

بسم الله الرحمن الرحيم
فصلنامه علمی - پژوهشی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث

سال پانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۲، پیاپی ۳۸

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

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

سر دبیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

هیأت تحریریه

دکتر فتحیه فتاحی زاده	استاد دانشگاه الزهراء (س)
دکتر پروین بهارزاده	استادیار دانشگاه الزهراء (س)
دکتر بی بی سادات رضی بهابادی	دانشیار دانشگاه الزهراء (س)
دکتر عبدالکریم بی آزار شیرازی	دانشیار دانشگاه الزهراء (س)
دکتر نهله غروی نائینی	استاد دانشگاه تربیت مدرس
دکتر شادی نفیسی	دانشیار دانشگاه تهران
دکتر محسن قاسم پور	دانشیار دانشگاه کاشان
دکتر سیدمحمدباقر حجتی	استاد دانشگاه تهران
دکتر سیدرضا مؤدب	استاد دانشگاه قم

مدیر و کارشناس ارشد اجرایی: زهرا مردانی

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر علی حسن نیا

ناظر فنی و ویراستار فارسی: دکتر محمد عترت دوست

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

اهداف فصلنامه علمی - پژوهشی «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: (۰۲۱) ۸۵۶۹۲۹۴۰ دورنگار: (۰۲۱) ۸۸۰۴۱۵۷۶

پست الکترونیک: quranhadith@alzahra.ac.ir

شماره شاپای الکترونیکی: 2476 - 616X

شماره شاپا: ۲۶۸۱ - ۲۰۰۸

شیوه‌نامه نگارش مقالات

فصلنامه علمی پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

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

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

۱. دین اسلام

۱-۱. اصول دین

۲-۱. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۲-۲-۱. نماز

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

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

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

صفحه اصلی سامانه مجله به آدرس ذیل مراجعه فرمایید:

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

فصلنامه علمی پژوهشی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث

در پایگاه های اینترنتی زیر قابل دسترسی است:

www.noormags.com

www.magiran.com

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

فهرست مطالب (به ترتیب نام نویسندگان)

- ۱-۳۴ بررسی تطبیقی سیر تطور اربعین نویسی در فریقین
فرهاد احمدی آشتیانی، محمدهادی امین ناجی
- ۳۵-۶۵ نقد و بررسی دیدگاه عزیزه هبیری در تفسیر مفهوم «ضَرْب» زن در
آیه ۳۴ سوره نساء
رسول محمد جعفری، محمود صیدی
- ۶۷-۹۷ لایه‌های معنایی «شفاعت» در قرآن کریم
مهدی حسن‌زاده، سیدمرتضی شاهرودی، نصرالله شاملی
- ۹۹-۱۲۳ نقش بافت موقعیتی و پیرامونی در تفسیر آیات مربوط به منافقان
(مطالعه موردی آیات ۸ تا ۲۰ سوره بقره و ۱ تا ۹ سوره منافقون)
مرضیه دیانی، اعظم پرچم
- ۱۲۵-۱۵۳ تحلیل انتقادی دلایل قائلان به نظریه تکرار نزول
رقیه شکفته، عبدالهادی فقهی زاده
- ۱۵۵-۱۸۴ «ذکر» و «تذکر» در سیر نزول قرآن کریم
محمدوحید شیخ بهایی، رضا شکرانی، محمدرضا حاجی‌اسماعیلی
- ۱۸۵-۲۰۷ ردپای کمی‌گرایی در نظریه ترتیب نزول تئودور نولدکه
محسن نورائی، جواد سلمان زاده

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال پانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۷، پیاپی ۳۸، صص ۱-۳۴

DOI: 10.22051/tqh.2018.14814.1592

بررسی تطبیقی سیر تطور اربعین نویسی در فریقین

فرهاد احمدی آشتیانی^۱

محمدهادی امین ناجی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱/۲۷

چکیده

برخورداری از یاداش های حفظ چهل حدیث برای امت، که در احادیث نبوی به آن اشاره شده است، موجب شده تا در میان سبک های نگارش کتاب های حدیثی، سبکی با نام اربعین نویسی شکل گیرد. این سبک در میان شیعیان و اهل سنت، از نخستین اربعین های نگارش یافته در قرن دوم هجری تا اربعین های تألیف یافته در عصر حاضر، در دو مسیر متفاوت سیر تطور خود را پشت سر گذاشته است. سبک اربعین نویسی را می توان شامل دو گونه اربعین نویسی موضوعی و اربعین نویسی سندی دانست. پژوهش حاضر با بررسی تأثیرات متقابل میان محدثان شیعه و اهل سنت در

^۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

farhadahmadi@ut.ac.ir

Ma_najee@pnu.ac.ir

^۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور

دوره‌های فراز و فرود سبک اربعین‌نویسی تا رسیدن به جایگاه یک سبک حدیث‌نگاری تکامل یافته، نشان می‌دهد محدثان اهل سنت آغازگر اربعین‌نویسی هستند و پیش از شیعیان، دو گونه اربعین‌نویسی موضوعی و سندی را به تکامل رساندند. این سبک در میان شیعیان با تألیف اربعین‌های فضائل‌نگارانه آغاز می‌شود و عمدتاً در گونه اربعین‌نویسی موضوعی ادامه پیدا می‌کند. در دوران متأخر، رونق اربعین‌نویسی در میان اهل سنت کاسته شده، اما این سبک در میان شیعیان تا دوران معاصر مورد توجه مؤلفان قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: سبک‌شناسی حدیث، فضائل‌نگاری، اربعین‌های موضوعی، اربعین‌های سندی، چهل حدیث.

مقدمه

پیامبر گرامی اسلام (ص) فرمودند: «از افراد امت من هر کس که چهل حدیث از آنچه مردم در کار دینشان نیازمند به آن هستند، حفظ کند خداوند در روز قیامت او را فقیهی دانشمند برانگیزد»^۱ (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۴۱). این حدیث شریف نبوی علاوه بر آن که باعث شده تا مسلمانان بسیاری در طول قرون متمادی، جمع‌آوری و صیانت از احادیث را وجهه همت خود قرار دهند و در این راستا کوشش‌های فراوان کنند، موجب شده تا در میان سبک‌های نگارش و تدوین کتاب‌های حدیثی سبکی با نام اربعین‌نویسی یا چهل حدیث‌نگاری شکل گیرد. این سبک، از جمله سبک‌هایی است که هم در میان اهل سنت و هم در بین شیعیان آثار متعددی را به خود اختصاص داده است و از قرن دوم هجری تا عصر حاضر مورد توجه مؤلفین و حدیث‌نگاران قرار گرفته است.

^۱. قال رسول الله (ص): «مَنْ حَفِظَ مِنْ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِمَّا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنْ أَمْرِ دِينِهِمْ بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهًا عَالِمًا» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۴۱).

سبک اربعین نویسی مانند دیگر سبک‌های تدوین کتاب‌های حدیثی، مراحل گوناگونی را در شکل‌گیری و رسیدن به کمال خود طی کرده است. این سبک در میان شیعیان و اهل سنت، در دو مسیر متفاوت سیر تطور خود را پشت سر گذاشته است. البته باید توجه داشت که سبک‌های اربعین نویسی شیعی و سنی در دوره‌های فراز و فرود خود تا رسیدن به جایگاه یک سبک حدیث نگاری تکامل یافته، تأثیراتی از هم پذیرفته‌اند. در پژوهش‌های صورت گرفته پیرامون سبک اربعین نویسی، مطالعه جداگانه و مستقل سیر تطور این سبک در هر یک از فریقین و بررسی تأثیرات متقابل بین آن دو مورد توجه قرار نگرفته است.

پژوهش حاضر در رویکردی نوین، با بررسی تطبیقی سیر تطور اربعین نویسی در بیش از دویست و پنجاه اربعین نگارش یافته در میان شیعیان و اهل سنت، این پرسش را در کانون توجه خود قرار داده است که اربعین نویسی در هر کدام از فریقین تا رسیدن به جایگاه یک سبک مستقل و شناخته شده چه مسیری را پیموده و هر کدام از فریقین در دوره شکل‌گیری این سبک چه تأثیراتی از هم پذیرفته‌اند؟ این پژوهش همچنین به تقسیم‌بندی سبک اربعین نویسی به دو گونه موضوعی و سندی و تقسیمات فرعی تر آن که لازمه رویکرد تطبیقی آن است، دست زده است.

کتاب‌های فهرست نویسی در میان شیعیان و اهل سنت، تنها به ارائه فهرستی از اسامی اربعین‌های نگارش یافته، که در پاره‌ای موارد با توضیحات بسیار مختصری همراه است، بسنده کرده‌اند که طبعاً بر اساس آن امکان دست یافتن به سیر تطور اربعین نویسی مقدور نمی‌باشد. از همین رو در این پژوهش علاوه بر جمع‌آوری منابع و تحلیل اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای، نسخه‌های خطی و اربعین‌های چاپ شده به صورت میدانی مورد بررسی قرار گرفته است.

۱. دوره‌های تطور اربعین نویسی

بررسی ویژگی‌های سبک‌شناختی کتاب‌های اربعین تألیف یافته در میان محدثان شیعه و اهل سنت نشان می‌دهد که می‌توان سیر تطور این سبک را در چهار دوره مورد مطالعه قرار داد؛ در ابتدای دوره اول که قرن‌های دوم تا ششم هجری را شامل می‌شود، اربعین نویسی

آغاز گردیده و در انتهای آن کتاب‌های متعددی در هر دو فرقه در این قالب به‌عنوان یک سبک حدیثی تألیف یافته است.

در دوره دوم اربعین‌نویسی، که قرن‌های هفتم تا نهم را شامل می‌شود، این سبک از لحاظ تعدد آثار و ویژگی‌های سبک‌شناختی در میان اهل سنت به تکامل می‌رسد. در دوره سوم یعنی قرن‌های دهم تا سیزدهم، شاهد تکامل یافتن اربعین‌نویسی در میان محدثان شیعه هستیم و آخرین دوره به وضعیت این سبک در قرن چهاردهم و ابتدای قرن پانزدهم می‌پردازد.

۱-۱. دوره اول؛ آغاز سبک اربعین‌نویسی

۱-۱-۱. قرن دوم هجری؛ نقطه آغاز

نخستین کتاب‌های اربعین توسط محدثان اهل سنت تألیف گردیده است. کهن‌ترین اربعین‌هایی که امروزه نامی از آن‌ها در کتاب‌های فهرست به چشم می‌خورد، اربعین عبدالله بن مبارک مروزی (م ۱۸۱ق) (نووی، ۱۴۰۶، ص ۱۴؛ حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۷) و اربعین جمال الوعاز تاج الفقهاء (م ۱۸۱ق) (جبوری، ۱۹۷۳، ص ۱۸۱) است. بر پایه اطلاعات موجود نخستین کتاب‌های اربعین در میان شیعیان با فاصله زمانی نزدیک به سه قرن به دست شیخ ابو محمد عبدالرحمن بن احمد نیشابوری خزاعی (م ۴۶۷ق) جد ابو الفتح رازی با نام «الاربعین عن الاربعین فی فضائل علی امیر المؤمنین (ع)» در قرن پنجم نگاشته شد (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۳۲؛ رازی، ۱۴۰۴، ص ۱۵۷).

این موضوع اولاً نشان دهنده توجه محدثان از دیرباز به نگارش احادیث به صورت کتاب‌های اربعین است و ثانیاً نمایان‌گر آن است که سنیان در نگارش اربعین با سابقه‌تر از شیعیان هستند. سبک اربعین‌نویسی را باید از جمله سبک‌های کهن نگارش حدیث به حساب آورد. نخستین اربعین‌ها پیش از تدوین صحیحین و سنن اربعه در قرن سوم هجری و هم‌زمان با تألیف مصنفات حدیثی مانند موطا مالک بن انس (م ۱۷۹ق) نگاشته شده‌اند.

۱-۱-۲. قرن سوم هجری؛ شکل‌گیری گونه‌های اربعین نویسی

کتاب‌های اربعین را می‌توان به دو گونه عمده «اربعین‌های سندی» و «اربعین‌های موضوعی» طبقه‌بندی کرد. اربعین‌های سندی، اربعین‌هایی هستند که احادیث آن‌ها دارای ویژگی‌های خاص مشترکی در سلسله سند، طریق روایی و یا در سایر ویژگی‌های روش تحمل خود باشند. بلدانیه‌ها، متباینه‌ها و اربعین‌های عالی‌السند مانند عشاریات‌الاسناد از انواع اربعین‌های سندی محسوب می‌شوند. اربعین‌های موضوعی، اربعین‌هایی هستند که مؤلف صرف نظر از ویژگی‌های خاص سند احادیث، به موضوع احادیث توجه نشان داده است.

این دو گونه در طول دوران تطور اربعین‌نویسی شانه به شانه هم پیش رفته‌اند و نمونه‌های متعددی در هر دو گونه اربعین‌نویسی از قرن دوم هجری تا روزگار معاصر تألیف گشته است. اربعین‌های موضوعی خود به دو دسته قابل تقسیم هستند؛ دسته اول اربعین‌های موضوعی جامع که در آن مؤلف می‌کوشد تا احادیث اربعین خود را به نحوی گرد آورد که شامل اکثر موضوعات دینی در حوزه‌های اعتقادات، اخلاق و فقه و یا اکثر موضوعات یکی از این حوزه‌ها باشد و دسته دوم اربعین‌های تک موضوعی که در آن تمام احادیث کتاب معطوف به یک موضوع واحد است.

در قرن سوم هجری و هم‌زمان با تدوین جوامع روایی اهل سنت که در آن‌ها روایات به صورت موضوعی تبویب شده‌اند، در میان کتاب‌های اربعین نیز شاهد شکل‌گیری «اربعین‌های موضوعی» هستیم. اربعین‌های ابن طولون دمشقی (م ۲۸۰ق) در قرن سوم، کهن‌ترین اربعین‌های موضوعی نگارش یافته اهل سنت و جهان اسلام به حساب می‌آیند. وی دو اربعین تک موضوعی تألیف کرده است؛ اربعین اول درباره تحصیل علم و اربعین دوم درباره فضیلت قرآن. (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۴)

در قرن سوم هجری، اربعین نگاشته شده توسط محمد بن اسلم طوسی (م ۲۴۲ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۸) را می‌توان کهن‌ترین اربعین در گونه سندی دانست. عنوان این کتاب یعنی «اربعین عن المشایخ الاربعین عن الاربعین صحابیا و

صحابیه» حاکی از آن است که مؤلف صرف نظر از همبستگی موضوع احادیث کتاب، احادیثی را به واسطه چهل شیخ از چهل صحابی گردآورده است.

۱-۱-۳. قرن چهارم هجری؛ گسترش دایره موضوعات در گونه اربعین‌نویسی

موضوعی

اربعین‌های متعدد تألیف یافته توسط محدثان اهل سنت در قرن چهارم هجری نشان دهنده رونق یافتن این سبک نگارش کتب حدیثی در میان محدثان اهل سنت در این قرن است. در این قرن شاهد تألیف اربعین‌هایی در گونه موضوعی هستیم که مؤلف به گردآوری احادیث در یک موضوع خاص پرداخته است. بلکه کوشیده تا با گردآوری احادیث در موضوعات مختلف یکی از حوزه‌های دینی تصویری از مجموعه معارف دینی در آن حوزه ارائه دهد.

در میان اربعین‌های قرن چهارم، حوزه‌های اصول اعتقادات، اخلاق، فقه و سیره پیامبر اکرم (ص) مورد توجه مؤلفین قرار گرفته است. اربعین‌های نسوی (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۵)، آجری (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۲)، دارقطنی (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۵) و ابن مقرئ (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۸) به این موضوعات پرداخته‌اند. در حقیقت اربعین‌های موضوعی تألیف یافته در این قرن، نمایان‌گر سیر گذار و تکامل گونه اربعین‌نویسی موضوعی از اربعین‌های تک موضوعی به سوی اربعین‌های موضوعی جامع است.

اربعین شاخصی که در این قرن نگارش یافته، اربعین آجری است. اگرچه این اربعین هم مانند دیگر اربعین‌های تألیف شده در این قرن در موضوعات اصول عقائد، اخلاق و احکام فقهی تألیف شده اما مؤلف بعد از نقل هر یک از چهل حدیث به شرح آن می‌پردازد و مراد هر حدیث را با احادیث هم‌مضمون دیگری که در ذیل آن‌ها درج کرده، تبیین می‌کند. این ویژگی این اربعین را در میان سایر اربعین‌های این قرن متمایز می‌کند. شیوه‌ای که آجری در شرح احادیث اربعین خود به کار برده است در قرون بعدی از سوی دیگر مؤلفین

نیز به کار برده شده است، مانند اربعین‌های امام غزالی و احمد الرفاعی در قرن ششم هجری.

۱-۱-۴. تطور اربعین‌نویسی در قرن پنجم

در قرن پنجم هجری، اربعین‌نگاری در میان شیعیان در قالب نگارش فضائل امیرالمؤمنین(ع) آغاز می‌گردد. کهن‌ترین اربعین‌شیعی با عنوان «الأربعین عن الأربعین فی فضائل أمير المؤمنين(ع)» در این قرن تألیف گردیده است. (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۳۲) در بین تمام اربعین‌های موضوعی تألیف شده در بین شیعیان، پرداختن به فضائل امام علی(ع) بیشترین تعداد از کتاب‌ها را به خود اختصاص داده است. (احمدی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۴) اما بررسی اربعین‌های نگارش یافته در میان اهل سنت نشان می‌دهد که فضائل‌نگاری در میان اربعین‌های اهل سنت رواج چندانی ندارد.

کتاب «الأربعین فی فضائل العباس» تألیف ابوالقاسم حمزه ابن یوسف سهمی(م ۴۲۷ق) (حاجی خلیفه، ۵۷: ۱۴۰۲، ص ۱) و «الأربعین فی مناقب امهات المؤمنین» تألیف ابن عساکر در قرن هفتم از جمله معدود اربعین‌های اهل سنت است که به فضائل‌نگاری پرداخته‌اند. اما نکته قابل توجه آنکه بر اساس تاریخ وفات مؤلفین، کتاب «الأربعین فی فضائل العباس» را باید بر کتاب اربعین ابو محمد عبدالرحمن نیشابوری خزاعی(م ۴۶۷ق) مقدم دانست. بنابراین در تألیف گونه اربعین‌های فضائل‌نگارانه نیز محدثان اهل سنت پیشگام محسوب می‌شوند.

در قرن پنجم با گسترش جریان تصوف در جهان اسلام، حوزه اربعین‌نویسی هم تحت تأثیر این جریان قرار گرفت و اربعین‌هایی با محوریت تصوف در میان اهل سنت تألیف گشت. «الأربعین فی التصوف» تألیف محمد بن حسین سلمی(م ۴۱۲ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۳) پیرامون مقامات و مراتب صوفیه و صفات مذموم و محبوب از دیدگاه صوفیه، «الأربعین فی شیوخ الصوفیه» تألیف احمد بن محمد مالینی(م ۴۱۲ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۳)، «الأربعین علی مذهب المحققین من الصوفیه» تألیف ابونعیم اصفهانی(م ۴۳۰ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۳) که نشانگر سیر مراحل طی است که یک صوفی باید طی

کند و «الاربعین فی ذکر طبقات مشایخ الصوفیه و زهاد الطریقه» تألیف احمد بن عبدالملک موذن نیشابوری (۳۸۸-۴۷۰ق) (کحاله، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۷)، همگی اربعین‌هایی هستند که در موضوع تصوف تألیف شده‌اند.

در بین اربعین‌های موضوعی نگارش یافته در میان اهل سنت در این قرن می‌توان به «الاربعین فی الزهد و الرقائق و الترغیب فی اعمال البر» تألیف عبدالکریم بن هوازن نیشابوری قشیری (م ۴۶۵ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۵۸، ص ۱) و «الاربعین فی دلائل التوحید» تألیف ابواسماعیل هروی (۳۹۶-۴۸۱ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۵۶، ص ۱) اشاره کرد. اربعین اخیر از کهن‌ترین اربعین‌هایی است که در حوزه کلام تألیف شده است. از اربعین‌های سندی تألیف شده در قرن پنجم می‌توان به اربعین ابومحمد جرجانی (م ۴۸۲ق) که کتاب را از احادیث احمد بن منصور مغربی در صحیحین جمع‌آوری نموده (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۵) و اربعین طبسی (م ۴۴۳ق) که روایات آن از روایات صحیحین بصورت مسلسل استخراج شده است (الالبانی، ۱۳۹۰، ص ۳۴۱)، اشاره کرد. استخراج احادیث اربعین از کتاب‌های معتبر حدیثی شیوه‌ای از اربعین‌نگاری است که در میان اهل سنت به دلیل تقدم زمانی تألیف جوامع حدیثی پیش از شیعیان شکل گرفته است. شیعیان نیز در قرون بعد با اقتباس از این شیوه به تألیف اربعین‌هایی دست زده‌اند که در این زمینه می‌توان به اربعین علامه شیخ ابراهیم بن سلیمان القطیفی (م ۹۴۵ق) (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۱۰) اشاره کرد که بسیاری از احادیث اربعین خود را از امالی شیخ طوسی نقل می‌کند.

۱-۱-۵. قرن ششم؛ رونق نسبی اربعین‌نویسی در فریقین

در قرن ششم اربعین‌نگاری در بین هر دو فرقه رونق بیشتری می‌یابد و کتاب‌های اربعین متعددی در گونه‌های مختلف به تألیف می‌رسد. در این قرن در میان شیعیان بیشترین اربعین‌ها پیرامون فضائل امام علی (ع) نگارش یافته است، مانند اربعین ابی‌الفوارس تألیف ابوعبدالله محمد ابوالفوارس رازی (م قرن ۶) (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۲۷) و اربعین شیخ منتجب‌الدین (۵۰۴-۵۸۵ق) (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۳۳) و کتاب «الاربعین فی فضائل

از میرالمؤمنین(ع) «نگاشسته خوارزمی (م ۵۳۸ق). (رازی، ۱۳۶۶: ۳۵۶) اربعین ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق) را هم که به مناقب حضرت زهراء سلام الله عليها می پردازد، می توان از جمله اربعین های فضائل نگارانه دانست.

در میان اهل سنت نیز اربعین های موضوعی مانند «الاربعون فی الحث علی الجهاد» تألیف ابن عساکر (۴۹۹-۵۷۱ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۴) و کتاب های «الاربعون فی العبادات» و «الاربعون فی الحشر» تألیف یوسف بن عبدالله اندلسی (م ۵۷۵ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۵۴، ص ۳) در قرن ششم تألیف شده است.

اما آنچه در میان اربعین های سنی قرن شش جالب توجه است، شکل گیری اربعین های موضوعی است که شرح مبسوط احادیث کتاب تو سط مؤلف به همراه استناد جستن به آیات و روایات هم مضمون احادیث کتاب برای تبیین بیشتر مقاصد کتاب، باعث شده تا این اربعین ها از کتابی که تنها شامل چهل حدیث انتخاب شده تو سط مؤلف خود باشد به کتاب های جامعی در زمینه های اعتقادی و اخلاقی تبدیل شوند که غنی از مطالب دینی هستند. کتاب های اربعین فی اصول الدین تألیف غزالی (م ۵۰۵ق) که اصول و فروع دین اسلام، و اوصاف حسنه و اخلاق نکوهیده را به طور کامل و با استناد به آیات و روایات بیان می کند و اربعین رفاعی تألیف احمد رفاعی (م ۵۷۸ق) در حوزه اخلاق از جمله این اربعین ها هستند.

