت با سنت

واژه حدیث در لغت به معنای جدید است. در اصطلاح حدیث عبارت است از: گزاره‌ای که از قول، فعل و تقریر معصوم (سنت = قول، فعل و تقریر معصوم) حکایت می‌کند (صدر، بی‌تا، ص ۸۰). قابل یادآوری است اولاً؛ حدیث مساوی با سنت نیست بلکه حاکی از سنت است و به اقسام چهارگانه (صحیح، موثق، حسن و ضعیف) تقسیم می‌شود. به عبارت دیگر حدیث به اعتبار شأن حکایتگری به صحیح، موثق، حسن و ضعیف تقسیم می‌گردد، ولی سنت که همان نفس قول، فعل و تقریر معصوم است، همواره صحیح است لذا دچار تقسیم رباعی نمی‌گردد (سبحانی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۹). ثانیاً؛ مخالفت با حدیث ملازمه‌ای با مخالفت با سنت ندارد؛ زیرا برخی حدیث را به دلیل آسیب‌هایی که دچار آن شده، معتبر تلقی نمی‌کنند و حجیت آن را نمی‌پذیرند؛ ولی سنت را معتبر می‌دانند. به عبارت دیگر نمی‌توان مخالف حجیت حدیث را منکر سنت و از زمره قرآن‌بسندگان تلقی کرد.

#### ۴. خاستگاه‌های بی‌توجهی به سیره و سنت یا نص‌بستگی

بی‌توجهی به سیره و سنت و یا حصرگرایی و بی‌توجهی مسلمانان در فهم متون دینی به سیره و سنت، معلول عواملی است که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود:

##### ۴-۱. تلقی صحابه از پیامبر (ص)

بر خلاف تصور امروزی مسلمانان در این زمینه که معتقدند می‌بایست از پیامبر (ص) در همه شئون زندگی پیروی کرد برخی از صحابه پیامبر (ص) از آن حضرت چنین تصویری نداشتند، بلکه آنان خود را مجاز می‌دانستند که در برخی از امور، مطابق دیدگاه خود عمل کنند و لذا احیاناً بعضی دستورهای پیامبر (ص) مورد بی‌اعتنایی آنان قرار می‌گرفت. به عبارت دیگر، نگاه قداست‌آمیزی که امروزه مسلمانان از پیامبر (ص) دارند را نداشتند. لذا از سوی آنان رفتارهایی سر می‌زد که مناسب مقام پیامبر (ص) نبود. برای مثال، در برخی از آیات قرآن، خداوند به رفتار صحابه اعتراض و آنان را مذمت کرده است. خداوند آنان را به خاطر داد و فریاد راه‌انداختن در مجلس پیامبر و یا تحت فشار قرار دادن او، مورد نهدی و مذمت قرار داده است (الحجرات: ۲ و ۷). گاهی آنان در امور اجتماعی و سیاسی بر پیامبر (ص) پیشی داشتند که باز مورد نهدی خداوند قرار می‌گرفتند

(الحجرات: ۱). آنان گاه به تجارت مشغول می‌شدند و سرگرمی‌های روزگار خویش را بر شنیدن سخنان پیامبر (ص) ترجیح می‌دادند (الجمعة: ۱۱). گاه برخی از آنان به خداوند هم اعتراض می‌کردند که چرا جهاد با دشمنان بر آنان واجب شده است (النساء: ۷۷)، که البته اعتراض مذکور به صورت غیر مستقیم به پیامبر (ص) نیز بود. نگارنده تصور می‌کند آیاتی همچون « وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا » (الحشر: ۷)؛ « مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ مَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا » (النساء: ۸۰)؛ « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ » (النساء: ۵۹)؛ همگی بر مقاومت‌ها و سرپیچی‌های صحابه در برابر دستوره‌های پیامبر (ص) در سطح جامعه است. همچنین برخی از صحابه قرشی، پیامبر (ص) را همچون دیگر کسانی می‌دانستند که در حال خشم و خوشحالی سخنانی به مقتضای خشم و خوشحالی می‌گوید لذا دیگر به ثبت و ضبط سخنان او نیازی نیست. عبدالله، فرزند عمروعاص می‌گوید: من سخنانی را که از پیامبر (ص) می‌شنیدم، به نگارش در می‌آوردم؛ زیرا می‌خواستم آن‌ها بماند تا این که قریشیان [صحابه قرشی پیامبر] مرا از نوشتن سخنان پیامبر (ص) منع کردند و گفتند: «تکتب کل شیء سمعته من رسول الله و رسول الله بشر يتكلم في الغضب و الرضا؛ تو هرچه را از پیامبر (ص) می‌شنوی، می‌نویسی؛ در حالی که پیامبر نیز بشری است که در حال خشم و خوشحالی سخنانی می‌گوید». لذا نوشتن آن‌ها لزومی ندارد (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۲۲۹؛ دارمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۳؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۰۶)؛ یا در جنگ احد که تعداد نیروی رزمنده مسلمان بر هزار نفر بالغ بود، یک سوم از آنان به بهانه این که چرا پیامبر (ص) دیدگاه ما را مبنی بر ماندن در شهر و دفاع از آن نپذیرفت، جدا شدند و از همراهی با پیامبر (ص) امتناع کردند (ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۸). همچنین در سال ششم هجری پیامبر (ص) و عده‌ای از مسلمانان برای زیارت خانه خدا به سوی مکه راه افتادند؛ مشرکان مکه پس از اطلاع در صدد ممانعت از ورود مسلمانان به مکه برآمدند لذا مسلمانان مجبور شدند در منطقه حدیبیه فرود آیند. پس از گفت‌وگوی نماینده مشرکان با پیامبر (ص) صلحی میان ایشان و مشرکان منعقد شد که در تاریخ، از آن به «صلح حدیبیه» یاد شده است؛ ولی از آن جا که برخی از مواد صلح‌نامه

به مذاق صحابه خوش نیامد، آنان از اجرای دستور پیامبر (ص) مبنی بر ذبح قربانی و خروج از احرام سرباز زدند. زهری می‌گوید: به خدا سوگند پیامبر (ص) سخن خود را سه بار مطرح کرد؛ ولی کسی از جایش تکان نخورد (بخاری، ۱۴۲۵ق، ص ۷۰۸). پیامبر (ص) در حالی که ناراحت بود، بر ام سلمه وارد شد و فرمود: «نمی‌بینی که فرمان می‌دهم؛ ولی کسی اطاعت نمی‌کند، بلکه به من خیره شده‌اند؟!» (صالحی شامی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۵۶). ترمذ صحابه از دستور پیامبر (ص) مبنی بر ملحق شدن به سپاه اسامه (ابن سعد، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۹۰)؛ تاریخ جنگ‌های پیامبر (واقدی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۸۵۵) ... همگی نشان‌دهنده نگاه غیرقدسی به پیامبر (ص) است. نگاه مذکور باعث بی‌توجهی به سیره و سنت پیامبر (ص) شد.

#### ۲-۴. تأخیر در تدوین سیره

مسلمانان به دلایلی تا اواسط قرن دوم هجری به تدوین سیره و سنت پیامبر (ص) اقدام نکردند. توضیح آن که بر اساس گزارش‌های رسیده از صدر اسلام ظاهراً بین یک‌رویداد و ثبت آن، فاصله‌ای نزدیک یکصد سال وجود دارد؛ زیرا ما چه ابن اسحاق (م ۱۰۵ هجری) را به عنوان اولین سیره‌نگار بدانیم (صدر، بی‌تا، ص ۲۳۲) و چه ابان بن عثمان (م ۱۰۵ هجری) را در این زمینه پیشگام به حساب آوریم (ابن بکار، ۱۳۷۴ش، ص ۳۳۲؛ ابن سعد، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۱۷)؛ باز با فاصله مذکور مواجه هستیم و البته روشن است که در این فاصله، بسیاری از عملکردهای پیامبر (ص) (سیره و سنت) فراموش شد؛ برای مثال پس از هجرت ایشان به مدینه معمولاً در هر ماه، چهاربار نماز جمعه از سوی پیامبر (ص) اقامه می‌گشت. در مدت ده‌ساله که پیامبر در مدینه اقامت گزید، می‌بایست نزدیک به پانصد خطبه نماز جمعه با مضامینی از قبیل تشویق مردم به جهاد در راه خدا، سیره و سنت پیامبر (ص) در نزاع‌های داخلی در میان ساکنان مدینه، واکنش منفی مردم نسبت به برخی از اقدامات پیامبر (ص) و رویدادهای مهم که همگی زمینه ایراد خطبه از سوی پیامبر (ص) را فراهم می‌کرد، در اختیار باشد ولی تاکنون انعکاسی از آن خطبه‌ها در منابع حدیثی - تاریخی نیست (حسن بیگی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۴-۲۵). احتمالاً در احصای عوامل مهمی که سبب چنین فاصله‌ای شده است؛ اقدامات تبلیغاتی بنی‌امیه و وابستگان

به آن‌ها را باید در اولویت قرار داد. آن‌ها که اقدامات پر دامنه‌ای در زدودن نام و یاد پیامبر (ص)، امام علی (ع) و سایر دل‌بستگان خاندان پیامبر (ص) در نظر داشتند؛ برای رسیدن به مقصود، به بازگویی سیره و سنت پیامبر (ص) و رویدادهای صدر اسلام لزومی نمی‌دیدند. عمر بن عبدالعزیز، خلیفه اموی، به عاصم بن عمرو انصاری که به سیره و مغازی رسول الله (ص) آشنایی داشت؛ امر کرد که در مسجد دمشق برای مردم سیره و مغازی بگوید و به او چنین تذکر داد: «مروانیان [بنی امیه] نقل زندگی و جنگ‌های پیامبر (ص) را خوش ندارند و از بازگویی آن منع می‌کنند. بنابراین، تو در مسجد بنشین و برای مردم زندگانی پیامبر (ص) را گزارش کن» (ابن سعد، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۹۲). در دوره عباسیان نیز که مسلمانان به تدوین سیره روی آوردند، از یک سو تأخیر تدوین سیره سبب گشت بسیاری از گزاره‌های اصیل سیره و سنت از بین برود از سوی دیگر، باورهای کلامی و نیاز به توجیه رفتار خلفا و حاکمان، باعث گردید به اسم سیره و سنت با محتوای شکنجه کردن افراد، کشتار بی‌رحمانه و هجوم شبانه به قبایل در قالب سیره و حدیث گزاره‌هایی ارائه شود (حسن بیگی، ۱۳۹۳، ص ۱۵). در روند همانند سازی نسبت‌های ناروایی از قبیل بریدن دست و پا و میل کشیدن به چشم‌ها و میخ کوب کردن دست گناهکار به دیوار از سوی پیامبر (ص) داده شد (بخاری، ج ۱۰، ص ۲۷۷؛ صدوق، ۱۳۸۵ق، ص ۵۴۱) که امام سجاد (ع) به انتساب میل کشیدن به چشم افراد به پیامبر (ص) واکنش نشان داد و فرمود: «والله ماسمل رسول الله عینا» (شافعی، ۱۴۰۰ق، ج ۴، ص ۲۵۹) و امام باقر (ع) در باره میخ کوب کردن دست گناهکار از سوی پیامبر (ص) فرمود: «و من ثم استحل الأمراء العذاب» (صدوق، ۱۳۸۵ق، ص ۵۴۱). به عبارت دیگر، نوعی همانندسازی میان رفتار اجتماعی - نظامی پیامبر (ص) با حاکمان و خلفا شکل گرفت. چنین گزاره‌هایی در کتاب‌های سیره سبب گردید که از سوی عالمان شیعه، سیره مورد بی‌اعتنایی واقع شود.

برخی احادیث، زمینه ترجیح حدیث (سخن) بر سیره و سنت را فراهم کرده و در نتیجه بی‌توجهی به سیره و سنت (نص‌بستگی) را در پی داشته است. در ذیل به دو نمونه اشاره می‌شود:

۱-۳-۴. شخصی به نام رحیم می‌گوید: به امام رضا<sup>(ع)</sup> عرض کردم: فدایت شوم، هنگام نماز، در رکعت اول و سوم پس از سجده، بدون جلسه استراحت<sup>۱</sup> برمی‌خیزی و می‌ایستی. ما هم چنین کنیم؟ امام رضا<sup>(ع)</sup> فرمود: «به آن چه که انجام می‌دهم نگاه نکنید، بلکه آن‌گونه که امر شده اید انجام دهید». همان‌گونه که ملاحظه می‌شود امام<sup>(ع)</sup> بر لزوم توجه به سخنان و اقوال امام توصیه می‌کند نه به رفتار امام<sup>(ع)</sup> (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۸۲).

۲-۳-۴. بر اساس حدیثی از امام صادق<sup>(ع)</sup>: امر وصیت از آسمان در مکتوبی بر محمد نازل شد و مکتوب سر به مهر جز راجع به وصیت بر محمد<sup>(ص)</sup> نازل نگشت. آن مکتوب چند مهر داشت. علی<sup>(ع)</sup> مهر اول را گشود و به آن چه در آن بود، عمل کرد. سپس حسن<sup>(ع)</sup> مهر دوم را گشود و به آن چه در آن مأمور شده بود، عمل کرد؛ وقتی حسن وفات کرد، حسین<sup>(ع)</sup> مهر سوم را گشود، دید در آن نوشته است: جنگ کن و بکش و کشته می‌شوی و مردمی را برای شهادت با خود ببر. برای ایشان شهادتی جز همراه نیست. او عمل کرد و چون خواست درگذرد، پیش از آن، مکتوب را به علی بن الحسین<sup>(ع)</sup> داد؛ او مهر چهارم را گشود و دید در آن نوشته است: سکوت کن و چون علم در پرده شده، سر به زیر انداز... (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۸۰). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود رفتار و سیره امام حسین<sup>(ع)</sup> در این حدیث، قضیه شخصی تلقی شده است و قابلیت تأسی ندارد. لذا به احتمال فراوان برخی عالمان بر پایه حدیث مذکور معتقدند که امام

۱. نشستن توأم با آرامش بدن پس از سجده دوم.

۲. ناگفته نماند، سند حدیث مذکور ضعیف است؛ زیرا راوی آن (رحیم)، مجهول است. محدثی دیگر از این که امام رضا<sup>(ع)</sup> او را از انجام جلسه استراحت منع کرده استفاده می‌کند که «رحیم» از اهل سنت است؛ زیرا اگر او شیعه بود، معنا نداشت امام او را از یکی از سنت‌ها منع کند (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۸، ۳۰۴). ثانیاً، این روایت بر تقیه حمل می‌شود؛ زیرا شکی نیست که جلسه استراحت راجح و مستحب است (خویی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۲۰).

حسین<sup>(ع)</sup> و بقیه امامان<sup>(ع)</sup> هریک مأموریت ویژه‌ای داشته و تکلیف آنان غیر از تکلیف بقیه مردم است (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۴۵، ص ۹۸؛ نجفی، ۱۳۶۸، ج ۲۱، ص ۲۹۵-۲۹۶).

#### ۴-۴. دگردیسی معنای سنت

در صدر اسلام، مقصود از سنت پیامبر<sup>(ص)</sup>، عملکرد و شیوه رفتاری وی بود؛ برای مثال از پیامبر<sup>(ص)</sup> نقل شده که فرمود: «سیأتیکم عني أحادیث مختلفة، فما جاءكم موافقا لكتاب الله و لسنتي فهو مني، و ما جاءكم مخالفا لكتاب الله و لسنتي فلیس مني»؛<sup>(۷)</sup> به زودی از من برای شما احادیث گوناگونی را نقل کنند، پس آنچه برایتان آمد و موافق با کتاب و سنتم بود، آن از من است، در غیر این صورت از من نیست (دارقطنی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۳۳). در این حدیث، معیار ارزیابی حدیث، قرآن و سنت معرفی شده است. قابل یادآوری است در حدیث مذکور، «سنت» به معنای «حدیث» نیست؛ زیرا معقول نیست چیزی را با خودش ارزیابی و سنجش کنند. به عبارت دیگر «شیء با نفس خود» سنجش و ارزیابی نمی‌شود. در این باره توضیحی داده می‌شود.

در حدیث دیگری، معیار پذیرش حدیث، موافقت با «سنت» و همانندی «حدیث» با احادیث دیگر اعلان شده است. برای مثال امام صادق<sup>(ع)</sup> در حدیثی معتبر می‌فرماید: «لاتقبلوا علينا حدیثا إلا ما وافق القرآن و السنة أو تجدون معه شاهدا من أحادیثنا المتقدمة» (طوسی، ۱۳۴۸، ص ۲۲۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۴۵۹)؛ احادیث منسوب به ما را نپذیرید، مگر آن چه موافق سنت و یا شاهی از احادیث پیشین ما بر آن بیابید. در این حدیث، به وضوح «سنت» از «حدیث» جدا شده در نتیجه سه معیار برای اعتبارسنجی حدیث مطرح گردیده است. همان‌گونه که اشاره گردید در قرن اول و دوم هجرت، سنت به معنای لغوی به کار می‌رفت. در اواخر قرن دوم و اوائل قرن سوم هجرت، سنت معنای اصطلاحی یافت. در معنای اصطلاحی، سنت اعم از قول، فعل و تقریر پیامبر<sup>(ص)</sup> تلقی شد. شافعی (۱۵۰-۲۰۴ق) اولین بار، سنت را بر قول، فعل و تقریر پیامبر<sup>(ص)</sup> اطلاق کرد (ابوزید، ۲۰۰۷م، ص ۶۹). پس از مدتی معنای حدیث از واژه «سنت» اراده شد. نووی (متوفای ۶۷۶ق) در قرن هفتم پس از بیان معنای لغوی سنت، بدون اشاره به کاربرد سنت در رفتار و تقریر معصوم، می‌نویسد: «سنت بر حدیث

اطلاق می‌شود (نووی، بی‌تا، ص ۱۳۶). گرچه عالمان درایه و فهرست‌نویسان بر معنای اصطلاحی سنت (قول، فعل و تقریر معصوم) تأکید می‌کنند (صدیق حسن‌خان، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۵۹)؛ ولی در دوره معاصر سنت مترادف با حدیث تلقی شد (صبحی صالح، ۱۹۸۴م، ص ۱۰). عبده نیز تصریح می‌کند در این اواخر، اطلاق سنت بر حدیث، مصطلح شده است (ابوریه، ۱۴۲۰ق، ص ۴۲۷). پس از یکی‌انگاری سنت و حدیث، حدیث‌پژوهان معاصر، عدم مخالفت حدیث با سنت را یکی از معیارهای اعتبارسنجی (حدیث متواتر) اعلام کردند (بستانی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۳؛ سبحانی، ۱۴۱۹، ص ۶۰؛ نفیسی، ۱۳۸۴، ص ۴۹۵؛ مسعودی؛ ۱۳۸۸، ص ۲۴۳). یکی‌انگاری «سنت» و «حدیث» باعث بی‌توجهی به سنت به معنای سیره و رفتار شد.

#### ۴-۵. ضعف جایگاه تاریخ و بی‌توجهی به سیره و سنت

«دانش تاریخ» متکفل بیان سیره و سنت است؛ یعنی سیره و سنت معمولاً از سوی مورخان نقل می‌شود و نقل مورخان به دلیل این که معمولاً از سوی امام<sup>(ع)</sup> نیست بی‌ارزش تلقی شده است. از سوی دیگر، بسیاری از عالمان به دلایلی از قبیل تأثیر باورهای کلامی بر گزاره‌های تاریخی؛ فاصله میان وقوع رویدادها و ثبت آن‌ها و تصور کاربردی نبودن تاریخ؛ به گزاره‌های تاریخی خوش‌بین نیستند (حسن بگی، ۱۳۹۶، ص ۲۷-۳۱). لذا به احتمال فراوان دیدگاه منفی و غیرمثبت به دانش تاریخ، سبب گردید که این دیدگاه به سیره و سنت نیز که به صورت گزارش‌های تاریخی نقل می‌شود، تعمیم یابد و سیره و سنت نیز مورد بی‌اعتنایی قرار گیرد. به عبارت دیگر بدبینی به گزاره‌های تاریخی، سبب شد که گزاره‌های تاریخی مشتمل بر سیره و سنت مورد بی‌توجهی قرار گیرد.

#### ۴-۶. بی‌نیازی شیعه به سیره اجتماعی معصوم<sup>(ع)</sup>

بسیاری از فقیهان شیعه معتقدند در عصر غیبت هیچ نوع حکومتی مشروعیت ندارد (کدیور، ۱۳۷۹، ص ۴۷). از سوی دیگر، شیعه به دلیل در اقلیت بودن و فاصله آنان با حاکمیت، به سیره و سنت نیازی چندان نداشتند. به عبارت دیگر، فقیهان شیعه به دلیل این که به مشروعیت حکمرانی از سوی امام و یا نایب او معتقدند و در طول تاریخ چنین



زمینه‌ای کم‌تر به وجود آمده است؛ لذا همواره در حاشیه جامعه اهل سنت زندگی می‌کردند بنابراین، پرسش یا پرسش‌های اجتماعی - سیاسی و نظامی برایشان پیش نیامده است تا با اتکا به سیره و سنت، به پاسخ آن اقدام کنند. گفتنی است شیعه همواره مثل بقیه اقلیت‌های مذهبی، دغدغه اجرای مناسک فردی که در فقه تبلور می‌یافت و نیز دغدغه پاسداشت باورهای کلامی که در کلام متجلی می‌شد را داشته و نیاز چندانی به تاریخ و گزاره‌هایی که متکفل بیان سیره و سنت است نداشته است.

#### ۴-۷. ناکار آمدی سیره و سنت

پیش از این اشاره شد که دانشیان فقه و اصول معتقدند سیره و سنت صرفاً بر جواز فعل دلالت می‌کند و از دلالت بر وجوب و حرمت ناتوان است. براین اساس، از سوی سیره و سنت الزامی متوجه مکلفان نمی‌شود. این تلقی در «لَبَّی» بودن سیره و سنت ریشه دارد. توضیح آن که قرینه در تقسیمی به «قرینه لفظی» و «لَبَّی (غیر لفظی)» تقسیم می‌شود. در علم اصول الفقه، به دلایل و قراین غیرلفظی، از قبیل بنای عقلا، اجماع، شهرت فتوایی و سیره متشرعه دلیل و قرینه «لَبَّی» گویند و چون قرینه و دلیل لبّی از قبیل الفاظ (مثل آیات شریفه قرآن و احادیث معصومان) نیست؛ عموم و اطلاق ندارد؛ در نتیجه باید از آن دلایل، قدر متیقّن را اخذ کرد (حسن بگی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۹). برای مثال، خردمندان در تعاملات خویش، «خبر واحد» را حجت می‌دانند و به آن ترتیب اثر می‌دهند؛ ولی قدر متیقّن از سیره و روش مذکور، حُجّیت خبری است که گوینده آن مورد اطمینان (ثقه) باشد. به عبارت دیگر، خردمندان به هر خبر واحدی ترتیب اثر نمی‌دهند، بلکه صرفاً خبر واحدی را می‌پذیرند که وثاقت گوینده آن احراز شده باشد. سیره و سنت نیز به دلیل لبّی بودن، ضروری است قدر متیقّن (رجحان عمل) را از آن اخذ کرد؛ زیرا سیره و سنت فاقد لفظ است و در نتیجه نمی‌توان از آن عموم و اطلاق استفاده کرد. بر این اساس، در رویدادهای اجتماعی و مشکلات آن، مثل شورش عده‌ای

بر حاکمیت و یا جنگ با کشورهای دیگر، نمی‌توان از سیره و سنت استفاده کرد و پاسخ آن را باید در نص جست‌وجو کرد.<sup>۱</sup>

#### ۸-۴. شیوع سیره و سنت شیخین

شعار «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» (بخاری، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۱۵)، یا همان «قرآن‌بسنده‌گی» شروع رسمی و آشکاری بر بی‌نیازی از سیره و سنت پیامبر (ص) بود. پس از رحلت پیامبر (ص) و ممانعت از نقل و تدوین حدیث<sup>۲</sup> (ابن‌سعد، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۰۰؛ بلاذری، ۱۴۲۴ق، ج ۱۰، ص ۳۱۶؛ امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۲۹۷؛ شهرستانی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۵؛ ابوریه، ۱۳۷۳ش، ص ۴۹-۵۰؛ عسکری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵۰-۵۳) به طور طبیعی سنت و سیره پیامبر نیز کنار رفت. از سوی دیگر، ورود رقیب دیگری موسوم به «سیره و سنت ابوبکر و عمر» و هم‌عرض شدن آن با سیره و سنت پیامبر (ص) و رواج آن در میان مسلمانان، سبب کم‌رنگ شدن سیره و سنت پیامبر (ص) شد. عبدالرحمن عوف هنگام ارائه شروط بیعت با خلیفه در شورای شش‌نفره، به‌طور رسمی از سیره و سنت ابوبکر و عمر در کنار سیره و سنت پیامبر (ص) دم زد (طبری، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۳۸). بر اساس گزارشی، عبدالرحمن عوف به علی (ع) رو کرد و گفت: «أبايعك على كتاب الله و سنة رسوله صلى الله عليه و سلم و سنة أبي بكر و عمر» (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۳۹، ص ۲۰۲). حتی در برخی موارد سنت آن دو بر سنت پیامبر ترجیح یافت! چنان‌که ربیعہ خثعمی در پاسخ به در خواست علی (ع) در بیعت کردن بر اساس کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) گفت: «علی سنة أبي بكر و عمر» (طبری، بی‌تا، ج ۵، ص ۷۶). در گزارشی آمده است مردم کوفه در زمان حکومت علی (ع) حاضر نشدند نماز تراویح (به جماعت خواندن نمازهای مستحبی شب‌های ماه رمضان) را که از زمان خلیفه دوم سنت شده بود (مالک‌بن‌انس، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۱۴؛ بخاری، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۵۶)؛ فرادا خوانند و لذا هنگام بازداشتن از جماعت خواندن، مردم فریاد «واعمراه» سر دادند (طوسی،

۱. دانشیان فقه و اصول میان فعل صرف و فعل مستمر که از آن به سیره و سنت تعبیر می‌شود، خلط کرده‌اند. به عبارت دیگر، بر فعلی سنت و سیره اطلاق می‌شود که استمرار در آن باشد. بنابراین، سیره اجتماعی معصوم دال بر لزوم است.

۲. حدیث: کلام حاکی از قول، فعل (سیره) و تقریر معصوم (ع).

۱۳۶۵ ش، ج ۳، ص ۷۳). خوارج نیز با شعار «لا حکم الا لله» به استحکام قرآن بسندگی و بی‌اعتنایی به سیره و سنت معصوم اقدام کردند (حسن بیگی، ۱۳۹۶، ص ۱۱۲-۱۱۳). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود رواج سیره و سنت شیخین سبب کم‌رنگ شدن سیره و سنت پیامبر (ص) شود.

#### ۴-۹. همانند سازی میان سیره و سنت پیامبر (ص) با سیره و سنت خلفا

نسبت دادن فضیلت یا رذیلت کسی به شخص دیگر را «هماندسازی» می‌گویند. توضیح آن که گاه رفتار پسندیده یا ناپسندی از سوی کسی سرزده است؛ ولی راوی و محدث، به عللی آن را به شخص دیگری نسبت می‌دهد که از این عمل به «هماندسازی» تعبیر می‌شود. مسلمانان بر اثر عواملی از قبیل نیاز حاکمیت به توجیه رفتارهای خویش و باورهای کلامی، به همانندسازی میان رفتارهای خلفا و حاکمان با رفتارهای پیامبر (ص) مبادرت کردند. شایان ذکر است به طور کلی در جنگ‌های خلفا، با رفتارهایی همچون، سوزاندن برخی از مردتان (حسن بیگی، ۱۳۹۳، ص ۲۴-۲۵)، غارت اموال، شبیخون زدن، کشتار، ویران کردن خانه‌ها و سرزمین‌ها، تبعید افراد، شکنجه و ترور مواجه هستیم (همان). مورخان و محدثان مشابه رفتارهای مذکور را به انگیزه تبرئه و تطهیر خلفا و حاکمان، به پیامبر (ص) نیز نسبت داده‌اند (همان، ص ۱۵). با توجه به منزّه بودن پیامبر (ص) از رفتارهای مذکور (همان، ص ۱۶-۲۴)؛ همانندسازی میان سیره و سنت خلفا با سیره و سنت پیامبر (ص) سبب شده است که به گزارش‌های مورخان در باره سیره و سنت پیامبر (ص) اعتنایی نشود. به عبارت دیگر همانندسازی به تلقی گزاره‌ای که بیانگر «تاریخ عبارت از قصه‌ای است که به عنوان حقیقت روایت می‌شود» (زرین کوب، ۱۳۶۲، ص ۲۸) دامن زد و به گزاره‌های تاریخی مشتمل بر سیره و سنت به چشم تردید نگریسته شد.

#### ۵. پیامدهای بی‌توجهی به سیره و سنت معصوم (نص‌بستگی)

نص‌بستگی و بی‌توجهی به سیره و سنت معصوم، حوزه حدیث را به پیامدهایی دچار کرده که در ذیل به برخی اشاره می‌شود:

### ۱-۵. معیار نبودن سیره و سنت در اعتبارسنجی حدیث

یکی از پیامدهای نص‌بستگی، «عدم استناد به سیره و سنت» به عنوان معیار نقد حدیث است. گفتنی است برخی صاحب‌نظران از «سنت قطعی» به عنوان معیار نقد حدیث سخن گفته‌اند (سبحانی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۱، ۶۱؛ ملکیان، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۹۳)؛ ولی مقصود آنان از سنت قطعی، «حدیث» است. در میان عالمان، علامه شعرانی از سنت، به عنوان معیار نقد حدیث استفاده کرده است. او یکی از نشانه‌های کذب حدیث را مخالفت با سنت می‌داند. علامه می‌نویسد: سوم آن که با سنت متواتر یا قواعد مسلم، مخالف باشد؛ مثل این که در بعضی احادیث وارد شده که ماه رمضان همیشه سی‌روز است و بعضی علما مانند صدوق به آن عمل کرده‌اند؛ با این که در شریعت اسلام مسلم و در سنت متواتر وارد شده که اول هر ماه به رؤیت هلال مشخص می‌شود؛ گویا علت اشتباه این بوده است که در زمان حضرت پیغمبر<sup>(ص)</sup>، یعنی پنج - شش سال که روزه واجب بود، در شب سی‌ام هلال رویت نشد، چنان که در بعضی احادیث این‌طور وارد شده است و بعضی روات چون از امام<sup>(ع)</sup> شنیدند که پیغمبر<sup>(ص)</sup> همیشه سی‌روز روزه می‌گرفت، تصور کرده‌اند که این وظیفه عمومی است و همه باید به پیغمبر اقتدا کنند و همان‌طور که فهمیده، نقل کرده است (شعرانی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۰). در تعبیر علامه (در سنت متواتر وارد شده...) دقت شود که گویای تساوی میان سنت و حدیث در ذهن اوست.

### ۲-۵. توجیه

یکی از پیامدهای نص‌بستگی «توجیه غیرقابل قبول» است. برای مثال، در باره رویکرد اسلام به برده‌داری و احادیث مربوط به آن گفته‌اند: اسلام در صدد محدودیت و براندازی برده‌داری بوده است. جای این پرسش وجود دارد که اگر چنین بود، پس چرا امامان<sup>(ع)</sup> در سه قرن دارای غلام و کنیز بوده‌اند. واقعا اگر امامان<sup>(ع)</sup> با برده‌داری مخالف بودند لازم بود از خرید برده خودداری می‌کردند تا معلوم شود که آنان از این پدیده ناخشنود هستند. به عبارتی، نص‌بستگی سبب شده است که تحلیل‌کننده از تاریخ و سیره غافل شود و تحلیلی ارائه کند که با واقعیت فاصله دارد.

### ۳-۵. تقابل حکم و سیره

به نظر می‌رسد بی‌توجهی به سیره و سنت، سبب شده است که میان حکم از سوی عالمان با سیره، تقابلی شکل گیرد. در ذیل به برخی نمونه‌ها اشاره می‌شود:

#### ۱-۳-۵. کفر باغیان

کافر تلقی کردن مرتکب گناه کبیره، از سوی خلیفه اول مطرح گردید. از منظر وی کسانی که از پرداخت زکات خودداری می‌کردند کافر و مرتد بودند و در نتیجه مه‌دور‌الدم. خوارج بر پایه نصّ «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (الانعام: ۵۷ و یوسف: ۴۶ و ۶۷)؛ علی<sup>(ع)</sup> و یاران او را تکفیر کردند و گفتند که به دلیل ارتکاب گناه کبیره (پذیرش حکمیت که قرآن نافی آن است) کافر است (رضی، بی‌تا، خطبه ۱۲۷، ص ۱۸۴). در سده اول هجری برخی، باغیان و جنگ طلبان را کافر قلمداد می‌کردند. برای مثال عبدالله بن وهب راسبی در باره «ناکثین» گفت: آری، به خدا سوگند آنان، باغی، ظالم، کافر و مشرک بودند. امام علی<sup>(ع)</sup> به زیاده‌روی عبدالله بن وهب اعتراض کرد و فرمود: «مادرت به عزایت بنشیند! آن قوم آن‌طور که تو می‌گویی نیستند و اگر آن‌ها مشرک بودند، احکام شرک [= اسارت شرکت کنندگان و تقسیم اموال آنان و کنیز شدن زنانشان] بر آن جاری می‌شد» (شیخ مفید، ۱۳۷۱ ش، ص ۳۲). بعدها تلقی کفر باغیان ادامه یافت. متکلمان شیعه، جنگ طلبان در حکومت امام علی<sup>(ع)</sup> را کافر تلقی می‌کنند. یکی از متکلمان شیعه نیز می‌نویسد: «و محاربوا علی کفره» (حلی، ۱۴۰۷ ق، ص ۳۹۸). برخی از اهل سنت، از موقف شیعیان در این زمینه یاد کرده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳۱، ص ۳۰۳). پژوهشگری از حوزه حدیث، کفر جنگ طلبان در حکومت امام علی<sup>(ع)</sup> را به دانشیان شیعه نسبت می‌دهد (مجلسی، ۱۳۸۴، ج ۳۲، ص ۳۲۷). آنان حکم مذکور را به حدیث پیامبر<sup>(ص)</sup> مستند می‌دانند که فرمود: «حربک یا علی حربی» (حلی، ۱۴۰۷ ق، ص ۳۹۸). ناگفته نماند مقصود آنان از «کفر»، کفر اصطلاحی است، نه به معنای کفر به ولایت علی<sup>(ع)</sup>. به عبارت دیگر، مقصود از کفر در سخن آنان، خروج از اسلام است؛ زیرا در ادامه، از مخالفان (قاعدین) علی<sup>(ع)</sup> به عنوان «فاسق» (مسلمان گناه‌کار) تعبیر شده است» (حلی، ۱۴۰۷ ق، ص ۳۹۸).

برخی، مفسران و فقیهان نیز معتقدند که «باغی» (جنگ طلب عصر امام علی) کافر است (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۸۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۱۷۰). لذا باغی در صورت کشته شدن، غسل و کفن ندارد و نماز نیز بر او خوانده نمی‌شود (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۰۴؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۴۲۱؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۴۸۲). در صورتی که سیره امام علی<sup>(ع)</sup> در جنگ جمل پس از شکست باغیان، اسیر نکردن زنان و به بردگی نکشیدن مردان آنان بود. او در پاسخ کسانی که گفتند چگونه ریختن خون آنان رواست؛ ولی اسیر کردن آنان و غنیمت گرفتن اموالشان نارواست؟ فرمود: «لیس علی المؤمنین سبی و لا یغنم من اموالهم» (دینوری، ۱۳۷۳ش، ص ۱۵۱).

فقیهان در کتاب‌های استدلالی و فتاوی خویس بر کفر و نجس بودن خوارج (گروهی از باغیان) تصریح کرده‌اند. مرحوم نراقی خوارج را به نواصب ملحق و آنان را نجس دانسته است (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۰۴). نویسنده عروة الوثقی بر نجاست خوارج تصریح کرده (طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۴۵) و آیت‌الله خویی معتقد است خوارجی که به کفر امام علی<sup>(ع)</sup> معتقد بودند، نجس هستند (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۷۵). نویسنده فقه الصادق نیز به کفر خوارجی معتقد است که در صفین پدید آمدند و دلیل نجاست آنان همان دلیل نجاست ناصبی است؛ زیرا اینان اظهر افراد ناصبی هستند (روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۳۰۲). آنان در این فتوا به نصوص ذیل استناد کرده‌اند:

الف) ابوسعید خدری می‌گوید: از پیامبر<sup>(ص)</sup> چنین شنیدم: «از میان شما مسلمانان، گروهی پدیدار می‌شوند که شما نماز، روزه و اعمال خود را در برابر نماز، روزه و اعمال آنان کوچک می‌شمایید. آنان قرآن می‌خوانند، در حالی که از گلویشان فراتر نمی‌رود و از دین بیرون می‌روند؛ چنان که تیر از کمان خارج می‌شود» (مالک بن انس، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۲۸۶).<sup>۱</sup>

۱. شهید صدر در ذیل این حدیث می‌نویسد: «اولاً، این حدیث در میان شیعه از سند معتبری برخوردار نیست؛ زیرا در منابع شیعی منعکس نشده است؛ ثانیاً، استدلال به این حدیث بر کفر خوارج متوقف است بر این که مقصود از «دین»، «اسلام» باشد؛ ولی اگر مقصود از «دین»، «طاعت» باشد دیگر این حدیث بر کفر خوارج دلالت نمی‌کند (صدر، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۱۰-۳۱۱). گفتنی است بر فرض این که واژه «دین» در حدیث مذکور انصراف به دین اسلام دارد با این همه، نمی‌توان ادعا کرد خروج از دین به معنای کفر ظاهری است بلکه به معنای کفر واقعی است؛ زیرا علاوه بر سیره امام علی<sup>(ع)</sup> که دال

ب) فضیل می‌گوید: به محضر امام باقر<sup>(ع)</sup> وارد شدم. شخصی نزد امام بود. پس چون من نشستم، او برخاست و بیرون رفت. امام فرمود: «ای فضیل این که بود نزد تو؟» گفتم که چه کسی بود. امام فرمود: حروی [=خارجی] بود. عرض کردم: او کافر است؟ فرمود: «آری؛ به خدا سوگند مشرک است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۸۷).<sup>۱</sup> در صورتی که علی<sup>(ع)</sup> خوارج را نجس و کافر نمی‌دانست، بلکه آنان در مسجد رفت و آمد می‌کردند و علی<sup>(ع)</sup> حقوق آنان را از بیت‌المال قطع نکرد و لذا مسلمان تلقی می‌شدند. بر اساس گزارشی معتبر، علی<sup>(ع)</sup> به خوارج فرمود: «شما را از ورود به مساجد منع نمی‌کنیم. حقوق شما قطع نمی‌شود و با شما نمی‌جنگیم، مگر این که شما با ما وارد جنگ شوید» (ابن‌ابی‌شیبۀ، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۷۴۱؛ طبری، بی‌تا، ج ۵، ص ۷۳؛ برزنجی و...، ۱۴۳۴ق، ج ۳، ص ۴۳۵).

علاوه بر سیره امام علی با باغیان مبنی بر کافر قلمداد نکردن آن‌ها؛ هیچ یک از آنان را به شرک منتسب نکرد، بلکه در باره آنان می‌فرمود: «هم إخواننا بغوا علينا» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۹۴). همچنین از امام علی<sup>(ع)</sup> سوال شد که آیا مسلمانان جنگ طلب کافرند؟ حضرت فرمود: «آنان به احکام الهی کافر شدند. آنان کفران نعمت کردند؛ اما کفر آنان همچون کفر مشرکان نیست که نبوت پیامبر را انکار می‌کردند و به اسلام اقرار نداشتند؛ زیرا اگر کفر آنان چنین بود برای ما ازدواج با آنان جایز نبود. همچنین ذبیحه آنان برای ما حلال نبود؛ از آنان نیز ارث نمی‌بردیم» (مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۳۸۸).

---

بر کفر واقعی خوارج است و در سطرهای بعدی به آن اشاره می‌شود؛ سیره مسلمانان در تعامل با خوارج است. هیچ‌گاه دیده نشده که مسلمانان احکام کفر از قبیل نجاست را بر آنان مترتب کنند، بلکه آنان وارد مسجدالحرام می‌شدند و حج به جای می‌آوردند.

۱. این حدیث نیز شایستگی استدلال بر کفر خوارج را ندارد؛ زیرا عنوان حقیقی مشرک بر خارجی تطبیق نمی‌کند؛ لفظ مشرک بر خارجی منصرف نیست. همچنین نمی‌توان گفت شخص خارجی به منزله مشرک است. لذا احکام شرک از قبیل نجاست بر او بار می‌شود؛ زیرا شایسته نیست که امام در مقام تنزیل و قرار دادن خارجی به منزله مشرک از عنوان مشرک به منظور ترتب آثار برگزیند در صورتی که معمولا آثار شرعی بر عنوان کافر مترتب می‌شود (صدر، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۱۰-۳۱۱).

### ۲-۳-۵. کفر ناصبی

فقیهان بر نجس بودن ناصبی فتوا داده اند (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۴۴). فتوای مذکور بر پایه حدیث ذیل است:

امام صادق (ع) به ابن ابی یعفور فرمود: «یاد بگیر». او گفت: فدایت شوم! به من یاد ده! امام فرمود: «از شستن تن با غساله حمامی که در آن یهودی، مسیحی، مجوس و ناصبی خود را می شویند، بپرهیز. ناصبی از آن سه بدتر است. خداوند مخلوقی نجس تر از سگ نیافریده و ناصبی از سگ هم نجس تر است» (صدوق، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۲۹۲). قابل ذکر است که حدیث مذکور مبنای فتوای فقیهان مبنی بر نجس بودن ناصبی قرار گرفته است (میرزای قمی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۵؛ نجفی، ۱۳۶۷ش، ج ۶، ص ۶۳ و ۶۶). به زعم نگارنده فتوای نجاست ناصبی با سیره معصوم (ع) ناسازگار است؛ زیرا برخی از همسران معصومان (ع) از نواصب بوده اند. جعده همسر امام حسن از نواصب بود؛ همسر امام باقر از خوارج بود و امام او را طلاق داد نه بخاطر نجاست ظاهری، بلکه به دلیل بدکیشی او. امام در مورد علت طلاق دادن او چیزی از نجس بودن وی نگفت، بلکه فرمود: «نمی خواستم سنگی از سنگ های آتش را به خودم الصاق کنم. سَکینه بنت الحسین با یکی از نواصب (مصعب بن زبیر) ازدواج کرد. به نظر می رسد با توجه به سیره، مقصود از نجاست ناصبی در حدیث مذکور، نجاست معنوی (پلیدی) باشد (محسنی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۹۱).

### ۳-۳-۵. اجبار به پرداخت زکات

یکی از پیامدهای نص بسندگی، رویکرد اجبار مردم به دادن زکات از سوی امام (ع) و حاکم مسلمانان است. برخی از فقیهان معتقدند، حاکم می تواند مردم را به پرداخت زکات ملزم کند و در صورت نپرداختن می تواند از قوه قهریه بهره جوید. برخی فقیهان می نویسند: «حقیقت این است که ولی امر می تواند مردم را به پرداخت زکات وادار کند و اگر کسی از پرداختن آن سر باز زند، با اعمال قدرت از او بگیرد (کاشف الغطاء، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۶۷؛ مؤمن، ۱۳۸۰، ص ۳۱). فقیهان در این حکم به این حدیث: ابان بن تغلب می گوید: امام صادق (ع) به من فرمود: «در اسلام خداوند خون دو گروه را هدر کرده است.



کسی نمی‌تواند در آن دو مورد حکم کند تا آن که خداوند، قائم ما اهل بیت را برانگیزد؛ آن گاه که خداوند قائم اهل بیت را برانگیخت، در آن دو مورد، بدون شاهد به حکم خدا داوری خواهد کرد: یکی زناکار همسر داری است که سنگسار خواهد شد و دیگری نپرداننده زکات است که گردنش زده خواهد شد» (برقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۷؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۵۰۳) استناد کرده اند (نجفی، ۱۳۶۸، ج ۲۱، ص ۳۴۳).<sup>۱</sup>

گفتنی است حدیث دیگری نیز می‌تواند مستند حکم مذکور باشد؛ از امام صادق (ع) روایت است: «امام مردمان را بر پرداختن زکات وادار می‌کند؛ زیرا خدای متعال گفته است: «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم»؛ از مالهای ایشان زکات بگیر که آنان را پاک می‌کنی» (مغربی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۵۳).<sup>۲</sup>

شایان ذکر این‌که، سیره امام علی (ع) بر جمع‌آوری زکات، با مفاد دو حدیث مذکور کاملاً متفاوت است. امام علی (ع) به یکی از کارگزاران خویش که برای جمع‌آوری زکات می‌فرستد، می‌نویسد: «...چون به قبیله‌ای رسیدی، بر سر آب آنان فرود آی و به خانه‌هایشان داخل شو. به آنان سلام کن. پس بگو: ای بندگان خدا! ولی خدا و خلیفه او مرا نزد شما فرستاده است تا سهمی را که خدا در اموالتان دارد، بستانم. آیا خدا را در اموالتان سهمی هست که آن را به ولی خدا بپردازید؟ اگر کسی گفت نه، به سراغش مرو و اگر کسی گفت آری، بی آن که او را بترسانی یا تهدیدش کنی یا بر او سخت گیری یا به دشواری‌اش افکنی، به همراهش برو و آنچه از زر و سیمم دهد، بستان. اگر او را گاو و

۱. در طریق سند این حدیث، عبد الله بن القاسم، موسی بن سعدان، سهل بن زیاد، محمد بن علی کوفی، محمد بن الحسن بن شمعون واقع شده‌اند که همگی از سوی دانشیان رجال تضعیف شده‌اند (نجاشی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۳۲، ۳۳۵، ۴۰۴، ۲۶۶؛ طوسی، بی‌تا، ص ۸۰؛ ترابی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۷۷، ۴۳۷). در حدیث بیان شده است که تا قیام امام عصر هیچ کسی درباره زانی محصن و مانع الزکاة حکم خداوند را اجرا نکرده است. جای شگفتی است که آیا پیامبر و امام علی، حکم رجم را اجرا نکرده‌اند؟ در احادیث و سیره پیامبر و امام علی نقل شده که زناکار غیر مجرد رجم شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۱۸۹؛ رضی، بی‌تا، خطبه ۱۲۷، ص ۱۸۴؛ خوبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۵؛ قرشی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۹-۲۰).

۲. این حدیث علاوه بر مرسل بودن، متن آن با قرآن ناسازگار است؛ زیرا آیه مورد استناد، بر اجبار به دادن زکات دلالتی ندارد، بلکه سیاق آیه بر پرداخت اختیاری زکات دلالت دارد (حسن بیگی، ۱۳۹۷، ص ۱۳۱).

گوسفند و شتر باشد، جز به اجازه صاحبانش به میان رمه مرو؛ زیرا بیش‌تر آن‌ها از آن اوست و چون به رمه چارپایان رسیدی، مانند کسی مباش که خود را بر صاحب آن‌ها مسلط می‌شمارد یا می‌خواهد بر او سخت گیرد. چارپایی را رم مده و مترسان و صاحبش را در گرفتن آن مرنجان. پس مال را هر چه هست به دو بخش کن و صاحب مال را به گزینش یکی از آن دو بخش مخیر گردان... و در آخر سهم خدا را از او بستان» (رضی، بی‌تا، نامه ۲۶، ص ۳۸۲).

#### ۴-۶. بی‌توجهی به سیره و سنت معصوم و فراموشی و تغییر آن

یکی از پیامدهای نص‌بستگی و به حاشیه رفتن سیره و سنت، فراموشی و تغییر آن بود. گفتنی است نگاه غیرقدسی مسلمانان به پیامبر (ص)، زمینه فراموشی سیره و سنت او و هم‌چنین تغییر در آن را فراهم کرد. در ذیل به برخی نمونه‌ها اشاره می‌شود:

الف) پس از به خلافت رسیدن امام علی (ع)، عمران بن حصین یکی از یاران پیامبر (ص)، پشت سر امام علی (ع) نماز خواند. او پس از نماز به رفیقش رو کرد و گفت: نمازی که علی خواند، همچون نماز خواندن محمد بود او نماز محمد را به یادم آورد (بلاذری، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۴۰۴، بخاری، ۱۴۲۵ق، ص ۲۵۲؛ مسلم، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۰۶-۲۰۴).

ب) وهب بن کیسان می‌گوید: تمامی سنت‌های پیامبر (ص)، حتی نماز تغییر کرده است (شافعی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۲۶۹).

ج) ابن شهاب زهری می‌گوید: در دمشق بر انس بن مالک (صحابی پیامبر) وارد شدم؛ دیدم گریه می‌کند؛ به او گفتم چرا گریه می‌کنی؟ گفت: هیچ یک از اعمالی که مسلمانان امروزه به عنوان دین، انجام می‌دهند، برای من شناخته شده نیست. تنها نمازی باقی مانده که آن هم ضایع شده است (بخاری، ۱۴۲۵ق، ج ۲۰۱؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۳۳۵؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۱۰۶).

د) زمانی که ابن عباس استاندار بصره بود، در آخر ماه رمضان بر منبر شهر گفت: «زکات فطره خود را کنار گذارید. مردم متوجه منظورش نشدند و لذا او گفت: آیا از مدینه کسی هست که برخیزد و موضوع را برای اینان توضیح دهد؛ زیرا این‌ها از آن چه

پیامبر<sup>(ص)</sup>، واجب کرده است (زکات فطره) اطلاعی ندارند» (ابوداود، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۶۵؛ بیهقی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۶۸).

از گزارش‌های مذکور، بی‌اطلاعی مسلمانان نسبت مسائل دینی که هر ساله با آن سر و کار داشتند، روشن گردید تا چه رسد به اطلاع آنان از عملکرد پیامبر<sup>(ص)</sup>، در بر خورد با مخالفان خود.

### نتیجه گیری

از پژوهش پیش رو، نتایج ذیل به دست آمد: ۱. با تحلیل و مفهوم‌شناسی واژگان سنت و سیره روشن گشت هنگامی سیره و سنت بر فعل معصوم اطلاق می‌شود که آن فعل متضمن استمرار باشد. از سوی دیگر هرگاه فعلی که جنبه اجتماعی داشته و بصورت مستمر و پی‌درپی از معصوم<sup>(ع)</sup> صادر شده، پیروان او ملزم به انجام آن می‌باشند. ۲. همچنین روشن شد که خاستگاه نص‌بستگی عبارت است از: تأخیر در تدوین سیره، پدیده همانندسازی، تلقی ستیز برخی از آموزه‌ها با سیره و سنت، دگردیسی معنای سنت، ضعف جایگاه تاریخ و بی‌توجهی به سیره، بی‌نیازی شیعه از سیره اجتماعی معصوم، ناکارآمدی سیره و سنت و شیوع سیره و سنت شیخین. ۳. این نکته نیز حاصل شد که پیامدهای نص‌بستگی عبارتند از: معیار نبودن سیره و سنت در اعتبار سنجی حدیث، توجیه، تقابل حکم و سیره و بی‌توجهی به سیره و سنت معصوم<sup>(ع)</sup>، فراموشی و یا تغییر در آن.

### منابع

#### • قرآن کریم

۱. آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲. ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن محمد (بی‌تا). *شرح نهج‌البلاغه*. تهران: جهان.
۳. ابن‌ابی‌شبیبه کوفی، عبدالله بن محمد (۱۴۰۹ق). *المصنف فی الاحادیث و الآثار*. بیروت: دارالفکر.

۴. ابن بکار، زبیر (۱۳۷۴). *الاجبار الموفقیات*. محقق: عانی سامی مکی. قم: شریف الرضی.
۵. ابن حجر هیثمی، احمد بن حجر (بی تا). *الصواعق المحرقة*. القاهرة: مكتبة القاهرة.
۶. ابن سعد، محمد (۱۴۱۴ق). *الطبقات الكبرى*. بیروت: دارالفکر.
۷. ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق). *تاریخ مدینة دمشق*. بیروت: دارالفکر.
۸. ابن فارس، احمد (بی تا). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۹. ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۰۸ق). *البدایة و النهایة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دارالفکر.
۱۱. ابن هشام، عبدالملک (بی تا). *السیرة النبویة*. بیروت: دار احیاء التراث العربیة.
۱۲. ابوریه، محمود (۱۳۷۵). *اضواء علی السنة المحمدیة*. قم: انصاریان.
۱۳. ابوداود، سلیمان بن اشعث (۱۴۱۰ق). *السنن*. بیروت: دارالفکر.
۱۴. امینی، عبدالحسین (۱۴۱۴ق). *الغدیر*. قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة.
۱۵. بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ق). *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۶. بخاری، محمد بن اسماعیل (بی تا). *صحیح البخاری*. قاهره: وزارة الاوقاف.
۱۷. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۵ق). *صحیح البخاری*. بیروت: دار المعرفة.
۱۸. برزنجی، محمد بن طاهر و دیگران (۱۴۳۴ق). *صحیح تاریخ الطبری*. بیروت: دار ابن کثیر.
۱۹. برقی، احمد بن محمد بن خالد (بی تا). *المحاسن*. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۲۰. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۲۴ق). *انساب الاشراف*. بیروت: دارالفکر.
۲۱. بهایی، محمد بن حسین (۱۳۵۷). *الحبل المتین فی احکام الدین*. قم: بصیرتی.
۲۲. بیهقی، احمد بن الحسین (بی تا). *السنن الكبرى*. بیروت: دارالفکر.
۲۳. ترابی، علی اکبر (۱۴۲۴ق). *الموسوعة الرجالية*. قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
۲۴. حاکم نیشابوری، محمد بن محمد (۱۴۰۶ق). *المستدرک علی الصحیحین*. بیروت: دارالمعرفة.
۲۵. حسن بگئی، علی (۱۳۹۳). واکاوی تأثیر باور کلامی مورخان مسلمان بر همانندسازی میان جنگ‌های خلفا با جنگ‌های پیامبر (ص). *پژوهش‌های اعتقادی کلامی*. دانشگاه آزاد اسلامی ساوه.

۲۶. حسن بیگی، علی (۱۳۹۶). *آسیب‌شناسی نقد و تحلیل تاریخ*. اراک: انتشارات دانشگاه اراک.
۲۷. حسن بیگی، علی (۱۳۹۷). بررسی و تحلیل قرینه سیاق و تأثیر آن بر فهم قرآن با رویکرد آسیب‌شناختی. *پژوهش‌های ادبی-قرآنی*. ۶(۲). صص ۱۱۱-۱۳۷. DOI: -
۲۸. حسن بیگی، علی (۱۳۹۷). *درآمدی بر فرآیند فهم حدیث*. اراک: دانشگاه اراک.
۲۹. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۷ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۰. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق). *قرب الاسناد*. قم: مؤسسه آل‌البتیت<sup>(ع)</sup>.
۳۱. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۰۵ق). *الکفایة*. بیروت: دارالکتاب العربی.
۳۲. خویی، ابوالقاسم (۱۳۶۸). *کتاب الصلاة*. قم: لطفی.
۳۳. خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ق). *کتاب الطهارة*. قم: دار الهادی.
۳۴. خویی، ابوالقاسم (بی‌تا). *منهاج الصالحین، مع فتاوی سماحه آیت‌الله العظمی الشیخ حسین الوحید*. قم: مدرسة الامام باقر العلوم<sup>(ع)</sup>.
۳۵. دارمی، عبدالله بن بهرام (بی‌تا). *السنن*. دمشق: مطبعة الاعتدال.
۳۶. رضی، محمد بن الحسین (بی‌تا). *نهج البلاغة*. قم: مؤسسه دار الهجرة.
۳۷. روحانی، محمدصادق (۱۴۱۲ق). *فقه الصادق*. قم: دارالکتاب.
۳۸. زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دارالفکر.
۳۹. سبحانی، جعفر (۱۴۱۹ق). *اصول الحديث و احكامه فی علم الدراية*. قم: مؤسسه الامام الصادق<sup>(ع)</sup>.
۴۰. سیستانی، علی (۱۴۱۷ق). *المسائل المنتخبة*. قم: مکتب سماحه آیت‌الله العظمی السید سیستانی.
۴۱. شافعی، محمد بن ادريس (۱۴۰۳ق). *کتاب الاثم*. بیروت: دارالفکر.
۴۲. شعرانی، ابوالحسن (۱۳۷۲). *رساله‌ای در علم درایه. نور علم*. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. ش ۵۰-۵۱. صص ۱۵۰-۱۷۵. DOI: --
۴۳. شهرستانی، علی (۱۴۱۸ق). *منع تدوین الحديث*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۴۴. صاحب بن عباد، اسماعیل (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*. بیروت: عالم‌الکتاب.

٤٥. صالحی شامی، محمدبن یوسف (١٤١٤ق). *سبل الهدی والرشاد*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
٤٦. صبحی صالح (١٩٨٤م). *علوم الحدیث و مصطلحه*. بیروت: دار العلم للملایین.
٤٧. صدر، حسن (بی تا). *نهاية الدراية*. بی جا: نشر المشعر.
٤٨. صدر، محمدباقر (بی تا). *بحوث فی شرح العروة الوثقی*. النجف الاشرف: مطبعة الآداب.
٤٩. صدوق، محمدبن علی (١٣٨٦ق). *علل الشرايع*. نجف: المكتبة الحیدریة.
٥٠. صدوق، محمدبن علی (١٤١٧ق). *الامالی*. قم: مؤسسة البعثة.
٥١. طباطبایی یزدی، محمدکاظم (١٤٢٠ق). *العروة الوثقی فیما تعم به البلوی*. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
٥٢. طبری، محمدبن جریر (بی تا). *تاریخ الطبري*. بیروت: دار التراث.
٥٣. طوسی، محمدبن حسن (١٣٦٥). *تهذیب الاحکام*. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
٥٤. طوسی، محمدبن حسن (بی تا). *الفهرست*. قم: الشریف الرضی.
٥٥. طیب، عبدالحسین (١٣٧٨). *اطیب البیان*. تهران: انتشارات اسلام.
٥٦. عاملی، محمدجواد (١٤١٩ق). *مفتاح الكرامة*. قم: مرسسه النشر الاسلامی.
٥٧. عسکری، مرتضی (١٤١٦ق). *معالم المدرستین*. بی جا: نشر توحید.
٥٨. فاضل، مقدادبن عبدالله (١٤١٩ق). *کنز العرفان فی فقه القرآن*. مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
٥٩. قرشی، علی اکبر (١٣٨٠). *از هجرت تا رحلت*. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
٦٠. کاشف الغطاء، جعفر (١٣٨٨). *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء*. قم: بوستان کتاب.
٦١. کدیور، جمیل (١٣٧٩). *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران*. تهران: طرح نو.
٦٢. کلینی، محمدبن یعقوب (١٣٦٥). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
٦٣. مالک بن انس (١٤٢٥ق). *الموطأ*. ابوظبی: مؤسسه زایدبن سلطان للأعمال الخیریة و الإنسانیة.
٦٤. مامقانی، عبدالله (١٤١١ق). *مقباس الهدایة فی علم الدراية*. بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.

۶۵. مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۶). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. تهران: المكتبة الاسلاميه.
۶۶. محسنی، محمدآصف (۱۳۹۲). *معجم الاحاديث المعتبرة*. قم: نشر اديان.
۶۷. مدیرشانه چی، کاظم (۱۳۷۷). *تاریخ حدیث*. تهران: سمت.
۶۸. مسلم، مسلم بن حجاج (۱۴۲۰ق). *صحیح مسلم بشرح النووي*. بیروت: دار احیاء التراث العربي.
۶۹. مشکینی، علی (۱۴۲۱ق). *اصطلاحات الاصول*. قم: دفتر نشر الهادی.
۷۰. مظفر، محمدرضا (۱۴۰۵ق). *اصول الفقه*. بی جا: نشر دانش اسلامی.
۷۱. مغربی، نعمان بن محمد (۱۳۸۵ق). *دعائم الاسلام*. قم: مؤسسه آل البيت<sup>(ع)</sup>.
۷۲. مفید، محمدبن محمد (۱۳۷۱). *الكافئة فی ابطال توبة الخاطئة*. قم: المؤتمر لالفیه الشیخ المفید.
۷۳. مفید، محمدبن محمد (بی تا). *الجمال*. قم: داوری.
۷۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۷۵. موسوی بجنوردی، محمد (۱۳۷۱). *مقالات اصولی*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۷۶. مؤمن، محمد (۱۳۸۰). رابطه خمس و زکات با مالیات های حکومتی. *اقتصاد اسلامی*. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. ۱(۲). صص ۲۳-۳۲. DOI:--
۷۷. میرزای قمی، ابوالقاسم (۱۴۱۷ق). *غنائم الايام فی مسائل الحلال و الحرام*. مشهد: مکتب الاعلام الاسلامی فرع خراسان.
۷۸. نجاشی، احمدبن علی (۱۴۱۸ق). *رجال النجاشی*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۷۹. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۷). *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۸۰. نراقی، مهدی (۱۴۱۵ق). *مستند الشیعه*. مشهد: مؤسسه آل البيت<sup>(ع)</sup>.
۸۱. واقدی، محمدبن عمر (۱۹۶۶م). *المغازی*. ترجمه محمود مهدوی دامغانی (۱۳۶۹). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

## References

### The Qur'an.

1. Ibn Abi Al-Hadid, Abdul Hamid bin Muhammad (nd), Explanation of Nahj al-Balagha, Tehran: Jahan. [In Arabic]
2. Ibn Abi Shaybah Kufi, Abdullah bin Muhammad (1409 AH), Al-Musannaf fī al-Hadith wal-Athar, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
3. Ibn Bakkar, Zubair bin Bakkar (1995), Al-Akhhbār Al-Muwaffaqīyāt, Qom: Sharif al-Razi. [In Arabic]
4. Ibn Hajar Haythamī, Ahmad bin Hajar (nd), Al-Sawā'iq al-Muharaqah, Cairo: Maktaba al-Misrīya. [In Arabic]
5. Ibn Sa'd, Muhammad (1414 AH). Al-Tabaqāt al-Kubrā, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
6. Ibn Asākir, Ali bin Hassan (1415 AH), History of the City of Damascus, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
7. Ibn Fāris, Ahmad bin Fāris (nd), Mu'jam Maqāyīs al-Lugha, Qom: Maktab al-A'lām al-Islami. [In Arabic]
8. Ibn Kathīr, Ismail bin Kathīr (1408 AH), Al-Bidāyah wa al-Nihāyah, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
9. Ibn Manzour, Muhammad bin Mukrim (1414 AH), Lisān al-'Arab, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
10. Ibn Hisham, Abdul Malik bin Hisham (nd), The Prophetic Biography, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
11. Abu Rih, Mahmoud (1996), Lights on the Muhammadan Sunnah, Qom: Ansarian. [In Arabic]
12. Abu Dawood, Sulaiman bin Ash'ath (1410 AH), Al-Sunan, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
13. Isfahani, Abu Al-Faraj (1995). Muqātil Al-Tālibīn, Qom: Sharif Al-Razi. [In Arabic]
14. Amini, Abdul Hussein (1414 AH), Al-Ghadir, Qom: Markaz Al-Ghadir for Islamic Studies. [In Arabic]
15. Alousī, Mahmoud (1415 AH), Rouh al-Ma'ānī, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah. [In Arabic]
16. Baharanī, Yusuf (1984), Al-Hadā'iq Al-Nāzirah, Qom: Moassisah Al-Nashr Al-Islami. [In Arabic]
17. Bukhari, Muhammad bin Ismail (nd), Sahih Bukhari, Cairo: Ministry of Awqaf. [In Arabic]
18. Bukhārī, Muhammad bin Ismail (1425 AH), Sahih Bukhari, Beirut: Dar Al-Ma'rifah. [In Arabic]



19. Barzanji, Muhammad bin Tahir et al. (1434 AH), *Sahih Ta'rikh al-Tabarī*, Beirut: Dar Ibn Kathir. [In Arabic]
20. Barqī, Ahmad bin Muhammad bin Khālīd (nd), *Al-Mahāsin*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah. [In Arabic]
21. Balādhurī, Ahmad bin Yahya (1424 AH), *Ansābul Ashraf*, Beirut: Dare Fikr. [In Arabic]
22. Bahā'ī, Mohammad bin Hussein (1398), *Hablul Mateen*, Qom: Basirati. [In Arabic]
23. Beihaqī, Ahmad bin Hussein (nd), *Al-Sunan al-Kubra*, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
24. Tarabi, Ali Akbar (1424 AH), *Encyclopedia of Men*, Qom: Imam Sadiq (AS) Institute. [In Persian]
25. Hakim Neishābourī, Mohammad bin Mohammad (1406AH), *Mustadrak 'Ala al-Sahāhain*, Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
26. Hassan Bagi, Ali (2014), "Scrutiny of the Effect of Muslim Historians' Verbal Belief on Assimilation between the Wars of the Caliphs and the Wars of the Prophet (PBUH)", *Research in Belief and Theology*, Islamic Azad University Saveh Branch, 15, pp. 7-30, [In Persian]
27. Hassan Bagi, Ali (2017), *Pathology Critique and Analysis of History*, Arak: Arak University Publications. [In Persian]
28. Hassan Bagi, Ali (2018), "Review and Analysis of the Contextual Evidence and Its Impact on Understanding the Qur'an with a Damage Recognition Approach", *Literary-Qur'anic Researches*, 22, pp. 11-137. [In Persian]
29. Hassan Bagi, Ali (2018), *An Introduction to the Process of Understanding Hadith*, Arak: Arak University. [In Persian]
30. Hillī, Hassan bin Yousuf (1407AH), *Kashf al-Murād fī Sharh Tajrīd al-'I'tiqād*, Qom: Islamic Publications Institute. [In Arabic]
31. Himyarī, Abdullah bin Ja'far (1413AH), *Qurb al-Isnād*, Qom: Āl al-Bayt (AS) Institute. [In Arabic]
32. Khatib Baghdadi, Ahmad (1405AH), *Al-Kifāyah*, Beirut: Dar al-Kutub Arabi. [In Arabic]
33. Khou'ī, Abul Qāsim (1989), *Kitab Salat*, Qom: Lotfi. [In Arabic]
34. Khou'ī, Abul Qāsim (1410AH), *Kitab Tahārah*. Qom: Dar al-Hadi. [In Arabic]

35. Khouṭī, Abul Qāsim (nd), Mabānī Takmilah Manhaj. Beirut: Dar al-Zahra. [In Arabic]
36. Khouṭī, Abul Qāsim (nd), Manhaj Sālihīn. Qom: Madrasah Imam Baqir Al-Uloom (AS). [In Arabic]
37. Dārimī, Abdullah bin Bahram (nd), Al-Sunan. Damascus: Matba'at al-I'tiqāḥ. [In Arabic]
38. Ruhani, Mohammad Sadiq (1412 AH), Fiqh al-Sadiq. Qom: Dar al-Kutub. [In Arabic]
39. Zubaidī, Mohammad Murtada (1414 AH), Tāj al-'Arous min Jawāhir al-Qāmous. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
40. Subhānī, Ja'far (1419 AH), Usul al-Hadith wa Ahkām fī 'Ilm al-Dirāyah. Qom: Imam Sadiq (AS) Institute. [In Arabic]
41. Sayed Radī, Mohammad bin Hussein (nd), Nahjul al-Balaghah. Qom: Moassasah Dar al-Hijrah. [In Arabic]
42. Sistānī, Ali (1417 AH), Almasā'il Muntakhabah. Qom: Maktab Samahat Ayatollah Al-Uzma Sayyid Sistani. [In Arabic]
43. Shafi'i, Mohammad bin 'Idrīs (1403 AH), Kitab Al-Umm. [In Arabic]
44. Sha'rānī, Abul Hassan (1993), "A Letter in the Science of Dirāyah", Noor 'Ilm Journal, 50-51, pp.150-175, Qom: Publication of the Society of Teachers of the Qom Seminary. [In Persian]
45. Shahrastānī, Ali (1418 AH), Prohibition of Compilation of Hadith, Beirut: Al-A'lamī Institute for Publications. [In Arabic]
46. Sāhib bin 'Abād, Ismā'īl (1414 AH), Al-Muhīt fī al-Lughah, Beirut: 'Ālam al-Kitāb. [In Arabic]
47. Salehi Shami, Mohammad bin Yousuf (1414 AH), Subul al-Hudā wa al-Rashād, Beirut: Dar al-Kitāb al-'Ilmiyah. [In Arabic]
48. Subhī Sālih (1984), Hadith Sciences and its Terminology, Beirut: Dar al-'Ilm lil Malā'īn. [In Arabic]
49. Sadr, Hassan (nd). Nihāyat al-Dirāyah, np: Mash'ar Publishing. [In Arabic]
50. Sadr, Mohammad Baqer (nd), Research in the Explanation of Al-'Urwat al-Wuthqā, Najaf Ashraf: Adab Printing House. [In Arabic]
51. Sadouq, Mohammad bin Ali (1386 AH), 'Ilal al-Sharā'i, Najaf: Al-Haidariyah Library. [In Arabic]
52. Sadouq, Mohammad bin Ali (1417 AH), Āmalī. Qom: Moassasah Ba'thah. [In Arabic]

53. Tabātabā'ī Yazdī, Mohammad Kazim (1420 AH), Al-'Urwah al-Wuthqā. Qom: Moassasah Nashr Islami. [In Arabic]
54. Tabarī, Mohammad bin Jarūr (nd), Ta'rikh Tabarī. Beirut: Dar al-Turāth. [In Arabic]
55. Tousī, Mohammad bin Hassan (1986), Tahdhīb al-Ahkām, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyah. [In Arabic]
56. Tousī, Mohammad bin Hassan (nd), Al-Fihrist, Qom: Al-Sharif al-Radī. [In Arabic]
57. Tayeb, Abdul Hussein (1999), Atyab al-Bayan, Tehran: Islamic Publications. [In Arabic]
58. Āmilī, Mohammad Jawad (1419 AH), Miftāh al-Kirāmah, Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
59. Askarī, Morteza (1416 AH), Ma'ālim al-Madrisatayn, np: Tawhid Publishing. [In Arabic]
60. Fadl Muqaddad, Muqaddad bin Abdullah (1419 AH), Kanz al-'Irfan fī Fiqh al-Qur'an, World Assembly for the Rapprochement of Islamic Sects. [In Arabic]
61. Qurashī, Ali Akbar (2001), From Hijrat to Rahlat, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyah. [In Persian]
62. Kāshif al-Ghitā', Ja'far (2009), Kāshif al-Ghitā', Qom: Boustān-e Kitāb. [In Arabic]
63. Kadiwar, Jamileh (2000), Transformation of Shiite Political Discourse in Iran, Tehran: Tarh-e Now. [In Persian]
64. Kulainī, Mohammad bin Ya'qub (1986), Al-Kāfī, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyah. [In Arabic]
65. Malik bin 'Anas, Al-Muwatta' (1425 AH), Abu Dhabi: Zayed bin Sultan Foundation for Charitable and Humanitarian Works. [In Arabic]
66. Mamqānī, Abdullah (1411 AH), Miqbās al-Hidāyah fī 'Ilm al-Dirāyah, Beirut: Moassasah Āl al-Bayt. [In Arabic]
67. Majlisī, Mohammad Baqer (2007), Bihār al-'Anwār, Tehran: Islamic Library. [In Arabic]
68. Mohseni, Mohammad 'Āsif (2013), Mu'jam al-Ahadith al-Mu'tabarah, Qom: Adyan Publications. [In Arabic]
69. Modir Shane'chi, Kazem (1998). History of Hadith, Tehran: SAMT. [In Persian]
70. Muslim, Muslim bin Hajjāj (1420 AH), Sahih Muslim [with Sharh al-Nawawi,] Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]

71. Mishkini, Ali (1421 AH), 'Usul al-'Usul, Qom: Dar al-Hadi Publishing House. [In Arabic]
72. Mazhar, Mohammad Reza (1405 AH). 'Usul al-Fiqh, np: Danesh-e Islami Publications. [In Arabic]
73. Maghribī, No'mān bin Mohammad (2006), Da'ā'm Islam, Qom: Moassasah Āl al-Bayt (AS). [In Arabic]
74. Mufīd, Mohammad bin Mohammad (1992), Al-Kāfī fī Ibtāl Tawbah Khōti'a, Qom: Imam Mahdi Institute. [In Arabic]
75. Mufīd, Mohammad bin Mohammad (nd), Al-Jamal, Qom: Davarī. [In Arabic]
76. Makarem Shirazi, Naser (1995), Tafsīr Nemoneh, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah. [In Arabic]
77. Mousavi Bojnourdi, Mohammad (1992), "The Relationship Between Khums and Zakat with Government Taxes", Research Institute of Culture and Islamic Thought, Islamic Economics, First Year, 2: pp. 23-32. [In Persian]
78. Mirzā Qomi, Abul al-Qasim (1417 AH), Ghanā'im Ayyām fī Masā'il al-Halal wa al-Haram, Mashhad: Maktab 'Alālm al-Islamī. [In Arabic]
79. Najāshī, Ahmad bin Ali (1418 AH), Rijāl Najāshī, Qom: Islamic Publications Institute. [In Arabic]
80. Najafī, Mohammad Hassan (1988), Jawāhir al-Kalām, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah. [In Arabic]
81. Narāqī, Mahdī (1415 AH). Mustanad al-Shi'a. Mashhad: Āl al-Bayt (AS) Institute. [In Arabic]
82. Wāqidī, Mohammad bin 'Umar (2017). Maghāzī [Translation by Mahmoud Mahdavi Damghani.] Tehran: Markaz Nashr Daneshgahi. [In Persian]

## Analyzing the Approach of Ibn-Abbas to the Permissibility or Impermissibility of Interpreting the Qur'an and Its Semantic Function in His Interpretative Narrations

Elham Zarinkolah<sup>1</sup>  
Ameneh Omid<sup>2</sup>

Received: 2/12/2022

Accepted: 24/1/2023

DOI: 10.22051/TQH.2023.42230.3737

DOR:

### Abstract

*Interpretation of the Qur'an is one of the most important and fundamental issues in the field of Qur'anic sciences and commentary, which has long been the focus of scholars due to its exclusiveness to God or not. Narratives are the most important source that lead us to diverse opinions on this matter. Ibn Abbas is one of those who both views of the possibility and the impossibility of interpretation are ascribed to him. Using the library method and data analysis, this article seeks to solve the contradiction of his narrations. It concludes that he believes in the permissibility of interpreting the Qur'an except in analogies (mutashābihāt), such as the Day of Resurrection. Extracting the meaning of Mutashābih by Ibn Abbas from the mentioned word is the second goal of the present research, which with the analysis and investigations carried out, the functions of "carrying similarities", "commentary" and "inside (bātn)" are extracted from his narrations in which the word interpretation and its synonyms are clearly mentioned. In addition, "determining the example", "carrying on the non-apparent meaning", "interpreting similar verses", "commentary" and "carrying on the apparent meaning" are extracted from the content and theme of his other narrations in this regard. Notably, from the total of extracted narrations, the most frequent narrations are related to the field of interpretation, which means commentary and then determining the example.*

**Keywords:** Ibn Abbas, Interpretative Narrations, Semantic Function, Interpretation, Jāmi' al-Bayān.

---

<sup>1</sup>. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Eghlid Higher Education Center, Iran. Email: [ezarinkolah@eghlid.ac.ir](mailto:ezarinkolah@eghlid.ac.ir)

<sup>2</sup>. PhD in Qur'an and Hadith Sciences, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: [omidi7092@yahoo.com](mailto:omidi7092@yahoo.com)



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

سال بیستم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۲، پیاپی ۵۹

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۵۶-۳۱

## واکاوی رویکرد ابن عباس در مورد جواز یا عدم جواز تأویل قرآن و کارکرد معنایی آن در روایات تفسیری وی

الهام زرین کلاه<sup>۱</sup>

آمنه امیدی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۹

DOI: 10.22051/TQH.2023.42230.3737

DOR:

### چکیده

تأویل قرآن از مسائل بسیار مهم و اساسی در حوزه علوم قرآنی و تفسیر است که از جهت انحصار یا عدم انحصار آن به خداوند، از دیرباز مورد توجه عالمان و دانشمندان دینی در این حوزه بوده است. روایات از مهم‌ترین منابعی هستند که ما را به آراء و دیدگاه‌های گوناگون در این باره رهنمون می‌سازد. در این میان ابن عباس از کسانی است که هردو دیدگاه امکان یا عدم امکان تأویل، از وی منقول است. لذا، این مقاله با به کارگیری روش کتابخانه‌ای و تجزیه و تحلیل داده‌ها به دنبال حل تعارض روایات وی در این باره بوده و به این نتیجه مهم دست یافته که وی معتقد به جواز تأویل قرآن جز در حوزه متشابهاتی همچون زمان قیامت است. استخراج معنای مستفاد ابن عباس از واژه مذکور، دومین هدف پژوهش حاضر بوده که با تحلیل و بررسی‌های انجام شده کارکردهای «حمل بر متشابهات»، «تفسیر» و «بطن» از روایاتی از وی که در آن واژه تأویل و مترادفاتش به صراحت آمده استخراج شد و «تعیین مصداق»، «حمل بر معنای غیر ظاهری»، «تأویل آیات متشابه»، «تفسیر» و «حمل بر معنای ظاهری» موارد مستخرج از محتوا و مضمون سایر روایات وی در این زمینه است؛ لازم به ذکر است از مجموع روایات مذکور، پربسامندترین روایات، مربوط به حوزه تأویل به معنای تفسیر و سپس تعیین مصداق می‌باشند.