این ویژگی در بین اربعین های شیعی قرن ششم به چشم نمی خورد. تنها کتاب «سلسله الابریر بالسنند العزیز» تألیف ابو محمد حسن بن علی بن ایطالب بلخی (م ۵۳۲ق) و کتاب «الاربعون الحدیث و شرحها» تألیف بهلولی الیمانی (م ۵۵۶ق) در پاره ای موارد شروح مختصری ارائه کرده اند. این مسأله نشان می دهد در سیر تطور اربعین نویسی، اضافه کردن شروح مبسوط به احادیث در میان اربعین های سنی پیش از اربعین های شیعی مسیر تکامل خود را طی می کند.

تألیف اربعین هایی با ویژگی های سندی در قرن ششم در هر دو فرقه دیده می شود. در بین اربعین های شیعی، اربعین شیخ منتجب الدین و بهلولی یمانی دارای ویژگی های سندی هستند. اما در بین محدثان اهل سنت قرن ششم هجری، اربعین هایی شکل گرفت که مؤلف

برای تحمل حدیث از مشایخ حدیث و در نتیجه روایت سند با سند عالی رنج سفر را بر خود هموار می‌کرد. به این ترتیب شیوه‌ای نوین در سبک اربعین‌نویسی با نام اربعین‌های بلدانیه به وجود آمد.

کهن‌ترین اربعین بلدانیه مشهور اربعین بلدانیه شیخ احمد بن محمد سلفی اصفهانی (د ۵۷۶ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۴) است. وی در این کتاب چهل حدیث از چهل شیخ در چهل شهر گردآورده است. او با سفرهای بسیار جهت گردآوردن این چهل حدیث با اسناد عالی اقدام کرده است.

این سنت بعد از سلفی اصفهانی توسط ابن‌عساکر و شیخ ابوالعباس احمد بن الظاهری الحلبی (م ۶۹۶ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۵) ادامه پیدا کرد. اربعین‌های بلدانیه ابویعقوب صوفی شیرازی مفید (م ۵۸۵ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۵۳) و شمس‌الدین محمد بن عثمان ذهبی (م ۷۴۸ق) (فواد، ۱۹۵۴، ج ۱، ص ۵۶) نیز از جمله اربعین‌هایی هستند که در این گونه اربعین‌نویسی قرار می‌گیرند.

کتاب *الاربعین فی فضائل العباس* نیز که در قرن پنجم توسط حمزه بن یوسف سهمی تألیف شد در زمره اربعین‌های بلدانیه قرار می‌گیرد. البته این اربعین دارای یک ویژگی است که آن را از سایر اربعین‌های بلدانیه متمایز می‌کند و آن ویژگی وحدت موضوع در احادیث آن است که به فضائل عباس بن عبدالمطلب اختصاص داده شده است. در میان شیعیان اربعین‌های بلدانیه به چشم نمی‌خورد. به طور کلی گونه سندی اربعین‌نویسی هیچ‌گاه در میان شیعیان به اندازه اهل سنت متداول نگشت و اربعین‌نویسان شیعه در این حوزه تحت تأثیر سنیان قرار نگرفتند. آنچه در اربعین‌های شیعی به چشم می‌خورد تطور اربعین‌نویسی در حوزه موضوعی است که در سطور آتی به آن پرداخته خواهد شد.

۱-۲. دوره دوم؛ تکامل اربعین‌نویسی سنی

۱-۲-۱. قرن هفتم؛ بلوغ اربعین‌نویسی اهل سنت

در قرن هفتم هجری در میان اهل سنت اربعین‌های گوناگونی در موضوعات مختلف اجتماعی، اخلاقی، فقهی و کلامی تألیف گشته است. اربعین‌های تألیف شده در این قرن

در میان اهل سنت از لحاظ فراوانی، تنوع در گونه‌های نگارش و گستره موضوعاتی که شامل می‌شوند، بسیار قابل توجه هستند و نسبت به قرن ششم جهشی را نشان می‌دهند.

در گونه اربعین‌های موضوعی، اربعین‌های تک موضوعی گوناگونی در حوزه‌های اعتقادی، اخلاق و آداب و فضائل‌نگاری توسط محدثین سنی قرن هفتم تألیف گشته است. از اربعین‌های موضوعی نگارش یافته در این قرن می‌توان به «الاربعین فی اذکار النساء و الصباح» تألیف ابن بطال یمنی (م ۶۳۰ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۵۳، ص ۱)، «الاربعون حدیثا فی فضل العلم» تألیف عبدالعظیم منذری (۵۸۱ - ۶۵۶ق) (الجبوری، ۱۹۷۳، ص ۱۸۰) و «الاربعین فی الجهاد و المجاهدین» نوشته ابوالفرج محمد مقرئ (۵۱۷-۶۱۸ق) اشاره کرد.

در گونه مناقب‌نگاری کتاب‌های «الاربعون حدیثا فی الفضائل و المناقب» تألیف اسعدبن ابراهیم حلّی (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۱۱) که شامل احادیث در مناقب اهل بیت (ع) است و کتاب «الاربعین فی مناقب امهات المؤمنین» که توسط ابن عساکر (۵۵۵-۶۲۰ق) گرد آمده است، حائز اهمیت هستند.

در میان اربعین‌های فقهی «الاربعین المنذریه فی الاحکام» تألیف عبدالعظیم منذری (۵۸۱-۶۵۶ق) و «الاربعین المختاره فی فضل الحج و الزیارة» نگاشته جمال‌الدین اندلسی (م ۶۶۳ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۸) به چشم می‌خورد.

از اربعین‌های شاخص تک موضوعی تألیف شده در این قرن کتاب «الاربعین فی اصول الدین» امام فخر رازی (م ۶۶۰ق) است که مؤلف در آن به مسائل عقلی و نقلی پرداخته و چهل مبحث فلسفی و دینی را شرح داده است. از ویژگی‌های خاص این اربعین آن است که بخش‌های این اربعین بر اساس احادیث قرار نگرفته و مؤلف به طرح چهل مسأله کلامی پرداخته است. از این رو این اربعین را می‌توان نخستین اربعینی دانست که ساختاری فراتر از یک کتاب حدیثی به خود می‌گیرد.

تألیف این کتاب را می‌توان نقطه آغازی برای گسترش سبک اربعین‌نویسی در حوزه‌های دیگر علوم دانست. بر این اساس می‌توان گفت سرایت سبک اربعین‌نویسی به حوزه‌های دیگر علوم از اربعین‌های سنی آغاز شده است.

در میان شیعیان نخستین اثری که می‌توان آن را شروع جریان نگارش اربعین‌های غیر حدیثی دانست در قرن یازدهم تألیف گشته است؛ مولی محمد طاهربن محمد حسین الشیرازی النجفی القمی (م ۱۰۹۸ق) (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۳۴) در کتاب *الاربعون دلیلا لامامه امیرالمؤمنین و الائمه المعصومین*، احادیثی را از منابع اهل سنت برای اثبات امامت امیرالمؤمنین (ع) ذکر می‌کند و بعد از آن با مطرح کردن چهل دلیل به اثبات امامت امیرالمؤمنین (ع) می‌پردازد.

در قرن سیزدهم نیز کتاب *الاربعونیات* تألیف شیخ حبیب الله حکیم باشی مشهدی معروف به ترشیزی (م ۱۲۷۲ق) که شامل اخبار، تواریخ و سایر قضایای مختلف که در آن‌ها به عدد «چهل» اشاره شده در میان احادیث و کلام حکما و عرفا است (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۳۶)، نمونه‌ای از این اربعین‌ها به شمار می‌رود.

شاخص‌ترین اربعین در میان اهل سنت یعنی کتاب *الأربعین النوویة من الأحادیث الصحیحة النبویة* تألیف امام یحیی بن شرف النووی الشافعی (۶۳۱-۶۷۶ق) نیز از مولفات این قرن است. در میان اربعین‌های اهل سنت هیچ اربعین دیگری به جایگاه ممتاز این اثر نزدیک نشده و مورد توجه مؤلفان و محدثان و شارحان بعد از خود قرار نگرفته است.

در گونه اربعین‌های سندی نیز اربعین‌های متعددی تو سط محدثان اهل سنت در این قرن به رشته تحریر در آمده است. از جمله می‌توان به *الاربعون السباعیة* تألیف ابوالربیع سلیمان بن موسی الکلاعی الاندلسی المالکی (م ۶۳۴ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۵۳) اشاره کرد که از جمله اربعین‌های با احادیث عالی‌السند است. تمام احادیث این کتاب به واسطه هفت راوی به پیامبر اکرم (ص) می‌رسد.

اربعین الرهاوی تألیف عبدالقادر الرهاوی الحنبلی (م ۶۱۲ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۶) که در آن چهل حدیث را که در سند آنها هیچ راوی تکراری نباشد و در چهل شهر مختلف استماع کرده باشد، گرد آورده و *الاربعین المرتبۀ علی طبقات الاربعین* تألیف امام شرف‌الدین ابی‌الحسن المقدسی الإسکندرانی المالکی (۵۴۴-۶۱۱ق) که در آن مشایخ حدیث قبل از خود را به ده طبقه که در هر طبقه چهار نفر از بزرگان حدیث هستند تقسیم کرده، نیز از جمله این گونه اربعین‌نویسی است.

شاخص‌ترین اربعین‌سنندی نیز در این قرن با نام «الاربعین حدیثاً عن اربعین شیخاً من اربعین قبیله فی اربعین بابا من العلم من اربعین بین مسند و مصنف عن اربعین من التابعین بأربعین اسماً من اربعین قبیله، عن اربعین من الصحابه باربعین اسماً من اربعین قبیله» توسط ابوالقاسم محمد بن عبدالواحد غافقی (۵۴۹ - ۶۱۹ق) (احمدزاده، ۱۳۷۷، ص ۵۹) تألیف گشته است.

این مشخصه‌ها باعث شده تا بتوان قرن هفتم هجری را قرنی دانست که در آن اربعین‌نویسی در میان اهل سنت به یک سبک کاملاً شکل یافته تبدیل گردیده است. قرن هفتم هجری دوران طلایی اربعین‌نویسی در میان اهل سنت است.

اما در میان محدثان شیعه در سده هفتم آثار قابل توجهی در حوزه اربعین‌نگاری به چشم نمی‌خورد. در میان اربعین‌های شیعی این قرن به غیر از اربعین‌هایی که در فضائل اهل بیت (ع) نگاشته شده‌اند مانند اربعین شیخ جمال‌الدین یوسف شامی عاملی (مقرن ۷ق)، اربعین أسعد بن ابراهیم شیبانی اربلی (م ۱۳۶ش) و اربعین عماد‌الدین طبری، صاحب کتاب کامل بهایی که مشابه اربعین‌های تألیف یافته توسط محدثان شیعی قرون گذشته است، کتاب *الاربعون حدیثاً فی حقوق الاخوان* تألیف ابن زهره (م ۶۳۹ق) به چشم می‌خورد که از اربعین‌های نگارش یافته در حوزه اخلاق درباره حقوق و تکالیف مسلمانان و مؤمنان نسبت به همدیگر است. ابن زهره در این اثر تنها به جمع‌آوری احادیث بسنده کرده است و به شرح و توضیح آن‌ها نپرداخته است. (رک: استادی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۶)

۱-۲-۲. قرن هشتم؛ تثبیت سبک اربعین‌نویسی در اهل سنت

در میان اربعین‌های نگارش یافته در میان اهل سنت در قرن هشتم هجری، از جهت محتوای اثر، گونه‌های تدوین و مؤلفه‌های سبک اربعین‌نویسی نوآوری و تکاملی به چشم نمی‌خورد و آثار تألیف یافته در این قرن در امتداد اربعین‌های قرن هفتم و در جهت تثبیت مؤلفه‌های شکل گرفته در آن قرن هستند.

در حوزه اربعین‌های موضوعی اربعین اقسرائی (م بعد از ۷۷۶ق) در موضوع تصوف (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۸) و اربعین محب‌الدین احمد طبری (م ۷۹۴ق) در

موضوع حج (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۵) تألیف شده است. موضوعاتی که در سده‌های پیش از آن مورد توجه اربعین‌نویسان قرار گرفته بودند.

در اربعین‌های گونه‌سندی هم کتاب «*اربعون حدیثاً تساعیه الاسناد*» تألیف ابن دقیق العبد (م ۷۵۲ق) از جمله اربعین‌های عالی‌السنند و شرح *الاربعین البلدانیه* تألیف شرف‌الدین عبدالله بن محمد الوانی (م ۷۴۹ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۵) از جمله اربعین‌های بلدانیه می‌باشند که آثاری مشابه آن‌ها در سده‌های گذشته تألیف گردیده است.

از اربعین‌های مهم سنی این سده می‌توان به «*الاربعون فی الروایه عن رب العالمین*» تألیف تقی‌الدین محمد مصری (م ۷۵۲ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۵۴) و «*الاربعین الالهیه من روایه خیر البریه*» تألیف خلیل بن کلید دمشقی (م ۷۶۱ق) که در آن چهل حدیث از احادیث پیغمبر اکرم (ص) انتخاب کرده و بطور نسبتاً مفصل آنها را شرح نموده و در آن حالات و بیوگرافی روات آنها را آورده، اشاره کرد. (صدرایی خوبی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۴۱۱)

در سده هشتم در سبک اربعین‌نویسی شیعی نیز رونقی مشاهد نمی‌شود. در میان اربعین‌های شیعی قرن هشتم، اربعین شهید اول (۷۳۴-۷۸۶ق) (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۳۶) از اربعین‌های حائز اهمیت شیعی به حساب می‌آید. این اربعین شاید نخستین اربعین فقهی شیعی است. اما همان‌طور که گذشت موضوعات فقهی از قرن چهارم در اربعین‌های سنی مانند اربعین نسوی و اربعین آجری به چشم می‌خورد و در قرن پنجم نیز اربعین‌های فقهی در میان اهل سنت نگاشته شده است مانند «*الاربعین الصغیر فی اربعین بابا من الاحکام*» تألیف ابوبکر أحمد بن حسین بیهقی. (۳۸۴-۴۵۸ق) (کحاله، بی تا، ج ۱، ص ۲۰۶)

اربعین دیلمی، صاحب کتاب «*ارشاد القلوب*» (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۱۴) و «*الاربعون الیمنیه فی الاحادیث النبویه*» تألیف وداعی (م بعد از ۷۲۰ق) (احمدزاده، ۱۳۷۷، ص ۶۰) جزء دیگر اربعین‌های شیعی تألیف یافته در قرن هشتم هجری هستند.

۱-۲-۳. قرن نهم؛ گرایش به گونه اربعین نویسی سندی در میان اهل سنت

قرن نهم هجری شروع کاسته شدن از رونق اربعین نویسی در میان اهل سنت است. مهجور شدن سبک اربعین نویسی در میان اهل سنت از گونه موضوعی آن در این قرن آغاز شده تا سرانجام در قرن یازدهم این سبک به یک سبک متروک در میان سنین تبدیل می شود. در قرن نهم در میان گونه موضوعی اربعین ها هیچ حرکت نویی مشاهده نمی شود. همچنان که اربعین های جامع تک موضوعی با شروح مبسوط مانند اربعین نووی در قرن هفتم نیز به چشم نمی خورد. اما گونه سندی اربعین نویسی اهل سنت در این قرن همچنان مورد توجه محدثان قرار داشته است و اربعین های سندی متعددی با ویژگی های متفاوت توسط مؤلفین سنی در این قرن تألیف گشته اند. اربعین هایی را که توسط اهل سنت در گونه اربعین نویسی سندی در قرن نهم نگاشته شده، می توان در سه دسته بررسی کرد:

دسته اول اربعین هایی که مؤلفین آن ها گردآوری احادیثی با علو سند را وجهه همت خود قرار داده اند. حافظ ابوالفضل عبدالرحیم بن حسین عراقی (۷۲۵-۸۰۶ق) در کتاب «الاربعین العشاریه» احادیثی را گرد آورده است که سلسله سند آنها از طریق ده واسطه به پیامبر اکرم (ص) متصل شود. ابراهیم بن علی قلقشندی (م ۸۲۱ق) در کتاب «الاربعون من عوالی المرویات» (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۵۵) چهل حدیث عالی السند که در گردآوری آنها وحدت موضوعی رعایت نشده را گرد آورده است.

ابن حجر عسقلانی (۷۷۳-۸۵۲ق) مؤلف پرکار این قرن هم کتاب «عوالی مسلم اربعون حدیثاً منتقاه من صحیح مسلم» را تألیف کرده که در آن چهل حدیث را از کتاب صحیح مسلم بواسطه علو سندشان بر صحیح بخاری انتخاب و شرح داده است.

دسته دوم اربعین های متباینه هستند. در این اربعین ها مؤلف از هر یک از مشایخ حدیث تنها یک حدیث را در اربعین خود ذکر می کند. اربعین تقی الدین ابوالطیب (۷۷۵-۸۳۲ق) از گونه اربعین های متباینه است. (الالبانی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۰) کتاب «الامتع بالاربعین المتباینه بشرط السماع» که اربعین دیگری از ابن حجر عسقلانی است هم نمونه دیگری از اربعین های متباینه تألیف شده در این سده است. (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۸)

این کتاب در میان اربعین‌های گونه‌سندی حائز اهمیت است زیرا علاوه بر ویژگی فوق، مؤلف کوشیده احادیث با سند عالی را گردآورد. از این رو این اربعین نمونه‌ای برای دسته اول هم محسوب می‌شود.

علاوه بر این مؤلف ویژگی دیگری را هم لحاظ کرده و تنها احادیثی را ذکر کرده که به شیوه سماع که عالی‌ترین شیوه تحمل حدیث است، نقل شده باشد. دسته سوم اربعین‌های بلدانیه هستند که اربعین محمد نبادکانی خراسانی شافعی (م ۸۷۵ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۵۳) نمونه‌ای از این گونه اربعین‌ها در قرن نهم است.

در گونه موضوعی اربعین‌های سنی این سده می‌توان به «الاربعون فی ردع المجرم عن سب المسلم» تألیف ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ق)، «الاربعون حدیثاً فی الصلاة والتسليم علی النبی الکریم» تألیف شعبان بن محمد قرشی (م ۸۲۸ق) (الجوری، ۱۹۷۳، ص ۱۸۱) و «الاربعون فی الجهاد بدون الاسناد» تألیف احمد بن ابی زرعۀ شافعی (م ۸۲۶ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۵۴) اشاره کرد.

در قرن نهم هجری مانند قرن پیش از آن شاهد رکود در اربعین‌نویسی شیعه هستیم. در میان آثار نگارش یافته در این سده هیچ حرکت و تکاملی در سبک اربعین‌نویسی به چشم نمی‌خورد. در بین اربعین‌های شیعی این قرن می‌توان به «الاربعین فی فضائل امیرالمؤمنین» تألیف عطاءالله حسینی فارسی دشتکی (استادی، ۱۳۷۲: ۱۲۷) و اربعین فاضل مقداد (م ۸۲۶ق) (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۲۹) اشاره کرد.

۱-۳. دوره سوم؛ تکامل اربعین‌نویسی شیعه

۱-۳-۱. قرن دهم؛ شروع تحرک در اربعین‌نویسی شیعی

در قرن دهم افول اربعین‌نویسی در میان اهل سنت به گونه‌سندی نیز سرایت می‌یابد. در گونه موضوعی شاهد تألیف کتاب‌های تک موضوعی و نوعاً بدون شرح و توضیح از سوی محدثان هستیم و در سوی دیگر رونق تألیف گونه‌های سندی اربعین نیز که در قرن نهم مورد استقبال محدثان قرار داشت، کاسته شد.

در این قرن تنها به واسطه حضور مؤلفین پرکاری مانند سیوطی و شیخ یوسف ارمیونی (م ۹۴۰ق) شاگرد وی، شمار اربعین‌های تألیف یافته در میان اهل سنت نسبت به سده پیشین فزونی یافته است.

در گونه موضوعی می‌توان به کتاب‌های «اربعون حدیثاً فی قواعد الاحکام الشرعیة و فضائل الاعمال والزهد»، «الاربعین فی رفع الیدین فی الدعاء» و «اربعون حدیثاً فی فضل الجهاد» (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۶) تألیف سیوطی (م ۹۱۱ق) و «الاربعون السلطانیة فی الاحکام الربانیة» تألیف جلال‌الدین دوانی (م ۹۰۸ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۵۴) اشاره کرد.

اربعین طاشکبری زاده (م ۹۶۳ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۶) که در آن احادیث نبوی پیرامون شوخی و مزاح گرد آمده و «الاربعین العذلیة» تألیف شیخ احمد بن حجر هیثمی (م ۹۷۴ق) که در آن مؤلف روایاتی را که به بحث پیرامون عدل و عادل پرداخته‌اند را با ذکر اسانید آورده است (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۷) از دیگر اربعین‌های موضوعی این سده محسوب می‌شوند. این کتب نوعاً بدون شرح از جانب مؤلف و یا با شروح بسیار مختصر تألیف گردیده‌اند. در این سده هیچ اربعین موضوعی جامع در میان آثار اهل سنت به چشم نمی‌خورد.

در گونه اربعین‌های سندی هم اربعین «عشاریات الاسناد» قلقشندی (م ۹۶۰) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۷)، کتاب «الاربعین المختارة من حدیث مالک بن انس» تألیف ابن عبدالهادی (۸۴۰ - ۹۰۹ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۵۵) و «الاربعین المتباینه» از سیوطی (م ۹۱۱ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۶) به چشم می‌خورد.

اما بر خلاف جریان سنی اربعین‌نویسی که در این سده رو به افول گذارد، اربعین‌نویسی شیعی بعد از چندین سده رکود در قرن دهم با تحریک‌هایی مواجه شد. در این سده علاوه بر افزایش تعداد اربعین‌های نگارش یافته، طلیعه‌های تحول در ویژگی‌های سبک اربعین‌نویسی هم در میان شیعیان دیده می‌شود. در حقیقت قرن دهم آغاز حرکت اربعین‌نویسی شیعی به سمت دوران شکوفایی خود در قرن‌های یازده و دوازده هجری است.

در این سده شاهد تألیف نخستین اربعین‌های شیعی هستیم که در آن‌ها احادیث به زبان فارسی ترجمه شده‌اند. کتاب‌های *چهل حدیث حضرت علی (ع)* (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۱۳۶) و *قانون العداله* (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۷۷) دو اربعینی هستند که توسط حسین بن سیف‌الدین هروی تألیف شده‌اند و از کهن‌ترین اربعین‌های به زبان فارسی محسوب می‌شوند.

مؤلف در این کتاب‌ها علاوه بر ذکر احادیث، ترجمه فارسی آن‌ها را به صورت منظوم آورده است. ترجمه منظوم احادیث از نوآوری‌های شیعیان در این سده است که قبل از آن در میان اربعین‌های اهل سنت نمونه‌ای برای آن نمی‌شناسیم. در کنار تألیف اربعین‌های فارسی زبان، در این قرن ترجمه اربعین‌های متقدم شیعی از زبان عربی به زبان فارسی نیز شروع شد. شیخ ابوالحسن علی بن حسن زواری که اربعین شهید اول را تحت عنوان «چهل حدیث» در سال ۹۳۹ هجری قمری به زبان فارسی برگرداند، (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۳۱۵) آغازگر جریان ترجمه کتاب‌های اربعین در میان شیعیان است.

بخش عمده اربعین‌های موضوعی تألیف یافته در این قرن را اربعین‌های تشکیل می‌دهد که کتاب‌هایی مانند «*الاربعون حدیثا فی الفضائل*» شهید ثانی (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۱۶) و اربعین مولی عبدالله تستری (م ۹۹۷ق) (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۲۱) از جمله آن است. در کنار اربعین‌های فضائل نگارانه می‌توان به اربعین علامه شیخ ابراهیم بن سلیمان قطیفی (م ۹۴۵ق) (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۱۰) در موضوع حفظ زبان و نیکویی سکوت و «*تحفه شاهی*» تألیف پدر شیخ بهایی (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۱۴) در موضوعات گوناگون اشاره کرد.

تحول قابل توجهی که در این سده در سبک اربعین‌نویسی شیعی به وقوع پیوست، تألیف نخستین اربعین‌های موضوعی جامع شیعی با عنوان «*الرسالة العلیة فی الاحادیث النبویة*» توسط حسین کاشفی بیهقی سبزواری (م ۹۱۰ق) است. جامعیت موضوعات کتاب، تبویب منسجم و منضبط موضوعی کتاب، شروح مبسوط و ترجمه احادیث به فارسی از جمله ویژگی‌های این کتاب به لحاظ سبک نگارشی است که برای اولین بار در میان اربعین‌های شیعی در کنار هم در یک کتاب ملاحظه می‌شود.

این ویژگی‌ها باعث شده تا این اثر به لحاظ سیر تطور اربعین‌نویسی در میان شیعیان جایگاه ممتازی داشته باشد. این اثر را می‌توان به لحاظ جامعیت موضوعات و شرح احادیث با اربعین آجری نگاشته شده در قرن چهارم و اربعین امام غزالی در قرن ششم و اربعین نووی در قرن هفتم مقایسه کرد.

در حقیقت نگارش اربعین‌های موضوعی جامع همراه با شروح مبسوط و استناد به آیات و روایات و نقل کلام دانشمندان که از این سده در بین شیعیان مشاهده می‌شود، ادامه روندی است که چند قرن پیش از آن در میان اهل سنت به اوج خود رسیده بود. از طرفی گرایش‌های متصوفانه مؤلف در این اربعین می‌تواند تحت تأثیر رویکرد متصوفانه ای باشد که در قرن پنجم هجری بر اربعین‌های اهل سنت حاکم بوده است.

در میان اربعین‌های شیعی قرن دهم، اربعین‌های گونه‌سندی مورد توجه محدثان قرار نگرفته است. به طور کلی می‌توان گفت که گونه‌سندی اربعین‌نویسی متعلق به محدثان اهل سنت است و محدثان شیعی هیچ‌گاه اقبالی به این گونه اربعین‌نویسی از خود نشان ندادند. البته در میان اربعین‌های شیعی نیز آثار معدودی در گونه‌سندی اربعین‌نویسی تألیف گشته است.

۱-۳-۲. قرون یازدهم و دوازدهم؛ تکامل اربعین‌نویسی شیعی

اربعین‌نویسی در قرون یازده و دوازده هجری، در میان اهل سنت سیر رکودی خود را ادامه می‌دهد. در حالی که در میان شیعیان این سبک به دوران طلایی خود می‌رسد. در میان معدود اربعین‌های نگارش یافته در میان اهل سنت می‌توان به اربعین هروی تألیف علامه نورالدین هروی (م ۱۰۱۴ق) که شامل چهل حدیث قدسی است (الجبوری، ۱۹۷۳، ص ۱۸۰)، «الاربعینیات فی الآیات و الاحادیث و الحکایات» تألیف شیخ اوحدالدین سیواسی نوری (م ۱۰۶۱ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۵۶)، «عقد الجواهر الثمین فی اربعین حدیثاً من احادیث سید المرسلین» تألیف شیخ اسماعیل جراح معروف به عجلونی (م ۱۱۶۲ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۵۴) و «الاربعون حدیثاً» تألیف محمد انطاکی (م ۱۱۷۲ق) (الجبوری، ۱۹۷۳، ص ۱۷۷) اشاره کرد.

در سده یازده در میان شیعیان، شاهد تألیف اربعین‌های تک موضوعی و موضوعی جامع در تمام ابواب اعتقادی، اخلاقی و فقهی هستیم که احادیث آن از جانب مؤلفین به طور مبسوط شرح داده شده است. این نوع اربعین‌نگاری جریان‌ی است که از قرن دهم در میان شیعیان به وجود آمد و در قرون یازده و دوازده مسیر تکامل تا رسیدن به اوج خود را می‌پیماید.

اربعین شیخ بهایی (۱۰۳۰-۹۵۳ق) از مهم‌ترین کتاب‌های اربعین شیعی در قرن یازدهم تألیف گشته است. (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۲۵) در این اثر احادیث در موضوعات مختلف اعتقادی، اخلاقی و فقهی گرد آمده است و شروح مبسوطی از جانب مؤلف بر احادیث ارائه شده است. این اثر در همان سده تألیف خود نیز مورد توجه قرار گرفت؛ اربعین خاتون آبادی در اصل ترجمه اربعین شیخ بهائی است که از سوی محمد بن علی، مشهور به ابن خاتون عاملی انجام گرفته است. (استادی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۷)

لباب الاحادیث قطب شاهی مختصر ترجمه اربعین شیخ بهایی است که توسط سلطان محمد قطب شاه انجام گرفته است. (استادی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۷) شیخ محمدصادق جزایری شیرازی (م ۱۰۸۲ق) نیز که از علمای قرن یازده می‌باشد در اربعین خود، از اربعین شیخ بهایی به نقل حدیث می‌پردازد. (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۱۸)

اربعین جامع دیگری که در این سده در میان شیعیان تألیف گشت، اربعین میرمحمدزمان سمنانی (م ۱۰۲۴ق) است. احادیث در این کتاب به طور مفصل شرح شده و پیرامون مطالب لغوی و ادبی و معانی احادیث از جنبه‌های گوناگون سخن رفته است. (مرعشی، ۱۳۵۷، ج ۶، ص ۲۳۴)

«کفایة المتهتدی فی معرفة المهدی» نگاشته سید میرلوحی (د بعد از ۱۰۵۱ش) (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۱۷) نیز از اربعین‌های قابل توجه در میان شیعیان است. این اربعین یک اربعین تک موضوعی است که به روشن ساختن جایگاه و فضائل امام زمان (عج) می‌پردازد. مؤلف در این کتاب بعد از ذکر هر حدیث، ترجمه آن را نیز ذکر می‌کند. بعد از آن توضیحات مفصلی درباره رجال و درایه حدیث و نقل احادیث مشابه ارائه می‌کند.

در قرن دوازده هجری اربعین‌های جامع موضوعی با شروع مفصل توسط محدثان شیعه تألیف گردیده است. اربعین‌های فضائل نگاری نیز که پر تکرارترین گونه اربعین‌نویسی در میان شیعیان است در این قرن به کمال خود می‌رسد. اربعین قاضی سعید قمی (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۱۷)، «الماء المعین فی شرح الاربعین» تألیف مهدی قزوینی (۱۱۲۹ق) (مرعشی، ۱۳۵۷، ج ۱۸، ص ۱۹) که در آن چهل حدیث از اهل بیت (ع) در موضوعات مختلف با ذکر مصدر و اسناد آنها انتخاب شده و به تفصیل شرح داده شده.

اربعین محمدباقر مجلسی (د ۱۱۱۱ق) که شامل چهل حدیث در اصول و فروع دین، خطب و مواعظ است، (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۱۲) و اربعین مولی محمد نصیر اصفهانی (۱۰۷۷-۱۱۰۵ق) (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۳۰) از جمله اربعین‌های جامع و حائز اهمیت شیعی در این سده هستند. اربعین خواجه‌ای (م ۱۱۷۳ق) نیز که حاوی چهل حدیث در باب عبادات و نماز است، (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۱۱) بحثهای فقهی مبسوط و تحقیقات علمی گسترده همراه با مطالب حاشیه‌ای ارائه داده است. در بعضی موارد متعرض اقوال فقهاء و علماء شده است و با استدلال‌های متقن، نظرات آنان را رد یا تأیید نموده است.

در میان اربعین‌های فضائل نگاری نیز دو ویژگی سبکی در این سده به کمال خود رسیده‌اند؛ نخستین ویژگی گرد آوردن احادیث دال بر امامت امام علی (ع) منحصر از منابع معتبر سنی و دومین ویژگی طرح مباحث کلامی شیعه در ذیل احادیث و ارائه شرح مبسوطی از بحث امامت با استناد به آیات و روایات است. اربعین شیخ یوسف بحرانی (د ۱۱۸۶ق) (استادی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۰) و «سرور المؤمنین» محمدباقر مجلسی (د ۱۱۱۱ق) (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۱۱) نمونه‌هایی از اربعین‌هایی تألیف یافته در این قرن هستند که ویژگی نخست را دارا هستند و کتاب اربعین محمد شفیع استرآبادی (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۱۸) و «الاربعون حدیثا فی اثبات امامه امیر المؤمنین» تألیف شیخ سلیمان ماحوزی بحرانی (۱۰۷۵-۱۱۲۱ق) (مرعشی، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۱۸۶) دارای هر دو ویژگی هستند.

این دو اربعین را می‌توان نمونه‌ای کامل و قوام یافته از اربعین‌های شیعی در گونه فضائل نگاری دانست. مؤلفین در این دو کتاب احادیثی را که در موضوع امامت امام علی (ع) از

کتابهای اهل سنت انتخاب کرده به صورت مبسوطی شرح می‌دهند و با طرح بحثهای حدیثی و با استناد به روایات دیگر به ردّ آراء اهل سنت درباره امامت پرداخته و در اثبات امامت آن حضرت نهایت سعی و کوشش خود را نموده و به شرح و توضیح روایات و ارائه لب و مغز احادیث روی آورده‌اند.

۱-۳-۳. قرن سیزدهم؛ گسترش تألیف اربعین‌های فارسی زبان

اربعین‌نویسی در قرن سیزدهم در میان شیعیان همچنان دارای رونق بوده است در حالی که در میان اهل سنت آثار بسیار معدودی در این سبک تألیف گشته است. در این قرن نیز فضائل نگاری بسیار مورد توجه محدثان شیعه قرار گرفته است. به طور کلی جزء معدود آثاری که در میان اهل سنت در این گونه اربعین‌نویسی تألیف گشته، می‌توان فضائل نگاری را گونه‌ای از اربعین‌نویسی شیعی دانست.

در این سده «الاربعون حدیثاً فی فضائل امیرالمؤمنین (ع) و مناقبه» تألیف محمدجعفر استرآبادی (م ۱۲۶۳ق) (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۳۰)، اربعین نادعلی بن غلامعلی بروجردی (نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی مرعشی، ۱۳۵۴، ج ۹، ص ۹۶) و «النص الجلی فی امامه مولانا علی» تألیف ملا حسین بروجردی (قرن ۱۳ق) (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۳، ص ۱۷۲) نمونه‌هایی از فضائل نگاری تألیف یافته در میان شیعیان است.

در این قرن بر تعداد اربعین‌هایی که در بین اهل سنت و شیعیان به زبان فارسی نگارش شده‌اند، افزوده شده است. «تحفه الوزراء و السلاطین» با موضوع پند و اندرزهایی برای پادشاهان تألیف جلال‌الدین محمد اصفهانی (م قرن ۱۳) (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۴۸۰)، اربعین رجبعلی طوسی اصفهانی (م قرن ۱۳) (مرعشی، ۱۳۵۷، ج ۱۱، ص ۹۹) که بنا بر ادعای مؤلف شامل اسراری است که به او الهام شده و یا از استاد خود شیخ احمد احسائی استفاده کرده، «اربعین فی کشف الیقین» تألیف محمد شفیع کزازی (م ۱۲۵۲ق) (فاضلی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۹۰) که در آن چهل حدیث در موضوع اصول عقائد به فارسی تفسیر شده و کتاب «صراط المستقیم» تألیف حاج میرزا محمد قراچه‌داغی (م ۱۳۱۰ق) (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱،

ص ۴۲۲) که در آن چهل حدیث پیرامون مناقب و فضائل امام علی (ع) به زبان فارسی شرح و بیان شده، از آن جمله‌اند.

اربعین معزی تألیف بهاءالدین معزی (د قرن ۱۳ق) که در آن چهل حدیث با موضوعات اخلاقی و فقهی به زبان فارسی شرح داده شده، «الاربعون فی فضائل رمضان» تألیف شیخ عبدالله مصری (م ۱۲۳۴ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۵۵) و کتاب عین الیقین که ترجمه کتاب اربعین امام غزالی توسط نواب صدیق حسن خان قنوجی قهوپالی (م ۱۳۰۷ق) است (علیخان بهادر، ۱۳۴۷، ص ۲۴۸) از اربعین‌های سنی نگارش یافته در این سده است.

۱-۴. دوره چهارم؛ اربعین‌نویسی در دوران معاصر

۱-۴-۱. تطور اربعین‌نویسی در قرون چهاردهم و پانزدهم

بسیاری از اربعین‌های شیعی قرن چهاردهم، چه آنها که در فضائل اهل بیت (ع) نگاشته شده‌اند و چه آنها که جامع موضوعات مختلف هستند، دارای شرح‌های مبسوط و تفصیلی هستند. این موضوع مهم‌ترین شاخصه اربعین‌های شیعی قرن چهاردهم است. در کنار این شاخصه می‌توان این ویژگی را نیز مشاهده کرد که تألیف اربعین‌های جامع موضوعی در مقابل اربعین‌های تک موضوعی با اقبال بیشتری روبرو بوده است. (احمدی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۱) نگارش اربعین‌های موضوعی در قرن پانزدهم نیز در بین اربعین‌نویسان شیعه و سنی امتداد یافته است. بررسی آثار تألیف یافته در دوران معاصر نشان می‌دهد که گونه اربعین‌نویسی سندی را باید یک گونه مهجور در سبک اربعین‌نویسی این دوران دانست.

در میان اربعین‌های شیعی قرن چهاردهم، کتاب «زبدۃ الاحادیث در چهل حدیث» تألیف ثقه الاسلام حاج شیخ عباس ایمانی قمی، شرح اربعین نگاشته حاج میرزا محمدرضا واعظ تهرانی، «الاربعین الهاشمیه» نگاشته بانوی اصفهانی (م ۱۴۰۳ق) و اربعین آیت الله شیخ عبدالحسین عترتی کوشالی (م ۱۳۶۱ق) از جمله آثاری هستند که جامع موضوعات گوناگون در حوزه دین اعم از اعتقادات، اخلاق و فقه هستند و از جانب مؤلفین خود با شرح و توضیحات مبسوطی همراه شده‌اند.

در قرن اخیر نیز تألیف اربعین‌های جامع موضوعی همراه با شروح مفصل در میان شیعیان رونق دارد. از جمله این اربعین‌ها می‌توان به «قبسات العقول فی الفروع والاصول» که توسط

آیه الله سیّد علی علامه فانی اصفهانی (۱۴۰۹ق) تألیف گشته است، اشاره کرد. (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۳۴)

این کتاب که جامع اصول و فروع دین است با توضیحات رجالی و شرح مبسوط همراه با استناد به آیات و روایات همراه است. اربعین علامه محقق حاج شیخ محمد تقی شوشتری (م ۱۴۱۵ق) در موضوعات تاریخی (احمدزاده، ۱۳۷۷، ص ۱۱۷)، اربعین آیه الله سیّد عبدالله شبستری در زمینه اخلاق و عرفان، اربعین احمد شبیری زنجانی (استادی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۳) و اربعین امام خمینی نیز از جمله این اربعین‌ها در این سده می‌باشند.

در گونه فضائل نگاری کتاب الاربعون حدیثا فی فضائل امیرالمؤمنین (ع) تألیف حیدرقلی خان معروف به سردار کابلی (م ۱۳۷۲ق) (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۱۵) دارای شرح‌های بسیار مبسوط و بحث‌های کلامی است. آنچه در گونه فضائل نگاری در این دوران نوآورانه به نظر می‌رسد، پرداختن اربعین نویسان به نگارش فضائل دیگر اهل بیت (ع) است. بعد از اربعین شهر آشوب با عنوان «الاربعون حدیثا فی مناقب سیده النساء فاطمه الزهراء» که در قرن ششم نگارش یافته بود، در این قرن دو اثر دیگر به چشم می‌خورد؛ خصائص الزهراء به قلم شیخ محمد علی بن ملا حسنعلی همدانی معروف به سنقری (م ۱۳۷۸ق) و اربعین حسینه تألیف حاج میرزا محمد ارباب قمی (ح ۱۳۴۰ق).

هر دو اثر به فارسی و داری شرح‌های مبسوط هستند. «توان روان» تألیف میرزا علی بن عبدالحسین افشار (م ۱۳۳۰ق)، اربعین دیگری در گونه فضائل نگاری است که در آن فضائل امیرالمؤمنین (ع) در قالب مثنوی به نظم کشیده شده است. (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۳۱۵). بر خلاف اربعین‌نویسی شیعی، در میان اهل سنت در دوران معاصر نگارش اربعین‌های موضوعی جامع رونقی نیافته است. از اربعین‌های نگارش یافته در این دوران می‌توان به چند اربعین تک موضوعی مانند کتاب «اربعون فی فضائل الحج و العمرة» تألیف ابوطیب محمد صدیق خان هندی (م ۱۳۰۷ق) (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۵۵) و اربعین‌های ابوالبرکات محمد عبدالله مولوی فاضل (م ۱۳۳۵ق) که دو اربعین تک موضوعی در فقه با نام‌های «الاربعین فی تأکید اداء الصلوة الفریضة بالجماعة فی المساجد» و «الاربعین فی اسرار الصوم» هستند. (علیخان بهادر، ۱۳۴۷، ص ۲۷۴) و کتاب «الاربعون المنبریه شرح اربعین حدیثا من

جوامع الکلم» تألیف عبدالعظیم بن بدوی الخلفی که حاوی چهل حدیث در موضوعات مختلف همراه با شرح و توضیح است، اشاره کرد.

نتیجه گیری

بنا بر آنچه مطرح گشت، نتایج زیر دست یافتنی است؛

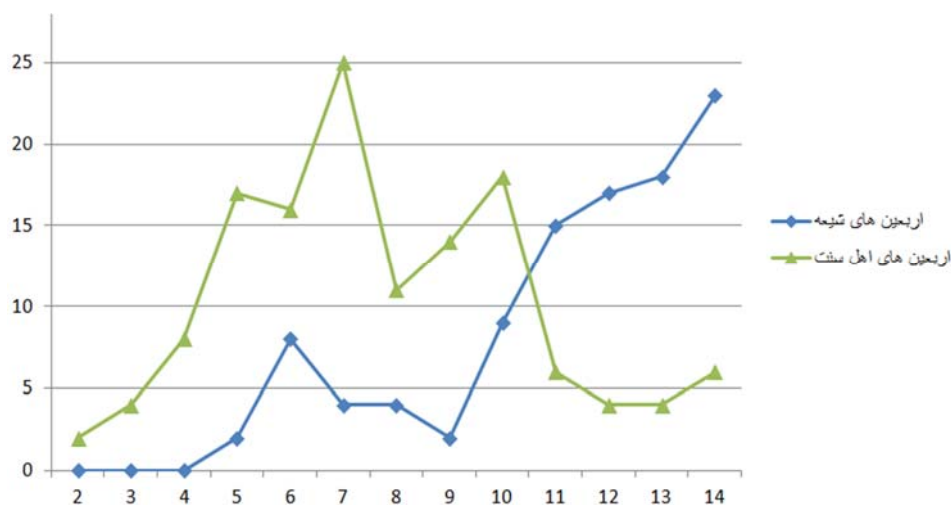
- ۱) سبک اربعین نویسی از جمله سبک‌های کهن نگارش حدیث است که به دنبال سفارش ماثور از جانب پیامبر اکرم ص در میان حدیث‌نگاران مسلمان شکل گرفت.
- ۲) این سبک در قرن دوم هجری و توسط حدیث‌نگاران اهل سنت تأسیس شده است. حدیث‌نگاران شیعی با فاصله زمانی نزدیک به سه قرن، از این سبک تأثیر پذیرفتند و نخستین اربعین را در قرن پنجم هجری تألیف کردند.
- ۳) در طول دوران تطور اربعین نویسی دو گونه عمده از این سبک به وجود آمد؛ اربعین‌های سندی و اربعین‌های موضوعی. اربعین‌های موضوعی خود به دو دسته قابل تقسیم هستند؛ اربعین‌های موضوعی جامع و اربعین‌های تک موضوعی. اربعین‌های سندی نیز دارای انواعی مانند بلدانیه‌ها، متباینه‌ها و اربعین‌های عالی السند هستند.
- ۴) پرداختن به ویژگی‌های سندی احادیث و تألیف انواع اربعین‌های سندی هیچ‌گاه در میان شیعیان متداول نگشت و اربعین نویسان شیعه در این حوزه تحت تأثیر محدثان اهل سنت قرار نگرفتند.
- ۵) اربعین نویسی شیعی با تألیف اربعین‌های موضوعی در حوزه فضائل‌نگاری در قرن پنجم آغاز می‌گردد. این گونه اربعین نویسی، اگرچه در ابتدا توسط محدثان شیعی از هم‌تایان سنی خود اخذ گردید، اما در میان محدثان اهل سنت با اقبال کمی مواجه شد. در مقابل محدثان شیعی با تألیف پر شمار اربعین‌های فضائل‌نگارانه، این گونه اربعین نویسی را به تکامل رساندند.
- ۶) به دلیل تقدم زمانی نگارش جوامع حدیثی اهل سنت، نگارش اربعین‌هایی که بر پایه استخراج احادیث از یک جامع حدیثی خاص شکل گرفته‌اند، نخستین بار در میان آثار

حدیثی اهل سنت به چشم می‌خورد. شیعیان نیز با اقتباس از این شیوه به تألیف اربعین‌هایی دست زده‌اند.

۷) تألیف اربعین‌های موضوعی به همراه شرح مبسوط احادیث و استناد جستن به آیات و روایات هم مضمون، از قرن ششم در میان اهل سنت آغاز شد. محدثان شیعی نیز از قرن دهم به تألیف اربعین‌های موضوعی جامع همراه با شرح احادیث پرداختند.

۸) تألیف اربعین با ترجمه منظوم احادیث از نوآوری‌های شیعیان در سبک اربعین‌نویسی است.

۹) اربعین‌نویسی سنی در قرن هفتم از لحاظ فراوانی، تنوع در گونه‌های نگارش و گستره موضوعات به کمال خود می‌رسد و از قرن نهم به تدریج وارد مرحله افول خود می‌شود و تا روزگار معاصر در دوران رکود خود قرار دارد. اربعین‌نویسی شیعی از قرن دهم به تدریج رونق می‌گیرد و در قرن دوازدهم به اوج شکوفایی خود می‌رسد و تا دوران معاصر نیز از اقبال مؤلفان برخوردار است. این موضوع در شکل شماره (۱) که نشان‌دهنده نمودار فراوانی اربعین‌های نگاشته شده در میان شیعیان و اهل سنت بر اساس تعداد اربعین‌های احصاء شده در این پژوهش است، نمایان است.