**کلیدواژه‌ها:** ابن عباس، روایات تفسیری، کارکرد معنایی، تأویل، جامع البیان.

<sup>۱</sup> - استادیار گروه علوم قرآن و حدیث مرکز آموزش عالی اقلید، اقلید، ایران، [ezarinkolah@eghli.ac.ir](mailto:ezarinkolah@eghli.ac.ir)

<sup>۲</sup> - دانش آموخته مقطع دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، اهواز، ایران. (نویسنده مسئول)

### • مقدمه

تفسیر قرآن از همان صدر اسلام مورد توجه مسلمانان بوده و مفسران بسته به نوع فهم و تخصص خود به شرح و تبیین آیات پرداخته‌اند. اما در ارتباط با تأویل قرآن همواره تردید وجود داشته و دیدگاه‌های گوناگونی در ارتباط با امکان یا عدم امکان آن و **گستره شمول آن** از این جهت که شامل تمام آیات قرآن می‌شود یا بخشی از آن (آیات متشابه)، همچنین **مصادق تأویل‌کنندگان** بر مبنای آیاتی همچون «و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم» (آل عمران: ۷) و روایاتی همچون «اللهم فقهه فی الدین و علمه التأویل» که آیا طبق آیه - در صورت عاطفه‌بودن واو - تنها شامل راسخان در علم یا طبق برخی روایت افراد دیگری که این امکان را دارند، بیان شده است. بدون تردید پذیرفتن هریک از این دیدگاه‌ها نقش مهمی در نگرش افراد نسبت به آیات قرآن دارد.

در این میان از مهم‌ترین ابزارهایی که در فهم این موارد، نقش مهمی را ایفاء می‌کند، روایات است. مفسر برجسته صدر اسلام، ابن عباس از افرادی است که در این خصوص صاحب‌نظر بوده است. روایات وی در این باره از دو جهت قابل بررسی است؛ یکی از این رو که آیا وی با اعتقاد به عدم جواز تأویل قرآن، آن را منحصراً مختص خداوند می‌داند و یا معتقد به جواز تأویل قرآن بوده و افراد دیگر را هم در شناخت تأویلات قرآنی دخیل می‌داند. جهت دیگر آن است که در صورت جواز تأویل، این مهم در روایات ابن عباس چه کاربرد معنایی دارد. گفتنی است اهمیت تحلیل و بررسی رویکرد ابن عباس در این حوزه، به این دلیل است که وی در شمار صحابه خردسال و از سرآمدان شناخت قرآن بوده و دیدگاه‌های وی در تمام اعصار همواره مورد استناد عالمان دینی قرار گرفته است. بر همین اساس، اطلاع از شاکله ذهنی وی در حوزه تأویل ضرورت می‌یابد.

لازم به ذکر است مفهوم‌شناسی تأویل از دیرباز مورد توجه فراوان محققان بوده و محققان حوزه‌های مختلف همچون لغویان (نک. راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۸۰) و مفسران در مقدمه یا ذیل آیات مربوطه (نک. سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۷۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۴۸) به اقتضای بحث، به آن پرداخته‌اند. در کتاب‌های علوم قرآنی و روش‌های تفسیری نیز تا حدودی این موضوع آمده است. در سال‌های اخیر نیز مقالاتی به طور ویژه به این مهم اختصاص یافته است. نگاشته‌هایی همچون «ماهیت



تأویل قرآن در آیات و روایات و بررسی دیدگاه‌های مشهور بر اساس آن» نوشته محمدهادی قهاری کرمانی (۱۳۹۳)، پژوهش‌نامه تأویلات قرآنی، ۲(۳)؛ «بازخوانی تأویل‌های اهل بیت (ع) در روایات تفسیر نورالثقلین» تألیف معصومه خاتمی و همکاران (۱۳۹۵)، علوم قرآن و حدیث، ۴۸(۲)؛ «وجوه معنایی تأویل در روایات اهل بیت (ع) و مسئله بطن قرآن» نوشته زهره اخوان مقدم (۱۳۹۸)، پژوهش‌نامه تأویلات قرآنی، ۲(۳)؛ و غیره از این دست آثار است. اما در هیچ‌یک از تحقیقات یاد شده به طور دقیق و موشکافانه به کارکردهای تأویل در روایات «ترجمان قرآن» یعنی ابن عباس پرداخته نشده است.

از این رو، مقاله حاضر با تأکید بر روایات تفسیری منقول از ابن عباس در جامع‌البیان طبری<sup>۱</sup>، ضمن ارزیابی روایات وی در خصوص امکان یا عدم امکان تأویل قرآن، به دنبال این است که در صورت باور وی به جواز تأویل، گستره شمول آن را تبیین نماید.

### ۱. معناسناسی واژه تأویل

دستیابی به معنای اصلی یک واژه نیازمند بررسی آن در کتاب‌های لغوی و همچنین تحلیل آراء عالمان در ارتباط با آن است.

#### ۱-۱. تأویل در لغت

واژه تأویل در لغت از ریشه «أول» به معنای رجوع و بازگشت است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۰۰). برخی نیز آن را برگرفته از «ایالت» و به معنای سیاست می‌دانند، به گونه‌ای که تأویل‌کننده گویی کلام را رهبری و سیاست می‌کند تا در جای خود قرار گیرد (زمخشری، ۱۳۹۹ق، ص ۱۲؛ آلوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴). ابن‌فارس، ۱۳۸۲ق، ص ۱۹۳) نیز ضمن بیان این دو معنا، بر این باور است که ریشه «أول» دو معنای اصلی دارد که یکی آغاز یک چیز و دیگری پایان آن است. در عین حال وی واژه «ایالت» را نیز از ریشه «أول» می‌داند. در این میان فراهیدی (۱۴۱۴، ج ۸، ص ۳۶۹) آن را به معنای تفسیر و تبیین یک سخن و طریحی (۱۳۶۲، ج ۵، ص ۳۱۲) به معنای پنهان و غیرظاهری می‌داند.

۱. با توجه به این که تفسیر مذکور از جامع‌ترین تفاسیر روایی متقدم بوده و در آن بالغ بر ۶ هزار روایت تفسیری از ابن عباس نقل شده، در این پژوهش از آن بهره‌جسته‌ایم.

برخی نیز تأویل را یک واقعیت خارجی دانسته که به اصل خود برمی‌گردد، خواه به صورت نتیجه، علت یا وقوع خارجی باشد (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۴۲). این واژه همچنین به معنای تدبیر و اصلاح نیز آمده است. ابن منظور از جمله افرادی است که به این معنا اشاره کرده و ماده «أل» را از «أیاله»، به معنای «اصلاح» گرفته و سپس به نقل از ابومنصور تأویل را به معنای تدبیر و اصلاح معنا آورده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۳).

## ۱-۲. تأویل قرآن در اصطلاح

واژه تأویل در پژوهش‌های مفسران و محققان، بسیار مورد توجه بوده و در این خصوص دیدگاه‌هایی ذکر شده است:

مراجعه به نظرات متقدمان گویای این مهم است که این واژه مترادف با واژه «تفسیر» می‌باشد؛ تا جایی که طبری در بیان تفسیر آیات از عبارت «فی تأویل الآیة» استفاده کرده است. برخی دیگر همچون سیوطی (۱۴۲۱، ج ۴، ص ۱۹۳) در یک دیدگاه به نقل از ابوطالب ثعلبی تأویل را اخص از تفسیر دانسته و می‌گوید: «تأویل، تفسیر باطن است که از «اول» به معنای بازگشت به سرانجام کار، گرفته شده است. از این رو، تأویل خبردادن از حقیقت و مراد واقعی است». وی در دیدگاه دیگر تأویل را خبردادن از مراد و تفسیر را خبردادن از دلیل مراد می‌داند (همان).

ابن تیمیه (بی‌تا، ص ۱۸-۱۰) بر این باور است که تأویل در دیدگاه متأخران انصراف لفظ از معنای راجح و قوی به معنای مرجوح و ضعیف به دلیل وجود قرینه‌ای که با آن معنای مرجوح همراه است، می‌باشد. از نظر وی تأویل از دیدگاه سلف یا مترادف با تفسیر است یا مصداق خارجی کلام. وی تأویل در عرف و زبان قرآن را همان معنای دوم مذکور در عرف پیشینیان می‌داند. رشیدرضا (۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۳۹) از جمله افرادی است که سخن وی را تأیید می‌کند. این در حالی است که علامه طباطبایی (ره) سخن ابن تیمیه را از این جهت که تأویل را شامل تمامی آیات قرآن اعم از محکم و متشابه دانسته و آن را حقیقتی فراتر از مفاهیم و عبارات می‌داند، پذیرفته، اما از آن جهت که ابن تیمیه تأویل را تنها عین خارجی محض دانسته، آن را رد کرده و می‌گوید: «عین خارجی، مصداق

است نه تأویل، زیرا حق مطلب این است که بگوییم تأویل حقیقتی است واقعی که بیانات قرآنی اعم از احکام، مواعظ و حکمت‌هایش مستند بدان است. چنین حقیقتی در باطن تمامی آیات چه محکم و چه متشابه وجود دارد و نیز بگوییم که این حقیقت از قبیل مفاهیمی نیست که از الفاظ به ذهن می‌رسد، بلکه امور عینی است که ممکن نیست در قالب الفاظ قرار گیرد و اگر خداوند آنها را در قالب الفاظ و آیات کلام خود درآورده، در حقیقت کلام او به منزله مثل‌هایی است که برای تقریب ذهن شنونده به مقصود گوینده بیان شده است (برای توضیح بیشتر نک. طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۴۸).

از سخن آیت‌الله خویی (۱۳۲۶، ص ۲۲۳) نیز چنین برمی‌آید که ایشان تأویل را از سنخ معانی و مفاهیم یعنی آنچه کلام به آن برمی‌گردد، نه امور واقعی، می‌داند. وی در این خصوص می‌گوید: «فالمراد بتأویل القرآن، ما يرجع إليه الکلام و ما هو عاقبته، سواء أکان ذلك ظاهراً يفهمه العارف باللغة العربيه، أم كان خفياً لا يعرفه إلا الراسخون في العلم». آیت‌الله معرفت (۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۰) نیز دو معنا برای این واژه بیان کرده که یکی تأویل به معنای توجیه متشابه و دیگری معنای ثانویه کلام یعنی بطن است.

گفتنی است این واژه هفده بار در قرآن کریم به کار رفته که بیش‌ترین کاربرد آن در سوره یوسف به تعداد هشت بار (آیات ۶، ۲۱، ۱۰۱ به شکل «تأویل الاحادیث»؛ ۳۶، ۳۷، ۴۵ به شکل «بتأویله»؛ ۴۴، به صورت «تأویل الاحلام» و آیه ۱۰۰ به شکل «تأویل رؤیای») می‌باشد. می‌توان گفت همه این موارد در ارتباط با تعبیر خواب است. دومورد دیگر در الکهف: ۷۸ و ۸۲ به صورت «تأویل» آمده که در ارتباط با برخی کارهای همسفر موسی - که کودکی را می‌کشد، کشتی را سوراخ می‌کند و دیوار کجی را تعمیر می‌کند و هربار اعتراض موسی را می‌بیند - است. دومورد هم در الأعراف: ۵۳ و ۳۹ به شکل «تأویله» آمده که به نظر می‌رسد در ارتباط با وعده و وعیدهای الهی باشد. این واژه همچنین در النساء: ۵۹ و الاسراء: ۳۵ به صورت «تأویلاً» بکار رفته که در مورد وزن کردن صحیح و ادای حق مردم است. دومورد دیگر در آل عمران: ۷ دیده می‌شود که در مورد آیات متشابه و در واقع تأویل قرآن بوده و مرتبط با بحث این پژوهش می‌باشد.

## ۲. امکان یا عدم امکان تأویل قرآن در لسان عالمان

امکان یا عدم امکان تأویل قرآن، از مباحث اختلافی و بحث‌برانگیز میان مفسران است. آیه زیر مستند اصلی، بلکه یگانه مستند قرآنی این بحث است:

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (آل عمران: ۷)».

(اوست کسی که این کتاب [قرآن] را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم [صریح و روشن] است. آن‌ها اساس کتابند و [پاره‌ای] دیگر متشابهات‌اند. اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است، برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن، از متشابه پیروی می‌کنند، با آنکه تأویلش را جز خدا و راسخان در دانش کسی نمی‌داند. [آنان که] می‌گویند: «ما بدان ایمان آوردیم، همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست»، و جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود).

علاوه بر اینکه آیه مذکور به یکی از مهم‌ترین مباحث علوم قرآنی می‌پردازد، در خصوص آن، دو نکته جدی مطرح است؛ یکی مرجع ضمیر در «تأویله» که آیا همه قرآن را در برمی‌گیرد یا فقط شامل آیات متشابه می‌شود. دیگری ارزیابی امکان یا عدم امکان علم به تأویل قرآن که در این خصوص نقش حرف «واو» در عبارت «مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» مهم و تعیین‌کننده است.

در ارتباط با نکته نخست، برخی همچون عیاشی (۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۶۴) و علی بن ابراهیم قمی (۱۳۶۳، ج ۱، ص ۹۷) به نقل از امام باقر<sup>(ع)</sup>، مرجع ضمیر را کل قرآن می‌دانند. علت دیدگاه ایشان آن است که در این روایت، امام<sup>(ع)</sup> مراد از راسخان در علم را، ائمه<sup>(ع)</sup> دانسته و در نتیجه مرجع ضمیر در «تأویله» هم کل آیات خواهد بود. علامه طباطبایی (ره) نیز بر این اعتقاد بوده و می‌گوید: «صرف بازگشت ضمیر در «ابتغاء تأویله» به واژه «متشابه»، مستلزم این نیست که تأویل هم تنها مربوط به متشابهات باشد و آیات محکم تأویل نداشته باشند، بلکه این امکان هم وجود دارد که ضمیر در «تأویله» به کلمه «کتاب» برگردد، همچنان که ضمیر در عبارت «ما تشابه منه» به همه کتاب بازمی‌گردد» (نک. طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۴۲). در عین حال برخی مفسران دیگر مرجع ضمیر را

متشابهات دانسته که بعضی از این افراد همچون مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۶۴)، سمرقندی (۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۹۵)، ابن وهب دینوری (۱۴۲۴، ج ۱، ص ۹۸) و غیره، مراد از آن را مدت زمان امت پیامبر (ص) و برخی دیگر از جمله فراء (معانی القرآن، ۱: ۱۹۱) مراد از آن را علم به معنای حروف مقطعه دانسته‌اند. این افراد همچنین «واو» را استیناف در نظر گرفته‌اند.

اما نکته دوم که مربوط به امکان یا عدم امکان تأویل بوده و به نوعی در پیوند با مبحث اول است، به اختلاف دیدگاه‌ها در مورد نقش «واو» برمی‌گردد. دیدگاه‌ها در این باره چنین است:

**۲-۱. عاطفه بودن «واو»:** در صورتی که حرف «واو» در آیه مورد بحث عاطفه باشد، واژه «الرَّاسِخُونَ» به «اللَّهُ» عطف خواهد شد. در این صورت علاوه بر خداوند، راسخان در علم هم تأویل را می‌دانند.

افرادی همچون طبرسی بدون استناد به دلیلی این قول را برگزیده است (نک. طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۰۱). برخی هم همچون علامه بلاغی ضمن ترجیح این قول، آن را مطابق سیاق قرآن، دلالت عقل و روایات صحیح منقول از فریقین دانسته و می‌گوید: «روایاتی در منابع شیعی آمده که در آن پیامبر (ص) افضل راسخان در علم و ائمه (ع) به عنوان راسخان در علم معرفی شده‌اند و روایاتی هم در منابع اهل سنت غالباً از طریق مجاهد از ابن عباس نقل شده که وی خود را از عالمان نسبت به تأویل می‌داند» (بلاغی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۵۷). وی در ادامه ضمن برشمردن بسیاری از منابع اهل سنت که حدیث «اللَّهُمَّ فَفَهِّمُ فِي الدِّينِ وَ عَلِّمُهُ التَّأْوِيلَ» منقول از پیامبر (ص) در مورد ابن عباس را نقل کرده‌اند، می‌گوید: «اگر علم تأویل منحصر به خدا باشد و پیامبر (ص) و راسخان در علم از آن آگاهی نداشته باشند، پس معنای این دعای پیامبر (ص) چه خواهد بود!» (همان).

در این میان برخی دیگر از مفسران هم ضمن گزینش این قول، دیدگاه وقف بر «إِلَّا اللَّهُ» و استیناف دانستن «واو» را به مفسران عامه و دیدگاه عاطفه بودن را به مفسران خاصه نسبت داده‌اند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۱۳). این درحالی است که از میان مفسران شیعه افرادی همچون علامه طباطبایی (ره) به مستأنفه بودن «واو» در این آیه

معتقد است. البته این دیدگاه علامه به معنای اعتقاد وی در انحصار تأویل به خداوند نیست، بلکه همان طور که قبلاً هم اشاره شد، ایشان قائل به تأویل قرآن برای غیر خداوند بوده، اما آن را از آیات دیگر قرآن برداشت می‌کند (نک. طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۴۵-۴۰).

**۲-۲. استیناف «واو»:** بر مبنای این دیدگاه، در صورتی که «واو» مستأنفه باشد، تفسیر متشابهاتی همچون مدت زمان امت پیامبر<sup>(ص)</sup>، زمان وقوع قیامت، فانی شدن دنیا، خروج دجال، نزول عیسی<sup>(ع)</sup> و غیره را جز خداوند کسی نمی‌داند. این دیدگاه از عایشه، عروقه بن زبیر، حسن، مالک، کسایی، فراء، جبایی و دیگران نقل شده است (نک. طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۴۰۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۰۱). سیوطی (۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۹۴) آن را منسوب به اکثر صحابه، تابعان و پیروان آنان به‌ویژه اهل سنت می‌داند.

طرفداران این دیدگاه در تأیید گفتار خود به دلایلی از جمله آیاتی که علم به پاره‌ای از امور همچون حقیقت روح، زمان قیامت، حقیقت ذات الهی و غیره را منحصر به خدا دانسته (نک. قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۱۷۰) استناد کرده‌اند.

دلیل دیگر طرفداران این دیدگاه، سیاق آیه است، به این معنا که خداوند راسخان در علم را به این دلیل که می‌گویند به متشابه ایمان آوردیم، ستوده است و اگر ایشان نسبت به تأویل متشابه به نحو تفصیل آگاه باشند، مدح ایشان بی‌هوده خواهد بود (نک. فخر رازی، بی تا، ج ۷، ص ۱۷۷). استناد به قرائت صحابه‌ای همچون ابن مسعود، ابی بن کعب و ابن عباس که پس از «الله» وقف می‌نمودند، دلیل دیگر در این خصوص است (نک. سیوطی، همان جا).

مطابقت با قواعد نحوی، مستند دیگر در این باره است. فخر رازی (بی تا، ج ۷، ص ۱۹۰) بر این باور است که عطف «والراسخون فی العلم» بر «الا الله» مستلزم آن است که جمله «یقولون آما به» ابتدائی باشد. اما از آنجا که قرار گرفتن چنین جمله‌ای از فصاحت کلام به دور است، مناسب‌تر آن است که گفته شود: «وهم یقولون آما به» یا «ویقولون آما به».

### ۳. امکان یا عدم امکان علم به تأویل قرآن از منظر ابن عباس

همانطور که بیان شد، ابن عباس از جمله افرادی است که در هر دو زمینه انحصار و عدم انحصار تأویل به خداوند، صاحب قول است. از این رو، طرفداران هر دو دیدگاه به روایات وی استناد کرده‌اند. طبری ذیل عبارت «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» در ارتباط با دیدگاه اول (انحصار تأویل به خداوند) سه روایت: دو مورد آن از طریق طاووس: «و قرأ ابن عباس: وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ الْآيَةَ»، «تأويله يوم القيامة إلا الله» و مورد دیگر از طریق علی بن ابی طلحه: «يقولون وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ يقول الراسخون: أمنا به» از ابن عباس ذکر کرده است. وی همچنین در ارتباط با دیدگاه دوم از طریق ابن ابی نجیح از مجاهد از ابن عباس چنین نقل کرده است: «أنا ممن يعلم تأويله».

در جمع میان این دودسته روایت که یکی بر انحصار تأویل به خداوند و دیگری بر عدم انحصار آن دلالت دارد، می‌توان گفت در واقع هر دو دسته روایت صحیح است. توضیح آن که بررسی متن و فضای کلام روایت اول منقول از طریق طاووس، نشان می‌دهد که ابن عباس انحصار تأویل به خداوند را در فضایی گفته که سخن از خوارج و عقاید فکری آن‌ها بوده است. زیرا طبق گفته ابن عباس آن‌ها به محکم ایمان آورده، اما در عمل به متشابه دچار هلاکت می‌شوند. لذا، نمی‌توان این روایت را دلیل بر اعتقاد کلی و مطلق ابن عباس بر عدم جواز تأویل دانست. در روایت دیگر ابن عباس (به نقل از علی بن ابی طلحه) مراد وی از تأویل، متشابهاتی مانند مدت زمان امت پیامبر (ص) و زمان قیامت است که در همین روایت، علم به این موارد را نیز مختص خداوند می‌داند.

گفتار منقول از ابن عباس که طبری در تقسیم‌بندی انواع تفسیر از وی نقل کرده، این برداشت را تأیید می‌کند. ابن عباس تفسیر را به چهار قسمت تقسیم نموده است: «التفسير على أربعة أوجه وجه تعرفه العرب من كلامها و تفسير لا يعذر أحد بجهالته و تفسير يعلمه العلماء و تفسير لا يعلمه الا الله»: «آنچه عرب از راه فهم لغت به آن دست می‌یابد، آنچه همگان در فهم آن مکلف هستند و هیچ کس در ندانستن آن معذور نیست، آنچه تنها دانشمندان بدان می‌رسند، آنچه جز خداوند کسی نمی‌داند» (طبری، ج ۱، ص ۲۶). بر اساس این روایت، دو قسمت اول را همگان می‌دانند، قسمت سوم مختص به دانشمندان و قسمت چهارم مختص خداوند است. در نتیجه می‌توان گفت قسمت سوم و چهارم مشمول تأویل است. می‌توان گفت ابن عباس با توجه به قسمت سوم خود

را از آگاهان به تأویل می دانسته است. دعای «اللَّهُمَّ فَفِّهْهُ فِي الدِّينِ وَ عَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ» که پیامبر (ص) در مورد ابن عباس فرمود، بیانگر علم وی در تأویل این دسته است. زیرا طبق دسته بندی وی، آگاهی از قسمت اول و دوم بر همگان لازم بوده و فضیلتی محسوب نمی شود که ابن عباس بخواهد خود را از آن دسته بداند و پیامبر (ص) در حق وی به طور ویژه دعا کند. آیت الله معرفت هم مراد از تأویل در این روایت پیامبر (ص) را تفسیر عمیق می داند (معرفت، ۱۳۸۶، ص ۱۱).

اما قسمت چهارم که ابن عباس علم آن را مختص خداوند دانسته، در واقع بیانگر روایات مربوط به دیدگاه اول وی یعنی «و قرأ ابن عباس: وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ الْآيَةَ»، «تأويله يوم القيامة إلا الله» و «يقولون وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ يَقول الراسخون: أمانا به» و علم به متشابهاتی همچون زمان قیامت و غیره است.

گفتار طبری نیز این مطلب را تأیید می کند. وی ضمن اینکه قسمت چهارم را تأویلاتی می داند که علم به آن مختص خداوند است، در تأیید این گفتار به نقل از خود ابن عباس روایتی از پیامبر (ص) آورده که می فرماید: «نزل القرآن على أربعة أحرف حلال و حرام لا يعذر أحد بالجهالة به و تفسیر تفسره العرب و تفسیر تفسره العلماء و متشابه لا يعلمه الا الله و من ادعى علمه سوى الله فهو كاذب» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۶). این حدیث نشان می دهد که اولاً ابن عباس تقسیمات چهارگانه خود از تفسیر را از کلام پیامبر (ص) برگرفته است، دوماً همانطور که مشاهده می شود پیامبر (ص) قسمت چهارم را دقیقاً همان متشابهات دانسته و مدعی علم به آن را، دروغگو می نامد.

با توجه به آنچه ذکر شد، بسته به اینکه مراد ابن عباس از تأویل کدام قسمت باشد، هر دودسته روایت مذکور از وی صحیح خواهد بود و در مجموع می توان گفت ابن عباس تأویل را جز در مورد چهارم یعنی آیات متشابه، مدت زمان امت پیامبر (ص) و غیره جایز می داند.

اما بدون توجه به تقسیم بندی های مذکور برای واژه تأویل، باز هم می توان تعارض این دودیدگاه ابن عباس را با ترجیح روایات دال بر عدم انحصار تأویل بر خداوند، رفع نمود. زیرا مستأنف بودن «واو» با خود آیه ۷ سوره آل عمران سازگاری ندارد. به این دلیل که این عبارت آیه که کل قرآن از جانب خداوند است، اختصاص به راسخان در علم



ندارد، بلکه هر مسلمانی قائل به این قول است و غیر مسلمان هم تمام قرآن را تکذیب می‌کند و تقدیم مبتدا بر جمله فعلیه، ظهور در اختصاص دارد، یعنی غیر راسخ در علم، کل قرآن را از جانب خداوند نمی‌داند. پس محکمت آن را به خدا نسبت می‌دهد. ضمن اینکه مناسبت حکم و موضوع یعنی تعبیر به رسوخ در علم مقتضی است که راسخ در علم چیزی را می‌داند که غیر راسخ نمی‌داند و این نیست مگر علم به تأویل (نک. طیب، ۱۳۷۸ق، ج ۳، ص ۱۱۳).

#### ۴. حوزه معنایی تأویل در روایات ابن عباس

حال که نگرش ابن عباس نسبت به امکان علم به تأویل قرآن مشخص شد، استخراج کارکرد یا حوزه معنایی آن در روایات وی ضرورت می‌یابد. در این خصوص با دو دسته روایات روبرو هستیم.

دسته اول روایاتی است که ابن عباس خود به تصریح از واژه تأویل، مشتقات یا کلمات مرتبط با آن همچون «بطن» استفاده کرده است. دسته دوم روایاتی هستند که وی در آن این واژه‌ها را بکار نبرده، بلکه از شرحی که در ارتباط با آیه آورده، چنین برداشت می‌کنیم که معنای تأویلی مدنظر وی بوده است.

در خصوص دسته اول، بررسی‌های انجام شده در منبع مورد تحقیق و منابع دیگر نشان داد که در چند مورد محدود در روایات وی واژه تأویل و مشتقات آن و در یک مورد هم واژه بطن آمده است. معانی برداشتی از این موارد چنین است:

۱- حمل بر متشابهاتی همچون زمان برپایی قیامت و غیر متشابهات مانند آنچه راسخان در علم می‌توانند به آن دست یابند، که از روایات منقول از وی ذیل آیه ۷ آل عمران برداشت می‌شود (نک. بخش قبلی مقاله روایات منقول از طبری).

۲- حمل بر تفسیر که از روایت منقول از وی در تفسیر ابن کثیر (ج ۲، ص ۵۶) ذیل آیه «وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (آل عمران: ۷۸) برداشت می‌شود. ابن عباس در ارتباط با عبارت «يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ»، ضمن بیان این مطلب که هیچ آفریده‌ای نیست که لفظی از الفاظ کتاب خدا را کم کند، پس از ذکر لفظ «بحرفونه»، عبارت «یتأولونه علی غیر تأویله» (یعنی تأویل بر

اساس آنچه خداوند تأویل نکرده است) را آورده که با توجه به فضای سخن می‌توان گفت مراد وی از «غیر تأویله» تفسیر به رأی یا همان تحریف معنوی است. گفتار منقول از ابن تیمیه که یکی از معانی تأویل از دیدگاه پیشگامان صدر اسلام را تفسیر می‌داند، مؤید این گفتار است (ابن تیمیه، بی‌تا، صص ۱۸-۱۰).

در روایت مشابه دیگر که تنها مقاتل بن سلیمان در تفسیرش (ج ۱، ص ۲۷) ذکر کرده و در هیچ منبع دیگری نقل نشده، چنین آمده است: «تعلموا التأویل قبل أن یجیء أقوام یتأولونه علی غیر تأویله». که به نظر می‌رسد همان معنا مد نظر باشد. البته مقاتل ذیل این روایت، در روایت دیگر از وی چنین نقل می‌کند: «ما أنزل الله عزوجل کتابا إلا أحب أن یعلم تأویله». طبق این روایت ابن عباس ادعا نکرده که تأویل تمام آیات را می‌داند، بلکه تمایل دارد که تأویل آن را بیاموزد. لذا، واژه مذکور در این روایت هم می‌تواند حمل بر تمام موارد مذکور در تقسیم‌بندی چهارگانه ابن عباس باشد.

۳- حمل بر بطن و معنای غیر ظاهری: در این باره سیوطی به نقل از ابن ابی حاتم از ابن عباس در بیان آنچه در قرآن آمده، به بطن اشاره کرده و آن را همان تأویل دانسته است: «إن القرآن ذو شجون و فنون و ظهور و بطون لا تنقضی عجائبه و لا تبلغ غایته فمن أوغل فیه برفق نجا و من أوغل فیه بعنف غوی، أخبار و أمثال و حرام و حلال و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و ظهر و بطن؛ فظهره التلاوة و بطنه التأویل فجالسوا به العلماء و جانبوا به السفهاء و إیاکم و زلة العالم» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۶). بر اساس این روایت، می‌توان گفت یکی از برداشت‌های ابن عباس از تأویل، حمل آن بر بطن آیه یا همان معنای غیرظاهری است.

همانطور که مشاهده شد، در روایاتی که در این دسته ذکر شدند، واژه تأویل و مشتقات آن در متن روایت آمده، نه این که به عنوان مثال ابن عباس بیان کند تأویل آیه یا تفسیر باطنی یا بطن آن و... چنین است.

اما با توجه به آنچه در جامع‌البیان آمده در ارتباط با دسته دوم که ابن عباس بدون ذکر واژه تأویل و مشتقات آن، معنای تأویلی آیه را متذکر شده، پنج کارکرد: تعیین مصداق، حمل بر غیر معنای ظاهری، آیات متشابه، تفسیر و معنای ظاهری استخراج می‌شود. که از میان این پنج محور، سه مورد آن از خود روایات ابن عباس برداشت می‌شود و دو مورد

آخر یعنی حمل بر معنای ظاهری، در واقع برداشت ما از استعمال واژه تأویل در جامع البیان است که روایات ابن عباس هم بخشی از آن می باشد.  
در ادامه این موارد به تفصیل بیان می شود:

#### ۴-۱. حمل بر تعیین مصداق

از کارکردهای معنایی تأویل در روایات ابن عباس، تعیین مصداق است. مراد از تعیین مصداق، تطبیق خارجی آیه به لحاظ معنای ظاهری آن در بستر نزول می باشد. در این خصوص روایات قابل توجهی از ابن عباس به ویژه در منابع شیعی مشهود است. به عنوان مثال در تأویل «ذکر» ذیل آیه «وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ» (الجن: ۱۷)، ولایت حضرت علی<sup>(ع)</sup> آمده است (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۰۷). در جای دیگر مصداق «خاشعین» ذیل آیه «وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَاةِ وَ إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ» (البقرة: ۴۵) را پیامبر<sup>(ص)</sup> و علی<sup>(ع)</sup> می داند (فرات کوفی، بی تا، ج ۱، ص ۶۰). تأویل «الذین آمنوا» در آیه «وَ مَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ» (المائدة: ۵۶)، به علی<sup>(ع)</sup> (همان، ص ۱۲۹)؛ «میتا» در آیه «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ» (الانعام: ۱۲۲) به ابو جهل بن هشام (همان، ص ۱۳۵)؛ «رجال» در آیه «وَ عَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ» (الاعراف: ۴۶) به معصومین<sup>(ع)</sup> (همان، ص ۱۴۴)؛ «مؤذن» در آیه «وَ أَدَانُ مِنْ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ» (التوبة: ۳) به امام علی<sup>(ع)</sup>؛ «مؤمن» و «فاسق» در آیه «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا» (السجدة: ۱۸) به ترتیب به علی<sup>(ع)</sup> و ولید بن عقبه (همان، ص ۳۲۷)؛ «ودا» در آیه «سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا» (مریم: ۹۶) به محبت علی<sup>(ع)</sup> (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۶۳) تنها نمونه ای از انبوه روایات تأویلی منقول از ابن عباس با رویکرد تعیین مصداق در منابع تفسیر روایی شیعی است (برای موارد بیش تر نک. فرات کوفی، الصافات: ۱۳۰؛ الشوری: ۲۳؛ الرحمن: ۲۲؛ الواقعة: ۱۰؛ الجمعة: ۲ و...).

در تفاسیر روایی اهل سنت به ویژه منبع مورد بررسی این پژوهش یعنی جامع البیان هم تعداد قابل توجهی روایات با این حوزه معنایی از ابن عباس دیده می شود: تأویل «روح القدس» در آیه «إِذْ أَيْدِيكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (المائدة: ۱۱۰) به انجیل و علم به آن (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۸۲)؛ «الذین» در آیه «الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ

هُم رَاكِعُونَ» (المائدة: ۵۵) به امام علی<sup>(ع)</sup> (همان، ج ۶، ص ۱۸۶)؛ «خوف» در آیه «وَأَمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ» (القریش: ۴) به «جذام» (همان، ج ۳۰، ص ۲۰۰)؛ «أَرْض» در عبارت «وَأَرْضًا لَمْ تَطُوهَا» (الاحزاب: ۲۷) به روم و فارس (همان، ج ۲۱، ص ۹۸)؛ «صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (یس: ۴) به اسلام (همان، ج ۲۲، ص ۹۷)؛ «كما» در آیه «إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا» (التحریم: ۴) به عایشه و حفصه (همان، ج ۲۸، ص ۱۰۴)؛ «فَالْفَارِقَاتِ فَرِقًا» (المرسلات: ۴) (همان، ج ۲۹، ص ۱۴۹)؛ «وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا» (النازعات: ۲) (همان، ج ۳۰، ص ۲۰) و «كِرَامٍ بَرَرَةٍ» (عبس: ۱۵) (همان، ج ۳۰، ص ۳۴) به ملائکه؛ «ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ» (التکویر: ۲۰) به جبرئیل (همان، ج ۳۰، ص ۵۱)، از این دست روایات هستند.

همانطور که مشاهده می‌شود روایات تعیین مصداق منقول از ابن عباس در منابع شیعی غالباً با رویکرد فضائل اهل بیت<sup>(ع)</sup> است، اما در منابع اهل سنت به ویژه جامع‌البيان هر نوع موضوعی دیده می‌شود. البته در تفاسیری همچون الدر المنثور این کارکرد معنایی در خصوص فضائل اهل بیت<sup>(ع)</sup> (برای نمونه نک. سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۵۴-۱۴۶) نسبت به جامع‌البيان نمود بیش‌تری دارد، اما در مجموع این مطلب با توجه به تفاوت نگرش و مبانی فکری-اعتقادی فریقین، امری کاملاً طبیعی است.

## ۲-۴. حمل بر معنای غیر ظاهری

از دیگر حوزه‌های معنایی تأویل در روایات تفسیری منقول از ابن عباس، حمل بر معنای غیرظاهری یا بطن است. بطن در واقع همان معنای ثانویه و پوشیده‌ای است که از ظاهر آیه به دست نمی‌آید، بلکه از درون آن استخراج می‌شود. لذا، آن را تأویل یعنی بازگرداندن به اصل و هدف کلی آیه که برای همیشه جریان دارد، گویند (نک. معرفت، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۴). روایت «إِنَّ الْقُرْآنَ ذُو شَجَوْنٍ وَ فَنَوْنٍ وَ ظَهْوَرٍ وَ بَطُونٍ... فَظَهْرُهُ التَّلَاوَةُ وَ بَطْنُهُ التَّأْوِيلُ» منقول از ابن عباس که بطن را همان تأویل می‌نامد، مؤید این مطلب است (نک. سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶). حدیث مشابه منقول از امام باقر<sup>(ع)</sup> در این باره، گفتار ابن عباس را تصدیق می‌کند (نک. عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۱).

در این خصوص روایات فراوانی از ابن عباس در منابع تفسیری فریقین دیده می‌شود که مضمون آن دلالت بر این کارکرد معنایی تأویل دارد. به عنوان مثال ذیل آیه «أُولَئِكَ

عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ» (البقرة: ۵) در تأویل واژه «هدی» از وی کلمه «نور» آمده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۶). تأویل واژه «مرض» در عبارت «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» (البقرة: ۱۰) به «شک» و «نفاق» (همان، ج ۱، ص ۹۴)؛ «نور» در عبارت «ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ» (البقرة: ۱۷) به «ایمان» (همان، ص ۱۱۰)؛ «خطیئته» در عبارت «وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ» (البقرة: ۸۱) به کفر (همان، ص ۳۰۴)؛ «صبغة» در عبارت «صِبْغَةَ اللَّهِ» (البقرة: ۱۳۸) به دین (همان، ص ۴۴۵)؛ «لِإِيْلَافٍ قَرِيْبٍ» (قریش: ۱) به «نعمتی علی قریش» (همان، ج ۳۰، ص ۱۹۸)؛ «سواء السبیل» در عبارت «فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ» (البقرة: ۱۰۸) به «عقل و فطرت» (همان، ج ۱، ص ۳۸۸)؛ «کلمه سواء» در عبارت «إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ» (آل عمران: ۶۴) به عدالت (همان، ج ۳، ص ۲۱۴)؛ «رحمت» در عبارت «يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ» (آل عمران: ۷۴) به «مقام نبوت» (همان، ج ۳، ص ۲۲۶)؛ «سُفْلَى» در عبارت «وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى» (التوبة: ۴۰) به شرک (همان، ج ۱۰، ص ۹۷)؛ «سکینه» در عبارت «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ» (الفتح: ۴) به «رحمت» (همان، ج ۲۶، ص ۴۵)؛ «فَعَجَّلَ لَكُمْ هَذِهِ» (الفتح: ۲۰) به «صلح» (همان، ج ۲۶، ص ۵۴)؛ «مریج» در عبارت «فِي أَمْرِ مَرِيْجٍ» (ق: ۵۰) به «ضاللت» (همان، ج ۲۶، ص ۹۵) مواردی از روایات منقول از ابن عباس در این حوزه معنایی است (برای موارد بیشتر نک. طبری، ۱۴۱۲ق، ذیل آیات: البقرة: ۱۹۵، ۲۰۳، ۲۵۵، ۲۶۷، ۲۶۹؛ آل عمران: ۱۳۷؛ المائدة: ۳۲؛ الانعام: ۱۷؛ الانفال: ۲۴؛ التوبة: ۳۷؛ الروم: ۱۷؛ ص: ۳۴؛ الممتحنة: ۵ و...).

### ۳-۴. حمل بر متشابهات

کارکرد دیگر تأویل در روایات تفسیری ابن عباس بیان معنای متشابهات قرآنی است. آیات متشابه، آیاتی هستند که ظهور در معنای شبهه‌انگیز دارند. به عبارت دیگر تشابه در آیات متشابه، تشابه حق و باطل است، به گونه‌ای که سخن حق‌گونه، باطل‌گونه جلوه داده شود (نک. معرفت، ۱۳۸۸، ص ۸۸). بر این اساس است که آیات متشابه نیازمند تأویل هستند.

در این خصوص روایاتی از ابن عباس نقل شده است که می‌توان آن‌ها را حمل بر این وجه معنایی نمود. روایات مربوط به اوصاف خداوند، قیامت و حروف مقطعه مشمول

متشابهات هستند. به عنوان مثال ابن عباس واژه «ناظرة» در آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (القیامة: ۲۳ و ۲۲) را به «انتظارها رحمة الله و ثوابه» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۱۲۱) تأویل نموده است. تأویل «يُظُنُّونَ» در آیه «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ» (البقرة: ۴۶) به «یقین» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۰۷)؛ «إِنَّا لِلَّهِ» در آیه «إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (البقرة: ۱۵۶) به «تسلیم بودن در قضاء و راضی بودن به حکمت» (همان، ج ۲، ص ۲۶)؛ «ید» در آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (الفتح: ۱۰) به «نعمت» (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۹، ص ۱۷۱)؛ «سَنَفَرُغُ» در آیه «سَنَفَرُغُ لَكُمْ أَيَّهَ الثَّقَلَانِ» (الرحمن: ۳۱) به «وعید من الله للعباد، و لیس بالله شغل، و هو فارغ» (همان، ج ۲۷، ص ۷۹)؛ «ناظره» در آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (النور: ۳۵) به «یدبر الأمر فیهما: نجومهما و شمسهما و قمرهما» (همان، ج ۱۸، ص ۱۰۵)؛ «ق» در آیه «ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ» (ق: ۱) به «قسم أقسمه الله، و هو اسم من أسماء الله» (همان، ج ۲۶، ص ۹۳)؛ «ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرُهُ» (عبس: ۲۰) به «خروجه من بطن أمه يسره له» (همان، ج ۳۰، ص ۳۵)؛ «إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ» (الفجر: ۱۴) به «یری و یسمع» (همان، ج ۳۰، ص ۱۱۶)؛ «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» (القلم: ۴۲) به «یوم حرب و شد» (همان، ج ۲۹، ص ۲۴) نمونه‌ای از این دست روایات است.

علاوه بر مثال‌های فوق که مربوط به خداوند، اوصاف ایشان و حروف مقطعه و... است، با توجه به تعریف ابن عباس از متشابهات که آن را شامل منسوخ، مقدم و مؤخر، مثل و... می‌داند (نک. طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۱۵)، موارد ذیل هم مشمول این حوزه معنایی می‌گردد.

### ۱-۳-۴. منسوخات

از آنجا که حکم منسوخات مورد اجرا نخواهند بود، لذا، از مواردی‌اند که باید به آن ایمان آورد، اما مورد عمل قرار نداد. از این رو، به نوعی متشابه هستند.

در این خصوص نیز روایاتی از ابن عباس مشاهده می‌شود. به عنوان مثال وی در ارتباط با المجادلة: ۱۲ که به آیه نجوا معروف است، می‌گوید: «مسلمان قبل از نجوی با پیامبر (ص)، صدقه می‌دادند، اما هنگامی که آیه زکات نازل شد، این آیه نسخ گردید» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۸، ص ۱۵). اگرچه روایت مذکور از دو جهت: یکی عمل کنندگان

در حالی که به گواه تاریخ تنها حضرت علی<sup>(ع)</sup> به آن عمل کرد- و دیگری ناسخ آن طبق روایات دیگر، آیه بعد آن یعنی المجادلة: ۱۳ ناسخ آن است-، محل نقل و بررسی است، اما از آن جهت که آیه نجوا را آیه منسوخ دانسته، مورد استفاده در بحث مذکور است.

نسخ آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ» (البقرة: ۶۲) با آیه «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل عمران: ۸۵) (همان، ج ۱، ص ۲۵۶)؛ نسخ آیه «فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ» (محمد: ۴) توسط آیه «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْضَرُوهُمْ وَ أَفْعِدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ» (التوبة: ۵) (همان، ج ۲۶، ص ۲۶) و غیره نمونه‌هایی دیگر در این خصوص است.

### ۲-۳-۴. تقدیم و تأخیر

یکی دیگر از انواع متشابهات از منظر ابن عباس تقدیم و تأخیر است. البته مراد، آن نوع تقدیم و تأخیری است که فهم معنای آیه را در ظاهر دچار مشکل نموده و امر را بر مخاطب مشتبه می‌سازد، اما پس از اینکه معلوم شد که در آیه تقدیم و تأخیر رخ داده، معنای آن روشن خواهد شد. لذا، از این جهت می‌توان گفت چنین آیاتی، متشابه هستند.

در این باره موارد محدودی از ابن عباس منقول است. به عنوان مثال در ارتباط با آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَ لَمْ يُجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قَيِّمًا» (الکہف: ۲) می‌گوید: «أنزل الكتاب عدلا قيما، و لم يجعل له عوجا». طبری پس از نقل روایت مذکور، متذکر می‌شود که در واقع ابن عباس با این عبارت نشان داده که کلمه «قَيِّمًا» از جایگاه اصلی خود که بعد از «الكتاب» بوده، مؤخر شده و این امر سبب شده که فهم آیه با مشکل روبرو شود (طبری، ۱۲۶: ۱۵). در جای دیگر ذیل آیه ۱۵۳ سوره النساء «فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهُ جَهْرَةَ» از وی نقل می‌کند که «جهره» به کلمه «قالوا» تعلق داشته، نه حال برای کلمه «الله». زیرا زمانی که آنان خدا را ببینند، او را آشکارا دیده‌اند و غیر آشکار نخواهد بود تا به ذکر قید «جهره» نیاز باشد. براین اساس در آیه مذکور تقدیم و تأخیر انجام شده و معنای آیه چنین است: «بنی اسرائیل به طور علنی به موسی<sup>(ع)</sup> گفتند که خدا را به ما نشان بده» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۷).

#### ۴-۳-۴. امثال

از دیگر مواردی که طبق تعریف ابن عباس در زمره متشابهات قرار می‌گیرند، مثل‌های قرآنی است. مثل در اصطلاح به معنای تشبیه حقایق عقلی به امور حسی و قابل لمس است. مثل‌های قرآنی غالباً از اشیاء، گیاهان، جانوران و نظایر آن سخن می‌گویند و از آن‌جا که باعث روشن شدن امر پیچیده می‌گردد، جزو محکمت قرآن است، اما گاه ممکن است برای افرادی که به مفهوم آن آشنا نیستند، متشابه باشد (اسماعیلی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۶). لذا، از این جهت متشابه خواهند بود. احتمالاً ابن عباس هم از این جهت امثال را جزو متشابهات لحاظ کرده است.

به عنوان مثال در ارتباط با آیه «وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًّا» (الاعراف: ۵۸) می‌گوید: «این آیه مثلی است که خداوند برای مؤمن و کافر زده است، مؤمن طیب و پاک است، عملش نیز طیب است، مانند سرزمین پاک و حاصل‌خیزی که میوه و محصول آن طیب و گوارا است، و «الذی خبث» مثل کافر است، همانند زمین شورزار که هم خودش خبیث و ناپاک است و هم عملش» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۱۵۰).

نمونه دیگر ذیل البقرة: ۲۶۶ «أَيُّدُ أَحَدِكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَ أَغْنَابٍ» ابن عباس به عمر گفت که این آیه ضرب‌المثلی برای عمل است. عمر گفت: «کدام عمل؟» پاسخ داد: «تمثیل برای مرد غنی‌ای که عمل به طاعت خدا کند، سپس خداوند شیطان را سر راه او قرار دهد و او به معصیت گرفتار شود تا جایی که معصیت همه اعمالش را فرا گیرد».

#### ۴-۴. تأویل به معنای تفسیر

تفسیر به معنای بیان مراد و مقصود متکلم، یکی دیگر از وجوه معنایی تأویل در روایات تفسیری ابن عباس می‌باشد. بررسی‌ها نشان می‌دهد که بیش‌ترین روایات تأویلی ابن عباس در جامع‌البیان مربوط به این حوزه معنایی است. علت این امر بیش‌تر به نگرش طبری در استعمال واژه تأویل برمی‌گردد. زیرا همانطور که بیان شد، وی تأویل را مترادف با تفسیر در نظر گرفته است. در نتیجه بخش کثیری از روایات تفسیری ابن عباس مشمول این بخش شده است. یکی از این موارد تأویل «بسم» در عبارت «بِسْمِ اللَّهِ



الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (الفاتحة: ۱) به «ذکر اسماء مقدس الهی» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۸) است. نمونه دیگر در ارتباط با دو واژه «رحمن و رحیم» در عبارت «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (الفاتحة: ۱) است که به ترتیب به «رحمت عام» و «رحمت خاص» (همان، ص ۴۴) تأویل شده‌اند.

تأویل واژه «مالک» در آیه «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (الفاتحة: ۴) بر «مالکیت انحصاری خداوند در روز قیامت» (همان، ص ۵۰)؛ «لاتباشروهن» در آیه «وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ» (البقرة: ۱۸۷) به «لاتجامعوا نساءکم» (همان، ص ۱۰۵)؛ «متشابهات» و «محکمت» در آیه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرٌ مُتَشَابِهَاتٌ وَ الْمَتَشَابِهَاتُ» (آل عمران: ۷) به ترتیب به «منسوخه و مقدمه و مؤخره و أمثاله و أقسامه و ما يؤمن به و لا يعمل به» (همان، ج ۳، ص ۱۱۵)؛ «محکمت» در عبارت (آل عمران: ۷) به «ناسخه و حلاله و حرامه و حدوده و فرائضه و ما يؤمن به و يعمل به» (همان، ج ۳، ص ۱۱۵)؛ «صَبَرُوا» در عبارت «وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ» (الرعد: ۳۳) به «صَبَرُوا عَلَى الْوَفَاءِ بَعْدَ اللَّهِ وَ تَرَكَ نَقْضَ الْمِيثَاقِ وَ صَلَاةِ الرَّحْمِ» (همان، ج ۱۳، ص ۹۴)؛ «ام الكتاب» در آیه «وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (الرعد: ۳۹) به «الناسخ و المنسوخ و ما يبدل و ما يثبت كل ذلك في كتاب» (همان، ج ۱۳، ص ۱۱۵)؛ «ماء مبارک» در عبارت «وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا» (ق: ۹) به «مطر» (همان، ج ۲۶، ص ۹۶)؛ «الْحَاقَّةُ» (الحاقة: ۱) به «من أسماء يوم القيامة، عظمه الله و حذره عباد» (همان، ج ۲۹، ص ۳۹)؛ مثال‌هایی اندک از موارد بی‌شماری است که در این خصوص دیده می‌شود (برای موارد بیشتر نک ذیل آیات: البقرة: ۵، ۳۳، ۶۶، ۱۵۵، ۱۱۵ و...؛ آل عمران: ۱۲۷، ۳۴، ۱۴۱، ۲۰۰؛ النساء: ۱۳، ۹۸، ۱۰۲، ۱۲۳ و...؛ الانبياء: ۱۳؛ الحج: ۳۶ و...).

#### ۵-۴. حمل بر معنای ظاهری

حمل بر معنای ظاهری آیات از دیگر کارکردهای تأویل در روایات تفسیری منقول از ابن عباس در جامع‌البیان طبری است. در این بخش غالباً لفظ به معادل آن برگردان شده است. این کارکرد معنایی که در موارد متعدد دیده می‌شود، مانند مورد قبل، به رویکرد طبری در استعمال واژه تأویل مربوط می‌شود.

به عنوان مثال در ارتباط با واژه «اتَمُّوا» در آیه «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» (البقره: ۱۵۶) واژه «أَقِيمُوا» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۲۲) از وی نقل شده است. در جای دیگر آیه «رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً» (البقره: ۲۰۱) به «ربنا أعطنا عافية في الدنيا و عافية في الآخرة» (همان، ج ۲، ص ۱۷۶) تأویل شده است. تأویل واژه «ألد» در آیه «وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ» (البقره: ۲۰۴) به «الشدید» (همان، ج ۲، ص ۱۸۳)؛ «فَصْرُهُنَّ» در آیه «فَخَذُوا مِنْهُنَّ مِنَ الطَّيْرِ فَصْرَهُنَّ إِلَيْكَ» (البقره: ۲۶۰) به «قطهن» (همان، ج ۳، ص ۳۷)؛ «رِيحٌ فِيهَا صِرٌّ» (آل عمران: ۱۱۷) به «برد شدید و زمهریر» (همان، ج ۴، ص ۳۹)؛ یا «أَسْفَى عَلَى يُونُسَ» (یوسف: ۸۴) به «یا حزنی علی یوسف» (همان، ج ۱۳، ص ۲۶)؛ «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (الاسراء: ۳۶) به «و لا نقل ما لیس لك به علم» (همان، ج ۱۵، ص ۶۱)؛ «لغو» در آیه «وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ» (المؤمنون: ۳) به «باطل» (همان، ج ۱۸، ص ۴)؛ «المشحون» در آیه «أَنَا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ» (یس: ۴۱) به «الممتلی» (همان، ج ۲۳، ص ۷)؛ «مددناها» در آیه «وَالْأَرْضُ مَدَدْنَاهَا» (ق: ۷) به «و الأرض بسطناها» (همان، ج ۲۶، ص ۹۵)؛ «المصيطرون» در آیه «أَمْ هُمُ الْمُضْطَرُونَ» (الطور: ۳۷) به «المسلطون» (همان، ج ۲۷، ص ۲۰)؛ «سامدون» (النجم: ۶۱) به «غافلون» (همان، ج ۲۷، ص ۴۹)؛ «أَخَذًا وَبِيًّا» (المزمل: ۱۶) به «شدیدا» (همان، ج ۲۹، ص ۸۶) شامل این دسته روایات می شود (برای موارد بیشتر نک طبری ذیل آیات: آل عمران: ۱۱۹؛ یوسف: ۵۷، ۶۳، ۶۶؛ الکهف: ۹۴، ۱۰۵؛ مریم: ۸۲؛ طه: ۱۱۷ و ۱۱۸؛ الحشر: ۲۳؛ الملک: ۳۰ و...).

### نتیجه گیری

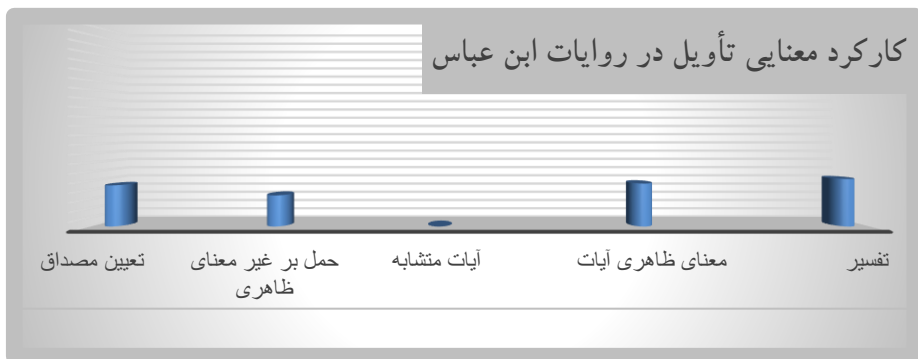
بررسی روایات ابن عباس با محوریت جامع البیان طبری، چنین بدست می دهد: در ارتباط با امکان یا عدم امکان تأویل قرآن، دو دسته روایت از ابن عباس نقل شده که یکی بر جواز تأویل و دیگری بر عدم آن دلالت دارد. بررسی ها نشان داد که وی جز در خصوص متشابهاتی همچون: زمان برپایی قیامت، زمان پایان امت پیامبر (ص) و غیره، قائل به جواز تأویل قرآن است.

حوزه های معنایی تأویل در روایات ابن عباس در دو بخش قابل بررسی و ارزیابی است. یکی در مواردی که خود او واژه تأویل و مشتقات آن را به کار برده است که شامل

سه حوزه معنایی حمل بر متشابهات، تفسیر و بطن می‌شود. بخش دیگر در خصوص مواردی است که وی خود واژه تأویل یا موارد مشابه آن را به کار نبرده، بلکه از محتوا و مضمون روایات وی می‌توان فهمید آن را حمل بر معنای تأویلی نموده است. این موارد شامل الف) تعیین مصداق؛ ب) حمل بر معنای غیر ظاهری؛ ج) تأویل آیات متشابه؛ د) تأویل به معنای تفسیر؛ ه) حمل بر معنای ظاهری آیات است. لذا، می‌توان گفت آنجاکه ابن عباس می‌گوید: «أنا ممن يعلم تأویله»، مقصود همین مواردی باشد که به عنوان کارکردها استخراج شد. البته دو مورد اخیر در جامع‌البیان در واقع به دلیل نحوه استعمال طبری از واژه تأویل است. وگرنه در غالب استعمالات روایات ابن عباس در تفاسیر دیگر، روایات این دو بخش، به عنوان تفسیر آیه آمده است.

با توجه به اینکه ابن عباس منسوخات، تقدیم و تأخیر، قسم و ... را جزو متشابهات می‌داند، لذا، می‌توان گفت این موارد نیز نیازمند تأویل هستند.

از مجموع روایات استخراج شده در جامع‌البیان با محوریت روایات تأویلی ابن عباس، پربسامدترین روایات مربوط به حوزه تأویل به معنای تفسیر و سپس تعیین مصداق می‌باشد.



## منابع

- قرآن کریم.
- ۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (بی تا). *الاکلیل فی متشابه و التأویل*. اسکندریه: دارالایمان.
- ۲. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۳۸۲ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار الصادر.
- ۴. اسماعیلی، اسماعیل (۱۳۸۲). *تفسیر امثال القرآن*. تهران: اسوه.
- ۵. آلوسی، محمود بن عبدالله (بی تا). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. بیروت: بی نا.
- ۶. بلاغی، محمد جواد (۱۴۲۰ق). *تفسیر آلاء الرحمن*. قم: مکتبه وجدانی.
- ۷. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). *تفسیر نورالثقلین*. چاپ چهارم. قم: اسماعیلیان.
- ۸. خوبی، سید ابوالقاسم (۱۳۲۶ق). *البيان فی تفسیر القرآن*. تفلیس: مطبعة غیرت.
- ۹. دینوری، عبدالله بن محمد (۱۴۲۴ق). *تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم*. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دارالقلم.
- ۱۱. رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴ق). *المنار (تفسیر القرآن العظیم)*. لبنان: دارالمعرفة.
- ۱۲. زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۹۹ق). *أساس البلاغة*. بیروت: دارصادر.
- ۱۳. سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق). *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*. چاپ اول. بیروت: دار الفکر.
- ۱۴. سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ق). *الإتقان فی علوم القرآن*. بیروت: دارالکتاب العربی.
- ۱۵. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی التفسیر المأثور*. چاپ اول قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی (ره).
- ۱۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: موسسه علمی للمطبوعات.
- ۱۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- ۱۸. طبری، محمد (۱۴۱۲ق). *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*. لبنان: دارالمعرفة.
- ۱۹. طریحی، فخرالدین (۱۳۶۲). *مجمع البحرین و مطلع النیرین*. تهران: مرتضوی.
- ۲۰. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارأحیاء التراث العربی.
- ۲۱. طبیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: اسلام.

۲۲. عیاشی، محمدبن مسعود (۱۳۸۰ق). *تفسیر العیاشی*. چاپ اول. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۲۳. فخر رازی، محمودبن عمر (بی تا). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق). *العین*. قم: هجرت.
۲۵. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۶. قرطبی، محمدبن احمد (۱۳۶۴). *الجامع لاحکام القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۷. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۷۶). *تفسیر قمی*. تصحیح: سید طیب جزائری. ایران: دارالکتاب.
۲۸. کوفی، فرات بن ابراهیم (بی تا). *تفسیر فرات کوفی*. ایران: موسسه الطبع و النشر.
۲۹. معرفت، محمدهادی (۱۴۲۷ق). *التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء*. تهران: مجمع جهانی تقریب بین مذاهب اسلامی.
۳۰. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۶). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: مطبعه ستاره.
۳۱. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۸). *تفسیر و مفسران*. ترجمه: علی خیاط و علی نصیری. قم: انتشارات تمهید.
۳۲. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. تحقیق: عبدالله محمود شحاته. چاپ اول. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۳. نیل ساز، نصرت (۱۳۹۳). *خاورشناسان و ابن عباس*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

### References

The Holy Qur'an.

1. Ibn Taymīyah, Ahmad bin Abdulhalim (nd), *Al-Iklīl fī Mutashābih wa Al-Ta'wīl*, Alexandria: Dar Al-Iman. [In Arabic]
2. Ibn Fāris, Ahmed bin Fāris (2003), *Mu'jam Maqāyīs al-Lugha*, Qom: Maktab Al-A'lām al-Islāmī. [In Arabic]
3. Ibn Manzour, Muhammad bin Mukrim (1414 AH), *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
4. Ismaili, Ismail (2003), *Interpretation of the Proverbs of the Qur'an*, Osveh. [In Persian]
5. Ālousī, Mahmoud bin Abdullah (nd), *Rouh Al-Ma'ānī*, Beirut: np. [In Arabic]
6. Balāghī, Muhammad Jawad (1420 AH), *Tafsīr Ālā' Al-Rahmān*, Qom: Wojdānī Library. [In Arabic]
7. Huwayzī, Abdul Ali bin Jum'ah (1415 AH), *Tafsīr Nur al-Thaqalayn*, [edited by: Sayed Hashim Rasouli Mahallati,] Qom: Ismailian. [In Arabic]
8. Khouī, Sayyid Abulqasim (1947), *Al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an*, Tiflis: Ghayrat Printing House. [In Arabic]
9. Diniwarī, Abdullah bin Muhammad (1424 AH), *Tafsīr Ibn Wahab al-Musammā bi al-Wādih fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmīyah, first edition. [In Arabic]
10. Rāgheb Isfahani, Hussein bin Muhammad (1412 AH), *Mufradāt Alfāz Al-Qur'an*, Chapter One, Beirut: Dar Al-Qalam. [In Arabic]
11. Reza, Muhammad Rashid (1414 Ah), *Al-Manār*, Lebanon: Dar Al-Ma'rifa. [In Arabic]
12. Zamakhsharī, Mahmoud bin Omar (2020), *Asās al-Balāgha*, Beirut: Dar al-Sādir. [In Arabic]
13. Samarghandī, Nasr bin Muhammad (1416 AH), *Bahr al-'Uloum*, Beirut: Dar Al-Fikr, first edition. [In Arabic]
14. Suyoutī, Jalal al-Din (1421 AH), *Al-'Itqān fī 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Arabi. [In Arabic]
15. Suyoutī, Jalal al-Din (1404 AH), *Al-Durr al-Manthur fī Tafsīr al-Ma'thour*, Qom: Ayatollah Marashi Najafi's Library. [In Arabic]
16. Tabātabāī, Mohammad Hossein (2011), *Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur'an*, Beirut: Al-Elami lil Matbou'āt Publications. [In Arabic]

17. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993), *Majma' al-Bayan fī Tafsūr al-Qur'an*, Muhammad Jawad Balaghi, Tehran: Nasir Khusraw Publications. [In Arabic]
18. Tabarī, Muhammad bin Jarir (1412 AH), *Jami' al-Bayan fī Tafsūr al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
19. Turayhī, Fakhreddin (1983), *Majma' Al-Baharain*, Tehran: Mortadawī. [In Arabic]
20. Tousī, Muhammad bin Hassan (nd), *Al-Tibyān fī Tafsūr al-Qur'an*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
21. Tayeb, Sayed Abdul Hossein (1999), *Atyab Al-Bayān fī Tafsūr Al-Qur'an*, Tehran: Islam. [In Arabic]
22. Ayāshī, Muhammad bin Masoud (2001), *Tafsūr Al-'Ayāshī*, Tehran: Maktabat al-'Ilmiyat al-Islāmīya, first edition. [In Arabic]
23. Fakhr Rādī, Mahmoud bin Omar (nd), *Al-Tafsūr Al-Kabūr (Mufāthh Al-Ghaib)*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
24. Farāhīdī, Khalil bin Ahmad (1414 Ah), *Al-'Ain*, Qom: Hijrat. [In Arabic]
25. Qurashī, Ali Akbar (1992), *Qāmoos-e Qur'an*, Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islāmīyah. [In Persian]
26. Qurtubi, Muhammad bin Ahmad (1985), *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an*, Tehran: Nasser Khosrov Publications. [In Arabic]
27. Qomī, Ali bin Ibrahim (1984), *Tafsūr Qomī*, Iran: Dar Al-Kitab. [In Arabic]
28. 29. Koufī, Furāt bin Ibrahim (nd), *Tafsūr Furāt Koufī*, Iran: Al-Tab' wal-Nashr Institute. [In Arabic]
29. Ma'rifat, Mohammad Hādī (1427 AH), *Al-Ta'wīl fī Mukhtalaf al-Madhāhib wal-Ārā'*, Tehran: World Forum of Approximation between Islamic Religions. [In Arabic]
30. Ma'rifat, Mohammad Hādī (2007), *Al-Tamhīd fī 'Uloom Al-Qur'an*, Qom: Setara Printing House, first edition of the Al-Tamhīd Institution. [In Arabic]
31. Ma'rifat, Mohammad Hādī (2009), *Interpretation and Interpreters*, Qom: Tahmīd Publications, first edition. [In Arabic]
32. Muqātil bin Suleiman (1423 AH), *Interpretation of Muqātil bin Suleiman*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
33. Neelsaz, Nusrat (2014), *Orientalists and Ibn 'Abbas*, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]

## Evaluating the Theories of *Ihbāt* and *Takfīr* Based on the Ahl al-Bayt (AS)'s Hadiths

*Abdorrahim Soleimani Behbahani*<sup>1</sup>

Received: 12/7/2022

Accepted: 17/1/2023

DOI: 10.22051/TQH.2023.41002.3652

DOR:

### Abstract

*"Ihbāt and Takfīr" is a Qur'anic teaching that Muslim thinkers have disagreed about its truth. Accordingly, three major theories are produced, the owners of which base their understanding on the Qur'an: "the general Ihbāt", "the total negation of Ihbāt" (Mu'āfāt theory), "the partial Ihbāt". Diverse studies have been conducted to prove or disprove these theories, but what has received less attention is evaluating them based on the criterion of narratives of Ahl al-Bayt (as). The main question of this research is, "Toward what theory do the Hadiths of Ahl al-Bayt (as) approach?" The scope of the research includes Ahl al-Bayt (as)'s narratives that are found in hadith collections and narrative commentaries. The result of an extensive search in hadith sources is that the hadiths of Ihbāt and Takfīr are divided into three categories: confirming or testifying hadiths, explanatory hadiths, and comparative hadiths, none of which indicate clearly and comparatively to find the reality of Ihbāt and Takfīr, and the acceptance or rejection of three theories. However, based on the explanation given in the article, it concludes that the third theory (partial Ihbāt) is more associated with the obligatory indication of hadiths of Ihbāt and Takfīr.*

**Keywords:** *Ihbāt and Takfīr Hadiths, Partial Ihbāt, Ihbāt of Deeds, General Ihbāt*

---

<sup>1</sup>. Assistant Professor, Knowledge Organizations Editing Department, Islamic Information and Documents Management Research Institute, Islamic Science and Culture Research Institute, Tehran, Iran. Email: soleimani@isca.ac.ir





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

سال بیستم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۲، پیاپی ۵۹

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۸۴-۵۷

## ارزیابی نظریه‌های احباط و تکفیر با سنجه احادیث اهل بیت (ع)

عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۷

DOI: 10.22051/TQH.2023.41002.3652

DOR:

### چکیده

«احباط و تکفیر» آموزه‌ای قرآنی است که اندیشمندان مسلمان در فهم حقیقت آن اختلاف کرده‌اند. از این اختلافات، سه نظریه‌ی عمده متولد شده، که صاحبان آنها همگی، فهم خود را مستند به قرآن می‌کنند: نظریه «تحابط کلی»؛ نظریه «نفی کلی تحابط» (نظریه موافات)؛ نظریه «احباط جزئی». پژوهش‌های مختلفی در اثبات یا رد هر یک از این نظریه‌ها صورت گرفته، اما آنچه در این میان کمتر مورد توجه قرار داشته، ارزیابی نظریه‌های مذکور با سنجه احادیث است. پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که: «احادیث اهل بیت (ع) در باب احباط و تکفیر همسو با کدامیک از نظریه‌های موجود است؟». محدوده پژوهش، احادیث منقول از اهل بیت (ع) است و منابع احادیث نیز اعم از جوامع حدیثی و تفاسیر روایی است. نتیجه‌ی جست‌وجوی گسترده‌ای که در جوامع حدیثی و تفاسیر روایی صورت گرفت، این است که احادیث احباط و تکفیر بر سه دسته‌اند: احادیث تأییدی یا استشهادی؛ احادیث تبیینی و احادیث تطبیقی. از هیچ‌یک از این سه دسته نمی‌توان به صراحت و به دلالت مطابقی، مطلبی در باره حقیقت احباط و تکفیر و تأیید یا رد نظریه‌های موجود پیدا کرد، اما- با تبیینی که در متن مقاله آمده- می‌توان چنین استنباط کرد که نظریه سوم (احباط جزئی)، با مدلول التزامی احادیث احباط و تکفیر همراهی بیشتری دارد.

واژه‌های کلیدی: احادیث احباط و تکفیر، احباط جزئی، تحابط اعمال، تحابط کلی.

<sup>۱</sup>. استادیار گروه تدوین سازمان‌های دانش پژوهشکده مدیریت اطلاعات و مدارک اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ

## بیان مسأله

همه فرقه‌های اسلامی به نوعی رابطه میان حسنات و سیئات به نام «احباط و تکفیر» باور دارند. منشأ این اعتقاد، ذکر صریح این آموزه در قرآن است. حبط و واژه‌های هم‌ریشه آن، در قرآن شانزده بار (در شانزده آیه از دوازده سوره) آمده است (البقرة: ۲۱۷؛ آل عمران: ۲۲؛ المائدة: ۵ و ۵۳؛ الأنعام: ۸۸؛ الأعراف: ۱۴۷؛ التوبة: ۶۹ و ۱۷؛ هود: ۱۶؛ الکهف: ۱۰۵؛ الأحزاب: ۱۹؛ الزمر: ۶۵؛ محمد: ۹، ۲۸ و ۳۲؛ الحجرات: ۲) چنان‌که واژه‌های هم‌ریشه تکفیر نیز چهارده بار (در چهارده آیه از سیزده سوره) به کار رفته است (البقرة: ۲۷۱؛ آل عمران: ۱۹۳؛ آل عمران: ۱۹۵؛ النساء: ۳۱؛ المائدة: ۱۲ و ۶۵؛ الأنفال: ۲۹؛ العنکبوت: ۷؛ الزمر: ۳۵؛ محمد: ۲؛ الفتح: ۵؛ التغابن: ۹؛ الطلاق: ۵؛ التحريم: ۸).

با این همه، فرقه‌های اسلامی در جزئیات این آموزه هم‌رأی نیستند. اختلاف اصلی در این موضوع، به تفسیر و تبیین حقیقت این آموزه برمی‌گردد؛ این در حالی است که صاحبان هر یک از این اقوال، مدعی‌اند که قول آنها منطبق بر قرآن است! می‌توان ادعا کرد که بحث در باره نظریه‌های احباط و تکفیر به حدّ اشباع رسیده و گزارش تفصیلی دیدگاه‌ها و نقد و ارزیابی آنها با رویکرد عقلی و قرآنی در آثار متقدمان و معاصران، به وفور یافت می‌شود. آنچه اما در آثار موجود به ندرت یافت می‌شود، رویکرد حدیثی به مسأله است. در غالب آثار مذکور، تنها به گزارشی مختصر از عوامل احباط و تکفیر در احادیث بسنده شده است. ویژگی این نوشتار، که هم می‌تواند طرح مجدد این موضوع را توجیه کند و هم می‌تواند وجه نوآوری این پژوهش محسوب شود، تمرکز بر احادیث و تفحص گسترده در منابع حدیثی است، تا بتوان پاسخ این پرسش را دریافت که: در فهم حقیقت احباط و تکفیر، از احادیث معصومان<sup>(ع)</sup> چه مطلبی قابل استنباط است؟ و آیا در ارزیابی و سنجش آراء و انظار مختلف در این باره، می‌توان به کمک احادیث، قول صحیح را دریافت؟

برای دستیابی به مطلوب، بعد از مباحث مقدماتی، بحث در سه محور اصلی سامان یافته است: ابتدا با ذکر نظریه‌های مشهور در مسأله، محل اختلاف مشخص شده، پس از آن، محتوای احادیث مرتبط با موضوع، در ساختاری منظم گزارش

می‌شود. در گام سوم با عرضه نظریه‌ها بر احادیث، پاسخ پرسش اصلی پژوهش را پیدا خواهیم کرد.

## ۱. واژه‌شناسی احباط و تکفیر

دو واژه احباط و تکفیر، علاوه بر معانی لغوی، معانی اصطلاحی هم پیدا کرده‌اند.

### ۱-۱. معناشناسی لغوی

ابن فارس برای ماده «ح ب ط» اصل واحدی قائل است که بر بطلان یا درد دلالت دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۲۹). غالب اهل لغت، استعمال این ماده را در موارد ذیل گزارش کرده‌اند: مطلق تورم (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۲۷۱)، درد و تورم شکم چهارپایان بر اثر خوردن زیاد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۷۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۷۰)، فاسد شدن خود عمل (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۷۴) یا ثواب عمل (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۱۱۸)، هدر رفتن خون مقتول (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۱۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۲۷۲) و بی‌آب شدن چاه آب (همان، ج ۷، ص ۲۷۲). «احباط»، مصدر از باب افعال، دارای معنای متعددی (باطل کردن) است. دقت در موارد استعمال واژه حبط نشان می‌دهد که اولاً: حبط یک شیء مستلزم از بین رفتن آن نیست، بلکه بیشتر با فاسد شدن و از بین رفتن سلامت آن حاصل می‌شود؛ به گونه‌ای که فایده مورد انتظار از شیء، حاصل نمی‌شود، ثانیاً: رفع حبط از شیء حبط‌شده امکان‌پذیر است.

«تکفیر» مصدر باب تفعیل از ماده «ک ف ر» است. کُفر در اصل به معنای پوشانیدن و پنهان کردن است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۳۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۱۷؛ حمیری، ۱۴۲۰ق، ۹، ص ۵۸۶) و تکفیر گناه، یعنی محو کردن و پوشاندن آن به نحوی که گویا انجام نشده است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۴۵۴؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۳۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۱۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۴۹).

## ۱-۲. معناشناسی اصطلاحی

احباط و تکفیر در اصطلاح کلامی به معنای تحابط و از بین بردگی بین خود طاعت و معصیت، یا بین ثواب طاعت و عقاب معصیت است (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۴۲۴). از بین بردگی معصیت (یا استحقاق عقاب معصیت) را احباط و از بین بردگی طاعت (یا استحقاق ثواب طاعت) را تکفیر گویند (ر.ک: بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۶۴؛ سیوری، ۱۴۰۵ق، ص ۴۲۱؛ طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۱۸۹؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۶۳). از آنجا که معتزله طرفدار این تفسیر از احباط و تکفیرند، گاهی آن را احباط اعتزالی هم می‌گویند. رواج احباط اعتزالی میان متقدمان، سبب شد که صف‌بندی متکلمان، با محوریت این تفسیر از احباط و تکفیر شکل گرفته و استمرار یابد. متکلمان و مفسرانی که مخالف احباط به تفسیر اعتزالی آن هستند، حبط عمل را به «وقوع عمل بر خلاف وجه مأموریه» (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۲۰۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۵۲) و واقع شدن عمل به گونه‌ای که استحقاق ثواب به همراه نداشته باشد (طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۰۰) تأویل می‌کنند.

## ۲. پیشینه شناسی

موضوع احباط و تکفیر برای اولین بار در قرآن کریم و پس از آن در احادیث مطرح شد. این بحث در بستر اصلی خود یعنی قرآن و احادیث، به صورت روشن و ساده مطرح شده و سخن از احباط و تکفیر برخی اعمال به واسطه برخی عوامل به میان آمده است. دانشمندان مسلمان اعم از مفسر، متکلم، محدث، فیلسوف، فقیه و عارف، با الهام‌گیری از این آیات و بر پایه مبانی و رویکردهای خود، از قرون اولیه به تفسیر این حقیقت بسیط پرداخته و دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند.

بحث احباط و تکفیر در منابع کلامی با عناوینی همچون: «احباط» (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۳۰۹)، «احباط و تکفیر» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۴۲۲-۴۲۷)، «تحابط اعمال» (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۴۲) و «وعد و وعید و احکام ثواب و عقاب» (بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۶۴)، مطرح شده است. جایگاه بحث از احباط و تکفیر در منابع معتزله، مباحث «وعد و وعید» (قاضی عبدالجبار،

۱۴۲۲ق، ص ۴۱۱) و در منابع امامیه و اشاعره، مباحث «معاد» است. مفسران نیز ذیل آیات مرتبط، به این موضوع پرداخته‌اند (از باب نمونه ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۱۹۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۱۲-۵۱۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۳۹۳-۳۹۴؛ ابوحنیفان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۹۱-۳۹۲؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۱۴-۱۱۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵۹) و در تفاسیر موضوعی، ذیل مباحث معاد از احباط و تکفیر بحث شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۲۱-۲۷؛ سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۵۰۳-۵۳۳).

### ۳. نظریه‌های احباط و تکفیر

موضوع بحث احباط و تکفیر، انسان‌هایی است که دارای اعمال مرکب از حسنات و سیئات‌اند، لذا بحث احباط و تکفیر نسبت به فردی که تا آخر عمر کافر بوده و فردی که تمام عمر، مرتکب گناهی نشده، موضوعیت ندارد.

فرقه‌های اسلامی در این موضوع اشتراک نظر دارند که اگر کافری مؤمن شود و با ایمان بمیرد، کیفر کفر و گناهایی که در حال کفر انجام داده، از وی برداشته می‌شود، و اگر کسی کافر بمیرد، ثواب ایمان پیشین وی و اعمال نیکی که انجام داده، از بین می‌رود (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۴۲؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۶۴). آیات پرتعدادی هم دلالت بر این مطلب دارد؛ از جمله: التَّغَابُنُ: ۹ «وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَ يَعْمَلْ صَالِحًا يُكْفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ» و البقرة: ۲۱۷ «وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ».

اما در مورد مسلمانانی که دارای اعمال نیک و بد هر دو هستند و به تعبیر قرآن: «خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا» (التوبة: ۱۰۲)، اختلاف شده که خداوند با آنها چه معامله‌ای می‌کند؟ آیا هر یک از حسنات و سیئات، جداگانه محاسبه شده و جزای آنها داده می‌شود، یا نسبت از بین‌برندگی (احباط و تکفیر) بین اعمال برقرار بوده و جزای نهایی فرد، امر واحدی (ثواب یا عقاب) است که نتیجه تحابط بین اعمال نیک و بد است؟

سه نظریه اصلی - علاوه بر نظریه‌های فرعی در دل هر نظریه اصلی - در این باره شکل گرفته است:

۱. احباط یا تحابط کلی اعمال: متکلمان معتزله در مورد سرنوشت چنین افرادی به عمومیت تحابط میان حسنات و سیئات قائل‌اند.
۲. نفی کلی احباط و تحابط: اشاعره و بیشتر امامیه و مرجئه منکر تحابط بین اعمال‌اند؛ هرچند در تبیین آن اختلاف دارند.
۳. احباط یا تحابط جزئی اعمال: برخی از دانشمندان امامیه، قائل به تحابط جزئی (تأثیر برخی اعمال در حبط یا تکفیر برخی دیگر) هستند.

### ۱-۳. نظریه تحابط کلی (نظریه معتزله)

عموم معتزلیان، به سریان رابطه از بین‌برندگی (تحابط) در همه حسنات و سیئات قائل‌اند؛ یعنی همانطور که فزونی سیئات، عامل احباط حسنات است، فزونی حسنات نیز عامل تکفیر سیئات است.

### ۱-۱-۳. اختلافات داخلی معتزلیان

معتزلیان البته در برخی جزئیات مسأله با هم اختلاف دارند:

**اختلاف اول** درباره متعلق احباط و تکفیر است که ابوعلی جبایی متعلق آن را عمل (طاعت و معصیت) و فرزندش ابوهاشم، جزای عمل (ثواب و عقاب) می‌داند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۴۲۴). منشأ این اختلاف، اختلاف در معنای حبط است که آیا به معنای نابودی عمل است یا بطلان اثر عمل؟ در صورت اول، با توجه به اینکه عمل از سنخ اعراض است، آیا قابلیت بقا دارد تا نابودی آن قابل تصور باشد؟

**اختلاف دوم** در چگونگی تحابط و از بین‌برندگی حسنات و سیئات است. در این مورد، سه قول از معتزلیان گزارش شده: ۱. حتی یک گناه کبیره، موجب حبط همه طاعات و حسنات می‌شود (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۳۸۳؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۳۰۹؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۴۲)؛ ۲. ملاک تحابط، کثرت و قلت

۱. برخی، تأخر سیئه را در این قول، گزارش کرده‌اند (ر.ک: معرفت، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۲).

عمل است؛ یعنی حسنات و سیئات، هر یک کم‌تر بود، نابود می‌گردد؛ بدون آنکه از طرف بیشتر چیزی کم شود (قول ابوعلی جبایی)؛ ۳. ملاک تحابط، کثرت و قلت جزای اعمال (ثواب و عقاب) است و بین آنها کسر و انکسار و موازنه صورت می‌گیرد؛ به این معنا که هر طرف کم‌تر بود، نابود و از طرف بیشتر نیز به همان مقدار کم می‌شود (قول ابوهاشم جبایی معروف به «نظریه موازنه»).

بنابراین مثلاً اگر طاعتی ده جزء ثواب داشته باشد و معصیتی بیست جزء عقاب داشته باشد، طبق مبنای ابوعلی فرد بیست جزء و طبق مبنای ابوهاشم ده جزء عقاب می‌شود، زیرا ده جزء دیگر عقاب، توسط حسنه از بین رفته است (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ۴۲۲-۴۲۵؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۴۲؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۳۸۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۴۲؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۶۵).

### ۲-۱-۳. ادله معتزله

متکلمان معتزله برای اثبات مدّعی خود مبنی بر عمومیت تحابط میان حسنات و سیئات، به دلیل عقلی و آیات تمسک جسته‌اند:

**دلیل عقلی:** در کیفیت جزا دادن به شخصی که با انجام حسنات و سیئات، مستحق پاداش و کیفر هر دو است، دو احتمال وجود دارد: اول اینکه در یک زمان، پاداش و کیفر داده شود؛ در حالی که جمع پاداش و کیفر در یک زمان عقلاً ممکن نیست. دوم اینکه آنچه بیشتر و سنگین‌تر است در دیگری اثر بگذارد و آن را باطل سازد، که همان مسئله تحابط است. بنابراین راهی جز پذیرش نظریه احباط وجود ندارد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۴۲۱-۴۲۲).

استدلال معتزله مبتنی بر چند پیش‌فرض است. اول: استحقاق‌آوری عمل نسبت به ثواب و عقاب؛ دوم: منجز و قطعی بودن استحقاق؛ سوم: ثبوت استحقاق جزا به محض انجام عمل؛ چهارم: بطلان استحقاق هم‌زمان ثواب و عقاب؛ پنجم: دائمی بودن ثواب و عقاب (ر.ک: همان، ص ۴۲۲-۴۲۵؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۳۸۴).

مخالفان احباط اعتزالی، مبانی و مقدمات دلیل عقلی معتزله را نقد کرده‌اند (رک: مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۹۸-۹۹؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۹۳-۱۹۹؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۳۸۴-۳۹۰؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۳۱۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۴۲؛ سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۸۷۴؛ ۴، ص ۳۶۵؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۵۱۳-۵۱۴، معرفت، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۳-۳۳۸).

**دلیل نقلی:** معتزلیان، علاوه بر عقل، به نقل هم تمسک کرده‌اند. دلیل نقلی معتزله، مجموعه آیاتی است که بر احباط و یا تکفیر دلالت دارند، از جمله: در آیه ۸۸ الانعام به صراحت به پیامبران - و در آیه ۶۵ الزمر، خطاب به پیامبر اسلام (ص) - هشدار داده شده که اگر شرک بورزند، اعمالشان باطل خواهد شد. در آیه التوبة: ۱۷، علت عدم جواز عمران مساجد به وسیله مشرکان را حبط اعمال آنها می‌داند.

در آیه الحجرات: ۲، بلند سخن گفتن در حضور پیامبر اسلام (ص) و بلندتر کردن صدای خود از صدای پیامبر را موجب حبط عمل می‌شمارد. آیات البقرة: ۲۶۲-۲۶۴ نیز دلالت بر آن می‌کند که گاهی صدقات با منت و اذیت از بین می‌رود (قاضی عبدالجبار، بی تا، ص ۱۳۶). بنا بر آیه هود: ۱۶ نیز انجام کبائر، اعمال نیک را باطل کرده و ثواب آن را از بین می‌برد (همان، ص ۳۷۶).

اما دیدن جزای هر عمل خیر و شری - که در آیات الزلزال: ۵ و ۶ به آن تصریح شده، و مخالفان احباط به آن استناد می‌کنند - مشروط به این است که چیزی که باعث حبط ثواب می‌شود، همراه نداشته باشد. اگر احباط را این چنین معنا نکنیم، آیه النساء: ۳۱ - دالّ بر تکفیر سیئات در صورت اجتناب از گناهان کبیره - صحیح نخواهد بود؛ زیرا در صورت عدم پذیرش خاصیت از بین بردگی اعمال، لازم است که مکلف جزای سیئات خود را ببیند و دیگر تکفیر معنا نخواهد داشت (همان، ص ۶۹۹).



### ۳-۲. نظریه نفی کلی تحابط (نظریه موافات)

دیدگاه معتزله با مخالفت سایر فرقه‌های اسلامی مواجه شده است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۲؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۱۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۴۰). مرجئه می‌گویند با وجود اسلام یا ایمان، هیچ گناهی ضرر نمی‌زند (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۳۶۰؛ قاری، ۱۴۲۸ق، ص ۱۱۹؛ حنفی، ۲۰۰۵م، ص ۳۱۷). اشاعره نیز بنا بر مبانی خود معتقدند هیچ چیز بر خدا واجب نیست؛ او هر چه خواهد انجام می‌دهد و هر چه کند نیکوست، لذا نمی‌توان گفت احباط یا تکفیر بر او واجب، یا مستلزم ظلم و قبیح است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۴۵).

متکلمان امامیه می‌گویند نه ثواب، عقاب را از میان می‌برد و نه معصیت، طاعت را، و هر گاه کسی سزاوار ثواب گردد، هیچ گناهی جز شرک و کفر این شایستگی را از میان نمی‌برد و اگر کسی مستحق کیفر الهی شود، تنها تفضل خداوند می‌تواند موجب آمرزش وی شود (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۰۲؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۹۳؛ همو، ۱۳۹ق، ص ۳۸۶؛ سیوری، ۱۴۲۲ق، ص ۴۳۶ - ۴۳۸؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۱۳).

بر این ادعا به آیات متعددی از قرآن استناد می‌کنند که دلالت دارد کار نیک یا بد، بی‌پاداش و کیفر نمی‌ماند، مانند: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ \* وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (الزلزال: ۷-۸) و «إِنَّا لَأَنْضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا» (الکهف: ۱۸ و ۳۰). و «وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (آل عمران: ۲۵) و «وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ» (آل عمران: ۵۷) (ر.ک: حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۱۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۴۱).

آنها در توجیه آیات مورد استناد معتزله می‌گویند این دسته آیات از متشابهات بوده و باید تأویل شوند؛ به این صورت که استحقاق پاداش یا کیفر، از همان ابتدا مشروط به این است که در آینده، عمل حبط‌کننده یا تکفیر‌کننده از وی سر نزند؛ و اگر چنین عملی را انجام داد، روشن می‌شود که از همان ابتدا مستحق پاداش یا کیفر نبوده است و عمل بر وجه و شرطی واقع نشده که ثواب بر آن مترتب شود. از همین رو، از این دیدگاه، به «نظریه موافات» هم تعبیر می‌شود. مثلاً در مورد صدقه

دادن، اگر کسی به خاطر خدا صدقه دهد، ثواب دارد، اما اگر بعد از آن، در پی منت و اذیت برآمد، معلوم می‌شود که از ابتدا استحقاق ثواب نداشته است، ولی به نحو مجاز، از این عدم استحقاق ثواب، به ابطال و احباط تعبیر شده است (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۰۲؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۰۰؛ همو، بی تا، ج ۵، ص ۴۶۰؛ ج ۹، ص ۴۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۴۳).

متکلمان امامیه قول ابوعلی جبایی را مستلزم ظلم می‌دانند؛ زیرا اگر کسی معصیتش بیش از اطاعتش باشد، در صورت احباط، مانند کسی است که هیچ اطاعتی انجام نداده و این کار ظلم به اوست، و فردی که عمل نیک وی از کار بدش بیشتر باشد، در صورت تکفیر، مانند کسی است که هیچ گناهی مرتکب نشده است که این کار ظلم در حق دیگران است و کسی که اعمال نیک و بد او مساوی است، مانند کسی است که نه کار خوب انجام داده و نه کار بد، که این حالت، ظلم به اوست؛ زیرا مستلزم نادیده گرفتن اعمال نیک اوست (طوسی، ۱۳۹۴، ص ۳۸۷؛ سیوری، ۱۴۲۲ق، ص ۴۳۷؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۱۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۴۲).

آنها قول ابوهاشم جبایی (نظریه موازنه) را هم مستلزم ترجیح بلا مرجح یا تناقض دانسته‌اند (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۱۳؛ سیوری، ۱۴۲۲ق، ص ۴۳۷).

### ۳-۳. نظریه تحابط جزئی

عده‌ای از محدثان، مفسران و متکلمان متأخر امامیه، نفی کلی احباط را صحیح ندانسته‌اند. علامه مجلسی بر متقدمان امامیه خرده می‌گیرد و اظهار تعجب می‌کند که با وجود آیات فراوان و اخبار مستفیض - بلکه متواتر معنوی - چگونه به دلیل برخی شبهات سست و ضعیف، منکر احباط و تکفیر شده‌اند، در ادامه تلاش می‌کند سخنان آنان را به گونه‌ای توجیه کند که با ظاهر آیات و احادیث سازگار افتد و نزاع را به مناقشه‌ای لفظی تأویل برد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸، ص ۱۹۸-۲۰۳).

طرفداران احباط جزئی معتقدند همان رابطه‌ی تأثیر و تأثر بین ایمان و کفر، میان کارهای نیک و بد هم فی الجمله برقرار است؛ برخی از سیئات، پاداش برخی حسنات را نابود کرده و بعضی از اعمال نیک، بعضی از گناهان را پوشانده، کیفر آنها

را از میان برمی‌دارند؛ چنان‌که برخی آیات قرآن اموری مانند بلند سخن گفتن در حضور پیامبر اسلام (ص) و بلندتر کردن صدای خود از صدای پیامبر (الحجرات: ۲) و منت و آزار بعد از انفاق در راه خدا (البقرة: ۲۶۴) را سبب حبط عمل می‌خواند و یا تقوا (الأفعال: ۲۹) و اجتناب از کبائر (النساء: ۳۱) را موجب تکفیر گناهان، و حسنات - از جمله، نماز - را عامل از بین بردن سیئات (هود: ۱۱۴) و توبه و ایمان و عمل صالح را باعث تبدیل سیئات به حسنات (الفرقان: ۷۰) می‌داند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۷۰ - ۱۷۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ح ۱۰، ص ۵۸۴ و ۶۱۲؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۲۱ - ۲۷).

مطابق این نظریه، انسان با انجام عمل نیک یا بد، مستحق پاداش یا کیفر می‌شود و - بر خلاف نظریه دوم - استحقاق ثواب و عقاب مشروط به کارهای بعدی تا زمان مرگ نیست؛ اما این استحقاق تا زمان مرگ قابل تغییر و تحوّل است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۷۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۶۱۲).

طرفداران این دیدگاه، سعی کرده‌اند بر هر دو مبنای اعتباری و قراردادی بودن جزای اعمال یا حقیقی و تکوینی بودن آن، تبیینی عقلی از نظریه خود ارائه کنند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۷۱؛ سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۵۱۵ - ۵۱۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۶۱۰ - ۶۱۲).

طرفداران این نظریه، بر خلاف نظر معتزله، معتقدند هر عمل نیک یا بدی چنین تأثیری ندارد و تعیین انواع و مقدار تأثیر و تأثر اعمال نیک و بد در یکدیگر را باید از طریق وحی و سخنان معصومان (ع) به دست آورد و قاعده کلی برای همه آنها نمی‌توان تعیین کرد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۳۳۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۷۰ - ۱۷۳؛ ج ۱۸، ص ۳۰۸؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۹۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۴۶۷ - ۴۷۰).

همچنین برای ردّ قول معتزله - مبنی بر تحابط کلی - به اطلاق برخی آیات نیز استدلال می‌کنند، از جمله آیه «وَ آخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (التوبة: ۱۰۲) که از ظاهر آن برمی‌آید اعمال انسان چه حسنات و چه سیئات، همه باقی خواهد ماند و تنها به

وسيله‌ی توبه و بازگشت وی، خداوند گناهان و سیئات او را از بین می‌برد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۶۸).

در مورد آیات مورد استناد طرفداران نظریه دوم برای نفی کلی احباط، گروه سوم گفته‌اند:

أولاً: آیات دالّ بر احباط، بر آیات دالّ بر دیدن آثار اعمال - هر چند اندک باشد - حاکم و مقدّم هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۴۵۸).

ثانیاً: احباط در صورتی خلاف عدل و حکمت الهی است که خداوند در اثر یک گناه تمام اعمال شایسته انسان را از بین ببرد، اما اگر به اندازه گناهِش از ثواب او کم شود، این کار در واقع، دیدن اثر ثواب و عمل صالح است، زیرا دفع ضرر در حکم منفعت شمرده می‌شود و حتّی دفع ضرر بالاتر از حصول منفعت است (اردبیلی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۶۹).

#### ۴. احباط و تکفیر در احادیث

بعد از بیان نظریه‌های سه‌گانه، نوبت به بررسی احادیث مربوط به احباط و تکفیر می‌رسد. احادیث مرتبط با مسأله احباط و تکفیر در منابع متعدد و معتبری - اعم از منابع حدیثی و تفسیری - همچون *الکافی*، *بصائر الدرجات*، *تفسیر فرات الکوفی*، *تفسیر عیاشی* و *تفسیر قمی* به صورت گسترده گزارش شده است، به طوری که شائبه کذب و جعل را منتفی می‌کند. با جست‌وجوی گسترده در منابع حدیثی، می‌توان مجموع این احادیث را در سه دسته جای داد:

#### ۴-۱. احادیث تأییدی (استشهادی)

منظور از احادیث تأییدی یا استشهادی، آن دسته از احادیث است که ائمه اهل بیت (ع)، آیاتی از قرآن را در تأیید سخنان‌شان ذکر کرده‌اند. از باب نمونه، امیر المؤمنین (ع) وقتی دنیاپرستی را مذمت کرده و نسبت به عاقبت سوء آن هشدار می‌دهد، در ادامه سخنان خود به آیات: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَ هُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَ حَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَ

باطِلٌ ما كانوا يَعْمَلُونَ» (الکھف: ۱۰۴-۱۰۵) استشهاد می‌کند (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸۰-۱۸۳).

#### ۲-۴. احادیث تبیینی

مراد از احادیث تبیینی، آن دسته از احادیث است که به بیان و شرح برخی از آیات احباط و یا تکفیر پرداخته، که مخاطب در فهم تعبیر قرآن از عملی که سبب احباط می‌شود، دچار اشکال بوده و معنای آیات برایش واضح نیست. از عوامل ذکر شده برای احباط و تکفیر در قرآن، بسیاری از آنها واضح بوده و ابهامی در معنا و مراد از آنها نیست، اما برخی موارد نادر، برای مخاطب ممکن است دارای ابهام باشد، که امامان اهل‌بیت<sup>(ع)</sup> به تبیین آنها پرداخته‌اند. از باب نمونه، مواردی ذکر می‌شود:

۱-۲-۴. آیه ۵ سوره المائدة، «کفر به ایمان» را سبب حبط اعمال دانسته است: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ». در باره مراد از «کفر به ایمان» که مورد سؤال از امامان اهل‌بیت<sup>(ع)</sup> واقع شده، امام صادق<sup>(ع)</sup> فرمود: کسی کفر به ایمان دارد که به آنچه خداوند امر نموده، عمل نمی‌کند و به آن رضایت نمی‌دهد (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۹۷).

محمدبن‌مسلم از امام باقر<sup>(ع)</sup> یا امام صادق<sup>(ع)</sup> نقل می‌کند که کفر به ایمان عبارت است از عمل نکردن به دستورهای خدا به طوری که به کلی رها شود. بعد فرمود: و از آن جمله است کسی که نماز را عمدتاً رها کند؛ بدون آنکه خواب بماند یا کار دیگری او را از نماز بازدارد (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۹۷؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۹۵).

در روایاتی دیگر، مصداق ایمان در این آیه، علی‌بن‌ابی‌طالب<sup>(ع)</sup> معرفی می‌شود. امام باقر<sup>(ع)</sup> در تفسیر آیه می‌فرماید: ایمان در تفسیر باطنی قرآن، علی‌بن‌ابی‌طالب<sup>(ع)</sup> است؛ پس هرکس به ولایت او کافر شود اعمال او تباه می‌گردد (فرات کوفی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۲۱. نیز ر.ک: صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۷۷-۷۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۹۷).

همان حضرت روایت می‌کند که روزی رسول خدا (ص) سواره بیرون شد و علی (ع) همراهش پیاده می‌رفت. فرمود: «ای ابوالحسن... هرکه خدا را بدون پذیرفتن ولایت تو ملاقات کند عملش از بین رفته است. این وعده‌ای است که برای من منجز است، من چیزی نمی‌گویم مگر آنکه پروردگارم بگوید و آنچه می‌گویم از طرف خدای عزوجل است که درباره تو نازل کرده است» (طایی، ۱۴۳۹ق، ج ۳، ص ۶۳۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۸، ص ۱۰۵).

۲-۲-۴. در تبیین تعدادی دیگر از آیات احباط هم، ائمه اهل بیت (ع)، انکار ولایت امیرالمؤمنین (ع) را موجب حبط اعمال و پذیرش ولایت آن حضرت را موجب تکفیر سیئات معرفی کرده‌اند، مانند:

تبیین «ما نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ» در آیه: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ» (محمد: ۲) (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴، ص ۳۲۱) و تبیین «ما أُنزِلَ اللَّهُ» در آیه: «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أُنزِلَ اللَّهُ فَأَخْبَطَ أَعْمَالَهُمْ» (محمد: ۹) (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳، ص ۳۸۵) و «ما تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى» در آیه: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئاً وَسَيُحِطُّ أَعْمَالَهُمْ» (محمد: ۳۲) (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۱۷) به ولایت امیرالمؤمنین (ع).

۳-۲-۴. در نمونه‌ای دیگر، یکی از اصحاب، از امام صادق (ع) درباره آیه «وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُوراً» (الفرقان: ۲۳) (و ما به سراغ اعمالی که انجام داده‌اند می‌رویم، و همه را همچون ذرات غبار پراکنده در هوا قرار می‌دهیم!) سؤال می‌کند و حضرت می‌فرماید: آنها کسانی‌اند که هرگاه امر حرامی بر آنها عرضه می‌شود از آن گذشته و مرتکب می‌شوند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۱).

### ۳-۴. احادیث تطبیقی

مراد از احادیث تطبیقی، آن دسته از احادیث است که غیر از آنچه در آیات قرآن به عنوان عامل احباط یا تکفیر ذکر شده، مصادیق دیگری برای احباط یا تکفیر بیان می‌کنند. مثال:

۱- ۳-۴. در برخی احادیث از گناهانی همچون ریا (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۵۸۲)، زنا (همو، ۱۴۰۶ق، ص ۱۳۹)، گفتن جمله «به خدا قسم، خدا فلانی را نمی‌بخشد» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۸)، حسد (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۶۱)، عُجَب و فخرروشی (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ۴۴۴)، عدم رضا به قضای الهی (مفید، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۳)، جزع در وقت مصیبت (مفید، ۱۳۶۲ق، ج ۲، ص ۶۲۱؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۹) و عداوت اهل بیت<sup>(ع)</sup> (فرات کوفی، ۱۴۱۰، ص ۴۱۸) به عنوان عواملی یاد شده که موجب احباط عمل می‌شوند.

۲- ۳-۴. در مقابل، اموری همچون: شفاعت (مفید، ۱۳۶۲ق، ج ۲، ص ۳۵۵)، ۶۱۴ و ۶۲۴)، زیارت امام حسین (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۱۲۶)، تلاوت قرآن (شعیری، بی تا، ص ۳۹) و اقامه نماز شب (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۶۲) از عوامل تکفیر گناهان دانسته شده است.

۳- ۳-۴. یکی از احادیث تطبیقی احباط، که بسامد حدیثی فراوانی داشته و بر آن تأکید بسیار شده، مسأله انکار ولایت امیر المؤمنین<sup>(ع)</sup> است. از جمله، امام باقر<sup>(ع)</sup> از پیامبر<sup>(ص)</sup> روایت می‌کند که خطاب به امیر المؤمنین<sup>(ع)</sup> فرمود اگر ولایت تو را که مأمور به ابلاغ آن شده‌ام، ابلاغ نکنم عمل من حبط خواهد شد و کسی که خدا را بدون ولایت تو ملاقات کند، عملش حبط خواهد شد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴، ص ۶۴-۶۵؛ ۳۶، ص ۱۳۹-۱۴۰؛ مفید، ۱۳۷۶، ص ۴۹۵؛ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۲۶).

با توجه به بسامد سه دسته روایات احباط، در مجموع می‌توان ادعا کرد احادیث تبیینی و تطبیقی، سهم بیشتری را به خود اختصاص داده‌اند، و در میان این دو

دسته احادیث نیز، احادیث مربوط به ولایت امیر المؤمنین<sup>(ع)</sup>، برجسته‌تر و دارای بسامدی محسوسی است.

### ۵. احادیث و نظریه‌های احباط و تکفیر

بر اساس آنچه از احادیث احباط و تکفیر گزارش شد، معلوم می‌شود که در تأیید یا تکذیب نظریه‌های احباط و تکفیر، مطلب صریحی از احادیث موجود قابل استفاده نیست؛ زیرا احادیث مذکور، از این حیث در مقام بیان نیستند، بلکه - چنان که ذکر شد - یا در مقام استشهاد به قرآن به منظور اقناع مخاطب‌اند (احادیث تأییدی یا استشهادی)، یا در مقام تبیین برخی تعابیر قرآن از اعمالی که سبب احباط می‌شود (احادیث تبیینی) و یا در مقام بیان مصادیق دیگری برای احباط یا تکفیر هستند (احادیث تطبیقی).

اما راز این مطلب چیست؟ چرا معصومان<sup>(ع)</sup> به این مسأله ورود نکرده‌اند؟ با پذیرش این مسأله که یکی از شؤون اصلی اهل‌بیت و مقام امامت، تبیین آیات قرآن است، نمی‌توان فرض کرد که با وجود ابهام و نیاز به تبیین، امامان اهل‌بیت در این باره سکوت اختیار کرده‌اند. بلکه دو قسم از سه قسم احادیث مذکور (روایات تبیینی و تطبیقی) نیز ماهیت تبیینی دارند. دسته اول (روایات تبیینی) مراد قرآن از برخی اعمال حبط‌کننده‌ی حسنات را تبیین کرده، و دسته دوم (روایات تطبیقی) مصادیقی دیگر برای عوامل احباط یا تکفیر را بیان می‌کنند.

بنابراین دو احتمال در مسأله باقی می‌ماند: اول آنکه تبیین لازم صورت گرفته، اما به دست ما نرسیده است و دوم اینکه نیازی به تبیین نبوده و آیات قرآن در مسأله، از وضوح لازم برخوردار است.

احتمال اول قابل اعتنا نیست، زیرا از مسائلی نیست که حساسیت حاکمان جور را برانگیخته و احتمال تقیه در آن باشد. بنابراین، احتمال دوم تقویت می‌شود؛ یعنی اینکه ظواهر آیات قرآنی در این موضوع، از وضوح کافی برخوردار است و نیازمند ارتکاب اموری همچون مجاز و تأویل نیست. به تعبیر دیگر، در احادیث، سخنی از



مجاز و تأویل آیات احباط و تکفیر در بین نیست و عدم مجاز و تأویل، دلالت بر اعتبار ظاهر کلام الهی دارد.

حال باید دید کدام نظریه بر مفاد ظاهر آیات احباط و تکفیر وفادار مانده است؟ نظریه‌ی «نفی کلی تحابط» (نظریه موافات)، به اعتراف معتقدان به آن - چنان که گذشت - از ظاهر آیات عدول کرده و به لزوم تأویل قائل شده‌اند. بنابراین، همین نکته (ارتکاب تأویل) را می‌توان نقطه‌ی ضعف نظریه مذکور دانست.

نظریه‌ی «تحابط کلی» (نظریه معتزله) هر چند از این جهت مرتکب تأویل نشده است، اما دچار اشکال دیگری است که می‌توان از آن به «مغالطه تعمیم نابجا» تعبیر کرد. معتزلیان - چنان که در بخش تبیین نظریه‌های احباط و تکفیر گذشت - معتقدند رابطه ازبین‌برندگی، رابطه‌ای عام و حاکم بر همه حسنات و سیئات است.

ادعای آنها برای تعمیم، علاوه بر شواهد قرآنی، بر برخی مبانی عقلی استوار بود، مانند: عدم امکان جمع میان پاداش و کیفر در یک زمان (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۴۲۱-۴۲۲)، استحقاق‌آوری عمل نسبت به ثواب و عقاب؛ منجز و قطعی بودن استحقاق؛ ثبوت استحقاق جزا به محض انجام عمل؛ بطلان استحقاق هم‌زمان ثواب و عقاب و دائمی بودن ثواب و عقاب (ر.ک: همان، ص ۴۲۲-۴۲۵؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۳۸۴) که البته مخالفان احباط اعتزالی، مبانی و مقدمات دلیل عقلی معتزله را نقد کرده‌اند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۹۸-۹۹؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۹۳-۱۹۹؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۳۸۴-۳۹۰؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۳۱۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۴۲؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۸۷۴؛ ج ۴، ص ۳۶۵؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۵۱۳-۵۱۴، معرفت، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۳-۳۳۸).

بنابراین، نظریه‌ی «تحابط کلی» (نظریه معتزله) را نیز می‌توان متهم به عدول از ظواهر آیات قرآن و تعمیم نابجا کرد.

اما نظریه سوم (تحابط جزئی)، با عبرت گرفتن از ضعف‌ها و کاستی‌های دو نظریه دیگر، توانسته است بر اخذ به ظاهر آیات وفادار بماند.

## نتیجه گیری

دستاوردهای پژوهش را می‌توان در امور ذیل خلاصه کرد:

۱. در باره احباط و تکفیر آنچه را که در احادیث به ما رسیده، می‌توان بر سه قسم کرد:

الف) احادیثی که در آنها ائمه اهل‌بیت(ع)، آیاتی از قرآن را در تأیید سخنان‌شان ذکر کرده‌اند (احادیث تأییدی یا استشهادی).

ب) احادیثی که به بیان و شرح برخی از آیات احباط و یا تکفیر پرداخته، که مخاطب در فهم تعبیر قرآن از عملی که سبب احباط می‌شود، دچار اشکال بوده و معنای آیات برایش واضح نبوده است (احادیث تبیینی).

ج) احادیثی که علاوه بر آنچه در آیات قرآن به عنوان عامل احباط یا تکفیر ذکر شده، مصادیق دیگری برای احباط یا تکفیر بیان می‌کنند (احادیث تطبیقی).

۲. از هیچ‌یک از این سه دسته نمی‌توان به صراحت و به دلالت مطابقی، مطلبی در باره حقیقت احباط و تکفیر و تأیید یا ردّ نظریه‌های موجود پیدا کرد.

۳. در عین حال، می‌توان ادعا کرد که نظریه سوم با آنچه از مدلول التزامی احادیث احباط و تکفیر قابل استنباط است، هماهنگ‌تر است؛ زیرا متعلق حبط در آیات احباط، عمل است و در احادیث، سخنی از تأویل آیات احباط و تکفیر در بین نیست و عدم تأویل، دلالت بر اعتبار ظاهر کلام الهی دارد. این در حالی است که نظریه‌ی «نفی کلی تحابط» (نظریه موافات)، از ظاهر آیات عدول کرده و به تأویل گرفتار شده است.

از سوی دیگر، نظریه‌ی «تحابط کلی» (نظریه معتزله) به تعمیم پدیده تحابط و رابطه از بین‌برندگی میان همه حسنات و سیئات حکم کرده است، در حالی که مستند این حکم، ادله عقلی مخدوش و برخی شواهد قرآنی ناکافی و دارای معارض است.

و اما نظریه سوم (تحابط جزئی) بر اخذ به ظاهر آیات وفادار مانده است و از تعمیم غیر متکی به دلایل تام عقلی یا نقلی خودداری می‌ورزد.

## منابع

۱. آمدی، سیف الدین (۱۴۲۳ق). *أبکار الأفكار فی اصول الدین*. تحقیق: احمد محمد مهدی. قاهره: دار الکتب.
۲. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق) *تَحْفُ الثُّغُولِ فِیْمَا جَاءَ مِنَ الْحِکْمِ وَ الْمَوَاعِظِ مِنْ آلِ الرَّسُولِ*. تحقیق: علی اکبر غفاری. چاپ دوم. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۳. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. تصحیح: عبدالسلام محمد هارون. چاپ اول. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ش). *کامل الزیارات*. تصحیح: عبدالحسین امینی. چاپ اول. نجف اشرف: دار المرتضویة.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. چاپ سوم. بیروت: دار صادر.
۶. ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق). *البحر المحیط فی التفسیر*. تحقیق: محمد جمی صدقی. بیروت: دار الفکر.
۷. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق). *کشف الغمة فی معرفة الأئمة*. تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی. چاپ اول. تبریز: بنی هاشمی.
۸. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۱۹ق). *الحاشیة علی إلهیات الشرح الجدید للتجرید*. تحقیق: احمد عابدی. چاپ دوّم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۹. بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ق). *قواعد المرام فی علم الکلام*. تحقیق: سید احمد حسینی. چاپ دوم. قم: مکتبة آية الله المرعشی النجفی.
۱۰. تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*. تحقیق: عبدالرحمن عمیره. چاپ اوّل. قم: الشریف الرضی.
۱۱. جرجانی، میرسید شریف (۱۳۲۵ق). *شرح المواقف*. تصحیح بدرالدین نعلسانی، چاپ اوّل. قم: شریف رضی.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). *معاد در قرآن*. قم: انتشارات اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). *تسنیم*. جلد ۱۰. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *تسنیم*. جلد ۱۷. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية*. تحقیق و تصحیح احمد عبدالغفور عطار، چاپ اوّل. بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۶. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. تصحیح و تحقیق: حسن حسن زاده آملی. چاپ چهارم. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

۱۷. حمصی رازی، سدیدالدین (۱۴۱۲ق). *المنقذ من التقليد*. چاپ اول. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۸. حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق). *شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام*. تحقیق: مطهر بن علی اریانی؛ یوسف محمد عبدالله و حسین بن عبدالله عمری. چاپ اول. دمشق: دار الفکر.
۱۹. حنفی، ابن ابی العز (۲۰۰۵م). *شرح العقیة الطحاویة*. تحقیق ناصرالدین آلبنانی. چاپ اول. بغداد: دار الكتاب العربی.
۲۰. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). *تفسیر نور الثقلین*. تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی. چاپ چهارم. قم: اسماعیلیان.
۲۱. راغب اصفهانی. حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. چاپ اول. بیروت: دار القلم.
۲۲. رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). *نهج البلاغة*. تحقیق: صبحی صالح. چاپ اول. قم: هجرت.
۲۳. زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. تحقیق: علی شیری. چاپ اول. بیروت: دار الفکر.
۲۴. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*. چاپ سوم. بیروت: دار الكتاب العربی.
۲۵. سبحانی، جعفر (۱۳۸۳). *منشور جاوید*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۶. سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق). *الإلهیات علی هدی کتاب و السنة و العقل*. چاپ سوم. قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة.
۲۷. سبزواری، مآهادی (۱۳۶۰). *التعلیقات علی الشواهد الربویة*. ضمن کتاب الشواهد الربویة. صدرالدین محمد شیرازی. تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۸. سبزواری، مآهادی (۱۳۸۳). *أسرار الحكم*. تصحیح: کریم فیضی. چاپ اول. قم: مطبوعات دینی.
۲۹. سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین (۱۴۱۱ق). *الذخیره فی علم الکلام*. تحقیق: سید احمد حسینی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۰. سیوری، فاضل مقداد (۱۴۰۵ق). *ارشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین*. تحقیق: سید مهدی رجایی. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.

۳۱. سیوری، فاضل مقداد (۱۴۲۲ق). *اللوامع الالهية في المباحث الكلامية*. تحقیق: شهید قاضی طباطبایی. چاپ دوّم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۲. شعیری، محمدبن محمد (بی تا). *جامع الأخبار*. چاپ اول. نجف: مطبعة حیدریة.
۳۳. صدوق، محمدبن علی (۱۳۶۲). *الخصال*. تحقیق: علی اکبر غفاری. چاپ اول. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۳۴. صدوق، محمدبن علی (۱۳۷۶). *الأمالی*. چاپ ششم. تهران: کتابچی.
۳۵. صدوق، محمدبن علی (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا (ع)*. تحقیق: مهدی لاجوردی. چاپ اول. تهران: نشر جهان.
۳۶. صدوق، محمدبن علی (۱۴۰۶ق). *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*. چاپ دوّم. قم: الشّریف الرّضی.
۳۷. صفار، محمدبن حسن (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*. تصحیح: محسن کوچه باغی. چاپ دوم. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۳۸. طایب، نجاح (۱۴۳۹ق). *تفسیر اهل البيت علیهم السلام*. چاپ اول. قم: دارالهدی لإحياء التراث.
۳۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۴۰. طبرسی، احمدبن علی (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج علی أهل اللجاج*. تحقیق: محمدباقر خراسان. چاپ اول. مشهد: نشر مرتضی.
۴۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تحقیق محمد جواد بلاغی. چاپ سوّم. تهران: ناصر خسرو.
۴۲. طوسی، محمدبن الحسن (۱۴۱۴ق). *الأمالی*. تحقیق: مؤسسه البعثة. چاپ اول. قم: دار الثقافة.
۴۳. طوسی، محمدبن الحسن (۱۳۹۴). *تمهید الاصول فی علم الکلام*. چاپ اول. قم: انتشارات رائد.
۴۴. طوسی، محمدبن الحسن (۱۴۰۶ق). *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*. چاپ دوّم. بیروت: دار الأضواء.
۴۵. طوسی، محمدبن الحسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. تحقیق: احمد قصیر عاملی. چاپ اول. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۶. عیاشی، محمدبن مسعود (۱۳۸۰ق). *تفسیر العیاشی*. تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ اول. تهران: مکتبه العلمیة الاسلامیة.

۴۷. فخر رازی. محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۸. فرات کوفی، فرات بن ابراهیم کوفی (۱۴۱۰ق). *تفسیر فرات الکوفی*. تحقیق: محمد کاظم. چاپ اول. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۹. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. چاپ دوم. قم: نشر هجرت.
۵۰. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*. چاپ دوم. قم: موسسه دار الهجرة.
۵۱. قاری، ملا علی (۱۴۲۸ق). *شرح کتاب الفقه الاکبر*. تعلیق: علی محمد دندل. چاپ دوم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵۲. قاضی عبدالجبار، عبدالجبار بن احمد (۱۴۲۲ق). *شرح الاصول الخمسة*. تعلیق: احمد بن حسین بن ابی هاشم. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۳. قاضی عبدالجبار، عبدالجبار بن احمد (بی تا). *متشابه القرآن*. تحقیق: عدنان محمد زرزور، چاپ اول. القاهرة: مکتبه دار التراث.
۵۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الإسلامی.
۵۵. ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق). *تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)*. تحقیق: مجدی باسلوم. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیة و منشورات محمد علی بیضون.
۵۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. چاپ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۷. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۷ش). *آموزش عقاید*. چاپ سی و پنجم. تهران: مرکز چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
۵۸. معرفت، محمد هادی (۱۴۲۹ق). *التمهید فی علوم القرآن* (جلد ۲). ویرایش جدید. چاپ دوم. قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید..
۵۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). *المسائل السرویة*. تحقیق: عبدالحمید صائب. قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ الفید.
۶۰. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*. چاپ اول. قم: المؤتمر العالمی للشيخ المفید.
۶۱. موسوی سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۰۹ق). *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*. چاپ دوم. بی جا: دفتر سماحة آیت الله العظمی سبزواری.

## References

1. Ibn Shu'ba Harrōnī, Hasan bin Ali (1404 A H). Tuhaf al-'Uqoul, Ali Akbar Ghafari, second edition. Qom: Society of Teachers. [In Arabic]
2. Ibn Fāris, Ahmad bin Fāris (1404 AH). Mu'jam Maqāyīs al-Lugha [corrected by Abdus Salam Muhammad Haroon.] Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmī, first edition. [In Arabic]
3. Ibn Quliwayh, Ja'far bin Muhammad (1356 AH), Kāmil al-Zīyārāt [edited by: Abdul Hussein Amini,] first chapter, Najaf Ashraf: Dar al-Murtazawīyya. [In Arabic]
4. Ibn Manzour, Muhammad bin Mukrim (1414 AH), Lisān al-'Arab, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
5. Abu Hayyān Andalusī, Muhammad bin Yusuf (1420 AH), Al-Bahr Al-Muhīt fī Al-Tafsīr, [edited by: Muhammad Jami Sidqi,] Beirut: Dar Al-Fikr. [In Arabic]
6. 'Irbalī, Ali bin 'Īsā (1381 AH), Kashf al-Ghumma fī Ma'rifat al-'A'immah, [edited by: Sayed Hashim Rasouli Mahallati,] Tabriz: Bani Hashemi. [In Arabic]
7. Ardabālī, Ahmed bin Muhammad (1419 AH), Al-Hāshīyat 'Alā 'Iāhīyāt Sharh al-Jadīd li al-Tajrīd, [edited by Ahmed Abedi,] Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
8. 'Amīdī, Saif al-Din (1423 AH), Abkār al-Afkār fī Usul al-Din, [edited by Ahmed Muhammad Mahdi,] Cairo: Dar al-Kutub. [In Arabic]
9. Bahrōnī, Ibn Maitham (1406 AH), Qawām al-Marām fī 'Ilm al-Kalām, [edited by Sayed Ahmad Hosseini,] Qom: Library of Ayatollah Marashi al-Najafī. [In Arabic]
10. Taftāzānī, Sa'd al-Din (1409 AH), Sharh al-Maqāsid, [edited by 'Abd al-Rahman Amira,] Chapter One, Qom: al-Sharif al-Radi. [In Arabic]

11. Jurjānī, Mirsayed Sharif (1325 AH), Sharh al-Mawāqif, [edited by Badr al-Din Na'sānī, first chapter, Qom: Sharif Radi. [In Arabic]
12. Javadi Amoli, Abdullah (2003), Resurrection in the Qur'an, Qom: Isrā' Publications. [In Arabic]
13. Javadi Amoli, Abdullah (2006), Tasnim Commentary, Qom: Isrā' Publishing Center, vol. 10. [In Arabic]
14. Javadi Amoli, Abdullah (2009), Tasnim Commentary, Qom: Isrā' Publishing Center, vol. 17. [In Arabic]
15. Jawharī, Ismail bin Hammad (1376 AH), Al-Sihāh, [edited and corrected by Ahmed Abdul Ghafour 'Attār,] first chapter, Beirut: Dar Al-'Ilm li Al-Malā'īn. [In Arabic]
16. Homsī Rāzī, Saḍīd al-Din (1412 AH), Al-Munqidh min al-Taqlīd, first chapter, Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]
17. Himyarī, Nashwān bin Saeed (1420 AH), Sham al-'Uyoun wa Dawā' Kalām al-Arab min al-Kuloum, [edited by Mutahar bin Ali Iryani, Yusuf Muhammad Abdullah, and Hussein bin Abdullah 'Amrī,] first chapter, Damascus: Dar Al-Fikr. [In Arabic]
18. Hanafī, Ibn Abi Al-'Izz (2005), Sharh al-'Aqīdat al-Tahāwīyah, [edited by Nasser Al-Din Al-Albani,] first chapter, Baghdad: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]
19. Huwayzī, Abdul Ali bin Jum'ah (1415 AH), Tafsīr Nur al-Thaqalayn, [edited by: Sayed Hashim Rasouli Mahallati,] Qom: Ismailian. [In Arabic]
20. Rāgheb Isfahani, Hussein bin Muhammad (1412 AH), Mufradāt Alfāz Al-Qur'an, Chapter One, Beirut: Dar Al-Qalam. [In Arabic]
21. Zubaidī, Muhammad bin Muhammad (1414 AH), Tāj al-'Arous, [edited by Ali Shiri,] first chapter, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
22. Zamakhsharī, Mahmūd bin Omar (1407 AH), Al-Kashshāf, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]



23. Subhānī, Ja'far (2004), Manshour Javid, Qom: Imam Sadiq Foundation. [In Persian]
24. Subhānī, Ja'far (1412 AH), Al-'Ilāhīyāt 'alā Huda al-Kitāb wal-Sunnah wal-'Aql, Qom: International Center for Islamic Studies. [In Arabic]
25. Sabziwārī, Mullāhādī (1981), Al-Ta'līqīyāt 'alā Shawāhid al-Rubbīya [corrected and commented by Sayyid Jalal al-Din Ashtiani,] Mashhad: Al-Jāmi'ī Center For publishing. [In Arabic]
26. Sabziwārī, Mullāhādī (2004), 'Asrār al-Hikam, [edited by Karim Faizī,] first chapter, Qom: Religious Publications. [In Arabic]
27. Sayed Murtadā, Abu al-Qāsim Ali ibn Hussein (1411 AH), Al-Dhakhūra fī 'Ilm al-Kalam, [edited by Sayed Ahmad Hosseini,] Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]
28. Sayourī, Fādil Miqdād (1405 AH), 'Irshād al-Tālibūn 'ilā Nahj al-Mustarshidīn, [edited by Sayed Mehdi Raja'i,] Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi. [In Arabic]
29. Sayourī, Fādil Miqdād (1422 AH), Al-Lawāmi' al-'Ilāhīya fī Mabāhith al-Kalāmīyah, [edited by Shahid Qazi Tabataba'i,] Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
30. Sha'rī, Muhammad bin Muhammad (nd), Jāmi' al-Akhabār, first chapter, Najaf: Haidariya Press. [In Arabic]
31. Sheikh Sadouq, Ibn Bābiwayh Muhammad bin Ali (1983), Al-Khisāl, [edited by: Ali Akbar Ghafari,] Qom: Publications of the Society of Teachers. [In Arabic]
32. Sheikh Sadouq, Ibn Bābiwayh Muhammad bin Ali (1997), Al-'Amālī, Tehran: Kitabchi. [In Arabic]
33. Sheikh Sadouq, Ibn Bābiwayh Muhammad bin Ali (1378 AH), 'Uyoun Akhabār al-Ridā, [edited by: Mehdi Lajvardi,] Tehran: Jahan Publishing. [In Arabic]

34. Sheikh Sadouq, Ibn Bābiwayh Muhammad bin Ali (1406 AH), *Thawāb al-'A'māl wa 'Iqāb al-'A'māl*, Qom: Al-Sharif Al-Radi. [In Arabic]
35. Sheikh Tousī, Muhammad bin Al-Hasan (1414 AH), *Al-Amālī*, [edited by the Ba'that Foundation,] first chapter, Qom: Dar al-Thiqāfa. [In Arabic]
36. Sheikh Tousī, Muhammad bin Hassan (2015), *Tamhīd al-'Usoul fī 'Ilm al-Kalām*, first chapter, Qom: Ra'id Publications. [In Arabic]
37. Sheikh Tousī, Muhammad bin Hassan (1406 AH), *Al-'Iqtisād fī mā Yata'allaqu bil 'Ttiqād*, Beirut: Dar Al-'Adwā'. [In Arabic]
38. Sheikh Tousī, Muhammad bin Hassan (nd), *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an*, [edited by Ahmed Qasir Ameli,] first chapter, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
39. Sheikh al-Mufīd, Muhammad ibn Muhammad (1413 AH), *Al-Masā'il al-Sarwīya (The Works of Sheikh al-Mufīd)*, [edited by Abdul Hamid Sā'ib,] Qom: International Conference on the Millennium of Sheikh Al-Mufīd. [In Arabic]
40. Sheikh al-Mufīd, Muhammad ibn Muhammad (1413 AH), *'Awā'il al-Maqālāt fī al-Madhāhib wal-Mukhtārāt*, first chapter, Qom: International Conference of Sheikh Mufīd. [In Arabic]
41. Saffār, Muhammad bin Hassan (1404 AH), *Basā'ir al-Darajāt* [edited by: Mohsen Kooche Baghi,] Qom: Library of Ayatollah Mar'ashī Najafī. [In Arabic]
42. Tāyī, Najāh (1439 AH), *Tafsīr Ahl al-Bayt (AS)*, first chapter, Qom: Dar Al-Huda. [In Arabic]
43. Tabātabā'ī, Sayed Muhammad Hussein (1417 AH), *Al-Mīzān*, Qom: Society of Teachers. [In Arabic]
44. Tabrisī, Ahmed bin Ali (1403 AH), *Al-Ihtijāj*, [edited by Muhammad Baqir Kharsan,] first chapter, Mashhad: Published by Mortadā. [In Arabic]

45. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993), *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*, [edited by Muhammad Jawad Balaghī,] Tehran: Nasser Khosrow. [In Arabic]
46. Allāma Hillī, Hasan bin Yusuf (1413 AH), *Kashf al-Murād*, [corrected and edited by Hassan Hassanzadeh Amoli,] Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]
47. 'Ayāshī, Muhammad bin Masoud (1380 AH), *Tafsīr al-'Ayāshī*, [edited by: Sayed Hashim Rasouli Mahallati,] first chapter, Tehran: Islamic Scientific Library. [In Arabic]
48. Fakhr Rāzī, Muhammad bin 'Omar (1420 AH), *Al-Tafsīr Al-Kabir*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabī. [In Arabic]
49. Furāt Koufī, Furāt bin Ibrahim Kufi (1410 AH), *Tafsīr Furāt al-Koufī*, [edited by: Muhammad Kazem,] Tehran: Ministry of Guidance. [In Arabic]
50. Farāhīdī, Khalil bin Ahmad (1409 AH), *Kitab al-'Ayn*, Qom: Hijrat. [In Arabic]
51. Fayoumī, Ahmed bin Muhammad (1414 AH), *Al-Misbah Al-Munīr fī Gharīb Al-Sharh Al-Kabīr by Al-Rāfi'ī*, Qom: Dar Al-Hijrah Foundation. [In Arabic]
52. Qārī, Mulla Ali (1428 AH), *Sharh Kitāb al-Fiqh al-Akbar*, Commentary on Muhammad Dandal, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyya. [In Arabic]
53. Qadi Abdul-Jabbār (1422 AH), *Sharh al-'Usoul al-Khamsah*, [Commentary by Ahmed bin Hussein bin Abi Hashem,] Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabī. [In Arabic]
54. Qadi Abdul-Jabbār (nd), *Mutashābih al-Qur'an*, [edited by Adnan Muhammad Zarzour,] first chapter, Cairo: Dar al-Turāth Library. [In Arabic]

55. Kulainī, Muhammad bin Ya'qoub (1407 AH), *Al-Kāfī*, [edited and corrected by Ali Akbar Ghaffari and Muhammad Akhundi,] Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islami. [In Arabic]
56. Mātirīdī, Muhammad bin Muhammad (1426 AH), *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah (Tafsīr al-Mātirīdī)*, [edited by: Majdī Basloum,] Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmīyah and Muhammad Ali Baydoun Publications. [In Arabic]
57. Majlisi, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi (1403 AH), *Bihar Al-Anwar*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabī. [In Arabic]
58. Mesbah Yazdi, Muhammad Taqi (1999), *Lessons on Beliefs*, Tehran: Islamic Propagations Office. [In Persian]
59. Ma'rifat, Muhammad Hadi (1429 AH), *Introduction to the Sciences of the Qur'an*, Qom: Cultural Publications Foundation. [In Arabic]
60. Mousavi Sabziwari, Abd al-'Alā (1409 AH), *Mawāhib al-Rahmān fī Tafsīr al-Qur'an*, np: Ayatollah al-Sabziwārī's Office. [In Arabic]
61. *Nahj al-Balāgha* (1414 AH), Compiled by Sharif Radī, Muhammad bin Hussein, [edited by: Subhī Saleh,] Qom: Hijrat. [In Arabic]



## Chronology of Revealing the Story of Adam (AS) in the Holy Qur'an

Somayed Emadi Andani<sup>1</sup>  
Reza Shokrani<sup>2</sup>  
Mehri Karimi<sup>3</sup>

Received: 10/1/2023

Accepted: 28/1/2023

DOI: 10.22051/TQH.2023.42555.3775

DOR:

### Abstract

*In the Qur'an, God uses the story of the previous prophets and the history of their relatives in order to call people and guide them. Through analyzing these stories, it is possible to solve some of the problems of today's human societies. However, due to the fact that the verses and surahs of the Qur'an were revealed in certain historical circumstances and the stories of the Qur'an are not exempt from this, a part of the story of the prophets, which was in accordance with the call of the Prophet Muhammad (pbuh), was gradually revealed along surahs. This article tries to answer the questions, "Which parts of the story of Prophet Adam (as) were revealed in different surahs and in which time and place conditions?" "What is the connection between the mentioned part of the story and the other verses of the surah in which the story is mentioned?" And "What is the achievement of this proportionality between the circumstances and the scope of the story of Prophet Adam (as) for humans?" The application of this method of study in this story shows that Qur'anic stories have been revealed in line with the purpose of the surah in the various circumstances of the Prophet (pbuh), Muslims, and the enemies of Islam. Accordingly, those parts of the story of Adam (as) that are related to the concepts of disbelief and faith were descended in the early years of the revelation, and those which are related to the teachings of knowledge and the characteristics of believers, were sent down at the late Mecca or early Madinah.*

**Keywords:** Adam, Revealed Thematic Commentary, Story.

---

<sup>1</sup>. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Teachings of the Qur'an and 'Etrat, Isfahan, Iran. The Corresponding Author. Email: [s.emadi64@yahoo.com](mailto:s.emadi64@yahoo.com)

<sup>2</sup>. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Isfahan University, Iran. Email: [r.shokrani@ltr.ui.ac.com](mailto:r.shokrani@ltr.ui.ac.com)

<sup>3</sup>. Scientific Member of Advanced Education Institute of Faid al-Islam, Khomeini Shahr, Isfahan, Iran. Email: [karimimehri3077@gmail.com](mailto:karimimehri3077@gmail.com)

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

سال بیستم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۲، پیاپی ۵۹

مقاله علمی - ترویجی، صص ۱۱۴-۸۵

## بررسی سیر تاریخی نزول داستان حضرت آدم<sup>(ع)</sup> در قرآن کریم

سمیه عمادی اندانی<sup>۱</sup>

رضا شکرانی<sup>۲</sup>

مهري کریمی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۹

DOI: 10.22051/tqh.2023.42555.3775

DOR:

### چکیده

خداوند در قرآن کریم در راستای دعوت مردم به تناسب از بیان داستان انبیای گذشته و سرگذشت اقوامشان در راستای هدایت مردم بهره جسته است. با تحلیل این قصص، می‌توان برخی از مشکلات جوامع بشری امروز را حل کرد. ولی با توجه به این مطلب که آیات و سوره قرآن در شرایط تاریخی خاصی نزول یافته و قصص قرآن نیز از این امر مستثنی نیستند، هر بار بخشی از داستان انبیاء که متناسب با دعوت پیامبر بوده، در خلال سوره بیان شده است. از این رو، این مقاله با سبک تفسیری تنزیلی موضوعی درصدد پاسخگویی به این مسأله است که چه بخش‌هایی از داستان حضرت آدم<sup>(ع)</sup> در چه شرایط مکانی و زمانی در سوره مختلف نازل شده است؟ و چه وجه ارتباطی میان قسمت مذکور قصه با دیگر آیات سوره است که داستان در آنها ذکر گردیده است؟ و این متناسب سازی میان شرایط با محدوده قصه حضرت آدم<sup>(ع)</sup> چه دستاوردی برای انسان‌ها دارد؟ کاربرد این شیوهی مطالعاتی در این داستان بیانگر این نکته است که: قصص قرآنی هم راستا با هدف سوره و شرایط گوناگون پیامبر<sup>(ص)</sup>، مسلمانان و دشمنان اسلام نازل شده است و آن بخش‌هایی از قصه آدم<sup>(ع)</sup> که با مفاهیم اعتقادی کفر و ایمان مرتبط بوده در سال‌های اولیه نزول بیان شده و قسمت‌هایی از داستان که مرتبط با آموزه‌های معرفتی و ویژگی‌های مؤمنان می‌باشد، در اواخر مکه و اوایل مدینه نازل شده است.

**واژه‌های کلیدی:** آدم، تفسیر موضوعی تنزیلی، قصه

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه معارف قرآن و عترت اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)

[s.emadi64@yahoo.com](mailto:s.emadi64@yahoo.com)

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. [r.shokrani@ltr.ui.ac.ir](mailto:r.shokrani@ltr.ui.ac.ir)

۳. عضو موسسه آموزش عالی فیض الاسلام خمینی شهر اصفهان، اصفهان، ایران. [karimimehri3077@gmail.com](mailto:karimimehri3077@gmail.com)

## بیان مسأله

یکی از موضوعات مهم قرآنی که بخش نسبتاً عمده‌ای از آن را در برمی‌گیرد، قصص پیامبران است که پیرامون زندگی انبیاء و امت‌های آنان سخن می‌گوید و بعضاً سرگذشت زندگی فرد یا افراد خاصی را نیز مطرح می‌کند. معارف قرآنی به سه بخش «عقاید»، «احکام» و «اخلاق» تقسیم می‌شود: عقاید همان «بینش‌ها» و احکام و اخلاق «کنش-ها» = بایدها و نبایدها می‌باشند: احکام آن دسته کنش‌هایی هستند که وضع الهی دارد و اخلاق آن دسته کنش‌هایی هستند که وضع عقلایی دارند. مشاهده می‌شود که قصص قرآن در هر سه بخش حضور دارد زیرا کشمکش‌های پیامبران با اقوام در هر سه زمینه بوده است، و بدین ترتیب، از قصص به‌عنوان ابزار هدایت بهره‌گیری و در خدمت عقاید، احکام و قوانین اخلاقی استفاده شده است.

با تحلیل دقیق قصه پیامبران و آنچه در بین امت‌های آنان اتفاق افتاده است، می‌توان بعضی از مشکلات جوامع بشری امروز را حل کرد، اما با توجه به آنکه که قرآن در طول بیست و سه سال در شرایط و زمان و مکان‌های مختلف بر پیامبر (ص) نازل شده است، سؤالاتی پیش روی خواننده قرآن ایجاد می‌شود از جمله این که: چه وجه ارتباطی بین آیات نازل شده پیرامون بخشی از سرگذشت انبیا با شرایط خاص زمان و مکان نزول دارد؟ و این متناسب سازی میان شرایط با محدوده موضوع داستان پیامبران چه دستاوردی برای انسان‌ها دارد؟ زیرا سیر نزولی این قصص به‌طور حتم حکمت‌هایی داشته است، مانند بسیاری از حقایق که اگر بر اساس نزول، بررسی نشوند، درک نادرستی از این حقایق حاصل می‌شود؛ لذا این امر می‌طلبد که ترتیب نزول آیات مربوط به قصص انبیا در قرآن بازشناسی شود و زمینه‌های نزول هر بخش از این آیات بررسی و از نظر محتوایی تجزیه و تحلیل شود تا پیامدها و نتایج قصص پیامبران در موقعیت‌های مختلف به دست آید.

در این پژوهش به بررسی قصه حضرت آدم<sup>(ع)</sup> به سبک تفسیر موضوعی تنزیلی پرداخته می‌شود. در این روش، مفسر هر یک از موضوع‌های قرآن را بر اساس ترتیب نزول آیات مورد بحث بررسی می‌کند تا از این رهگذر، نکات تربیتی، تاریخی و

روش‌شناسانه را پیرامون دیدگاه قرآن درباره یک موضوع به دست آورد. استفاده از این روش فواید فراوانی دارد، از جمله آنکه با بررسی یک موضوع به ترتیب نزول می‌توان به روش نهادینه کردن ارزش‌های دینی در جامعه پی برد؛ امری که با تفسیر موضوعی به روش‌های رایج در بیشتر موارد به چنین نتیجه‌ای نمی‌توان دست یافت. برای مثال کسانی که به بررسی آیات مربوط به انفاق براساس تفسیر موضوعی پرداخته‌اند، مواردی همچون اهمیت انفاق، انواع، موارد مصرف و موانع آن را بیان کرده‌اند، اما به این پرسش پاسخ نداده‌اند که چگونه و با طی چه مراحل می‌توان رفتار افراد را در رابطه با انفاق تحت تأثیر قرار داد و آن را به یک خصلت اخلاقی ارزشمند تبدیل کرد؟ با مطالعه قرآن بر اساس ترتیب نزول می‌توان به این پرسش‌ها پاسخ داد و فرآیندی را که طی آن رفتاری به یک رفتار اجتماعی تبدیل می‌شود ترسیم کرد (خامه گر، ۱۳۸۹، ص ۲۴۲).

لازم به ذکر است که ملاک ترتیب نزول در این پژوهش بر اساس روایاتی است که در این زمینه وارد شده و از معتبرترین آنها روایت منقول از عطا و ابوکریب به نقل از ابن عباس است و برخی از پژوهشگران مانند نکونام در کتاب *درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن* (نکونام، ۱۳۸۰، ص ۱۴۲) و بهجت‌پور در کتاب *تفسیر تنزیلی قرآن* (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۳۴۵) پس از بررسی و نقد این روایات، جدولی در این رابطه تنظیم کرده‌اند.

### ۱. پیشینه تحقیق

پیشینه پژوهش حاضر را از چند جهت می‌توان بررسی کرد:

الف) مطالعات انجام شده در حوزه قصص قرآن: واضح است در این حوزه تاکنون پژوهش‌های زیادی صورت گرفته و در اینجا به بیان برخی از آنها به عنوان نمونه بسنده می‌شود: کتب: *مبانی هنری قصه‌های قرآن* از سید ابوالقاسم حسینی (۱۳۷۸)؛ *تحلیل عناصر ادبی و هنری قصه‌های قرآن* به قلم خلیل پروینی (۱۳۷۹)؛ *قصص قرآن* نوشته سید هاشم رسولی (۱۳۸۱)؛ *قصص قرآن* از صدرالدین بلاغی، امیرکبیر (۱۳۸۷) و ...



ب) مطالعات انجام شده در حوزه قصه حضرت آدم(ع): در این زمینه نیز آثار زیادی منشور شده است؛ کتبی مانند: آفرینش حضرت آدم به قلم مهدی یازگی (۱۳۸۳)؛ داستان آفرینش حضرت آدم از مجید جلالی (۱۳۸۹). و مقالاتی همچون: «تحلیل عناصر داستانی حضرت آدم(ع) در قرآن کریم با تکیه بر روایات» از دری، ایمانی (۱۳۹۳) در مجله پژوهش‌های ادبی قرآنی؛ «نقد دیدگاه مفسران درباره ماهیت نافرمانی حضرت آدم علیه السلام» به قلم اسدی (۱۳۹۶) در مجله پژوهش‌های قرآنی؛ «نقش حواء در لغزش حضرت آدم از منظر روایات تفسیری فریقین» نوشته عیسی البطاط (۱۳۹۶) در مجله پژوهش‌نامه علوم حدیث تطبیقی؛ «بررسی سیر تطور آراء مفسران در آیات سجده بر حضرت آدم» نوشته انصاری مقدم، بازیار، دهقان باغی، کریمی نیا (۱۴۰۰) در مجله پژوهش و مطالعات اسلامی.

پ) مطالعات انجام شده در حوزه تفسیر تنزیلی: تفسیر بیان المعانی از سید عبدالقادر حویش آل غازی (۱۳۸۲ ق) نخستین تفسیری است که تمامی سوره‌های قرآن کریم را بر اساس ترتیب نزول سوره‌ها بررسی می‌کند. التفسیر الحدیث نوشته محمد عزة دروزه (۱۳۸۳ ق) و همگام با وحی از عبدالکریم بهجت پور (۱۳۹۰)، اثرهای دیگری در این حوزه می‌باشند.

ج) مطالعات انجام شده در حوزه تفسیر موضوعی تنزیلی: در زمینه بررسی موضوعی بر اساس سیر نزول توسط پژوهشگران قرآنی کتاب مهندسی فرهنگ‌سازی نماز در تفسیر تنزیلی از آقای اقدم (۱۳۹۷)؛ مقالاتی مانند: «روش قرآن کریم در نهادینه‌سازی "حجاب" و "عفاف" با رویکرد ترتیب نزول» نوشته زاهدی، امرابی، نظر بیگی (۱۳۸۹) در مجله مطالعات راهبردی زنان، «علل طلاق و راهبردهای کاهش آن از دیدگاه قرآن کریم با روش ترتیب نزول» اثر حکیم و زاهدی فر (۱۳۸۹) در مجله مطالعات راهبردی زنان، «ذکر» و «تذکر» بر اساس سیر نزول قرآن کریم» از شیخ بهایی، شکرانی، حاجی‌اسماعیلی (۱۳۹۷) در مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث؛ «سیر تحلیلی رفتار "صبر" به ترتیب نزول و کاربردهای آن در تربیت اعتقادی» از علاءالدین و ستوده‌نیا (۱۳۹۸) در مجله پژوهش‌نامه قرآن و حدیث؛ «بررسی سیرتاریخی تشریح آیات زکات در

قرآن کریم» از سلیمی و شکرانی (۱۳۹۹) در مجله مطالعات تفسیری؛ «بررسی سیر تکوینی امت سازی پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> در سور مکی مبتنی بر تفسیر تنزیلی موضوعی» نوشته رنجبر (۱۳۹۹) در مجله مطالعات تفسیری و پایان نامه‌ی: «بررسی تحول قصه موسی<sup>(ع)</sup> در سیر تاریخ نزول» از قلعه‌نوی (۱۳۸۷) و «انفاق در قرآن با توجه سیر تاریخی نزول» از کریمی‌تبار (۱۳۸۰) به رشته تحریر درآمده است.

بنابراین در خصوص قصص قرآن تاکنون کتاب‌های زیادی نوشته شده است؛ چه در زمینه نقل قصص قرآنی و چه در زمینه قصه‌شناسی و ویژگی‌های هنری و ساختاری قصه‌های قرآن، ولی در زمینه بررسی قصص قرآن بر اساس سیر نزول کتابی نوشته نشده است. برخی کتب تاریخی ضمن بیان قصص انبیاء، صرفاً به نقل زندگی و سرگذشت حضرت آدم<sup>(ع)</sup> پرداخته‌اند ولی تاکنون کتاب و پایان‌نامه‌ای به‌طور مستقل و منسجم آن هم با رویکرد تفسیر موضوعی تنزیلی در این باره نگاشته نشده است. در این پژوهش به حکمت‌های نهفته این قصه در شرایط و مناسبت‌های مختلف پی برده خواهد شد؛ بنابراین بررسی و توجه به شأن نزول آیات، زمان، مکان و مخاطبان عصر نزول و پیام قصه بر اساس اهداف سوره، این پژوهش را از سایر پژوهش‌های انجام شده در این زمینه متمایز می‌سازد.