شکل شماره (۱):

نمودار مقایسه‌ای میزان رشد اربعین‌نویسی در میان شیعیان و اهل سنت

منابع

۱. **قرآن کریم**.
۲. آجری، ابوبکر محمد بن حسین (۱۴۰۷ق)، **الاربعین**، (دراسة و تحقیق و تعليق: الدكتور محمود النقراشی السید علی)، بیروت: مکتبه دارالعلیان.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۲ش)، **الخصال**، قم: جامعه مدرسین.
۴. ابن عساکر، علی بن الحسن بن هبة الله (۱۴۰۴ق)، **الاربعون فی البحث علی الجهاد**، تحقیق: عبدالله بن یوسف، الكويت: دارالخلفاء لکتب الاسلامی.
۵. _____، (۱۴۰۴ق)، **الاربعین فی مناقب امهات المؤمنین**، تحقیق و تعليق: محمد ابراهیم الدسوقی، القاهرة: مکتبه القرآن.
۶. _____، (۱۴۱۳ق)، **الاربعین البلدانیة عن اربعین من اربعین لأربعین فی الاربعین**، تحقیق محمد مطیع الحافظ، سوریه: دارالفکر.
۷. ابن مقرئ، ابوبکر (۲۰۰۱م)، **الاربعون**، السعودیه: مکتبه العیکان.
۸. احمدزاده، مصطفی (۱۳۷۷ش)، **بررسی سیر اربعین نگاری و جایگاه «اربعین» امام خمینی (ره) در میان کتب اربعین**، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه تهران.
۹. احمدی آشتیانی، فرهاد (۱۳۹۵ش)، **بررسی تطبیقی سیر تطور اربعین نویسی در فریقین**، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه پیام نور.
۱۰. ارباب، حاج میرزا محمد (۱۳۷۲ش)، **اربعین حسینی**، تهران: اسوه.
۱۱. استادی، رضا (۱۳۷۳ش)، **صد اربعین**، کیهان فرهنگی، شماره ۵۳، صص ۱۲۱-۱۳۵.
۱۲. البان سرکیس، یوسف (۱۳۴۶ق)، **معجم المطبوعات العربیة والمعرية**، مصر: مکتبه الثقافة الدینیة.
۱۳. ایمانی قمی، حاج شیخ عباس (۱۳۹۲ق)، **زبدة الاحادیث در چهل حدیث**، قم: قلم علمی.
۱۴. جبوری، عبدالله (۱۹۷۳م)، **فهرس المخطوطات العربیة فی مکتبه الاوقاف العامة فی بغداد**، بغداد: طبعه الارشاد.
۱۵. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله (۱۴۰۲ق)، **کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون**، بیروت: دارالفکر.

۱۶. حسینی بلخی، ابو محمد الحسن بن علی بن ابیطالب (۱۴۱۳ق)، *سلسله الابریز بالسند العزیز*، تحقیق محمد جواد جلالی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
۱۷. الخلفی، عبدالعظیم بن بدوی (۱۴۱۷ق)، *الاربعون المنبریه شرح اربعین حدیثا من جوامع الکلم*، بیروت: دار ابن رجب.
۱۸. رازی، علی بن بابویه شیخ منتجب الدین (بی‌تا)، *الاربعون حدیثا عن اربعین شیخا من اربعین صحابیا فی فضائل الامام امیر المؤمنین علی بن ابیطالب (ع)*، قم: مدرسه الامام المهدی (ع).
۱۹. _____، (۱۴۰۴ق)، *فهرست اسماء علماء الشیعه و مصنفیهم*، تحقیق عبدالعزیز الطباطبایی، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه.
۲۰. رفاعی کبیر، احمد (۱۴۱۵ق)، *اربعین*، تحقیق: سعد رستم، سوریه: دار الانصاری.
۲۱. سنقری حائری، محمد علی (۱۳۸۲ش)، *خصائص الزهراء*، قم: انتشارات کوثر کویر.
۲۲. سیوطی، جلال الدین (بی‌تا)، *الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر*، مصر: مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبي و اولاده.
۲۳. _____، (۱۴۰۶ق)، *اربعون حدیثا فی قواعد الاحکام الشرعیة و فضائل الاعمال و الزهد*، تحقیق: احمد البزرة، علی رضا عبدالله، بیروت: دار المأمون للتراث.
۲۴. _____، (۱۴۰۶ق)، *اربعون حدیثا فی فضل الجهاد*، تحقیق: مرزوق علی ابراهیم، بیروت: دار الفضیلة.
۲۵. شبستری، السید عبدالله (۱۳۷۲ش)، *کتاب الاربعین*، قم: بی‌نا.
۲۶. شیخ بهایی، بهاء الدین محمد (۱۳۷۳ش)، *الاربعون حدیثا*، مترجم: عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، قم: فتر نشر نوید اسلام.
۲۷. طهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۳ق)، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، بیروت: دار الأضواء.
۲۸. عاملی جزینی، محمد بن مکی (شهید اول) (۱۴۰۷ق)، *الاربعون حدیثا*، قم: مدرسه الامام المهدی (ع).
۲۹. عترتی کوشالی، شیخ عبدالحسین (۱۳۷۳ش)، *اربعین حدیث*، تحقیق: صدرالدین قربانی لاهیجی، قم: سایه.
۳۰. عراقی، عبدالرحیم بن الحسین (۱۴۱۳ق)، *الاربعین العشاریه*، تحقیق: بدر بن عبدالله البدر، بیروت: دار ابن حزم.

۳۱. عسقلانی، ابن حجر (۱۴۰۵ق)، *عوالی مسلم اربعون حدیثاً منتقاه من صحیح مسلم*، تحقیق: کمال یوسف الحوت، قاهره: مؤسسه الکتب الثقافیه.
۳۲. _____، (۱۴۰۵ق)، *الامتناع بالاربعین المتباینه بشرط السماع*، تحقیق: محمد شکور بن محمود المیادینی، مصر: دارالثقافه.
۳۳. _____، (۱۴۰۶ق)، *الاربعون فی ردع المجرم عن سب المسلم*، تحقیق: الشیخ الحوینی الشلفی، قاهره: مؤسسه الکتب الثقافیه.
۳۴. العلویه الامینیة، نصرت بیگم بانوی اصفهانی (۱۳۷۸ق)، *الاربعین الهاشمیه؛ اصفهان: بی نا.*
۳۵. علیخان بهادر، میرعثمان (۱۳۴۷ش)، *فهرست کتب عربی و فارسی و اردو مخزونه کتابخانه آصفیه سرکار عالی از ۱۳۳۱-۱۳۴*، حیدرآباد دکن: دارالطبع جامعه عثمانیه سرکار عالی.
۳۶. غزالی، أبو حامد محمد بن محمد (۱۳۴۴ق)، *الاربعین فی اصول الدین*، مصر: مطبعة الاستقامة.
۳۷. فاضلی، محمود (۱۳۶۳ش)، *فهرست نسخه های خطی کتابخانه جامع گوهر شاد*، مشهد: کتابخانه جامع گوهر شاد.
۳۸. فانی اصفهانی، سیدعلی (۱۴۰۰ق)، *قبسات العقول فی الفروع والاصول یا جهل حدیث*، اصفهان: بی نا.
۳۹. فخررازی، محمد بن عمر (۱۳۱۳ش)، *الاربعین فی اصول الدین*، حیدرآباد دکن: مطبعة مجلس دائره المعارف العثمانیه.
۴۰. فواد، سید (۱۹۵۴م)، *فهرس المخطوطات المصورة*، القاهرة: معهداحیاء المخطوطات العربیة.
۴۱. کاشفی بیهقی سبزواری، کمال الدین حسین (۱۳۴۴ش)، *الرسالة العلیة فی الاحادیث النبویة*، تصحیح دکتر جلال الدین محدث، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۲. کحاله، عمررضا (بی تا)، *معجم المؤلفین تراجم مصنفی الکتب العربیة*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۳. مازندرانی خواجهائی، محمد اسماعیل (۱۴۱۲ق)، *الاربعون حدیثاً*، تحقیق: السیدمهدی الرجایی، قم: مکتبه المرحوم آیه الله الصدر الخادمی.
۴۴. مجلسی، محمدباقر (۱۳۹۹ق)، *الاربعین*، قم: المطبعة العلمیة.

۴۵. _____، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۶. المقدسی، علی بن المفضل (بی تا)، *الأربعین المرتبة علی طبقات الأربعین*، تحقیق: محمد سالم بن جمعان العبادی، بیروت: أضواء السلف الطبعة.
۴۷. مقرئ، محمد بن عبدالرحمن (۱۴۱۳ق)، *الأربعین فی الجهاد و المجاهدین*، سوریه: دار ابن حزم.
۴۸. مرعشی، سید محمود (۱۳۵۷ش)، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی*، قم: کتابخانه مرعشی.
۴۹. مناوی، عبدالرئوف (۱۳۹۱ق)، *فیض التقدير شرح الجامع الصغیر*، بیروت: دارالفکر.
۵۰. منذری، ابو محمد عبدالعظیم (بی تا)، *الأربعین المنذرية فی الاحکام*، تحقیق: سلیم شعبانیه، دمشق: دارالمعرفة.
۵۱. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۱ش)، *شرح اربعین حدیث*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵۲. میرلوحی اصفهانی، سید محمد (۱۳۷۳ش)، *کفایة المهتدی لمعرفة المهتدی (عج)*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات تهران.
۵۳. نسوی، ابوالعباس حسن بن سفیان (۱۴۱۴ق)، *کتاب الأربعین*، تحقیق: محمد بن ناصر العجمی، بیروت: دارالبشائر الاسلامیه.
۵۴. نووی، یحیی بن شرف (۱۴۰۶ق)، *الأربعین*، تصحیح: محیی الدین مستور، بیروت: دار ابن کثیر.
۵۵. واعظ، میرزا محمد رضا (۱۳۲۴ش)، *شرح اربعین*، تهران: چاپ سنگی.

Bibliography:

1. *The Holy Qur'an.*
2. Ājuṛī AMBH. Al-Arba'īn, (Study, Research & Commentary: Dr. Mahmoud Al-Naqrāshī Al-Sayyid 'Alī). Beirut: Dār Al-'Alīan Library; 1407 A.H.
3. Ibn Bābwayh MBA. Al-Khiṣāl. Qom: Teachers' Community; 1983.

4. Ibn 'Asākīr ABHBH. Al-Arba'ūn fī Al-Ḥathth 'alā Al-Jihād (Researched by: 'Abdullāh Ibn Yūsuf). Al-Kuwait: Dār Al-Khulafā Likutub Al-Islām; 1404 A.H.
5. Ibn 'Asākīr ABHBH. Al-Arba'īn fī Manāqīb Ummahāt Al-Mu'minīn (Research & Commentary: Mohammad Ibrahim Al-Dusūqī). Cairo: Al-Qur'an Library; 1404 A.H.
6. Ibn 'Asākīr ABHBH. Al-Arba'īn Al-Buldānīyah 'an Arba'īn min Arba'īn Liarba'īn fī Al-Arba'īn. (Researched by: Mohammed Mutī' Al-Hāfiz). Syria: Dār Al-Fikr; 1413 A.H.
7. Ibn Muqrī A. Al-Arba'ūn. Al-Sa'ūdīyah: Al-'Abikān Library; 2001.
8. Ahmadzadeh M. Barrasi Seir Arba'īn-negari va Jaygah Arba'īn Emam Khomeini (RA) dar Mian Kotob Arba'īn (Study of Arba'īngraphy trend & the Position of Imam Khomeini's Arba'īn among the Books of Arba'īn). Master's Thesis, University of Tehran; 1998.
9. Ahmadi Ashtiani F. Barrasi Tatbiqī Seir Tatavvor Arba'īn-nevisi dar Fariqein (A Comparative Study of Arba'īngraphy Trend in Two Muslim Denominations i.e. Sunnī & Shī'ah). Master's Thesis, Payamnoor University; 2016.
10. Arbab HMM. Arba'īn Hoseiniyeh. Tehran: Osweh; 1993.
11. Ostadi R. One Hundred Arba'īn. Keihan Farhangi. 1994; No. 53: Pp 121-135.
12. Alban Sirkīs Y. Mu'jam Al-Maṭbū'āt Al-'Arabīyah wa Al-Mu'rabah. Egypt: Al-Thaqāfah Al-Dīnīyah Library; 1346 A.H.
13. Imani Qomi. HSh'. Zubdah Al-Aḥadith dar 40 Ḥadīth (Forty Traditions as Preferred Traditions). Qom: Qalam Elmi; 1392 A.H.
14. Jabūrī '. Fihis Al-Makhtūtāt Al-'Arabīyah fī Maktabah Al-Uqāf Al-'āmmah fī Baghdad. Baghdad: Al-Irshād Publication; 1973.
15. Hajtkhlīfah (Mullā Katib Al-Chalapī) MB'. Kashf Al-Zunūn 'an Asāmī Al-Kutub va Al-Funūn. Beirut: Dār Al-Fikr; 1402 A.H.
16. Hoseini Balkhī AMAB'BA. Silsilah Al-Ibrīz Bissanad Al-'zīz. Researched by: Jalali MJ. Qom: Āyatullāh Mar'ashī's Library; 1413 A.H.

17. Al-Khalafī ‘BB. Al-Arba‘ūn Al-Minbarīyah Sharḥ Arba‘īn Ḥadīthan min Jawāmi‘ Al-Kalim. Beirut: Dār Ibn Rajab; 1417 A.H.
18. Rāzi ‘BBSHM. Al-Arba‘ūn Ḥadīthan ‘an Arba‘īn Shaykhan min Arba‘īn Ṣaḥābīyan fī Faḍā’il Amīr Al-Mu’minīn ‘lī Ibn Abī Ṭālib (‘A). Qom: Madrasah Imām Al-Mahdī (‘F); (n.d.).
19. Rāzi ‘BBSHM. Fihrist Asmā’ ‘ulama’ Al-Shī‘ah wa Muṣnifihim. Researched by: Al-Ṭabāṭabā’ī ‘. Qom: Majma‘ Al-Dhakhā’ir Al-Islāmīyah; 1404 A.H.
20. Rafā’ī Kabīr A. Arba‘īn. (Extraction of Traditions & Commentary By: Sa‘d Rustam). Syria: Dār Al-Anṣārī; 1415 A.H.
21. Songori Haeri MA. Khaṣā’iṣ Al-Zahrā’. Qom: Kosar Kavir Publications; 2003.
22. Suyūṭī J. Al-Jāmi‘ Al-Ṣaghīr fī Aḥādīth Al-Bashīr Al-Nazīr. Egypt: Muṣṭafā Al-Bābī Al-Ḥalabī & Sons Library & Publication Company; (n.d.).
23. Suyūṭī J. Arba‘ūn Ḥadīthan fī Qawā’id Al-Aḥkām Al-Shar‘īyah wa Faḍā’il Al-A‘māl wa Al-Zuhd. (Researched by: Al-Bazarah A, ‘bdullāh ‘). Beirut: Dār Al-Ma’mūn Lilturāth; 1406 A.H.
24. Suyūṭī J. Arba‘ūn Ḥadīthan fī Faḍl Al-Jihād. (Researched by: Ibrāhim M). Beirut: Dār Al-Fazīlah; 1406 A.H.
25. Shabestari A‘. Ketab Al-Arba‘īn (Book of the Forty). Qom: (n.p.); 1993.
26. Shaykh Bahā’ī BM. Al-Arba‘ūn Ḥadīthan. (Translator: Aqīqi Bakhshayeshi A). Qom: Navid Eslam Publication Office; 1994.
27. Tehrani ShA. Al-Zarī‘ah ilā Taṣānīf Al-Shī‘ah. Beirut: Dār Al-Aḍwā’; 1403 A.H.
28. ‘āmilī Jazīnī MBM Shahīd Awwal. Al-Arba‘ūn Ḥadīthan. Qom: Madrasah Imām Al-Mahdī (‘F); 1407 A.H.
29. ‘Itratī Kushālī Sh‘. Arba‘īn Ḥadīth (Researched By: Qurbānī Lāhījī S). Qom: Sayeh; 1994.
30. Iraqī ‘BA. Al-Arba‘īn Al-‘ishārīyah (Researched By: Badr bin ‘Abdullāh Al-Badr). Beirut: Dār ibn Ḥazm; 1413 A.H.

31. 'Asqalānī IH. 'Awālī Muslim Arba'ūn Ḥadīthan Muntaqāh min Ṣaḥīḥ Muslim. (Researched By: Al-Hūt KY). Cairo: Al-Kutub Al-Thaqāfiyah Institute; 1405 A.H.
32. 'Asqalānī IH. Al-Imtā' Bil-Arba'in Al-Mutabāyinah Bishart Al-Samā'. (Researched by: Al-Mayādīnī MShBM). Egypt: Dār Al-Thaqāfah; 1405A.H.
33. 'Asqalānī IH. Al-Arba'ūn fī Rad' Al-Mujrim 'an Sabb Al-Muslim (Researched by: Al-Shaykh Al-Ḥawīnī Al-Shalfī). Cairo: Al-Kutub Al-Thaqāfiyah Institute; 1406 A.H.
34. Al-'alawīyah Al-Amīnīyah NB Banuyeh Esfahani. Al-Arba'in Al-Hāshimīyah. Esfahan: (n.p.); 1378A.H.
35. Alikhan Bahador MO. Fehrest Kotob Arabi va Farsi va Ordu Makhzuneh Ketabkhaneh Asefiyeh Sarkar 'ālī az 1331-1344 (List of Arabic and Persian and Urdu Books kept in Asefiyeh Sarkar 'ālī Library from 1331-1344). Heiydarabad Deccan: Dār Al-Ṭab' Jāmi'ah Othmānīyah Sarkar 'ālī; 1968.
36. Ghazzālī AMBM. Al-Arba'in fī Uṣūl Al-Dīn. Egypt: Al-Istiḳāmah Publication; 1344 A.H.
37. Fazeli M. Fehrest Noskhehayeh Khatti Ketabkhaneh Jāmi' Goharshad (List of Manuscripts of Library of Goharshad Great Mosque). Mashhad: Library of Goharshad Great Mosque; 1984.
38. Fani Esfahani S'. Qabsāt Al-'uqūl fī Al-Furū' wa Al-Uṣūl ya Chehel Ḥadīth (Forty Traditions). Esfahan: (n.p.); 1400 A.H.
39. Fakhr Rāzi MB'. Al-Arba'in fī Uṣūl Al-Dīn. Heydarabad Deccan: The Assembly of Al-Uthmānīyah Encyclopedia Printing-House; 1934.
40. Fuād S. Fihris Al-Makhtūtāt Al-Muṣawwarah. Cairo: Ma'had Iḥyā' Al-Makhtūtāt Al-'Arabīyah; 1954.
41. Kashefi Beyhaqi Sabzevari KH. Al-Risālah Al-'Alīyah fī Al-Aḥādīth Al-Nabawīyah. (Corrected by Dr. Mohaddes J). Tehran: Translation and Publication Company; 1965.
42. Kaḥālāh 'R. Mu'jam Al-Muallifīn Tarājim Muṣannifī Al-Kutub Al-'Arabīyah. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī; (n.d.).

43. Mazandarani Khajuei ME. Al-Arba'ūn Ḥadīthan (Researched by: Al-Rajā'ī AM). Qom: Library of Blessed Āyatullāh Al-Ṣadr Al-Khadimi; 1412 A.H.
44. Majlisī MB. Al-Arba'īn. Qom: Al-'ilmīyah Publication; 1399 A.H.
45. Majlisī MB. Biḥār Al-Anwār. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī; 1403 A.H.
46. Al-Muqaddasī 'BA. Al-Arba'īn Al-Murattabah 'alā Ṭabaqāt Al-Arba'īn (Researched by: Al-'ibādī MSBJ). Beirut: Aḍwā' Al-Salaf Al-Ṭab'ah; (n.d.).
47. Muqrī MB'. Al-Arba'īn fī Al-Jihād wa Al-Mujāhidīn. Syria: Dār Ibn Ḥazm; 1413 A.H.
48. Mar'ashī SM. Fehrest Noskhehayeh Khatti Ketabkhaneh Āyatullāh Mar'ashī Najafī (List of Manuscripts of Āyatullāh Mar'ashī Najafī Library). Qom; 1978.
49. Manāwi A. Fiyz Al-Qadīr Sharḥ Al-Jami' Al-Ṣaghīr. Beirut: Dār Al-Fikr; 1391 A.H.
50. Mundhirī A'. Al-Arba'īn Al-Mundhirīyah fī Al-Aḥkām. (Researched by: Sha'bānīyah S). Damascus: Dār Al-Ma'rifah; (n.d.).
51. Musawī Khomeini R. Sharḥ Arba'īn Ḥadith (Explanation of Forty Traditions). Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works; 1992.
52. Mirlohi Esfahani SM. Kifāyah Al-Muhtadī Lima'rifah Al-Mahdī ('F). Tehran: Tehran Print and Publications Organization; 1994.
53. Nasawī AHBS. Kitāb Al-Arba'īn (Researched by: Al-'Ajamī MBN). Beirut: Dār Al-Bashā'ir Al-Islāmīyah; 1414 A.H.
54. Nawawī YBSh. Al-Arba'īn (Corrected by: Mastūr M). Beirut: Dār Ibn Kathīr; 1406 A.H.
55. Vāiz MMR. Sharḥ Arba'īn (Explanation of Forty Traditions). Tehran: Chap Sangi; 1945.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال پانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۷، پیاپی ۳۸، صص ۳۵-۶۵

DOI: 10.22051/tqh.2018.18789.1883

نقد و بررسی دیدگاه عزیزه هبیری در تفسیر مفهوم «ضرب» زن در آیه ۳۴ سوره نساء

رسول محمد جعفری^۱

محمود صیدی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱/۲۷

چکیده

قرآن کریم معتبرترین سند موجود جهت استنباط احکام فقهی است، با این وجود آیات فقهی چون دیگر آیات به تفسیرها و برداشتها ناسازوار با یکدیگر دچار شده‌اند. عزیزه هبیری از اندیشمندان مسلمان و مطرح آمریکائی و مبتکران نظریه فمینیسم اسلامی - قرآنی است. وی دیدگاه اندیشمندان اسلامی را درباره «ضرب» زن در آیه ۳۴ سوره نساء، به چالش کشیده و نظریاتی کاملاً متفاوت ارائه کرده است، لذا این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی در صدد آن است تا

^۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شاهد (نویسنده مسئول)

rasulmohamadjafari@yahoo.com

m.saidiy@yahoo.com

^۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد

به این پرسش پاسخ دهد که دیدگاه عزیزه هبری در تفسیر «ضرب» زن در آیه ۳۴ سوره نساء، چگونه است؟

مهم‌ترین نقدهای وارد به دیدگاه‌ها و استدلال‌های عبارتند از: ۱- پذیرش ضرب نشانه برتری جنسیت مرد نسبت به زن و موجب شرک نیست، ۲- ضرب زنان با تکریم آنان در احادیث نبوی (ص) منافات ندارد، ۳- پذیرش تغییر حکم در ققره ضرب آیه، مستلزم پربرش اجتهاد در مقابل نص است، ۴- فرمان برداری از شوهر در چارچوب شرع عین اطاعت از خداوند است، ۵- اطاعت زن از شوهر در خصوص زناشویی واجب است و بنا بر دلایل مختلف، تفسیر ضرب زن به هنگام ارتکاب فحشا صحیح نمی‌باشد.