ضرورت این تحقیق بدین دلیل است که از یک سو به بررسی تطوّر این قصه همپای با تطوّر دعوت پیامبر می‌پردازد و از سوی دیگر به شناخت این مطلب کمک می‌کند که قرآن چگونه این قصه را به عنوان یکی از انواع شیوه‌های بیان برای کمک به این دعوت در راستای تربیت و هدایت مردم به کار می‌گیرد.

## ۲. قصه حضرت آدم<sup>(ع)</sup> در قرآن بر اساس سیر تاریخی نزول

سرگذشت حضرت آدم<sup>(ع)</sup> در هفت سوره بیان شده است. این سوره‌ها به ترتیب نزول عبارت‌اند از: ص: ۸۵-۷۱؛ الاعراف: ۱۱-۲۵؛ طه: ۱۱۵-۱۲۳؛ الإسراء: ۶۱-۶۵؛ الحجر: ۲۶-۴۳؛ الکهف: ۵۰؛ البقرة: ۳۸-۳۰ (نکونام، ۱۳۸۰، ص ۱۴۲؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۳۴۵).

## ۱-۲. قصه حضرت آدم در سوره مبارکه «ص» (کبر علت امتناع شیطان و

### کافران از امثال امر الهی)

اولین سوره‌ای که قصه آدم در آن بیان شده است، سوره «ص» است. این سوره، از سوره‌های مکی محسوب می‌شود و بر اساس نزول سوره‌ها، در ردیف سی و هشتم قرار گرفته است (معرفت، ۱۳۸۰، ص ۹۰). یعقوبی ردیف این سوره را، چهل و دوم و ابن ندیم، چهل و سوم به حساب آورده‌اند، با این وجود، ترتیب سوره‌ها بر اساس جداول مشهور واضح‌تر است (بهجت پور، ۱۳۹۴، ص ۱۷۷).

در این سوره گفتار حول محور رسول خدا(ص) دور می‌زند. مشرکان مکی به سرکشی و ستیزه با قرآن پرداختند و از این که «ذکر» بر شخصی از میان خودشان نازل شده که آن‌ها را بیم دهد، تعجب کردند و با پیام اصلی آن، یعنی دعوت به توحید در الوهیت، به مخالفت برخاستند و در این راه با یکدیگر متحد شدند (آیات ۸-۱). در چنین شرایطی خدای متعال ضمن بیان مواضع آن‌ها و پاسخ اجمالی به آن، با بیان پاداش صبر انبیای پیشین، پیامبر(ص) را به صبر دعوت می‌کند (آیات ۴۸-۱۷). سپس به بیان فرجام دو گروه مخالف و موافق پیامبر در مکه می‌پردازد: گروه اول کسانی بودند که با خویش‌داری و تقوا، از جریان احزاب کفر فاصله گرفتند و با پیامبر همراه شدند و دعوت او را لیبیک گفتند؛ اما گروهی که راه طغیانگری را در پیش گرفتند و علیه راه حق شوریدند و دست به توطئه زدند، باید منتظر بازگشت اعمال بد و شومی‌های کار خود باشند و با بیان تفاوت فرجام پرهیزکاران و طغیانگران، به بیان نتیجه این وحدت ظاهری طاغیان می‌پردازد و به نزاع و خصومت آنان در جهنم اشاره می‌کند (آیات ۴۹-۶۴) (همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۶۷). در ادامه به راهنمایی پیامبر برای برخورد با مواضع کافران متحدشده می‌پردازد. ابتدا به او دستور می‌دهد مواضع خود را در مورد منذر بودن خود و توحید در الوهیت به صراحت اعلام کند. در ادامه با بیان قصه خلقت آدم و عناد شیطان با انسان، ریشه این عناد را استکبار و خودبرتربینی می‌شمرد (آیات ۸۸-۶۵) (همو، ۱۳۹۴، ص ۱۸۰)؛ ویژگی که در کافران با عنوان «عزّة» و «شقاق» در آیه دوم همین سوره از آن به عنوان ریشه دشمنی با قرآن و پیامبر یاد شده است.

در آیات ۷۱-۸۳ این سوره از داستان حضرت آدم<sup>(ع)</sup> سخن به میان رفته است. هنگامی که خلقت انسان با ترکیب روح الهی با جسم خاکی به پایان رسید و به علت عظمتی که این روح داشت از سوی خداوند دستور به سجده آمد که در این آیه فرمان الهی اطاعت شده و تمام ملائکه به حضرت آدم سجده کردند، اما تنها شیطان بود که سجده نکرد و در ردیف کافران قرار گرفت (ص: ۷۳-۷۴). علامه جوادی آملی می‌نویسد: خدای متعال هنگام بیان قصه حضرت آدم، «بدن او را به گل نسبت می‌دهد و روح او را به خودش نسبت می‌دهد با توجه به اینکه، خداوند مالک هر دوی آنهاست و با نسبت دادن روح انسان به خود، برخوردار بودن انسان از کرامت و افاضه شدن روح الهی به او معلوم می‌شود و همین امر مایه مسجود شدن وی شده است» (جوادی آملی، ۱۳۶۹، ص ۹۶-۹۵). دمیدن روح، در واقع کرامت والایی است که خداوند به آدم اختصاص داده است و این کرامت شامل حال همه انسان‌ها نیز می‌شود (دروزة، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۵۲).

همان‌گونه که شیطان به خاطر استکبار از پذیرفتن سجده بر آدم امتناع کرد (ص: ۷۴-۷۵) و علت عدم سجودش را شرافت ذاتی خود و سپس پستی خلقت آدم متذکر شد (ص: ۷۵-۷۶)، خداوند علت امتناع مستکبران از اطاعت و پرستش خداوند متعال را داشتن احساس برتری و خودبزرگ‌بینی بیان می‌کند (ص: ۸). که این روحیه باعث شده که به حقانیت قرآن اعتراف نکنند، هرچند نسبت به آن یقین داشته باشند و این سرکشی را هم چنان ادامه می‌دهند تا وقتی که عذاب را بچشند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۲۸۰).

مشرکان مکه پیامبر را ساحر و دروغگو خواندند و از فرستاده‌ای از طرف خدا که از جنس بشر بود تعجب کردند. علت این تهمت آن بود که پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> بساط شرک در معبود را به هم زد و با کنار زدن خدایان، تنها بر معبود واحد و یگانه تأکید می‌کرد. این امر برای کافران مکه جای تعجب فراوان داشت. کافران مکه که دعوت پیامبر را مانعی برای رسیدن به اهدافشان می‌دانستند، بین مردم رفتند و آنان را به حرکت بر اساس روش‌های گذشته و صبر و ایستادگی در عبادت معبودان خیالی فرمان دادند و اعلام کردند این موضع، تصمیم گرفته شده است؛ به این معنی که تصمیم مشترک همه بزرگان

و اشراف و رؤسای قبایل است. آخرین بخش از تهمت‌های مشرکان، این احزاب و گروه‌های هم هدف، این بود که آیا باوجوداین همه اشراف و صاحبان قدرت و رؤسای قبائل، چرا وحی باید بر پیامبر نازل شود و خود را برتر از پیامبر می‌دیدند (بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۷۲).

## ۲-۲. قصه حضرت آدم در سوره مبارکه «الاعراف» (پذیرش ولایت غیر خدا و ناسپاسی نعمت‌های خداوند)

دومین سوره‌ای که قصه آدم در آن بیان شده، سوره «الاعراف» است. این سوره از سوره‌های مکی محسوب می‌شود و بر اساس جدول‌های ترتیب نزول، پس از سوره «ص» و پیش از سوره «الجن» در ردیف سی و نهم قرار گرفته است (معرفت، ۱۳۸۰، ص ۹۰؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۳۴۵).

توجه به این که سوره «الاعراف» بعد از سوره «ص» و قبل از سوره «الجن» نازل شده باشد و با توجه به این که نزول سوره «الجن» پس از بازگشت رسول اکرم (ص) از سفر تبلیغی طائف در سال دهم بعثت بوده، می‌توان نتیجه گرفت که نزول الاعراف قبل از معراج پیامبر در مکه واقع شده است. در این دوره مشرکان مکه سخت‌ترین مخالفت‌ها را با پیامبر روا داشته و از هیچ کوششی برای جلوگیری از انتشار دعوت توحیدی رسول خدا کوتاهی نمی‌کردند که یک نمونه آن محاصره اقتصادی سه ساله در شعب ابی طالب بود. در چنین شرایطی سوره «الاعراف» نازل شد تا بار دیگر عهدی را که خداوند از آدمیان گرفته است، متذکر شود تا او را بپرستند و چیزی را شریک او قرار ندهند.

هدف اصلی این سوره، انداز جامعه نوبنیاد مؤمنان و نصیحت آنان در پیروی از پذیرش ولایت الهی و دوری از ولایت غیر خداست. تمام آیات سوره ترکیبی از دو عنصر هشدار و پند است (بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳۰). قصه آدم در این سوره در راستای همین هدف بیان شده است؛ در این سوره بعد از بیان این که زمین محل قدرت عمل انسان قرار گرفت و وسایل زندگی به او داده شد، به یادآوری جریان آفرینش انسان و دستور سجده به ملائکه بر آدم و سجده نکردن ابلیس و آغاز دشمنی وی با آدم و فریب خوردن او از

شیطان و در نتیجه هبوط به زمین اشاره می‌کند (الاعراف: ۲۵-۱۱) (بهجت‌پور، ۱۳۹۴، ص ۱۸۳).

داستان حضرت آدم در این سوره مفصل‌تر از سوره قبل است و دلیل آن درخواست توضیح بیشتر مخاطبان یا اصرار کافران بر ناسپاسی و لجajt بوده است (دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۳۶۷).

با توجه به سیاق آیات و هدف سوره و مواجهه با مخاطبان جدید، هدف از تکرار این بخش از قصه آدم در این سوره (آیات ۱۱-۱۸)، توجه جامعه نوپای مؤمنان به دشمنی و وسوسه‌های شیطان است که از هر طرف آن‌ها را احاطه کرده و از همه فرصت‌ها برای انحراف آن‌ها استفاده می‌کند و آن‌ها را از تبعیت اوامر پروردگار باز می‌دارد. مخاطبان آن آیه دو گروه بودند: گروهی، عموم مردمی بودند که هنوز ایمان نیاورده بودند و گروه دیگر، جمع مؤمنان؛ شرح خصومت ابلیس و تکبر او از خضوع در برابر اوامر الهی و تنبیه سخت او که پایین آمدن از مقام و منزلت و جایگاه اعلای خویش بود، زنگ خطری برای مؤمنان است تا بدانند هر چند سال‌های طولانی بندگی و پیروی پروردگار را بنمایند، اما به‌واقع جزو اهل خضوع و سجده بر پروردگار نباشند، به‌ناچار در موردی خاص امتحان شده و احتمال از دست رفتن موقعیت‌ها وجود خواهد داشت (بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۴۵). از این‌رو، آیات ۱۹-۲۵ همین سوره، فصل دیگری از سرگذشت آدم یعنی قصه سکونت آدم و همسرش در بهشت و فریفته شدن با وسوسه شیطان و هبوط از بهشت را بیان می‌کند، بخشی که در سوره «ص» به آن اشاره‌ای نشده بود.

عَلَّتْ اینکه خداوند در آیه ۷۵ سوره «ص» فعل (أَنَّ تَسْجُدَ) را بدون «لا» و در این آیه به‌ضمیمه «لا» ذکر فرموده، تاکید است همان‌طور که در آیه اول سوره «القیامة» آمده است و «لا» زاید و بدون معنا نیست؛ زیرا در قرآن هیچ چیز فاقد معنا و اضافه نیست (آل‌غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۳۳۱).

هدف ابلیس در تسلط و ولایت‌یابی بر انسان، کشاندن وی به ناسپاسی است. نشانه ولایت الهی و ایمان، شکرگزاری و نشانه ولایت ابلیس و حکومت شیطان بر انسان، ناسپاسی اوست. ابلیس از هر کار و شیوه‌ای استفاده می‌کند تا انسان را به ناسپاسی بکشاند (الاعراف: ۱۷). این بدان معناست که سپاس و ناسپاسی از سوی انسان، مهم‌ترین

نشانه و اصلی‌ترین اثر و پیامد ایمان و کفر است. ناسپاسی به معنای نادیده گرفتن همه تکریم‌ها و احترام‌های خدای متعال به انسان و لگدمال کردن وسایل پذیرایی و عنایت الهی است. خدای متعال نیز در آیه دهم همین سوره، با اشاره به دو نعمت بزرگ تسلط دادن انسان بر زمین و آماده‌سازی همه‌گونه وسایل زندگی، به پیروزی شیطان در این فریب‌کاری اشاره فرمود: «قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (بهبخت پور، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۴۷).

شیطان برای نفوذ و سوسه در آدم و حوا، علاوه بر به بازی گرفتن خواست‌ها و رغبت‌های ایشان (إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَکَیْنِ أَوْ تَكُونَا)، با سوگند به اینکه او خیرخواه و دلسوز آنان است (قاسَمَهُمَا) از اطمینان بخشیدن و در امن و امان بودن آنان از هرگونه پیامد و گزند کمک گرفت (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۰۴۱). «مقاسمه» به معنی سوگند خوردن دوجانبه است، شاید علت به کار رفتن کلمه در این باب به خاطر گفتگویی باشد که بین آدم و حوا و شیطان قابل تصور است که: شیطان به آنان گفته باشد: «برای شما سوگند یاد می‌کنم که خیرخواهتان هستم.» و در پاسخ گفته باشند: «آیا به خدا سوگند یاد می‌کنی که تو خیرخواه ما هستی؟» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۳۱). شاید شیطان، هنگام پیشنهاد و سوگند، عبادت شش هزار ساله و پیشینه و تجربه خویش را با آدم و حوا در میان گذاشت و آن دو هرگز باور نمی‌کردند کسی با این همه پیشینه، به نام ذات اقدس الهی به دروغ سوگند بخورد (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۲۵). برخی نیز مقاسمه را به معنای مبالغه در قسم و برای تأکید دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۴۰). در این هنگام آدم و حوا، هر دو از میوه درخت نهی شده خوردند که این عمل آثار و پیامدهای تلخی را به دنبال داشت: بدی‌های آنان (اندام تناسلی) آشکار گشته، زشتی چنین حالتی را حس کرده و شروع به پوشاندن خود با برگ‌های درختان بهشتی کردند، از مقام قرب الهی دور شدند و خدای سبحان آنان را با این دو جمله توبیخ کرد: «مگر من شما را از آن درخت باز نداشتم و نگفتم که شیطان دشمن آشکار شماست» (الاعراف: ۲۲).

آدم و حوا اگرچه گناه نکردند، اما همین ترک اولی (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۹، ص ۷۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۳۲)، آن‌ها را از مقام والایشان فرود آورد و به همین

خاطر از خداوند طلب بخشش کردند. زیرا نخستین گام برای توبه و بازگشت به سوی خدا و اصلاح مفاسد، پائین آمدن از مرکب غرور و لجاجت و اعتراف به خطای خویش است (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۰۴۳). در مقابل: ابلیس هرگز به خطای خود اعتراف نکرد، بلکه در نهایت گستاخی به گناه دیگری روی آورد.

## ۲-۳. قصه حضرت آدم در سوره مبارکه «طه» (فراموشی ذکر و یاد خدا سبب مشقت دنیا و آخرت)

سوره «طه» سومین سوره در سیر نزول قصه آدم است که آیات (۱۱۵-۱۲۳) این قصه را ترسیم نموده است. این سوره از نظر پژوهشگران علوم قرآنی مکی است، برخی از مفسران آیات ۱۳۰ و ۱۳۱ این سوره را مدنی می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۱۱۸). اما بر اساس محتوای آیات، نمی‌توان این نظر را قبول کرد. سوره «طه» بر اساس روایات در رده چهل و پنجم بعد از سوره «مریم» و قبل از سوره «الواقعة» قرار گرفته است. (معرفت، ۱۳۸۰، ص ۹۰؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۳۴۵). این سوره بین سال‌های هفتم و یازدهم بعثت، نازل شده است که سال‌هایی پر اختناق برای تبلیغ دین بوده است و تعداد اندکی به اسلام ایمان آوردند.

غرض این سوره تذکر و یادآوری از راه انداز است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۱۶۳) و با دلجویی از رسول خدا<sup>(ص)</sup> شروع می‌شود تا جان خود را در واداشتن مردم به قبول اسلام به سختی نیندازد؛ زیرا قرآن تنزیلی است الهی که مردم را به خدا و آیات او تذکر می‌دهد، خواه پند بگیرند و خواه نگیرند (طه: ۸-۱) و در ادامه روش‌های مختلفی برای هشدار انسان‌ها به کار برده است، نظیر: بیان داستان حضرت موسی<sup>(ع)</sup>، هشدار دادن نسبت به عاقبت افعال در رستاخیز و یادآوری پیامدهای غفلت از یاد خدا. اینجاست که به مناسبت بحث داستان حضرت آدم<sup>(ع)</sup> را بیان می‌کند و پیامد بی‌توجهی حضرت آدم و حوا را نسب به امر الهی یادآوری می‌کند.

قصه حضرت آدم در این سوره، با اشاره به عهدی که خداوند از آدم گرفته (نهی از خوردن درخت که در سوره «الاعراف» چنین آمده است: «لَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ»)- گرچه آدم خیلی زود آن را فراموش کرده است و عزمی برای پابندی بر سر پیمانانش نیافته است- شروع می‌شود، سپس به بیان اغوای وی توسط شیطان با برخوردارگی از



وسوسه فرمانروایی جاودانه می‌پردازد و غفلت آدم از یاد خدا که باعث شد او و همسرش به مشقت گرسنگی و برهنگی (در دنیا) دچار شوند.

تفاوتی که در بیان این بخش از قصه حضرت آدم با سوره قبلی «الاعراف» دارد در این است که: افعال در این آیات به صورت مفرد بیان گردیده؛ «فَنَسِيَ»، «فَتَشَقَّى» «أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَ لَا تَعْرَى»، «لَا تَطْمَؤُا فِيهَا وَ لَا تَضْحَى»، «فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ»، «فَعَصَى» و «ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ» و مخاطب این آیات حضرت آدم به تنهایی است؛ بدین جهت که عهد مذکور بر آدم نازل شد و روی سخن با او بود (همان، ص ۳۰۹).

بیان ویژگی‌های زندگی بهشتی مانند: عدم گرسنگی، تشنگی، برهنگی و سختی در آن، اولین عنصر جدیدی از داستان حضرت آدم است که در این سوره آمده، با توجه به این که خوراک و پوشاک، از ضروری‌ترین نیازهای انسان است. خداوند وجود همه آن‌ها را در بهشت به آدم یادآوری کرده و نیز بیان فرموده است که استفاده از این نعمت‌ها بدون وسیله و زحمت امکان‌پذیر است. علت ذکر این نعمت‌ها در بهشت با نفی و نقیض آن‌ها که گرسنگی و برهنگی و تشنگی و سوزش آفتاب است، این است که خداوند گوش آدم را با این رنج‌ها که وی را از آن‌ها بر حذر داشته آشنا سازد تا از هر چه سبب پیدایش این‌گونه مشقت‌ها می‌شود خود را بر حذر دارد (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۴، ص ۱۲۳).

دومین عنصر جدید این داستان که این سوره بیانگر آن شده است، چگونگی فریب آدم و حوا توسط ابلیس است؛ شیطان با وعده رسیدن به دو موهبت جاودانگی و میل به کمال و فرشته‌گونه بودن، آن دو را وسوسه کرد و به خداوند سوگند یاد نمود که قصدی جز خیرخواهی ندارد. در نتیجه کشش‌های مشروع فطری و سوگند شیطان، آدم و حوا عهد الهی را فراموش کرده و به درخت ممنوعه نزدیک شدند.

سومین عنصر جدید داستان حضرت آدم در این سوره، بیان رسیدن ایشان به مقام اجتناب بعد از توبه است و به همین دلیل همه علماء معتقدند که قضیه خوردن حضرت آدم<sup>(ع)</sup> از میوه ممنوعه قبل از رسیدن ایشان به مقام نبوت است (آل‌غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۲۲۵). «اجتناب» از ماده جبابیت، به معنای جمع‌آوری کردن است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۹۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۱۳۰). اجتناب و برگزیدن يك بنده

توسط خدا به این معناست که او را به فیض الهی خود اختصاص داده، در نتیجه انواع نعمت‌ها خود به خود و بدون زحمت به سویس سرازیر می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۳۴۲). بنا بر این معنا است که تفرع جمله «فَتَابَ عَلَيْهِ وَ هَدَى» بر آن به خوبی روشن می‌شود گویا او را دارای اجزایی فرض کرده که آن‌ها را از اینجا و آنجا جمع آوری نموده بعد از آنکه متفرق بودند در يك جا گرد آورده و سپس به او رجوع کرده و هدایتش نموده و به سوی خود به راهش انداخته است (همو، ج ۱۴، ص ۲۲۳).

با اینکه توبه آدم پذیرفته شد، اما بازگشت به حال نخستین امکان‌پذیر نبود و لذا خداوند، به او و حوا دستور داد هر دو و همچنین شیطان از بهشت به زمین هبوط کنند، درحالی که دشمن یکدیگر خواهند بود. در واقع این عهد جدید خدا با آدمیان بود تا بدانند پس از هبوط، دشمنی‌های شیطان با رستگاری و سعادت انسان، ادامه پیدا خواهد کرد و راه‌کار نجات و شکست این دشمن، آن است که از هدایت‌هایی که پروردگار می‌فرستد، پیروی کنند. تنها در این صورت است که گزند شیطان، یعنی گمراهی انسان و گرفتاری در دام سختی و شقاوت، به انسان نمی‌رسد (بهجت پور، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۵۱۰).

۲-۴. قصه حضرت آدم در سوره «الاسراء» (نفی اعتماد بر شیطان و توصیه

### به توکل بر پروردگار)

چهارمین سوره در سیر نزول قصه آدم، سوره «الاسراء» است. این سوره مکی است و پیش از آن سوره «القصص» و پس از آن سوره «یونس» نازل شد. (معرفت، ۱۳۸۰، ص ۹۱؛ بهجت پور، ۱۳۹۴، ص ۲۲۶) سوره «الاسراء» در روایات ترتیب نزول، در رده پنجاهم قرار دارد.

هدف سوره، تقویت روحیه مومنان از برکات توکل بر خدا و رد هرگونه اعتماد و توکل بر غیر خدا در جامعه مومنان مکه است. آیات سوره در سه بخش، هدف یاد شده را تأمین کرده است:

۱- تبیین خلاصه محتوای کتب آسمانی، درباره ترک اعتماد و توکل بر غیر خدا (۱-

۱۰)؛

۲- تبیین ضرورت توحید توکل و اجتناب از اعتماد بر دیگران (۱۱-۴۰)؛

۳- تطبیق موضوع «توکل بر پروردگار و نفی اعتماد بر غیر خدا» در جامعه نوپای مؤمن مکی (۴۱-۱۱۱). (بهجت پور، ۱۳۹۴، ص ۲۲۴)

آیات (۶۱-۶۵) این سوره که قصه آدم را بیان می‌کند، در مقام دلگرمی و یادآوری برای پیامبر است. سیاق آیات حاکی از آن است که خداوند، پیامبر(ص) را مأمور کرد تا به کافران مکی بگوید: «هرکه غیر از خدا بخوانید، بدحالی را از شما دور نمی‌کند و آن را به خوش حالی تبدیل نمی‌کند» (الإسراء: ۵۶) و ظاهراً منظور از این افرادی که مشرکان به غیر از خدا می‌خواندند فرشتگان بودند (آل‌غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۵۲۶) و در آیه بعد فرمود: «همین درخواست کننده‌ها نیز، نیازهای خودشان و بیم و امیدشان را از مالک مدبر خود (پروردگار) دارند (الإسراء: ۵۷) و همچنین در سیاق درخواست‌های کارشکنانه کفار در برابر دعوت پیامبر است که از او می‌خواستند تا معجزاتی مانند موسی بیاورد و خدا به پیامبر می‌فرماید: ما معجزات را هنگامی می‌فرستیم که مخاطب را از مخالفت رسولان ترسانده و به‌راه آوریم؛ اما اگر احتمال چنین تأثیری در مخاطب نرود، حکمتی برای ارسال معجزه نیست و خدای حکیم کار عبث و بیهوده انجام نمی‌دهد. گذشتگان نشان دادند که ارسال معجزه، برای منکرانی مانند مکیان فایده‌ای ندارد (الإسراء: ۶۰-۵۹). آنگاه قصه آدم و ابلیس را خاطر نشان می‌فرماید که ابلیس سوگند خورد ذریه آدم را گمراه سازد و از خدا درخواست کرد که او را بر کرده‌اش مسلط سازد، پس خیلی بعید نیست که اکثر مردم به‌سوی راه ضلالت گرائیده و در ظلم و طغیان و اعراض از آیات خدا غوطه‌ور گردند، چون از یک‌سو فتنه‌های الهی احاطه‌شان کرده و از سوی دیگر شیطان با قشون سواره و پیاده‌اش محاصره‌شان نموده است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۱۹۸). وجه تشابه و ارتباط بیان این داستان در این قسمت سوره با آیات قبل این است که: همان‌طور که ابلیس به خاطر حسد و تکبرش از سجده بر آدم امتناع ورزید، قریش نیز به خاطر حسادت و کبرشان پیامبر را تکذیب کردند (آل‌غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۵۲۶).

در اینجا، خداوند توجه مردم را به‌ضرورت اجتناب از اطاعت شیطان و اعتماد و توکل به خدا در همه امور جلب می‌کند. گروهی از مردم به‌جای اینکه بر خدا اعتماد کنند، بر

ابلیس اعتماد می‌کند، با این‌که او قابل اعتماد نیست و دشمن انسان‌هاست و از همه طرف بر آن‌ها تسلط دارد و بر آن‌ها نفوذ می‌کند و مصادیق این راه‌ها نیز، گسترده است. روش‌های شیطان، به تناسب افراد و اشخاص گوناگون، متفاوت می‌شود و گرفتاری انسان‌ها، یکسان نیست؛ صدای شیطان، گاه وسوسه‌ای درونی، گاه گفتاری دوستانه از همسر، همکار، هم‌کلاسی، فرزند و... و گاه در قالب رسانه‌های مسلط و جهانی و ملی است. گونه دیگری از هجوم شیاطین به بنی آدم، مشارکت شیطان در مال و فرزندان است که مصادیق متعددی نیز دارد (الإسراء: ۶۴). توکل بر خدا و رابطه آن با بندگی، از مهم‌ترین راه حل‌هایی رهایی از دام شیطان است (الإسراء: ۶۵).

## ۲-۵. قصه حضرت آدم در سوره مبارکه «الحجر» (بندگی خداوند راه نجات از دام‌های شیطان)

سوره «الحجر» مکی است، برخی از مفسران آیه (۸۷) را مدنی دانسته‌اند (سیوطی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۵)؛ لکن بر این مبنا که سوره «الفاتحة» در مدینه نازل شده است، این قول صحیح نیست. هم‌چنین گفته شده که آیات (۹۰ و ۹۱) نیز چون درباره اهل کتاب نازل شده، مدنی است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۹۷؛ رامیار، ۱۳۶۲، ص ۷۰)؛ اما بر فرض صحت این تفسیر، احتمال این‌که اهل کتاب ساکن در مدینه، قبل از رفتن نبی اکرم (ص) به آنجا، از محتوای قرآن باخبر شده و برخی از آن را تصدیق و برخی را تکذیب کرده باشند، هیچ بعید نیست؛ خصوصاً با توجه به این نکته که بسیاری از سران قریش با اهل کتاب مدینه رفت‌وآمد داشتند. به علاوه مراد از قرآن می‌تواند مطلق کلام الهی حتی تورات، انجیل و دیگر کلام نازل شده خداوند در تاریخ ارسال انبیا باشد و مراد از اهل کتاب مفروض، اهل کتاب پیش از ظهور پیامبر اکرم (ص) است که در سوره‌های گذشته ذکر شده‌اند و برخورد گزینشی آن‌ها با کلام خدا آمده است. در نتیجه نیازی به مدنی شمردن آیه نیست. در *الاتقان* بنا بر روایتی ضعیف، آیه (۲۴) مدنی دانسته شده (سیوطی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۵) که حدیث مزبور بر مبنای اهل سنت نیز ضعیف است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۵). سوره «الحجر» بر اساس روایات ترتیب نزول در رده پنجاه و چهارم، پس از سوره «یوسف» و پیش از سوره «الانعام» دانسته شده است (معرفت، ۱۳۸۰، ص ۹۱؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۳۴۵).

سوره «الحجر» یکی از سوره‌هایی است که در دوران دشواری در تاریخ دعوت و در حیات پیامبر<sup>(ص)</sup> نازل شده است. در سال‌های هفتم و هشتم بعثت، به سبب موضع‌گیری کینه‌توزانه قریش در برابر دعوت پیغمبر<sup>(ص)</sup> و گروه مؤمنانی که در خدمت او بودند، حرکت دعوت تقریباً در این دوره راکد ماند. چراکه قریش نسبت به پیغمبر<sup>(ص)</sup> جسارتی پیدا کردند که در روزگار حیات ابوطالب جرأت همچون جسارتی را درباره او نداشتند و بر تمسخر دعوت بیش‌ازپیش افزودند و اذیت و آزار اصحاب را شدت بخشیدند، بدین لحاظ قرآن مجید در این دوره مشرکان تکذیب‌کننده را تهدید می‌کند و ایشان را بیم می‌دهد و محل نقش زمین شدن تکذیب‌کنندگان پیشین و سرنوشت ایشان را عرضه می‌دارد و برای پیغمبر<sup>(ص)</sup> پرده از علت تکذیب و دشمنی آنان برمی‌دارد. قرآن مجید علت دشمنی قریش را شخص پیغمبر<sup>(ص)</sup> و حقی نمی‌داند که با خود به ارمغان آورده است. بلکه علت دشمنی ایشان را کینه‌توزی و سرکشی می‌داند و معتقد است که آیه‌های روشن باوجود آن بی‌فایده می‌ماند. بدین جهت قرآن مجید پیغمبر<sup>(ص)</sup> را دلداری می‌دهد و با او همدردی می‌کند و او را به پافشاری بر حقی رهنمود می‌کند که با خود دارد و از او می‌خواهد با تمام توان حق را رو در روی با شرک و مشرکان اعلان نماید و در برابر کندی پذیرش دعوت و وحشت گوشه‌گیری و طول راه، شکیبایی کند.

پس از آنکه در آیات اولیه سوره، خداوند به کافران تا زمانی معین فرصت خواهد داد، بیان می‌کند که این مهلت، پیش از آن‌ها، به سرسلسله کافران، یعنی ابلیس داده شده؛ پس اگر بنا بود مهلت از کسی با این سرعت گرفته شود، از ابلیس گرفته می‌شد. با این که او به صراحت خود را در موضع معاندت با اراده‌های خدا درباره انسان قرار داد، اما چون ادامه زندگی او با حکمت الهی درباره آزمایش انسان هماهنگ بود، وی را تا زمانی که حکمت اقتضاء کند، مهلت داد؛ از این رو در ضمن بیان قصه آدم (آیات ۲۶-۴۳)، به این مطلب توجه می‌دهد که دام‌های بزرگی، حرکت درست انسان را تهدید می‌کند و تنها در سایه بندگی خدا می‌توان از این دام‌ها رهایی یافت؛ اگرچه سرانجام گروهی از انسان‌ها در دام وی گرفتار خواهند شد. در واقع این آیات برای پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> و مؤمنان مکه که گرفتار توهین و تمسخر کافران‌اند، حاوی این پیام است که کافران مکی، نمونه‌ای از

بندگان شیطان اند که سلطه او را بر خود پذیرفته‌اند و بی‌تردید خدای متعال این گروه را با شیطان و در جهنم گرد هم خواهد آورد.

در این سوره خمیرمایه آدم، گل خشک که برگرفته از لجنی بدبوست معرفی می‌گردد (آیات ۲۶-۲۷). از آیات مختلفی که در این باره آمده معلوم می‌شود که آفرینش آدم از خاک مراحل مختلفی داشته است و خمیرمایه آدم، نخست خاک «تراب» بوده، سپس خاک به صورت گل چسبیده درآمده «طین لازب» و بعد از آن به حالت لجن متعفن «حمأ مسنون» درآمد، آنگاه خشک شد و به حالت گل خشک مانند سفال «صلصال کالفخار» تبدیل شد؛ بنابراین، تعابیر: «تراب» و «طین لازب» و «حمأ مسنون» و «صلصال» که در سوره‌های قبل آمده، هر کدام به مرحله‌ای از ساخته شدن خمیرمایه آدم اشاره دارد (جعفری، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۰). کاربرد ترکیب «صلصالٌ مِّنْ حَمِئٍ مَّسْنُونٍ» در این آیه می‌رساند که منظور از انسان در این آیه حضرت آدم<sup>(ع)</sup> است نه مطلق انسان؛ زیرا انسان از نطفه حاصل از زوجین به وجود می‌آید (آل‌غازی، ۱۳۸۲ ق، ج ۳، ص ۲۲۱). آیه ۲۶ این سوره، با توجه دادن انسان به پستی ماده اولیه خلقت و به رخ کشیدن گوشه‌ای از قدرت خدای متعال در تبدیل این ماده پست، به انسانی با این همه خصوصیت ممتاز، محاسبات دقیق الهی را برای خلقت انسان به زیبایی به تصویر می‌کشد (بهجت‌پور، ۱۳۹۴، ج ۵، ص ۵۵۶). موجود دیگری که آن را آفریده و مانند انسان تحت تکلیف زندگی می‌کند، «جن» است و همان گونه که انسان اولیه را از خاک آفرید، جنّ اولیه را هم که نام او ابلیس است از آتش سوزناک آفرید و در این آیه از تقابل این دو موجود یعنی آدم و جنّ یا همان ابلیس خبر می‌دهد که بعدها میانشان دشمنی به وجود آمد و اصل هر کدام از آن‌ها را بیان می‌کند (جعفری، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۰).

پس از خودداری شیطان از اجرای فرمان خدا در مورد خضوع و سجده برای آدم، خداوند او را از رحمت خود طرد کرد و به او فرمود: از آنجا بیرون شو که تو رانده شده هستی. بدین گونه شیطان شایستگی ماندن در بهشت و در زمره فرشتگان را از دست داد و از این مقام بیرون شد و به صفت «رجیم» یعنی رانده شده از رحمت خدا، متصف گردید (همان). تناسب رجم ابلیس در اینجا با رجم کافران از عروج به آسمان معنوی و مشاهده نشانه‌های حقیقت که در آیات ۱۴ و ۱۵ این سوره گذشت و رجم شیاطین از

استراق سمع از آسمان در آیات ۱۷ و ۱۸ همگی از محرومیت مشترک جریان نافرمان و کافرکیش، از نزدیکی به مقام قرب خبر می‌دهد و این حقیقت را روشن می‌کند که شهود حقایق، تنها از راه بندگی و فرمان‌بری از حضرت حق ممکن می‌شود (بهجت پور، ۱۳۹۴، ج ۵، ص ۵۶۳).

در این آیات، حلم و بردباری خدا در برابر سرکشی‌های ابلیس به‌خوبی نمایان شده است؛ لذا اگر کافران مکی در تحقیر و توهین‌ها با پیامبر(ص)، به‌سرعت با تنبیه و تعذیب، مواجه نمی‌شوند، ریشه در این صفت باری‌تعالی دارد. این نکته پیامی به پیامبر(ص) است که با تأخیر افتادن عذاب، از تحقق عذاب برای آن‌ها مأیوس نشود. بنابر آیات فوق، محروم کردن کافران از رحمت الهی و واگذاری آن‌ها به خود تا آنجا که هدف را گم کنند و سراب را به‌جای آب ببینند، بخش اول تنبیه الهی است. کافران همین الان به دلیل تکبر و کفرشان، گرفتار عذاب‌اند، اما خود متوجه نیستند. البته شیطان به این پیامد توجه داشت که از غوایت و دور ماندن از هدف، سخن گفت (همان، ص ۵۶۷).

## ۲-۶. قصه حضرت آدم در سوره مبارکه «الکهف» (هشدار به ولایت شیطان

### و دشمنی او با انسان)

این سوره مکی است و شصت و نهمین سوره‌ای است که بر پیامبر اکرم(ص) نازل شد و پیش از آن سوره «الغاشیة» و پس از آن سوره «النحل» فروآمد (معرفت، ۱۳۸۰، ص ۹۱؛ بهجت پور، ۱۳۹۴، ص ۳۱۲).

هشدار به کافران دنیاپرست و نفی ولایت غیر خدا هدف اصلی این سوره است. این سوره در دورانی نازل شد که مشرکان مکه با دعوت مردم به اسلام، موقعیت و ثروت خود را در خطر دیدند و برای جلوگیری از گرایش مردم به اسلام، راهکارهای مختلفی را به کار بردند ولی در همه راهکارها ناکام ماندند و به همین دلیل از حربه فشار و اذیت و آزار پیامبر و یارانش استفاده کردند. اصلی‌ترین عامل انحراف از راه درست و غلتیدن به دامن سیاه شرک و ناباوری به جزا و پاداش، ندیدن ولایت توحیدی پروردگار در متن پدیده‌هاست. خدای متعال ضمن بیان قصه‌هایی که در تمام آن‌ها ترکیبی از هشدار و

بشارت نهفته است، به موضوع ولایت حق و باطل توجه می‌دهد و نقش ولایی خود را متذکر می‌شود.

یکی از چالش‌های اجتماعی مرتبط با اسلام و کفر، ثروت مالی جریان شرک، و فقر و ضعف مالی گروه اندک مؤمن بود. در این سوره خدای متعال ابتدا پیامبر<sup>(ص)</sup> را به تداوم همراهی با مؤمنان فقیری که پروردگار را پیوسته می‌خوانند، دعوت می‌کند و نیز از وی می‌خواهد پیرو غافلان از ذکر خدا - هرچند ثروتمند باشند - نشود (الکهف: ۲۸) و ایشان را مأمور می‌کند به گروه ثروتمند و بی‌ایمان هشدار دهد و آن‌ها را از عذاب‌های روز رستاخیز آگاه کند و در مقابل، از پاداش مؤمنان نیکوکار خبر دهد. پس از آن، احتمال نابودی دارایی‌های آن‌ها در دنیا را گوشزد می‌کند. به این منظور قصه دو همسایه را بیان می‌کند که یکی، دو باغ پرثمر دارد، اما ولایت الهی را منکر می‌شود و نفر دوم فقیر است و ربوبیت الهی را پذیراست. در ادامه به نابودی باغ فرد دنیاپرست اشاره می‌کند که به حسرت فرد بر مخارجی که برای باغ کرده و پشیمانی از شرک می‌انجامد (الکهف: ۴۴-۳۲).

در ادامه از پیامبر<sup>(ص)</sup> می‌خواهد در مقام هشدار مشرکان ثروتمند، دنیا را به زراعتی سبز که پس از مدتی خشک و نابود می‌شود و دوره خوش آن پایان می‌پذیرد، تشبیه کند و در ادامه با بیان رستاخیز، هشدار دهد که به اعمال انسان‌ها رسیدگی می‌شود؛ رستاخیزی که در آن نه ثروت دنیا که اعمال شایسته به کار آدمی می‌آید (آیات ۴۹-۴۵)، سپس با بیان قصه آدم، مشرکان را که ولایت دشمنشان، یعنی شیطان یا الهه‌های دیگر را پذیرفته‌اند و منکر قیامت‌اند، سرزنش می‌کند (آل‌غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۴، ص ۱۸۵؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۴، ص ۳۱۴) و بیان می‌دارد: آیا شیطان و نسلش را به جای من سرپرست و یاور خود می‌گیرید، در حالی که آنها دشمن شمايند؟! [ابلیس و نسلش] برای ستمکاران، بد جانشینانی هستند (الکهف: ۵۰).

ارتباط قصه آدم در این سوره با آیات قبل از این جهت است که این آیه مشخص کرده است که دلیل اینکه مشرکان دچار این عاقبت شوم می‌شوند، پیروی از شیطان است ولی برای اینکه پیش‌زمینه‌ای از ابلیس در ذهن خواننده مجسم شود نیاز به مقدمه‌چینی مختصری بود که در ابتدای آیه به آن اشاره شد. به عبارتی دیگر مسأله سجده ملائکه و



امتناع ابلیس از سجده بر آدم، مقدمه‌ای است بر اینکه، ابلیس و پیروان او را سرپرست نگیرید. در واقع هدف خداوند از بیان این قصه این است که شما هم مانند ابلیس عمل نکنید و او و ذریه اش را به دوستی نگیرید و مواظب باشید شیطان شما را وادار به شرک نسازد که ریشه شرک همین القانات شیطانی است.

به قرینه آیه بعد، مراد از توهم ولایت شیاطین، این پندار است که آنان، در امور عالم و کار آفرینش، دخالت و نظارت دارند. این اعتقاد، مشرکان را وادار می‌کرد که برای پرهیز از شر شیاطین، به ستایش آنان بپردازند (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۳۱۹). خداوند خود روشن می‌سازد که من ابلیس و ذریه‌اش را نه گواه در آفرینش آسمان و زمین و نه شاهد در خلقت خودشان گرفتم پس سزاوار نیست که در زمره مددکاران حق تعالی قرار گیرند زیرا هیچ ارزش و قیمتی در نزد خداوند حکیم ندارند و به جهت عدم احاطه علمی و انحراف از حق، شایستگی اطاعت و پیروی از آنان سلب می‌شود (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۷۳۵). شیطان و ذریه‌اش یاورانی در تدبیر و امور دنیا و آخرت نیستند. علم به اسرار هستی و تسلط کامل بر آن، تنها در حیطه خداوند است.

به احتمال قوی منظور از «ذَرِیَّةً» اتباع شیطان است، نه اینکه برای شیطان فرزندان باشد که از او متولد شده باشند، و محتمل است کلمه ذریه افراد فتنه‌جو و اشقیاء از سلسله بشر را نیز شامل گردد از نظر پذیرش و سنخیت افکار و خاطرات آنان با نیرنگ‌های شیطانی که از او الهام می‌گیرند (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۲۹۹). می‌توان ابلیس را به سپاهیان و یاران او تفسیر کنیم و این که ذریه ابلیس و سپاهیان و دوستان او، همان کسانی هستند که باطل را از طریق دروغ بستن بر حق می‌جویند. اگر در این آیه از این افراد به ذریه ابلیس تعبیر شده، به دلیل شباهت میان کردار اینان و کردار او می‌باشد (مغنیه، ۱۴۲۴ق)، ج ۵، ص ۲۲۴).

## ۲-۷. قصه حضرت آدم در سوره مبارکه «البقرة» (رسیدن به سعادت از طریق استعدادهای درونی و پیروی از دستورات خدا)

سوره «البقرة»، آخرین سوره و تنها سوره مدنی در سیر نزول قصه آدم است. هدف این سوره، تعیین شاخصه‌های ایمان در شرایط جدید حضور مسلمانان در مدینه و برخورد با

آفت‌ها و آسیب‌هایی است که از گزینش و انتخاب دلخواه احکام الهی تشریح شده ناشی می‌شود. در این سوره متقیان را که با شش ویژگی پایه‌گذار جامعه مدنی صدر اسلام در یثرب شدند، با برخی از مهم‌ترین احکام آشنا کرد و ضمن آسیب‌شناسی رفتار متدینان گذشته از جمله ابلیس و اهل کتاب، برای پایداری بر کلیت و هویت واحد دینی و اسلامی راهنمایی کرد. درباره هرگونه نقض پیمان ایمان و تفکیک بین احکام و برخورد گزینشی آن‌ها نیز هشدار داد (بهجت‌پور، ۱۳۹۴، ص ۳۸۲).

آیات اولیه سوره، به بیان اهمیت ایمان در دین اسلام و معیار بودن این ویژگی در تقسیم افراد به سه دسته: مؤمنان، کافران، منافقان می‌پردازد (آیات ۱-۲۹). در ادامه قصه آدم و ابلیس در سیاق جدل با یهود آمده است که پییمان خدا را پس از آنکه بستند، شکستند (۲۷). در چنین سیاقی این سؤال را در برابر ایشان مطرح می‌کند: شما که مردگان بودید و خدا جانتان بداد و بار دیگرتان می‌میراند و باز جانتان می‌دهد و باز سوی او بر می‌گردید چگونه منکر او می‌شوید؟ (۲۸). سپس به ایشان و از طریق ایشان به تمام بشر، امکاناتی را یادآور می‌شود که خداوند روی زمین برای زندگی ایشان فراهم آورده است (۲۹). در ادامه، آمده است که غرض خدا از اول آن بود که انسان را در زمین جانشین خود قرار دهد و به وسیله او اسرار خلقت را ظاهر کند و انسان در مسیر حرکت الی الله گام بردارد (۳۰). سپس از گفتگویی که میان خداوند و فرشتگان هنگام خلقت آدم انجام گرفته است، خبر می‌دهد و به چگونگی آفرینش آدم (نخستین انسان) اشاره می‌کند (البقرة: ۳۰-۳۹).

مفسران در مورد آنانی که انسان بر روی زمین خلیفه آنان شده، نظرات متفاوتی ارائه کرده‌اند: برخی معتقدند که خداوند انسان را جانشین جن‌ها بر روی زمین کرده و عده‌ای دیگر عنوان کرده‌اند که خداوند انسان‌های جدید را جانشین انسان‌های دیگری بر روی زمین کرده است، گروهی دیگر نیز، انسان را جانشین فرشتگان بر روی زمین دانسته‌اند و گروهی نیز انسان را جانشینی از همه موجودات عنوان کرده‌اند (دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۶، ص ۱۵۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۷۷). بسیاری از مفسران در مقابل این اقوال عنوان کرده‌اند که انسان جانشین خداوند بر روی زمین است (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۶۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷).

خداوند متعال پیش از جعل خلافت آدم موضوع را با فرشتگان در میان گذاشت. فرشتگان به خلقت و خلافت چنین موجودی اعتراض کردند؛ زیرا معتقد بودند که باوجود آنان به موجود دیگری نیازی نیست که در زمین فساد و خونریزی به پا می‌کند. اعتراض فرشتگان و نه ابلیس به آفرینش آدم، عنصر کاملاً جدیدی است که در قصه آدم در سوره‌های مکی نیامده است. گفته ملائکه از روی اعتراض نبوده و بلکه سؤال از وجه حکمت و مصلحت جعل خلیفه در زمین بوده است و گفته آن‌ها سفک دم و افساد در زمین که نسبت به خلیفه داده‌اند غیبت و تهمت نبوده چون هنوز بشری روی زمین نبوده که به آن‌ها تهمت زده شود بلکه کلام آن‌ها ناظر به مقتضای طبیعت نوع بشر بوده است و از جمله «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» معلوم می‌شود که علم ملائکه فقط به‌ظاهر بوده و علم به باطن اشیاء نداشته‌اند و روی همین اصل سؤال کردند که برحسب ظاهر موجودی که در زمین می‌آفرینی مقتضای طبیعت او سفک دماء و افساد است و خدا در جواب آن‌ها می‌فرماید که شما فقط به‌ظاهر امر عالمید و آنچه من می‌دانم شما نمی‌دانید (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۰۳). ابلیس با انگیزه شخصی و براساس اعتقاد به برتری‌اش در برابر آدم، اعتراض کرد، مرا از آتش خلق کرده‌ای و آدم را از گل آفریده‌ای (الاعراف: ۱۲) اما در این جا فرشتگان به این معترضند که آدم و فرزندانش در زمین فساد می‌کنند و خون می‌ریزند و در حالی که آنها خداوند را تسبیح و تقدیس می‌کنند، چه نیازی به آفرینش آدم است؟ سپس خداوند آدم را به آگاهی از اسما متمایز ساخت و فضیلت و برتری آدم را بر همه فرشتگان و سایر مخلوقات نمایان ساخت، اسمایی که غیب آسمان‌ها و زمین به حساب می‌آید (البقرة: ۳۳). خدای سبحان برای آن که عجز فرشتگان در مسأله خلافت را به آنان نشان دهد و حکمت جعل خلافت برای آدم را اظهار کند همان اسماء و حقایقی را که به آدم آموخت، بر فرشتگان عرضه کرد و فرمود: مرا از اسمای آنان، باخبر سازید و آنها اظهار ناآگاهی کردند (البقرة: ۳۱-۳۲) و این عنصر جدید دومی است که در داستان حضرت آدم در سوره «البقرة» آمده است.

در تعقیب آیات قبل پیرامون قصه آدم، آیات ۳۴-۳۹ فراز دیگری از قصه را بیان می‌کنند که در سوره‌های پیشین آمده است؛ داستان فرمان خدا مبنی بر سجده کردن

فرشتگان بر آدم و تعرض شیطان بر این دستور. نکته‌ای که می‌توان از این آیات دریافت این است که انسان و خلیفه و کدخدای زمین، موجودی است دوبعدی، وجود او معرکه‌ای است که پیوسته قوای رحمانی و شیطانی در آن در جنگ و جدل هستند آنگاه که از نیرو و اراده خدادادی استفاده کرده به طرف نیکی‌ها میل کند، قوای رحمانی تقویت شده قوای شیطانی عقب می‌نشینند (فصلت: ۳۰) و دستور: «بخورید هر کجا که هستید و به این درخت نزدیک نشوید و گرنه از ستمکاران خواهید بود» (البقرة: ۳۵) مبین آن است که هدایت از جانب خدا و تصمیم از جانب بشر است، راجع به سعادت و شقاوت باید خودش اقدام بکند. پیشرفت و ترقی بشر در اثر این دوبعدی بودن و صاحب اختیار بودن است و گرنه مانند حیوانات که فقط از غرایز استفاده می‌کنند، پیوسته در جا می‌زد و از پیشرفت بی‌بهره می‌ماند.

با توجه به سیاق آیات بعد می‌توان دریافت که مخاطب دو عنصر جدیدی که در داستان آدم و حوا در سوره «البقرة» آمده، به نحو آشکاری یهودیان مدینه است. همان‌ها که به رسالت پیغمبر کفر ورزیده و آنچه را او از جانب خداوند آورده بود، تکذیب می‌کردند.

قصه حضرت آدم (ع) در هفت سوره بر اساس سیر نزول		
آیه و سوره	عناصر مذکور قصه در این سوره	پیام قصه
ص: ۷۱-۸۳	خلقت بشر از گل + سجده ملائکه بر آدم و سرپیچی و تکبر ابلیس + مهلت‌خواهی ابلیس از خداوند جهت فریب انسان‌ها تا روز قیامت	استکبار و خودبرتربینی مانع پذیرش حق
الاعراف: ۱۱-۲۵	خلقت انسان + سجده ملائکه بر آدم و عصیان ابلیس + هبوط شیطان از بهشت + مهلت‌خواهی ابلیس از خداوند جهت فریب انسان‌ها تا روز قیامت + سکونت آدم و حوا در بهشت و فریب آنها توسط شیطان + اعتراف حضرت آدم مبنی بر ظلم بر خود و طلب مغفرت الهی + هبوط آدم و حوا از بهشت	پذیرش ولایت غیر خدا و ناسپاسی نعمت‌های خداوند
طه: ۱۱۵-۱۲۳	عهد الهی با آدم + سجده ملائکه بر آدم و سرپیچی ابلیس + ذکر نعمت‌های بهشتی + فریب آدم و حوا	فراموشی ذکر و یاد خدا سبب مشقت دنیا و آخرت

	توسط شیطان + رسیدن به مقام اجتبابی حضرت آدم + هبوط از بهشت	
نهی اعتماد بر شیطان و توصیه به توکل بر پروردگار	خلقت بشر از گل + فریب انسان‌ها توسط شیطان	الإسراء: ۶۱-۶۵
بندگی خداوند راه نجات از دام‌های شیطان	خلقت بشر از گل خشک و لجن متعفن + سجده ملائکه بر آدم و سرپیچی و تکبر ابلیس + هبوط شیطان و مهلت خواهی او برای فریب انسان‌ها	الحجر: ۲۶-۴۳
هشدار به پذیرش ولایت شیطان و دشمنی او با انسان	سجده ملائکه بر آدم و عصیان ابلیس + دشمنی شیطان با انسان‌ها	الکهف: ۵۰
رسیدن به سعادت از طریق استعداد‌های درونی و پیروی از دستورات خدا	خلافت‌اللهی آدم بر روی زمین + اعتراض فرشتگان + تعلیم اسمای الهی به آدم + سجده ملائکه بر آدم و تکبر شیطان + هبوط شیطان، آدم و حوا از بهشت + توبه حضرت آدم	البقرة: ۳۰-۳۸

### نتیجه‌گیری

آنچه از این پژوهش به صورت کلی به دست می‌آید این است که با توجه به این نکته که سوره‌ها در بازه‌های زمانی متفاوت، ناظر به شرایط اجتماعی، روحی-روانی و مذهبی گوناگون پیامبر اسلام<sup>(ص)</sup>، مسلمانان و دشمنان اسلام نازل شده‌اند و هرکدام هدف و غرضی جداگانه دارند، قصص بیان شده در هر سوره، در راستای تأمین هدفی هستند که سوره به دنبال آن است. داستان‌ها ممکن است ابعاد مختلفی داشته باشد و هر بُعد آن یک پیام هدایتی و تربیتی ویژه‌ای دارد، به همین دلیل در شرایط و موقعیت‌های متفاوت در هر سوره، هر بار به لحاظ موقعیت، بُعد خاصی از آن بیان می‌شود.

قصه حضرت آدم<sup>(ع)</sup> در هفت سوره بیان گردیده که تنها یکی از این سوره مدنی است؛ سوره: «ص»؛ «الاعراف»؛ «طه»؛ «الإسراء»؛ «الحجر» و «الکهف» سوره‌هایی هستند که در مکه و آغاز دعوت پیامبر<sup>(ص)</sup> تا علنی شدن دعوت ایشان نزول یافته و درصدد دعوت اکثریت مشرکان به دین اسلام و هشدار آنان و دلگرمی پیامبر اسلام و تقویت اقلیت

مؤمنان می باشد. مخاطبان اصلی این قصه در این سوره دو گروه از مردم هستند: گروه اول، کافرانی که هنوز ایمان نیاورده و گروه دیگر مؤمنان اند. خداوند با بیان جریان خلقت آدم و عناد شیطان با انسان، به ریشه‌یابی این عناد پرداخته و آن را نتیجه استکبار و خودبرتربینی می‌داند؛ همین بیماری که کفار مکه را به دشمنی با پیامبر<sup>(ص)</sup> کشانده است و بدین جهت پیغمبر<sup>(ص)</sup> را دلداری داده و ابراز همدردی کرده و او را به پافشاری بر حق و شکیبایی دعوت می‌کند، از طرفی مشرکان را نسبت به پذیرفتن ولایت شیطان و عواقب آن که ناسپاسی نعمت‌های خداوند است، آگاه می‌کند و به آنان تا زمانی معین فرصت خواهد داد، مهلتی که پیش از آن به سرسلسله کافران، یعنی ابلیس داده شد. از سوی دیگر بیان سقوط شیطان از جایگاه اعلا ی خویش و فریب آدم و حوا و هبوط آنان زنگ خطری برای مؤمنان است تا بدانند هرچند سال‌های طولانی بندگی و پیروی پروردگار را بنمایند، دام‌های بزرگی انسان را تهدید می‌کند و به‌ناچار در مواردی خاص امتحان شده و احتمال از دست رفتن موقعیت‌ها وجود خواهد داشت و تنها در سایه بندگی خدا می‌توان از این دام‌ها رهایی یافت، البته در صورت لغزش با توبه حقیقی به درگاه الهی می‌توان به مغفرت الهی و حتی بالاتر از آن (مقام اجتناب) دست یافت.

در سوره «البقره» که تنها سوره مدنی است که داستان حضرت آدم در آن بیان شده، با توجه به هجرت پیامبر و قرارگرفتن جامعه اکثری در دست مؤمنان و تشکیل حکومت اسلامی، بیان داستان تغییر محسوسی پیدا کرده و آموزه‌های معرفتی و تربیتی این داستان نظیر: جعل مقام خلافت الهی برای انسان و تعلیم اسمای الهی به او و ناآگاهی فرشتگان از این اسماء و بیان وجه تمایز آدم و فرشتگان در این زمینه بیان شده است. در کل خداوند در قصه حضرت آدم، در ابتدا به بیان رذایل اخلاقی مانند خودبرتربینی، ناسپاسی نعمت‌های خداوند و توکل بر غیر خدا می‌پردازد و سپس بیان می‌کند که منشاء این رذایل اخلاقی کفر و پیروی از شیطان است. در گام بعدی راه نجات از این رذایل و رسیدن به سعادت را ایمان و پیروی از ولایت خدا و دوری از شیطان عنوان می‌کند.

## منابع

## قرآن کریم

۱. آل غازی، سید عبدالقادر ملاحویش (۱۳۸۲ق). *بیان المعانی*. دمشق: مطبقة الترقی.
۲. ابن منظور، *لسان العرب* (۱۲۹۹ق). بیروت: دار الفكر للطباعة.
۳. ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق). *التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۴. بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۹۰ و ۱۳۹۴). *همگام با وحی*. قم: التمهید.
۵. بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۹۴). *شناخت نامه تنزیلی قرآن*. قم: التمهید.
۶. بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۹۲). *تفسیر تنزیلی (مبانی، اصول، قواعد و فواید)*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷. جعفری، یعقوب (بی تا). *تفسیر کوثر*. قم: هجرت.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۹). *کرامت در قرآن*. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۹. حسینی همدانی (۱۴۰۴ق). *انوار درخشان*. تهران: کتابفروشی لطفی.
۱۰. خامه گر، محمد (۱۳۸۹). شبکه معنایی موضوعات قرآن «معرفی شش رویکرد در تفسیر موضوعی قرآن کریم». *پژوهش های قرآنی*. ۱۶ (۶۲ و ۶۳). ص ۲۳۶-۲۷۱.
۱۱. دروزه، محمدعزة (۱۳۸۳ق). *تفسیر الحدیث*. القاهرة: دارالاحیاء الکتب العربیه.
۱۲. رامیار، محمود (۱۳۶۲). *تاریخ قرآن*. امیرکبیر، تهران.
۱۳. زمخشری، محمودبن عمر (۱۴۰۷ ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دار الکتب العربی.
۱۴. سید قطب، ابراهیم حسین (۱۴۱۲ق). *فی ظلال القرآن*. بیروت: دار الشروق.
۱۵. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان (۸۸۳ق). *الاتقان فی علوم القرآن*. تصحیح: محمدابوالفضل ابراهیم. ترجمه: سیدمهدی حائری قزوینی (۱۳۸۲). چاپ چهارم. تهران: امیرکبیر.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۵ق). *تفسیر المیزان*. ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی (۱۳۷۸). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق). *تفسیر جوامع الجامع*. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *تفسیر مجمع البیان*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۹. طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ دوم. تهران: انتشارات اسلام.
۲۰. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). *العین*. قم: دار الهجرة.
۲۱. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). *تفسیر قمی*. قم: دار الکتب.

۲۲. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۰). *علوم قرآنی*. چاپ سوم. قم: التمهید.
۲۳. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). *تفسیر الکاشف*. چاپ اول. تهران: دار الکتب الاسلامیه،
۲۴. نکونام، جعفر (۱۳۸۰)، *درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن*. تهران: هستی نما.
۲۵. هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۶). *فرهنگ قرآن*. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.



## References

### The Holy Qur'an

1. Āl-e Ghādī, Sayed 'Abd al-Qādir Mulla Huwaish (1382 AH), Bayān al-Ma'ānī, Damascus: al-Taraqī Printing House. [In Arabic]
2. Ibn Manzoor, Lisān al-Arab (1299 AH), Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
3. Ibn 'Āshūr, Muhammad ibn Tāhir (1420 AH), Al-Tahrīr wal-Tanwīr, Beirut: Al-Tarikh Al-Arabi. [In Arabic]
4. Bahjatpour, 'Abdul Karim (2011-2015), Hamgām-e bā Wahy, Qom: Al-Tamhīd. [In Persian]
5. Bahjatpour, 'Abdul Karim (2014), Shenākht-nāmeḥ Tanzūlī Qur'an, Qom: Al-Tamhīd. [In Persian]
6. Bahjatpour, 'Abdul Karim (2013), Tafsir Tanzūlī (basics, principles, rules, and benefits), Tehran: Publishing Organization of Islamic Culture and Thought Research Institute. [In Persian]
7. Ja'fari, Yaqub (nd), The Commentary of Kawthar, Qom: Hijrat. [In Persian]
8. Javadi Amoli, Abdullah (2000), Dignity in the Qur'an, Tehran: Raja' Cultural Publishing Center. [In Persian]
9. Hosseini-Hamdani (1404 AH), Anwar-e Derakhshan, Tehran: Lotfi Bookstore. [In Persian]
10. Khomeini, Mohammad (2009), Semantic Network of Quranic Themes "Introduction of Six Approaches in thematic Interpretation of the Holy Quran", Qur'anic Researches 62 and 63: pp. 236-271.
11. Darwazah, Muhammad 'Izzah (1383 AH), Tafsir al-Hadith, Cairo: Dar 'Ihyā' al-Kutub al-Arabīya. [In Arabic]
12. Ramyar, Mahmoud (1983), History of the Qur'an, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
13. Zamakhsharī, Mahmoud bin Omar (1407 AH), Al-Kashshāf, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]

14. Sayed Ibn Qutb Ibn Ibrahim Shazilī (1412 AH), *Fī Zilāl al-Qur'an*, Beirut-Cairo: Dar al-Shorouq. [In Arabic]
15. Suyoutī, Jalāluddīn 'Abd al-Rahman (2003), *Al-'Itqān fī 'Uloum al-Qur'an* [Translated by Seyyed Mehdi Ha'iri Qazvini, edited by Mohammad Abulfazl Ebrahim,] Tehran: Amir Kabir, 4th edition. [In Arabic]
16. Tabātabā'ī, Sayed Mohammad Hossein (1999), Translation of *Tafsīr al-Mīzān*, Sayed Mohammad Baqer Mousavi Hamdani, Qom: Islamic Publications Office of the Qom Theological Seminary Community. [In Arabic]
17. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1412 AH), *Tafsīr al-Jawāmi' al-Jāmi'*, Qom: Qom Seminary Management Center. [In Arabic]
18. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993), *Majma' al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an*, Muhammad Jawad Balaghi, Tehran: Nasir Khusraw Publications. [In Arabic]
19. Tayeb, Abdul Hussein (1999), *Atyab al-Bayan*, Tehran: Islamic Publications. [In Arabic]
20. Farāhīdī, Khalīl Ibn Ahmad (1410 AH), *Al-'Ain*, Qom: Dar al-Hijra. [In Arabic]
21. Qummī, Ali bin Ibrahim (1988), *Tafsīr al-Qummī*, Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]
22. Ma'rifat, Mohammad Hādī (2010), *Qur'anic Sciences*, Qom: Al-Tamhīd, third edition. [In Persian]
23. Mughnīya, Mohammad Jawad (1424 AH), *Tafsīr al-Kāshif*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyyah. [In Arabic]
24. Nekoonam, Ja'far (2010), *An Introduction to Dating the Qur'an*, Tehran: Hastinama. [In Persian]
25. Hashemi Rafsanjani, Akbar (2006), *Farhang-e Qur'an*, Qom: Boostan-e Kitab, second edition. [In Persian]



## The Role of Irtikāz in Neglecting Original Meaning of Words

Abazar Kafi Mousavi<sup>1</sup>

Received: 27/9/2022

Accepted: 17/1/2023

DOI: 10.22051/TQH.2023.41893.3710

DOR:

### Abstract

*The discovery of the correct meaning of the Qur'anic vocabulary is based on the literal and non-literal principles and rules. The application of each principle and rule has certain positions and conditions. "Paying attention to mental irtikāz" is one of the rules that is considered in the science of principles, while the scope and quality of its application in understanding the meaning of Qur'anic vocabulary have not been properly explained in the discussions of Qur'anic sciences. It has led the Qur'anic interpreter and translator to consider a meaning for the verse on the basis of mental irtikāz, which is sometimes incompatible with the very verse. This article, based on the critical-analytical method, seeks to prove the rule and answer the question, "What is the result of the lack of attention to the position and slippers of the mental irtikāz in understanding the correct meaning of some Qur'anic words?" Accordingly, reflecting and analyzing some applications and derivatives (Jamal, Zanem, Couple, and Age) in a number of selected verses, the influence of mental irtikāz is criticized. It concludes that although it is applicable as an intellectual effort in interpreting and understanding the Qur'an, sometimes it is an obstacle to understand the words of the Qur'an. Accordingly, it is necessary to prefer the meaning of the uncommon meaning of these words to their irtikāz meanings, through the criterion of context consistency and content of the verses.*

**Keywords:** *Irtikāz, Jamal, Zanem, Couple, Age, Intellectual Indication*

---

<sup>1</sup>. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran. Email: [a.kafi@cfu.ac.ir](mailto:a.kafi@cfu.ac.ir)



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

سال بیستم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۲، پیاپی ۵۹

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۳۵-۱۱۵

## نقش ارتکاز در نادیده‌انگاری معنای اصلی واژگان

اباذر کافی موسوی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۷

DOI: 10.22051/TQH.2023.41893.3710

DOR:

### چکیده

کشف معنای صحیح واژگان قرآنی بر پایه اصول و قواعد لفظی و غیرلفظی استوار است. به‌کارگیری هر یک از این اصول و قواعد، جایگاه و شرایط مشخصی دارد. «توجه به قرینه ارتکاز ذهنی»، یکی از این قواعد است که در علم اصول از آن صحبت شده، لیکن گستره و کیفیت کاربست آن در فهم معنای واژگان قرآنی به‌طور شایسته در مباحث علوم قرآنی تبیین نشده است. این امر، باعث شده تا مفسر و مترجم قرآنی بر اساس ارتکاز ذهنی، معنایی را برای آیه در نظر بگیرد که گاه با سیاق و مقصود آیه ناسازگاری دارد. برای اثبات این مسئله، نوشتار حاضر به روش انتقادی-تحلیلی، به دنبال یافتن پاسخ این پرسش است که نتیجه عدم توجه به جایگاه و لغزشگاه‌های ارتکاز ذهنی در فهم معنای صحیح برخی واژگان قرآنی چیست؟ به این منظور، با تأمل و واکاوی برخی استعمال‌ها و مشتقات (جمل، زَئِم، زوج و عصر) در تعدادی از آیات انتخابی قرآن، چگونگی اثرگذاری ارتکازات ذهنی، مورد نقد قرار گرفت و این نتیجه حاصل شد که اگرچه ارتکاز به‌عنوان قرینه لَبّی کلام در تفسیر و فهم آیات قرآنی بسیار پرکاربرد است؛ ولی گاه، مانعی است برای فهم صحیح واژگان قرآن. بر این اساس لازم است با معیار قرار دادن تناسب بافتی و محتوای آیات، معنای اولیه غیر مشهور این واژگان، بر معنای ارتکازیشان ترجیح داده شود.

کلیدواژه‌ها: ارتکاز، جمل، زَئِم، زوج، عصر، قرینه لَبّی.

## مقدمه

واژه پژوهی الفاظ قرآن، سابقه‌ای به قدمت قرآن کریم دارد. مسلمانان برای فهم معنای واژگان قرآن، با سؤال از پیامبر (ص)، یا مراجعه به شعر جاهلی و یا قبایل بدوی، در پی فهم صحیح و کامل مراد خداوند بودند (ر.ک: بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۵۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۳۲۵). تألیفات و آثار فراوانی که توسط عالمان مسلمان و حتی غیرمسلمان در این باره به جای مانده (ر.ک: جفری، ۱۳۸۶، ص ۵۶) بیانگر اهمیت و جایگاه مهم واژه‌پژوهی الفاظ قرآن در فهم مقصود خداوند است. با این وجود، گاه به نظر می‌رسد خطاهایی در ترجمه و تفسیر برخی واژگان رخ داده که منشأ برخی از این اشکالات، عدم تبیین صحیح به‌کارگیری قواعد و اصول مربوط به فهم معناست. یکی از این قواعد، توجه به ارتکازات ذهنی پیرامون معنای واژگان است که لازم است به جایگاه آن از منظر تأثیر و کارکرد تفسیری، به‌خصوص نقش آن در فهم و تفسیر صحیح واژگان قرآنی توجه شود.

واژه (ارتکاز) از ریشه (ر ک ز) و به معنای اثبات و تثبیت چیزی در محل و جای خود است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۳۳؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۷۲). این واژه به‌عنوان اصطلاحی اصولی شناخته شده و در مباحث الفاظ در مورد نوع، کیفیت قرینه بودن و شرایط استناد به آن به‌تفصیل بحث می‌شود (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۷۱ - ۷۳؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۷۱) و در تعریف اصطلاح آن می‌گویند: ارتکاز، اندیشه ثابتی است که در ذهن، نفوذ و رسوخ پیدا نموده به‌طوری که دست برداشتن از آن دشوار است حتی اگر دلیلی برخلاف آن حاصل شود (سیستانی، بی‌تا، ص ۲۴۹)؛ به‌عبارت‌دیگر، به فهم و تلقی اولیه‌ای که از واژگان در ذهن ترسیم می‌شود و در اعماق افکار و ذهن فرد رسوخ کرده به‌گونه‌ای که مستقلاً مورد توجه نباشد و منشأ آن نیز ناشناخته باشد، ارتکاز یا معنای ارتکازی گفته می‌شود (حکیم، ۱۴۲۹ق، ص ۱۹۴).

اگرچه مباحث مربوط به ارتکاز به‌عنوان قرینه لُبّی کلام در تفسیر فهم متون دینی بسیار پرکاربردی است (عندلیب و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۱۴)؛ لیکن در مباحث علوم قرآنی و تفسیری کمتر سخنی از آن به میان آمده و همین امر باعث شده تا حد و مرز و

شرایطی برای آن تعریف نشود و در نتیجه در برخی موارد مانعی برای فهم صحیح متن آیات و واژگان قرآنی شده و در مواردی نیز سبب برداشتی ناصحیح و یا ناقص شده است. برای نمونه، در بسیاری از موارد، مراجعه ناقص به منابع لغوی و متن روایات و همچنین سخن دیگر مفسران، ذهنیتی را نسبت به معنای یک واژه ایجاد می‌کند که در حقیقت، فهم و برداشت ناقصی از معنای صحیح و مراد آن واژه بوده است؛ اما از آنجا که این معنای ناقص یا خطا، عمیقاً در ذهن مفسر قرآنی نقش بسته، چشم او را نسبت به ظهور دیگر قراین، تار می‌کند و همان معنای مرتکز ذهنی را به‌عنوان معنای مراد می‌پذیرد. به بیانی ساده می‌توان گفت که قرینیت ارتکاز ناشی از یک فهم ناقص، سبب شکل‌گیری ظهوری جدید غیر از ظهور اولی لغوی می‌گردد (اسفندیاری (اسلامی)، ۱۴۰۰، ص ۹).

یکی دیگر از چالش‌های ارتکاز آن است که مفسر و مترجم کنونی را نمی‌توان از ارتکازات ذهنی عصر خویش پرهیز داد و حال آنکه فهم معنای بسیاری از واژگان قرآنی، مخصوص همان دوره نزول قرآن بوده و بسیاری از شواهد و قراین زمان نزول دچار تغییر و تطور گشته و به‌ناچار باید در جستجوی ارتکاز مردمان آن روز باشیم و واژگان را با توجه به ارتکاز آنان، معنی و تفسیر کنیم و اینجا دقیقاً همان جایی است که لغزشگاه استفاده و تحمیل ارتکاز امروزی بر ارتکاز زمان صدور متن است (عندلیب و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۱۰). شهید صدر به این مشکل اساسی اشاره کرده و معتقد است اختلاف معانی الفاظ به‌مرور زمان، به اندوخته‌های ذهنی پنهان، به معانی جای گرفته در نفس، به موقعیت زمانی و مکانی و به هر آنچه با دلالت لفظی در عصر نصوص همراه بوده بازمی‌گردد (صدر، ۱۴۱۸ق، ص ۱۱۰).

سومین چالش فراروی ارتکازات ذهنی، تعدد معانی واژگان است. اگرچه اصل اولی در زبان آن است که به ازای هر معنی، یک لفظ وضع شود؛ اما گاه عواملی باعث ایجاد ترادف و چندمعنایی شده (طیب حسینی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۱) و بسیاری از واژگان دارای معانی اصلی، تبعی، حقیقی و مجازی می‌شوند. همین امر، مانعی جدی است برای ارتکازات ذهنی؛ چون گاه کاربرد یک واژه در معنای ثانوی و مجازی چنان مشهور می‌شود که ذهن مخاطب به همان معنا خو گرفته و از معنای اصلی بیگانه می‌گردد تا جایی که معنای اصلی آن فراموش شده و مخاطب بر اساس ارتکاز ذهنی خود، معنای

ناقص و یا تحریف‌شده‌ای را از کلام و متن می‌فهمد (جواهری، ۱۳۹۵ق، ص ۱۳۴)؛ بنابراین یکی از اصول مهم ترجمه و فهم معانی لغت عرب و واژگان قرآن، مراجعه به منابع لغوی و تکیه نکردن بر معانی ارتکازی واژه‌ها است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۳۷) و مترجم یا مفسر به صرف واضح بودن معنای واژه و شهرت معنایی، نباید خود را بی‌نیاز از مراجعه به کتب لغت و قراین موجود در کلام بداند. برای درک بهتر لغزشگاه‌های فراوی ارتکازات ذهنی، با روش انتقادی-تحلیلی به دنبال پاسخی به این پرسش هستیم که نتیجه عدم توجه به جایگاه و چالش‌های ارتکاز ذهنی نسبت به معنای برخی از واژگان قرآنی چیست؟ برای این منظور با گزینش، تأمل و واکاوی تعدادی از واژگان قرآنی، چگونگی اثرگذاری ارتکازات ذهنی را در ارائه ترجمه و تفسیر آیه، مورد نقد و بررسی قرار داده‌ایم.