واژه‌های کلیدی: عزیزه هبری، آیه ۳۴ نساء، ضرب زن، تفسیر، نقد.

مقدمه

در میان ادله چهارگانه استنباط احکام فقهی، قرآن معتبرترین سند جهت دریافت احکام فقهی بوده و مختص به زمان و مکان خاصی نمی‌باشد: «... لِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يُنَزِّلْهُ لِرِمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَ لَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۷). مشهور آن است که حدود پانصد آیه به‌طور مستقیم به مباحث فقهی مصطلح پرداخته شده است (رجبی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۱؛ رکنی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۸)، البته برخی معتقدند که آیات احکام بیش از پانصد آیه بوده و تعداد آن‌ها را به دو هزار آیه رسانده‌اند (نک: معرفت، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۵۴).

به هر حال در میان دانشمندان اسلامی، دست کم برخی از احکام قرآنی به دلیل دلالت ظنی آنها، به تبیین‌ها و تفسیرهای ناسازگار با یکدیگر دچار شده‌اند، از جمله این آیات، آیه: «اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْعُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا» (نساء: ۳۴). این آیه جهت جلوگیری از فروپاشی نظام خانواده، سه مرحله تربیتی را به ترتیب: موعظه، ترک بستر و ضرب در مواجهه با زن ناشز ارائه می‌دهد.

در عصر جدید به سبب نفوذ تفکر فمینیسم در میان متفکران اسلامی، آیه به گونه‌ای تفسیر شده است که گویا هدف تأمین نظریه این جریان بوده است. «عزیزه هبری»^۱ از اندیشمندان مسلمان مطرح آمریکائی و فعال حقوق زنان مسلمان در این کشور است. او استاد دانشگاه ریچموند^۲ بوده و اولین پروفسور زن مسلمان در دانشگاه‌های آمریکائی است. تحقیقات و پژوهش‌های هبری، عمدتاً در مورد حقوق زن، آزادی و دموکراسی در نظر قرآنی است. او دارای مقالات و آثار متعددی بوده و نظریات مختلفی را نیز ارائه نموده است. هم‌چنین هبری از فعالان و مبتکران نظریه فمینیسم اسلامی - قرآنی می‌باشد.

هبری مسأله «ضرب» زن در آیه ۳۴ سوره نساء را نه تنها متفاوت‌تر از مفسران و فقیهان فریقین، تفسیر کرده است بلکه دیدگاه آنان را نیز به نقد کشیده و در این مسیر کوشیده تا روایات مرتبط با آیه را بر اساس همان دیدگاه خود تبیین کند، به نظر می‌رسد او به سبب، نگاه جهت‌دار و یک‌سویه، ناخواسته به تفسیر به‌رأی دچار گردیده است و لذا نقد دیدگاه او ضروری به نظر می‌رسد.

از این روی، پژوهش حاضر بر آن تا با روش توصیفی تحلیلی به این پرسش پاسخ دهد که دیدگاه عزیزه هبری در تفسیر «ضرب» زن در آیه ۳۴ سوره نساء، چگونه است؟ گفتنی است که تاکنون در هیچ تحقیقی به نقد دیدگاه وی پرداخته است و این پژوهش جهت تدارک این خلأ سامان می‌یابد. در پژوهش حاضر در چهار محور کلی، ابتدا نظر هبری گزارش و آنگاه به بوته نقد نهاده گذاشته می‌شود.

۱. تعارض ضرب زن با جهان‌بینی توحیدی قرآن

جهان‌بینی قرآنی مجموعه‌ای از عقاید منسجم است که با توحید آغاز می‌گردد و به همه آموزه‌های قرآنی از آفرینش موجودات و ماهیت جهان گرفته تا اخلاق و روابط اجتماعی و تجاری تسری می‌یابد (Hibri, 2006, p.238)، زیرا مهم‌ترین اصل قرآنی، توحید و نفی شرک است (Hibri, 2005, p.181).

۱. Aziza Hibri.

۲. University of Richmond.

تربیت خانوادگی بسان دیگر شاخه‌های علوم اسلامی از اصل توحید نشأت می‌گیرد (Hibri, 2000, p.51-50)، از این روی توحید؛ سنگ بنای قانون و تربیت اسلامی است و تربیت خانوادگی در اسلام باید مبتنی بر استدلال توحیدی^۳ یعنی مساوات و عدالت باشد و نه استدلال شیطانی که بر برتری جوئی و عدم تساوی، استوار است. شیطان به دلیل امتناع از انجام فرمان خداوند در سجده به آدم (ع) از بهشت رانده شد. این نافرمانی ریشه در تکبر و خودبینی ابلیس داشت، چرا که آفرینش ناری خود را برتر از آفرینش طینی آدم می‌پنداشت، این نگاه او، استدلال شیطانی^۴ نامیده می‌شود، لذا شیطان نخستین کسی بود که به سبب تکبر و برتری جوئی، به شرک گرایید (Hibri, 2001, p. 6).

غفلت از استدلال شیطانی موجب گردیده که بیشتر فقیهان مسلمان و جوامع اسلامی به برتری مردان بر زنان معتقد گردند (Hibri, 2000, p.54) و تفسیری خشونت‌آمیز از آیات قرآنی و به سود مردان ارائه دهند؛ نمونه آشکار آن را می‌توان در مورد تأدیب در آیه ۳۴ سوره نساء مشاهده کرد.

برداشت مرد سالارانه از این آیه و استدلال به آن در جواز ضرب زنان به وسیله مردان، استدلالی شیطانی بوده و با توحید قرآنی سازگار نیست. این در حالی است که طبق آیات قرآنی انسان‌ها از یک نفس آفریده شده‌اند (نساء: ۱) (Hibri, 2003, p. 200) و آنها را در دو جنس مرد و زن و در قبائل و نژادهای گوناگون آفریده تا یکدیگر را شناخته و تفاوت‌های آنها سبب کمال اخلاقی و لذت انسان‌ها گردد (Hibri, 2003, p. 201).

۱-۱. نقد دیدگاه هبری در باره تعارض ضرب زن با جهان‌بینی توحیدی قرآن

هربی در این استدلال، اثبات حکم ضرب زن در آیه ۳۴ نساء را نشانه برتری طلبی جنسیت مردان نسبت به زنان دانسته است و از آنجا که چنین حکمی بسان برتری‌جویی شیطان نسبت به آدم است، به شرک خواهد گرایید، از این روی بر اساس توحید قرآنی هیچ

۳. Divine logic.

۴. Satanic logic.

کسی بر دیگری برتری ندارد، مرد و زن برابر هستند و ضرب زن نیز منتفی خواهد بود. بر این استدلال و دیدگاه نقدهایی به تفصیل ذیل وارد است:

اولاً؛ مقایسه برتری جویی شیطان با تفضیل و برتری که خداوند خود در عالم تکوین و تشریح قرار داده، قیاس مع الفارق است. در آیات فراوانی از تفضیل گروهی از انسان‌ها بر گروهی دیگر سخن رفته است؛ برتری تکوینی مانند:

- برتری انسان‌ها بر دیگر مخلوقات: «فَصَلَّنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (الإسراء:

۷۰)،

- برتری برخی انسان‌ها بر برخی دیگر در رزق و روزی: «وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ

بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ» (النحل: ۷۱).

برتری تشریحی نیز نمونه‌های فراوانی دارد:

- برتری بنی اسرائیل در عصر خود بر دیگر امم: «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ ادْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي

أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَ أَلِيَّ فَضَّلْتُكُمْ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ» (البقرة: ۴۷ و ۱۲۲)،

- برتری انبیا بر بسیاری از بندگان مؤمن: «وَ لَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ عِلْمًا وَ قَالَا الْحَمْدُ

لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ» (النمل: ۱۵)،

- برتری انبیا نسبت به یکدیگر: «وَ لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ» (الإسراء: ۵۵)،

- برتری رسولان نسبت به یکدیگر: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ» (البقرة:

۲۵۳).

برتری تکوینی در اموری چون قبض و بسط روزی بر اساس مصالح الهی در تدبیر امور عالم است و برتری تشریحی ناشی از ارزش‌ها و فضیلت‌های است که افراد با جد و جهد به دست می‌آورند.

ثانیاً؛ در دو آیه پیش‌تر از آیه محل بحث، خداوند از برتری تکوینی هر یک از زن و

مرد نسبت به یکدیگر در برخی ویژگی‌ها سخن گفته است: «وَ لَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ

بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا» (النساء: ۳۲)، طبق

این آیه هیچ‌یک از زن و مرد حق ندارد، آرزوی اموری را کنند که خداوند به واسطه

آنها، آنان را بر یکدیگر برتری بخشیده است.

فریقین در سبب نزول این آیه روایت کرده‌اند، که ام سلمه- همسر پیامبر(ص)- به ایشان عرضه می‌دارد که چرا ما با مردان در جهاد شرکت نمی‌کنیم و یک دوم آنان ارث می‌بریم، ای کاش ما مرد بودیم و همراه آنان پیکار می‌کردیم، در پی این سخن، این آیه نازل شد(طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۸۴؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۳۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۵۰).

بر اساس آیه مزبور خداوند در قوانینی که تشریح کرده است، به هر یک از زن و مرد مزیتی مختص او بخشیده است، چنان که مردان را بر زنان در تعدد زوجات و افزون بودن سهم الارث مزیت داده و زنان را بر مردان در برخوردارگی از حق مهریه و نفقه برتری داده است، از این روی آنان حق ندارند مزیت‌های طرف مقابل را آرزو کنند(طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۳۶).

ثالثاً؛ هبری در استدلال خود از صدر آیه محل بحث غفلت ورزیده است، چراکه همان‌جا به برتری تکوینی مردان به زنان در سرپرستی امور- و نه برتری ذاتی و ارزشی- اشاره شده است: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»، در این فراز تصریح گردیده که به دو دلیل سرپرستی زنان بر عهده مردان نهاده است:

۱. «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»: برتری‌هایی که مردان به حسب طبع، نسبت به زنان دارند(طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۴۳)،

۲. «بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»: عهده‌داری تمامی هزینه‌های اختصاصی زن و تأمین نیازهای منزل(جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، صص ۵۵۲-۵۵۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۴۳).

قرینه دیگر بر قیومیت مردان و برتری تکوینی آنان بر زنان آیه «لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ»(البقره: ۲۲۸) است. کلمه «دَرَجَةٌ» در آیه مزبور دلیل ارزش افزوده وجودی نیست، بلکه ناظر به امور اجرایی است(جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۸، ص ۵۵۳). حتی اگر اشکال شود که در این آیه از تفضیل تکوینی مردان به زنان سخن نرفته است و صرفاً به برتری برخی بر برخی دیگر اشاره شده است، شاید مراد برتری زنان بر مردان باشد، در این

صورت نیز اصل ادعا ثابت است که این گونه تفضیل‌ها قابل مقایسه با عکس العمل شیطان در مقابل خداوند نیست.

رابعاً؛ اگرچه برخی مفسران با کج فهمی از جمله «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»، برتری ذاتی و ارزشی مردان بر زنان را نتیجه گرفته‌اند (رک: ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۵۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۷۰)، اما نه آن مفسران و نه هیچ مفسر و فقیهی، ضرب زنان را دلیل برتری مرد بر زن در منزلت انسانی و دستیابی به کمالات معتقد نگردیده است و اگر حیثاً مفسر یا فقیهی چنین سخن رانده باشد، دیدگاه مردسالارانه و متعصبانه مختص او است و نه حقیقتی که از قرآن به دست می‌آید، چرا که به تعبیر آیت الله جوادی ارزش‌های انسانی برای روح انسان است که تفاوتی میان زن و مرد ندارد و تفاوت‌های ظاهری برای جسم و امور جسمانی است که ابزاری بیش نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۸، ص ۵۶۴).

۲. تعارض ضرب زن با تکریم زنان در احادیث نبوی(ص)

عزیزه هبری در ادامه بررسی نقادانه تفسیر فقره تأدیب، آن را ناسازگار با احادیث و سنت نبوی(ص) می‌داند و می‌نویسد:

«پیامبر(ص) فراوان مسلمانان را به رفتار نیک با زنان توصیه می‌کردند. ایشان در حجه الوداع مسلمانان را مورد خطاب قرار می‌دهد و به رفتار نیک با آنان سفارش جدی می‌نماید: «زنان را به نیکی سفارش کنید؛ زیرا آنان در دست شما اسیر هستند»^۵ (ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۰۵) در نوبتی دیگر فرموده است: «هیچ یک از شما حق ندارد (در طول روز) هم سرش را چون برده شلاق زند، آن‌گاه در پایان روز با او هم بستر شود»^۶ (بخاری، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۹۰) (Hibri, 2003, p. 211).

۵- «اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا؛ فَإِنَّمَا هُنَّ عَوَانٌ عِنْدَكُمْ»

۶- «لَا يَجْلِدُ أَحَدُكُمْ امْرَأَتَهُ جَلْدَ الْعَبْدِ ثُمَّ يَجَامِعُهَا فِي آخِرِ الْيَوْمِ»

«حتی بعد از نزول آیه مورد بحث، پیامبر(ص) مردان را از مضرروب ساختن زنان نهی می‌فرمود: «کنیزان خداوند(زنان) را نزنید»^۷ (ابن ماجه، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۴۰۱)، «هر کس که همسرش از او شکوه و شکایت دارد، از نیکان شما به حساب نمی‌آید»^۸ (ابن ماجه، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۴۰۱) (2003, p. 211). (Hibri,

همچنین در احادیثی که تداعی‌گر آیات قرآنی در مورد رابطه توأم با سازگاری و آرامش میان مرد و زن می‌باشد، آمده است: «بهترین شما، خوش‌اخلاق‌ترین شما با همسرش است»^۹ (ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۰۴)؛ «بهترین شما، خوش‌رفتارترین شما با خانواده‌اش است و من خوش‌رفتارترین شما با خانواده‌ام هستم»^{۱۰} (ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۵۲۱). این گونه احادیث نمونه‌ها و الگوهای تربیتی بسیار خوبی برای مسلمانان جهت چگونگی رفتار با همسران خویش در خانه است. ولی در مقابل برخی از آنان با غفلت از این گونه موارد خشونت خانوادگی و مضرروب ساختن همسران را تجویز می‌نمایند (2003, p. 211). (Hibri,

۲-۱. نقد دیدگاه هبری درباره تعارض ضرب زن با تکریم زنان در احادیث نبوی(ص)

به این سخنان و استدلال‌های هبری، نقدهایی وارد است که به شرح ذیل بیان می‌گردد:

اولاً، هبری بی‌توجه به سیاق سرتاسر آیه و تنها با تمسک به فقره ضرب، در میدان نقد وارد شده و زدن زنان را مخالف با روایات تکریم زنان دانسته است. در همین آیه بیم از لغزش و نشوز زن: «وَ اللَّائِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ» که همان تخلف از وظایف زنانگی او است،

۷- «لَا تَضْرِبُوا إِمَاءَ اللَّهِ»

۸- «كُلُّ امْرَأَةٍ تَشْتَكِي زَوْجَهَا، فَلَا يَجِدُونَ أَوْلِيكَ خِيَارِكُمْ»

۹- «خِيَارِكُمْ خِيَارِكُمْ لِبَنَاتِهِمْ حُلُمًا»

۱۰- «خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ وَ أَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي»

علت تشریح حکم تنبیه بدنی زن - آن هم با رعایت مراتب و پس مؤثر نبودن دو مرحله موعظه و رویگردانی از بستر: «فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» - است.

یکی از قرآن پژوهان در این زمینه سخنی نغز دارد:

«اگر زنی به معصیت خدا آلوده شد یا در شُرف ارتکاب گناه قرار گرفت شایسته ترین فرد برای بازداشتن وی از گناه و امر به معروف و نهی از منکر، شوهر اوست که وظیفه عموم مؤمنان را او در اینجا برعهده گرفته است تا در مرحله نخست او را موعظه کند و چنانچه مؤثر واقع نشد از او اظهار انزجار کند و در مرحله سوم زن را مانند هر معصیت کاری تنبیه بدنی کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ۱۸، ۵۵۰-۵۵۱).

در اینجا قیومیت حکم خدا بر زن است نه قیّم بودن مرد بر زن؛ یعنی برای اجرای آن کسی سزاوارتر از شوهر عادل نیست، خود او باید بازدارندگی زن از گناه را عهده دار شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۸، ص ۵۴۸).

گفتنی است که حتی برخی از فقها در کتاب های فقهی حق اقامه حدود بر زن را، حتی در زمان غیبت - چنانچه شوهر عالم به احکام و عادل باشد - به وی (شوهر) داده اند (محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۶۰؛ نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲۱، ص ۳۸۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۸، ص ۵۵۱).

ثانیاً، هبری اگر نگاهی جامع تر و آشنایی عمیق تر نسبت به آیات قرآن داشت، آن گونه سخن نمی گفت، زیرا خداوندی که خود همه انسان ها را تکریم کرده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (الإسراء: ۷۰) و پس از آفریدن آنان به خود تبریک گفته است: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (المؤمنون: ۱۴)، همان خداوند آن گاه که انسان ها از کرامت انسانی خود روی گردانیده و به خطا و لغزش دچار می شوند، در پاره ای از لغزش های ارتکابی، تنبیه بدنی وضع کرده است، چنان که امر فرموده:

الف) زناکار را - خواه مرد و خواه زن - شلاق بزنند، بی آنکه مهربانی و دلسوزی نسبت به آنان روا دارند: «الرَّائِيَةُ وَالرَّائِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ» (النور: ۲)،

ب) دستان دزد را - خواه مرد و خواه زن - به کیفر سرقتی که کرده‌اند، قطع کنند: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا» (المائدة: ۳۸)

ج) قاتل را - خواه مرد و خواه زن - قصاص کنند: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» (البقرة: ۱۷۹).

گویا هبری پنداشته است که زنان، انسان‌هایی فراتر از دیگر ابنای بشر هستند که لزوماً باید متفاوت نگریده شوند و گویا هبری خود را در فلسفه وضع احکام و قوانین اسلام، آگاه‌تر از خداوند دانسته که آن‌چنان سخن رانده است.

ثالثاً، در آیات قرآن، به نمونه‌ای از این روش تربیتی خانوادگی اشاره شده است، آن‌جا که خداوند ایوب پیامبر را به تنبیه بدنی سبک و ملایم همسر خطاکارش مأمور ساخت: «وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا فَاضْرِبْ بِهِ وَ لَا تَحْنَثْ» (ص: ۴۴). مفسران در تفسیر آیه، اتفاق نظر دارند که در دوران بیماری ایوب، همسرش خطایی مرتکب گردید، ایوب سوگند خورد چون بهبودی یابد او را صد تازیانه بزند، پس از بهبودی خداوند به او امر فرمود که به تعداد صد سوگندی که خورده است، دسته‌ای چوب نازک (ساقه گندم و جو یا رشته‌های خوشه خرما یا دسته گل و مانند آن) بگیرد و یک ضربه وارد کند تا سوگندش را نشکند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۳، ص ۱۰۸؛ طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۵۶۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۹۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۴۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۶، ص ۲۱۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۱۰).

سیاق خود آیه نیز بر این گفته مفسران اشاره دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۱۰) و از آن جواز زدن همسر به وسیله شوهر به نیت تأدیب به دست می‌آید (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۶، ص ۲۱۲).

رابعاً، هبری در گزارش احادیث نبوی (ص)، گزینشی، جهت‌دار و یک‌سویه عمل کرده است، چراکه با استناد به بخشی از روایات و فروگذاری بخشی دیگر از روایات، استدلال خود را استوار ساخته است. این که در روایات نسبت به تکریم جایگاه زن، تأکید فراوان شده جای هیچ شکی نیست، اما در مقابل آن‌ها روایاتی دیگر - خواه در تفسیر آیه ۳۴ نساء و خواه در غیر آن - وجود دارد که اصل مسأله ضرب را پذیرفته و از کیفیت تنبیه و تأدیب سخن گفته‌اند.

برای نمونه در ادامه همان روایت نبوی(ص) مورد استناد هبری - که در حجةالوداع به رفتار نیک با زنان سفارش شده بود - همه جوامع روایی آورده‌اند که آن حضرت در صورت وقوع برخی تخلفات از جانب زن، مراحل تربیتی مورد اشاره در آیه توصیه فرموده اند: «... فَإِنْ فَعَلْنَ فَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرِحٍ» (مسلم، بی تا، ج ۴، ص ۴۱؛ ابن ماجه، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۰۲۴-۱۰۲۵؛ ابوداود، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۲۶-۴۲۷؛ ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۱۵). البته هبری خود با قرآنی دگرسان به تنه این حدیث نیز استناد کرده است و ما جلوتر از آن به طور مبسوط بحث خواهیم کرد.

در روایت دیگری آمده است که ضرب با مسواک و امثال آن، با ملایمت و نرمی صورت گیرد (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۲۱). در جمع دلالی این دو دسته روایت باید گفت که اصل بر تکریم و بزرگداشت زنان در کانون خانواده است ولی آن گاه که زن خود این جایگاه را پاس نداشت و به نشوز گرفتار گردید، باید تأدیب گردد.

از این روی می توان گفت که روایات تکریم، مطلق هستند و با روایات ضرب مقید می گردند، همان گونه که در آیات قرآن، خداوند مردان را به نگاهداری شایسته زنان: «فَأَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ» (البقرة: ۲۲۹) و رفتار نیک با آنان امر کرده است: «وَأَعِشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (النساء: ۱۹) اما با نشوز همسران، همان مردان را مأمور به ضرب (اضْرِبُوهُنَّ) گردانیده است و میان این دو دسته آیه نیز رابطه اطلاق و تقیید برقرار است.

۳. علت تشریح حکم و نقش زمان و مکان در فهم ضرب زن

عزیزه هبری معتقد است حتی با فرض پذیرش تفسیر مردسالارانه از فقره مورد بحث، موضوع آن در زمان های بعد از نزول منتفی است؛ توضیح اینکه از نظر عزیزه هبری، شناخت صحیح احکام تربیت اسلامی - قرآنی متوقف بر تشخیص علت تشریح آنها است که با تغییر تدریجی علل، قوانین شرعی و به تبع آن، اصول تربیتی منتج از آنها نیز دچار تحول می شوند (Hibri, 2000, p.54). در نتیجه مصلحت احکام یا علل الشرائع از اساسی ترین قسمت های جهان بینی اسلامی در مورد تشریح احکام و قوانین فقهی - تربیتی است.

نزول و تغییر تدریجی قوانین فقهی و اصول تربیتی به جهت رحمت الهی در رعایت مصالح انسان‌ها است، زیرا ارائه شیوه‌های تربیتی صحیح به تدریج و در طی زمان صورت می‌گیرد. قرآن نیز به تدریج و طبق شرایط و نیازهای مسلمانان نازل شده است، مانند حرمت نوشیدن خمر که در ابتداء مسلمانان را توصیه به استعمال نکردن آن، سپس حرمت نوشیدن در هنگام نماز و در نهایت حرام کلی آن (Hibri, 2003, p. 207) بیان گردیده است. هبری بعد از بیان این قاعده کلی فقه تربیتی، به تبیین و توضیح شأن نزول فقره تأدیب در آیه ۳۴ سوره نساء می‌پردازد و می‌نویسد:

«این آیه در فاصله زمانی اندکی بعد از جاهلیت نازل شده است. مردان شهر مکه برخلاف اهالی مدینه، رفتاری خشونت‌آمیز با همسران خویش داشته و آنان را مضروب می‌ساختند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۷۲). آنان چنین رفتاری را در زمان اسلام نیز انجام می‌دادند تا اینکه زنی نزد پیامبر (ص) شکایت برد، ایشان مسلمانان را از انجام این عمل نهی کرده و مقرر فرمود که هر مردی به همسرش آسیب وارد کند، قصاص می‌گردد، در مقابل مردان به پیامبر (ص) اعتراض نمودند که چنین عملی سبب برتری و تسلط یافتن زنان بر مردان می‌شود. در چنین شرایطی، آیه مورد بحث نازل شد و ضمن تصدیق قانون پیامبر (ص) در زمینه قصاص، حدود مضروب ساختن زنان را نیز مشخص و معین نمود» (Hibri, 2003, p. 207-208).

رسوبات تفکر جاهلی سبب گردیده که بسیاری از مسلمانان از شأن نزول این آیه غفلت نمایند، لذا تفسیری خشونت‌آمیز از آن ارائه دهند و مضروب ساختن زنان را به عنوان شیوه‌ای تربیتی تجویز نمایند (Hibri, 2003, p. 207-208).

۳-۱. نقد دیدگاه هبری درباره علت تشریح حکم و نقش زمان و مکان در فهم ضرب زن

نقد این دیدگاه هبری خود گفتاری مبسوط و مستقل می‌طلبد، مع الوصف به اقتضای بحث نقدهای ذیل بر ادله او وارد است:

الف) ابتدا باید گفت که درباره تأثیر زمان و مکان بر احکام شرعی دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد: ۱- دیدگاه افراطی، ۲- دیدگاه تفریطی، ۳- دیدگاه اعتدالی (مطهری، بی تا، ج ۲۱، صص ۶۱-۷۰؛ صابریان، ۱۳۸۵، ص ۸).

الف - ۱) دیدگاه افراطی

طرفداران این دیدگاه در پی خاضع ساختن هویت و حقیقت احکام اسلامی در برابر تحولات اجتماعی و شرایط زمان و مکان و عرف و عادت هستند، این دیدگاه اموری را که مسلماً خلاف موازین شرعی است مانند بانک‌های ربوی شرکت‌های سهامی، آمیزش و اختلاط زن و مرد بدون رعایت موازین اسلامی را توجیه می‌کند (جناتی، ۱۳۷۲، صص ۴۵۹-۴۶۰؛ سبحانی، ۱۴۲۱، صص ۵۶۷-۵۶۸).

این دیدگاه ریشه در دوران خلفای پس از پیامبر(ص) دارد؛ مانند این که ابوبکر عمل شنیع خالد بن ولید در قتل مالک بن نُویره و همبستری با همسرش را توجیه کرده و گفت: خالد اجتهاد کرد و به خطا دچار شد (تَأْوَلُ فَأَخْطَأُ) و حتی به اعتراض عمر بن خطاب که معتقد بود ولید باید سنگسار شود، وقعی ننهاد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۵۶۱). همچنین عمر بن خطاب دستور می‌دهد که جمله «الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ» - که در زمان رسول خدا(ص) وجود نداشت - در اذان صبح قرار گیرد (مالک بن انس، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۷۲).

الف - ۲) دیدگاه تفریطی

باورمندان این دیدگاه به ظواهر قرآن و سنت بسنده نموده و از عمق بخشی به فهم خود اجتناب کردند، لذا در فهم آیات و روایات به خطا رفتند، اولین فرقه‌ای که در جهان اسلام به فهم ظاهری از متون دینی روی آوردند، خوارج بودند، برای نمونه آنان امام علی(ع) را به سبب پذیرش حکمیت در پیکار صفین، شایسته خرقه و عنوان خلافت نمی‌دانستند و شعار «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» را که حاصل جمودشان بر آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (الأنعام: ۵۷؛ یوسف: ۴۰ و ۶۷) بود، سر می‌دادند (حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۲، ص ۱۵۲).

بسیاری از اهل حدیث در میان اهل سنت نیز چنین بودند (محمدجعفری، ۱۳۹۵). در شیعه نیز شیوه اخباریگری و پایبندی بی چون و چرا به عنوان روایت نقل شده بسته شدن درهای اجتهاد بود (جناتی، ۱۳۷۲، ص ۳۱۷).

الف - ۳) دیدگاه اعتدالی

بر اساس این دیدگاه انسان، دارای دو شأن ثابت و متغیر است؛ شأن ثابت آدمی، به فطرت توحیدی و روح او باز می‌گردد که مجرد از ماده و برتر از مرز گذشته و آینده است و با گذشت زمان و تغییر مکان، تغییر و تبدیل پذیر نیست: «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّذِينَ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (الروم: ۳۰)، قوانینی که به مقتضای روح آدمی و شؤون ثابت او وضع می‌شود، همان قوانین تشریحی است که در هیچ حالت، توسط هیچ کس، قابل تغییر و تبدیل نیست، در مقام ثبات و دوام این احکام است که فرموده‌اند: «حَلَالٌ مُحْمَدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، «ب»، ص ۲۵۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۷۹؛ مطهری، بی تا، ج ۲۱، صص ۳۲۶-۳۲۷).

اما شأن متغیر انسان، آن است که او در هر دوره‌ای، زندگی خاص و رابطه مخصوص با دیگر انسان‌ها دارد و سنت‌ها و آداب و رسوم متغیر دارد و شیوه تجارت و مسافرت و تجهیزات و مقررات، با تغییر زمان و مکان، عوض می‌شود. مقرراتی که عهده‌دار اداره امور متغیر و طبیعی و بدنی انسان است، متغیر است، این قوانین متغیر از یک سو تابع قوانین ثابت است و از سوی دیگر، به شرایط خاص زمانی و مکانی بستگی دارد و حلقه رابط در تطبیق آن قوانین ابدی اسلام بر شرایط متغیر اجتماعی، همان ولایت به معنای حکومت و سرپرستی در پرتو اجتهاد مستمر است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، «ب»، ص ۲۵۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۷۹؛ مطهری، بی تا، ج ۲۱، صص ۳۲۶-۳۲۷).

پس از بیان این مقدمات، اکنون باید بگوییم پذیرش تغییر حکم در فقره ضرب آیه ۳۴ سوره نساء، مستلزم پرورش رویکردی افراطی نسبت به احکام الهی است، زیرا تغییر در حکم آیه زمانی قابل قبول است که از قوانین متغیر باشد و با تغییر شرایط زمانی و مکانی و

به و سیله یک قانون ثابت باید تغییر یابد، این در حالی است که نه تنها حکم موجود در آیه خود از قوانین ثابت است بلکه باید به وسیله حکم این آیه، قوانین قابل تحول تغییر یابند.

ب) دانشمندان اسلامی اجماع دارند که احکام با تغییر زمان و مکان قابل تغییر هستند (علامه حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۳؛ محقق اردبیلی، بی تا، ج ۳، ص ۴۳۶؛ شهید اول، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۱)، مع ذلک عالمان و فقیهان فریقین اتفاق نظر دارند آن چه که در معرض تغییر است، احکام اجتهادی می باشد و نه احکامی که به حکم اولیه - و نه ثانویه - ابتدای آن ها بر نص است؛ از نظر فقهای شیعه احکام برگرفته از شرع مقدس، ثابت است و با تغییر زمان و مکان تغییر نمی یابد و حلال و حرام آن دائمی است (مظفر، بی تا، ص ۳۴؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۲۵۳).

زرقا - عالم اهل سنت - معتقد است:

«فقهای مذاهب مختلف اتفاق نظر دارند که احکامی که با تغییر زمان و عرف تغییر می یابند، احکام اجتهادی هستند، اما احکامی که بر اساس نصوص استوار گردیده اند، ثابت هستند و با تغییر زمان و نسل ها تغییر نمی یابند» (زرقا، ۱۴۲۵، ج ۲، صص ۹۴۱-۹۴۲).

محمصانی می نویسد:

«جمهور فقها معتقدند که احکامی که بر اساس اجتهاد شکل گرفته اند با تغییر زمان، مکان و شرایط تغییر می یابند» (محمصانی، بی تا، ص ۳۳).

وهبه زحیلی نیز نوشته است:

«تغییر در احکام مربوط به احکام اجتهادی در محدوده معاملات یا امور اجتماعی است که با زندگی دنیوی انسان در ارتباط است، اما احکام تعبدی و اصول ثابت شریعت، هیچگاه با تغییر زمان و مکان، تغییر نمی کند» (زحیلی، ۱۴۰۶، ج ۲، صص ۱۱۱۶-۱۱۱۷).

حال باید پرسید آیا حکم ضرب، امری اجتهادی بوده که قابل تغییر باشد؟ وقتی آیه

بر این امر تصریح - و نه اشاره - دارد چگونه می توان آن را در معرض تغییر قرار داد؟

ازاله چنین حکمی مستلزم وجود آیه یا روایت متواتری است تا بتوان قاعده نسخ-مانند نسخ در قبله و آیه نجوی- را جاری ساخت حتی در مثال مسأله خمر- با فرض صحت آن- که مورد استناد هبری است، چندین آیه درباره خمر وجود داشت ولی درباره فقره ضرب چنین چیزی وجود ندارد، اگر تنها با امور عرفی و استحسانات عقلی حکم آیه الغاء شود، نه تنها برای ضرب بلکه باید برای بسیاری از دیگر احکام الهی، چنین تغییراتی را از جانب هبری و همفکرانش، انتظار کشید و این چیزی جز اجتهاد در مقابل نص صریح نخواهد بود.

مضاف بر آن چنان که گذشت حضرت ایوب(ع)، همسرش را با هدف تأدیب، تنبیه سبک کرده بود و شاید یکی از اهداف قرآن بر بیان این داستان، تأیید ضمنی حکم و نشان از پابرجایی و استمرار آن دارد و اساساً طبق روایات معتبر آیات قرآنی مقید به زمان و مکان خاصی نیستند: «... لِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يُنَزِّلْهُ لِرِمَاقٍ دُونَ زَمَانٍ وَ لَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۷).

ج) شکی در این نیست که احکام شرعی تابع علل، مصالح و مفاسد هستند (علامه حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۳؛ سبحانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۲۳) و هر حکمی دایر مدار موضوعش است و نسبت حکم به موضوعش مانند نسبت معلول به علتش است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۲۴۹) اما گاهی سبب حکم، مجهول و مبهم است و گاهی به دلیل تصریح شارع معلوم است، در صورت اخیر حکم دایر مدار علت و سببش است، اگر علت باقی باشد، حکم ثابت است و اگر علت تغییر یابد، حکم نیز حسب او ضاع و احوال تغییر می کند (سبحانی، ۱۴۱۸، ج ۱، صص ۳۲۳-۳۲۴).

بر این اساس در آیه ۳۴ نساء علت ضرب، نشوز زن بیان شده است (تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ) لذا تا زمانی که علت باقی باشد، حکم نیز باقی خواهد ماند و نمی توان با نگاهی احساسی و عاطفی به آیه و بدون توجه به سیاق آیه از علت و حکم روشن آیه صرف نظر کرد. در تکمیل این نقد باید گفت، آنچه در معرض تغییر است، موضوع حکم است نه خود حکم، موضوعات عرفی همواره در معرض تغییر هستند، هر گاه موضوع تغییر یابد،

حکم نیز تغییر می‌کند، در بسیاری از موارد موضوع متأثر از زمان و مکان است، چون موضوع تغییر می‌کند، به تبع آن حکم نیز تغییر می‌کند.

تغییر موضوع نیز اقسامی دارد؛

«(۱) گاهی ماهیت تغییر می‌یابد مانند سگی که به نمک تبدیل می‌شود، (۲) گاهی به واسطه تغییر اوصاف خارجی است مانند خونی که از انسان به پشه انتقال می‌یابد، (۳) گاه نیز به سبب تغییر امور اعتباری است، مانند مالیت یافتن چیزی که ارزش مالی ندارد، این همان مقصود تأثیر زمان و مکان در اجتهاد است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۲۵۳).

برخی معتقدند که حتی در این صورت نیز تغییر حکم گفته نمی‌شود، بلکه نفی حکمی خاص به سبب نفی موضوعش و وجود حکمی دیگر به سبب وجود موضوعش است (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۲، ص ۱۷). اکنون باید گفت که اولاً در آیه محل بحث، موضوع، نشوز زن است و حکم آن نیز پس از دو مرحله دیگر، ضرب است تا وقتی موضوع آن باقی است، ضرب نیز باقی است، ثانیاً، تغییر موضوع در مسأله ضرب، هیچ یک از اقسام تغییر موضوع مذکور نیست.

(۵) هبری ادعا کرده بود که این آیه اندکی بعد از جاهلیت فرود آمده است و علت آن نیز رفتار خشونت‌آمیز مردان شهر مکه بوده است. این استدلال هبری کاملاً مخدوش است، زیرا لازمه سخن وی نزول سوره نساء یا دست کم آیه ۳۴ آن در مکه است، این در حالی است که سوره نساء از سوره‌هایی است که در شهر مدینه و پس از سوره‌های بقره، انفال، آل عمران، احزاب، ممتحنه و نساء، در سال پنجم هجرت نازل شده است (نکونام، ۱۳۸۰، ص ۳۰۸).

همچنین نمی‌توان پذیرفت که حکمی در شهر مدینه فرود بیاید و مخاطب آن نیز فقط مردان مکه باشد، طُرفه آن که طبق اسباب نزول نقل شده و مورد استناد هبری آیه در شأن یکی از انصار - که مدنی هستند - نازل شده است: «نزلت هذه الآية في بنت محمد بن سلمة و زوجها سعد بن الربيع أحد نقباء الأنصار...». بنابراین استدلال هبری در ارتباط دادن آیه به خشونت مردان شهر مکه، صحیح نیست.

۴. سبب ضرب زن

واژه "قانتات" از قنوت مشتق شده و به معنای عملی است که در آن عبودیت کامل نسبت به خداوند وجود داشته باشد. بنابراین "قانتات"، زنانی هستند که کاملاً مطیع خداوند می‌باشند (Hibri, 2003, p.213). محققان و فقیهان بزرگ مسلمان بر آنند که معنای لغوی "قانت"، مطیع بودن همیشگی است و طبق این آیه هر زن صالحی، مطیع همسر خویش می‌باشد (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۷۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۰۶؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۵۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۴۴).

عزیزه هبری در نقد این دیدگاه معتقد است که ارائه چنین تفسیری از این واژه و استنتاج مطیع بودن زن نسبت به شوهر، صحیح نیست (Hibri, 2003, p.213).

از طرفی دیگر معنای لغوی واژه «نشوز» در آیه ۳۴ سوره نساء، ارتفاح یا برتری جوئی است (Hibri, 2003, p. 213) و زن ناشز در مقابل زن با تقوا قرار دارد، زیرا در آیه، مقابل هم قرار گرفته‌اند: «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ» (النساء: ۳۴)، از این روی قرآن دو قانون کلی در مورد زنان با تقوا و ناشز بیان می‌دارد؛ به دلیل قرینه مقابله، فهم معنای زنان ناشز در این آیه متوقف بر معنای زنان با تقوا است که در این آیه از آنها به عنوان «الصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ» توصیف شده‌اند (Hibri, 2003, p. 213).

با توجه به آنچه رفت، «ناشز» زنی است که پایند به تعهد ازدواج خویش نیست و از قوانین و حدود الهی در این زمینه تجاوز می‌کند (Hibri, 2003, p. 215) ولی سؤال این است که نافرمانی زن ناشز نسبت به خداوند می‌باشد یا همسر او؟ (Hibri, 2003, p. 215). بسیاری از مفسران بر آنند که نشوز به معنای نافرمانی زن نسبت به همسر خویش می‌باشد (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۰۶؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۹۳)، زیرا میان نافرمانی و عدم انقیاد از خداوند و همسر تلازم برقرار است. بدین لحاظ، نافرمانی از شوهر به معنای نافرمانی و ناخشنودی خداوند نیز هست، همان‌گونه که لازمه رضایت خداوند، اطاعت و فرمان‌بری از شوهر است (Hibri, 2003, p. 215). چنین رویکرد و تفسیری منجر

به شرک می‌گردد چرا که قرار دادن هر کسی در عرض خداوند و یکسان دیدن او با خداوند در اطاعت و فرمان‌بری، مستلزم شرک و نفی توحید می‌باشد (Hibri, 2003, p. 216).
مؤید چنین تبیینی از نشوز، حدیثی نبوی (ص) است که طی آن مفهوم نشوز در آیات قرآنی تفسیر شده و دو شرط برای آن ذکر می‌گردد (ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۰۵): ۱- آوردن کسی که همسر ناراضی است به فراش او، ۲- ارتکاب فحشاء مینه (Hibri, 2003, p. 216).^{۱۱}

با نظر به این تبیین، مرد با اعمال شیوه‌های تربیتی همسر خویش را از ارتکاب فحشاء مینه باز می‌دارد که عاملی اساسی در از بین بردن سعادت روحانی زن و به تبع، خانواده است، زیرا مراحل تربیتی متعددی مورد بحث در آیه، همگی جهت واداشتن زن به تأمل و تفکر در مورد افعال خانوادگی خویش است تا اینکه او را نسبت به عواقب سوء آنها متنبه نمایند.^{۱۲} در صورتی بی نتیجه ماندن همه این مراحل تربیتی، آخرین شیوه مضروب ساختن همسر می‌باشد (Hibri, 2003, p. 219-220).

۴-۱. نقد دیدگاه هبری در سبب ضرب زن

هبری در این بیان خود، آمیزه‌ای از سخنان حق و باطل را پیش‌روی خود قرار می‌دهد، وی اگرچه استدلال خود را بر پایه آیات و روایات استوار ساخته است، مع ذلک بر اساس مبانی فکری خود آنها را طوری تبیین می‌کند که گرایش فمینیستی او تأمین شود، در نقد سخنان هبری باید گفت:

اولاً، این سخن که با تلازم اطاعت شوهر و اطاعت خداوند، شرک به وجود خواهد آمد، سخن ناصوابی است؛ زیرا:

۱۱. حدیث مورد استدلال عزیزه هبری چنین است: «... لَيْسَ تَمْلِكُونَ مِنْهُنَّ شَيْئًا غَيْرَ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ، فَإِنْ فَعَلْنَ فَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرَحٍ، فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا، أَلَا إِنَّ لَكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ حَقًّا وَ لَيْسَ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا، فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ: فَلَا يُؤْطَقْنَ فُرُشَكُمْ مِنْ تَكْرُهُونِ، وَ لَا يَأْذُنُ فِي بُيُوتِكُمْ لِمَنْ تَكْرُهُونِ، أَلَا وَ حَقُّهُنَّ عَلَيْكُمْ: أَنْ تُحْسِنُوا إِلَيْهِنَّ فِي كِسْوَتِهِنَّ وَ طَعَامِهِنَّ» (ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۰۵).

۱۲. شیوه‌های تربیتی دیگری نیز در قرآن جهت این هدف پیشنهاد شده است که از جمله آنها تعیین حکم یا مشاور جهت داوری و حل اختلاف است (نساء: ۳۵) (Hibri, 2003, p. 219-220).

الف) هیچ مفسر و اندیشمندی ادعا نکرده است که زن باید در عرض اطاعت خداوند و به صورت استقلالی از شوهر فرمان برداری کرد تا این امر به شرک بینجامد، آری اگر اطاعت در معاصی باشد نه تنها از شوهر بلکه از هیچ کسی فرمان برداری روا نیست: «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ» (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۵۰۰).

فرمان برداری از شوهر در چارچوب شرع عین اطاعت از خداوند است؛ همان گونه که به تصریح قرآن، اطاعت از پدر و مادر، اطاعت از خداوند است: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا» (العنكبوت: ۸)، همچنین بنگرید (لقمان: ۱۵)، به قرینه تقابل، مفهوم این آیات، آن است که فرمان برداری از پدر و مادر در اموری که به نافرمانی خداوند نمی انجامد، نیکی و احسان به آنان به حساب می آید.

ب) چگونه ممکن است اطاعت از غیر خدا شرک باشد، در حالی که در بسیاری از آیات در کنار توصیه به اطاعت الهی اطاعت از رسول آمده و در آیه ۵۹ سوره نساء، اطاعت از صاحبان امر نیز بدان افزون شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» و اطاعت از رسول همان اطاعت از خداوند تلقی گردیده است: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ مَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا» (النساء: ۸۰).

در صورتی که اطاعت از هر کسی غیر از خداوند شرک باشد، اطاعت از رسول و صاحبان امر نیز شرک خواهد بود. بنابراین بر زن واجب است در امور زناشویی فرمانبر باشد و در شئون زندگی خانوادگی، هر جا و هر کاری که موافق اوامر الهی نباشد، نباید خواسته شوهر را اطاعت کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۸، ص ۵۵۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۴۴)، چنان که در روایات فریقین نیز زنان به سرپیچی نکردن از مردان در معروف توصیه شده اند: «لَا يَعْصِيَنَّكُمْ فِي مَعْرُوفٍ» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۸۷؛ هیشمی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۶۷).

ثانیاً، هبری تفسیر "فانتات" به مطیع بودن زن نسبت به شوهر صحیح ندانسته و بر این استنباط مفسران خرده گرفته است. در نقد هبری باید گفت:

الف) در این آیه، اطاعت زن از شوهر در خصوص زناشویی - و نه به طور مطلق - واجب است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۸، ص ۵۵۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۴۴)،

همچنین مفسران قانات را به اطاعت بی چون و چرای زن از شوهر تفسیر نکرده‌اند، بلکه به اطاعت از خدا و همسر - و نه صرفاً همسر - تفسیر نموده‌اند: «مطیعات لله و لأزواجهن» (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۱۸۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۶۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص: ۲۴)، «طاعة الله و طاعة الأزواج» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۷۱)، «مطیعات لله فی أزواجهن» (قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۹۷).

ب) برداشت‌های مفسران متکی بر روایات متعددی است که در منابع فریقین آمده است، پاره‌ای از این روایت چنین هستند:

۱- از جمله حقوق مرد بر زن اطاعت و عدم نافرمانی عنوان شده است: «جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ ص فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا حَقُّ الرَّوْحِ عَلَى الْمَرْأَةِ فَقَالَ لَهَا أَنْ تُطِيعَهُ وَ لَا تَعْصِيَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۰۷)،

۲- اطاعت از شوهر موجب ورود زن به بهشت یاد گردیده است: «... وَ أَطَاعَتْ بَعْلَهَا فَلَتَدْخُلُ مِنْ أَيِّ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ شَاءَتْ» (طبرسی، ۱۴۱۲، ص ۲۰۱؛ طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۳۴)،

۳- از جمله ویژگی‌های لازم برای زن شاهد شمارش شده است: «...مُطِيعَاتٍ لِلْأَزْوَاجِ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ۲۴۲)، ۴- یکی از اوصاف زنان برگزیده بیان گردیده است: «خير النساء التي إذا أمرتها أطاعتك...» (طیالسی، بی تا، ص ۳۰۶).