### ۱. پیشینه پژوهش

علی‌رغم جست‌وجوی فراوان، نوشته و اثر مستقلی در زمینه تأثیر و جایگاه مثبت و یا منفی ارتکاز بر تفسیر واژگان و آیات قرآنی یافت نشد؛ لیکن مقالات محدودی، ارتکاز را از منظر اصولی و فقهی مورد بررسی قرار داده‌اند که مشابهت و وجه مشترکی با پژوهش حاضر ندارد؛ برای نمونه:

در مقاله «پژوهشی در مفهوم و حجیت ارتکاز متشرّعه در بیان فقیهان شیعه»، نگاشته ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی که سال ۱۳۹۳ در شماره ۹۷ فصلنامه فقه و اصول دانشگاه فردوسی مشهد به چاپ رسیده، پس از تعریف سیره و ارتکاز متشرّعه و اثبات شرایط حجیت آن‌ها، به مواردی اشاره شده است که می‌تواند منشأهایی برای ارتکاز به شمار آیند و به این نتیجه می‌رسد که ارتکاز مفهومی جدای از سیره است هرچند مانند سیره، قرینه‌ای لبی به شمار می‌رود.

حسین عنذلیب (۱۳۹۷)، در مقاله «جایگاه "ارتکاز" در تفسیر متون دینی، حقوق معاملات و مسائل اصولی»، چاپ شده در شماره ۵۴ مجله پژوهش‌های فقه و مبانی حقوق اسلامی، ارتکاز عرفی را یکی از اصول حاکم بر تفسیر متون دینی دانسته که نقش

مهم و مؤثری در جریان استنباط ایفاء می‌کند و نقش مهم آن را در تفسیر متون دینی، اثبات برخی حقوق، جلوگیری از تطویل مباحث اصولی بیان نموده است.

رضا اسفندیاری (اسلامی) (۱۴۰۰)، در مقاله «قرینه ارتکاز و کارایی آن در حلّ مسائل جدید فقهی»، شماره ۲۵ نشریه جستارهای فقهی و اصولی، به ماهیت قرینه ارتکاز و اثر آن بر دلالت لفظی و نقش آن در حلّ مسائل فقهی پرداخته و به این نتیجه می‌رسد که با توجه به جایگاه سیره‌های عقلایی و متشرعی در شناخت حکم و موضوع حکم و نیز دلالت دلیل لفظی بر حکم یا موضوع، می‌توان به اهمیت دخالت ارتکازات در شکل‌گیری سیره‌ها و نقش آن را در کشف حکم یا موضوع حکم پی برد. همچنین قرینه ارتکاز نقش تعیین‌کننده در فهم دلیل لفظی و ایجاد تعمیم یا تضييق دلالت لفظی و انعقاد یا عدم انعقاد اطلاق دارد.

## ۲. اخذ معنای ارتکازی برای مشتقات (جمل)

لفظ (جمل) در اصل به معنای چیزی است که در آن استحکام، تناسب و نظم جمع شده باشد. شتر را از این جهت (جمل) گویند که به حد بلوغ رسیده و صبر و تحمل بر سختی‌ها دارد و نیز در تمام نمودن کار و حرکتش استقامت دارد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۱۰). به همین خاطر به هر آنچه دارای تناسب، اعتدال و تناسب باشد (جمیل) و (جمال) اطلاق می‌گردد (همان)؛ چنانچه به مجموعه کلمات متناسب کنار هم که معنای کامل و صحیحی را القاء نماید «جمله» گفته می‌شود. بر همین اساس، به مجموعه‌ای از رشته‌های منظم به هم پیچیده شده‌ای که طناب و ریسمان محکمی را تشکیل می‌دهد نیز جمل گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۱۲۳). همچنین به گروهی از حیوانات اهلی که با هم در حرکت‌اند؛ جمیل اطلاق شده؛ مانند جمله معروف عرب که به هنگام مشاهده مجموعه منظم چهارپایان و گوسفندان بیان شده: رَأَيْتُ جَمِيلَةً مِنَ النَّعْمِ وَ الْغَنَمِ (شیبانی، ۱۹۷۴م، ج ۱، ص ۱۱۴).

چنانچه بیان شد، اصل معنایی نظم، تناسب و استحکام و رسیدن به مطلوب در تمامی مصادیق و مشتقات ماده (جمل) وجود دارد و در ترجمه واژه باید این معنای اصلی را لحاظ نماییم؛ لیکن چند مورد از استعمالات مشتقات این واژه به واسطه ارتکاز ذهنی، بر



معانی دیگر حمل شده است؛ برای مثال واژه (جَمال) در آیه «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ» (النحل: ۶) (و در آن‌ها برای شما جمال است، آنگاه که آن‌ها را از چراگاه برمی‌گردانید و هنگامی که آن‌ها را به چراگاه می‌برید)، به معنای زینت، آرایش، زیبایی، تفاخر و مانند این‌ها ترجمه شده و علت این زیبایی را مشاهده شکم پر و پستان‌های مملو از شیر و کوهان‌های برجسته چهارپایان هنگام بازگشت از چراگاه دانسته‌اند که جلوه خاصی برای صاحبان خود دارند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۴۰) و یا استغنا و خودکفایی جامعه و استقلال اقتصادی و ترک هرگونه وابستگی یک ملت را زیبایی واقعی چهارپایان بیان کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۱۵۹).

چنین به نظر می‌رسد که هیچ‌یک از این نظرات، موافق ظاهر آیه نمی‌باشد؛ چون آیه در مقام بیان فواید و منافع حیوانات است و به واسطه قید زمانی (حین) که متعلق به (جمال) است؛ این فایده را به زمان رفت و برگشت حیوانات به چراگاه محدود کرده است. با توجه به اصل معنایی (جمال)، بهتر است هماهنگی و نظم حیوانات به هنگام رفتن به چراگاه و بازگشت از آن را مقصود آیه بدانیم؛ چراکه این حیوانات اهلی به صورت گروهی و بدون پراکندگی، به چراگاه می‌روند و یک نفر به راحتی می‌تواند گله بزرگی از این حیوانات اهلی را کنترل نماید و به هنگام بازگشت از چرا نیز این حیوانات به راحتی جمع می‌شوند و در یک گروه منظم حرکت می‌نمایند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۳، ص ۱۹۷)؛ چنانچه عرب به هنگام مشاهده مجموعه منظم چهارپایان و گوسفندان می‌گوید: رَأَيْتُ جَمِيلَةً مِنَ النَّعْمِ وَالْغَنَمِ (شیبانی، ۱۹۷۴م، ج ۱، ص ۱۱۴)؛ بنابراین برخلاف نظر مفسران، جمال به معنای زیبایی نیست؛ بلکه به هماهنگی و انسجام در رفت و برگشت حیوانات به مرتع و چراگاه اشاره دارد که نعمتی بزرگ است برای صاحبانشان.

بر اساس آنچه گفته شد، بهتر است واژه (جمیل) در عبارت قرآنی «فَأَصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ» (الحجر: ۸۵)؛ و آیه «فَأَصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا» (المعارج: ۵) را به معنای گذشت و صبر همراه با اعتدال و تناسب در رفتار و رضایت از خالق، برای رسیدن به مطلوب، ترجمه نماییم (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴ق، ج ۱۱، ص ۷۱).

در آیه‌ای دیگر، خداوند در مذمت افراد متکبر و لجوجی که در برابر حق تسلیم نیستند می‌فرماید: کسانی که آیات ما را تکذیب کنند و در برابر آن تکبر ورزند درهای

آسمان به روی آنان گشوده نمی‌شود و آن‌ها وارد بهشت نخواهند شد تا زمانی که «جمل» از سوراخ سوزن بگذرد «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَ لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ» (الاعراف: ۴۰). غالب مترجمان و مفسران، واژه (جمل) در این آیه را به معنای «شتر» یا «شتر نر» دانسته‌اند با این توجیه که بیشترین کاربرد (جمل) در معنای شتر بوده (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۱۷۱) و شتر نزد عرب، مشهورترین چیز در ضخامت و بزرگی است (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۳۴؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۹۸). برخی نیز معنای «طناب» یا «ریسمان ضخیم» را مناسب دانسته (پاینده، بی‌تا، ص ۱۲۸؛ بلاغی، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۲۵۱) و نظر ابن‌عباس و عکرمه و مجاهد را شاهد بر آن آورده‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۸۵).

اگرچه برای هر دو دیدگاه، ادله و شواهد متعددی موجود است؛ لیکن برای ترجیح یکی از این دو ترجمه بر دیگری، می‌توان گفت که این آیه، تشبیهی ضمنی بین داخل شدن انسان متکبر و داخل شدن شیء بزرگ به چشمه سوزن برقرار نموده تا عدم امکان داخل شدن این افراد به بهشت را به صورت يك مسئله محسوس و قابل‌درک به تصویر درآورد. لذا مشبه‌به در چنین تشبیهی بهتر است بر اساس یک واقعیت خارجی محسوس (امکان داخل شدن نخ به چشمه سوزن) صورت گیرد، نه یک امر تخیلی و غیرواقعی (امکان داخل شدن شتر به چشمه سوزن). طبیعی است کسی در عالم واقع و خارج، قصد داخل کردن شتر در چشمه سوزن را ندارد، برخلاف نخ و ریسمان؛ بنابراین؛ فهمیدن عدم عبور نخ ضخیم و حجیم از چشمه سوزن، قابل‌فهم و ملموس‌تر است برای مخاطبان و می‌توان آن را تشبیه معقول به محسوس دانست و حال آنکه داخل کردن شتر به چشمه سوزن، امری غیر مقصود به نظر می‌رسد و کسی طالب انجام آن نیست. پس خداوند با بیان این آیه به متکبران می‌گوید: همان‌طوری که طناب و ریسمان حجیم به خاطر ضخامت و درشتی، داخل چشمه سوزن نمی‌شود؛ انسان متکبر نیز به خاطر کبر و خودبزرگ‌بینی نمی‌تواند از درب‌های آسمان عبور کند؛ ولی همان‌طوری که طناب نازک وارد چشمه سوزن می‌شود؛ انسان متواضع نیز به درب‌های آسمان نفوذ پیدا می‌کند.

### ۳. اخذ معنای ارتکازی برای واژه (زَنِيم)

واژه (زَنِيم) به معنای عدم اصالت و وابستگی چیزی به چیزی است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۹). (زَنِيم) به شخصی می‌گویند که استقلال و اعتماد به نفس نداشته و با تکیه بر دیگران، خود را مطرح می‌نماید و سعی می‌کند با کمک گرفتن از جمع، خود را نجات دهد تا باقی بماند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۳۵۲)؛ چنانکه شاعر گوید: فَأَنْتَ زَنِيمٌ نَيْطُ فِي آلِ هَاشِمٍ كَمَا نَيْطُ خَلْفِ الرَّكِبِ الْقَدْحُ الْفَرْدُ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۳) یعنی: (تو غریبه‌ای، هرچند که خود را در خاندان هاشم چسبانده و منسوب کنی، تو مثل آویختگی پیکان بی‌نوک یا کاسه‌ای کوچک در پشت زین سوار هستی).

علی‌رغم بیان این معنی در منابع لغوی، غالب ترجمه‌های قرآن کریم و بسیاری از منابع تفسیری، واژه (زَنِيم) در آیه «عُتِّلُ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٌ» (القم: ۱۳) را به معنای زنازاده و حرامزاده، بی‌تبار، ناشناخته نسب و یا بی‌اصل و نسب بیان نموده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۷۱؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۰۵)؛ در حالیکه این معنی، تناسب چندانی با سیاق و ظهور آیه ندارد؛ چون آیه در توصیف مخالفان و تکذیب‌کنندگان پیامبر اسلام (ص) نازل شده که ایشان را به سلوک خویش دعوت می‌کردند و خداوند، از پیامبرش می‌خواهد تا از تبعیت و الگوگیری از این افراد، پرهیز نماید. در واقع، خداوند با شمردن صفاتی همچون منع‌کننده از خیر و خوبی، زیاده‌خواه، تندخو و بدرفتار، صلاحیت تبعیت و پیروی را از آنان سلب نموده و از پیامبرش می‌خواهد تا از کسانی که دارای این صفات ناشایست هستند و سعی می‌کنند ضعف‌های خود را با تکیه بر دیگران بپوشانند پیروی نکند؛ بنابراین، بهتر است به‌جای معنای ثانوی و ارتکازی (زنازاده، حرامزاده، بی‌تبار و ناشناخته نسب)، واژه (زَنِيم) را بر همان معنای اولیه (بی‌ثبات و بی‌اراده) حمل نماییم.

### ۴. اخذ معنای ارتکازی برای مشتقات (زوج)

واژه (زوج) به معنای مقارنت، همراهی، جفت و قرین شدن دو چیز است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۵) هرچند از لحاظ شکلی نقیض هم باشند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۴) و معنای همسر و نکاح، یکی از مصادیق معنای مقارنت و همراهی

است (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷ق، ج ۲، ص ۳۱۷) و برای حمل بر معنای مصداقی نیاز به قرینه می‌باشد (بهارزاده، ۱۳۹۲، ص ۳۱)؛ چنانچه آیات مربوط به مباحث نکاح، طلاق، آداب همسررداری، احکام مربوط به زنان از این دست هستند.

البته شیوع و کثرت استعمال مشتقات این واژه در معنای همسر و نکاح، موجب شده تا برخی از مفسران و مترجمان، تعدادی از آیات را برخلاف قراین و ظهورشان تفسیر کنند و همین امر، موجب اختلاف اقوال و یا خطای در تفسیر و ترجمه شده است که در ادامه به چند مورد آن خواهیم پرداخت. نکته قابل توجه آن است که ذیل آیات مورد بحث، روایت معتبری که اشاره به معنای عرفی و مصداقی تزویج و نکاح داشته باشد وجود ندارد و اندک روایت‌های معتبر نقل شده، تأییدی است بر معنای همراهی و مصاحبت بهشتیان. برای مثال، در روایتی به همراهی و قرین شدن امام علی<sup>(ع)</sup> با اهل بهشت پرداخته است؛ عن الباقر<sup>(ع)</sup> قال: إذا ادخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار بعث رب العزة علياً<sup>(ع)</sup> فأنزلهم منازلهم من الجنة فزوجهم فعلي. و الله الذي يزوج أهل الجنة في الجنة؛ زمانی که اهل بهشت به بهشت و اهل جهنم به جهنم وارد می‌شوند، پروردگار عالم علی<sup>(ع)</sup> را حاضر می‌کند در آن صورت هر یک از اهل بهشت در جایگاه خود قرار گرفته‌اند و همراه اهل بهشت می‌شوند و سوگند به خدا علی<sup>(ع)</sup> همراه و قرین اهل بهشت می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۱۰).

#### ۱-۴. مقصود از ازواج ظالمان

بسیاری از مفسران، واژه (ازواج) در آیه «أَحْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَ مَا كَانُوا يَعْبُدُونَ» (الصافات: ۲۲)؛ را به معنای همسران ترجمه نموده (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۲؛ ابن جزی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۹۰؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۵) و بر این باورند که افراد ظالم با همسرانشان در جهنم همراه خواهند شد (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۸) و برای توجیه ورود همسران آنها به جهنم گفته شده که این همسران نیز همچون شوهرانشان بت‌پرست و گناه کار بوده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۳۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۲؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۲۶۲).

این افراد، واژه (ازواج) را بر معنای ارتکازی همسران، حمل نموده‌اند درحالی‌که دلیلی بر همراهی همسرانشان در اعتقاد و رفتار و عقوبت ظالمان نداریم و معتقدیم در قیامت، خویشاوندی و نسب و حسب‌ها منتفی می‌شود و هر کس را بر اساس اعمال و رفتار خودش مورد حسابرسی و عقوبت قرار می‌دهند؛ همچون همسر فرعون که خود را از مسیر ظالمان رهایی بخشید و یا همسران برخی پیامبران که از مسیر حق خارج شده و سزاوار عقوبت دنیوی و اخروی شدند؛ بنابراین بهتر است (ازواج) را بر معنای اصلی و لغوی خود، یعنی همراه و مقارن، حمل نماییم که اشاره به همراهی و پیروی افراد عادی از سران ظلم دارد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۳۲۸) و منظور از همراهان، همان افراد عادی جامعه هستند که بدون اندیشیدن از عقاید سران و رهبران ظالم تبعیت کرده‌اند و این گروه که در این دنیا همراه ظالمان شده‌اند، در جهان واپسین نیز همراه سران ظلم، عقوبت خواهند شد و به ملائکه امر شده تا سران ظالم و همراهان آن‌ها و بت‌هایشان را محشور نمایند و هیچ ارتباطی با همسران آن‌ها ندارد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۹). در آیه قبل نیز بر (یوم الفصل) و روز جدایی گروه ظالم و مشرک از جمع افراد مؤمن تصریح شده و می‌فرماید «هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكذِّبُونَ» (الصافات: ۲۱).

#### ۲-۴. مقصود از ازواج اهل بهشت

کلمه (ازواج) در آیات مربوط به اهل بهشت نیز دچار ارتکاز ذهنی مفسران شده و غالباً به معنای همسران دنیایی و یا حوریان بهشتی ترجمه شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۰۱ و ج ۱۸، ص ۱۲۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۴۱۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۶۷۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۹، ص ۱۵۷) درحالی‌که این آیات، خطاب به اهل تقوی می‌فرماید: شما و هم‌مسلمان و همراهان و پیروانتان (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۲۹۴) وارد بهشت می‌شوید «ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَ أَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ» (الزخرف: ۷۰) و همراهی اهل بهشت و جمع بودن آن‌ها در زیر سایه‌ها و بر روی تخت‌ها، نعمت بهشتی شمرده شده «هُمْ وَ أَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَكُونَ» (یس: ۵۶). همچنین در این دو آیه قرینه‌ای وجود ندارد تا بتوان کلمه ازواج را به معنای همسران و زنان

بهشتی حمل نمود؛ بلکه مانع هم وجود دارد چون اگر مقصود آیه، همسران آنها باشد، باید قید و یا تخصیصی در کنار آن قرار می‌گرفت؛ چنانچه در آیه ۲۳ سوره الرعد و آیه ۸ سوره غافر، به شرط صالح بودن همسران، برای داخل شدن به بهشت تصریح دارد و می‌فرماید: «رَبَّنَا وَ اَدْخِلْهُمْ جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَ اَزْوَاجِهِمْ وَ ذُرِّيَّتِهِمْ» (غافر: ۸)؛ (پروردگارا! و آنان را در بهشت‌های جاودانی که به آنان و به پدران و همسران و فرزندان صالحشان وعده داده‌ای در آور).

### ۳- ۴. مقصود از تزویج نفوس

اکثر مفسران، فعل (زَوَّجْتَ) در آیه «وَ اِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ» (التکویر: ۷) را به معنای مقارنت و همراهی گرفته‌اند هرچند در چگونگی آن تردید دارند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۶۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۷۴)؛ ولی برخی آیه را به معنای ازدواج و نکاح اهل بهشت با همسران بهشتی و نکاح اهل جهنم با همسران جهنمی ترجمه کرده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۱۴) درحالی‌که در جایی دیگر به عدم امکان ازدواج و نکاح در بهشت تصریح دارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۲) و قرینه‌ای مبنی بر این‌که فعل زَوَّجْتَ را به معنای نکاح و ازدواج عرفی بدانیم وجود ندارد.

### ۴- ۴. مقصود از ازدواج با حور عین

در قرآن کریم دو آیه در مورد ازدواج با حور عین با عبارت «وَ زَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ» (الطور: ۲؛ الدخان: ۵۴) آمده است. بسیاری از مترجمان و مفسران معنای آیه را بر نکاح و تزویج اهل بهشت با حور عین حمل کرده و این معنی را به ذهن مخاطب می‌رساند که مؤمنین در بهشت با (حور عین) ازدواج نموده و خداوند حور عین را به نکاح آنها درمی‌آورد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۲۱۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۰۵؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۵، ص ۸۲؛ طوسی، ۱۳۶۷ق، ج ۹، ص ۲۴۲؛ رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷، ص ۲۱۹)؛ اما بسیاری از تفاسیر، این دیدگاه را با ذکر دلایل متعدد رد کرده و منکر انجام عقد نکاح و تزویج در بهشت شده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۶۶۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۰۴) و در نهایت همان معنای قرین و همراهی را در ترجمه عبارت (زَوَّجْنَاهُمْ) ترجیح داده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۳۲).

علامه طباطبایی ضمن تأکید بر معنای قرین بودن اهل بهشت با حور عین، می‌گوید: منظور از تزویج، قرین شدن دو نفر با یکدیگر است و معنای جمله این است که ما ایشان را قرین حورالعین کردیم، نه اینکه میان آنان عقد زناشویی برقرار ساختیم، به دلیل اینکه تزویج را با حرف (با) متعدی کرده و اگر منظور از تزویج نکاح به عقد بود احتیاج به حرف (با) نبود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۲). ابن عاشور نیز ماده زوج در این آیه را با توجه به حرف جرّ (با)، به معنای مقارنت و همراهی می‌داند و قائل است در بهشت عقود همچون نکاح جاری نمی‌شود و حتی نظر کسانی که آیه را طبق بعضی لهجه‌های عرب (أزد سنوه) به معنای نکاح می‌دانند را کلامی غیر فصیح و غیر معروف نزد عرب می‌داند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۶۱).

#### ۵-۴. مقصود از ازواج مطهره

عبارت (أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ) در سه آیه از آیات قرآن آمده (البقرة: ۲۵؛ آل عمران: ۱۵؛ النساء: ۵۷) که از لحاظ محتوا و معنی، تشابه زیادی با یکدیگر دارند و به بیان بشارت بهشت و نعمت‌های جاویدان آن برای مؤمنین پرداخته‌اند. بسیاری از تفاسیر، عبارت (ازواج مطهره) که یکی از این نعمت‌ها است را به معنای همسران بهشتی حمل نموده و در این تردید دارند که آیا این همسران از جنس زنان دنیایی هستند یا فرشتگان و حوریان بهشتی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۰۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۶۱؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۶۵).

با نگاه به سیاق هر سه آیه، قرینه‌ای مبنی بر حمل عبارت مذکور به معنای همسران پاکیزه نمی‌یابیم؛ بلکه اشکالاتی نیز بر این معنی وارد است از جمله این که در ابتدای یکی از این آیات و پس از مذمت محبت زیاد مردان به زنان؛ به آن‌ها وعده بالاتری در قیامت داده شده و بعید است در ازای ترک شهوت دنیایی به آن‌ها زنان بهشتی وعده داده شود؛ بنابراین، با توجه به عدم قرینه و شاهد کافی، بهتر است این واژه را به معنای همراهان در نظر بگیریم و توصیف به (مطهره) گویای این است که اعمال و افکار و عقاید این همراهان از همه پلیدی‌ها و زشتی‌های اخلاقی و عملی و فکری به دور است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۲۵) و این افراد، همان همراهان بهشت و اهل بهشتی هستند

که مؤمنین با آن‌ها همراه می‌شوند و هیچ پلیدی و زشتی از آن‌ها مشاهده نمی‌شود و این معنا با رضوان و رضایت الهی مناسب و سازگارتر است؛ یعنی خداوند در صورت ترک شهوت زنان، نعمت همراهی اهل بهشت را به متقین می‌دهد و افراد با تقوی در بهشت در کنار یکدیگر و همراه هم بوده و خداوند از آن‌ها راضی و خشنود است. در پایان این بحث لازم است بگوییم در دو کتاب مقدس تورات و انجیل هیچ صحبتی از ازدواج با همسران و یا حوریان بهشتی نشده (دنیز ماسون، ۱۳۷۹، ص ۹۶۸) و حتی از حضرت عیسی نقل شده که فرمودند: در قیامت نه نکاح می‌کنند و نه نکاح کرده می‌شوند بلکه مثل ملائکه خدا در آسمان‌اند (انجیل متی ۲۲: ۳۰).

### ۵. اخذ معنای ارتکازی برای واژه (عصر)

ذهنیت مفسران بر این بوده که معانی واژگان قسم باید دارای عظمت و شرافتی والا و قابل توجه باشد تا شأن و شایستگی سوگند خوردن را داشته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۲۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۶). این دیدگاه باعث شده مفسران در جست‌وجوی شرافت و عظمتی باشند تا واژه عصر در آیه «وَالْعَصْرُ» (العصر: ۱) را شایسته سوگند الهی قرار دهد و به همین جهت اقوال فراوانی در بیان مقصود این واژه بیان شده که مهم‌ترین این معانی را نقل می‌کنیم تا به معنای مناسب بافت سوره برسیم. ابن عباس و قتاده، عصر را منحصر به ساعتی از ساعات روز دانسته‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۹۲) و مجمع‌البیان به نقل از حسن و قتاده، عصر را زمان نزدیک به شام دانسته و علت سوگند به این زمان را دلالت آن بر وحدانیت و یکتایی خداوند می‌داند؛ چون زمان اتمام روز و آمدن شب است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲۷، ص ۲۶۲). بعضی نیز دلالت این زمان بر تدبیر ربوبی را علت قسم می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۵۶) و یا علت این سوگند را اهمیت بالای این موقع از روز دانسته‌اند؛ زیرا زمان دگرگونی نظام زندگی و حیات انسان‌هاست و این دگرگونی، انسان را به قدرت لایزال الهی متوجه می‌سازد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۲۹۴). بعضی مراد از عصر را نماز عصر می‌دانند که از همه نمازهای یومیه فضیلت بیشتری دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۵۵) و بعضی دیگر، آن را به معنای شب و روز



دانسته‌اند که اصطلاحاً به آن‌ها (عصران) گفته می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۸۱۵).

عده‌ای از مفسران نیز واژه عصر را به معنای (فشردن) می‌دانند به خاطر اینکه برنامه‌ها و کارهای روزانه در آن پیچیده و فشرده می‌شود. بعضی نیز آن را اشاره به سراسر زمان و تاریخ بشریت دانسته‌اند که مملو از درس‌های عبرت‌آموز و حوادث تکان‌دهنده و بیدارگر است و این عجایب را دلیل بر قدرت الهی دانسته‌اند که شایستگی قسم بر آن را دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۵۶؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۴۶۶). ابن‌عباس و کلبی معتقدند (عصر) به معنای روزگار است از آن جهت که در آن عبرت و اعتبار است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۸۱۶).

بعضی مفسران، عصر قیام پیامبر<sup>(ص)</sup> یا عصر قیام امام زمان<sup>(ع)</sup> را مقصود سوگند الهی می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۲۹۴). علامه طباطبایی با ترجیح این برداشت معنایی، معتقد است که عصر ظهور رسول خدا<sup>(ص)</sup>، عصر غلبه حق بر باطل است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۵۶).

بعضی مفسران نیز به همان ریشه لغوی این واژه برگشته و سوگند را ناظر به انواع فشارها و مشکلاتی می‌دانند که در طول زندگی انسان رخ می‌دهد و روح استقامت را پرورش می‌دهد و آن را اشاره به انسان کاملی می‌دانند که عصاره عالم هستی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۲۹۴).

کثرت این اقوال به حدی است که مخاطب را خسته و سرگردان می‌کند و درنهایت به معنای جامعی و قابل قبولی نمی‌رسد. به همین خاطر، بعضی از مفسران جدید، پس از مواجهه با این تعدد معانی، به جمع بین آن پرداخته و همه این نظرات را صحیح می‌دانند و سعی در توجیه و رفع تضاد و اختلافات معنایی دارند و گستردگی مفاهیم و تفاسیر متعدد را نشانه عمق تفسیرپذیری قرآن می‌دانند که يك کلمه آن تا چه حد پرمعنی و شایسته تفسیرهای عمیق و گوناگون است (همان).

منشأ اصلی بسیاری از این اختلافات معنایی، آن است که واژه (عصر) را به معنای ارتکازی زمان، در نظر گرفته‌اند که معنایی ثانوی و فرعی این واژه است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۴۷) و بعضی نیز به دنبال دیگر مصادیق فرعی و ثانوی واژه عصر

رفته‌اند که با سیاق و زمان نزول این سوره تناسبی ندارد؛ بنابراین، باید با توجه به معنای اصلی واژه، در جستجوی معنایی صحیح و متناسب با سیاق و محتوای سوره باشیم. تقریباً همه اهل لغت، واژه (عصر) را به معنای فشردن میوه، لباس یا ابر، برای خارج نمودن آب و عصاره و شیره موجود در آن‌ها ترجمه کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۶۹)؛ بنابراین، معنای حقیقی و اولیه واژه عصر، فشردن چیزی است، برای خارج شدن عصاره و شیره آن. بر این اساس، معانی دیگری که برای عصر به کار رفته، معانی ثانوی و مجازی هستند که استعمال آن‌ها در کلام، نیاز به قرینه واضح و آشکار دارد. برای مثال، کاربرد مجازی (عصر) برای زمان مخصوص، به دلیل فشردگی و حجم زیاد کارها در آن زمان نزدیک به تاریکی شب بوده است؛ چون که افراد در تلاش و تکاپو هستند تا قبل از فرارسیدن شب، تمامی کارهای باقی‌مانده را سریع‌تر انجام دهند؛ بنابراین، زمان عصر، زمانی است که فشرده و خلاصه کارها در آن زمان، انجام می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۴۶). با توجه به این توضیحات، استعمال عصر برای زمان مخصوص، استعمالی مجازی و ثانوی است که نیاز به قرینه‌ای واضح دارد و در صورت فقدان قرینه، باید به معنای اولی و حقیقی واژه رجوع کنیم و (عصر) را به معنای (فشرده شدن و خارج شدن عصاره) ترجمه نماییم.

در تأیید این مطلب، همه مفسران، چهار استعمال دیگر مشتقات واژه (عصر) در دیگر آیات قرآن را به معنای فشرده شدن و خروج عصاره، تفسیر کرده‌اند و فقط در تفسیر آیه اول سوره عصر، دچار تشتت و اختلاف رأی شده‌اند. واژه (أَعَصِرَ) در عبارت «أَعَصِرُ خُمْرًا» (یوسف: ۳۶) به فشردن انگورها و خروج شیره انگور برای تهیه شراب معنی شده و واژه (يَعَصِرُونَ) در آیه «ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعَصِرُونَ» (یوسف: ۴۹) به معنای فشردن میوه‌ها برای تحصیل عصاره میوه‌ها تفسیر شده است. کلمه (إِعْصَار) در آیه «فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ» (البقرة: ۲۶۶) نیز به معنای گردباد شدیدی است که به آن باغ می‌وزد و با فشاری که بر گیاهان و درختان وارد می‌کند، باعث از بین رفتن طراوت و سرسبزی باغ می‌شود و در نهایت، آن باغ را به مزرعه‌ای خشک و بی‌حاصل تبدیل می‌کند. واژه (الْمُعْصِرَات) در آیه «وَ أَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا»

(النبا: ۱۴) از دیگر مشتقات (عصر) است که به فشرده شدن ابرهای آسمانی و نزول آب باران از این ابرهای فشرده شده اشاره دارد.

با توجه به این که اهل لغت و مفسران، مشتقات واژه عصر در این چهار آیه را به معنای فشرده شدن و خارج شدن عصاره دانسته‌اند و اختلافی در این معنا دیده نمی‌شود، به نظر می‌رسد بهتر آن است واژه (عصر) در ابتدای سوره عصر را نیز به همان معنای اصلی و لغوی‌اش ارجاع داده و عصر را مطلق فشاری بدانیم که عصاره و خالصی‌ها را از ناخالصی‌ها جدا می‌کند. این معنا تناسب خوبی با سیاق و ظواهر آیات سوره عصر دارد چون این سوره در شهر مکه و زمانی نازل شد که مشرکان مکه، تازه مسلمانانی همچون عمار و پدرش یاسر و مادرش سمیه و صهیب و بلال و خباب را به شدت مورد شکنجه و آزار قرار می‌دادند و شرایط بسیار سختی را برای اهل ایمان، ایجاد کرده بودند. نزول این سوره، مژده و بشارتی بود به مؤمنان تا بدانند در قبال تحمل این سختی‌ها و شکنجه‌ها، به عصاره انسانیت خواهند رسید و نفس آنان از بدی‌ها و خسران، خالص خواهد شد.

### نتیجه‌گیری

ارتکاز ذهنی، قرینه‌ای لَبّی است که به واسطه کثرت استماع و یا مراجعه به منابع لغوی در عمق ذهن و فکر جای گرفته و پس از مواجهه با لفظ، به ذهن خطور می‌کند؛ لیکن در برخی موارد به جای نقش آفرینی در کشف معنی، مانعی است برای یافتن معنای مناسب و مقصود؛ به این صورت که معنای ثانوی یا مجازی به خاطر شیوع استعمال و شهرت، جای خود را به معنای اولیه‌ای می‌دهد که به واسطه گذر زمان، مغفول مانده است. تغییر و تطور معنای الفاظ در گذر زمان، از بین رفتن شواهد و قراین زمان نزول و شیوع استعمال لفظ در معنای ثانوی یا مجازی از جمله عواملی است که بسیاری از ارتکازات را بی‌اعتبار نموده و چاره‌ای نیست جز آنکه مفسران و مترجمان قرآن برای فهم دقیق مراد یک واژه به منابع لغوی قدیمی نزدیک به عصر نزول رجوع کرده و با مطالعه فرهنگ و زبان مردمان آن عصر به دامنه معنایی آن واژه پی ببرند.

انطباق معنای مرتکز ذهنی با بافت و محتوای سوره را می‌توان میزانی برای صحت اتخاذ آن معنی دانست و در صورت عدم هم‌خوانی سیاق با معنای ارتکازی، باید معنای غیر مشهور را ترجیح داد. بر همین اساس و معیار (انطباق معنای ارتکازی با سیاق و محتوی)، معنای ارتکازی برخی مشتقات واژگان (جمل، زَنیم، زوج، ازواج و عصر) را نمی‌توان متناسب با بافت سوره دانست و به‌جای حمل این الفاظ بر معنای ثانوی مشهور، بهتر است معنای اولیه آنان در ترجمه و تفسیر آن آیه لحاظ گردد. اگرچه اعتماد و تکیه بر ارتکاز ذهنی ناصحیح، غالباً در ترجمه‌ها و تفاسیر فارسی مشاهده می‌شود، ولی بسیاری از متون اصیل عربی نیز مبرای از این لغزش نبوده و مفسر عرب‌زبان نیز صرفاً با لحاظ معنای مرتکز ذهنی، به شرح و تفسیر برخی آیات پرداخته است. رهایی از این مشکل، مستلزم شناخت لغزشگاه‌ها و همچنین گستره و کیفیت عملکرد قاعده ارتکاز برای تفسیر و ترجمه واژگان قرآن است.

## منابع

### قرآن کریم.

۱. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. ابن اثیر جزری، مبارک‌بن‌محمد (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث و الأثر*. قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۳. ابن جزی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ق). *التسهیل لعلوم التنزیل*. بیروت: دار الارقم بن ابی الارقم.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ق). *التحریر و التنویر*. بیروت: موسسه التاريخ.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
۶. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*. به کوشش عبدالسلام محمد. قم: دفتر تبلیغات.
۷. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۸. اسفندیاری (اسلامی)، رضا (۱۴۰۰)، قرینه ارتکاز و کارایی آن در حل مسائل جدید فقهی. *جستارهای فقهی و اصولی*. ۷(۲۵). صص ۷-۳۴.

۹. بجنوردی، سید حسن (۱۴۱۹ق). *القواعد الفقهية*. تصحیح مهدی مهریزی. قم: نشر الهادی.
۱۰. بهارزاده، پروین (۱۳۹۲ش)، بازخوانی مفاهیم «زوج» و «زوجیت» در قرآن کریم. *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*. ۱۰ (۲۰۱۰). صص ۲۹-۵۰.
- DOI: [10.22051/tqh.2014.909](https://doi.org/10.22051/tqh.2014.909)
۱۱. بلاغی، سید عبدالحجت (۱۳۸۶ق). *حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر*. قم: انتشارات حکمت.
۱۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. پاینده، ابوالقاسم (بی تا). *ترجمه قرآن*. تهران: جاویدان.
۱۴. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق). *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. جفری، آرتور (قبل از ۱۹۶۰م). *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*. ترجمه فریدون بدره‌ای (۱۳۸۶). تهران: توس.
۱۶. جواهری، سید محمدحسن (۱۳۹۵). *روش‌شناسی ترجمه قرآن کریم*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۷. حکیم، سید محمدتقی (۱۴۲۹ق). *الأصول العامة للفقہ المقارن*. قم: مجمع جهانی اهل بیت.
۱۸. دنیز ماسون (۱۳۷۹). *قرآن و کتاب مقدس درون مایه‌های مشترک*. ترجمه فاطمه سادات، تهران: نشر سپهرودی.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دار العلم.
۲۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۲). *منطق تفسیر قرآن*. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۱. زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دار الفکر.
۲۲. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دار الکتاب العربی.
۲۳. سیستانی، سید علی (بی تا). *قاعده لاضرر و لا ضرار*. قم: دفتر حضرت آیت الله سیستانی.
۲۴. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۲۵. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق). *فتح القدیر*. دار ابن کثیر، بیروت: دار الکتب الطیب.
۲۶. شبانی، محمد بن حسن (۱۹۷۴م). *کتاب الجیم*. القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية.
۲۷. صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۸ق). *دروس فی علم الاصول*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۸. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۰. طبری، ابوجعفر محمدبن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفه.
۳۱. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۶۷ش). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. طیب حسینی، سید محمود (۱۳۹۳ش). *درآمدی بر مفردات قرآن*. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۳. علیشاهی قلعه جوقی، ابوالفضل (۱۳۹۳ش)، پژوهشی در مفهوم و حجیت ارتکاز متشرعه در بیان فقیهان شیعه. *فقه و اصول*. ۴۶ (۹۷). صص ۱۲۱ تا ۱۴۰.  
DOI:10.22067/fiqh.v46i17.12791
۳۴. عندلیب، حسین؛ حیدری، محمدعلی؛ محمدعلی، توکلی، احمدرضا (۱۳۹۷)، جایگاه (ارتکاز) در تفسیر متون دینی، حقوق معاملات و مسائل اصولی، *پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی*، ۱۵ (۵۴)، صص ۱۰۹-۱۲۸. <https://doi.org/10.22034/ijrz.2019.54620>
۳۵. فخررازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۳۶. فضل‌الله، سید محمدحسین، (۱۴۱۹ق). *تفسیر من وحی القرآن*. بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
۳۷. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*. تهران: انتشارات الصدر.
۳۸. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۹. *کتاب مقدس*. ترجمه ویلیام گلن، هنری مرتن، فاضل خان همدانی (۱۳۸۳)، تهران: اساطیر.
۴۰. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۲. میبیدی، احمدبن ابی محمد (۱۳۷۱). *کشف الأسرار و عدة الأبرار*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴۳. هاشمی شاهرودی، سید محمد (۱۴۱۷ق). *بحوث فی علم الاصول*. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

## References

- The Holy Qur'an.

1. Alousī, Mahmoud (1415 AH), Rouh al-Ma'ānī, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah. [In Arabic]
2. Ibn 'Athīr Jazarī, Mubarak bin Muhammad (1988). Al-Nihāya fī Gharīb al-Hadith wal-Athar. Qom: Ismailian Press Institute. [In Arabic]
3. Ibn Jazī, Muhammad ibn Ahmad (1416 AH), Al-Tashīl li 'Uloum al-Tanūl, Beirut: Dar al-Arqam bin Abi al-Arqam. [In Arabic]
4. Ibn Āshour, Muhammad Ibn Tahir (1420 AH), Tāhriir wa Al-Tanwīr, Beirut: Institute of History. [In Arabic]
5. Ibn Manzour, Muhammad bin Mukrim (1414 AH), Lisān al-'Arab, Beirut: Dar al-Sādir. [In Arabic]
6. Ibn Fāris, Ahmad bin Fāris (1404 AH). Mu'jam Maqāyīs al-Lugha [corrected by Abdus Salam Muhammad Haroon.] Qom: Islamic Propagations Office. [In Arabic]
7. Esfandiari (Islami), Reza (2018), "The ratio of Irtikāz and its efficiency in solving new jurisprudential issues," Islamic Jurisprudence and Law Research, 15(54): 109-128.
8. Bojnordi, Sayed Hassan (1419 AH), Al-Qawā'id al-Fiqhīyah, [edited by Mahdi Mehrizi,] Qom: Al-Hadi Publishing. [In Arabic]
9. Balāghī, Sayed Abdul Hojat (1386 AH), Hujjat al-Tafāsīr wa Balāgh al-Iksīr, Qom: Hekmat Publications. [In Arabic]
10. Baydāwī, Abdullah bin 'Omar (1418 AH), 'Anwar al-Tanzīl wa 'Asrār al-Ta'wīl, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
11. Payandeh, Abulqasem (nd), Translation of the Qur'an, Tehran: Javidan. [In Persian]
12. Tha'ālabī, 'Abd al-Rahman bin Muhammad (1418 AH), Jawāhir al-Hisān fī Tafsīr al-Qur'an, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
13. Jeffery, Artur (2007), Foreign Vocabulary in the Holy Qur'an, [Translated by Fereydoun Badre'i,] Tehran: Toos. [In Persian]
14. Javaheri, Seyed Mohammad Hassan (2016), Methodology of Translation of the Holy Qur'an, Qom: Seminary and University Research Center. [In Persian]
15. Hosseini Sistani, Seyed Ali (nd), The Rule of No-Harm and No-Being Harmed, Qom: Office of Hazrat Ayatollah Sistani. [In Persian]

16. Hosseini Zubaidī, Mohammad Mortadā (1414 AH), *Tāj al-'Arous Min Jawāhir al-Qāmoos*, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
17. Hakim, Sayed Mohammad Taqi (1429 AH), *Al-'Usul al-'Āmma lil Fiqh al-Muqārīn*, Qom: World Assembly of Ahl al-Bayt (AS). [In Arabic]
18. Khajawi, Mohammad (1410 AH). Translation of the Qur'an (Khajawi). Tehran: Mola Publications. [In Persian]
19. Deniz Masson (2000), *Qur'an and the Bible, Common Themes*, [Translated by Fatemeh Sadat,] Tehran: Sohrvardi Publishing. [In Persian]
20. Rāzī, Abu al-Futouh Hossein bin Ali (1408 AH), *Rawd al-Janāj wa Rouh al-Jinān fī Tafsīr al-Qur'an*, Mashhad: Āstan Quds Razavi Islamic Research Foundation. [In Arabic]
21. Fakhr Rāzī, Muhammad bin 'Omar (1420 AH), *Al-Tafsīr Al-Kabir*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabī. [In Arabic]
22. Rāgheb Isfahani, Hussein bin Muhammad (1412 AH), *Mufradāt Alfāz Al-Qur'an*, Chapter One, Beirut: Dar Al-Qalam. [In Arabic]
23. Rezae'i Esfahani, Mohammad Ali (2003), *Logic of Qur'an Interpretation*, Qom: World Center for Islamic Sciences. [In Persian]
24. Zamakhsharī, Mahmoud bin 'Omar (1407AH), *Al-Kashāf 'an Haqā'iq Ghawāmid al-Tanzīl*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
25. Suyoutī, Jalal al-Din (1404 AH), *Al-Durr al-Manthur fī Tafsīr al-Ma'thour*, Qom: Ayatollah Marashi Najafi's Library. [In Arabic]
26. Shawkānī, Muhammad (1414 AH), *Fath al-Qādīr*, Damascus: Dar Ibn Kathīr. [In Arabic]
27. Shaibānī, Muhammad bin Hassan (1974), *Kitāb al-Jīm*, Cairo: Al-Ha'at al-Āmma li Shu'oun al-Matābi' al-Amūriyah. [In Arabic]
28. Sadr, Sayed Mohammad Baqir (1418 AH), *Dursun fī 'Ilm al-'Usoul*, Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
29. Tabātabā'i, Sayed Muhammad Hossein (1417 AH), *Al-Mīzan fī Tafsīr Al-Qur'an*, Qom: Islamic Publications, Qom Seminary. [In Arabic]
30. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993), *Majma' al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an*, Muhammad Jawad Balaghi, Tehran: Nasir Khusraw Publications. [In Arabic]
31. Tabarī, Muhammad bin Jarir (1412 AH), *Jami' al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]



32. Tousī, Muhammad bin Hassan (1988), *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dar 'Thyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
33. Tayeb Hosseini, Sayed Mahmoud (2014). *An Introduction to the Vocabulary of the Qur'an*. Tehran: Research Institute of Seminary and University. [In Persian]
34. Alishahi Qal'e Jooqi, Abulfazl (2014), "A study on the concept and validity of legal 'Irtikāz according to Shiite jurists", *Fiqh and 'Usul*, 46(97). [In Persian]
35. Andalib, Hossein; Heydari, Mohammad Ali; Tawakoli, Ahmadreza (2018), "The place of 'Irtikāz in the interpretation of religious texts, transactional law and fundamental issues", *Islamic Jurisprudence and Law Researches*, 1.
36. Faid Kāshānī, Mulla Mohsen (1415 AH), *Tafsīr al-Sāfī*, Tehran: Sadr Publications. [In Arabic]
37. Qurtubī, Muhammad bin Ahmad (1985), *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Tehran: Nasser Khosrov Publications. [In Arabic]
38. *The Holy Book: Old Testament and New Testament* (2004), [Translated by William Glenn, Henry Merton, Fazel Khan Hamdani,] Tehran: Asatir. [In Persian]
39. Mostafawī, Hassan (1999), *Al-Tahqīq fī Kalimāt al-Qur'an al-Karim*, Tehran: Book Translation and Publishing Company. [In Persian]
40. Makarem Shirazi, Nasser et al. (1995). *The Commentary of Nemooneh*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya. [In Persian]
41. Meybodī, Ahmed bin Abi Mohammad (1992), *Kashf al-Asrār wa 'Uddat al-Abrār*, Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
42. Hashemi Shahroudi, Sayed Mohammad (1417AH), *Buhouthun fī 'Ilm al-Usoul*, Qom: Islamic Jurisprudence Encyclopaedia Institute. [In Arabic]



## Analyzing the Evolution of Exceptional Verses (Based on the Study of Narrative Commentaries in the Second to Ninth Centuries)

Zahra Kalbasi<sup>1</sup>  
Amir AhmadNezhad<sup>2</sup>

Received: 07/08/2021

Accepted: 19/02/2022

DOI: 10.22051/TQH.2022.37162.3308

DOR:

### Abstract

*Verses that contrary to the context of a surah is considered Makkī or Madanī, are exceptional. According to this research, the exceptional verses have been increasing from the second to the ninth century; as far as on which Suyoutī has narrated 90 hadiths. Using the analytical-descriptive method, it studies the development and evolution of the quality and quantity of such verses during 6 centuries. Based on the commonalities and differences, the commentators' approach to the exceptional verses may be divided into three periods. In the first period (2nd-4th century), the commentators usually excluded a few verses while mention neither their narrators nor the reason for excepting. In the second period (5th-7th centuries) more verses were excluded and the commentators have taken great efforts in quoting narrations to express the exception of the verses, as some mentioned few narrators in the report of the exceptional verses. In this period, the reason for the exclusion of a significant number of verses has been stated in the introduction of the Surahs. In the third period (7th-9th century), the volume of exceptional verses reached its peak, new narrators were mentioned, and many exceptional verses were attributed to famous narrators. At the same time, a critical approach to exceptional verses has been formed and few of these verses have been criticized by commentators. One of the commonalities of all periods is that many exceptional verses are Makkī (Meccan) and these verses are generally quoted in the introduction of the Surahs.*

**Keywords:** Exceptional Verses, Narrative Commentaries, Makkī and Madanī.

---

<sup>1</sup>. Assistant Professor and Post-doc, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Esfahan, Iran. Email: z.kalbasi@theo.ui.ac.ir

<sup>2</sup>. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Esfahan, Iran. Email: ahmadnezhad@ltr.ui.ac.ir

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

سال بیستم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۲، پیاپی ۵۹

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۶۵-۱۳۷

## تحلیل تطور آیات مستثنا

(براساس مطالعه تفاسیر روایی قرن‌های دوم تا نهم)

دکتر زهرا کلباسی<sup>۱</sup>

دکتر امیر احمدنژاد<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰

DOI: 10.22051/TQH.2022.37162.3308

DOR:

### چکیده

آیات مستثنا، آیاتی است که برخلاف کلیت آیات یک سوره، در مکه یا مدینه نازل شده است. براساس تحقیق پیش رو، شمار آیات مستثنا در روایات از قرن دوم تا نهم سیر صعودی داشته؛ تا جایی که سیوطی ۹۰ روایت درباره این قسم از آیات نقل کرده است. این پژوهش که با روش توصیفی-تحلیلی صورت پذیرفته، در پی بررسی چگونگی شکل‌گیری و تطور کمی و کیفی آیات مستثنا از منظر مفسران در طی شش قرن مزبور برآمده است. برحسب نقاط اشتراک و افتراق، رویکرد مفسران به آیات مستثنا را به سه دوره می‌توان تقسیم کرد. در دوره نخست (قرون ۲-۴) معمولاً مفسران آیات انگشت شماری را مستثنا نموده و در نقل این آیات از راویان خود نام نبرده و به علت مستثنا شدن آیات هم اشاره‌ای نکرده‌اند. در دوره دوم (قرون ۵-۶) آیات بیشتری مستثنا شده و مفسران به نقل روایت در بیان مستثنا شدن آیات اهتمام فراوانی داشته‌اند و بعضاً از چند راوی در گزارش مستثنا شدن آیات نام برده‌اند. در این دوره علت مستثنا شدن میزان قابل توجهی از آیات در مقدمه سوره‌ها بیان گردیده است. در دوره سوم (قرون ۷-۹) حجم آیات مستثنا به اوج خود رسیده، از راویان جدیدی در نقل آیات مستثنا یاد شده و آیات مستثنای فراوانی به راویان مشهور نسبت داده شده است. در عین حال رویکرد انتقادی به این‌گونه آیات نیز شکل گرفته و اندکی از این آیات توسط مفسران نقد شده است. از مکی بودن بسیاری از آیات مستثنا و نقل این آیات عموماً در مقدمه سوره‌ها هم می‌توان به عنوان نقاط اشتراک همه ادوار نام برد.

واژه‌های کلیدی: آیات مستثنا، تفاسیر روایی، مکی و مدنی.

۱. پسا دکترا و استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول): Z.kalbasi[at]theo.ui.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران: ahmadnezhad[at]tr.ui.ac.ir

## مقدمه

آیات مستثنا آیتی است که برخلاف کلیت آیات یک سوره، در مکه یا مدینه نازل شده است. بدین سان آیات مستثنا در سوره مکی به معنای نزول آن آیات در مدینه و بالعکس است. طبعاً اگر برای سوره مکی آیات مستثنا را بپذیریم، به این معناست که بعدها در مدینه آیتی نازل شده و به این سوره افزوده شده است. اما اگر سوره‌ای مدنی آیات مستثنا داشته باشد، به این معناست که آیتی در مکه نازل شده، اما در هیچ سوره‌ای ثبت نشده تا آنکه چندین سال بعد در مدینه سوره آن فرود آمده است. آیات مستثنا همواره مورد توجه بسیاری از مفسران بوده و از قدیمی‌ترین تفاسیر برجا مانده از قرن دوم تاکنون پیوسته در تفاسیر نقل شده است. هرچند در دوران معاصر برخی نگاه‌های انتقادی به این آیات شکل گرفته و تعداد اندکی از مفسران و قرآن پژوهان یا اغلب آیات مستثنا را بی اعتبار دانسته (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۷۲؛ رشیدرضا، ۱۹۹۰م، ج ۶، ص ۲۴۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۰۳ و ج ۱۶، ص ۲۴۳ و ج ۱۹، ص ۳۶۷) یا تنها موارد محدودی را در سوره مکی پذیرفته (دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۶، ص ۱۲۷) و یا به طور کلی آنها را مردود دانسته‌اند (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۷۰؛ نکونام، ۱۳۸۰، ص ۱۰۳، میرمحمدی زرنندی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۴۱؛ فائز، ۱۳۹۵، ص ۳۶ و ص ۴۳۱-۴۳۲؛ موسوی مقدم، ۱۳۹۶، ص ۱۶۹ به بعد). اما در هیچ یک از این آثار سیر تغییر و تحول کمی و کیفی آیات مستثنا بررسی نشده است. برهمین اساس نوشتار پیش‌رو با جست‌وجو در حدود ۴۰ تفسیر شاخص روایی و تقسیم بندی آنها به سه دوره‌ی متقدمان (قرون ۲-۴)، میانه (قرون ۵-۶) و متأخران (قرون ۷-۹) درصدد پاسخ به سؤالات ذیل برآمده است: نخست میزان نقل آیات مستثنا در هر دوره چقدر بوده و آیا این روند در قرون مختلف کاهشی بوده یا افزایشی؟ نقش روایات در مستثنا ساختن آیات چقدر است؟ در مقابل میزان سهم اجتهاد مفسران در مستثنا نمودن آیات چقدر است؟ مفسران در هر دوره به لحاظ شکلی چگونه آیات مستثنا را گزارش کرده‌اند؟ چقدر مفسران به دلایل مستثنا شدن آیات پرداخته‌اند؟ آیا مفسران در برابر آیات مستثنا رویکرد انتقادی هم داشته‌اند؟ در نهایت روایات مستثنا به لحاظ اصالت و قدمت چقدر معتبر است؟

## ۱. دوره اول: تفاسیر متقدم (قرون ۲-۴)

در این دوره به سبب اهمیت کشف نقطه آغازین نقل آیات مستثنا در تفاسیر، تمامی تفاسیر در دسترس، مورد بررسی قرار گرفته که براساس آن تفاسیر به دو دسته تقسیم شده‌اند:

**نخست؛** مفسرانی همچون ابو حمزه ثمالی، شافعی، فراء، ابو عبیده معمر بن مثنی، عبدالرزاق صنعانی، ابو عبید قاسم بن سلام، تستری، حبری، فرات کوفی، عیاشی، ابن ابی حاتم، ماتریدی و جصاص که علاقه یا عقیده‌ای به نقل مکی و مدنی بودن سوره‌ها و به تبع آن بیان آیات مستثنای ذیل سوره‌ها نداشته‌اند. قمی (م قرن ۴) نیز هر چند مکی و مدنی سوره‌ها را بیان کرده، اما هیچ آیه‌ای را مستثنا ندانسته است.

**دوم؛** مفسرانی که آیات مستثنا را در هر سوره بیان نموده‌اند؛ تعداد آیات، شیوه گزارش آیات و اجتهادی یا روایی بودن آیات مستثنا در این تفاسیر مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

پیش از ورود به بحث دو نکته لازم به ذکر است: **اول** آنکه در این نوشتار مقصود از یک مورد مستثنا، صرفاً یک آیه نیست؛ بلکه مواردی هم که چند آیه پشت سر هم مستثنا به شمار آمده‌اند، یک مورد خوانده شده است. مثلاً روایتی که آیات ابراهیم: ۲۸-۲۹ را مستثنا معرفی کرده، به عنوان یک مورد حساب شده است. **دوم**، معیار مکی یا مدنی بودن هر سوره در تمامی گزارش‌ها، دیدگاه همو مفسر است. از این رو اگر از سوره اختلافی مثل الحج، الرعد و ... گاهی به عنوان سوره مکی و گاهی مدنی یاد می‌شود، بر حسب روایتی است که مفسر مورد نظر درباره آن سوره بیان نموده و به تبع آن آیاتی از سوره را مستثنا دانسته است. لیست تفاسیر مورد بررسی به ترتیب زمانی به شرح ذیل است:

### ۱-۱. تفسیر مقاتل بن سلیمان

مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ هجری) را باید در دو ساحت مفسر و راوی بررسی کرد. او در جایگاه مفسر، قدیمی‌ترین مفسر شناخته شده‌ای است که به نقل آیات مستثنا پرداخته و البته با نقل ۳۷ آیه مستثنا، رکورددار نقل این گونه آیات در میان متقدمان هم هست. مقاتل مستثنا بودن هفت آیه را در مقدمه سوره‌ها بیان کرده و مابقی را در خلال تفسیر

آیات مشخص نموده است. ۲۸ آیه را به صراحت مستثنا خوانده و نه آیه دیگر را به طور غیرمستقیم مستثنا دانسته است. او ۲۷ مورد را برحسب سبب نزولی که ذیل آنها وجود داشته، مستثنا خوانده و مابقی را بدون دلیل یا برحسب یک روایت تفسیری مستثنا کرده و تنها ذیل آیه (الانعام: ۲۰) از عبدالله بن سلام به عنوان راوی مستثنا بودن این آیه نام برده و مابقی آیات را بدون ذکر راوی مستثنا دانسته است. (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۶، ص ۶۱-۶۲) لیست آیات مستثنای مقاتل در تفسیرش به این شرح است؛ آیات: الانعام: ۲۰ (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۵۳-۵۵۴)؛ الانعام: ۹۱ (همان، ص ۵۷۴-۵۷۵)؛ الانعام: ۹۳ و ۱۵۱-۱۵۳ (همان، ص ۵۴۷-۵۴۸)؛ الاعراف: ۱۶۳-۱۷۲ (همو، ج ۲، ص ۷۲)؛ یونس: ۹۴-۹۵ (همان، ص ۲۴۸-۲۴۹)؛ هود: ۱۲، ۱۷ و ۱۱۴ (همان، ص ۲۶۹-۲۷۰)؛ ابراهیم: ۲۸-۲۹ (همان، ص ۴۰۶)؛ النحل: ۴۰، ۷۵ و ۱۱۰ (همان، ص ۴۵۷-۴۵۸)؛ النحل: ۱۲۶-۱۲۸ (همان، ص ۴۹۵)؛ الاسراء: ۶۰، ۷۱ و ۷۳ و ۸۰ (همان، ص ۵۱۲)؛ الاسراء: ۱۰۷-۱۰۹ (همان، ص ۵۵۵)؛ الکهف: ۱-۷ (همان، ص ۵۷۲-۵۷۳)؛ مریم: ۵۸ (همان، ص ۶۳۲)؛ الحج: ۱-۲، ۱۱، ۲۵، ۳۹-۴۰، ۵۴، ۵۸-۵۹ (همو، ج ۳، ص ۱۱۱-۱۱۲)؛ الشعراء: ۱۹۷ (همان، ص ۲۸۰)؛ الشعراء: ۲۲۴ (همان، ص ۲۵۷)؛ القصص: ۵۲-۵۴ (همان، ص ۳۴۸-۳۴۹)؛ السجدة: ۱۶ (همان، ص ۴۴۷) و الزمر: ۵۳-۵۵ (همان، ص ۶۸۳) که همگی در سور مکی قرار گرفته‌اند. مقاتل آیات الانفال: ۳۰ (همو، ج ۲، ص ۹۷)، دو آیه آخر سورة التوبة (همان، ص ۱۵۳) و آیات مبهمی از سورة التغابن (همو، ج ۴، ص ۳۴۹) را هم در سور مدنی مستثنا کرده است.

در بخش دوم مقاتل بن سلیمان در جایگاه راوی آیات مستثنا مورد بررسی است. به این معنا که مفسران قرون بعدی نوزده روایت درباره آیات مستثنا را به نقل از مقاتل گزارش کرده‌اند که آیات: الأنعام: ۹۱ (سمرقندی، بی تا، ج ۱، ص ۴۶۶)؛ الأعراف: ۱۶۳-۱۷۲ (ابن عطیة، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۷۲)؛ یونس: ۹۴-۹۵ (ابن عطیة، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۱۰۲)؛ قرطبی، ۱۳۶۴ق، ج ۸، ص ۳۰۴؛ هود: ۱۲، ۱۷ و ۱۱۴ (ابن عطیة، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۱۴۸)؛ الرعد: ۴۳ (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۶، ص ۴۱۹)؛ الاسراء: ۱۰۷ (ابن عطیة، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۴۳۴)؛ قرطبی، ۱۳۶۴ق، ج ۱۰، ص ۲۰۳؛ الشعراء: ۱۹۷ (ابن عطیة،

۱۴۲۲ق، ج ۱۳، ص ۸۷؛ سیأ: ۶ (ابن عطیة، ۱۴۲۲ق، ج ۱۴، ص ۲۵۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴ق، ج ۱۴، ص ۲۵۸)؛ السجدة: ۱۸-۲۰ (ماوردی، بی تا، ج ۴، ص ۳۵۲؛ طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۲۹۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴ق، ج ۱۴، ص ۸)؛ الزخرف: ۴۵ (قرطبی، ۱۳۶۴ق، ج ۱۶، ص ۶۱) و القمر: ۴۴-۴۶ (ماوردی، بی تا، ج ۵، ص ۴۰۸) در سور مکی و در سوره مدنی الأنفال: آیه ۱۳ که به مسئله هجرت پیامبر اشاره داشته (ابن عطیة، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۹۶) را شامل می شود.

### ۲-۱. تفسیر یحیی بن سلام

این تفسیر تنها شامل سور: النحل تا طه و الفرقان تا الصافات است. ابن سلام (م ۲۰۰ هجری) ۵ مورد که شامل آیات: الأنعام: ۱۴۶ (یحیی بن سلام، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۱۸)؛ النحل: ۴۱ (همو، ج ۱، ص ۶۵)؛ النحل: ۴۱ تا آخر (همان، ص ۴۹) و العنکبوت: ۱-۱۰ (همو، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۶۱۵) در سور مکی و ۵۲-۵۵ در سوره مدنی الحج (همو، ج ۱، ص ۳۵۳) را مستثنا کرده است. از این تعداد، تنها دو مورد نخست را یحیی به نقل از قتاده در خلال تفسیر آیات بیان کرده و مابقی احتمالاً اجتهاد او درباره این آیات بوده که در مقدمه سوره ها بیان شده است.

### ۳-۱. تفسیر غریب القرآن

ابن قتیبہ (م ۲۷۶ هجری) شش مورد را در سور مکی مستثنا نموده که شامل آیات: الأنعام: ۱۵۱-۱۵۳ (ابن قتیبہ، بی تا، ص ۱۳۱)؛ آیه مبهم در سوره الحج (همو، ص ۲۴۷)؛ الشعراء: ۲۲۳-۲۲۷ (همو، ص ۲۷۱)؛ السجدة: ۱۸-۲۰ (همو، ص ۲۹۶)؛ الزمر: ۵۲-۵۵ (همو، ص ۳۲۹) و التغابن: ۱۴-۱۶ (همو، ص ۴۰۲) است. علی رغم آنکه او در صدد بیان غریب القرآن ها بوده، اما در مقدمه هر سوره آیات مستثنا را بیان کرده که حاکی از اهمیت این آیات در نگاه ابن قتیبہ است. هر چند توضیح تفسیری یا شأن نزولی ارایه نکرده که علت مستثنا شدن آیات را بتوان فهمید.

۱. مفسر ذیل آیه ۱۱۸ سوره النحل به روایتی از قتاده اشاره کرده که آیه الانعام: ۱۴۶ برخلاف سایر سوره که مکی است، در مدینه نازل شده است.

### ۱-۴. تفسیر کتاب الله العزیز

هودبن مُحَكَّم هُوَّاری (م ۲۸۰ هجری) پنج مورد را مستثنا نموده که همگی در سور مکی قرار گرفته و شامل: الأنعام: ۱۵۱-۱۵۳ (هواری، ۱۴۲۶ ق، ج ۱، ص ۴۶۲)؛ آیه‌ای مبهم در سورة الأعراف (همو، ج ۲، ص ۵)؛ النحل: ۴۱ تا آخر (همان، ص ۳۵۵)؛ الحج: ۵۲-۵۵ (همو، ج ۳، ص ۸۶) و العنکبوت: ۱-۱۰ (همان، ص ۲۶۰) است. او مورد اول را بنابر روایتی از کلبی مستثنا نموده (همو، ج ۱، ص ۴۶۲) و برای مستثنا شدن مابقی آیات، روایتی بیان نکرده است. هواری در مقدمه هر سوره به آیات مستثنای آن اشاره نموده است.

### ۱-۵. تفسیر الواضح فی تفسیر القرآن

ابن وهب دینوری (م ۳۰۸ هجری) ۲۱ مورد را مستثنا کرده که شامل آیات: الأنعام: ۹۱-۹۲ و ۱۵۱-۱۵۳ (دینوری، ۱۴۲۴ ق، ج ۱، ص ۲۱۸)؛ یونس: ۴۰ (همان، ص ۳۳۵)؛ النحل: ۴۱، ۱۱۰ و ۱۲۶-۱۲۷ (همان، ص ۴۲۹)؛ الإسراء: ۷۳-۷۵، ۷۶ و ۸۰ (همان، ص ۴۴۹)؛ الشعراء: ۲۲۴ (همو، ج ۲، ص ۹۱)؛ القصص: ۸۵ (همان، ص ۱۱۸)؛ الشوری: ۶۱، ۲۳ و ۳۷-۴۰ (همان، ص ۲۷۴)؛ الأحقاف: ۱۰ و ۱۵-۱۷ (همان، ص ۳۰۶)؛ النجم: ۳۵ (همان، ص ۳۵۲)؛ الواقعة: ۳۹-۴۰ و ۸۱-۸۲ (همان، ص ۳۶۹)؛ المزمّل: ۱۱ (همان، ص ۴۴۸) و المجادلة: ۷ (همان، ص ۳۸۴) است. جز سوره مجادله که مدنی است، مابقی آیات مستثنا در سور مکی قرار گرفته است. دینوری تمامی آیات مستثنا را در مقدمه سوره‌ها بیان کرده و ذیل هیچ آیه‌ای از راویان نام نبرده است. او اغلب در همان مقدمه سوره‌ها به توضیح مستثنا شدن آیات پرداخته و در مواردی هم در خلال تفسیر آیات (الانعام، النحل، المجادله و المزمّل) سبب نزول یا توضیحی بیان نموده که می‌توان علت مدنظر او در مستثنا شدن آیات را دریافت.

### ۱-۶. جامع البیان

طبری (م ۳۱۰ هجری) علی‌رغم رویکرد روایی‌اش در تفسیر، اما ابدأً به مکی یا مدنی بودن سوره‌ها پرداخته؛ چه رسد به بیان آیات مستثنا. از این رو براساس جست‌وجوی



دقیق در این تفسیر، تنها دو مورد آیات مستثنا را در سور مکی بیان کرده است. **نخست** آیات النحل: ۱۲۶-۱۲۸ که طبری با سه سند از قتاده، ابن جریج، عطاء بن ابی یسار (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۱۳۲) و دو سند از عامر (همان، ص ۱۳۱) به مستثنا بودن آنها و نزولشان در ماجرای شهادت حضرت حمزه در جنگ احد اشاره کرده است. **دوم** آیات العنکبوت: ۱-۱۰ که مستثنا بودن آنها را بنابر روایتی از قتاده بیان کرده است (همو، ج ۲۰، ص ۸۶).

### ۱-۷. الناسخ و المنسوخ

نحاس (م ۳۳۸ هجری) دوازده مورد را مستثنا کرده و برای ده مورد به روایاتی استناد نموده است. او در ابتدای هر سوره ابتدا آیات مستثنای آن را بیان کرده و سپس نظرات درباره آیات ناسخ و منسوخ را ذکر کرده که این رویکرد با توجه به عنوان کتاب، نشانگر اهمیت آیات مستثنا در نظر نحاس است. آیات مستثنای مدّ نظر او که همگی در سور مکی است، بدین شرح است: آیات: الأنعام: ۱۵۱-۱۵۳ (نحاس، بی تا، ص ۱۳۱)؛ النحل: ۱۲۶-۱۲۸ (همو، ص ۱۷۶)؛ الشعراء: ۲۲۴-۲۲۷ (همو، ص ۲۰۱)؛ لقمان: ۲۷-۲۹ (همو، ص ۲۰۵)؛ الزمر: ۵۳-۵۵ (همو، ص ۲۱۳)؛ دو آیه مبهم در المزمّل (همو، ص ۲۵۳)؛ التغابن: ۱۴-۱۸ (همو، ص ۲۵۱) که همگی به نقل از ابن عباس بوده؛ ابراهیم: ۲۸-۲۹ به نقل از ابن عباس و قتاده (همو، ص ۱۷۴)؛ الرعد: ۳۱ به نقل از قتاده (همو، ص ۱۷۳) و السجدة: ۱۸-۲۱ (همو، ص ۲۰۵) و آیه‌ای مبهم در سورة الصافات (همو، ص ۲۱۰).

### ۱-۸. تفسیر الکبیر

طبرانی (م ۳۶۰ هجری) هیجده مورد را مستثنا کرده که همگی جز سورة مطففین، در سور مکی است. او اغلب آیات را بدون استناد روایی مستثنا کرده و تنها در سه مورد، روایت بیان کرده است. طبرانی در مقدمه هر سوره آیات مستثنا را بیان کرده اما از توضیحات تفسیری او ذیل آیات، می توان به دلیل مستثنا شدن آنها نیز پی برد. لیست آیات مستثنای او بدین شرح است: الأنعام: ۹۱-۹۳ و ۱۵۱-۱۵۳ (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۳، ص ۵)؛ هود: ۱۱۴-۱۱۵ (همان، ص ۴۱۵)؛ الإسراء: ۷۳-۷۵ و ۷۶-۷۷ و ۷۸-۸۰ (همو،

ج ۴، ص ۹۱؛ الکهف: ۲۸-۲۹ (همان، ص ۱۵۰)؛ الحج: ۱۱-۱۲ و ۳۹-۴۰ و ۷۷-۷۸ (همان، ص ۳۲۲)؛ الشعراء: ۲۲۴-۲۲۷ (همان، ص ۴۸۵)؛ القصص: ۸۵ (همو، ج ۵، ص ۴۹)؛ المزمّل: ۲۰ (همو، ج ۶، ص ۳۶۹)؛ المطففين: ۲۹-۳۶ (همان، ص ۴۵۸)؛ الرعد: ۳۱ و ۴۳ (همو، ج ۴، ص ۵) و الزمر: ۵۳ (همو، ج ۵، ص ۳۶۱) به نقل از ابن عباس و العنکبوت: ۱-۱۰ به نقل از شعبی (همان، ص ۸۸).

### ۹-۱. تفسیر بحر العلوم

سمرقندی (م ۳۹۵ هجری) شانزده مورد را در سور مکی مستثنا کرده که برای برخی به روایت استناد کرده است. او در مقدمه هر سوره به آیات مستثنا پرداخته جز سوره حج که ذیل تفسیر آیات به مستثنا بودن سه آیه اشاره کرده است. همچنین وی برای نخستین بار به مستثنا بودن سوره حمد با عبارت «یقال» اشاره کرده که نشانگر تردید او درباره صحت این قول است. لیست مستثنیات او چنین است: سوره الحمد (سمرقندی، بی تا، ج ۱، ص ۱۵)؛ الأنعام: ۹۱-۹۳ و ۱۵۱-۱۵۳ (همان، ص ۴۳۳)؛ النحل: ۴۱، ۱۱۰، ۱۲۶ و ۱۲۷-۱۲۸ (همو، ج ۲، ص ۲۶۵) از ابن عباس؛ الأنعام: ۹۱ از مقاتل (همو، ج ۱، ص ۴۳۳)؛ الأنعام: ۱۵۱-۱۵۲ از شهر بن حوشب (همان، ص ۴۳۳)؛ النحل: ۱۲۶ از شعبی (همو، ج ۲، ص ۲۶۵)؛ الرعد: ۳۱ و ۴۳ (همان، ص ۲۱۵)؛ دو آیه ای در سوره ابراهیم (همان، ص ۲۳۴)؛ الحج: ۱۱ (همان، ص ۴۵۰)؛ الحج: ۲۵ (همان، ص ۴۵۵)؛ الحج: ۵۹ (همان، ص ۴۶۷) و القصص: ۸۵ (همان، ص ۵۹۷) است.

### جمع بندی دوره اول

در موضوع آیات مستثنا، تفاسیر را در پنج محور می توان بررسی نمود. **نخست**؛ میزان نقل آیات مستثنا. **دوم**؛ میزان استناد مفسران به روایات صحابه و تابعین در بیان مستثنیات. **سوم** جایگاه نقل آیات مستثنا در هر سوره که در مقدمه یا ذیل تفسیر آیات بوده است. **چهارم** بیان علت مستثنا شدن آیات و **پنجم** تعداد آیات مستثنای جدید در هر تفسیر. نتایج حاصل از بررسی این پنج محور در تفاسیر متقدمان چنین است:

**الف)** جز مقاتل بن سلیمان که در میان متقدمان رکوردار نقل آیات مستثنا بوده و در ادوار بعد، از او به عنوان راوی مستثنیات هم یاد شده، مابقی مفسران تعداد اندکی از آیات را مستثنا دانسته‌اند؛ هرچند روند نقل آیات مستثنا در میان آنان افزایشی بوده و از تک رقمی به دو رقمی رسیده است.

**ب)** مفسران این دوره معمولاً برای نقل آیات مستثنا به روایات استناد کرده‌اند که یا عامدانه از مشایخ خود نام نبرده‌اند و یا براساس اجتهاد خود، آیات را مستثنا کرده‌اند. هرچند در گذر زمان مفسران بیشتر به ذکر نام راویان پرداخته‌اند. چنانکه مقاتل تنها یک آیه را به نقل از عبدالله بن سلام نقل کرده، اما سمرقندی نیمی از آیات مستثنا را به نقل از راویان مختلف بیان کرده است.

**ج)** عموم مفسران در مقدمه سوره‌ها از آیات مستثنا نام برده‌اند، جز طبری و مقاتل که اغلب در خلال تفسیر آیات به مستثنا بودن آنها اشاره کرده‌اند.

**د)** بجز دینوری که اغلب در مقدمه هر سوره هم‌زمان با بیان آیات مستثنا، به علت مستثنا شدن آیات هم پرداخته، مابقی مفسران معمولاً علتی برای مستثنا شدن آیات نگفته‌اند. هرچند از سبب نزول‌هایی که ذیل آیات بیان کرده‌اند، می‌توان به علت‌یابی بسیاری از مستثنیات پرداخت.

**ه)** طبعاً در دوره نخست کشف آیات مستثنای جدید معنا ندارد. اما نکته مهم، کشف آیاتی است که تنها در این دوره مستثنا شده و براساس جستجوها، در دو دوره بعدی در شمار مستثنیات نیامده است. لیست این آیات چنین است: آیات سوره الحمد؛ الأنعام: ۱۴۶؛ الحج: ۱-۲ و ۵۴ و ۷۷-۷۸؛ الشوری: ۱۶ و الأحقاف: ۱۵-۱۷.

## ۲. دوره دوم تفاسیر میانه: قرن ۵-۶

در این دوره آیات مستثنا از پنج تفسیر گزارش می‌شود:

### ۲-۱. تفسیر الکشف و البیان:

ثعلبی (م ۴۲۷ هجری) را همچون مقاتل در دو ساحت مفسر و راوی باید بررسی نمود. او در تفسیرش ده‌مورد را در سور مکی مستثنا کرده که شامل آیات: الرعد: ۳۱ و ۴۳ به نقل از ابن عباس (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۲۱۷)؛ ابراهیم: ۲۸-۳۰ (همان، ص ۳۰۴)؛

الأنعام: ۹۱-۹۳ و ۱۵۱-۱۵۳ (همو، ج ۴، ص ۱۳۱)؛ النحل: ۱۲۶-۱۲۸ (همو، ج ۶، ص ۵)؛ الحج: ۱۹-۲۴ (همو، ج ۷، ص ۵)؛ الشعراء: ۲۲۴-۲۲۷ (همان، ص ۱۵۵)؛ الزمر: ۵۳ (همو، ج ۸، ص ۲۲۰)؛ التغابن: ۱۴ (همو، ج ۹، ص ۳۲۵) و المزمّل: ۲۰ (همو، ج ۱۰، ص ۵۸) است. او در مقدمه هر سوره به آیات مستثنا اشاره کرده، اما در تفسیر اغلب این آیات سبب نزول‌هایی بیان داشته که علت مستثنا شدن آنها را نشان می‌دهد. چنانکه هویداست ثعلبی جز مورد اول، مابقی را بدون استناد به روایت مستثنا ساخته است.

در جایگاه راوی، قرطبی آیات: الأنعام: ۹۱-۹۳ و ۱۵۱-۱۵۳ (قرطبی، ۱۳۶۴ق، ج ۶، ص ۳۸۲) و المزمّل: ۲۰ (همو، ج ۱۹، ص ۳۱) را به نقل از ثعلبی مستثنا ساخته است. ظاهراً ثعلبی این آیات را برحسب اجتهاد خود مستثنا کرده و سندی مطمئن‌تر و قدیمی‌تر برای این آیات وجود نداشته که قرطبی آنها را به نقل از وی بیان کرده است.

## ۲-۲. تفسیر النکت و العیون

ماوردی (م ۴۵۰ هجری) ۶۶ مورد را مستثنا کرده که شامل آیات ذیل است: ۴ آیه مبهم در سوره یوسف (ماوردی، بی تا، ج ۳، ص ۵)؛ الإسراء: ۷۳-۸۰ (همان، ص ۲۲۳)؛ الکهف: ۲۸ (همان، ص ۲۸۳)؛ الفرقان: ۶۸-۷۰ (همو، ج ۴، ص ۱۳۰)؛ الشعراء: ۲۲۴-۲۲۷ (همان، ص ۱۶۳)؛ القصص: ۸۵ (همان، ص ۲۳۳)؛ یس: ۴۷ (همو، ج ۵، ص ۵)؛ شوری: ۲۳-۲۶ (همان، ص ۱۹۱)؛ الجاثیه: ۱۴ (همان، ص ۲۶۰)؛ ق: ۳۸ (همان، ص ۳۳۹)؛ النجم: ۳۲ (همان، ص ۳۸۹)؛ الواقعة: ۸۲ (همان، ص ۴۴۵)؛ القلم: ۱۶-۳۳ و ۵۰-۴۷ (همو، ج ۶، ص ۵۹)؛ المزمّل: ۱۰-۱۱ (همان، ص ۱۲۴)؛ المرسلات: ۴۸ (همان، ص ۱۷۵) به نقل از ابن عباس و قتاده، النحل: ۹۵-۹۷ (همو، ج ۳، ص ۱۷۷) الحج: ۱۱-۱۲ (همو، ج ۴، ص ۵)؛ الزمر: ۲۳ و ۵۳ (همو، ج ۵، ص ۱۱۳) الرحمن: ۲۹ (همان، ص ۴۲۲)؛ از ابن عباس؛ الأحقاف: ۱۰ با دو سند شاذ از ابن عباس و قتاده و یک سند از کلبی (همان، ص ۲۷۰) و با اسنادی از ابن عباس، قتاده، عکرمه، مجاهد و سدی (همان، ص ۲۷۳) العنکبوت: ۱-۱۱ از ابن عباس، قتاده و یحیی بن سلام (همو، ج ۴، ص ۲۷۴)؛ لقمان: ۴ از حسن (همان، ص ۳۲۶)؛ لقمان: ۲۷-۲۸ از عطاء (همان، ص ۳۲۶)؛ السجدة: ۱۸-۲۰ از

کلبی و مقاتل (همان، ص ۳۵۲)؛ سبأ: ۶ از کلبی و ضحاک (همان، ص ۴۳۱)؛ القمر: ۴۴-۴۶ از مقاتل (همو، ج ۵، ص ۴۰۸) و السجدة: ۱۶-۲۰ (همو، ج ۴، ص ۳۵۲)؛ الزمر: ۵۳-۵۹ (همو، ج ۵، ص ۱۱۳) از راویان مبهم که همگی در سور مکی قرار گرفته و آیات الرعد: ۳۱-۳۲ (همو، ج ۳، ص ۹۱)؛ الحج: ۵۲-۵۵ (همو، ج ۴، ص ۵) از ابن عباس؛ محمد: ۱۳ (همو، ج ۵، ص ۲۹۰) و المطففین: ۲۹-۳۶ (همو، ج ۶، ص ۲۲۵) از ابن عباس و قتاده؛ المجادلة: ۷ از کلبی و المجادلة: ۱۱-۲۲ از عطاء (همو، ج ۵، ص ۴۸۷) که در سور مدنی واقع شده است.

قابل ملاحظه است که ماوردی برای همه آیات مستثنا از راویان ولو آنکه مبهم بوده اند، یاد کرده است. او تقریباً تمام موارد مستثنا را در مقدمه هر سوره ذکر کرده است. هر چند ذیل اغلب آیات، سبب نزول‌هایی بیان کرده که زمینه مستثنا شدن آیات را نشان می‌دهد.

### ۲-۳. تفسیر التبیان

شیخ طوسی (م ۴۶۰ هجری) ۲۹ مورد را به عنوان آیات مستثنا یاد کرده که شرح آنها در سور مکی چنین است: آیات: الأنعام: ۹۱، ۹۲-۹۳ و ۱۵۱-۱۵۳ (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۷۵)؛ الفرقان: ۶۸-۷۰ (همو، ج ۷، ص ۴۶۹)؛ القصص: ۸۵ (همو، ج ۸، ص ۱۲۷)؛ یس: ۴۷ (همان، ص ۴۴۰) همگی به نقل از ابن عباس؛ ابراهیم: ۲۸-۲۹ (همو، ج ۶، ص ۲۶۹)؛ النحل: ۴۱ تا آخر سوره (همان، ص ۳۵۷)؛ العنکبوت: ۱-۱۰ (همو، ج ۸، ص ۱۸۵) از قتاده؛ الروم: ۱۷-۱۸ (همان، ص ۲۲۷)؛ لقمان: ۴ (همان، ص ۲۶۸)؛ فاطر: ۲۹-۳۲ (همان، ص ۴۱۰) و غافر: ۵۵ (همو، ج ۹، ص ۵۲) از حسن بصری؛ آیاتی مبهم از سوره النحل از مجاهد (همو، ج ۶، ص ۳۵۷)؛ النحل: ۱۲۶-۱۲۸ از شعبی (همان، ص ۳۵۷)؛ السجدة: ۱۸-۲۰ از کلبی و مقاتل (همو، ج ۸، ص ۲۹۱)؛ آیاتی مبهم از سوره الانعام از یزید بن رومان (همو، ج ۴، ص ۷۵)؛ الأنعام: ۱۵۱-۱۵۲ از شهرین حوشب (همان، ص ۷۵)؛ الأعراف: ۱۶۳-۱۶۵ (همان، ص ۳۴۰)؛ الشعراء: ۲۲۴-۲۲۷ (همو، ج ۸، ص ۳) و السبأ: ۶ (همان، ص ۳۷۲) از راویان مبهم و آیه النحل: ۴۱ که شیخ طوسی بدون ذکر نام راوی (همو، ج ۶، ص ۳۵۷) مستثنا کرده است. او ۵ مورد را در سور

مدنی مستثنا ساخته که به شرح ذیل است: آیات: الانفال: ۳۰-۳۶ از ابن عباس (همو، ج ۵، ص ۷۱)؛ الرعد: ۳۱ (همو، ج ۶، ص ۲۱۱) و الحج: ۵۲-۵۵ (همو، ج ۷، ص ۲۸۷) از قتاده؛ محمد: ۱۳ (همو، ج ۹، ص ۲۸۸) از ابن عباس و قتاده و النساء: ۵۸ از راوی مبهم (همو، ج ۳، ص ۹۷).

چنانکه هویداست شیخ طوسی جز یک مورد، مابقی آیات را به استناد روایات، ولو آنکه راوی مبهم داشته‌اند، مستثنا کرده است (همو، ج ۶، ص ۳۵۷). او افزون بر آنکه آیات مستثنا را در مقدمه نام برده، در همو بخش، ذیل ده آیه، علت مستثنا شدن را هم بیان کرده است. در خلال تفسیر به علت مستثنا شدن شش آیه دیگر هم می‌توان دست یافت، اما در پانزده مورد دیگر هیچ قرینه‌ای برای مستثنا شدن آنها در دست نیست.

#### ۲-۴. تفسیر مجمع البیان

طبرسی (م ۵۴۱ هجری) با نقل ۸۷ مورد، رکورددار نقل آیات مستثنا از ابتدای تاریخ تفسیر تا قرن ششم هجری است. لیست آیات مستثنای او در سور مکی به این شرح است: آیات: الأنعام: ۹۱-۹۳ و ۱۵۱-۱۵۳ با یک سند و آیات ۱۵۱-۱۵۳ با سند دیگر (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۴، ص ۴۲۱)؛ یوسف: ۱-۳ و ۷ (همو، ج ۵، ص ۳۱۵)؛ النحل: ۹۵-۹۷ (همو، ج ۶، ص ۵۳۵)؛ الإسراء: ۷۳-۸۰ (همان، ص ۶۰۷)؛ الکهف: ۲۸ (همان، ص ۶۹۰)؛ الفرقان: ۶۸-۷۰ (همو، ج ۷، ص ۲۵۰)؛ لقمان: ۲۷-۲۹ (همو، ج ۸، ص ۴۸۸)؛ یس: ۴۷ (همان، ص ۶۴۶)؛ ق: ۳۸ (همو، ج ۹، ص ۲۱۰)؛ النجم: ۳۲ (همان، ص ۲۵۸)؛ التغابن: ۱۴-۱۶ (همو، ج ۱۰، ص ۴۴۶) همگی به نقل از ابن عباس؛ یونس: ۹۴-۹۶ (همو، ج ۵، ص ۱۳۱)؛ غافر: ۵۶-۵۷ (همو، ج ۸، ص ۷۹۷)؛ شوری: ۲۳-۲۶ (همو، ج ۹، ص ۳۱)؛ الأحقاف: ۱۰ (همان، ص ۱۲۳)؛ الواقعة: ۳۹ و ۸۱-۸۲ (همان، ص ۳۲۱)؛ القلم: ۱۶-۳۳ و ۴-۵۰ (همو، ج ۱۰، ص ۴۹۶)؛ المطففین: ۲۹-۳۶ (همان، ص ۶۸۵) از ابن عباس و قتاده؛ ابراهیم: ۲۸-۲۹ از ابن عباس، قتاده و حسن بصری (همو، ج ۶، ص ۴۶۳)؛ آیات مبهم از سورة الحج از ابن عباس و عطاء (همو، ج ۷، ص ۱۰۹)؛ النحل: ۱۲۶-۱۲۸ از ابن عباس، عطاء و شعبی (همو، ج ۶، ص ۵۳۵)؛ الرحمن: ۲۹ از ابن عباس، قتاده، عکرمه

و عطاء (همو، ج ۹، ص ۲۹۶)؛ هود: ۱۱۴ (همو، ج ۵، ص ۲۱۲)؛ الإسراء: ۷۳-۸۰ (همو، ج ۶، ص ۶۰۷)؛ الجاثیة: ۱۴ (همو، ج ۹، ص ۱۰۶)؛ النجم: ۳۲ از قتاده (همان، ص ۲۵۸)؛ الأعراف: ۱۶۳ از قتاده و ضحاک (همو، ج ۴، ص ۶۰۸)؛ النحل: ۴۱ تا آخر سوره از قتاده و حسن بصری (همو، ج ۶، ص ۵۳۵)؛ الحجر: ۸۷ و ۹۰-۹۱ از قتاده، حسن بصری و مجاهد (همان، ص ۵۰۱)؛ الإسراء: ۲۶، ۳۲-۳۳، ۵۷ و ۷۸ (همان، ص ۶۰۷)؛ الروم: ۱۷ (همو، ج ۸، ص ۴۵۹)؛ فاطر: ۲۹ و ۳۲ (همان، ص ۶۲۴)؛ غافر: ۵۵ (همان، ص ۷۹۷)؛ الشوری: ۳۸-۴۰ (همو، ج ۹، ص ۳۱)؛ ق: ۳۸-۳۹ (همان، ص ۲۱۰) و المعارج: ۲۴ (همو، ج ۱۰، ص ۵۲۷) از حسن بصری و العنکبوت: ۱-۱۰ عنکبوت از حسن بصری، یحیی بن سلام و ابن عباس (همو، ج ۸، ص ۴۲۵)؛ الرعد: ۴۳ از مقاتل و کلبی (همو، ج ۶، ص ۴۱۹)؛ الماعون: ۴-۷ از ضحاک (همو، ج ۱۰، ص ۸۳۲)؛ یونس: ۴۰ از ابن المبارک (همو، ج ۵، ص ۱۳۱)؛ الشعراء: ۲۲۴-۲۲۷ (همو، ج ۷، ص ۲۸۶)؛ الزمر: ۱۰ و ۱۰-۱۲ (همو، ج ۸، ص ۷۶۰) و آیات مبهم از سوره المزمل (همو، ج ۱۰، ص ۵۶۵) از راویان مبهم نقل شده و آیات السجدة: ۱۸-۲۰ را هم طبرسی بدون استناد به روایات مستثنا نموده است (همو، ج ۸، ص ۵۰۸).

همچنین او آیات الأنفال: ۳۰-۳۶ (همو، ج ۴، ص ۷۹۴) و محمد: ۱۳ (همو، ج ۹، ص ۱۴۴) را به نقل از ابن عباس و قتاده؛ الرعد: ۳۱-۳۲ را از حسن، عکرمه و قتاده (همو، ج ۶، ص ۴۱۹)؛ الانسان: ۲۴ را از حسن، عکرمه و کلبی و الانسان: ۳۱-۳۲ از راویان مبهم (همو، ج ۱۰، ص ۶۰۸)؛ آیات مبهمی از سوره الحج را از حسن و دیگر راویان مبهم (همو، ج ۷، ص ۱۰۹) در سور مدنی مستثنا نموده که در مجموع به هفت مورد می‌رسد.

طبرسی در نقل آیات مستثنا جز در سوره السجدة، کاملاً به روایات استناد کرده ولو آنکه راویان مبهم بوده‌اند. دقت نظر طبرسی در نام بردن از راویان در هر مورد از مستثنیات، علاوه بر آنکه نشانگر دقت کلی او در نقل روایات است، بیانگر اهمیت این آیات در نظر او هم هست. وی تمامی آیات مستثنا را در مقدمه سوره‌ها نقل کرده و در هفده مورد در مقدمه، علت مستثنا شدن آیه را هم بیان کرده است.

لازم به ذکر است طبرسی ذیل سور البقرة (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۱، ص ۱۱۱)؛ النساء (همو، ج ۳، ص ۳)؛ المائدة (همان، ص ۲۳۱) و التوبة (همو، ج ۵، ص ۳) که همگی

مدنی است، روایاتی مبنی بر مکی بودن یک آیه از آنها نقل کرده است. اما تأمل در این روایات نشان می‌دهد مقصود طبرسی نزول آیات مذکور در ایام فتح مکه (سال هشتم) یا حجة الوداع (سال دهم) است که به سبب وقوع این دو حادثه پس از هجرت پیامبر، نزول آیات در این دو برهه باز هم مدنی خواهد بود؛ هرچند برحسب مکان در مکه واقع شده باشد. او ذیل سورة الزخرف نیز این سوره را مکی دانسته جز آیه ۴۵ که بنابر روایتی نزول آن در بیت المقدس بوده (همو، ج ۹، ص ۵۹) که باز هم برحسب ملاک مکانی مستثنا شده است. در نتیجه ظاهراً طبرسی افزون بر ملاک زمان، به ملاک مکانی برای تعیین مکی و مدنی بودن سوره‌ها هم توجه داشته؛ یا آنکه گاهی بین ملاک‌های زمانی و مکانی تعیین سور خلط کرده و به اشتباه آیاتی که برحسب ملاک مکانی، نزول متفاوتی داشته را هم مستثنا حساب کرده است؛ چون ادبیات او در نقل این آیات کاملاً شبیه دیگر آیات مستثناست.

## ۵-۲. تفسیر المحرر الوجیز

ابن عطیة (م ۵۴۲ هجری) شصت مورد را مستثنا کرده که ۵۴ مورد آن در سور مکی قرار گرفته و شامل آیات ذیل است: الأنعام: ۲۰، ۹۱، ۹۳، ۱۱۴ و ۱۵۱ (ابن عطیة، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۶۵)؛ الحج: ۹-۱۲ (همو، ج ۴، ص ۱۰۵)؛ لقمان: ۲۷-۲۹ (همان، ص ۳۴۵) به نقل از ابن عباس؛ الحج: ۱۹-۲۲ از ابن عباس و مجاهد (همان، ص ۱۰۵)، الأنعام: ۹۱ و آیه‌ای دیگر (همو، ج ۲، ص ۲۶۵)؛ یونس: ۴۰ از کلیبی (همو، ج ۳، ص ۱۰۲)؛ الرعد: ۳۱ با دو سند (همان، ص ۲۹۰)؛ لقمان: ۲۷-۲۸ (همو، ج ۴، ص ۳۴۵)؛ شوری: ۲۳-۲۴ و ۳۹-۴۱ از قتاده (همو، ج ۵، ص ۲۵)؛ الانسان: ۲۴ از حسن و عکرمه (همان، ص ۴۰۸)؛ القصص: ۸۵ از ابن سلام و راوی میهم دیگر (همو، ج ۴، ص ۲۷۵)؛ الرعد: ۳۱ و ۴۳ (همو، ج ۳، ص ۲۹۰) و المرسلات: ۴۸ (همو، ج ۵، ص ۴۱۶) از نقاشی؛ ابراهیم: ۲۸-۲۹ از نقاشی و مکی (همو، ج ۳، ص ۳۲۱)؛ الاعراف: ۱۶۳-۱۷۲ (همو، ج ۲، ص ۳۷۲)؛ یونس: ۹۴ و آیه‌ای دیگر در این سوره (همو، ج ۳، ص ۱۰۲)؛ هود: ۲، ۱۷ و ۱۱۴ (همان، ص ۱۴۸)؛ الإسراء: ۱۰۷ (همان، ص ۴۳۴)؛ الشعراء: ۱۹۷ (همو، ج ۴، ص ۲۲۴)؛ القصص: ۵۲-۵۴



(همان، ص ۲۷۵) از مقاتل بن سلیمان؛ الزمر: ۵۳-۵۵ (همان، ص ۵۱۷) و المزمّل: ۲۰ (همو، ج ۵، ص ۳۸۶) از جمهور (مفسران یا راویان)؛ یونس: ۴۱ تا آخر سوره (همو، ج ۳، ص ۱۰۲)؛ الکهف: ۱-۸ (همان، ص ۴۹۴)؛ مریم: ۵۸ (همو، ج ۴، ص ۳)؛ سبأ: ۶ (همان، ص ۴۰۴)؛ یس: ۱۲ (همان، ص ۴۴۵)؛ الزمر: ۵۳ تا آخر و هفت آیه مبهم در این سوره (همان، ص ۵۱۷)؛ آیات مبهم در سوره غافر (همان، ص ۵۴۵)؛ القمر: ۴۵ (همو، ج ۵، ص ۲۱۱)؛ آیه‌ای مبهم در سوره الواقعة (همان، ص ۲۳۸) و التغابن: ۱۴-۱۶ (همان، ص ۳۱۷) از راویان مبهم و النحل: ۱۱۰، ۱۲۶-۱۲۷ (همو، ج ۳، ص ۳۷۷) و الإسراء: ۶۰، ۶۷، ۷۳-۷۶ و ۸۰ (همان، ص ۴۳۴)؛ العنکبوت: ۱-۱۰ (همو، ج ۴، ص ۳۰۵)؛ السجدة: ۱۸-۲۰ (همان، ص ۳۵۷)؛ الاحقاف: ۱۰ و ۳۵ (همو، ج ۵، ص ۹۱) که بدون ذکر نام راوی مستثنا شده‌اند.

در این تفسیر شش مورد در سور مدنی مستثنا شده که شامل آیات: الانفال: ۳۰ از مقاتل (همو، ج ۲، ص ۴۹۶)؛ المجادلة: ۷ (همو، ج ۵، ص ۲۷۲) و ده آیه مبهم در سوره الحج (همو، ج ۴، ص ۱۰۵) از نقاشی؛ الحج: ۵۲-۵۵ از قتاده (همان، ص ۱۰۵)؛ چند آیه مبهم در سوره الفرقان از ضحاک (همان، ص ۱۹۹) و دو آیه آخر سوره التوبة است (همو، ج ۳، ص ۳).

ابن عطیة برای اغلب آیات مستثنا روایاتی نقل نموده اما در مواردی هم بدون روایت، آیه‌ای را مستثنا نموده که احتمالاً برحسب اجتهاد تفسیری او بوده است. او افزون بر آنکه همواره آیات مستثنا را در مقدمه سوره‌ها بیان کرده، در بیشتر موارد در مقدمه، به علت مستثنا شدن آیه هم اشاره کرده است.

مقایسه روایات ابن عطیة با دیگر مفسران این دوره نشانگر آن است که در تفسیر ابن عطیة روایات مبهم و راویان مبهم در نقل آیات مستثنا افزایش یافته‌اند. بدین معنا که روایاتی که به مستثنا بودن آیات مبهمی از یک سوره اشاره داشته‌اند، در تفسیر ماوردی یک مورد و در تفاسیر طوسی و طبرسی هر کدام دو مورد بوده، اما در تفسیر ابن عطیة به چهار مورد رسیده است. همین مسئله در نقل روایت از راویان مبهم هم به طور محسوسی افزایش داشته است. چنانکه ماوردی در دو، طوسی در سه و طبرسی در چهار مورد، اما ابن عطیة در یازده مورد با عباراتی نظیر (قیل یا قال فرقة) از قول راویانی

مبهم، برخی آیات را مستثنا کرده است. همچنین ابن عطیة برای نخستین بار در دو موضع آیات مستثنا را به نقل از «جمهور» بیان کرده که در تفاسیر قبلی بی سابقه بوده است. افزون بر آنکه اصطلاح «جمهور» را هم می توان به موارد نقل از راویان مبهم افزود.

سومین نکته در روش ابن عطیة نگاه نقادانه او به برخی روایات مستثنیات است. او پس از نقل روایاتی درباره مستثنا بودن آیات: الانفال: ۳۰؛ النحل: ۴۱؛ الکهف: ۱-۸؛ العنکبوت: ۱-۱۰؛ یس: ۱۲ و آیات مبهم از سورة الواقعة، به رد مستثنا بودن آنها پرداخته است. به عنوان مثال ذیل آیه النحل: ۴۱، اشاره آن به مسئله هجرت را دلیلی بر مستثنا شدن این آیه ندانسته و مقصود از هجرت در این آیه را هجرت به حبشه دانسته؛ نه هجرت به مدینه (ابن عطیة، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۳۷۷). او مستثنا بودن آیات: مریم: ۵۸؛ سبأ: ۶ و المرسلات: ۴۸ را هم با تردید بیان کرده است.

ابن عطیة چندین آیه مستثنا را هم به نقل از مقاتل بیان کرده که همه آنها در تفسیر مقاتل نیز مستثنا شده؛ جز آنکه در تفسیر مقاتل آیات الإسرائ: ۱۰۷-۱۰۹ مستثنا توصیف شده است (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۵۱۲)، اما ابن عطیة تنها مستثنا بودن آیه ۱۰۷ این سوره را از مقاتل نقل کرده که البته به نظر می رسد این اختلاف ناشی از اشتباه سهوی وی بوده است؛ زیرا هم مضمون آیات ۱۰۷-۱۰۹ به هم پیوسته است و امکان نزول جدا از هم را نداشته و هم آنکه در تفسیر ابن عطیة شماره آیه ۱۰۷ سوره الإسرائ، به اشتباه ۸۵ خورده، اما متن آیه ۱۰۷ ذکر شده است (ر.ک: ابن عطیة، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۴۳۴). فارغ از این تفاوت، هماهنگی آیات نقل شده از مقاتل با تفسیر او می تواند نشانگر استفاده ابن عطیة از تفسیر مقاتل و عدم تغییر این تفسیر در این چند قرن باشد.

### جمع بندی دوره دوم

تحلیل عملکرد مفسران این دوره در پنج محور مورد بررسی در نقل آیات مستثنا، در چند نکته قابل ذکر است: نخست آنکه روش ثعلبی در میزان نقل و چگونگی نقل آیات مستثنا شبیه مفسران دوره نخست است. این مسئله نشانگر بروز تغییرات تدریجی [و

نه دفعی] در رویکرد مفسران است. در نتیجه به صرف ورود به یک قرن جدید، همه مفسران تغییر روش نداشته‌اند. لذا یافته‌های دوره قبل همچنان دربارهٔ ثعلبی صدق می‌کند و آنچه دربارهٔ روش مفسران این دوره در نقل آیات مستثنا بیان می‌شود، شامل او نیست لذا این نوشتار به سبب آنکه برحسب تاریخ قرن‌ها به دسته‌بندی مفسران پرداخته، به ناچار ثعلبی را در دوره دوم قرار داده است. **دوم**؛ در این دوره همچون دوره قبل اغلب آیات مستثنا در سور مکی گزارش شده است. **سوم**؛ مفسران این دوره اهتمام بسیاری به نقل روایت در بیان آیات مستثنا داشته‌اند؛ تا حدی که از راویان مبهم روایت نقل کرده و در موارد قابل توجهی از دو یا سه راوی برای یک روایت مستثنا نام برده‌اند. **چهارم**؛ میزان استناددهی مفسران این دوره به راویان مختلف متفاوت بوده است. به عنوان مثال ارجاع به ابن عباس و قتاده در تفاسیر ماوردی و طبرسی بسیار زیاد، در تفسیر طوسی متوسط و در تفسیر ابن عطیة اندک بوده است. یا آنکه ارجاع به مقاتل در تفسیر ابن عطیة قابل توجه و در سه تفسیر دیگر اندک بوده است. **پنجم**؛ در روایاتی که مفسران این دوره به نقل از صحابه و تابعان دربارهٔ مکی و مدنی بودن سوره‌ها و سپس آیات مستثنای هر سوره نقل کرده‌اند، اختلاف و تناقض فراوانی به چشم می‌آید. به طور مثال ذیل سورهٔ عنکبوت دو روایت از ابن عباس نقل شده است. اولی مبنی بر مدنی بودن تمام این سوره و دومی مبنی بر مکی بودن آن و نزول ۱۰ آیه اول این سوره در مدینه (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۸، ص ۴۲۵). وقوع چنین اختلافاتی از سویی به سبب نقل فراوان روایات از سوی مفسران این دوره طبیعی است و از سوی دیگر نشانگر سستی روایات این حوزه است. **ششم**؛ مفسران این دوره با دقت بیشتری آیات مستثنا را در مقدمهٔ سوره‌ها ذکر کرده‌اند و در دست کم نیمی از موارد، علت مستثنا شدن آیه را هم در هم مقدمه بیان نموده‌اند که این شیوه را در دوره قبل فقط در تفسیر دینوری شاهد بودیم. **هفتم**؛ باور مشهوری مبنی بر اثرپذیری فراوان طبرسی از شیخ طوسی در نگارش تفسیر وجود دارد. اما مقایسهٔ آراء او با شیخ طوسی در زمینهٔ آیات مستثنا، این دیدگاه را تأیید نمی‌کند؛ بلکه از مقایسهٔ موارد متعدد، به صراحت می‌توان گفت که طبرسی دست کم در نقل آیات مستثنا به شدت تحت تأثیر دیدگاه‌های ماوردی است و نه شیخ طوسی. اثبات مفصل این مدعا مقاله‌ای جداگانه می‌طلبد اما به عنوان نمونه می‌توان از

چند اختلاف در نقل روایات قتاده یاد کرد که در همه موارد طبرسی دیدگاهی مشابه ماوردی داشته و نه شیخ طوسی (ر.ک: مقدمه سوره‌های العنکبوت، غافر، الشوری، الجاثیه، الاحقاف در هر سه تفسیر). هشتم؛ در این دوره آیات فراوانی افزوده شده که بیشتر در تفاسیر دوره اول ذکر نشده بود. این آیات به شرح ذیل است: النحل: ۹۵-۹۶؛ الحج: ۱۹-۲۱؛ الفرقان: ۶۸-۷۰؛ لقمان: ۲۷-۲۹؛ سبأ: ۶؛ یس: ۱۲؛ الزمر: ۲۳؛ الجاثیه: ۱۴؛ غافر: ۵۵؛ النجم: ۳۲؛ ق: ۳۸؛ القمر: ۴؛ الواقعة: ۸۲؛ المجادلة: ۱۱-۲۲؛ الانسان: ۲۴؛ القلم: ۱۶-۳۳ و ۴۸-۵۰؛ المرسلات: ۴۸؛ المطففين: ۲۹-۳۶. اما افزون بر این لیست، چند آیه دیگر هم در این دوره به شمار آیات مستثنا اضافه شدند و هم تنها در همین دوره به عنوان مستثنیات ذکر شده‌اند که شامل آیات پراکنده در سوره یوسف؛ الحجر: ۸۷؛ الکهف: ۲۸؛ الروم: ۱۷؛ لقمان: ۴؛ فاطر: ۲۹-۳۲؛ محمد: ۱۳؛ الزمر: ۱۰؛ الواقعة: ۳۹؛ الرحمن: ۲۹ و المعارج: ۲۴ است.

### ۳. دوره سوم تفاسیر متأخر: قرن ۷-۹

در این دوره سه تفسیر زیر بررسی شده است:

#### ۳-۱. الجامع لأحكام القرآن

قرطبی (م ۶۷۱ هجری) ۸۸ مورد را مستثنا نموده که لیست آیات مکی او به شرح ذیل است: آیات: یونس: ۹۴-۹۶ (قرطبی، ۱۳۶۴ق، ج ۸، ص ۳۰۴)؛ النحل: ۹۵-۹۶ (همو، ج ۱۰، ص ۶۵)؛ الحج: ۲۲-۲۵ (همو، ج ۱۲، ص ۱)؛ لقمان: ۲۷-۲۹ (همو، ج ۱۴، ص ۵۰)؛ الزمر: ۲۳ و ۵۳ (همو، ج ۱۵، ص ۲۳۲) به نقل از ابن عباس؛ الانعام: ۹۱ و ۱۴۱ (همو، ج ۶، ص ۳۸۲)؛ هود: ۱۱۴ (همو، ج ۹، ص ۱)؛ ۴ آیه مبهم در سوره یوسف (همان، ص ۱۱۸)؛ ابراهیم: ۲۸-۲۹ (همان، ص ۳۳۸)، ۱۰ آیه مبهم از سوره الحج از نقاشی (همو، ج ۱۲، ص ۱)؛ الفرقان: ۶۸-۷۰ (همو، ج ۱۳، ص ۱)؛ الشعراء: ۲۲۴-۲۲۷ (همان، ص ۸۷)؛ غافر: ۵۶-۵۷ (همو، ج ۱۵، ص ۲۸۸)؛ شوری: ۲۳-۲۶ (همو، ج ۱۶، ص ۱)؛ الجاثیه: ۱۴ (همان، ص ۱۵۶)؛ ق: ۳۸ (همو، ج ۱۷، ص ۱)؛ النجم: ۳۲ (همان، ص ۸۱)؛ الواقعة: ۸۲

(همان، ص ۱۹۴)؛ القلم: ۱۶-۳۳ و ۴۸-۵۰ (همو، ج ۱۸، ص ۲۲۲)؛ المزمّل: ۱۰-۱۱ (همو، ج ۱۹، ص ۳۱)؛ المرسلات: ۴۸ از ابن عباس و قتاده؛ الحج: ۱۹-۲۱ از ابن عباس و مجاهد (همو، ج ۱۲، ص ۱)؛ القصص: ۸۵ از ابن عباس، قتاده و ابن سلام (همو، ج ۱۳، ص ۲۴۷)؛ یونس: ۴۰ (همو، ج ۸، ص ۳۰۴)؛ الواقعة: ۳۹-۴۰ و ۸۱-۸۲ از کلبی (همو، ج ۱۷، ص ۱۹۴)؛ السجدة: ۱۸-۲۰ از کلبی و مقاتل (همو، ج ۱۴، ص ۸۴)؛ غافر: ۵۵ از حسن بصری (همو، ج ۱۵، ص ۲۸۸)؛ لقمان: ۲۷-۲۸ از قتاده (همو، ج ۱۴، ص ۵۰)؛ العنکبوت: ۱-۱۰ از یحیی بن سلام (همو، ج ۱۳، ص ۳۲۳)؛ یونس: ۹۴-۹۵ (همو، ج ۸، ص ۳۰۴)؛ الإسراء: ۱۰۷ (همو، ج ۱۰، ص ۲۰۳)؛ الشعراء: ۲۲۴ (همو، ج ۱۳، ص ۸۷)؛ الزخرف: ۴۵ (همو، ج ۱۶، ص ۶۱)؛ القمر: ۴۴-۴۶ (همو، ج ۱۷، ص ۱۲۵) از مقاتل بن سلیمان (همو، ج ۱۶، ص ۶۱)؛ الانعام: ۹۱-۹۳ و ۱۵۱-۱۵۳ (همو، ج ۶، ص ۳۸۲) و المزمّل: ۲۰ از ثعلبی؛ یونس: ۴۱ تا آخر سوره (همو، ج ۸، ص ۳۰۴)؛ ۳ آیه مبهم در سوره ابراهیم (همو، ج ۹، ص ۳۳۸)؛ النحل: ۱۱۰ و ۱۲۶-۱۲۷ (همو، ج ۱۰، ص ۶۵)؛ الکهف: ۱-۸ (همان، ص ۳۴۶)؛ السجدة: ۱۶-۲۰ (همو، ج ۱۴، ص ۸۴)؛ سبأ: ۶ (همان، ص ۲۵۸)؛ یس: ۱۲ (همو، ج ۱۵، ص ۱) و الزمر: ۵۳-۵۹ (همان، ص ۲۳۲) از راویان مبهم و الاعراف: ۱۶۳-۱۷۰ (همو، ج ۷، ص ۱۶۰)؛ الإسراء: ۶۰، ۷۶ و ۸۰ (همو، ج ۱۰، ص ۲۰۳) و الاحقاف: ۱۰ (همو، ج ۱۶، ص ۱۸۸) بدون ذکر روایت.

لیست آیات مدنی او به شرح ذیل است: الانفال: ۳۰-۳۶ (همو، ج ۷، ص ۳۶۰) و التغابن: ۱۴-۱۸ (همو، ج ۱۸، ص ۱۳۱) از ابن عباس؛ الرعد: ۳۱-۳۲ (همو، ج ۹، ص ۲۷۸) و المطففین: ۲۹-۳۶ (همو، ج ۱۹، ص ۲۵۰) از ابن عباس و قتاده؛ الحج: ۵۲-۵۵ از قتاده (همو، ج ۱۲، ص ۱)؛ آیات مبهم از سوره الفرقان از ضحاک (همو، ج ۱۳، ص ۱)؛ المجادلة: ۷ (همو، ج ۱۷، ص ۲۶۹) و آیات مبهم از سوره التغابن (همو، ج ۱۸، ص ۱۳۱) از کلبی؛ المجادلة: ۱۱-۲۲ از عطاء (همو، ج ۱۷، ص ۲۶۹) و الانسان: ۲۳-۳۱ از راویان مبهم (همو، ج ۱۹، ص ۱۱۸).

قرطبی افزون بر آنکه آیات مستثنای هر سوره را در ابتدای آن بیان کرده، در ۳۲ مورد (بیش از یک سوم)، علت مستثنا شدن آیات را هم در مقدمه سوره ذکر کرده است. او اغلب آیات را به واسطه بیان روایت، مستثنا نموده و در یازده مورد همچون ابن عطیه، با

عبارات «قیل» و «قال فرقة»، به شکل مبهم از راویان یاد کرده که در تفاسیر بررسی شده در این نوشتار، بیشترین آمارِ نقلِ روایت بدون ذکر نامِ راوی است. وی در پنج مورد بدون اشاره به هیچ نقلی، آیات را مستثنا نموده است. در همه تفاسیر بررسی شده، قرطبی با ارجاع هفت روایت به کلبی، بیشترین میزان نقل روایت از این راوی را داشته است. همچنین او تنها مفسر در این جستجو است که سه آیه مستثنا را به نقل از ثعلبی بیان نموده است. وی پنج آیه مستثنا را هم از مقاتل بیان کرده و بدین سان هشت مورد از مستثنیات را به نقل از مفسران متقدم پیش از خود بیان نموده که نشان می‌دهد نقل قولی قدیمی تر و بهتر درباره مستثنا بودن این آیات در دست نداشته است. البته آیتی که قرطبی به نقل از مقاتل مستثنا ساخته در مقایسه با آیاتی که در تفسیر کنونی مقاتل مستثنا شده، در سور الاسراء و یونس یکسان و در سور السجدة، الزخرف و القمر متفاوت است. برای این تفاوت احتمالات مختلفی می‌توان مطرح کرد؛ از جمله آنکه برخی آیات در نقل‌های شفاهی باقی مانده از مقاتل مستثنا بوده و در تفسیر مقاتل وجود نداشته، یا آنکه نسخه‌های مختلفی از تفسیر مقاتل در دست بوده که نسخه قرطبی با نسخه کنونی تفسیر مقاتل متفاوت بوده است و یا آنکه مقاتل در منابع دیگری افزون بر تفسیرش، آیاتی را مستثنا ساخته است. همچنین ذیل سوره مکی الشعراء، قرطبی آیه ۱۹۷ را به نقل از مقاتل مدنی دانسته است. اما برحسب توضیحی که درباره مضمون آیه ارایه کرده مشخص است که قرطبی در نوشتن شماره این آیه مستثنا اشتباه کرده و مقصودش آیات ۲۲۷-۲۲۴ بوده است.

دیگر شباهت روشی قرطبی با ابن عطیة، رویکرد نقادانه به برخی آیات مستثناست. چنانکه او ذیل آیات الحج: ۱۹-۲۱ و السجدة: ۱۶-۲۰، امکان مستثنا بودن آیه را رد کرده و ذیل آیات سبأ: ۶؛ غافر: ۵۵ و الجاثیة: ۱۴ در مستثنا بودن آیه تشکیک وارد کرده است.

### ۱-۳. تفسیر القرآن العظیم

ابن کثیر (م ۷۷۴ هجری) مفسر، محدث و مورخ مشهور، علی رغم آنکه تفسیرش در زمره تفاسیر روایی است، منتقد سرسخت آیات مستثنا بوده. او ذیل برخی سوره‌ها که در دیگر

تفاسیر دارای مستثنیات بوده، اصلاً مقدمه‌ای بیان نکرده (ر.ک. ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، الاعراف، ج ۳، ص ۳۴۸؛ یونس، همو، ج ۴، ص ۲۱۵؛ ابراهیم، همان، ص ۴۰۹؛ النحل، همان، ص ۴۷۶) تا نوبت به نقل آیات مستثنا برسد و ذیل برخی دیگر تنها به مکی یا مدنی بودن سوره اشاره کرده اما آیات مستثنا برای آن سوره‌ها نقل نکرده است (سور: الانعام، همو، ج ۳، ص ۲۱۳؛ هود، همو، ج ۴، ص ۲۶۲؛ یوسف، همو، ج ۴، ص ۳۱۳). او در مواجهه با روایاتی که مضمون آنها حاکی از مستثنا بودن یک آیه بوده، همواره با استناد به این اصل که سوره‌ها نزول یکپارچه داشته‌اند و یک سوره یا تماماً مکی و یا مدنی است، به نقد این روایات پرداخته است (ر.ک. الانعام، همو، ج ۳، ص ۲۲۱؛ الاعراف: ۱۶۷، همان، ص ۴۶۸؛ النحل: ۱۰۳، همو، ج ۴، ص ۴۱۸-۴۱۹ و النحل: ۱۲۶-۱۲۸، همان، ص ۵۲۷؛ الإسراء: ۷۷، همو، ج ۵، ص ۹۱؛ مریم، همان، ص ۲۳۸؛ الشعراء: ۲۲۴-۲۲۷، همو، ج ۶، ص ۱۵۹). وی حتی ذیل آیه الاسراء: ۸۵ که درباره سؤال یهودیان از روح نازل شده، قائل به تکرار نزول این آیه یکبار در مکه همراه با مابقی آیات سوره و یکبار در مدینه در پاسخ به یهودیان شده تا مستثنا بودن این آیه را نپذیرد (همو، ج ۵، ص ۱۰۵). با این وجود وی ذیل آیه الدخان: ۴۹ سبب نزولی نقل کرده که به طور غیرمستقیم حاکی از مستثنا بودن آیه است (همو، ج ۷، ص ۲۴۰).

### ۲-۳. تفسیر الدر المنثور

سیوطی (م ۹۱۱ هجری) نودمورد را مستثنا کرده که شامل آیات " الانعام: ۱۵۱-۱۵۳ (سیوطی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳)؛ ابراهیم: ۲۸-۲۹ با چهار سند (همو، ج ۴، ص ۶۹ و ۸۴-۸۵)؛ النحل: ۴۱ (همان، ص ۱۱۸)؛ النحل: ۱۱۰ (همان، ص ۱۳۳)؛ النحل: ۱۲۶-۱۲۸ با دو سند (همان، ص ۱۰۹ و ۱۳۵)؛ الإسراء: ۷۳ (همان، ص ۱۹۴)؛ الإسراء: ۸۰ (همان، ص ۱۹۸)؛ الشعراء: ۲۲۳-۲۲۷ (همو، ج ۵، ص ۸۲)؛ الشعراء: ۲۲۴-۲۲۷ با سه سند (همان، ص ۹۹-۱۰۰)؛ لقمان: ۲۷-۲۹ (همو، ج ۵، ص ۱۵۸)؛ السجدة: ۱۸-۲۰ (همان، ص ۱۷۰)؛ الزمر: ۵۳-۵۵ (همان، ص ۳۲۲)؛ الاحقاف: ۱۰ (همو، ج ۶، ص ۳۹)، سه آیه مبهم در سورة الملک (همان، ص ۲۴۶)؛ المزمّل: ۲۰ (همان، ص ۲۷۶) و التغابن: ۱۴-۱۶ (همان، ص ۲۲۷) به نقل از ابن‌عباس؛ الاعراف: ۱۶۳ (همو، ج ۳، ص ۶۷)؛ ابراهیم: ۲۸-۲۹ (همو، ج ۴، ص ۸۵)؛ النحل: ۴۱ (همان، ص ۱۱۸)؛ النحل: ۱۱۰ (همان،

ص ۱۳۳)؛ الإسراء: ۸۰ (همو، ج ۴، ص ۱۹۸-۱۹۹)؛ الشعراء: ۲۲۴-۲۲۷ (همو، ج ۵، ص ۱۰۰)؛ القصص: ۵۲-۵۵ (همان، ص ۱۳۱)؛ العنکبوت: ۱-۲ و ۱-۱۰ از قتاده (همان، ص ۱۴۱)؛ الاحقاف: ۱۰ با دو سند از قتاده وزید بن اسلم (همو، ج ۶، ص ۳۹)؛ النحل: ۱۰۶ (همو، ج ۴، ص ۱۳۲)؛ الشعراء: ۲۲۴-۲۲۷ (همو، ج ۵، ص ۱۰۰) و الاحقاف: ۱۰ (همو، ج ۶، ص ۳۹) از مجاهد؛ الاحقاف: ۱۰ با سه سند از مجاهد، عطاء و عکرمه (همان، ص ۳۹)؛ النحل: ۱۱۰ (همو، ج ۴، ص ۱۳۳)؛ النحل: ۱۲۶-۱۲۸ (همان، ص ۱۳۵) و العنکبوت: ۱-۱۰ (همو، ج ۵، ص ۱۴۱) و الاحقاف: ۱۰ از شعبی؛ النحل: ۱۲۶-۱۲۸ (همو، ج ۴، ص ۱۳۵)؛ الشعراء: ۲۲۴-۲۲۷ (همو، ج ۵، ص ۱۰۰) و سه آیه مبهم در سوره الملك از ابوهریره (همو، ج ۶، ص ۲۴۶)؛ الشعراء: ۲۲۴-۲۲۷ با دو سند از براء بن عازب (همو، ج ۵، ص ۱۰۰)؛ الاحقاف: ۱۰ با دو سند از حسن بصری (همو، ج ۶، ص ۳۹)؛ الشعراء: ۲۲۴-۲۲۷ (همو، ج ۵، ص ۱۰۰) و القصص: ۵۲-۵۵ از سُدّی (همان، ص ۱۳۲)؛ الإسراء: ۷۶ (همو، ج ۴، ص ۱۹۵)؛ الفرقان: ۶۸-۷۰ (همو، ج ۵، ص ۷۸)؛ القصص: ۵۲-۵۵ (همان، ص ۱۳۲) و الاحقاف: ۱۰ (همو، ج ۶، ص ۴۰) از سعید بن جبیر؛ القصص: ۵۲-۵۵ با دو سند از سلمان فارسی (همو، ج ۵، ص ۱۳۱)؛ الشعراء: ۲۲۴-۲۲۷ (همان، ص ۹۹)؛ القصص: ۸۵ (همان، ص ۱۳۹)؛ الاحقاف: ۱۰ (همو، ج ۶، ص ۳۹) از ضحاک؛ ابراهیم: ۲۸-۲۹ با دو سند از علی بن ابیطالب (همو، ج ۴، ص ۸۴-۸۵)؛ ابراهیم: ۲۸-۲۹ (همان، ص ۸۵)؛ النحل: ۱۲۶-۱۲۸ (همان، ص ۱۳۵) و التغابن: ۱۴-۱۶ (همو، ج ۶، ص ۲۲۷) از عطاء بن یسار؛ ابراهیم: ۲۸-۲۹ از عمر بن خطاب (همو، ج ۴، ص ۸۴)؛ الاحقاف: ۱۰ از عکرمه (همو، ج ۶، ص ۳۹)؛ النحل: ۱۲۶-۱۲۸ از ابی بن کعب (همو، ج ۴، ص ۱۳۵)؛ الانعام: ۹۱-۹۲ از کلیبی (همو، ج ۳، ص ۳)؛ الاحقاف: ۱۰ از عبدالله بن سلام؛ ابراهیم: ۲۸-۲۹ از عبدالله بن عمر (همو، ج ۴، ص ۸۵)؛ الاحقاف: ۱۰ از سعد بن ابی وقاص (همو، ج ۶، ص ۳۹)؛ الاحقاف: ۱۰ از حسن بن مسلم (همان، ص ۳۹)؛ القلم: ۱۷ از ابن جریج (همان، ص ۲۵۳)؛ ابراهیم: ۲۸-۲۹ از ابوالطفیل عامر بن وائله (همو، ج ۴، ص ۸۴)؛ الشعراء: ۲۲۴-۲۲۷ از عروقه (همو، ج ۵، ص ۹۹)؛ الاحقاف: ۱۰ از محمد بن سیرین (همو، ج ۶، ص ۳۹)؛ القصص: ۸۵ از ابن واقد (همو، ج ۵، ص ۱۳۹)؛ الانعام: ۱۱۱ از ابوجحیفه (همو، ج ۳، ص ۳)؛



الانعام: ۱۵۱-۱۵۲ از شهرین حوشب (همو، ج ۳، ص ۳)؛ الإسراء: ۷۶ از عبدالرحمن بن غنم (همو، ج ۴، ص ۱۹۵)؛ ابراهیم: ۲۸-۲۹ از ابن ابی حسین (همان، ص ۸۵)؛ الاحقاف: ۱۰ از جندب (همو، ج ۶، ص ۴۰)؛ الشعراء: ۲۲۴-۲۲۷ از ابوالحسن سالم البراد (همو، ج ۵، ص ۹۹) و الشعراء: ۲۲۴-۲۲۷ از ابوالحسن مولی بنی نوفل (همان، ص ۹۹)؛ النحل ۴۱ از داوود بن ابی هند (همو، ج ۴، ص ۱۱۸)؛ الاحقاف: ۱۰ از عوف بن مالک اشجعی (همو، ج ۵، ص ۹۹) در سور مکی و آیات: الرعد: ۳۱ (همو، ج ۹، ص ۲۷۸) و الرعد: ۵۲-۵۵ از قتاده (همو، ج ۴، ص ۳۴۲) در سور مدنی است.

سیوطی آیات مستثنا را به شکل منظمی در مقدمه هر سوره بیان کرده و برای مستثنا بودن تمامی آیات به روایات استناد کرده است. او در مقایسه با مفسران پیشین، بیشترین میزان آیات مستثنا را نقل کرده که البته از این میزان تنها دو روایت به مستثنا بودن آیاتی از سور مدنی اختصاص یافته است. وی در مقایسه با مفسران پیشین، آیات جدیدی را مستثنا نکرده؛ بلکه برای بسیاری از آیات مستثنا از روایان بیشتری نام برده و بدین سان بر حجم اسناد افزوده است. به طور مثال او نوزده روایت درباره مستثنا بودن آیه الاحقاف: ۱۰ یا چهارده روایت درباره مستثنا بودن آیات الشعراء: ۲۲۴-۲۲۷ نقل کرده است.

سیوطی بارها از روایانی نام برده که در هیچ یک از تفاسیر پیشین روایتی از آنها درباره آیات مستثنا بیان نشده است. وی از اغلب این روایان نیز تنها یک روایت درباره آیات مستثنا نقل کرده است. درحالیکه در میان این روایان، افراد مشهوری همچون عمر بن خطاب، ابی بن کعب، عبدالله بن عمر، سعد بن ابی وقاص و عروة بن زبیر هستند که با توجه به محدث بودن آنها، انتظار می‌رفت در این باره روایات بیشتری نقل کرده و روایاتشان نیز در تفاسیر پیش از سیوطی به گسترده‌گی نقل شده باشد.

سیوطی برای همه روایات به سندهایی اشاره کرده که البته سلسله سند مصطلح نیست؛ بلکه در واقع اشاره به منابع متقدمی است که روایت را از آن برگرفته است. این منابع افزون بر منابع تفسیری، شامل منابع مشهور تاریخی مانند طبقات ابن سعد، تاریخ بیهقی، تاریخ ابن عساکر و ... و منابع مهم حدیثی مانند صحیح بخاری، صحیح مسلم، صحیح ترمذی، سنن نسائی، مستدرک حاکم نیشابوری و ... است.

### جمع بندی دوره سوم

بیشتر نحاس و سمرقندی هرکدام مستثنا بودن یک آیه را نقد کردند. ابن عطیة نیز در تعداد بیشتری به نقد روایات مستثنا پرداخت. اما **مهمترین ویژگی** این دوره را می توان **ظهور نگاه انتقادی** به آیات مستثنا دانست که در هر سه تفسیر مشهود است. البته که ابن کثیر سردمدار نقد آیات مستثنا بوده است. رویکرد نقادانه به آیات مستثنا از سوی مفسرانی که در حدیث نیز خُبیره بوده اند، بیانگر عدم اعتقاد آنان به موثق بودن روایات بیانگر آیات مستثناست. گو آنکه این مفسران آیات مستثنا را بیشتر حاصل اجتهاد متقدمان می دانسته اند تا نقل روایت متقن از سوی آنان که گاه نقد و گاه در آن تشکیک کرده اند.

**دومین** ویژگی این دوره افزایش حداکثری روایات مستثناست. چنانکه سیوطی با نقل نودآیه مستثنا رکورددار است.

**سومین** ویژگی، شکل گیری اسناد روایات است. مفسران این دوره در اغلب موارد و سیوطی در تمامی موارد، مستثنا بودن آیات را به نقل از راویان، ولو آنکه این راویان مبهم باشند، بیان کرده اند و بدین سان آیات مذکور را برپایه روایت مستثنا ساخته اند. درحالیکه مفسران پیشین همه یا اغلب آیات مستثنا را بدون نام بردن از راویان نقل کردند. در نتیجه در این دوره به ویژه در تفسیر سیوطی سیاری از آیات مستثنا برای نخستین بار به نقل از راویان مشهوری همچون ابن عباس و قتاده و یا راویان غیرمشهور نقل می شود و پیش از آن اثری از چنین روایاتی در تفاسیر دیده نمی شود.

**چهارمین** ویژگی این دوره ارجاع مفسران به کتب قدیمی یا مفسران متقدم در اسناد روایات آیات مستثناست.

**پنجمین** ویژگی، کم بودن آیاتی است که در این دوره به شمار آیات مستثنا افزوده شده است. چنانکه تنها سه آیه الانعام: ۱۱۱ و ۱۴۱، القلم: ۱۷ صرفاً در تفاسیر این دوره نقل گردیده است. این نکته بیانگر این معناست که در دوره سوم چندان به تعداد آیات افزوده نشده، بلکه مفسران آیات پیشین را به طور کامل نقل کرده اند و درصدد گسترش راویان و ارائه سند برای آیات مستثنا برآمده اند.

## نتیجه گیری

برحسب بررسی انجام شده، آیات مستثنا در قرون گذشته سیر تکاملی داشته که این سیر در پنج بخش قابل مشاهده است. ۱- در گذر زمان بر حجم روایات آیات مستثنا به طور مداوم افزوده شده است؛ ۲- به تدریج برای این روایات اسنادی ارایه شده است. به این صورت که در طی قرون متمادی حتی تا قرن نهم، به تدریج اسامی صحابه و تابعان به عنوان راویان آیات مستثنا افزوده شده که با توجه به تأخیر ارایه این اسناد و تعارضی که در انتساب اقوال به صحابه و تابعین وجود دارد، به ساختگی بودن آن می توان پی برد. ۳- به مرور، دلایل مستثنا شدن آیات بیشتر و واضح تر بیان شده است؛ ۴- چگونگی گزارش آیات مستثنا در هر سوره به تدریج منظم و قاعده مند شده و معمولاً در ابتدای هر سوره لیست کامل آیات مستثنا بیان گردیده است؛ ۵- از اواخر دوره دوم، مفسران گاهی رویکرد انتقادی به آیات مستثنا داشته اند. در دوره متقدمان، مقاتل بن سلیمان، در دوره میانه طبرسی و در دوره متأخران سیوطی سردمدار نقل آیات مستثنا به شمار آمده و ابن کثیر نیز منتقدترین مفسر آیات مستثنا بوده است. در نتیجه می توان گفت آیات مستثنا علی رغم آنکه در ظاهر از پشتوانه روایی قابل توجهی برخوردار است، اما در حقیقت، حاصل اجتهاد شخصی مفسران در ادوار گوناگون بوده است. اجتهادی که بیشتر ناشی از درتنگنا قرار گرفتن مفسر در تحلیل آیه یا عدم انطباق آیه با پیش فرض های تاریخی - کلامی او بوده است. از این رو به جای پذیرش مستثنا بودن بخشی از آیات، می بایست درصدد فهم درست این آیات و کشف ارتباط آنها با سیاق سوره هایشان بود.

## منابع

۱. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق). *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (بی تا). *غریب القرآن*. بیروت: دار و مکتبة الهلال.
۳. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*. تحقیق: محمدحسین شمس الدین. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون.

۴. ثعلبی، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). *الكشف و البیان عن تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. سمرقندی، نصرین محمد (بی تا). *بحر العلوم*. بی جا: بی نا.
۶. سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ق). *الاتقان فی علوم القرآن*. چاپ دوم. بیروت: دارالکتب العربی.
۷. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۹. طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م). *تفسیر القرآن العظیم*. اردن: دارالکتب الثقافی.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن (۵۳۶ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. ترجمه: محمد جواد بلاغی (۱۳۷۲). چاپ سوم. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۱. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالمعرفة.
۱۲. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: احمد قیصر عاملی، دار احیاء التراث العربی.
۱۳. فائز، قاسم (۱۳۹۵). *بررسی و نقد تداخل آیات مکی و مدنی*. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۴. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). *الجامع لاحکام القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۵. ماوردی، علی بن محمد (بی تا). *النکت و العیون*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۶. معرفت، محمد هادی (۱۴۱۵ق). *التمهید فی علوم القرآن*. چاپ دوم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۷. مقاتل بن سلیمان بلخی (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. عبدالله محمود شحاته. بیروت: دار احیاء تراث.
۱۸. موسوی مقدم، سید محمد و علی خورشیدی سوار (۱۳۹۶). ارزیابی نظریه اختلاط آیات مکی و مدنی در سوره های قرآن. *تحقیقات علوم قرآن و حدیث* ۱۴ (۴). صص ۱۶۹-۱۹۳.
- DOI: [10.22051/TQH.2017.10671.1275](https://doi.org/10.22051/TQH.2017.10671.1275)
۱۹. میرمحمدی زرنندی، سید ابوالفضل (۱۴۲۰ق). *بحوث فی تاریخ القرآن و علومه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۲۰. نحاس، احمد بن محمد (بی تا). *کتاب النسخ و المنسوخ فی القرآن الکریم*. محمد بن علی ادفوی، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.
۲۱. نکونام، جعفر (۱۳۸۰). *درآمدی بر تاریخ گنداری قرآن*. تهران: نشر هستی نما.
۲۲. هواری، هود بن محکم (۱۴۲۶ق). *تفسیر کتاب الله العزیز*. الجزیر: دار البصائر.

## References

1. Ibn 'Atīyyah, 'Abd al-Haq Ghalib (1422 AH), al-Muharr al-Wajīs fī Tafsīr al-Kitōb al-Azīz, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah. [In Arabic]
2. Ibn Qutaybah, Abdullah Ibn Muslim (nd), Gharīb al-Qur'an, Beirut: Dar wa Maktab al-Hilāl. [In Arabic]
3. Ibn Kathīr Dimashqī, Ismail ibn 'Amr (1419 AH), Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm, Mohammad Hussein Shamsuddin, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya, Mohammad Ali Bayzoun's Publications. [In Arabic]
4. Tha'labī, Ahmed bin Ibrahim (1422 AH), Al-Kashf wa al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turōth al-Arabi. [In Arabic]
5. Samarqandī, Nasr bin Muhammad (nd), Bahr al-'Uloum, np. [In Arabic]
6. Suyoutī, Jalal al-Din (1421 AH), Al-'Itqān fī 'Ulum al-Qur'an, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Arabi. [In Arabic]
7. Suyoutī, Jalal al-Din (1404 AH), Al-Durr al-Manthur fī Tafsīr al-Ma'thour, Qom: Ayatollah Marashi Najafi's Library. [In Arabic]
8. Tabōtabā'i, Sayed Muhammad Hossein (1417 AH), Al-Mīzan fī Tafsīr Al-Qur'an, Qom: Islamic Publications, Qom Seminary. [In Arabic]
9. Tabarānī, Suleiman bin Ahmed (2008), Interpretation of the Great Qur'an, Jordan - Irbid, Dar Al-Kitab Al-Thaqōfi. [In Arabic]
10. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993), Majma' al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an, Muhammad Jawad Balaghi, Tehran: Nasir Khusraw Publications. [In Arabic]
11. Tabarī, Muhammad bin Jarir (1412 AH), Jami' al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an, Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
12. Tousī, Muhammad bin Hassan (nd), Al-Tibyan fī Tafsīr Al-Qur'an, Beirut: Ahmed Qaisar Ameli, Dar 'Ihyā' Al-Turōth Al-Arabi. [In Arabic]
13. Fayez, Qasem (2016), Review and Critique of the Intersection of Meccan and Medinan Verses, Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]

14. Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (1985), *Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*, Tehran: Nasir Khusrow. [In Arabic]
15. Mawiadī, Ali bin Muhammad (nd), *Al-Nukat wal-'Uyoun*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah. [In Arabic]
16. Ma'refat, Muhammad Hadi (1415 AH), *Introduction to the Sciences of the Qur'an*, Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]
17. Muqatil bin Suleiman Balkhi (1423 AH), *Interpretation of Muqatil bin Suleiman*, Abdullah Mahmoud Shehata, Beirut: Dar 'Ihyā' Al-Turāth Al-Arabi.
18. Mousavi Moghaddam, Seyyed Muhammad and Ali Khorshidi Sawar, Arziabi (2017), *The Theory of Mixing Meccan and Medinan Verses in Surahs of the Qur'an*, Tehran: Journal of Researches on Qur'an and Hadith Sciences, 4. [In Persian]
19. Mirmohammadi Zarandi, Sayed Abu al-Fadl (1420 AH), *Research in the History and Sciences of the Qur'an*, Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]
20. Nuhhās, Ahmed bin Muhammad (nd), *The Book of Abrogating and Abrogated in the Holy Qur'an*, Muhammad bin Ali Edfawi, Beirut: Cultural Books Foundation. [In Arabic]
21. Nekounam, Ja'far (2001), *An Introduction to the History of the Qur'an*, Tehran: Hastinam. [In Persian]
22. Hawārī, Hud bin Muhkam (1426 AH), *Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz, Al-Jazā'ir*: Dar Al-Basā'ir. [In Arabic]

## Linguistic Study of the Qur'anic Phrase of "Sarāhan Jamīlan"<sup>1</sup>

Mahmoud Makvand<sup>2</sup>

Bagher Abasi-fard<sup>3</sup>

Received: 9/8/2022

Accepted: 17/1/2023

DOI: 10.22051/TQH.2023.41250.3668

DOR:

### Abstract

*According to the study of the Qur'anic words derived from the root «S-R-H», six words are used in the context of "divorce" and once it is related to releasing the livestock and driving them forth to pasture. The usage of the mentioned root in pre-Islamic poems and other Semitic languages is also the same. The cognate of this root in Jewish-Christian holy texts in Hebrew, Aramaic, and Syriac languages, as the same as of the Qur'an, in a parallel way, indicates two meanings: concrete and abstract. Therefore, this descriptive-analytical research specifically talks about the issue of what language the Qur'an under the root of "S-R-H" used to describe how to perform divorce. Findings show that the aforementioned method of application is based on a fundamental conceptual metaphor, in which the emphasis is on releasing a woman from her husband's house quickly and easily. This concept indicates the prevention of harassment of women at the time of divorce and can be confirmed by various Qur'anic verses. Consequently, the Holy Qur'an uses the phrase of "sarāhan jamīlan" to present a different perspective on the issue of divorce, in which the dominant discourse is prevention of harassment of women at the time of divorce. In addition, the etymological findings of this article show that the Arabic root "S-R-H" in the aforementioned Semitic languages shows itself in two ways: First, "S-R-H" and second "S-L-H."*

**Keywords:** *Sarḥ, The Holy Qur'an, Semitic Languages, Conceptual Metaphor, Divorce*

---

<sup>1</sup>. (سَرَّاحًا جَمِيلًا).

<sup>2</sup>. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Kharazmi University, Tehran, Iran. (The Corresponding Author). Email: [mmakvand@khu.ac.ir](mailto:mmakvand@khu.ac.ir)

<sup>3</sup>. MA Student, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Kharazmi University, Tehran, Iran. Email: [bagher.af.73@gmail.com](mailto:bagher.af.73@gmail.com)





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

سال بیستم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۲، پیاپی ۵۹

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۶۶-۱۹۲

## مطالعه زبانشناختی تعبیر قرآنی "سَرَاخًا جَمِیلاً"

محمود مکنون<sup>۱</sup>

باقر عباسی فرد<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۷

DOI: 10.22051/TQH.2023.41250.3668

DOR:

### چکیده

بررسی واژگان قرآنی برساخته از ریشه‌ی «س-ر-ح» نشان می‌دهد که شش مورد با آیات طلاق و یک مورد با فرستادن دام‌ها به چراگاه و رها کردن چهارپا مرتبط است. توجه به کاربردهای ریشه مذکور در اشعار جاهلی و دیگر زبان‌های سامی نیز کاربرد مشابهی را نشان می‌دهد. همزاد این ریشه به صورت خاص در متون مقدس یهودی-مسیحی به زبانهای عبری، آرامی و سریانی، مانند متن قرآن، به صورت موازی دال بر دو معنای ملموس و انتزاعی است. از این رو، پژوهش حاضر به طور مشخص درباب این مسأله سخن می‌گوید که قرآن ذیل ریشه «س-ر-ح» در بیان چگونگی انجام طلاق از چه زبانی بهره‌برده است. روش این پژوهش نیز توصیفی-تحلیلی است. یافته‌های پژوهش پیش‌رو نشان می‌دهد که شیوه کاربرد مذکور استعاره‌ای است و سویه مورد تاکید در آن، آزاد ساختن سریع و آسان زن از خانه شوهر است. این مفهوم که از طریق تصویری ملموس در ذهن مخاطبان قرآن می‌نشیند، دال بر ممانعت از آزار زنان به وقت طلاق است و با شواهد قرآنی مختلف قابل تایید است. نتیجه آنکه، قرآن کریم با تعبیر (سَرَاخًا جَمِیلاً) زاویه دید متفاوتی را نسبت به موضوع طلاق ارائه می‌کند که گفتمان حاکم بر آن، ممانعت از آزار زنان و تجاوز به حقوق ایشان به هنگام طلاق است. افزون بر این، یافته‌های ریشه‌شناختی این مقاله نشان می‌دهد که ریشه‌ی عربی «س-ر-ح» در زبان‌های سامی پیش‌گفته به دو صورت خود را نشان می‌دهد؛ نخست، «س-ر-ح» و دوم «ش-ل-ح»<sup>۳</sup>.

### واژه‌های کلیدی:

سرح، قرآن کریم، زبان‌های سامی، استعاره‌ی مفهومی، طلاق.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). [mmakvand@khu.ac.ir](mailto:mmakvand@khu.ac.ir)

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. [bagher.af.73@gmail.com](mailto:bagher.af.73@gmail.com)

۳. مقاله حاضر با حمایت معاونت پژوهشی دانشگاه خوارزمی به انجام رسیده است.

## ۱. مقدمه و بیان مسئله

ضرورت فهم و تفسیر آیات قرآن در چارچوب زبان و فرهنگ مردم عصر نزول در طول سده‌ها برای عموم مفسران و محققان قرآنی امری بدیهی بوده است. ارجاعات مکرر به اشعار کهن عربی و تکیه بر اقوال صحابه و تابعین به ویژه در میان تفاسیر کهن فریقین بهترین گواه بر این مدعا است. توجه به پیوند ناگسستنی میان زبان و اندیشه و تعامل این دو روشن می‌کند که ادبیات هر قوم و ملتی محمل اندیشه و انگاره‌های فکری ایشان است و فهم و خوانش آن جز در چارچوب زبان‌های مختلف ملت‌ها ممکن نیست. به بیانی دیگر، تفاوت زبان‌ها صرفاً برخاسته از صورت‌های زبانی و آوای گفتاری متفاوت آنها نیست بلکه زبان یک قوم تجسم عقاید، باورها، احساسات، انسان‌شناسی، جهان‌بینی، اندیشه و فرهنگ ویژه آن قوم است که با زمان و زمین زیست ایشان پیوندی تنگاتنگ دارد. بنابراین، موقعیت جغرافیایی و تاریخی هر ملتی در تعیین و تشخیص جامعه زبانی آن اهمیت ویژه دارد و خاستگاه تلقی و دریافت‌های مختلفی است که ایشان از جهان و انسان دارند. از این‌رو، غفلت از این مسأله در مواجهه با قرآن به مثابه یک متن با نقش ارتباطی مشخص که تعاملی پویا با مخاطبانش در سده هفتم میلادی در عربستان داشته است، می‌تواند محقق را به لغزش گرفتار کند یا به بیراهه کشاند.

به صورت ویژه پژوهش‌های واژه‌شناسی و ریشه‌شناسی درباره قرآن کریم، از سده نوزدهم به دست خاورشناسان آغاز شد. اما این موضوع عمدتاً چنین بود که می‌کوشیدند واژگان یا عبارات قرآنی را در کتاب مقدس یا مکتوبات پسا کتاب مقدسی باز یافته و به استناد آن ادعا کنند که قرآن کریم، ساخته دست بشر و تقلیدی از این متون است. بررسی این گونه آثار و روش‌شناسی آنها نشان می‌دهد که عموماً با تمرکز بر نظرگاهی جدلی و با تقید به پیش‌فرض عدم اصالت قرآن شکل گرفته‌اند. از این‌رو، در بسیاری موارد تهی از رویکرد زبان‌شناختی به مسأله هستند. به بیانی دیگر، قرآن به مثابه یک متن در آیات متعدد، ناظر به متون پیش از خود سخن می‌گوید و این ناشی از ویژگی متن‌بودگی قرآن و نه تقلید یا رونویسی آن از متون مقدس پیشین است. اساساً چنانکه زبان‌شناسان متن گفته‌اند، «بینامتنیت» (Intertextuality) - پیوند با سایر متون - یکی

از ویژگی‌های بنیادین «متنیت» (Textuality) است (Crystal, 2008, p481; Beaugrande and Dressler, 1992, p25; وصفی، ۱۳۹۲، صص ۲۳۱-۲۲۸). بر این مطلب باید افزود که زبان‌های آرامی، عبری، سریانی و عربی که همگی از مجموعه زبان‌های سامی هستند و آبشخورهای فرهنگی مشترکی دارند، مشابهت‌های خود را به تبع در قرآن و متون عهدینی بازتاب می‌دهند. با این‌همه ناگفته نماند که در سال‌های اخیر، رویکرد آکادمیک و نگاه علمی بر آثار قرآن‌پژوهان اروپایی-آمریکایی غالب آمده است.

بنابر آنچه گذشت در پژوهش حاضر با تمرکز بر عبارت قرآنی (سَرَاْحًا جَمِيْلًا) از زبان استعاری قرآن و پیوند آن با فرهنگ و زبان مردم عصر نزول سخن رفته است. برای این منظور، نخست گزارشی از اقوال و نظرگاه‌های مختلف مفسران و مترجمان قرآن ارایه شده است تا معلوم شود چه برداشت‌هایی از این تعبیر قرآنی در حافظه تفسیری مسلمانان طی سده‌ها شکل گرفته است. در ادامه ریشه‌ی «س-ر-ح» ابتدا مبتنی بر رویکرد در زمانی در ادبیات و قوامیس کهن عربی، متون مقدس یهودی-مسیحی به زبان‌های عبری، آرامی و سریانی، بررسی شده است و سپس کاربست واژه در متن قرآن محل تامل قرار گرفته است تا مفهوم تعبیر قرآنی مذکور بهتر تبیین شود. در پایان، از استعاره مفهومی نهفته در عبارت قرآنی (سَرَاْحًا جَمِيْلًا)، شواهد قرآنی مؤید آن و ملزوماتی که به همراه دارد، بحث شده است.

تامل در چنین مباحثی از یک سو زبان قرآن و خصوصیات آن را آشکار خواهد کرد و از سوی دیگر، با تقریب به ذهن بعضی از مفاهیم که چه بسا به خاطر فاصله زمانی میان قرآن‌خوان امروزی با عصر نزول، نامأنوس و نامتعارف به نظر آید، راه فهم آموزه‌های قرآنی را هموار می‌کند.

در باب پیشینه پژوهش حاضر لازم است اشاره شود که پژوهشی مستقل درباره عبارت قرآنی (سَرَاْحًا جَمِيْلًا) یا ریشه-واژه «س-ر-ح» انجام نشده است. با این حال تفاسیر و فرهنگ‌نامه‌های کهن و جدید، بنا بر سنت دیرینه خود، در این باب مطالب سودمندی را آورده‌اند که در جای خود بدان اشاره خواهد شد.