ثالثاً، هبری به قرینه «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ»، زن ناشز را در مقابل زن با تقوا قرار می‌دهد و آن را زنی می‌داند که به تعهد ازدواج خویش پایند نیست و از قوانین و حدود الهی - که همان ارتکاب زنا است - تجاوز می‌کند و این را تنها نافرمانی از خداوند - و نه شوهر - بیان می‌دارد.

اگر این تبیین هبری درست باشد، در این صورت حکم نشوز مردان که در آیه ۱۲۸ نساء آمده است: «وَ إِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ»، چه خواهد بود؟

بی‌گمان نشوز، اشتراک لفظی نیست که دو مفهوم متفاوت داشته باشد، با توجه به سیاق دو آیه که سخن از خوف نشوز متقابل مطرح است، آن را باید به ناسازگاری یکی از

طرفین در زندگی زناشویی تفسیر کرد، همان گونه که مرد به هنگام خوف از نشوز باید مراحل سه گانه تربیتی (موعظه، ترک بستر و ضرب) را اجرا کند، زن نیز می تواند نزد ولی مسلمانان دادخواهی کند؛ اگر با نصیحت، تشویق و تهدید، اصلاح نشد و زندگی در آن وضعیت برای زن تحمل پذیر نبود، مرد را به طلاق وامی دارد و اگر از اجرای آن خودداری کرد حاکم شرع زن را طلاق می دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۸، ص ۵۵۸).

به علاوه در آیه بعد، سخن از خوف شقاق است که برای حل آن استفاده از حکمین توصیه گردیده است: «وَ إِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَ حَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا» (النساء: ۳۵). این آیه با آیه ۳۴ سیاق واحدی را تشکیل می دهند، آیه قبل ناظر بود به ناسازگاری بر اثر نشوز زن (قهر یک جانبه) و این آیه بیان راه حل برای شقاق و ناسازگاری دو جانبه آن هاست (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۸، ص ۵۷۸).

مراد از شقاق، مخالفت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۶۰)، اگر نشوز در آیه ۳۴، به فحشا تفسیر شود، قاعدتاً باید در این آیه نیز ارتکاب فحشا به وسیله هر یک از آن دو تفسیر شود، در این صورت، ارسال حکمین برای ایجاد صلح بی معنا خواهد بود، چرا که هر یک از آنها باید طبق حدود الهی، مجازات گردند.

رابعاً، هبری برای تأیید تفسیر نشوز به سرپیچی از طاعت خداوند، حدیثی نبوی (ص) را از سنن ترمذی نقل کرده است که طبق آن، نشوز زن هنگام بروز یکی از دو خطا است: ۱- کسی را به فراش آورد که همسر ناراضی است، ۲- فحشاء مبینه مرتکب شود. به نظر می رسد که هبری در بیان دیدگاه خود یک سویه عمل کرده است و جانب انصاف را وانهاده است؛ زیرا:

الف) روایت مورد استناد وی با مضامین مختلف نقل شده است و بر اساس برخی از آنها، چنین برداشتی منتفی است؛ احمد بن حنبل نقل آورده است: «...ان لا یوطئن فرشکم أحدا غیرکم ولا یأذن فی بیوتکم لاحد تکرهونه فان خفتم نشوزهن فعظوهن واهجروهن فی المضاجع واضربوهن ضربا غیر مبرح» (ابن حنبل، بی تا، ج ۵، ص ۷۳)، این نقل معنای روشنایی

دارد و در آن مراحل سه گانه تربیتی تنها به واسطه خوف از نشوز است و هیچ ربطی به موارد ادعایی هبری ندارد.

ب) با فرض صدور روایت با همان کیفیت مورد اشاره هبری، وی در فهم روایت به خطا رفته است، زیرا طبق تبیین او، هر دو عمل یعنی: آوردن بیگانه به فراش (فَلَا يُوطِئَنَّ فُرُشَكُمْ) و فحشاء مبینة (أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ)، مفهومی جز زنا نخواهد داشت، در حالی که این دو تعبیر باید دو مفهوم مستقل داشته باشد. شارحان روایت، مراد از آوردن بیگانه به فراش را این دانسته‌اند که زن کسی را بدون اجازه شوهر به خانه راه دهد و با او سخن بگوید، زیرا در جاهلیت آن رازشست نمی‌دانستند، هرگز نمی‌توان آن را اموری چون زنا تفسیر کرد، چراکه در این صورت مستوجب حد و رجم - و نه ضرب ملایم و بدون آسیب و جراحت - خواهد بود (ملاحویش آل غازی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۱۸۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص: ۱۷۳؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۲۰۱).

همچنین مراد از فاحشه، گفتن سخن زشت به شوهر است (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۴۲۰)، چنان که از امام باقر(ع) و امام صادق(ع) و ابن عباس، این گونه معنا شده است (قطب الدین راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۶۴؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۶۰۸)، در روایتی دیگر به ارتکاب هر معصیتی اطلاق شده است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۵۹). به هر صورت فاحشه مبینة در این روایت، به معنای زنا، نخواهد بود زیرا مستوجب جاری شدن حد شرعی خواهد بود.

در نهایت باید گفت که از آیات و روایاتی که از جاری کردن حد سخن می‌گویند، به دست می‌آید که مراد از نشوز زن در آیه ۳۴ نساء غیر از اموری است که در شرع برای آنها حدود تعیین شده است، به عبارت دیگر آن آیات و روایات مخصّص اطلاق نشوز ۳۴ نساء هستند و بر این اساس آیه محل بحث، شامل هر نشوزی است که در شرع برای آن حد مشخص نشده است.

نتیجه گیری

- ۱- عزیزه هبری، با استدلال‌های گوناگون کوشیده است دیدگاه اندیشمندان اسلامی را در مسأله ضرب زن در آیه ۳۴ سوره نساء به چالش بکشد، با تحلیل‌های صورت گرفته، روشن گردید که استدلال‌های او ناتمام و در معرض نقد هستند.
- ۲- پذیرش ضرب نشانه برتری جنسیت مرد نسبت به زن و موجب شرک نیست، زیرا طبق آیات هم انسان‌ها نسبت به یکدیگر و هم زن و مرد نسبت به یکدیگر در برخی ویژگی‌ها برتری دارند، این برتری‌ها به‌طور تکوینی یا تشریحی در عالم وجود دارد.
- ۳- ضرب زنان با تکریم آنان در احادیث نبوی (ص) منافات ندارد، چراکه خداوندی که خود انسان‌ها را تکریم کرده است نسبت به برخی گناهان و متناسب با جرم ارتكابی، مجازاتی چون شلاق، قطع دست و قصاص را امر فرموده است، در مسأله ضرب نیز شوهر حکم الهی را جاری می‌سازد، چنان‌که در داستان ایوب پیامبر، نمونه آن دیده می‌شود، افزون بر آن در مقابل روایات تکریم جایگاه زن، روایات ضرب نیز وجود دارد که اطلاق آنان را مقید می‌سازند.
- ۴- پذیرش تغییر حکم در فقره ضرب آیه، مستلزم پرورش اجتهاد در مقابل نص است، دانشمندان اسلامی اجماع دارند که احکام اجتهادی در معرض تغییر می‌باشند و نه احکامی - چون حکم ضرب در قرآن - که ابتدای آن‌ها بر نص است، مضافاً آنچه در معرض تغییر است، موضوع حکم است نه خود حکم.
- ۵- برخلاف ادعای هبری علت نزول آیه ۳۴ نساء رفتار خشونت‌آمیز مردان شهر مکه نیست زیرا سوره نساء در سال پنجم هجرت نازل شده است و اساساً سبب نزول آن مدنی است، خامساً، فرمان‌برداری از شوهر در چارچوب شرع عین اطاعت از خداوند است که در روایات متعدد نیز به آن اشاره شده است، همچنان‌که در این آیه، اطاعت زن از شوهر در خصوص زناشویی واجب است و بنا بر دلایل مختلف، تفسیر ضرب زن به هنگام ارتكاب فحشا صحیح نمی‌باشد.

منابع

۱. **قرآن کریم**، ترجمه: محمد مهدی فولادوند.
۲. سیدرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، **نهج البلاغه**، شرح: صبحی صالح، قم: نشر هجرت.
۳. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، **معانی فی تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۷ش)، **النهاية فی غریب الحدیث و الأثر**، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۶۲ش)، **الخصال**، قم: جامعه مدرسین.
۶. _____، (۱۳۷۸)، **عیون أخبار الرضا علیه السلام**، تهران: نشر جهان.
۷. _____، (۱۴۱۳ق)، **من لا یحضره الفقیه**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. ابن حجر عسقلانی، شهاب‌الدین أحمد بن علی، (۱۴۱۵ق)، **الإصابة فی تمييز الصحابه**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹. ابن حنبل، احمد بن محمد، (بی تا)، **المسند**، دار صادر: بیروت.
۱۰. ابن عربی، محمد بن عبدالله، (بی تا)، **أحكام القرآن**، بی جا: بی نا.
۱۱. ابن کثیر، ابو الفداء إسماعیل بن عمر، (۱۴۱۹ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۲. ابن ماجه، محمد بن یزید، (۱۴۱۸ق)، **السنن**، بیروت: دار الجیل.
۱۳. أبو داود، سلیمان بن الأشعث سجستانی، (۱۴۱۰ق)، **السنن**، بیروت: دارالفکر.
۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۱۰ق)، **الصحيح**، قاهره: لجنة إحياء كتب السنة.
۱۵. ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۱۹ق)، **الجامع الصحيح**، قاهره: دار الحدیث.
۱۶. جناتی، محمد ابراهیم، (۱۳۷۲)، **ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی**، تهران: کیهان.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹ - الف)، **تسنیم**، قم: اسراء.
۱۸. _____، (۱۳۸۹ - ب)، **ولایت فقیه**، قم: اسراء.
۱۹. حاکم نیشابوری، محمد بن عبد الله بن محمد، (بی تا)، **المستدرک علی الصحیحین**، بیروت، دارالفکر.

۲۰. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر حلّی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۲ش
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالعلم.
۲۲. رجیبی، محمود، (۱۳۸۳ش)، *روش تفسیر قرآن*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲۳. رکنی یزدی، محمد مهدی، (۱۳۷۹ش)، *آشنایی با علوم قرآنی*، تهران: سمت.
۲۴. زحیلی، وهبه، (۱۴۰۶ق)، *أصول الفقه الاسلامی*، دمشق: دار الفکر.
۲۵. زرقا، مصطفی احمد، (۱۴۲۵ق)، *المدخل الفقهي العام*، دمشق: دار القلم.
۲۶. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتاب العربی.
۲۷. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۸ق)، *موسوعة طبقات الفقهاء*، قم: مؤسسه الإمام الصادق(ع).
۲۸. -----، (۱۴۲۱ق)، *أضواء علی عقائد الشیعة الإمامیة*، قم: مؤسسه الإمام الصادق(ع).
۲۹. شهید اول، محمد بن مکی بن احمد عاملی، (بی تا)، *القواعد والفوائد*، قم: منشورات مکتبه المفید.
۳۰. صابریان، علیرضا، (۱۳۸۵ش)، زمان مکان و نقش این دو در اجتهاد، *پژوهشهای دینی*، سال دوم، شماره پنجم، صص ۵-۲۵.
۳۱. صافی گلپایگانی، لطف الله، (۱۴۱۲ق)، *الأحكام الشرعیة ثابتة لا تتغیر*، قم: دار القرآن الکریم.
۳۲. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۸ش)، *بورسی های اسلامی*، قم: موسسه بوستان کتاب.
۳۳. -----، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۴. طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الأوسط*، بی جا، دارالحرمین، ۱۴۱۵ق.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۷ش)، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۶. -----، (۱۴۱۲ق)، *مکارم الأخلاق*، قم: شریف رضی.
۳۷. -----، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

۳۸. طبری، أبو جعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفة.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، **النبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۰. _____، (۱۴۰۷ق)، **تهذیب الأحکام**، تهران، دارالکتب الاسلامیه
۴۱. طیالسی، سلیمان بن داود، (بی تا)، **المسنء**، بیروت: دار المعرفة.
۴۲. عروسی حویزی، عبد علی بن الجمعة، **تفسیر نور الثقلین**، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۴۳. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۴. قاسمی، محمد جمال الدین، (۱۴۱۸ق)، **محاسن التاویل**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۵. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران، ناصر خسرو.
۴۶. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله، (۱۴۰۵ق)، **فقه القرآن**، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۸. مالک بن انس، بن مالک بن انس بن حارث أصبحی، (۱۴۰۶ق)، **الموطأ**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۹. محقق اردبیلی، احمد بن محمد اردبیلی، (بی تا)، **مجمع الفائدة**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۵۰. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن، (۱۴۰۹ق)، **شرائع الإسلام**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۵۱. محمد جعفری، رسول (۱۳۹۵ش)، امام رضا (ع) و مواجهه با برداشت های ناصواب اهل حدیث از صفات خبریه، **فرهنگ رضوی**، سال چهارم، شماره چهارم، صص ۷۴-۵۷.
۵۲. محمصانی، صبحی رجب، (بی تا)، **المجتهدون فی القضاء: مختارات من ا قضیه السلف**، بیروت: دار العلم للملایین
۵۳. مسلم، مسلم بن حجاج نیشابوری، (بی تا)، **الصحيح**، بیروت، دار الفکر.
۵۴. مطهری، مرتضی، (بی تا)، **مجموعه آثار**، تهران: صدرا.
۵۵. مظفر، محمد رضا، (بی تا)، **عقائد الإمامیه**، قم: انتشارات أنصاریان.
۵۶. معرفت، محمد هادی، (۱۴۱۸ق)، **التفسیر و المفسرون**، مشهد: الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه.

۵۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۲ق)، *بحوث فقهیه مهمه*، قم: نسل جوان.
۵۸. ملاحویش آل غازی، عبدالقادر، (۱۳۸۲ق)، *بیان المعانی*، دمشق: مطبعة الترقی.
۵۹. میدی، رشیدالدین، (۱۳۷۱)، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۶۰. نجفی، محمد حسن بن باقر، (۱۳۶۵ش)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶۱. هیشمی، نورالدین علی بن ابی بکر، (۱۴۰۸ق)، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت: دار الفکر.

62. Azizah, Hibri, *An Islamic Perspective on Domestic Violence*, Berkeley Electronic Press, Berkeley, 2003.
63. Azizah, Hibri, *The Nature of Islamic Marriage*, Michigan, Grand Rapids, 2005.
64. Azizah, Hibri, *Redefining Muslim Women Roles In the Next Century*, Norman Dorsen, Gifford, 2001.
65. Azizah, Hibri, *Divine Justice and Human Order an Islamic Perspective (Within the "Humanity Before God")*, Minneapolis, fortress press, 2006.
66. Azizah, Hibri, *Quranic Foundations of the Right of Muslim women in the twenty first century*, Jakarta, Sunan Kalijah press, 2001.
67. Hibri, Azizah, *An Introduction to Muslim Women's Rights*, in *Windows of Faith*, Law Faculty Publications, Michigan, 2000.
68. Hibri, Azizah, *Family Planning and Islamic Jurisprudence*, Richmond, The Religious Consultation on Population, 1993.

Bibliography:

1. The Holy Qur'an. Translator: Fuladvand MM.
2. Sayyid Raḍī MBH. *Nahjulbalāghah. Commentary: Ṣubḥī Ṣālīḥ*. Qom: Hījrat; 1414 A.H.
3. Ibn Athīr Jazarī MBM'. *Al-Nihāyah fī Gharīb Al-Ḥadīth wa Al-Athar*. Qom: Isma'īlīan Publications Institute; 1988.
4. Ibn Ḥajar 'Asqalānī ShABA. *Al-Iṣābah fī Tamīz Al-Ṣaḥābah*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'ilmīyah; 1415 A.H.
5. Ibn Ḥanbal ABM. *Al-Musnad*. Beirut: Dār Ṣādir; (n.d.).
6. Ibn 'Arabī MB'. *Ahkām Al-Qur'an*. (n.p.): (n.p.); (n.d.).
7. Ibn Kathīr AIB'. *Tafsīr Al-Qur'an Al-'Azīm*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'ilmīyah; 1419 A.H.
8. Ibn Mājah MBY. *Al-Sunan*. Beirut: Dār Al-Jayl; 1418 A.H.

9. Abū Dāwūd SBAS. Al-Sunan. Beirut: Dār Al-Fikr; 1410 A.H.
10. Ālūsī SM. Al-Ma‘ānī fī Tafsīr Al-Qur’an Al-‘Azīm. Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyah; 1415A.H.
11. Bukhārī MBI. Al-Ṣaḥīḥ. Cairo: Ihyā’ Kutub Al-Sunnah Committee; 1410 A.H.
12. Tirmidhī MB‘. Al-Jāmi‘ Al-Ṣaḥīḥ. Cairo: Dār Al-Ḥadīth; 1419 A.H.
13. Jannati ME. Adwar Ejtehad az Didgah Mazaheb Eslami (Periods of Practice of Religious Jurisprudence from the Viewpoint of Islamic Denominations). Tehran: Keihan; ۱۹۹۳.
14. Javadi Amoli ‘. Tasnīm. Qom: Esra (A); 2010.
15. Javadi Amoli ‘. Velayat Faqih (Jurisprudent’s Guardianship). Qom: Esra (B); 2010.
16. Ḥākim Nīshābūrī MB‘BM. Al-Mustadrak ‘alā Al-Ṣaḥīḥayn. Beirut: Dār Al-Fikr; (n.d.).
17. Rāghib Isfahāni HBM. Al-Mufradīt fī Gharīb Al-Qur’an. Beirut: Dār Al-‘ilm; 1412 A.H.
18. Rajabi M. Ravesh Tafsīr Qur’an (Qur’an Exegesis Method). Qom: Hawzah & University Research Center; 20۰۴.
19. Rokni Yazdi MM. Ashenaei ba Olum Qur’ani (Introduction to the Qur’anic Sciences). Tehran: Samt; 2000.
20. Zuḥiyālī W. Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī. Damascus: Dār Al-Fikr; 1406 A.H.
21. Zarqā MA. Al-Madkhal Al-Fiqhī Al-‘āmm. Damascus: Dār Al-Qalam; 1425 A.H.
22. Zamakhsharī M. Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāyiq Ghawāmiḍ Al-Tanzīl. Beirut: Dār Al-Kitāb Al-‘Arabī; 1407A.H.
23. Sobhani J. Musū‘ah Ṭabaqāt Al-Fuqhā. Qom: Imam Sadiq (‘A) Institute; 1418 A.H.
24. Sobhani J. Aḍwā’ ‘alā ‘Aqā’id Al-Shī‘ah Al-Imāmīyah. Qom: Imam Sadiq (‘A) Institute; 1421 A.H.
25. Shahīd Awwal MBMBA‘. Al-Qawā’id wa Al-Fawā’id. Qom: Al-Mufīd Library Publications; (n.d.).
26. Saberian ‘R. Zaman Makan va Naqsh in do dar Ejtehad (Time Place & their Role in Practice of Religious Jurisprudence). Religious Researches. 2006. 2nd Year; No. 5: Pp 5-25.

27. Safi Golpayegani L. Al-Aḥkām Al-Shar‘īyah Thābitah Lā TaTaghayyar. Qom: Dār Al-Qur’an Al-Karīm; 1412 A.H.
28. Şadūq MB‘IB. Al-Khişāl. Qom: Teachers’ Community; 1983.
29. Şadūq MB‘IB. ‘uyūn Akhbār Al-Riḍā ‘Alayh Al-Salām. Tehran: Jahan Publication; 1999.
30. Şadūq MB‘IB. Man Lā Yaḥḍuruh Al-Faqīh. Qom: Islamic Publications Office; 1413 A.H.
31. Ṭabāṭabāyī MH. Barrasihaye Eslami (Islamic Surveys) Qom: Bustan Ketab Institute; 2009.
32. Ṭabāṭabāyī MH. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur’an. Qom: Islamic Publications Office; 1417 A.H.
33. Ṭabarānī SBA. Al-Mu‘jam Al-Awsaṭ. (n.p.): Dār Al-Ḥaramayn; 1415 A.H.
34. Ṭabarsī FBH. Tafsīr Jawāmi‘ Al-Jāmi‘. Tehran: University of Tehran Publications; 1998.
35. Ṭabarsī FBH. Makārim Al-Akhlāq. Qom: Sharif Raḍī; 1412 A.H.
36. Ṭabarsī FBH. Majama‘ Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’an. Tehran: Naser Khosrow Publications; 1993.
37. Ṭabarī AMBJ. Jāmi‘ Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’an. Beirut: Dār Al-Ma‘rifah; 1412 A.H.
38. Ṭūsī MBH. Al-Tibyān fī Tafsīr Al-Qur’an. Beirut: Dār Iḥyā’ Al-Turāth Al-‘Arabī; (n.d.).
39. Ṭūsī MBH. Tahdhīb Al-Ahkām. Tehran: Dār Al-Kutub Al-Islāmīyah; 1407 A.H.
40. Ṭayālasī SBD. Al-Musnad. Beirut: Dār Al-Ma‘rifah; (n.d.).
41. ‘arūsī Ḥuwayzī ‘ABA. Tafsīr Nūr Al-Thaqalayn. Qom: Isma‘īlīan Publications; 1415 A.H.
42. ‘allāmah Ḥillī ḤBYBMḤ. Kashf Al-Murād fī Sharḥ Tajrīd Al-I‘tiqād. Qom: Imam Sadiq (‘A) Institute; 2003 A.H.
43. Fakhr Rāzi MB‘. Mafātīḥ Al-Ghayb. Beirut: Dār Iḥyā’ Al-Turāth Al-‘Arabī; 1420 A.H.
44. Qāsimī MJ. Maḥāsin Al-Ta’wīl. Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘ilmīyah; 1418 A.H.
45. Qurṭubī MBA. Al-Jāmi‘ liAḥkām Al-Qur’an. Tehran: Naser Khosrow; 1985.