## ۲. نگاهی به تفاسیر و ترجمه‌های قرآنی

ریشه‌ی «س-ر-ح» هفت بار و در دو بافت معنایی متفاوت در قرآن به کار رفته است. در یک مورد، این ریشه بر مفهومی ملموس دلالت دارد و با به چراگاه فرستادن دام‌ها مرتبط است: «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ» (النحل ۶).

در شش مورد دیگر، مرتبط با چهار آیه که عبارتند از البقرة ۲۲۹ و ۲۳۱؛ الاحزاب ۲۸ و ۴۹، این ریشه در بافت روابط میان زوجین آمده و با موضوع انتزاعی طلاق و جدایی مرتبط است. برای نمونه به آیه زیر می‌توان اشاره کرد:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَّرَّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا» (الاحزاب ۴۹).

عموم مفسران (تَسْرَحُونَ) در آیه ششم سوره‌ی النحل را به معنای خارج کردن احشام از آغل یا استراحتگاه و به چراگاه فرستادن آنها به هنگام صبح دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۵۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۹۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۳۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۲۱۱؛ ابن عاشور، ۱۳۹۴، ج ۱۳، ص ۸۴).

همچنین مفسران کوشیده‌اند تا با تاکید بر تقابل دو واژه (تُرِيحُونَ) و (تَسْرَحُونَ) معنای آیه را بهتر تبیین کنند. بنابر قول ایشان «حِينَ تُرِيحُونَ» یعنی شبانگاهان که دام‌ها را از چراگاه به نزد خود باز می‌گردانید و در آغل نگهداری می‌کنید و «حِينَ تَسْرَحُونَ» یعنی صبحگاهان که احشام را به سوی چراگاه رها می‌کنید (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۴۶۰؛ تیمی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۵۱؛ فراء، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۹۶). روشن است که واژه (تُرِيحُونَ) با بازگشت دام‌ها به محل نگهداری یا آغل آنها مرتبط است و واژه (تَسْرَحُونَ) دال بر مفهوم رهسپار چرا شدن و رهایی از آغل است. از سوی دیگر، ظرف (حِينَ) در آیه، متعلق به (جَمَال) دانسته شده است (عکبری، ۱۴۱۹، ص ۲۲۸؛ صافی، ۱۴۱۸، ج ۱۴، ص ۲۸۴). به بیانی دیگر، تجمل و زیبایی مذکور مربوط به دو وقت به چراگاه فرستادن و به آغل برگرداندن دام‌ها است. در این دو وقت است که مردم احشام و دام‌های یک فرد را می‌بینند و چنانکه مفسران اشاره کرده‌اند وی در چشم مردم، حرمت و وجاهت می‌یابد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۹۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۳۹؛ حقی بروسوی، بی تا، ج ۵، ص ۷؛ مراغی، بی تا، ج ۱۴، ص ۵۵؛ حوی، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۲۹۱۷).

افزون بر این، در باب عبارت قرآنی «سَرَّحُوْهُنَّ سَرَاْحًا جَمِيْلًا» (الاحزاب ۴۹) دو نظرگاه وجود دارد؛ گروهی از مفسران (سَرَّحُوْهُنَّ) را همان طلاق دادن زنان دانسته‌اند. مطابق این نظر، تسریح و تطلیق در آیه به نوعی مترادف هستند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۱۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۴۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۷۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۶، ص ۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۳۳۴).

گروهی دیگر از مفسران، (سَرَّحُوْهُنَّ) را به معنای خارج کردن زنان از خانه پس از طلاق دانسته‌اند. ایشان چنین استدلال کرده‌اند که مطابق متن آیه، مفهوم طلاق دادن با ذکر (طَلَّقْتُمُوْهُنَّ) پیش از (سَرَّحُوْهُنَّ) بیان شده‌است، بنابراین (سَرَّحُوْهُنَّ) به مرحله پس از طلاق اشاره دارد که همانا خارج کردن زنان از خانه و رهسپار کردن آنها به سوی اهل‌شان است. در این تفاسیر، عبارات (اخرجوهن من منازلکم) و (خَلَّوْا سَبِيْلَهُنَّ) در تبیین معنای (سَرَّحُوْهُنَّ) به وفور به چشم می‌خورد (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۴۷۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۲۰۵؛ نسفی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۴۴۸؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۳۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۲۲۹).

در مورد قید (جَمِيْلًا) در «سَرَاْحًا جَمِيْلًا» نیز معانی مختلفی بیان شده از جمله: طلاق دادن پس از انقضاء مدت عده بدون اضرار و آزار، طلاق با حسن معاملت و معاشرت، پرداخت حقوق شرعی نظیر مهریه، عدم بازپس‌گیری چیزهایی که در گذشته به زن اعطا شده و جز آن (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۵۰۰؛ طبری، همانجا؛ طوسی، ج ۸، ص ۳۵۱؛ زمخشری، همانجا؛ طبرسی، همانجا).

مترجمان قرآن نیز در طی بیش از هزار سال تاریخ ترجمه قرآن، مفاهیم مشابه‌ای برای تعبیر «سَرَاْحًا جَمِيْلًا» ذکر کرده‌اند. برابر نهاده‌های ایشان به قرار زیر است:

معادل فارسی	نام اثر کهن	نام اثر معاصر
بگذاشتن نیکو	میبدی، دهلوی	
گسید(گسیل)/رها کردن به شکلی نیکو/نیکوترین وجه/خوش و خرم/شایسته/پسندیده/حسن معاملات/به زیبایی و زیندگی	طبری، ابوالفتح رازی، نسفی	قرشی، گرمارودی، آیتی، الهی قمشهای، انصاریان، پاینده، مکارم، رهنما، شعرانی، رضایی، صادقی تهرانی، امین
جدا شدن به صورت درست		ارفع

جدول فوق به روشنی نشان می‌دهد که بسیاری از مترجمان قرآن، اعم از معاصر و کهن، مفهوم «رها کردن» را برای این واژه برگزیده‌اند. گرچه این برابرنهاده نادرست نیست اما چنانکه در ادامه تبیین خواهد شد، بار معنایی واژه را به صورت کامل بیان نمی‌کند. همچنین، این توضیح خواهد آمد که معادل «جدا شدن» به سبب نادیده گرفتن تفاوت میان مدلول واژگان قرآنی «فَارِقُوهُنَّ» و «سَرَّحُوهُنَّ» قابل پذیرش نیست. در این میان، نگاهی به ترجمه‌های انگلیسی قرآن کریم نیز وضعیت نسبتاً مشابهی را نشان می‌دهد؛ ریچارد بل برای «سَرَّحُوهُنَّ سَرَّاحًا جَمِیلاً» معادل send them forth handsomely (آنها را به زیبایی رهسپار کنید) برگزیده است؛ آبروی معادل set them free with kindness (آنها را با مهربانی رها کنید) را پیشنهاد کرده و پیکتال نیز عبارت release them handsomely (آنها را به زیبایی آزاد کنید) را ارائه کرده است.

### ۳. ریشه «س-ر-ح» در فرهنگنامه‌های عربی

خلیل بن احمد فراهیدی، ریشه «س-ر-ح» را با فرستادن/رفتن دام و احشام به چَرا ارتباط می‌دهد؛ (سَرَّحْنَا الْإِبِلَ و سَرَّحْتَ الْإِبِلَ) یعنی به چرا فرستادن شتر. همچنین «تَسْرِیح» به معنای فرستادن پیک و قاصد به گاه نیاز است. افزون بر این، واژه (سارح) بر مفهوم چوپان، دلالت دارد گرچه بنا بر ادعای ازهری در نامه پیامبر<sup>(ص)</sup> به اُکئدر حاکم دُومَة الْجَنْدَل، به معنای دام و احشام نیز آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۳۷)؛

ازهری، ۱۴۲۱، ج ۴، صص ۱۷۳-۱۷۴؛ Lane, 1863, p.1345). لغت‌نویسان عرب در توضیح دیگر وجوه معنایی این ریشه-واژه به دو سویه معنایی برای آن اشاره می‌کنند. یکم، مفهوم سرعت و شتاب است چنانکه عرب شتر تندرو را (ناقة سُرْح) گوید و نیز واژه (سَرِیح)، را به معنای تعجیل و شتاب استعمال کند. دوم، مفهوم رهایی و آزادی مسبوق به حبس و تنگنا است، چنانکه ابن‌درید می‌گوید «سرح» در زبان مردم یمن، به معنای آزاد کردن برده است (ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۵۱۲). همچنین، عرب به شریدن و انفجار ادرار بعد از نگه‌داشتن و حبس آن، «سَرْح» گوید (فراهیدی، همانجا؛ ازهری، همانجا؛ جوهری، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۳۷۴؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۷۹). بر همین اساس طریحی از حَدِيثُ الْخَلَاءِ یاد می‌کند: «رَبِّ أَخْرَجَ عَنِّي الْأَذَى سُرْحًا»، که در آن واژه «سُرْحًا» دال بر سهولت و سرعت است بی‌آنکه بازایستادن یا احتباسی همراه آن باشد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۷۱؛ قس: ابن‌منظور، همانجا).

راغب، واژه قرآنی «تسریح» را به معنای طلاق می‌داند و با نظر به مفهوم «رفتن» آن را استعاره‌ای برساخته از «به چرا رفتن / فرستادن شتر» می‌داند (راغب، ۱۴۱۲، ص ۴۰۶). حدود سه سده بعدتر، سمین حلبی، کلام راغب را تکرار می‌کند اما قید سرعت و شتاب را هم می‌افزاید (سمین حلبی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۸۸).

مصطفوی، مفهوم بنیادین ریشه «س-ر-ح» را در مقابل (امساک) می‌نهد؛ «امساک» به معنای پیوسته و وابسته نگه‌داشتن است اما «إسراح» یعنی آزاد و رها کردن که می‌تواند مصادیق مختلفی داشته باشد، مانند رها کردن زن با قطع پیوند ازدواج یا رهاکردن دام از محدودیت و به چرا فرستادن (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۹۸). گفتنی است که ریشه «م-س-ک» در زبان‌های سامی دال بر مفهوم بنیادین «گرفتن و چنگ در زدن» است (مشکور، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۸۴۷). با این حال آنچنان که مفسران نیز به نیکی دریافته‌اند این ریشه در تقابل با ریشه «س-ر-ح» دال بر مفهوم «رجوع شوهر به زن و نگه داشتن او در خانه» است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۷۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۳۶؛ ابن‌عاشور، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۳۸۷).

افزون بر آنچه گذشت، مطالعه و بررسی نحوه کاربست واژه در اشعار کهن عربی برای فهم دقیق‌تر معنای آن و سامان دادن به وجوه معنایی واژه سودمند است. در اشعار

جاهلی، واژه عموماً در مفاهیمی ملموس و عینی به کار رفته است. با این حال، نمونه‌هایی را نیز می‌توان به دست داد که در آنها واژه دال بر مفهومی انتزاعی است. اینک برای هر یک از این مفاهیم، نمونه‌هایی ذکر می‌شود:

نُزَاحِفٌ زَحْفًا أَوْ نُلَاقِي كَتِيبَةً      تُطَاعِنَا أَوْ يَدْعُرُ السَّرْحَ صَائِحٌ

(تبریزی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۵)

بیت فوق از جمله ابیات قصیده‌ای درباب تاخت و تاراج آوردن عنتره بن شداد بر قبایل بنو صَبَّه و بنو تمیم است. وی شیوه مواجهه و رویارویی خود را با دشمن توصیف می‌کند که پس از یورش او مانند گله شتران، ترسان از بانگی مهیب، می‌گریزند. بنابراین، واژه «السَّرْح» در اینجا، دال بر مفهوم عینی و ملموس گله‌ای از شتران است که به چرا گذاشته شده‌اند.

بِجَلَالَةِ سُرْحٍ كَأَنَّ بَعْرَظَهَا      هِرًا إِذَا انْتَعَلَ الْمُطِيُّ ظِلَالَهَا

(رضوانی، ۲۰۱۰، ج ۱، ص ۱۵۴)

اعشی، در این بیت، مرکب خود را توصیف می‌کند که همانا شتری تنومند (جَلَالَة)، تندرو و سبک‌سیر (سُرْح) است. به بیانی دیگر واژه «سُرْح» در اینجا دال بر مفاهیم سرعت و سهولت در سیر و حرکت است.

و سُرْحٌ كَالْأَجْدَلِ الْفَارِسِيِّ      فِي إِثْرِ سِرْبٍ أَجَدَّ النَّفَارَا

(صالحی، ۱۴۳۱، ص ۱۱۱)

شاعر جاهلی، ابوداود آیادی، در این بیت حرکت سریع اسب گریزپای خویش را به وقت شکار به پرواز باز شکاری تشبیه کرده است. بنابراین، فعل مجهول «سُرْح» اینجا به معنای سریع و شتابان روان شدن است.

فَقَالَ لِلْمَلِكِ سُرْحٌ مِنْهُمْ مِئَةً      رِسَالًا مِنَ الْقَوْلِ مَخْفُوضًا وَ مَا رَفَعَا  
فَفَكَ عَنْ مِئَةٍ مِنْهُمْ وَنَاقَهُمْ      فَأَصْبَحُوا كُلُّهُمْ مِنْ غُلَّةٍ خُلِعَا

(رضوانی، ۲۰۱۰، ج ۱، ص ۲۹۳)

در این ابیات که مربوط به ماجرای روز صَفَّه، یکی از روزهای معروف عرب، است اعشی شخصی به نام هوذَة بن علی را مدح می‌کند زیرا که وی از فرستاده پادشاه ساسانی به نرمی و آرامی می‌خواهد که صد نفر از اسیران را آزاد کند. پادشاه نیز درخواست وی



را اجابت می‌کند و همگی را از قید و بند می‌رهاند. در این بیت، واژه «سَرَح» به صورت امر و دال بر مفهوم انتزاعی آزاد کردن اسیران به کار رفته است. واژه هم‌معنای «فَكَ» در آغاز بیت دوم، مفهوم پیش‌گفته را تبیین و تایید می‌کند.

لَا خَيْرَ فِي عَزْمٍ بَغَيْرِ رَوْيَةٍ وَالشُّكُّ وَهَنٌْ إِنَّ نَوَيْتَ سَرَاْحًا

(ابن‌عاشور، ۱۹۷۶، ص ۷۴)

در این بیت، نابغه ذبیانی، مخاطب خود را در هنگام وداع و هجران به تانی و تامل فرا می‌خواند و به او گوشزد می‌کند که اگر آهنگ رفتن و جدایی دارد، تردید و سستی را وانهد. روشن است که اینجا واژه «سَرَاْحًا» بر مفهوم انتزاعی رها کردن و رفتن به وقت جدایی دلالت دارد.

مطالب پیش‌گفته نشان می‌دهد که ریشه «س-ر-ح» دال بر دو دسته مفاهیم ملموس و انتزاعی است؛ در مفهوم ملموس یا عینی، واژه به معنای شتر تندرو و سریع‌السیر یا به چرا فرستادن شتران به کار رفته است. مفهوم انتزاعی واژه نیز آزاد کردن اسیر یا رها کردن است. افزون بر این، سرعت و سهولت از وجوه معنایی برجسته و مهم این ریشه است که کاربردهای مختلف آن را تایید می‌کند.

#### ۴. بررسی متون مقدس یهودی-مسیحی

در این بخش، کاربردهای واژه در متون مقدس یهودی-مسیحی، با تاکید بر زبان‌های عبری، آرامی و سریانی، محل مطالعه قرار خواهد گرفت. اینک باید اشاره شود که ریشه‌ی عبری «س-ر-ح» در زبان‌های سامی پیش‌گفته به دو صورت خود را نشان می‌دهد؛ نخست، «س-ر-ح» و دوم «ش-ل-ح». تبدیل حرف «شین» در این زبان‌ها به «سین» در زبان عبری، امری جاافتاده است؛ برای نمونه معادل واژگان آرامی و عبری שמש (shemesh) و نیز واژه سریانی ܫܡܫܐ (shemshu) در زبان عبری، «شَمْس» است. همچنین در باب تبدیل حروف «لام» و «راء» به یکدیگر باید در نظر داشته باشیم که اساساً «لام»، «راء» و «نون» از حروف لیّن محسوب می‌شوند که ابدال آنها به یکدیگر در زبان‌های سامی رایج است (Wright, 1890, p.67; Moscati, Spitaler, Ullendorff, & et al, 1980, p.32). این امر از قریب‌المخرج بودن حروف مذکور در

زبان‌های سامی نشأت می‌گیرد؛ مخرج «راء» در جایگاهی میان «لام» و حرف دندانی «نون»، قرار دارد و از تماس کناره زبان با لثه دندان‌های پیشین تولید می‌شود (O'Leary, 1923, p.63). بر این اساس می‌بینیم که واژه عبری שִׁשְׁחַלְתוּ (shishaltu) است (sharshārāh) همزاد واژگان عربی «سلسله» و سریانی ܫܫܠܬܘܢ (shishaltu) است (Gesenius, 1979, p.851; Smith, 1903, p.575). افزون بر این، تبدیل حرف «لامد» را در واژه عبری אֱלִמָּנָה (almānāh) به حرف «راء» در همزاد عربی آن، «أرملة» به معنای زن بیوه، می‌توان مشاهده کرد (Smith, Jastrow, 1903, p.1602). از خود زبان عربی نیز می‌توان مثالهایی برای ابدال حروف «لام» و «راء» به یکدیگر، ارایه کرد؛ برای نمونه لغویان عرب از جفت واژگان سدر-سدل، رmq-لمق، شرح-شلق، نثر-نثل و مانند آن یاد کرده‌اند (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۶۲۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۴۳۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۱۹۳؛ ناظرالجیش، ۱۴۲۸، ج ۱۰، ص ۵۲۴۸).

از این‌رو، در مطالعه ریشه عربی «س-ر-ح» در زبان‌های سامی مذکور، باید همزمان دو ریشه «س-ر-ح» و «ش-ل-ح» را پیش چشم داشت، به ویژه ریشه دوم که به لحاظ معنایی و شیوه کاربست، شباهت قابل توجهی را به ریشه عربی نشان می‌دهد. این ریشه در زبان‌های سامی دال بر مفاهیم ذیل است:

به چار رفتن، فرستادن، بدون محدودیت و آزادانه روان شدن، از قید و بند رها بودن، آزاد رفتن، زن را آزاد و رها ساختن، روانه کردن یا بیرون فرستادن عبادت‌کنندگان در پایان مراسم عشای ربانی (Jastrow, 1903, p.1580; zammit, 2002, p.218; Jennings, 1926, p.223; Gesenius, 1979, 595; Smith, 1903, p.578؛ مشکور، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۳۷۱).

بررسی کاربست‌های واژه در متون مقدس یهودی-مسیحی به زبان‌های عبری، آرامی و سریانی در تبیین وجوه معنایی واژه بسیار سودمند است. در متن عبری عهد عتیق، واژه گاهی در معنای فرستادن به کار رفته است که می‌تواند دال بر فرستادن چیزی ملموس یا ارسال موجودی انتزاعی باشد. در سفر پیدایش، ۱۷:۳۸ واژه به صورت زیر آمده است:

וַיֹּאמֶר אֲנֹכִי אֲשַׁלַּח בְּדֵי-עֲזָיִים מִן-הַצֹּאֵן گفت: «بزغاله‌ای از گله‌ام برایت خواهم فرستاد».

عبارت فوق کلامی است که از زبان یهودا خطاب به عروسش تamar بیان می‌شود و در آن واژه אֲשַׁלַּח (ashallah) در هم‌نشینی با واژه عبری עֲזָיִים (‘izziiim) به معنای بزغاله، به کار رفته است (نیز نک: سموئیل ۱، ۱۶:۲۰). با این حال، در پیدایش، ۷:۲۴ واژه در هم‌نشینی با مفهومی انتزاعی مانند فرشته نیز به کار رفته است:

הוּא יִשְׁלַח מַלְאָכָו לְפָנָיו וְלִקְחַת אִשָּׁה לְבָנִי מִשָּׁם «او فرشته خود را پیشاپیش تو خواهد فرستاد تا از آنجا زنی برای پسر من بگیری».

در این عبارت که از زبان ابراهیم نبی خطاب به خادمش گفته می‌شود، واژه יִשְׁלַח (yeshlah) در کنار واژه מַלְאָכָה (mal’ak) به معنای فرشته به کار رفته است. در پشیطا، ترجمه سریانی کتاب مقدس نیز واژه عموماً دال بر ارسال فرشته یا رسولان است. برای نمونه در انجیل لوقا، ۱:۲۶ عبارت زیر آمده است:

כַּתְּבֶנּוּ לָךְ תְּעֻמָּה כְּעֻמַּת כְּחַיִּים מִלְּפָנֶיךָ לְהַבְרִיא לְיִשְׁרָאֵל  
 לְחַיִּיבֶנּוּךָ תְּעֻמָּה נְיָ תְּהִי. «در ماه ششم، جبرائیل فرشته از جانب خدا به شهری در جلیل فرستاده شد که ناصره نام داشت».

در این عبارت، واژه כְּעֻמַּת (eshtolah) از ریشه עמד (sh-l-h) به معنای فرستادن با تعبیر כְּחַיִּים מִלְּפָנֶיךָ (gabriy’ yel mala’ ka) به معنای جبرئیل فرشته، هم‌نشین شده است و بر ارسال پدیده‌ای انتزاعی و ناملموس دلالت دارد. با این همه، توجه به دیگر کاربردهای واژه در متون پیش گفته، وجوه معنایی آن را بهتر آشکار می‌کند. برای نمونه در طومارهای غارهای قُمران، متن آرامی کتاب ایوب، ۳۹:۵ به صورت زیر آمده است:

מִן שְׁלַח פְּרָאָה בְּרַחֲרִין וְחַנְקִי עַרְדָּא מִן. «کیست که خر وحشی را رها کرده است؟ کیست که بندهای آن را گشوده است؟»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> - در مقاله حاضر، ترجمه فارسی آیات کتاب مقدس برگرفته از ترجمه هزاره نو است.

در این ترگوم، واژه آرامی שלח (shlḥ) با واژه ברחרין (barḥerin) به معنای آزاد و رها هم‌نشین شده است. در عبارت مذکور، واژه שלח (shlḥ) در معنای ملموس خود به کار رفته که همانا آزاد و رها کردن چهارپا از قید و بند است. بخش دوم کلام نیز این مفهوم را تایید می‌کند «کیست که بندهای آن را گشوده است؟». در متن عبری آیه پیش گفته نیز واژه به همین صورت שלח (shillah) آمده است. این واژه عینا بار دیگر در متن عبری سفر پیدایش، ۸:۸ و نیز متن آرامی ترگوم انکلوس، برای آزاد و رها کردن یک پرنده به کار رفته است. متن عبری به قرار زیر است:

וַיִּשְׁלַח אֶת-הַיּוֹנָה מֵאֶתֹם לְרִאֲוֹת הַקָּלוּ הַמַּיִם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה «سپس کبوتری را از نزد خویش رها کرد تا ببیند آیا آب از روی زمین فروکش کرده است».

این عبارت مربوط به داستان طوفان نوح است که پس از روزها محبوس بودن نوح و سواران کشتی، با بازایستادن باران و فروکش کردن سطح آب، درها و پنجره‌های آن باز می‌شود و برای تخمین سطح آب، کبوتری آزاد و رها به بیرون فرستاده می‌شود. در این عبارت فعل וַיִּשְׁלַח (yəshallah) دال بر مفهوم رها کردن و بیرون فرستادن کبوتر است.

افزون بر این، کاربست دیگر این واژه در سفر تثئیه، ۲۲:۷، تقابل میان مفاهیم حبس و آزادی را به خوبی نشان می‌دهد:

שָׁלַח הַשְּׁלַח אֶת-הָאֵם וְאֶת-הַבָּנִים תִּקַּח-לָךְ לְמַעַן יִיטַב לָךְ וְהִצַּרְכָּתָּ יָמִים «بلکه جوجه‌ها را برای خود گرفته، مادر را رها کن، تا برای تو نیکو شود و عمر دراز کنی».

در این آیه نحوه مواجهه با پرنده مادر و جوجه‌هایش تبیین می‌شود؛ جوجه‌ها نگه‌داشته می‌شوند و مادر رها می‌شود. اینجا فعل عبری וַיִּשְׁלַח (təshallah) در تقابل با فعل תִּקַּח (tiqqah) به کار رفته است. فعل پیش‌گفته، بر ساخته از ریشه «ل-ק-ח» (l-q-h) است و در زبان عبری بر مفاهیمی مانند گرفتن، اسیر کردن و تصاحب کردن دلالت دارد (Gesenius, 1979, p.441; Wilson, 1870, p.437). بنابراین ما اینجا از تقابل میان مفهوم آزاد و رها کردن پرنده مادر با نگهداری و تصاحب جوجه‌ها به درک روشن‌تری از معنای واژه می‌رسیم.

نمونه‌های پیشین نشان می‌دهد که مفهوم بنیادین واژه دال بر آزادی، رهایی و برداشتن قید و بند یا حبس و حد است. این مفهوم برای ریشه «س-ر-ح» نیز در زبان‌های سامی ذکر شده است؛ به صورت مشخص ریشه‌های «ס-ר-ח» (s-r-h) در زبان‌های عبری و آرامی و «s-r-h» در زبان سریانی بر مفاهیم محوری آزاد شدن، بی بند و بار بودن، فاجر و گناهکار شدن دلالت دارند (Jastrow, 1903, p.1024؛ Smith, 1903, p.390؛ Gesenius, 1979, p.595). این مفاهیم به خوبی تبیین می‌کنند که اینجا رفع محدودیت آنچنان برجسته و شاخص است که می‌تواند مفاهیمی مانند فجور و بی‌بند و باری را از پی داشته باشد.

اینک باید بیفزاییم که ریشه عبری «ש-ל-ח» (sh-l-h) چندین بار در بافت طلاق نیز به کار رفته است و بر آزادی و رها ساختن زن از خانه شوهر دلالت دارد. برای نمونه، آیه تثنیه، ۱:۲۴ به قرار زیر است:

כִּי־יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָעֻלָּה וְהָיָה אִם־לֹא תִמְצָא־הֶן בְּעֵינָיו כִּי־מִצָּא בָּהּ עָרְוֹת  
 דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר פְּרִיטוֹת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשָׁלַחָהּ מִבֵּיתוֹ. «چون کسی زنی اختیار کرده،  
 با وی ازدواج کند، و سپس در نظرش پسند نیاید از آن رو که چیزی قبیح در او بیابد، و  
 طلاقنامه‌ای نوشته به دستش دهد و او را از خانه خویش براند».

در عبارت پیش گفته، واژه וְשָׁלַחָהּ (wəšilləḥāh)، مرکب از حرف عطف، فعل و ضمیر، با واژه פְּרִיטוֹת (kəritut) به معنای طلاق هم‌نشین شده است و این به خوبی سیاق کلام را تبیین می‌کند. افزون بر این، همراهی واژه מִבֵּיתוֹ (mibbetōw) به معنای از خانه خویش، با וְשָׁלַחָהּ نشان می‌دهد که این عبارت بر مفاهیمی مانند «از خانه‌اش روانه کند» یا «از خانه‌اش رها کند» دلالت دارد. آیه بعد نیز این مفهوم را تایید می‌کند: «و آن زن از خانه وی روانه شده، برود و زن مردی دیگر شود.» مفاهیم «زن مرد دیگری شدن» و «از خانه روانه کردن» که در آیات بعدی نیز تکرار می‌شوند، روشن می‌کند که با فرآیندی سریع و سهل مواجه هستیم. همین نکته در تلمود مورد اشاره قرار گرفته است؛ میشنا مطابق عبارت «طلاقنامه‌ای نوشته به دستش دهد»، پرداخت هزینه کتابت طلاق‌نامه را بر عهده مرد می‌داند، با این حال در روزگار تکوین گمارا این هزینه را زن پرداخت می‌کرده است. از این رو، گمارا در تبیین این تعارض به صورت زیر توضیح

می‌دهد: «دلیل اینکه ما امروزه چنین عمل نمی‌کنیم آن است که خاخام‌ها، این بار و مسوولیت را بر دوش زن نهاده‌اند تا شوهر با امتناع از پرداخت هزینه کاتب، طلاق را به تاخیر نیندازد».

نمونه اخیر نشان می‌دهد که مرد می‌توانست با عقب انداختن طلاق، زن را در خانه محدود و محبوس کند و مانع از ازدواج دوباره او شود. بنابراین به نظر می‌رسد که اینجا مفهومی انتزاعی بر مفهومی عینی و ملموس سوار شده است. به تعبیری دیگر، مفهوم آزاد و رها ساختن، مادامی که برای آزادانه رفتن چهارپا یا پرنده و از قید و بند رها کردن آن به کار می‌رود بر مفهومی ملموس و عینی دلالت دارد اما آنجا که برای طلاق آسان و بدون تاخیر و تعویق زن به کار می‌رود دال بر مفهومی انتزاعی است (نک: ادامه مقاله).

## ۵. بازخوانی آیات قرآن:

اینک پس از آشنایی با مفهوم واژه در زبان عربی و زبانهای سامی پیش‌گفته می‌توانیم به بازخوانی و مطالعه آیات قرآن بپردازیم. دانستیم که ریشه‌ی «س-ر-ح» هفت بار و در دو بافت معنایی متفاوت در قرآن به کار رفته است؛ در یک مورد، این ریشه با مفهوم ملموس فرستادن دام‌ها به چرا مرتبط است و در سایر موارد در بافت طلاق به کار رفته است و بر مفهوم انتزاعی آزاد کردن زن دلالت دارد. به نظر می‌آید که میان این دو دسته مفاهیم، پیوند محکمی برقرار است و اینجا با یک استعاره مفهومی مواجه‌ایم. در نظریه «استعاره‌های مفهومی» که با معناشناسی شناختی مرتبط است گفته می‌شود که ماهیت نظام مفهومی عادی ما، که اندیشه و عمل‌مان مبتنی بر آن است، اساساً استعاری است و مجموعه‌ای پیچیده از تطابق‌ها را میان حوزه‌های مختلف درگیر می‌کند. استعاره در این نظریه، یک فرآیند فهم میان حوزه مبدأ و حوزه مقصد است. حوزه مبدأ، ملموس است و حوزه مقصد، انتزاعی است. حوزه‌های مبدأ، شیوه سخن گفتن و فهمیدن حوزه‌های ناملموس را فراهم می‌آورد (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷، ص ۹). به بیانی دیگر، استعاره نوعی نگاهت میان این دو حوزه است که در انجام آن، برخی سویه‌ها را برجسته می‌سازد و برخی دیگر را پنهان می‌کند یا می‌پوشاند. بعضی مثال‌های آشنا عبارتند از

فهمِ مشاجره به مثابه جنگ، خشم به مثابه حرارت، تغییر به مثابه حرکت و مانند آن (Brown & Miller, 2013, p.95; Crystal, 2008, p.98).

بنابراینچه گذشت، آیات قرآنی مورد بحث بر استعاره «آزادی به هنگام طلاق به مثابه رهایی به وقت چرا است» دلالت دارد. اینجا تاکید اساسی بر آزاد ساختن زن یا رها و روانه کردن وی از خانه شوهر به هنگام طلاق است. همچنین سویه مورد تاکید در این استعاره، سرعت و سهولت در رهایی از تنگنا یا حبس و محدودیت است

اگر بپذیریم که سویه مورد تاکید در استعاره قرآنی «سَرَّحُوهُنَّ سَرَّاحًا جَمِيلًا» سرعت و سهولت در رهایی از تنگنا یا حبس و محدودیت است، حال باید پرسید در نگاشت میان این دو حوزه، چه نوع تنگنایی برای زنان در عصر نزول وجود داشته است؟ به نظر می‌رسد که رجوع به فرهنگ و تاریخ جاهلی و نیز آیات قرآن می‌تواند پاسخ این پرسش را فراهم کند. بنابر گزارش جواد علی، در عصر جاهلیت، شرایط اجتماعی و اقتصادی به گونه‌ای بود که مرد همسر خود را بارها طلاق می‌داد و هر بار نزدیک به اتمام عده به او رجوع می‌کرد. این کار گاهی به مثابه عقوبتی بود که مرد برای انتقام از زن یا خویشان و کسانش انجام می‌داد (علی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۲۵). به بیانی دیگر، مرد با طولانی کردن فرآیند طلاق از ازدواج دوباره زن جلوگیری می‌کرد و او را اسیر و دربند خویش می‌ساخت. این معنا در آیه زیر نیز مورد اشاره قرار گرفته است:

«وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا» (البقرة ۲۳۱).

آنچه با تکیه بر آیه فوق، طلاق ضرار نام گرفته است اشاره به همان شیوه‌ای است که مرد با حبس عده یا تطویل آن به زن خود زیان و آزار می‌رساند (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ۴۵۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۳، ص ۱۵۶؛ ابن عاشور، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۰۲).

از این رو زنانی که از اشراف عرب بودند به هنگام ازدواج برای شوهران خویش شرط می‌گذاشتند که اختیار طلاق در دست ایشان باشد و این خود پایه و مایه مثلی در میان عرب شد که «أسرع من نکاح أم خارجة و ماریه و ...»، بدین معنا که این زنان می‌توانستند به سرعت و سهولت از همسران خویش طلاق گرفته و با مردان دیگر ازدواج کنند (علی، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۲۶).

موقعیتی که ترسیم شد تا حد زیادی برای ما روشن می‌کند که مردان در عصر جاهلی می‌توانستند فرآیند طلاق را آنقدر طولانی و با تاخیر کنند که عملاً زن را برای مدت مدیدی بلا تکلیف نگه دارد و از ازدواج دوباره او ممانعت کند. در این موقعیت است که قرآن با تعبیر «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» (البقرة ۲۲۹)، طلاق رجعی را به دو بار محدود می‌کند و با تعبیر (تَسْرِيح) آزادی سریع زنان را از این وضعیت می‌طلبد.

با این همه، قرآن خوان امروزی به سبب فاصله بسیار از این بستر فرهنگی-اجتماعی، عموماً درک روشنی از مفهوم (تسریح) ندارد و چه بسا آن را با مفهوم جدایی کاملاً یکسان بداند حال آنکه قرآن برای مفهوم جدایی از تعبیری دیگر مانند «مفارقة» استفاده کرده است (برای نمونه نک: الطلاق ۲). شاید بتوان مفهوم (تَسْرِيح) را با تعابیری مانند «مهرم حلال و جانم آزاد» در زبان فارسی، تا حدی نزدیکتر دانست.

اساساً در قرآن کریم، تعابیر دال بر مفهوم طلاق و جدایی با واژگان مختلف «فَارْقُوهُنَّ»، «طَلَّقُوهُنَّ» و «سَرَّحُوهُنَّ» آمده است. چه بسا در نگاه نخست چنین به نظر آید که قرآن صرفاً به جهت تفنن در عبارت، از تعابیر مختلف بهره برده است و این واژگان، هم‌معنی مطلق هستند. با این حال هر یک از این واژگان بار معنایی ویژه‌ای دارند و چنانکه در معناشناسی نیز گفته‌اند، هم‌معنایی مطلق در زبان جایی ندارد (صفوی، ۱۳۸۷، صص ۱۰۸-۱۰۶). به بیانی دیگر، تعابیر «فَارْقُوهُنَّ»، «طَلَّقُوهُنَّ» و «سَرَّحُوهُنَّ» اگر چه هر سه در سیاق طلاق و جدایی به کار رفته‌اند اما هر یک دال بر گفتمانی کاملاً ویژه هستند و نمی‌توان هر سه را به سادگی به طلاق، جدایی یا مفاهیم مشابه دیگر معنا کرد.

اینک با تکیه بر آنچه گذشت می‌توان گفت که گفتمان حاکم در تعابیر قرآنی مرتبط با مشتقات ریشه «س-ر-ح»، «ممانعت از آزار زنان و تجاوز به حقوق ایشان به هنگام طلاق» است. زاویه دید در این دسته از تعابیر قرآنی نیز سرعت و سهولت در آزاد ساختن زن از خانه شوهر به وقت طلاق است. به بیانی دیگر، کاربردهای قرآنی ریشه «س-ر-ح» نشان می‌دهد که سخن از زمان یا مرحله‌ای است که در آن مرد/شوهر قطعاً قصد رجوع ندارد (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۳۳). در سه آیه از چهار آیه‌ای که



مشتقات این ریشه در بافت طلاق به کار رفته است، واژه «سَراح/ تسریح» عملاً به مثابه یک مرحله و کنش پس از طلاق به کار می‌رود و نه خود طلاق، مانند «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَأَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ» (البقرة ۲۲۹) (نیز نک: البقرة ۲۳۱ و الاحزاب ۴۹). این آیات نشان می‌دهد که اولاً «سَراح» به معنای طلاق نیست، ثانیاً دال بر زمانی است که زن عده خود را به سرانجام رسانده است و دیگر عده‌ای بر عهده او نیست. افزون بر این کاربست واژه «سَراح» در تقابل با واژه امساک (به معنای رجوع شوهر به زن و نگه داشتن او در خانه) نشان می‌دهد که کنشی است دال بر رهایی و آزادی زن از خانه شوهر. از سوی دیگر قرآن با گزینش واژه «سَراح»، که در کاربرد دیگر خود در ارتباط با دامها و چهارپایان به کار رفته است: «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ» (النحل ۶)، کنش رها و آزاد ساختن زن را از خانه شوهر برای مخاطبان عصر نزول به مثابه رها کردن دامها و چهارپایان از آخور و آغل به وقت چَرا معرفی می‌کند و از این رهگذر کیفیت این کنش را هم برای ایشان ملموس می‌سازد.

### نتیجه گیری

در مقاله حاضر با مطالعه نحوه کاربست ریشه «س-ر-ح» در قرآن و ادبیات کهن عربی و نیز بازبایی و بررسی نحوه کاربست همزاد آن در متون مقدس یهودی-مسیحی به زبان‌های عبری، آرامی و سریانی، نتایج و یافته‌های زیر به دست آمد:

- در استعاره نهفته در تعبیر قرآنی «سَرَاخًا جَمِيلًا» بر آزاد و رها کردن سریع و آسان زن به وقت طلاق تاکید می‌شود. این سهولت و سرعت از رهگذر قیاسی که با یک امر ملموس صورت می‌گیرد به خوبی در ذهن و ضمیر مخاطب قرآن می‌نشیند.
- بلاغت قرآن کریم که همانا مطابقت آن را با مقتضای حال مخاطب اقتضا می‌کند، فهم آموزه‌های اخلاقی، حقوقی و تربیتی قرآن را با زبان و فرهنگ مخاطبان نخستین گره می‌زند. با این همه، این هرگز به معنای محصور کردن قرآن به زمان و زمین نزولش نیست بلکه اقتدا به همان سنت تفسیری اسلاف مفسران است که برای فهم قرآن به زبان و ادبیات عرب توجه داشته‌اند.

- قرآن با تعبیر مذکور زاویه دید متفاوتی را نسبت به موضوع طلاق ارایه می‌کند که مبتنی بر وضعیت زنان در شبه جزیره عربستان در سده هفتم میلادی است. این نظرگاه با فهم مخاطب امروزی قرآن از طلاق که عموماً در پیوند با مفهوم جدایی است، تفاوت بسیار دارد. در جامعه عصر نزول، زنان به سبب جایگاه ضعیف اجتماعی و موقعیت فرودست نسبت به مردان، در هنگام طلاق با آزار و اذیت مواجه می‌شدند. در این فضا، طلاق به روندی طویل تبدیل می‌شد که در آن زنان عملاً گرفتار حبس عده می‌شدند و ازدواج مجدد برای ایشان ناممکن بود. بنابراین قرآن از یک سو طلاق رجعی را به دو بار محدود می‌کند و از سوی دیگر دستور به تسریع و تسهیل در آزاد کردن زن از خانه شوهر می‌دهد. تعبیر قرآنی «سَرَّاحًا جَمِیلاً» دال بر این مفهوم است.

- در جابجایی ریشه-واژه‌ها میان زبان‌های سامی روشن شد که ریشه‌ی عربی «س-ر-ح» در زبان‌های سامی مذکور به دو صورت خود را نشان می‌دهد؛ نخست، «س-ر-ح» و دوم «ش-ل-ح». ابدال حروف «شین» و «لام» در این زبان‌ها به ترتیب به «سین» و «راء» در زبان عربی، امری جاافتاده است.

- این ریشه در متون مقدس یهودی-مسیحی به شیوه‌ای مشابه در دو مفهوم ملموس و انتزاعی پیش‌گفته به کار رفته است. این خود می‌تواند از یک سو شباهت زبان متون مقدس را در سطح کلان نشان دهد و از سوی دیگر الگویی را برای تفسیر قرآن پیش روی نهد که تا حدی پنجره احتمالات را تنگتر می‌کند.

## منابع

### قرآن کریم

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲. آیتی، عبدالمحمد (۱۳۷۴). *ترجمه قرآن*. تهران: سروش.
۳. امین، نصرت بیگم (بی‌تا). *تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن*. بی‌جا: بی‌نا.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق). *زاد المسیر فی علم التفسیر*. تحقیق: مهدی عبدالرزاق. بیروت: دار الکتب العربیة.
۵. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸م). *جمهرة اللغة*. بیروت: دار العلم للملایین.

۶. ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق). *التحرير و التنوير*. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
۷. ابن عاشور، محمدطاهر (۱۹۷۶م). *ديوان النابغة الذبياني*. الجزائر: الشركة التونسية للتوزيع و الشركة الوطنية للنشر و التوزيع.
۸. ابن منظور، محمدبن مكرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بيروت: دار صادر.
۹. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن*. تصحيح: محمد مهدي ناصح و محمدجعفر ياحقي. مشهد: بنياد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۰. ارفع، کاظم (۱۳۸۱). *ترجمه قرآن*. تهران: فیض کاشانی.
۱۱. ازهری، محمدبن احمد (۱۴۲۱ق). *تهذيب اللغة*. تحقيق: محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
۱۲. الهی قمشه ای، مهدی (۱۳۸۰). *ترجمه قرآن*. قم: فاطمه الزهراء.
۱۳. انصاریان، حسین (۱۳۸۳). *ترجمه قرآن*. قم: اسوه.
۱۴. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۵۷). *ترجمه قرآن*. تهران: جاویدان.
۱۵. تبریزی، خطیب (۱۴۱۲ق). *شرح دیوان عنتره*. بيروت: دار الکتب العربي.
۱۶. تیمی، یحیی بن سلام (۱۴۲۵ق). *تفسیر یحیی بن سلام*. بيروت: دار الکتب العلمية.
۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق). *تاج اللغة و صحاح العربية*. تحقيق: احمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين.
۱۸. حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا). *روح البیان*. بيروت: دار الفکر.
۱۹. حوی، سعید (۱۴۲۴ق). *الاساس في التفسير*. القاهرة: دار السلام.
۲۰. دهلوی، احمد بن عبدالرحیم (بی تا). *ترجمه قرآن*. سراوان: نور.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *المفردات في غريب القرآن*. بيروت: دار القلم.
۲۲. رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۳). *ترجمه قرآن*. قم: دارالذکر.
۲۳. رضوانی، محمود ابراهیم (۲۰۱۰م). *ديوان الاعشى الكبير*. دوحه: وزارة الثقافة و الفنون و التراث.
۲۴. رهنما، زین العابدین (۱۳۵۴). *ترجمه و جمع آوری تفسیر*. تهران: سازمان اوقاف.
۲۵. زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بيروت: دار الفکر.
۲۶. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. بيروت: دار الکتب العربي.
۲۷. سمین حلبی، احمد بن یوسف (۱۴۱۷ق). *عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ*. تحقيق: محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الکتب العلمية.

۲۸. شعرانی، ابوالحسن (۱۳۷۴ش). *قرآن مجید با ترجمه فارسی و خواص سور و آیات*. تهران: اسلامیه.
۲۹. شوکانی، محمد (۱۴۱۴ق). *فتح القدير*. دمشق: دار ابن کثیر.
۳۰. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۸۸). *ترجمان فرقان*. قم: شکرانه
۳۱. صافی، محمود (۱۴۱۸ق). *الجدول في إعراب القرآن و صرفه و بیانه*. دمشق: دار الرشید.
۳۲. صالحی، انوار محمود و سامرائی، احمد هاشم (۱۴۳۱ق). *دیوان ابي داود الأيادي*. دمشق: دارالعصماء.
۳۳. صفوی، کوروش (۱۳۸۷ش). *درآمدی بر معنی شناسی*. تهران: سوره مهر.
۳۴. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق). *الميزان في تفسير القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البيان في تفسير القرآن*. تصحیح: هاشم رسولی. تهران: ناصر خسرو.
۳۶. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البيان في تفسير القرآن*. بیروت: دار المعرفة.
۳۷. طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۶). *ترجمه تفسير طبري*. تصحیح: حبیب یغمایی. تهران: توس.
۳۸. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). *مجمع البحرين و مطلع النیرین*. تحقیق: احمد حسینی اشکوری. تهران: انتشارات مرتضوی.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبيان في تفسير القرآن*. مقدمه: شیخ آقابزرگ تهرانی. تصحیح: احمد حبیب عاملی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۰. عکبری، عبدالله بن حسین (۱۴۱۹ق). *التبيان في إعراب القرآن*. ریاض: بیت الأفكار الدولية.
۴۱. علی، جواد (۱۴۲۲ق). *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*. بیروت: دار الساقی.
۴۲. فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتيح الغيب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۳. فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰م). *معاني القرآن*. تحقیق: محمد علی نجار و احمد یوسف نجاتی. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۴۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *كتاب العين*. قم: هجرت.
۴۵. قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۵ش). *تفسير احسن الحديث*. تهران: بنیاد بعثت.
۴۶. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
۴۷. لیکاف، جورج؛ جانسون، مارک (۱۹۸۰م). *استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم*. ترجمه: جهان‌شاه میرزا بیگی (۱۳۹۷). تهران: انتشارات آگه.

۴۸. مراغی، احمد مصطفی (بی تا). *تفسیر المراغی*. بیروت: دارالفکر.
۴۹. مشکور، محمدجواد (۱۳۵۷). *فرهنگ تطبیقی عربی با زبان های سامی و ایرانی*. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۵۰. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۱. مقاتل بن سلیمان، ابوالحسن (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. تحقیق: عبدالله محمود شحاته. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۵۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳). *ترجمه قرآن*. قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۵۳. موسوی گرمارودی، علی (۱۳۸۴). *ترجمه قرآن*. تهران: انتشارات قدیانی.
۵۴. میبیدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). *کشف الاسرار*. تهران: امیرکبیر.
۵۵. ناظرالجیش، محمد بن یوسف (۱۴۲۸ق). *شرح التسهیل المسمی تمهید القواعد بشرح تسهیل الفوائد*. تحقیق: علی محمد فاخر و دیگران. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزیع والترجمة.
۵۶. نسفی، عبدالله بن احمد (۱۴۱۶ق). *مدارک التنزیل و حقایق التاویل*. بیروت: دار النفائس.
۵۷. نسفی، عبدالله بن احمد (۱۳۷۶). *تفسیر نسفی*. تصحیح: عزیزالله جوینی. تهران: سروش.
۵۸. وصفی، محمدرضا؛ شفیعی، روح الله (۱۳۹۲). نگرشی روشمند به جایگاه عهدین در تفسیر قرآن با تکیه بر الگوی نشانه‌شناختی بینامتنیت، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*. دانشگاه الزهراء (س). ۱۰(۲). صص ۲۲۵-۲۵۶.

DOI: [10.22051/TQH.2014.916](https://doi.org/10.22051/TQH.2014.916)

59. Arberry, A. J. (1996). *The Koran Interpreted: A Translation*. New York.

60. Beaugrande, R. de. And W. U. Dressler (1992), *Introduction to Text Linguistics*, New York: Longman, London.

61. Bell, Richard (1960). *The Qur'ān: translated with a critical rearrangement of the Surahs*, Edinburgh: T. & T. Clark.

62. Brown, Keith & Jim Miller, (2013), *The Cambridge Dictionary of Linguistics*, Cambridge: University Printing House.

63. Crystal, David, (2008), *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, 6th Edition, Blackwell Publishing.

64. Gesenius, H. W. F, (1979), *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures: Numerically Coded to Strong's Exhaustive*

- Concordance*, with an English Index of More Than 12,000 Entries, Samuel Prideaux Tregelles(tr.), Baker Book House.
65. Jastrow, Marcus, (1903), *A Dictionary of the Targumim*, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, Leipzig: W. Drugulin.
66. Jennings, William, (1926), *Lexicon to the Syriac New Testament*, Oxford: Clarendon.
67. Lane, E.W, (1863), *Arabic- English Lexicon*, London: Williams & Norgate.
68. Moscati, Sabatino, Spitaler, Anton, Ullendorff, Edward & von Soden, Wolfram, (1980), *An Introduction to the Comparative Grammar of The Semitic Languages: Phonology and Morphology*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
69. O'leary, De Lacy (1923), *Comparative Grammar of the Semitic Languages*, London: Kegan Paul.
70. Payne Smith, Robert, (1903), *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford: Clarendon.
71. Pickett, Marmaduke, The meaning of the glorious Quran, Osemania Oriental, Publications, Bureau, Osmania University, Hyderabad, India 1981.
72. Wilson, William, (1870), *The Bible Student's Guide*, United States: Macmillan.
73. Wright, William, (1890), *Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, London: Cambridge University Press Warehouse.
74. Zammit, Martin R, 2002, *A comparative lexical study of Quranic Arabic*, Leiden: Brill.
75. <https://www.bible.com/en-GB>.

## References

The Holy Qur'an.

1. Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh (1415 AH), Rūḥ Al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ Al-Mathanī. [Research: Atīyya Ali Abdulbārī.] Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah. [In Arabic]
2. Ayati, Abd Al-Muhammad (1995), Qur'an Translation. Tehran: Soroush. [In Persian]
3. Amin, Nosrat Begum (nd), Makhzan Al-'Irfōn, Np. [In Persian]
4. Ibn Jawzī A.R.A. (1422 AH), Zād Al-Masīr fī ‘Ilm Al-Tafsīr. Beirut: Dar Al-Kitāb al-‘Arabī. [In Arabic]
5. Ibn Duraid MH. (1988), Jumhurat al-Lugha. Beirut: Dar al-'Ilm lil Malā'in. [In Arabic]
6. Ibn ‘Āshūr, Muhammad ibn Tāhir (1420 AH), Al-Tahrīr wal-Tanwīr, Beirut: Al-Tarikh Al-Arabi. [In Arabic]
7. Ibn ‘Āshūr, Muhammad ibn Tāhir (1976), Diwan Al-Nābighat Al-Dhibyānī, Algeria: The Tunisian Company for Distribution and the National Company for Publishing and Distribution. [In Arabic]
8. Ibn Manzūr, Moḥammad b. Mukrim (1414 AH), Lisān al-‘Arab, Beirut: Dar Al-Sader. [In Arabic]
9. Abu al-Futuh al-Rāzī, Hussien ibn Ali (1408 AH), Rawdh al-Jinān wa Rouh al-Janān fī Tafsīr al-Qur’an, Mashhad: Islamic Research Foundation. [In Arabic]
10. Arfa, Kazem (2003), Qur'an Translation, Tehran: Faiz Kashani. [In Persian]
11. Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad (1421 AH), Tahdhīb al-Lughah, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
12. Elahi Qomsheī, Mahdi (2001), Qur'an Translation, Qom: Fatemah Al-Zahra. [In Persian]
13. Ansarian, Hossein (2005), Qur'an Translation, Qom: Osweh. [In Persian]
14. Payandeh, Abulqasem (1979), Qur'an Translation, Tehran: Javidan. [In Persian]
15. Tabrizi, Khatib (1412 AH), Explanation of Diwan Antarah, Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Arabī. [In Arabic]

16. Taymī, Yahya bin Salam (1425 AH), Tafsīr Yahya bin al-Salam, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ālamī. [In Arabic]
17. Jawharī, Ismail ibn Hamōd (1376 AH), Al- Siḥāḥ. Beirut: Dar al-‘Ilm lil-Malā’īn. [In Arabic]
18. Haqqī Borsawī, Ismail bin Mustafa (nd), Rouh Al-Bayān, Beirut: Dar Al-Fikr. [In Arabic]
19. Hawwā, Sa’id (1424 AH), Al-Asās fī Tafsīr, Cairo: Dar Al-Salam. [In Arabic]
20. Dihlawī, Ahmad bin 'Abd al-Rahim (nd), Qur'an Translation, Sarawan: Noor. [In Persian]
21. Rāqīb Esfahānī, Ḥossein ibn Moḥammad (1412 AH), Mofradāt Alfāz al-Qurān, Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]
22. Rezaei Esfahani, Mohammad Ali (2005), Qur'an Translation, Qom: Dar al-Zikr. [In Persian]
23. Ridwānī, Mahmoud Ibrahim (2010), Dīwān Al-'A'shā Al-Kabīr, Doha: Ministry of Culture, Arts and Heritage. [In Arabic]
24. Rahnama, Zain al-Ābidīn (1976), Translation and Collection of Tafsīr, Tehran: Awqāf Organization. [In Persian]
25. Zubaydī, Murtadā (1414 AH), Tāj al-'Arūs mīn Jawāhir al-Qāmūs, Beirut: Dar Al-Fikr. [In Arabic]
26. Zamakhsharī, Mahmoud ibn ‘Umar (1407 AH), Al-Kashshāf ‘an Haqā’iq Ghawāmīd Al-Tanzīl, Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Arabī. [In Arabic]
27. Samīn Halabī, Ahmad bin Yusuf (1417 AH), Umdat al-Hafiz fī Tafsīr Ashraf al-Alfāz, [edited by Muhammad Basil Oyoum al-Soud,] Beirut: Dar al-Kutub al-Ālamī. [In Arabic]
28. Sha'rānī, Abulhasan (1996), The Holy Qur'an with Persian Translation and Features of Chapters and Verses, Tehran: Islamia. [In Persian]
29. Shawkānī, Muhammad (1414 AH), Fath al-Qādūr, Damascus: Dar Ibn Kathīr. [In Arabic]
30. Sadeghi Tehrani, Mohammad (2009), Translation of the Furqān, Qom: Shokraneh. [In Persian]
31. Sāfī, Mahmoud (1418 AH), Al-Jadwal fī 'Irōb Al-Qur'an, Damascus: Dar Al-Rashid. [In Arabic]



32. Sālihī, Anwar Mahmūd and Sāmīrrāī, Ahmed Hashem (1431 AH), *Dīwān Abi Dāwūd Al-'Ayādī*, Damascus: Dar Al-'Asmā'. [In Arabic]
33. Safavi K. (2004), *An Introduction to Semantics*. Tehran: Sureh Mehr Publications. [In Arabic]
34. Ṭabāṭabāeī, Sayed Muhammad Hussein (1417 AH), *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
35. Ṭabrisī, Fadl ibn Hassan (1994), *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*. 3rd ed. Tehran: Naser Khosrov Publications. [In Arabic]
36. Ṭabarī, Muhammad ibn Jarīr (1412 AH), *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl 'Āy al-Qur'an*, Beirut: Dar Al-Ma'rifah. [In Arabic]
37. Ṭabarī, Muhammad ibn Jarīr (1977), *Translation of Tafsīr al-Tabarī*, [corrected by Habib Yaghma'i,] Tehran: Tous. [In Persian]
38. Turayhī, Fakhr al-Din ibn Muhammad (1995), *Majma' al-Bahrain*, Tehran: Mortadawī Publications. [In Persian]
39. Tousī, Sheikh Muhammad Ibn Hassan (nd), *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
40. 'Ukbarī, Abdullah bin Hussein (1419 AH), *Al-Tibyān fī 'Trāb Al-Qur'an*, Riyadh: Bayt Al-'Afkār Al-Dawliya. [In Arabic]
41. Ali, Jawad (1422 AH), *Al-Mufaṣṣal fī Ta'rīkh al-'Arab Qabl al-Islam*, Np: Dar al-Sāqī. [In Arabic]
42. Fakhr al-Dīn Rāzī, Muhammad ibn 'Umar (1420 AH), *Mafātīh al-Ghayb*, 3rd ed, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
43. Farrā', Yahya bin Ziyad (1980), *Ma'anī al-Qur'an*, [researched by Muhammad Ali Najjar and Ahmad Yusuf Najati,] Cairo: Al-Hay'at Al-Misriya Al-'Āmah lil-Kitōb. [In Arabic]
44. Farāhīdī, Khalil (1409 AH), *Al-'Ayn*, Qom: Hejrat Publishing. [In Arabic]
45. Qurashī Bonābī, Ali Akbar (۱۹۹۶), *Tafsīr Ahsan al-Hadith*, Tehran: Be'that Foundation. [In Persian]
46. Qurtubī, Muhammad ibn Ahmad (1985), *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qurān*, Tehran: Naser Khosrov. [In Arabic]
47. Lakoff, George and Johnson, Mark (2018), *Metaphors We Live By*, [Translated by Jahanshah Mirza Beigi,] Tehran: Agah Publications. [In Persian]

48. Marāghī, Ahmad Mustafa (nd), Tafsīr al-Marāghī, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
49. Mashkoo, Mohammad Javad (1976), Arabic Comparative Glossary of Semitic and Iranian Languages, Tehran: Farhang Iran Foundation. [In Persian]
50. Mostafavi, Hassan (1989), Al-Tahqīq fī Kalimāt al-Qur'an, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, first edition. [In Arabic]
51. Muqātil ibn Suleiman (1423 Ah), Tafsīr Muqātil bin Sulaymān, Beirut: Dar 'Iḥyā' al-Turāth. [In Arabic]
52. Makarem Shirazi, Naser (1994), Translation of the Qur'an, Qom: Department of Islamic History and Education Studies. [In Persian]
53. Mousavi Garmaroudi, Ali (2005), Translation of the Qur'an, Tehran: Qadyani Publications. [In Persian]
54. Meybudī, Ahmad ibn Muhammad (1992), Kashf al-Asrār wa 'Uddat al-Abrār, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
55. Nāzir al-Jaysh, Muhammad bin Yousuf (1428 AH), Sharh al-Tasheel al-Msamā Tamhīd Al-Qawā'id bi Sharh Tashūl Al-Fawā'id, [Researched by Ali Muhammad Fākhir et al.] Cairo: Dar al-Salaam. [In Arabic]
56. Nasafī, Abdullah bin Ahmad (1416 AH), Madōrik Al-Tanzūl wa Haqā'iq Al-Ta'wīl, Beirut: Dar Al-Nafā'is. [In Arabic]
57. Nasafī, Abdullah bin Ahmad (1997), Tafsīr Nasafī, [edited by Azizullah Joweinī,] Tehran: Soroush. [In Arabic]
58. Wasfi, Mohammadreza; Shafiei, Ruhollah (2013), "A methodical approach to the position of the covenants in the interpretation of the Qur'an based on the semiotic model of intertextuality", Biannual Scientific Journal of Research on Qur'an and Hadith Sciences, Al-Zahra University, 20: 225-256. [In Persian]
59. Arberry, A. J. (1996). The Koran Interpreted: A Translation. New York.
60. Beaugrande, R. de. And W. U. Dressler (1992), Introduction to Text Linguistics, New York: Longman, London.
61. Bell, Richard (1960). The Qur'ān: Translated with a Critical Rearrangement of the Surahs, Edinburgh: T. & T. Clark.

62. Brown, Keith & Jim Miller, (2013), *The Cambridge Dictionary of Linguistics*, Cambridge: University Printing House.
63. Crystal, David, (2008), *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, 6th Edition, Blackwell Publishing.
64. Gesenius, H. W. F, (1979), *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures: Numerically Coded to Strong's Exhaustive Concordance, with an English Index of More Than 12, 000 Entries*, Samuel Prideaux Tregelles (tr.), Baker Book House.
65. Jastrow, Marcus, (1903), *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Leipzig: W. Drugulin.
66. Jennings, William, (1926), *Lexicon to the Syriac New Testament*, Oxford: Clarendon.
67. Lane, E. W, (1863), *Arabic- English Lexicon*, London: Williams & Norgate.
68. Moscati, Sabatino, Spitaler, Anton, Ullendorff, Edward & von Soden, Wolfram, (1980), *An Introduction to the Comparative Grammar of The Semitic Languages: Phonology and Morphology*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
69. O'leary, De Lacy (1923), *Comparative Grammar of the Semitic Languages*, London: Kegan Paul.
70. Payne Smith, Robert, (1903), *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford: Clarendon.
71. Picktall, Marmaduke, *The meaning of the glorious Qur'an*, Osemania Oriental, Publications, Bureau, Osmania University, Hyderabad, India 1981.
72. Wilson, William, (1870), *The Bible Student's Guide*, United States: Macmillan.
73. Wright, William, (1890), *Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, London: Cambridge University Press Warehouse.
74. Zammit, Martin R, 2002, *A comparative lexical study of Qur'anic Arabic*, Leiden: Brill.
75. <https://www.bible.com/en-GB>.

## Visual Analysis of Contrasting Verses of Infāq (case study of verses 2: 261-274) Ensieh Sadat Mirsaberi<sup>1</sup> Ensieh Khazali<sup>2</sup>

Received: 30/11/2022

Accepted: 19/2/2023

DOI: 10.22051/TQH.2023.42197.3735

DOR:

### Abstract

*Visual expression plays a very effective role in conveying Qur'anic concepts. Artistic images in Qur'anic verses are a tool to convey the desired meanings to the mind of the audience. The investigation and precision in the artistic depiction of the Qur'an and the expression of the functions of these images make the secret of the miracle of the expressive and intellectual system of the Qur'an clearer. One of its fruitful results is motivating human intellect and emotions in understanding more of the divine verses. Sayed Qutb and other contemporary writers have gone beyond the ancient scholars and replaced the term "image" with complex rhetorical terms as such they listed its most important elements. In this regard, this research is based on the opinions of Sayed Qutb, Mohammad Daoud, and Hossein Jum'a on some of the most important elements of imagery, artistic harmony, and sensory imagination in the analysis of contrasting images in the Infāq verses of Surah al-Baqarah (verses: 261-274). For such contrasts in the Qur'anic images and especially in the adjacent contexts, clearly lead to more long Qur'anic concepts and easier induction of meanings in the mind of the audience. Based on the descriptive-analytical method, this article concludes that some artistic styles of imagination, such as visualization and recognition in describing the charity of unbelievers and believers, are similar, while some, such as irony, are used to warn and threaten unbelievers, of which the opposite contrasting is one of the most important and frequent semantic relationships in these verses. Motion verbs are more transitive that using them together with other styles makes their role more prominent in the dynamics of the images and is used more in the description of unbelievers' charity.*

**Keywords:** *The Qur'an, Artistic Imagery, Contrasting, Infāq (Charity).*

---

<sup>1</sup>. PhD Candidate of Arabic Language and Literature, Al-Zahra University, Tehran, Iran. (The Corresponding Author) Email: [e.mirsaberi@alzahra.ac.ir](mailto:e.mirsaberi@alzahra.ac.ir)

<sup>2</sup>. Professor, Department of Arabic Language and Literature, Al-Zahra University, Tehran, Iran. Email: [e.khazali@alzahra.ac.ir](mailto:e.khazali@alzahra.ac.ir)



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

سال بیستم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۲، پیاپی ۵۹

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۲۲۲-۱۹۳

## تحلیل تصویری آیات تقابلی انفاق (مطالعه موردی آیات ۲۶۱-۲۷۴)

### سوره البقرة

انسیه السادات میرصابری<sup>۱</sup>

انسیه خزعلی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۹

DOI: 10.22051/tqh.2023.42197.3735

DOR:

#### چکیده:

بیان تصویری در انتقال مفاهیم قرآنی نقش بسیار مؤثری دارد. تصاویر هنری در آیات قرآن ابزاری برای انتقال معانی مورد نظر به ذهن مخاطب است. بررسی و دقت در تصویرگری هنری قرآن و بیان کارکردهای این تصاویر راز اعجاز نظام‌بیانی و فکری بافت قرآن را روشن‌تر می‌کند و از نتایج ثمربخش آن تحریک عقل و عواطف انسانی در درک و فهم بیشتر آیات الهی است. سیدقطب و دیگر ادیبان معاصر فراتر از دانشمندان قدیم رفته و اصطلاح "تصویر" را جایگزین اصطلاحات پیچیده‌ی بلاغی کرده و مهمترین عناصر آن را برشمرده‌اند. در این راستا این پژوهش بر آن شد که با توجه به آرای سیدقطب، محمدداود و حسین‌جمعه به برخی از مهمترین عناصر تصویرپردازی، هماهنگی هنری و خیال‌پردازی حسی در تحلیل تصویرهای تقابلی در آیات انفاق (۲۶۱-۲۷۴) سوره‌ی البقرة بپردازد؛ زیرا این‌گونه تقابل‌ها در تصاویر قرآن و به‌خصوص در بافت‌های همجوار، به‌وضوح بیشتر مفاهیم بلند قرآنی و القای سهل‌تر معانی به ذهن مخاطب می‌انجامد. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی به این نتایج دست یافته‌است که بعضی از اسلوب‌های هنری خیال، همچون تجسیم و تشخیص در توصیف انفاق کافران و مؤمنان، مشابه هستند؛ اما برخی مانند کنایه، بیشتر برای هشدار و تهدید کافران به کار رفته‌است و تقابل تضادی یکی از مهم‌ترین و پربسامدترین روابط معنایی در این آیات است. افعال حرکتی بیشتر از نوع انتقالی است و به‌کارگیری آن همراه دیگر اسالیب نقش آن را در بویایی تصاویر پررنگ‌تر کرده و در توصیف انفاق کافران بیشتر استفاده شده‌است.

**واژه‌های کلیدی:** قرآن، تصویرهنری، تقابل، انفاق.

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرب، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران (نویسنده مسئول). [E.mirsaberi@alzahra.ac.ir](mailto:E.mirsaberi@alzahra.ac.ir)

<sup>۲</sup> استاد گره زبان و ادبیات عرب، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران. [e.khazali@alzahra.ac.ir](mailto:e.khazali@alzahra.ac.ir)

## مقدمه

تصویر هنری (imagery) شکل و یا هیأتی است که از طریق الفاظ، در ذهن نقش می‌بندد؛ هیأتی که الهام‌بخش و بازگو کننده‌ی احساسات است و الفاظ و عباراتی که به معنا رهنمون می‌کند. بعضی از محققین بر این عقیده‌اند که شناخت ما از "تصویر" و شیوه‌های بررسی آن، در اثر آشنایی با تلاش‌های غربی‌ها در این زمینه، بوده و نقد عرب در این زمینه سهمی ندارد؛ این در حالی است که «معتقدیم ناقدان متأخر، مرحله‌ی بزرگی از تعریف "تصویر" و پرداختن به قضایای آن را طی کرده‌اند، با این حال نباید در این عرصه، از تلاش‌های ناقدان قدیم، غافل شویم» (زرزومنی، ۲۰۰۰م، ص ۹۳).

کهن‌ترین سخن درباره‌ی تصویر شعری را در کتاب *الحيوان* اثر جاحظ بصري (۲۵۵ق) می‌توان دید. او معتقد به «جدایی لفظ از معنا بوده؛ چراکه معنی از نظر او یکی است ولیکن صور بیان آن متفاوت است» (جاحظ، ۱۹۳۸م، ص ۱۳۱). بعد از او کسانی همچون قدامة بن جعفر، زمخشری و عبدالقاهر جرجانی به واژه‌ی "صورت" و تعریف آن توجه داشته‌اند. عبدالقاهر (۴۷۳ق) نخستین کسی است که واژه‌ی صورت را در مفهوم اصطلاحی آن به کار برده است. وی بر این باور بود که زیبایی تصویر «با لفظ و معنای آن قیاس نمی‌شود؛ بلکه در ارتباط با ساختار در کلام و نظم آن در آفرینش تصویری است که در روح شنونده با وسایل بلاغی تأثیر بگذارد» (جرجانی، ۱۳۹۸ق، ص ۵۰۸).

بسیاری از محققان و ناقدان معاصر به تعریفی از مفهوم تصویر و عناصر تشکیل آن پرداخته‌اند؛ منتقدان معاصر عرب، جرجانی را مبنایی برای تعریف تصویر قرار داده‌اند. زکی مبارک یکی از ناقدان معاصر، به تصویر توجه خاصی داشت. او تصویر را اساسی در نقد شعر و معیاری در برتری شاعری بر شاعر دیگر بر شمرد (زکی مبارک، ۱۹۹۳، ص ۶۳). احمد شایب نیز بر این عقیده بود «تصویر هنری یکی از وسایلی است که ادیب به وسیله‌ی آن سعی در انتقال فکر و احساسش همزمان به مخاطب دارد» (شایب، ۱۹۶۴م، ص ۲۵۹). غنیمی هلال، عامل به وجود آمدن تصویر را خیال و تصویر را وسیله‌ی تجسیم احساسات و افکار برمی‌شمرد (غنیمی هلال، بی‌تا، ص ۳۸۲). اما سید قطب با مطرح کردن تصویر هنری شکاف عمیق بین هنر و دین را از بین برد و کتاب *مشهورش التصویر الفنی*

فی القرآن را در سال (۱۹۹۵م) چاپ کرد؛ هیچکس تا آن زمان به غیر از او توجهی به بررسی تصویر هنری در قرآن نکرده بود. «وی با این کتاب توانست از ناقدان معاصر خود در زمینه‌ی تصویر هنری به طور کلی و در زمینه‌ی تصویر قرآنی به طور خاص، پیش افتد» (خالدی، ۱۹۸۹م، ص ۱۳۳). سیدقطب بر این اعتقاد بود که «کل اسلوب قرآن به غیر از آیات تشریح بر پایه‌ی تصویر است و این اصول تصویری، راز اعجاز قرآن بوده که بر مؤمن و کافر تاثیر می‌گذارد» (سیدقطب، ۱۹۸۰ق، ص ۱۷). وی دو نوع تصویر را در قرآن بیان می‌کند؛ تصویر حسی که از جهان خارج، گرفته می‌شود و تصویر خیالی که بر پایه‌ی خیال استوار است. وی آنچنان که تصویر را قاعده‌ی تعبیر قرآنی معرفی کرد، خیال‌پردازی حسی را نیز قاعده‌ی تصویر، قرارداد» (راغب، ۲۰۰۵م، ص ۴۰). پس "حس" و "خیال" دو عنصر تشکیل دهنده‌ی تصویر هستند. وی سعی کرد برای درک همه‌ی جوانب تصویر قرآنی، معنای تصویر را توسعه دهد و به عناصر تصویر همچون رنگ، حرکت، صدا، تقابل، گفتگو، تجسیم و حواس اشاره کرد. بعد از سیدقطب، پژوهشگران دیگری به پژوهش‌هایی در ارتباط با اعجاز قرآن و وجوه تناسب در نظم قرآنی پرداختند از جمله‌ی آنها دکتر حسین جمعه که تقابل بین چیزهای متضاد یا همجنس را یکی از مهمترین عناصر تصویرپردازی هنری و شیوه‌های بیانی اعجاز‌آمیز در متن قرآن برمی‌شمرد و در کتاب *التقابل الجمالی فی نص القرآن الکریم* این عنصر را در سوره‌ی "والضحی" مورد بررسی قرار داده‌است (جمعه، ۱۳۹۱، ص ۹۳). محمدداود نیز از جمله اندیشمندانی است که در کتاب *الدلالة والحركة* به فعل حرکتی و انواع آن پرداخته و با بیان برخی از آیات، فعل‌ها را با قرآن تطبیق داده‌است.

### بیان مسئله

قرآن کریم از توان تصویری خود در بیان اغراض دینی بهره برده‌است و دارای سبکی بی‌سابقه و نوبنیاد، ساختاری هماهنگ و شبکه‌ای پیچیده از ارتباط میان الفاظ و معانی است؛ بر اساس نظریه‌ی سیدقطب که از پیشگامان اصلی این عرصه است، قاعده تصویرپردازی، قاعده‌ی عام و ابزار برتر بیان در اسلوب قرآن است (سیدقطب، ۱۹۸۰م، ص ۳۶). وی معتقد است که شیوه‌ی تصویری، روش قالب بیان اغراض ذهنی در قرآن

است. نظریه‌ی تصویری سیّدقطب بر دو پایه‌ی "اغراض تصویر" و "اسلوب‌های تصویر" استوار است. حوادث واقعی، حالات روانی (درونی)، معانی ذهنی، صحنه‌های قیامت، مناظر طبیعت، مثل‌ها، الگوهای انسانی، قصه و داستان از اغراض تصویرند. اسلوب‌های تصویر نیز که با آنها اغراض متعدد تصویر تجلی پیدا می‌کند به دو قسمت عمده تقسیم می‌شود: ۱- هماهنگی هنری: هماهنگی کلام با مضمون و محتوا، ایجاد تصویر به کمک سایه‌ی القا شده از واژه، ایجاد تصویر به کمک تقابل ۲- خیال‌پردازی حسی که شامل: تشخیص، تجسیم، کنایه، رنگ، حس‌آمیزی و فعل‌حرکتی می‌شود. او معتقد است این اسلوب صرف آرایش و تزیین نیست و به طور ناگهانی و تصادفی نیز استفاده نمی‌شود؛ بلکه قانون ثابت با ویژگی فراگیر و شیوه‌ای معین است که در جایگاه‌های مختلف کاربرد یافته‌است (همان، ص ۳۷). در تکمیل نظریات سیّدقطب در دو بحث تقابل و فعل‌حرکتی از نظرات اندیشمندان دیگر در این زمینه نیز استفاده شده است.

سیّدقطب در کتاب *تصویرپردازی هنری در قرآن* به دو قسم از تقابل اشاره کرده است: ۱- تقابل میان دو تصویر همزمان (هر دو در زمان حال) ۲- تقابل میان دو تصویر یکی در گذشته و دیگری در حال. حسین جمعه نیز به بحث تقابل در کتاب *زیبایی‌شناسی تقابل در قرآن* می‌پردازد. وی معتقد است: «تقابل را در بافت سخن و در هم‌نشینی با کلمات دیگر باید جستجو کرد. او بر این باور است که سبک تقابل به مثابه کوچک‌ترین ساخت از ساخت‌های نظام‌مند است که با تمام واحدهای دیگر همراهی می‌کند تا بافت زیبایی‌شناختی متن را به وجود آورد. بر این اساس او تقابل را به چهار قسمت عمده تقسیم می‌کند: ۱- تقابل نظم ساختاری: ساخت نظام‌مند متوازی و متناسب در تقابل؛ ساختی با اجزای در هم ادغام شده در بافتی مبتنی بر قرینگی در شکل و اثرگذار در معنا، این اجزاء هنوز به هم نرسیده به صورت تضاد تقابلی یا همگنی از هم جدا می‌شوند. ۲- تقابل تضادی: ابزاری برای درک هنری است که زیبایی هنر را با معادل روانی و موضوعی آن مرتبط می‌سازد و جامع گونه‌های امر و نهی، سلب و ایجاب و طباق... است. بنابراین صرفاً تباین بین یک چیز یا ضد آن نیست. ۳- تقابل همگن:



تقابلی که با دو لفظ یکسان بر دو معنای متفاوت دلالت کند یا لفظ واحدی که در معنای ظاهر و باطن متفاوت باشد. ۴- ساخت ریتمیک تقابلی (سبک موسیقایی منظم در پرتو تکرار آوای مفرد و مرکب که در بافت، شکل می‌گیرد) (جمعه، ۱۳۹۱، صص ۱۶۰-۲۲۶). در بحث حرکت، سیدقطب در کتاب *التصویر الفنی* خود به صورت کلی از فعل حرکتی سخن گفته و هیچ تقسیم‌بندی خاصی برای این عنصر در نظر نگرفته‌است؛ اما محمدداود در کتاب *الدلالة والحركة* افعال حرکتی را تقسیم‌بندی کرده و بر این نظر است که «برای حرکت‌های متفاوت، الفاظ مختلفی وجود دارد که نشان‌دهنده‌ی ریتم آن حرکت است؛ از جمله: زمان، مکان، منشأ و منبع حرکت و همچنین محیطی که آن حرکت در آن انجام می‌شود؛ مانند: هوا، زمین و آب؛ از این رو فعل‌های دال بر حرکت با تعدد این ویژگی‌ها و خصوصیات و تفاوت درجه و رتبه‌ی آنها بسیار متعدد می‌شود» (محمدداود، ۲۰۰۲م، ص ۳۶). افعال حرکتی به دودسته انتقالی (انتقالی مطلق / انتقالی - افقی / انتقالی جهت‌محور / انتقالی قدرتی / انتقالی انعطافی / انتقالی سرعتی / انتقالی کند / انتقالی مکانی / انتقالی مختص مایعات) و موضعی (موضعی قدرتی / موضعی احتکاکی / موضعی لرزشی / موضعی اعضای بدن / موضعی مختص مایعات / موضعی مطلق) تقسیم می‌شوند.

از آنجا که انفاق مسئله‌ای بسیار مهم و دارای اثرات فردی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در جامعه است، نتایج مثبت و ارزنده‌ای در جامعه خواهد داشت. قرآن انفاق کردن را یکی از صفات مؤمنان حقیقی می‌داند و نقطه‌ی مقابل آن اجتناب از انفاق و نیز انفاق کردن به شیوه‌ی ناصحیح است که اثرات منفی و نامناسبی را در افراد باقی می‌گذارد و در قرآن جزو صفات کافران نام برده شده‌است. با توجه به اینکه سیاق آیات البقرة/۲۶۱-۲۷۴ «همه در مورد انفاق است، این را می‌فهماند که به یکباره نازل شده است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۰۸). بر این اساس، نویسنده مقاله بر آن شد که با بررسی آیات فوق‌الذکر به بیان اهمیت انفاق و تقابل موجود در آیات از دیدگاه ادبی و جنبه‌های زیبایی‌شناختی و هنری آن بپردازد بر این اساس پژوهش حاضر با در نظر گرفتن نظریه‌ی سیدقطب و جمعه و محمدداود به عناصر تقابل، تشخیص، تجسیم، کنایه، حرکت بپردازد.

پژوهش حاضر در نظر دارد با در نظر گرفتن نظریه‌ی سیدقطب، جمعه و محمدداود به عناصر تقابل، تشخیص، تجسیم، کنایه و حرکت پردازد. لازم به ذکر است، بحث تقابل‌ریتمیک به دلیل وابستگی به موسیقی و محسنات لفظی و معنوی بلاغی، مورد نظر این پژوهش نیست.

بر این اساس پژوهش حاضر در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

- ۱- کدام عنصر نقش بیشتری در تصویرپردازی هر کدام از آیات انفاق داشته‌است؟
- ۲- از کدام عنصر خیال‌پردازی حسی بیشتر در ترسیم صحنه‌ها بهره برده شده‌است؟
- ۳- از چه نوع افعال حرکتی در آیات مربوط به مؤمنان و کافران بیشتر استفاده شده است؟

### پیشینه پژوهش

«تصویرپردازی هنری ابرار و جایگاه اخروی آنان در سوره انسان» (۱۳۹۲) عنوان مقاله‌ای است که زینه عرفت‌پور آن را در شماره ۶۲ مجله‌ی *انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی* به چاپ رسانده‌است. نویسنده در این مقاله با انتخاب سوره‌ی الانسان و با جمع آرای بلاغیون قدیم و ادیبان معاصر، تصویرپردازی هنری ابرار و جایگاه اخروی آنان را در این سوره، مورد مطالعه قرار داده و از راه بررسی مهم‌ترین عناصر تصویرپردازی هنری، یعنی مضمون، لفظ، صورخیال، احساس، حرکت، رنگ، گفت‌وگو، تقابل، موسیقی و فواصل آیات به بیان جلوه‌های زیباشناسانه‌ی این تصویرگری پرداخته‌است تا از این راه، عمق معنای آیات مربوط به ابرار در این سوره، بیشتر درک شود و هدف‌دینی منظور نظر آن‌ها با تأکید بر ظرافت‌های بیانی اعجاز‌آمیز کلام الهی، ترسیم شود.

نویسندگان مقاله «قاعده‌ی تصویرپردازی سیدقطب به تفکیک سوره‌های مکی و مدنی، با محوریت سوره‌های مدثر و منافقون» (۱۳۹۵) به قلم بتول مشکین‌فام، سهیلا جلالی‌کندری و مریم ولایتی، چاپ شده در شماره ۲۳ نشریه *آموزه‌های قرآنی*، در دویخس تحت عنوان اغراض تصویر (حادثه واقعی، نمونه انسانی، و معنای ذهنی) و نیز اسلوب‌های (تجسیم، تشخیص، فعل حرکتی، تقابل، موسیقی، گفتگو) در دو سوره المدثر و المنافقون پرداخته‌اند و در انتها با بیان آماری، میزان به‌کارگیری هر کدام را بررسی

کرده و به آن نتیجه رسیده‌اند که شیوه‌های تصویرپردازی در آیات مکی و مدنی یکسان است، ولی در آیات مدنی استفاده از تصویر و اغراض آن کمتر است.

پایان‌نامه‌ای با عنوان "الصور المتحركة في القرآن الكريم: الثلث الأول نموذجاً" در سال (۱۳۹۵) به قلم صغری بیاد، تصویرپردازی‌های حرکتی را در ده جزء نخست قرآن کریم بررسی کرده‌است و به اهمیت حرکت و میزان تأثیر آن در غنای تصاویر در آیات قرآن پرداخته‌است. این پژوهش با توجه به آیات منتخب به این نتیجه دست یافت که شیوع فعل ماضی نسبت به فعل مضارع و امر و نیز اسم‌ها در ایجاد تصویر متحرک بیشتر و حرکت افقی بالاترین و حرکت کند کمترین میزان استفاده را در آیات به خود اختصاص داده‌اند.

پایان‌نامه «تصویرپردازی‌هنری داستان انبیاء در سوره‌ی شعراء» (۱۳۹۶) به قلم نعمت‌الله مصطفوی به بررسی برخی از گونه‌های تصویرآفرینی داستان پیامبران در قالب هشت داستان در این سوره می‌پردازد، این پژوهش بر اساس کتب قدیم و جدید به بررسی زیبایی‌شناسی در داستان‌ها پرداخته و به مسائل بلاغی قدیم بیشتر توجه کرده است.

پایان‌نامه‌ی «تصویرپردازی سوره هود و تأثیر آن بر حالات روحی پیامبر اکرم (ص)» (۱۳۹۷) به قلم کوثر چاپچی بهبهانی‌زاده، به بررسی عناصر تصویرپردازی در این سوره پرداخته و رابطه‌ی میان تصاویر این سوره و علت تغییرات روحی پیامبر اکرم (ص) را بیان کرده‌است.

«حرکت در تصویرپردازی داستان‌های پیامبران مطالعه موردی سوره‌هود» (۱۳۹۷) به نگارش انسیه‌خزعلی و کوثر بهبهانی‌زاده که در شماره چهارم نشریه تحقیقات علوم قرآن و حدیث به چاپ رسیده است. نگارندگان به افعال حرکتی در این داستان‌ها پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که غلبه‌ی افعال حرکت انتقالی بر سایر افعال دلیل بر تصویرگری ملموس است و این امر بیشتر در تصاویر عذاب‌ها مشاهده می‌شود.

جامعه آماری در پایان‌نامه «تقابل معنایی در قرآن کریم» (۱۳۹۹) به قلم فرزانه خجسته، همه کلمات قرآن است و با روش توصیفی-تحلیلی به استخراج تقابل‌ها از دیدگاه معناشناسی ساختگرا و زبان‌شناسی پرداخته‌است و تحت عنوان تقابل دوتایی

(مکمل، مدرج، وارونه، واژگانی، جهت‌ی و ضمنی) و تقابل غیر دوتایی (تقابل تک‌بعدی، تقابل چند بعدی) به آیات پرداخته‌است و در نهایت به این نتیجه رسیده‌است که تقابل مکمل و مدرج دارای بسامد بیشتری است و تقابل تک‌بعدی و چندبعدی، کمترین بسامد را داراست. پژوهشگر اشاره کرده‌است که برای تقابل ضمنی هیچ موردی را نیافته‌است. تفاوت این پژوهش با پژوهش‌های مطرح شده در این است که پژوهش حاضر در نظر دارد براساس نظریه‌ی سیّدقطب، حسین‌جمعه و محمدداود و از دیدگاه زیبایی‌شناختی به بررسی "آیات انفاق" بپردازد. این امر گویای وجه نوآوری پژوهش است.

### ۱. تصویرپردازی آیات (۲۶۱-۲۷۴) سوره‌ی البقرة

این آیات در یک سیر تکاملی از تشویق به انفاق در مورد مؤمنان، نهی از بعضی کارها در ارتباط با انفاق، دستور به بعضی دیگر، تهدید و ترسیم انفاق کافران، مواردی که انفاق باید صورت گیرد و میزان پاداش و اجر آن سخن گفته‌است.

#### ۱-۱. تصویرپردازی انفاق مؤمنان و کافران

آیات انفاق با توجه دادن به نتیجه انفاق خالصانه، شروع می‌شود. تعجیل در تشویق و سرعت در توجه به انفاق را با آوردن نتیجه در ابتدای آیات، بیان می‌کند. (مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٍ وَ اللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) (البقرة ۲۶۱) این صحنه سرتاسر بر از جنب‌وجوش و میل به تکامل، پر از سبزی و فراوانی است. صحنه با به تصویرکشیدن یک دانه که هفت شاخه از آن می‌روید و هر شاخه‌ای صد دانه دارد، آغاز و در ادامه به دوبرابردن آن اشاره می‌شود و در نهایت با واژه‌ی (واسع) به تکمیل این صحنه پرداخته‌است. واژه (واسع) در هماهنگی با مثال آمده و تأکید در فزونی، بی‌نیازی (غنی) و قدرت خداوند دارد. در این صحنه، برای به تصویرکشیدن اثرات و بهره‌ی انفاق که همان غرض تصویر است از دو اسلوب هماهنگی هنری و خیال‌پردازی حسی باهم بهره‌برده‌است. تمثیل اثرات و ثواب انفاق اموال در راه خدا به دانه‌ای که هفت خوشه

برویاند و در هر خوشه صد دانه باشد، تجسیم تمثیلی تشبیهی است و نیز نسبت دادن رویاندن به دانه در حالیکه رویاننده اصلی خداوند است، تمثیلی از باب تشبیه معقول به محسوس است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۲). به بیان دیگر می‌توان گفت در این آیه دو تفسیر متفاوت از انفاق کنندگان محذوف، یعنی خداوند و شخص انفاق کننده وجود دارد به این معنا که با حذف کلمه‌ی (زارع) گویی انفاق کننده را به دانه، مثال زده و او را خود نتیجه در نظر گرفته‌است که این مورد علاوه بر ایجاد ایجاز و شتاب در بیان نتیجه، توجه به عامل انفاق را در کنار از بین بردن نفسانیت در انفاق خالصانه، مورد نظر دارد. «(سنابل) به صورت جمع کثرت آمده، تا در خیال متکلم سایه انداخته و او را به انفاق بیشتر، برای ثواب بیشتر، وادارد.» (راغب، ۲۰۰۵م، ص ۱۸۵). بیان (فی سبیل الله) بدون قید و به صورت مطلق برای فراگیری و شمول همه‌ی انفاق‌های خالصانه آمده و اشاره به قدرت خداوند دارد. عبارت (واسع علیم) در تأکید جمله‌ی (الله یضاعف من یشاء) بیان شده به این معنا که «هیچ مانعی برای جلوگیری از جود و مضاعف کردن آن وجود ندارد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۹۴)؛ زیرا «قدرت او بر بخشش، وسیع است.» (فخرطبری، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۴۰) و به آنچه استحقاق و اجر بیشتری دارد، آگاه است. دو فعل مضارع (یضاعف) با (ینفقون) در تقابل تضادی با یکدیگر آمده که دلالت بر تجدد پی‌درپی می‌کند؛ زیرا (نفق) به خارج شدن مال از مالکیت و کم شدن و از بین رفتن (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۱۵۵) و (یضاعف) به «دوبرابر شدن و یا بیشتر از آن اشاره دارد» (ابن منظور، ۱۹۹۷م، ج ۹، ص ۲۰۴). همچنین تضاد بین دو واژه‌ی (نفق) و (مال) مشهود است؛ زیرا (نفق) به معنای خارج شدن مال از مالکیت شخصی است؛ اما واژه‌ی (مال) بیان‌کننده‌ی مالکیت شخص نسبت به دارایی‌هایش است؛ پس مالکیت، ذاتی مال است و انفاق خارج شدن این مالکیت از شخص است. به کارگیری الفاظ متضاد در آیه و ایجاد تصویری متقابل از هر کدام که یکی بر فزونی و دیگری بر کاستی دلالت دارد؛ سبب ایجاد درگیری ذهنی در مخاطب و در نهایت عمق معنا در ذهن می‌شود. تکرار هدفمند واژه‌ی (الله) به نوعی اشاره به یگانگی و قدرت خدا و تأکید بر لذت بردن از بیان این لفظ دارد. در واژه‌ی (أنبت) حرکت انتقالی جهت محور رو به بالا را مشاهده می‌کنیم که اشاره به بیرون آمدن گیاه و شکافتن زمین و سپس رشد سریع گیاه دارد؛

حرکتی که در ابتدا سخت، ولی هرچه می‌گذرد آسان‌تر می‌شود، این امر می‌تواند اشاره به این موضوع باشد که انفاق در ابتدا سخت، ولی با گذر زمان آسان‌تر و بهتر و با شتاب بیشتری صورت می‌گیرد. این آیه در واقع مقدمه‌ای برای ورود به تقسیم انفاق در دو گروه مؤمنان و کافران است.

(اللَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَدَىٰ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) (البقرة ۲۶۲) در تصویرگری انفاق خالصانه از دو اسلوب خیال‌پردازی حسی و هماهنگی هنری استفاده شده است. منت و آزار مانند جسمی تصور شده که توانایی حرکت دارند. (اجر) نیز که امری معنوی است به مانند جسمی در نظر گرفته شده و در مکانی در نزد خالق خود حاضر است؛ بنابراین با استفاده از اسلوب تجسیم در این دو صحنه «معنا را در تصویری بصری به قصد تأثیر ارائه می‌نماید» (یاسوف، ۱۴۱۹ق، ص ۱۰۲) و نیز به کار بردن فعل (لَا يُتْبِعُونَ) «در پشت حرکت کردن» (فیروزآبادی، ۱۳۴۴ق، ج ۳، ص ۱۱) که «فعل انتقالی مطلق است و هیچ جهت مشخصی برای آن انگاشته نشده است» (داوود، ۲۰۰۳م، ص ۷۳)، بیان آن به صورت مضارع منفی به اجتناب و منع از انجام این عمل از هر جهتی دلالت دارد. دو کلمه‌ی (مَنًّا) و (أَدَىٰ) با هم در تقابل تضادی هستند؛ (مَنًّا) «به رخ کشیدن زبانی نعمت است» (فرشی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۲۹۱) و به خاطر گستردگی آن مقدم شده است در حالیکه (أَدَىٰ) «اذیت و آزار جسمی و روحی است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۱). یکی از دلایل انفاق نکردن و از بین رفتن انفاق خالصانه، به وجود آمدن احساس (خوف) و (حزن) در شخص است؛ بنابراین «خداوند توجه به هر امر دوست داشتنی و زوال هر امر ناپسند را برای آنان آورده است و هیچ امری بیشتر از بیم و اندوه بر آدمی ضرر نمی‌رساند؛ چون اندوه از امر ناپسند گذشته یا حال بیم و هراس از امر ناپسند در آینده ناشی می‌شود» (ثعالبی، ۱۸۹۷م، ص ۱۱). تکرار عبارت (فِي سَبِيلِ اللَّهِ) در دو آیه، تأکید بر انفاق خالصانه است. تکرار ضمیر جمع (هُمْ) اختصاص و همچنین تأکید ضمانت این نوع انفاق را می‌رساند، این آیه به صورت ضمنی در تقابل تضادی با (اللَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَدَىٰ لِيَسْ لَهُمْ أَجْرٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ

يَحْزَنُونَ) قرار گرفته؛ گویا خداوند با بیان این آیه معنای متقابل آن را در ذهن زنده می‌کند و نسبت به آن هشدار می‌دهد.

(قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتَّبِعُهَا أَذَىٰ وَ اللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ) (البقرة ۲۶۳) در این آیه با نظم ساختاری تقابلی روبرو می‌شویم که دو صحنه کاملاً در مقابل هم قرار گرفته است؛ صحنه‌ای که شخص با گفتار نیک و چشم‌پوشی از رفتار ناشایست سائل، او را رد می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۹۶) و در صحنه مقابل صدقه‌ای همراه با آزار داده می‌شود. کلمه‌ی (أذی) «ایجاد آزار جسمی و روحی است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۱) در تقابل تضادی با مغفرت «از بین بردن عذاب» (ابن فارس، ۱۹۷۰م، ص ۱۷) است. صدقه «به چیزی گفته می‌شود که انسان به قصد قربت از مالش خارج کند» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۷۸). در تقابل تضادی با معنای (يَتَّبِعُهَا أَذَىٰ) انفاقی که از روی صدق صورت نگرفته، آمده است. کلمه‌ی (غَنِيٌّ) «بی‌نیازی مطلق و ضد فقر است» (ابن منظور، ۱۹۹۷م، ج ۱۵، ص ۱۳۶) در تقابل تضادی با صدقه که به نیازمندی و فقر اشاره دارد، بیان شده است. واژه‌ی (حَلِيمٌ) «خودداری نفس از هیجان و خشم» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۵۳) و «سکوت در برابر رفتار ناهنجار دیگران» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۹۶) است که از سویی برای «تهدید و وعید نسبت به صدقه همراه با آزار و منت» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۴۳) بیان شده است و از سویی دیگر در تقابل با أذی آمده است. فعل (يتبع) در این آیه و آیه‌ی قبل «در مقام ذم بیان شده» (المطعنی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۶۶) و صدقه و آزار به مانند جسمی تشبیه شده - اند که قابلیت حرکت دارند و چون فعل انتقالی مطلق است بر نفی هر گونه آزاری در صدقه تأکید دارد و به وضوح تصویر متقابل کمک می‌کند. همانطور که مشاهده کردیم در این صحنه برای بهتر نشان دادن تفاوت انفاق خالصانه و غیر آن، بیشتر از اسلوب هماهنگی هنری به طور خاص از تقابل بهره برده است.

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذَىٰ كَالَّذِي يُفِيقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانَ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ) (البقرة ۲۶۴) موضوعی که در آیه‌ی قبل به صورت خبری بیان شد در این آیه به صورت دستوری و خطاب مستقیم

به مؤمنان آمده است. غرض تصویر، بیان مثال، برای تصویرگری انفاق خالصانه در قالب صورتی حسی است. طبق این تصویر، تشبیه انفاقی که با آزار و اذیت و به خاطر ریا صورت گیرد از نظر بی نتیجه بودن مانند تخته سنگی است که هیچ چیزی در آن قابل کشت نیست؛ زیرا بستر مناسب وجود ندارد؛ اگرچه دیگر شرایط برای کشت مهیا باشد. احمد بدوی در تعبیری دیگر از (صفوان) بیان می کند: «(صفوان) نماد قلبی خالی از احساس نجیب انسانی است که صدقه، آن را با جامه ای نازک می پوشاند در حالیکه بیننده احساس می کند، قلبی پر از عشق و انسانیت است و امید خیر به آن دارد؛ اما نفاق به زودی این پرده نازک را از بین می برد و قلب واقعی سخت و تسلیم ناپذیر ظاهر می شود» (بدوی، ۲۰۰۵ م، ص ۱۶۱). اودر بیان این تصویر (وابل) را نماد نفاق می داند، در حالیکه در تصویر بیان شده (وابل) نماد برکت و خیر است و به دلیل نبودن شرایط مناسب بی نتیجه است. در تصویر (فَتْرَكُهُ صَلْدًا) از اسلوب هنری تشخیص «برای پویایی بیشتر تصویر و مشارکت عاطفی مخاطب» (یاسوف، ۱۴۱۹ ق، ص ۱۴۱) در صحنه و نیز از فعل حرکتی برای وضوح و تأکید نتیجه، همزمان بهره برده است؛ گویا باران دارای شخصیتی انسانی است که قادر بر ترک تخته سنگ است و (ترک) فعل حرکتی انتقالی است که علاوه بر تأکید بر موضع ترک شده دلالت بر حرکت و عبور می کند و به معنای «واگذاشتن و رهاکردن است» (ابن منظور، ۱۹۹۷ م، ج ۱۰، ص ۴۰۵)، و نیز فعل سرعتی جهت محور (أصاب) نیز به معنای «پایین آمدن چیزی با شتاب است» (ابن فارس، ۱۹۷۰ م، ص ۳۱۷) این فعل، حرکت صحنه و سرعت تخریب مورد نظر را در جهت رسیدن به غرض تصویر، بهتر به نمایش می گذارد. قرار گرفتن «(فاء) به صورت پی در پی در آیه نیز سرعت محوشدن آن را بدون لحظه ای درنگ بیشتر می کند» (راغب، ۲۰۰۵ م، ص ۲۶۱).

در تصویرگری این آیه بیشتر از اسلوب هماهنگی هنری به وجه تقابل استفاده شده است. بیان (صدقات) در ابتدای آیه در تناسب معنایی با انفاق قرار می گیرد؛ زیرا صدقه از صدق گرفته شده و «مطابقت گفتار با نیت و ضمیر است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۴۲۸) که در راه خدا به نیازمندان داده می شود. ولی رياء عدم مطابقت گفتار و رفتار با نیت را شامل می شود و فقط «برای جلب ستایش مردم صورت می گیرد»



(ابن فارس، ۱۹۷۰م، ص ۲۳۳). از دیگر مواردی که به صورت‌های گوناگون در ترسیم بهتر صحنه به مخاطب کمک می‌کند؛ وجود دو کلمه‌ی (صفوان) و (صلد) است که از نظر «سختی و بی‌حاصل بودن» (بنت الشاطی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۸۷ و ۵۶۸) در ترادف با هم هستند و بیان دو واژه متفاوت به یک معنا در ترسیم یک صحنه تأکید بر سختی قلب این افراد است. عبارت (لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا) برای تأکید دوباره نفی نتیجه‌ی تشبیه تمثیلی آمده‌است. در ابتدای آیه مؤمنان را مورد خطاب قرار داده و به طور مستقیم دستور نهی از انفاق همراه با منت و آزار را می‌دهد و بعد از آن به ترسیم انفاق ریائی می‌پردازد و ناگهان عدم هدایت این افراد را با قرار دادن آنها در زمره‌ی کافران به پایان می‌رساند، در این تصویر دوری این عمل از مؤمنان واقعی به اندازه‌ای است که فقط جزای کافران به تصویر کشیده می‌شود و ذهن کنجکاو مخاطب برای رسیدن به نتیجه در صحنه آزاد است. عبارت (اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ) به صورت ضمنی در تقابل تضادی با (الله یهدی القوم المؤمنین) است. این تقابل دایره شمول معنایی را بدون بیان لفظ در صحنه گسترده می‌کند و جایگزینی معنا در ذهن مخاطب سهل‌تر و عمیق‌تر صورت می‌گیرد. در آیه‌ی بعد با ترسیم تصویری از انفاق مؤمنان مخاطب به درک بهتری از این تقابل و تفاوت بین معانی و تصاویر می‌رسد. همچنین این عبارت تذلیل برای تأکید جمله‌ی قبل است و «کنایه از اینکه ریا و منت و آزار از صفات کافران است و مؤمنان باید از آن دوری کنند» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۵). عدول از ضمیر مفرد مخاطب به جمع غایب برای تأکید و توجه به معنا صورت گرفته‌است. استفاده از (رئاء) «مصدری که حال واقع شده» (اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۶۶۳) و در آن «مبالغه و وسعت معنا» (سامرائی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۲۳۹) لحاظ شده‌است که احتمال مفعول لأجله و حال بودن را توأمان دارد، همانگونه که سامرائی در کتاب معانی النحو (ج ۲، ص ۲۵۰) می‌گوید: «هرگاه حال به صورت مصدر واقع شود می‌توان سه احتمال حال، مفعول لأجله و مفعول مطلق را برای آن در نظر گرفت که در این صورت سه غرض در یک تعبیر واحد گنجانده می‌شود.» در این صورت معنا بیشتر مورد تأکید قرار می‌گیرد.

(مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَ تَثْبِيْتًا مِّنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بَرِيْرَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكْلَهَا ضَعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيْرٌ)

(البقرة ۲۶۵) این آیه در تقابل نظم ساختاری با آیه قبل ذکر شده و در وصف حال انفاق خالصانه در برابر انفاق ریائی است. برای نشان دادن تفاوت بهتر این دو گروه، از کلمات و اسلوبی مشابه با آیهی قبل در تصویرگری استفاده شده که معنا با وضوح بیشتری به مخاطب رسانده شود. استفاده از کلمه‌ی (وابل) که بارانی نافع و سودمند است در هر دو آیه و دو حال متقابل، تأکید بر بستر عمل است که اگر همه‌ی جنبه‌های ظاهری کار مناسب باشد؛ اما بستر عمل مناسب نباشد هیچ سودی نمی‌دهد و در مقابل در بستری مناسب و نیت خالص بسیار نافع است و در هر صورت نتیجه‌بخش است؛ اگرچه کمتر از آن (طل) باشد. در این آیه برای بیان مفهوم ذهنی (نتیجه انفاق خالصانه) از اسلوب‌های هماهنگی هنری و خیال استفاده شده‌است. استفاده از تجسیم تمثیلی تشبیهی و تشخیص و فعل حرکتی به صورت همزمان در این تصویر، قوه‌ی خیال مخاطب را برمی‌انگیزاند. تشبیه انفاق خالصانه به باغی که بر پشت‌های قرار دارد و بارانی تند به آن می‌رسد و دو برابر ثمر می‌دهد و یا با بارانی اندک نیز مثمر می‌شود در تقابل تصویر تخته‌سنگ در انفاق ریائی که هیچ ثمره‌ای ندارد، آمده‌است. در تصویر (فَأَنْتَ أَكْلَهَا) همزمان از تشخیص و فعل حرکتی استفاده شده‌است؛ باغ در اینجا همانند انسانی در نظر گرفته شده که می‌بخشد، به‌کارگیری فعل حرکتی انتقالی (أتی) (محمد داوود، ۲۰۰۲، ص ۱۴۷) که به معنای «به آسانی آمدن» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۰) است، تصویر حرکتی ثمره دادن آسان درخت را به زیبایی ترسیم می‌کند. منظور از (ربوة) در این مثال، مستعد بودن زمین از نظر رشد و حاصلخیزی است و در تقابل تضادی با (صفوان) که در آیه‌ی قبل ذکر شده‌است، قرار می‌گیرد. استفاده از اسلوب تقابل تضادی در دو واژه (وابل و طل) «باران شدید با دانه‌های درشت و باران ضعیف و دانه‌های ریز» (ابن منظور، ۱۹۹۷، ج ۱۱، ص ۴۲۰ و ۷۰۵) تأکید بر «ثمردهی محصولات این باغ دارد چه باران زیاد ببارد و چه کم، در هر صورت خالی از میوه نمی‌شود» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۱۳) و نیز قرار گرفتن اثبات و نفی در «تقابل سلبی و ایجابی» دو کلمه (أصابها) و (لم یصبها) از وجوه ایجاد تناسب و وحدت موضوعی در صحنه به شمار می‌رود. عبارت (اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) وعده و وعید و نتیجه‌ی مقایسه دو گروه در دو آیه است: تهدید، برای ریاکاران و

ترغیبِ کسانی است که فقط برای خشنودی خداوند انفاق می‌کنند؛ چراکه "ریاء و اخلاص" در کارها و نیت‌ها از خداوند پنهان نمی‌ماند. (اِبْتِغَاءً) مفعول لأجله است و علتی را بیان می‌کند که به هنگام وقوع انفاق همراه انفاق کننده است و همین انگیزه‌ی فعل فاعل شده و بدون لام تعلیل آمده تا «دلالیت بر حاصل شدن علت و واقع شدن آن کند» (سامرائی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۱۹۲). پس در مقایسه‌ی با آیات قبل عبارت (يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ) در تقابل تضادی با دو عبارت (الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) و (مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ اِتِّبَاءً مَرْضَاتِ اللَّهِ) آمده است.

همانطور که مشاهده کردیم دوآیه از نظر به‌کارگیری بعضی از اسلوب‌های هنری همچون تجسیم، تشخیص و فعل حرکتی مشابه هستند؛ اما بعضی از اسلوب‌ها همچون (تقابل) در آیه‌ی قبل پررنگ‌تر است. به‌کارگیری این عنصر به وضوح و تأکید معنا در تصویر، کمک می‌کند.

(أَيُّودٌ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَ لَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَابٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ) (البقرة ۲۶۶) در تصویرگری نهی از انفاق ریائی، اسلوب‌های تجسیم، تقابل و فعل حرکتی نقش داشته‌اند و آن را بدون فاصله آورده تا تأثیر معنا در نفس‌ها بیشتر شود؛ تمثیل حال این افراد را در ابتدا با ترسیم تصویر بوستانی فراخ به نمایش گذاشته است، «ذکر درخت خرما (نخیل) و میوه درخت انگور (عنب) به خاطر منفعت زیاد درخت خرما و استفاده از میوه، برگ‌ها، چوب درخت و... است؛ این در حالی است که بیشترین منفعت درخت انگور "الکرم" در میوه‌ی آن خلاصه می‌شود» (اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۶۷۲). تصویر جریان رودها و گوناگونی میوه‌ها به بزرگی و بهجت باغ اشاره دارد. پس از ورود به جزئیات صحنه و به تصویر کشیدن اوج زیبایی باغ، به تشبیه حالت صاحب باغ به نیازمندترین فردی که به محصول باغ محتاج است، می‌پردازد؛ زیرا او «صاحب فرزندانِ کوچک است» (الثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۶۵) و خود، ناتوان و فرتوت و با دیدن صحنه‌ی سوختن باغ، امید به احیای دوباره‌ی آن از بین می‌رود و هیچ اثری از سبزی و طراوت در آن باقی نمی‌ماند. تأکید آتش گرفتن باغ با عبارت‌های مختلف چون (اعصار فیه نار، احترقت) دلالت بر از بین رفتن باغ به صورت

کامل دارد، بطوریکه هیچ امیدی برای احیاء مجدد آن وجود ندارد. در این مثال اوج ناامیدی و حسرت صاحب باغ را در حالیکه امیدوار به برداشت نتایج عمل بوده، به تصویر کشیده است. دو تصویر (جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَ أَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ) و (فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ) در تقابل تصویری با هم قرار گرفته اند، آبی که بر روی زمین جریان دارد در مقابل «بادی که به سمت آسمان در حرکت و دارای زبانه‌هایی از آتش است» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۱۲) صحنه‌ی اول پر از آرامش و صدای جریان آب و صحنه‌ی مقابل پر از آشفتگی و صدای گردباد و درهم کوفتن اشیا به گوش می‌رسد. رنگ سبز که در صحنه اول نوید سرزندگی می‌دهد، در تقابل رنگ خاکستری و سیاهی حاصل از سوختگی در صحنه دوم که نشان از حسرت و اندوه است، قرار گرفته اند؛ گویی تصویری از زندگی ظاهری در تقابل با زندگی اخروی ایشان است. همراهی فعل حرکتی (أصاب) با کلمه‌ی (إعصار) تأکید بر سرعت و حرکت رو به بالا در صحنه است. برای تصویرگری گذشت سریع زمان و عدم توجه به آن در عبارت (وَأَصَابَهُ الْكِبْرُ) از تجسیم و فعل حرکتی همزمان بهره برده است؛ پیری مانند تیری مجسم شده که به شخص برخورد کرده؛ گویی شخص به ناگاه متوجه پیری شده و این اوج ایجاز برای به تصویر کشیدن شدت پیری است که تا اعماق جان شخص نفوذ کرده، در حالیکه اصلاً متوجه گذشت زمان نشده است. (و) در اینجا واو حالیه است و به قصد استیناف آمده تا هم اعلام کند «این جمله مستأنفه است و خبر تازه‌ای در بر دارد و از طرفی هم قصد ندارد جمله حالیه را در اثبات به فعل اول ضمیمه کند» (جرجانی، ۱۹۷۷م، ص ۱۶۵). همراهی فعل (یؤد) «محبت تام و کامل» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۵۱) با همزه استفهام انکاری، تنفر کامل از این موقعیت را نشان می‌دهد؛ چون «بعد از همزه، فعل واقع شده تا دلالت بر توبیخ داشته باشد» (سامرائی، ۱۴۳۴ق، ج ۴، ص ۲۰۱). در این ترکیب، ساخت نحوی به درستی در خدمت معنا قرار گرفته است. به تصویر کشیدن همزمان پیری و خردسالی در یک صحنه که هر دو نماد ضعف و ناتوانی است، از یک سو در تناسب و از سویی دیگر در تقابل تضادی با هم قرار می‌گیرند. در تصویرگری این صحنه برای بیان تفاوت و برجسته‌سازی آن در ذهن، اسلوب هماهنگی هنری تقابل نسبت به دیگر اسلوب‌ها پررنگ‌تر است تا علاوه بر

«دعوت به تفکر برای شکافتن ماهیت زیبایی تصاویر، امکان انسجام را بیشتر کند» (جمعه، ۱۳۹۱، ص ۱۶۱) تکرار فعل حرکتی سرعتی (أصاب) در همنشینی کلمات (وایل/أعصار)، جهت‌های حرکتی متناسب با آن کلمات را در صحنه ملموس‌تر کرده و در خدمت وضوح معنا قرار داده‌است.

## ۱-۲. تصویرپردازی شیوهی صحیح انفاق و نتایج آن

بعد از ترسیم انفاق مؤمنان و کافران در قالب تمثیل، به بیان شرایط انفاق، شیوهی صحیح آن، نتیجه و پاداش آن می‌پردازد.

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ) (البقرة ۲۶۷) صحنه با خطاب مستقیم به مؤمنان و امر به انفاق از طیبات آغاز می‌شود و بلافاصله تصاویری از کوشش و تلاش در راه کسب روزی حلال و صحنه‌هایی از ظهور و وفور نعمت‌هایی که خداوند ارزانی داشته به تصویر کشیده می‌شود و در ادامه، نهی از انفاق موارد پست و ناپاکی‌ها را گوشزد می‌کند و برای لزوم درک بیشتر، مخاطب را جایگزین فقیر کرده و خود او را درگیر صحنه می‌کند تا عمق معنا را در اثرگذاری ترسیم کند. کلمه‌ی (خبیث) در تقابل تضادی با (طیبات) قرار گرفته و شدت دوری این دو کلمه را در نوع به‌کارگیری فعل‌های آن نیز نشان داده‌است و از به‌کارگرفتن این دو واژه با یک فعل امتناع ورزیده تا با عبارت (لاتیمموا) حتی از «قصد و نیت» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۹۳) این کار هم نهی شود، به عبارتی (وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ) در تأکید جمله‌ی (أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتٍ آمَدَه‌است و با دو عبارت (مَا كَسَبْتُمْ) و (مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ) که در تقابل تضادی با هم قرار گرفتند، همه نوع درآمدها را «به صورتی هدفمند، بدون اینکه مخاطب را دچار پیچیدگی و تکلف کند، بیان کرده‌است» (جمعه، ۱۳۹۱، ص ۱۸۵). (أَنْ تُغْمِضُوا) به منزله‌ی مصدر است و «همراهی آن با فعل مضارع، دلالت بر وقوع آن در آینده می‌کند» (المبرد، ۱۹۳۶م، ج ۲، ص ۶) به عبارتی شدت زشتی انفاق از خبائث به حدی است که خداوند متعال در ادامه‌ی آیه با جایگزینی آن افراد به جای فقرا، ایشان را به شرایط نزدیک‌تر کرده و نهایت اجبار را در قبول کمک با آوردن جمله‌ی (إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ) به تصویر کشیده‌است؛ تصویری از احساس خجالت و شرم از قبول

این چنین کمکی درعین نیازمندی. جمله‌ی (وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَنِّي حَمِيدٌ) کنایه‌ای تهدیدآمیز و در تکمیل و تأکید تصویر آمده است؛ خداوند بی‌نیاز از صدقات حرام و پست است و به خاطر همه نعمت‌هایی که در اختیار شما گذاشته، قابل ستایش است؛ پس نسبت به آنچه از بهترین‌ها که در اختیار شما گذاشته، صدقه دهید. از دیگر اسلوب‌های به‌کاررفته در این تصویر فعل حرکتی انتقالی (أخرج) است که «دلالت بر انتقال از مکانی محدود به مکانی وسیع دارد» (محمدداود، ۲۰۰۲م، ص ۱۲۰) و در ترکیب با (مِن الْأَرْض) تأکید بر گشایش داشته و فعل را جهت محور رو به بالا کرده است و در رساندن مفهوم ذهنی غنی بودن خداوند، به تصویر مورد نظر کمک کرده و در اختیار گذاشتن آسان نعمت‌ها را به طور دقیق به تصویر می‌کشد. واژه‌ی (أخذ) نیز فعل حرکتی انتقالی است که غالباً به وسیله دست صورت می‌گیرد، این واژه نیز شدت نیازمندی را در تصویر، ترسیم کرده و در ادامه، تصویر را با فعل حرکتی موضعی چشم (أَنْ تُعْمِضُوا) که کنایه از شرمساری و خجالت است، کامل کرده است. در این آیه، دو اسلوب تقابلی و فعل حرکتی در ایجاد تصویر نقش داشته‌اند.

(الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَ يَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَ اللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَ فَضْلًا وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ\* يُوْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) (البقرة: ۲۶۹ و ۲۶۸) این آیه تصویری هشدار گونه را به نمایش می‌گذارد که در آن شیطان در تلاش برای منصرف کردن افراد از انفاق به خاطر ترس از تنگدستی است و دستور به ارتکاب هر گناهی را می‌دهد به گونه‌ای که زمینه‌ی هرگونه انفاق را در وجود ایشان از بین ببرد از طرفی بلافاصله به سمت دیگر تصویر متمرکز شده که «خداوند به کرم و بخشش دعوت می‌کند» (ملاحویش، ۱۹۶۵م، ج ۵، ص ۲۴۱) و آموزش گناهان و زیادت در روزی را وعده می‌دهد، به عبارتی دو صحنه‌ی کاملاً متضاد: صحنه‌ی اول مملوء از نگرانی و ترس از آینده و صحنه‌ی دوم سرشار از احساس امنیت به آینده. این صحنه با به تصویر کشیدن وسعت بی‌انتهای خزان‌های الهی و آگاهی او نسبت به چگونگی انفاق و آنچه که انفاق می‌شود ادامه پیدا می‌کند، همین امر در مخاطب میل و انگیزه‌ی بیشتری برای انفاق ایجاد می‌کند. صحنه، همچنان با تصاویری از

و وعده‌های خداوند در جریان است این بار پاداشی خاص به نام حکمت را مطرح می‌کند و «آن را به خود نسبت می‌دهد تا خود عهده‌دار هدایت آنها به خیر و جدایی آنها از هرگونه شری شود» (سامرائی، ۲۰۰۷م، ص ۹۲)؛ حکمتی که اگر کسی از آن بهره‌مند شود به خیر فراوانی دست می‌یابد. صحنه با ذکر کلمه‌ی اولوالباب پایان می‌پذیرد؛ گویی آن حکمتِ خاصه را مختص اندیشمندان می‌داند.

دو بخش آیه ۲۶۸ بر اساس اسلوب تقابل نظم‌ساختاری، دو گروه کافر یا ریاکار و مؤمن را در تقابل هم قرار داده است و در نظمی ساختارمند به‌طور خلاصه، نتیجه‌ی اعمال آنها را بیان کرده است درون خود، تقابل‌های تضادی و همگن را دارد. (الشَّيْطَانُ) سرپرست کافران و در تقابل تضادی با (اللَّهُ) سرپرست مؤمنان آمده است. در "وعده‌ی" (شیطان) و (الله) نیز تقابل همگن وجود دارد، وعده‌ی به فقر و گناه در مقابل وعده به آمرزش و روزی زیاد. از طرفی دیگر (الْفَقْرَ) به معنای نیازمندی در تقابل تضادی با (فَضْلًا) «زیادت در رزق و روزی» (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۷۲۰) و (الفحشاء) «ارتکاب هر گناهی که از حد تجاوز کند» (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۱۲) در تقابل تضادی با (مغفرة) «مصون نگه داشتن بنده از عذاب، آمرزش گناهان» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۰۹) است؛ به آن علت که ارتکاب گناه سبب ایجاد عذاب و (مغفرت) از بین بردن آن است. تعدد تقابل‌های دوگانه در کلمات دقیقاً هماهنگ با تقابل در محتوای آیه به کار رفته و ذهن مخاطب را برای این جدال آماده می‌کند. «تقدیم شیطان و الله برای نشان دادن تحقیر و تعظیم است» (المطعنی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۸۴) و نیز اسم شیطان مقدم شده تا تعجیل و تأکید در مذمت خبر داشته باشد و نسبت به آن هشدار دهد، این نوع تقدیم سبب تقویت حکم و اثرگذاری بیشتر در ذهن مخاطب می‌شود. عبارت (يَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ) در تأکید جمله‌ی قبل آمده «وعده شیطان نیز بر امر او مقدم شده؛ چراکه به وسیله وعده، اطمینان از اجرای امر پیدا می‌شود» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۹) وجود (ال) استغراق جنسی در وعده‌های مختص به شیطان که دلالت بر هر نوع فقر و همه‌ی گناهان می‌کند در تقابل با تنوین تفخیم در وعده‌های خداوند است که دلالت بر بزرگی و عظمت این وعده‌ها دارد. (وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) در تناسب با تصاویر قبل و تکمیل‌کننده‌ی آن است؛ وسعتِ رحمت و فضل خداوند نسبت به بندگان، به‌خاطر آگاهی او نسبت به

نوع انفاق و آنچه انفاق می‌کنند، است. آیه‌ی (۲۶۹) تأکید و ادامه‌ی وعده‌های خداوند است که در آیه قبل ذکر شده بود. تکرار در دو واژه (اتی) و (حکمة) علاوه بر برجسته‌سازی معنا، منجر به جهت‌دهی فکری مخاطب نسبت به بخشش خداوند و تحقق وعده‌های او می‌شود. وجود حصر در (مَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ) کنایه و تأکیدی بر این موضوع است که تنها به خردمندان حکمت اعطا می‌شود. تنوین در (خیراً) و (کثیراً) بیانگر تعظیم حکمت بخشیده شده‌است.

(وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِّنْ نَّفَقَةٍ أَوْ نَذْرْتُمْ مِّنْ نَّذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ) (البقرة ۲۷۰) طبرسی در مجمع البیان آورده؛ «نفقة) آن مستحب و واجبی که خدا وضع کرده‌است و (نذر) مستحبی که خود انسان بر خود واجب می‌کند» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۶۰). پس می‌توان این دو انفاق را در تقابل تضادی با هم قرار داد؛ چون نفقه را خدا (خالق) وضع کرده و نذر را خود انسان (مخلوق) بر خود واجب کرده‌است که برای احاطه و شمول بیشتر معنا بیان شده‌است. عبارت (فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ) در تناسب با موقعیت به صورت دوجوهی آمده؛ پاداش دادن و یا مجازات کردن که بسته به نوع انفاق و نذر و قبولی شرایط هر کدام دارد. عبارت (مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ) به صورت ضمنی در تقابل تضادی با عبارت (لِلْمُؤْمِنِينَ أَنْصَارٌ) قرار می‌گیرد، در این نوع تقابل، مخاطب نیز در ترسیم صحنه با پدیدآورنده‌ی آن مشارکت دارد و توجه به معنا و هدف را دوچندان می‌کند. برای ارتباط تام بین این دو صحنه در دو آیه‌ی قبل کلمه‌ی (ظالمین) کسانی که انفاق را به درستی انجام نمی‌دهند در تقابل با (اولوا الألباب) کسانی که انفاق را به نحو احسن انجام می‌دهند، قرار گرفته‌است.

(إِنْ تَبَدُّوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهِيَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ يَكْفُرُ عَنْكُمْ مِّنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ \* لَيْسَ عَلَيْكَ هُدُنُهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَ مَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُّوفَّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ \* لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ) (البقرة ۲۷۱-۲۷۳) این سه آیه به صورت کلی به تکمیل



شرایط انفاق صحیح پرداخته‌است. صحنه با به تصویر کشیدن انفاق آشکار و برتری دادن انفاق مخفیانه شروع و با زدودن برخی گناهان از آنها ادامه پیدا می‌کند و در پایان خداوند به ایشان اطمینان می‌دهد که به آنچه انجام می‌دهند، آگاه است. در صحنه‌ی بعد شاهد جابجایی تصویر از خطاب مؤمنان به پیامبر و تسلا‌ی ایشان به اینکه هدایت کامل مردم بر عهده‌ی ایشان نیست و خداوند، خود هر که را بخواهد، هدایت می‌کند. در ادامه و در چرخشی مجدد خطاب به مؤمنان از سر گرفته می‌شود، تأکید مجدد بر انفاق از خوبی‌ها و بازگشت منفعت کامل آن به خود مؤمنان و با رد هرگونه ظلمی به آنها، پایان می‌یابد. ناگهان صحنه، فقیرانی را به تصویر می‌کشد که در گذران زندگی دچار مشکل شده و حتی توانایی برای سفر کردن و کسب روزی را ندارند، با این وجود نیازمندی خود را آشکار نمی‌کنند و اصراری برای کمک گرفتن از دیگران ندارند. در این قسمت شاهد یک التفات دیگر از غایب (افراد نادان و بی‌توجه به حال نیازمندان) به مخاطب (افراد فهمیده) هستیم. بعد از به تصویر کشیدن حال این افراد و تأکید دوباره به انفاق، صحنه با تصویری از احاطه‌ی آگاهی خداوند از انفاق‌ها به پایان می‌رسد. تأکید بر آگاهی خداوند به نوعی در پاسخ به تردیدی است که در دل احساس می‌شود. دو عبارت (إِنْ تُبْدُوا) و (إِنْ تُخْفَوْهَا) صدقات آشکار در تقابل تضادی با صدقات پنهانی، قرار گرفته است. به‌کارگیری این نوع تضاد علاوه بر شمول معنایی به وضوح و تأکید معنا کمک شایانی می‌کند. (لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ) جمله معترضه‌ای است که برای تسلی خاطر پیامبر اکرم در وسط کلام آمده و سپس خطاب به مؤمنین را از سر می‌گیرد، این تغییر خطاب، علاوه بر جلب توجه بیشتر مخاطب سبب رفع خستگی و ملالت از وی می‌شود. عبارت (لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ) نفی هدایت کامل در تقابل سلبی با (اللَّهُ يَهْدِي) اثبات هدایت کامل آمده‌است، با به‌کارگیری تقابل تضادی موضوع هدایت، پررنگ و نتیجه‌ی انفاق بدون پیچیدگی بیان شده‌است. با آوردن اسلوب حصر و نیز تقابل تضادی میان دو فعل (تتفقوا) و (ما تتفقون) در ابتدا تصویر انفاق در ذهن شکل می‌گیرد، سپس سلب این انفاق به تصویر کشیده و در نهایت با اسلوب حصر، تأکید بر انفاق خالصانه صورت می‌گیرد. ضمیر (أنتم) مقدم شده تا تأکیدی بر عدم ظلم بر آنها باشد؛ گویا مخاطب تردیدی در دل احساس می‌کند که خداوند متعال با ابزارهای بیانی متفاوت معانی را تأکید می‌کند؛ این

موضوع با بیان عبارتی که خداوند پیامبر را مورد تسلی قرار می‌دهد و سعی در از بین بردن ناامیدی از پیامبر اکرم (ص) را دارد، هماهنگ است. در ادامه به توصیف حال کسانی می‌پردازد که انفاق به آنها تعلق می‌گیرد. مهمترین ابزار بیانی در این توصیف کنایه در جملات (صَرْبًا فِي الْأَرْضِ) کنایه از سفر و تجارت و (لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا) کنایه و مذمت کسانی که در درخواست کردن اصرار می‌کنند و نیز در عبارت (فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ) کنایه از پاداش دادن از طرف خداوند به خاطر اشاره به علیم بودن او دارد؛ چرا که توجه به علم، دلالت بر اثر آن علم دارد. وجود کنایه‌های متعدد در صحنه، دست مخاطب را در برداشت معانی متفاوت با توجه به حال وی بازمی‌گذارد و او را بیشتر از قبل وادار به تفکر می‌کند، این موضوع با توجه به اینکه صحنه نزدیک به نتیجه‌گیری است کاملاً هماهنگ و متناسب می‌نماید. التفات از ضمیر غایب در عبارت (يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ) به مخاطب (تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ) و به نوعی افراد جاهل و بی‌خبر از حال فقراء را در مقابل افراد آگاه، با تفاوت ضمیر نیز نشان می‌دهد و توجه مخاطب را بیشتر می‌کند.

(الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) (البقرة ۱۷۴) این صحنه، ترسیم خلاصه‌ی نتیجه‌ی آیات انفاق که در تصاویر پی‌درپی ترسیم شده‌است؛ تصویری از انفاق پیاپی که در شب و روز به صورت آشکارا و پنهانی صورت می‌گیرد. با تقابل چهار حالت مختلف در صحنه روبرو می‌شویم که ترتیب آنها به برتری هر کدام از انفاق‌ها بر دیگری تأکید دارد. در این صورت، انفاق از نظر وقت و حالت چهار قسم است: ۱- شب به صورت پنهانی ۲- روز به صورت پنهانی ۳- شب، آشکارا ۴- روز، آشکارا. (لیل و نهار) در تقابل تضادی با هم و تکمیل‌کننده‌ی ۲۴ ساعت شبانه‌روز است. یکی از خصوصیات این صحنه، وارد شدن در جزئیات از نظر زمانی و بیان نکردن آن به صورت کلی است که بر تأثیر هر چه بیشتر، و تشویق انفاق کمک می‌کند. (اللیل و سِرٌّ) و (النهار و علانية) با هم در تناسب هستند. (أجر) در مواقعی که «عهد و پیمانی، همراه با سود وجود داشته باشد» (ابن‌منظور، ۱۹۹۷م، ج ۴، ص ۱۰) می‌آید و این معنا با وجود معنای شرطی کل جمله تطابق دارد؛ یعنی «الذی» به معنای (مَنْ) و جمله‌ی (فَلَهُمْ ...) به منزله‌ی جواب شرط

است که به همراه (فاء) آمده و دلالت بر رسیدن به پاداش بوسیله‌ی انفاق می‌کند» (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۷۱)؛ یعنی پیمانی بسته شده بود مبنی بر اینکه اگر انفاق کنید به پاداش می‌رسید، کاری که کاملاً به همراه سود بوده و ضرری شامل آن نمی‌شود. به کار بردن واژه‌ی (رب) به معنای «تربیت و به کمال رساندن به همراه مالکیت و قدرت با تدبیر است» (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۶) و به کار بردن آن اشاره‌ای به مسئله‌ی تربیتی دارد و اینکه مؤمنان در پناه خداوند به کمال رسیده‌اند و همیشه (پناهگاه) به همراه امنیت، آسایش و آرامش است، از طرفی دیگر این احساس آرامش با احساسی که از انفاق صحیح ایجاد می‌شود در تناسب است و اضافه شدن (هم) به (رب) نیز احساس نزدیکی و مهربانی خالق نسبت به مخلوق را بیشتر نمایان می‌کند؛ آنچنان که پرورش‌دهنده نسبت به تربیت‌شونده این احساس را دارد. استفاده‌ی مکرر از ضمیرهای جمع، اشاره به بزرگی کار آنها و یا به زیادی و استمرار همت این افراد در انفاق کردن دارد. اسلوب تجسیم نیز در خدمت تکمیل صحنه قرار گرفته است؛ یعنی (أجر) نیز به منزله‌ی شیئی در نظر گرفته شده که دارای جسم است و در مکانی در نزد خالق خود حاضر است؛ چون «(عند) ظرف مکان و برای چیزی که حاضر و یا نزدیک و یا غایب است» (ابن‌منظور، ۱۹۹۷م، ج ۳، ص ۳۰۷) به کار می‌رود، در حالیکه (أجر) معنوی و جسم نیست که در جایی قابلیت حضور داشته باشد.

### نتیجه‌گیری

به طور کلی آیات مذکور را می‌توان در سه گروه تقسیم کرد: ۱- آیاتی که به توصیف انفاق مؤمنان می‌پردازد؛ ۲- آیاتی که به ترسیم انفاق ریاکاران و کافران می‌پردازد؛ ۳- آیاتی که در سایه‌ی پرداختن به شرایط انفاق به صورت دووجهی آمده است؛ یعنی همزمان که مؤمنان را خطاب قرار می‌دهد به صورت کنایی و ضمنی به کافران و ریاکاران نیز اشاره دارد. از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که شیوه‌های تصویرپردازی در هر دو گروه تقریباً یکسان است و بیان تصویری از طریق تجسیم، تشخیص، تقابل، کنایه، تکرار، فعل حرکتی و التفات صورت گرفته است با این تفاوت که بعضی از عناصر در آیات

انفاق کافران و ریاکاران نمود بیشتری دارند که به برخی از تفاوت‌های موجود در آیات اشاره می‌شود:

۱- تقابل یکی از مهم‌ترین و پربسامدترین روابط معنایی در این آیات است که به منظور بهتر نشان دادن تفاوت‌های دوگروه از این اسلوب استفاده شده‌است. این عنصر در توصیف انفاق کافران پررنگ‌تر جلوه می‌کند و در خدمت وضوح و تأکید معنا در تصویر قرار گرفته‌است. تقابلهای تضادی علی‌الخصوص تقابل‌ضمنی یکی از مهم‌ترین تقابل‌هایی است که در آیات دووجهی مورد استفاده قرار گرفته‌است.

۲- بعضی از اسلوب‌های هنری خیال همچون تجسیم و تشخیص و فعل‌حرکتی در توصیف انفاق کافران و مؤمنان، مشابه هستند؛ اما در این میان از کنایه به‌منظور هشدار و تهدید کافران بیشتر استفاده شده‌است، توجه و به‌کارگیری کنایه‌های متعدد در صحنه، دست مخاطب را در برداشت معانی متفاوت با توجه به حال وی باز می‌گذارد و مخاطب را به تفکر بیشتر وامی‌دارد.

۳- افعال حرکتی به‌کار رفته در خدمت ترسیم بهتر تصویر و انتقال مفاهیم قرآنی به مخاطب بوده‌است و به‌کارگیری آن‌ها همراه دیگر اسالیب نقش برجسته‌ای در پویایی تصاویر پررنگ‌ترکردن آن‌ها داشته و در نهایت تأثیر بیشتری بر مخاطب گذاشته‌است. این افعال بیشتر از نوع انتقالی بوده و اکثراً در توصیف انفاق کافران استفاده شده‌است. افعال حرکتی باعث همراهی بیشتر مخاطب با مفاهیم و داستان‌های مطرح شده می‌شود که این امر به نوبه‌ی خود به تصویرسازی عمیق و ملموس‌تر منجر می‌شود.

۴- ساخت نحوی و التفات از دیگر اسالیب به‌کار رفته‌است که در خدمت وضوح و تأکید معنا مخصوصاً در آیات مخصوص به کافران قرار گرفته‌است؛ از آنجا که کافران و افرادی که در مورد انفاق شبیه کافران رفتار می‌کنند، در برابر سخن حق لجوج و سرسختند از این اسالیب برای رساندن عمق معنا و تأکید بر آن بیشتر استفاده شده‌است.

۵- در آیات دووجهی اسلوب کنایه و التفات در کنار تقابل، نسبت به بقیه‌ی آیات نقش پررنگ‌تری دارد.

## منابع

### قرآن کریم.

۱. ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۹۸۴م). *التحریر و التنویر*. تونس: الدار التونسية للنشر.
۲. ابن فارس، احمد (۱۹۷۰م). *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون. القاهرة: چاپ مصطفی البابی الحلبي و أولاده.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۹۹۷م). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
۴. ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله (۱۹۸۴م). *الصناعتین و کنایة و الشعر*. تحقیق: مفید قمیحة. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵. أزهری، محمد بن أحمد (ق ۱۴۲۱). *تهذیب اللغة*. بیروت: دار التراث العربیة.
۶. أمين زرزوموني، ابراهيم (۲۰۰۰م). *الصور الفنية في شعر علي الجارم*. القاهرة: دار قباء للطباعة.
۷. اندلسی، ابوحيان محمد بن يوسف (ق ۱۴۲۰). *البحر المحيط في التفسير*. تحقیق: صدقي محمد جمیل. بیروت: دار الفكر.
۸. آلوسی، محمود بن عبدالله (ق ۱۴۱۵). *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني*. بیروت-لبنان: دار الکتب العلمیة.
۹. بدوی، احمد احمد (۲۰۰۵م). *خصائص التعبير القرآنی*. القاهرة: نهضة مصر.
۱۰. بغدادی، علاء الدین علی بن محمد (ق ۱۴۱۵). *لباب التاویل في معانی التنزیل*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۱. بنت الشاطی (بی تا). *الإعجاز البياني للقرآن و مسائل ابن الأزرق دراسة قرآنية لغوية و بيانية*. بی جا: دار المعارف.
۱۲. ثعالبی، ابومنصور (۱۸۹۷م). *الإعجاز و الإيجاز*. مصر: المكتبة العمومية.
۱۳. ثعلبی، احمد بن محمد (ق ۱۴۲۲). *الكشف و البیان من تفسير القرآن*. بیروت: دار الأحياء التراث العربی.
۱۴. جاحظ (بی تا). *الحيوان*. تحقیق: عبدالسلام هارون. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۵. جرجانی، عبدالقاهر (۱۳۹۸م). *دلائل الإعجاز في علم المعاني*. تحقیق: محمد عبده و محمد محمد و التركزی الشنقيطی. بیروت: دار المعرفة.
۱۶. جرجانی، عبدالقاهر (۱۹۷۷م). *أسرار البلاغة في علم البيان*، تحقیق: محمد عبدالعزيز النجار. القاهرة: چاپ محمد علی صبح و أولاده.
۱۷. جمعه، حسین (۲۰۰۵م). *بررسی زیبایی شناختی و سبک شناسی تقابل در قرآن*. ترجمه: سید حسین سیدی (۱۳۹۱). تهران: سخن.

١٨. جوهری (١٩٩٠م). *الصالح تاج اللغة و صحاح العربية*. تحقیق: أحمد عبدالغفور عطار. بیروت: دار العلم للملایین.
١٩. خالدی، صلاح عبدالفتاح (١٩٨٩م). *التصویر الفنی عند سید قطب*. سعودی: دار المنارة.
٢٠. خطیب، عبدالکریم (٢٠٠٣م). *التفسیر القرآنی للقرآن*. بیروت: دار الفکر.
٢١. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (١٤١٢ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. تحقیق: صفوان عدنان داودی. دمشق - بیروت: الدار الشامیة.
٢٢. راغب، عبدالسلام أحمد (٢٠٠٥م). *وظيفة الصوت الفنية في القرآن الكريم*. حلب: فصلت للدراسات و الترجمة و النشر.
٢٣. زکی مبارک، محمد (١٩٩٣م). *الموازنة بين الشعراء*. بیروت: دار الجیل.
٢٤. زمخشری، محمود (١٤٠٧ق). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عیون الأفاویل في وجوه التأویل في وجوه التأویل*. بیروت: دار الكتاب العربي.
٢٥. سامرائی، فاضل صالح (١٤٣٤ق). *معانی النحو*. بیروت: مؤسسة التاريخ العربي.
٢٦. سامرائی، فاضل صالح (٢٠٠٧م). *لمسات البیانية في النصوص من التنزيل*. عمان - اردن: دار عمار.
٢٧. سیدقطب، قطب بن ابراهیم شاذلی (١٤١٢ق). *فی ظلال القرآن*. بیروت. القاهرة: دار الشروق.
٢٨. سیدقطب، قطب بن ابراهیم شاذلی (١٩٨٠م). *التصویر الفنی فی القرآن الکریم*. بیروت - لبنان: دار الشروق.
٢٩. شایب، احمد (١٩٦٤م). *اصول النقد الأدبی*. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
٣٠. طباطبائی، سید محمد حسین (١٤١٧ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزه علمیه قم.
٣١. طبرسی، فضل بن حسن (٥٣٦ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تحقیق: محمد جواد بلاغی (١٣٧٢). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
٣٢. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (١٤١٢ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار - المعرفة.
٣٣. طریحی، فخرالدین (١٩٨٥م). *مجمع البحرین و مطلع النیرین*. تحقیق: سید احمد حسینی (١٣٧٥ش). تهران: کتابفروشی مرتضوی.
٣٤. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (بی تا). *تفسیر نور الثقلین*. تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی (١٤١٥ق). قم: انتشارات اسماعیلیان.

۳۵. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمدبن عمر (۱۴۲ق). *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*. تحقیق: حسین اعلمی. تهران: انتشارات الصدر.
۳۷. قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۱ش). *قاموس قرآن*. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۸. محمد داود، محمد (۲۰۰۲م). *الدلالة والحركة*. القاهرة: دار الغریب.
۳۹. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش) *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۰. مطعنی، عبدالعظیم ابراهیم محمد (۱۴۱۳ق). *خصائص التعبير القرآنی و سماته البلاغیة*. القاهرة: مكتبة الوهبة.
۴۱. مغنیة، محمدجواد (۱۴۲۴ق). *تفسیر الکاشف*. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۴۲. ملاحویش، عبدالقادر (۱۹۶۵م). *بیان المعانی*. دمشق: مطبعة الشرق الدمشق.
۴۳. یاسوف، احمد (۱۴۱۹ق). *جماليات المفردة القرآنية*. دمشق: دار المكتبة.

### References

#### The Holy Qur'an

1. Ibn Āshour, Mohammad bin Tāhir (1984), *Al-Tahrīr wal-Tanwīr*, Tunisia: Al-Dar Al-Tunisīya. [In Arabic]
2. Ibn-Manzoor, Muhammad bin Mukrim (1997), *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dar al-Sādir. [In Arabic]
3. Abu Al-Hussein Ahmed bin Faris (1970), *Maqāyīs al-Lugha*, [Research: Abdus Salam-Mohammad Haroun,] Cairo: Mustafa Al-Babi Al-Halabi and Sons Publishing House. [In Arabic]
4. Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad (1421 AH), *Tahdhīb al-Lughah*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
5. Amin Zarzamounī, Ebrahim (2000), *Al-Suwar al-Fannīyah fī Shi'r 'ala al-Jārim*, Cairo: Dar Qubā' Printing House. [In Arabic]
6. Andalusī, Abuhayān Muhammad ibn Yusuf (1420 AH), *Al-Bahr al-Muhīt fī al-Tafsīr*, vol. 6, first edition, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
7. Alousī, Mahmoud (1415 AH), *Rouh al-Ma'ānī*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah. [In Arabic]
8. Badawī, Ahmed Ahmed (2005), *Khasā'is al-Ta'bīr al-Qur'anī*, Cairo: al-Nahdat al-Misriya. [In Arabic]
9. Baghdadi, Aladdin Ali bin Muhammad (1415 AH), *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ān al-Tanzīl*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah. [In Arabic]
10. Bint Al-Shātī (nd), *Al-'Ijāz al-Bayānī lil-Qur'an wa Masā'il ibn Arzaq*, Dar al-Ma'arifa. [In Arabic]
11. Tha'ālabī, Abu Mansour (1897), *Al-'Ijāz wa al-Bayān*, Egypt: Al-Maktab Al-'Umoumiya. [In Arabic]
12. Tha'labī, Ahmad ibn Muhammad (1422 AH), *Al-Kashf wal-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
13. Jāhiz (nd), *Al-Hayawān*, [Research: Abdus Salam Haroun,] Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
14. Jurjānī, Abdul Qāhir (2019), *Dalā'il al-'Ijāz fī 'Ilm al-Ma'ānī*, [Research: Muhammad Abduh; Muhammad Muhammad; al-Tarkzī al-Shanqīti,] Beirut: Dar al-Ma'rafah. [In Arabic]
15. Jurjānī, 'Abd al-Qāhir (1977), *Asrār al-Balāgha*, [Research: Muhammad 'Abd al-'Aziz al-Najjār,] Cairo: Muhammad Ali Sobh and Sons Press. [In Arabic]
16. Jum'a, Hossein (2012), *Examination of cognitive aesthetics and stylistics of comparison in the Qur'an*, Seyyed Hossein Seyidi, Tehran: Sokhan. [In Persian]
17. Jawharī (1990), *Al-Sihāh fī al-Lugha*, [Research: Ahmed Abdul Ghafoor 'Attār,] Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malā'īn. [In Arabic]



18. Khālidī, Salāh Abdul-Fatah (1989), Al-Taswīr al-Fannī 'inda Sayed Qutb, Saudi: Dar Al-Manāra. [In Arabic]
19. Khatīb, 'Abd al-Karim (nd), Al-Tafsīr Al-Qur'anī li-Qur'an, np. [In Arabic]
20. Rāgheb Isfahani, Hussein bin Muhammad (1412 AH), Mufradāt Alfāz Al-Qur'an, Chapter One, Beirut: Dar Al-Qalam. [In Arabic]
21. Rāghib, Abdul Salam Ahmad (2005), Wazīfat al-Sawt al-Fannīya fī al-Qur'an al-Karīm, Aleppo: Faslat for studies, translation and publication. [In Arabic]
22. Zakī Mubarak (1993), Al-Muwāzinah bain Al-Shu'arā', Beirut: Dar al-Jail. [In Arabic]
23. Zamakhsharī, Mahmoud bin Omar (1407 AH), Al-Kashshāf, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]
24. Sāmīrā'ī, Fadel Saleh (1434 AH), Ma'ānī Al-Nahu, Beirut: Al-Ta'rikh al-Arabi Institute. [In Arabic]
25. Sāmīrā'ī, Fazel Saleh (2007), Lamasāt al-Bayānīyah lil-Nusous min al-Tanzīl, Dar 'Imād. [In Arabic]
26. Sayed Ibn Qutb Ibn Ibrahim Shazīlī (1412 AH), Fī Zilāl al-Qur'an, Beirut-Cairo: Dar al-Shorouq. [In Arabic]
27. Sayed Qutb (1980), Al-Taswīr al-Fanī fī al-Qur'an al-Karim, Dar al-Shorouq. [In Arabic]
28. Shā'ib, Ahmad (1964), 'Usoul al-Naqd al-Adabī, Egyptian Movement School. [In Arabic]
29. Tabātabā'ī, Sayed Muhammad Hussein (1417 AH), Al-Mīzān, Qom: Society of Teachers. [In Arabic]
30. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993), Majma' al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an, Muhammad Jawad Balaghi, Tehran: Nasir Khusraw Publications. [In Arabic]
31. Tabarī, Muhammad bin Jarir (1412 AH), Jami' al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an, Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
32. Turayhī, Fakhruddin (1996), Majma' al-Bahrain, [Research: Sayed Ahmed Hosseini,] Tehran: Mortazavi Bookstore. [In Arabic]
33. Huwayzī, Abdul Ali bin Jum'ah (1415 AH), Tafsīr Nur al-Thaqalayn, [edited by: Sayed Hashim Rasouli Mahallati,] Qom: Ismailian. [In Arabic]
34. Askarī, Abu Hilāl Al-Hassan Ibn Abdullah (1984), Al-Sanā'atāin Al-Kināya wal-Shi'r [Research: Mofid Qamiha,] Beirut: Dar al-Kitab Al-Ālamīya. [In Arabic]
35. Fakhr al-Din Rāzī, Abu 'Abd Allah Muhammad ibn 'Omar (142 AH), Mafātīh al-Ghaib, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabī. [In Arabic]
36. Faid Kāshānī, Mulla Mohsen (1415 AH), Tafsīr al-Sāfī, Tehran: Sadr Publications. [In Arabic]

37. Qurashī, Sayed Ali Akbar (1992), Qāmoos-e Qur'an, Tehran: Dar Al-Kitab Al-Islamīya. [In Persian]
38. Mohammad Davoud, Mohammad (2002), Al-Dilālāh wal-Harakah, Cairo: Dar al-Gharīb. [In Arabic]
39. Mostafawī, Hassan (1981), Al-Tahqīq fī Kalimāt al-Qur'an al-Karīm, Tehran: Translation and Publishing Company. [In Arabic]
40. Mut'anī, 'Abd al-'Azīm Ibrahim Muhammad (1429 AH), Khasā'is al-Ta'bīr al-Qur'anī, Al-Wahaba School. [In Arabic]
41. Mughnīya, Mohammad Jawad (1424 AH), Tafsīr al-Kāshif, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah. [In Arabic]
42. Mulla Huwaysh, 'Abdul al-Qadir (1965), Bayān al-Ma'ānī, Damascus: Al-Sharq Publishing House. [In Arabic]
43. Mullah Fathullah (1423 AH), Zubadat al-Tafāsīr, [Researcher: Foundation of Islamic Studies,] Qom: Institute of Islamic Studies. [In Arabic]
44. Yāsouf, Ahmed (1419 AH), Jamālīyāt Al-Mufradat Al-Qur'anīya, Damascus: Dar al-Maktaba. [In Arabic]

**Journal Researches of Quran and Hadith Sciences,  
Vol.20, No.3, Serial. 59; Autumn 2023**

**Contents**

An Approach to the Pathology of Understanding Hadith; Case Study: “Neglecting Biography and Sunnah” (Textualism): Backgrounds and Consequences	<b>1-30</b>
<b>Ali HassanBeigi</b>	
Analyzing the Approach of Ibn-Abbas to the Permissibility or Impermissibility of Interpreting the Qur'an and Its Semantic Function in His Interpretative Narrations	<b>31-56</b>
<b>Elham Zarinkolah ;Ameneh Omid</b>	
Evaluating the Theories of Ihbāt and Takfīr Based on the Ahl al-Bayt (AS)'s Hadiths	<b>57-84</b>
<b>Abdorrahim Soleimani Behbahani</b>	
Chronology of Revealing the Story of Adam (AS) in the Holy Qur'an	<b>85-114</b>
<b>Somayed Emadi Andani; Reza Shokrani ; Mehri Karimi</b>	
The Role of Irtikāz in Neglecting Original Meaning of Words	<b>115-136</b>
<b>Abazar Kafi Mousavi</b>	
Analyzing the Evolution of Exceptional Verses (Based on the Study of Narrative Commentaries in the Second to Ninth Centuries)	<b>137-165</b>
<b>Zahra Kalbasi ;Amir AhmadNezhad</b>	
Linguistic Study of the Qur'anic Phrase of "Sarāhan Jamīlan "	<b>166-192</b>
<b>Mahmoud Makvand ;Bagher Abasi-fard</b>	
Visual Analysis of Contrasting Verses of Infāq (case study of verses 2: 261-274)	<b>193-222</b>
<b>Ensieh Sadat Mirsaberi ;Ensieh Khazali</b>	