46. Quṭb Al-Dīn Rāwandī. SBH. Fiqh Al-Qur'an. Qom: Āyatullāh Al-Mar'ashī Library; 1405 A.H.
47. Kuliynī MBY. Al-Kāfi. Tehran: Dār Al-Kutub Al-Islāmīyah; 1407 A.H.
48. Mālik Bin Anas BMBABHA. Al-Muwatta'. Beirut: Dār Ihya' Al-Turāth Al-'Arabī; 1406 A.H.
49. Muḥaqqiq Ardabīlī ABMA. Majma' Al-Fā'idah. Qom: Islamic Publication Institute; (n.d.).
50. Muḥaqqiq Hillī NJBH. Sharā'i' Al-Islām. Beirut: Al-Wafā' Institute; 1409 A.H.
51. Mohammad Jafari R. Emam Reza (AS) va Movajehe ba Bardashtaye Nasavab Ahl Ḥadīth az Sefat Khabariye (Imam Reza (PBUH) & Facing with the Wrong Inferences of Ahl Ḥadīth from Predicative Attributes). Farhang Razavi. 2016. 4th Year; No. 4: Pp 57-74.
52. Maḥmaṣānī ŠR. Al-Mujtahidūn fī Al-Qaḍā': Mukhtārāt min Aqḍīah Al-Salaf. Beirut: Dār Al-'ilm Lilmalāyīn; (n.d.).
53. Muslim MBḤN. Al-Šaḥīḥ. Beirut: Dār Al-Fikr; (n.d.).
54. Motahhari M. Majmoo'eh Asar (Collection of Works). Tehran: Sadra; (n.d.).
55. Muzaffar MR. 'Aqā'id Al-Imāmīyah. Qom: Ansarian Publications; (n.d.).
56. Ma'rifat MH. Al-Tafsīr wa Al-Mufasssirūn. Mashhad: Al-Raḍawīyah University for Islamic Sciences; 1418 A.H.
57. Makarem Shirazi N. Buḥūth Fiqhīyah Muhimmah. Qom: Young Generation; 1422 A.H.
58. Mullā Ḥuwaysh Āl Ghāzī '. Bayān Al-Ma'ānī. Damascus: Al-Taraqqī Publication; 1382 A.H.
59. Meibodi R. Kashf Al-Asrār wa 'udah Al-Abrār. Tehran: Amir Kabir Publications; 1992.
60. Najafī MHBB. Jawahir Al-Kalām fī Sharḥ Sharā'i' Al-Islām. Beirut: Dār Ihya' Al-Turāth Al-'Arabī; 1986.
61. Hiythamī N'BA. Majma' Al-Zawā'id wa Manba' Al-Fawā'id. Beirut: Dār Al-Fikr; 1408 A.H.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال پانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۷، پیاپی ۳۸، صص ۶۷-۹۷

DOI: 10.22051/tqh.2018.11564.1335

لایه‌های معنایی «شفاعت» در قرآن کریم

مهدی حسن‌زاده^۱

سیدمرتضی شاهرودی^۲

نصرالله شاملی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۶/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱/۲۷

چکیده

یکی از مهم‌ترین مفاهیم قرآنی، واژه «شفاعت» است که نظر و تدبیر هر اندیشمند قرآنی را به خود جلب می‌کند. تمام تلاش‌های لغویان، مفسرین، متکلمین و علما، تبیین‌کننده برخی از لایه‌های معنایی آن است. در حالی که تمام مؤلفه‌ها و لایه‌های معنایی آن با رویکرد معناشناختی بررسی نشده است. این واژه در قرآن کریم، با تشکیل شبکه گسترده معنایی در ارتباط با واژه‌های کلیدی دیگر مثل نصرت، ولایت و... معنا می‌شود که بسیاری از مؤلفه‌های معنایی آن را بایستی در لایه‌های بالاتر جستجو کرد. این پژوهش با روش

^۱. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلام، گرایش مبانی نظری، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)
yar.4550@gmail.com

^۲. استاد گروه فلسفه و حکمت، دانشگاه فردوسی مشهد
shahrudi@um.ac.ir

^۳. استاد دانشکده زبان‌های خارجی دانشگاه اصفهان
dr_nasrollashameli@yahoo.com

معنا شناسی توصیفی — تحلیلی هم‌زمانی، تبیین معنای «شفاعت» و استخراج مؤلفه‌های معنایی آن را از قرآن کریم پیش‌رو دارد. بررسی آیاتی که واژه «شفاعت» در آن به کار رفته و آیات مرتبط، این‌گونه نشان می‌دهد که این کلمه در کاربرد قرآنی بر محور جانشینی، با مفهوم نصرت و ولایت، بر محور هم‌نشینی با مفاهیمی مثل نصرت، تأیید، نجات و فضل و بر محور تقابل با مفهوم لعن، حبط اعمال و عذاب شدید در دنیا و آخرت، در یک حوزه معنایی قرار می‌گیرد. کشف مؤلفه‌های معنایی «شفاعت» سبب تجلی بیشتر معارف ناب قرآنی برای بندگان حقیقت‌جو، پرهیز از برداشت‌های سطحی و گزینشی آیات قرآن کریم و نشان دادن جهان‌بینی خاص و نظام‌مند قرآن کریم است.

واژه‌های کلیدی: شفاعت، نصرت، ولایت، فضل، معناشناسی.

مقدمه

با اینکه بحث «شفاعت» مطلبی نیست که از تحقیق و چشم اندیشمندان به دور مانده باشد و دانشمندان شیعه و اهل سنت و حتی مسیحیان در قالب مبحث «واسطه فیض»، به آن نپرداخته باشند مثل پایان‌نامه «بررسی آرای علماء شیعه و وهابی درباره توسل و شفاعت» نوشته محمدعلی بلتستانی، پایان‌نامه «شفاعت و توسل از دیدگاه عقل و نقل» نوشته رقیه پناهی رجب، پایان‌نامه «بررسی تطبیقی شفاعت، توسل و زیارت از دیدگاه امامیه، اشاعره و وهابیت» نوشته یاسین خسروی، پایان‌نامه «مسأله شفاعت در الهیات شیعی و مسیحی» نوشته محمدرضا حق‌شناس و... و در بین کتب موجود، کتاب شفاعت و منشور جاوید جلد ۱۰ از آیه الله سبحانی، تفسیر تسنیم جلد ۴ از آیت‌الله جوادی آملی، عدل الهی از شهید مطهری، تفسیر المیزان ذیل آیه ۴۸ سوره بقره و... موجود است. ولی طبق بررسی‌های صورت گرفته، تا کنون به‌روش جامع معناشناسی بررسی لازم و کافی درباره آن صورت نگرفته است.

سؤال اصلی تحقیق این گونه شکل گرفت که چرا نمی توان تمام مؤلفه های معنایی یک مفهوم را فقط از همان واژه، به دست آورد؟ چرا تشکیل حوزه و شبکه، برای فهم تمام لایه های معنایی یک واژه قرآنی از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است؟ چگونه دقت بر لایه های بالاتر معنایی، مؤلفه هایی از آن معنا به دست می دهد که توجه به یک واژه و تمرکز بر آن به تنهایی چنین ثمراتی ندارد؟ از این رو در دانش معناشناسی، معنا را درون نظام زبان بررسی می کنند (قائمی نیا، ۱۳۸۹، ص ۵۲۹).

معناشناسی دانش بررسی و مطالعه معانی به شیوه روش مند و اصولی است (مختار عمر، ۱۳۸۵، ص ۲۰؛ صفوی، ۱۳۸۳، ص ۳۱). معناشناسی یک متن تأسیسی را به صورت یک مجموعه نظام مند و واحد مطالعه می کند که هر کدام از اجزاء تکمیل کننده، ناظر و شاهد اجزای دیگر است (ایزتسو، ۱۳۶۱، ص ۵) معنای لازم و کافی یا آنچه مؤلفه های معنایی یک واژه نامیده می شود، در حوزه معنایی مختلفی جای می گیرد و اعضای یک حوزه معنایی، یک نظام معنایی را تشکیل می دهند که در رابطه متناظر با یکدیگرند (صفوی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۰).

روش پژوهش حاضر، معناشناسی هم زمانی است که با حذف مؤلفه زمان، تفاوت ها و تمایزهای مفاهیم را، مورد توصیف و تحلیل قرار می دهد (ایزتسو، ۱۳۶۱، ص ۹). واژه «شفاعت» در قرآن، بر محور جانشینی، با مفهوم «نصرت» و «ولایت» و بر محور هم نشینی با مفاهیمی مثل «نصرت»، «تأیید»، «نجات» و «فضل» و بر محور تقابل با مفهوم «لعن»، در یک حوزه معنایی قرار می گیرد. با این مقدمه، مقاله حاضر در صدد است به روش توصیفی، تحلیلی و معناشناسی هم زمانی، با ارتباط معنایی واژه هایی که با «شفاعت» در یک حوزه معنایی قرار می گیرند، به تعریف مؤلفه های معنایی «شفاعت»، تبیین جایگاه آن در قرآن و کشف لایه های معنایی بالاتر شفاعت مثل «نصرت»، «ولایت»، «حمیم»، «نجات» و... بپردازد.

۱. ادبیات نظری تحقیق

۱-۱. روش به کارگیری قواعد

قواعدی که در این پژوهش به کار گرفته شده است، عبارت است از:

۱-۱-۱. نسبت جانیشینی

یکی از روابط معنایی که در تبیین میدان‌های معناشناختی کاربرد فراوان دارد، نسبت جانیشینی^۱ است که عبارت است از رابطه و نسبت جانیشینی میان الفاظ در یک زنجیره کلامی با الفاظی که می‌توانند جایگزین این الفاظ شوند (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۴۷؛ صفوی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۱). «شفاعت» و «نصرت» بارزترین نمونه جانیشینی در حوزه معنایی «شفاعت» است.

نسبت جانیشینی از اساسی‌ترین نسبت‌های معنایی است که در روش هم‌زمانی به آن تکیه می‌شود (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۲۹۶). معناشناس باید با استفاده از اسلوب‌های زبانی (محمد الکردی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۸)، جانشین‌ها را مشخص کند و در صورت امکان مشخص کند جانیشینی مطرح شده در چه حدی است. به این بیان که اگر «شفاعت» و «نصرت» با هم جانشین هستند، آیا این جانیشینی خبر از هم‌پوشانی در تمام مؤلفه‌ها دارد یا تنها نشان‌دهنده هم‌پوشانی جزئی یا حداکثری یا از جهاتی خاص باشد.

این تقارب معنایی در حوزه معنایی «نصرت» نشان می‌دهد که یکی از زیر شمول‌های آن «شفاعت» است و این دو جانشین هم هستند و به طور عام و خاص هم‌پوشانی دارند. پس منظور ما از اطلاق جانیشینی، دلالت بر هم‌پوشانی معنایی به طور صد در صد نیست، که اگر این چنین بود باید در همه موارد این دو به جای هم به کار می‌رفتند. نتیجه اینکه این ارتباط معنایی و هم‌پوشانی ممکن است به صورت رابطه علی و اقتضائی، سبب و مسببی، مطلق و مقید، عام و خاص و... باشد.

۱-۱-۲. تفاوت و تقارب معنایی در هم‌نشینی

هم‌نشینی دال بر تفاوت معنایی است. اما هم‌نشینی همواره نشان از تفاوت معنایی ندارد بلکه در مواقعی نشان از تقارب معنایی نیز دارد؛ مثل واژه‌های «نصر»، «شفع»، «ولی» و «حمم». این اصل در معانی و بیان هم وجود دارد که «إِذَا اجْتَمَعَا افْتَرَقَا، وَإِنْ افْتَرَقَا

^۱ Paradigmatic relation

اجْتَمَعَا» (زبیدی، ۱۲۰۵ق، ج ۷، ص ۳۵۵) و بین مفسرین قرآن نیز پذیرفته شده هست؛ که با استناد به اصل «تفصیل، قاطع شرکت است» به عنوان نمونه می نویسد:

«گرچه اقسام یاد شده از قبیل ضمانت، کفالت، شفاعت و مانند آن در آیه ۴۸ بقره مضمول عنوان نصرت است، لیکن چون تفصیل قاطع شرکت است، مقصود از نصرت در این مورد کمک جداگانه‌ای است که با عناوین قبلی و از جمله شفاعت فرق دارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ب، ص ۲۲۵).

همان‌طور که مشخص است در این بیان هم تفاوت معنایی ظاهر است و هم تقارب معنایی. و در نقد سخن فخر رازی می نویسد:

«نصرت»، چنانچه در برابر شفاعت قرار گیرد چون تفصیل قاطع شرکت است مقصود از آن غیر از شفاعت است؛ لیکن هنگامی که مطلق ذکر شد و در قبال شفاعت قرار نگرفت شامل آن نیز می‌شود» (جوادی آملی ۱۳۸۸ب، ج ۱۲، ص ۴۵۷ همچنین ج ۱۳، ص ۱۹۹؛ ج ۱۴، ص ۳۴۶ و...؛ ۱۳۸۸الف، ص ۲۱۲؛ ۱۳۸۷، ص ۲۸۶؛ ۱۳۸۸د، ص ۱۳۳ و ۱۳۸۹، ص ۶۸).

به نظر نگارنده تفاوت معنایی که بین «نصرت» و «شفاعت» وجود دارد، عام و خاص بودن این دو است؛ به طوری که واژه نصرت عام و واژه شفاعت خاص است.

۱-۱-۳. کسب معنا در قاعده هم‌نشینی

واژه‌ها در معناشناسی، از هم‌نشینی با یکدیگر و بافتی (سیاقی) که در آن قرار می‌گیرند، کسب معنا می‌کنند؛ به گونه‌ای که معنای آنها توسعه پیدا کرده یا ضیق می‌شود (رک: صفوی، ۱۳۸۳: فصل سوم تا نهم). در یک هم‌نشینی «ولایت» بر «شفاعت» اثر گذاشته و معنای خود را منتقل به آن می‌کند. و در هم‌نشینی دیگر «ولایت» بر «نصرت» اثر گذاشته و نصرت از آن، کسب معنا می‌کند.

در این گونه آیات، شفاعت در لایه‌های بالاتر معنایی، نصرت و ولایت خوانده می‌شود. بنابراین بسیاری از مؤلفه‌های معنایی شفاعت، از این مفاهیم و معانی قابل استخراج است.

۱-۱-۴. به کارگیری قرائن فرامتنی

در نسبت‌های جانشینی، قرائن لفظی همواره پاسخ‌گو نیست و ما باید از قرائن فرامتنی (غیر لفظی) هم استفاده کنیم. تعیین قواعد فرامتنی و چگونگی ارزش‌گذاری آن نیازمند دخالت دادن دانشی فراتر از الفاظ صرف است.

«تفسیر قرآن به قرآن (که منظور همان معناشناسی هم‌زمانی در علم زبان‌شناسی است) انحای گوناگون دارد که برخی از آن‌ها، سَهْل و بعضی از آنها صَعْب است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۱۰).

آن‌گاه قسم پنجم این‌گونه بیان شده است:

«گاهی آیاتی که با یکدیگر تفسیر می‌شود هیچ‌گونه اشتراکی در واژه‌ها با هم ندارد تا به‌رهنمود معجم‌ها بتوان آیات مناسب را گردآوری کرد، بلکه فقط پیوند معنوی با هم‌دیگر دارد؛ نظیر عنوان «أب» و عنوان «والد»؛ چون عنوان «أب» گرچه بر پدر اطلاق می‌شود، لیکن اطلاق آن بر غیر پدر مانند عمو هم در قرآن آمده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب، ج ۱، ص ۱۱۷).

۱-۲. تغییر معنایی در معناشناسی و انواع آن

نکته دیگری که باید در اینجا بیان شود، بحث تغییر معنایی است؛ چون زبان به‌مثابه یک پدیده طبیعی و یکی از رفتارهای موجودات زنده، همچون دیگر مقولات زنده، در حال تغییر است. سه علت عمده برای تغییر معنا ذکر کرده‌اند:

۱. زبان‌شناختی، ۲. تاریخی، ۳. جامعه‌شناختی (مختار عمر، ۱۳۸۶، ص ۱۹۰).

در مواردی، مرور زمان و تغییرات اجتماعی، فرهنگی موجب تغییر معانی و یا به‌وجود آمدن مفاهیم و واژه‌های جدید می‌شود (سیدی، ۱۳۹۰، ص ۴۴). برخی از این تغییرات که می‌تواند مورد توجه دانشمندان گذشته و زبان‌شناسان امروز قرار گیرد و در ارتباط با بحث «شفاعت» و «نصرت» است، به‌قرار زیر است:

در منظومه معرفتی قرآن و جهان بینی خاص آن که توسط الفاظ و عبارات آن ارائه شده، «شفاعت» هم گسترش معنایی پیدا کرده و شامل شفاعت رهبری، شفاعت تکوینی (واسطه فیض) و شفاعت مغفرت (اصل نجات در ادیان) شده است.

از طرفی در بین مؤمنین عادی تخصیص معنایی پیدا کرده و در معنای شفاعت مغفرت، خاص شده است. هم ترفیع معنایی پیدا کرده و نسبت به دوران جاهلیت، یک مقام خاص با شرافت شده است. هم حُسن تعبیر دارد و از معنای لغوی جفت شدن به مقام واسطه گری اولیاء خداوند و مقربان در گاه او، برای نصرت مؤمنین، تغییر معنا داده است. هم در رابطه با نصرت، رابطه کل و جزء برقرار کرده و به عنوان یکی از مصادیق شاخص نصرت و از زیرشمول های آن قرار گرفته است. هم تغییر معنا از عام به خاص (تخصیص) پیدا کرده؛ به گونه ای که واژه «نصرت» هر گونه مدد و یاری مؤمنان در قرآن را شامل می شود ولی بیشتر در مورد «شفاعت» خاص شده است.

۱-۳. تشکیل حوزه معنایی

ویژگی هایی که مفهوم واژه ها را تشکیل می دهد (یعنی شرایط لازم و کافی) تعدادی از واژه ها را در یک حوزه معنایی در کنار هم قرار می دهد. زبان شناسان شناختی معانی مختلفی را که واژه پیدا می کند، به صورت یک شبکه نظام مند در نظر می گیرند (قائمی نیا، ۱۳۹۰، ص ۶۵۳) و هر کدام از این واژه ها به خاطر مؤلفه دیگر معنایی، می تواند در حوزه دیگری قرار گیرد. بر این اساس بحث تشکیل حوزه های معنایی بسیار سیال و وسیع خواهد بود که در این مبحث به برخی حوزه های مورد نیاز پرداخته خواهد شد. که چنین کاری گاهی موجب تخصیص یا کاهش معنایی^۲ و گاهی موجب توسعه، افزایش یا گسترش معنایی^۳ خواهد شد.

این مطلب به دلیل تأثیر واژه های زبان در هم نشینی با یکدیگر است. گاهی حذف واژه های هم نشین، سبب تغییر مفهوم واژه های غیر محذوف می شود؛ بدین معنا که اگر قرار

^۲. Semantic narrowing

^۳. Semantic widening

است بخشی از معنای یک واحد زبانی به معنای واحد دیگری انتقال یابد، باید یکی از این دو واحد از افزایش معنایی برخوردار و دیگری، به سبب نوعی تراز، با کاهش معنایی مواجه شود. افزایش معنایی در یک واژه می‌تواند به حدی برسد که تمامی معنای واژه همنشین خود را بگیرد؛ در چنین شرایطی، کاهش معنایی واژه همنشین به اندازه‌ای است که می‌تواند سبب حذف آن واحد شود (صفوی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۸).

۲. تحلیل معنایی رابطه شفاعت و نصرت

بر اساس قواعد پیش گفته به تحلیل معنایی رابطه شفاعت، نصرت، ولایت و... می‌پردازیم. در اولین گام لازم است معنای پایه «شفع» در کتب لغت و قرآن کریم بررسی شود.

۱-۲. معنای پایه «شفع» در لغت و قرآن

ماده «شفع» با مشتقاتش در قرآن، ۳۱ بار آمده است: ۱۳ بار «شفاعه»؛ پنج بار به صورت فعل مضارع «یشفع»، «یشفعوا» و «یشفعون»؛ پنج بار به صورت «شفیع»؛ پنج بار به صورت «شفعاء»؛ دو بار «شافعین»؛ و یک بار «شفع» آمده است.

«شفع» در لغت پیوسته و ضمیمه شدن چیزی به مانند خود است (راغب اصفهانی، ص ۲۷۰ و ابن منظور، ج ۷، ص ۱۵۱ ماده شفع) شافع، کسی است که ضمیمه غیر خود می‌شود تا او را که تاق است جفت خود نماید برای انجام هدفی (ابن اثیر، ج ۲، ص ۷۱۵). اما قرآن در دو آیه به این معنای پایه اشاره می‌کند: «وَ الشَّفْعُ وَ الْوَثْرُ» (فجر: ۳) که در این آیه معنای لغوی شفاعت منظور است به معنای جفت در مقابل تک که در تقابل هستند. همان‌طور که در آیه «مَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَ مَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا» (نسا: ۸۵) تا حدود زیادی معنای لغوی شفاعت مد نظر است و بزرگان علم هم همین مطلب را فهمیده‌اند.

به عنوان نمونه راغب اصفهانی معنای اعانت و یاری را از این آیه فهمیده که لازمه جفت شدن است و از این معنی، شفاعت در قیامت را نام می‌برد (راغب اصفهانی، ماده شفع). صاحب مجمع (طریحی) با معنایی که ارائه می‌کند در واقع دو مصداق برای معنای

راغب بیان کرده است: اصلاح ذات البین و نمیمه یا دعای برای مؤمنین، نفرین و لعن بر آنها (طریحی، ج ۴، ص ۳۵۳).

محمدباقر مجلسی در یک مورد از *مرآة العقول* و سه مورد از *بحار الانوار* این آیه شریف و معنای آن را مطرح می کند. در *مرآة العقول* با توجه به کلام فیروز آبادی در قاموس مضاف کردن و ازدیاد عمل را بیان می کند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۶، ص ۱۶۴) و در *بحار الانوار* این آیه را در صدر باب های «النمیمة و السعایة» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۲۶۳)، «باب رد الظلم عن المظلومین و رفع حوائج المؤمنین إلى السلاطین» (مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۳۸۴) و «باب الإصلاح بین الناس» (مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۷۳، ص ۴۳) قرار می دهد.

در مجموع می توان معنای پایه را این گونه بیان کرد: ضمیمه شدن و جفت شدن که لازم آن یاری کردن است. و این معنا از آیاتی مثل «لَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ» (بقره: ۱۲۳) به خوبی مشخص است به این صورت که «وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ» عطف تفسیری «لَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ» هست (نیز بقره: ۴۸).

خلاصه اینکه شفاعت در جهان بینی قرآن مترادف و جانشین «نصرت» است و به اصطلاح هم پوشانی معنایی دارند. یا بگوییم: شفاعت مشمول لایه ای از لایه های معنایی نصرت است؛ یعنی به معنای مطلق نصرت نه، بلکه نوعی خاص که بیشترین ظهور را در قیامت دارد؛ این مطلب از هم نشینی شفاعت با کلماتی که دلالت بر قیامت می کند به خوبی فهمیده می شود. مثل آیات بقره: ۴۸، ۱۲۳، ۲۵۴؛ غافر: ۱۸؛ همچنین آیات انعام: ۵۱ و ۹۴؛ اعراف: ۵۳؛ طه: ۱۰۹؛ شعراء: ۱۰۰؛ روم: ۱۳؛ زخرف: ۸۶؛ نجم: ۲۶ و مدثر: ۴۸. آیات ۴۳ و ۴۴ زمر که در سیاق موت واقع شده است و می توان از آنها شفاعت در هنگام سكرات موت را استخراج نمود.

پس معنای «مَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً حَسَنَةً» (نساء: ۸۵) و «وَمَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً سَيِّئَةً» (نساء: ۸۵) می شود: «من ینصر نصره حسنه» و «من ینصر نصره سیئه». که اهل لغت هم از جمله نویسندگان معجم الوسیط چنین معنایی را بیان کرده اند: «شفع الی فلان: تو سئل الیه بو سیله. استشفع: طلب الناصر و الشفیع» (ابراهیم مدکور، ۱۴۲۵، ص ۵۱۷، ماده شفیع).

نصرت هم معنایی واضح دارد گرچه مصادیق مختلفی می‌توان برای آن از قرآن استخراج کرد. پس یکی از میدان‌های معناشناختی مرتبط با شفاعت «نصرت» است که در ادامه مقاله، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

البته از هم‌نشینی شفع و شفاعت با کلید واژه‌های دیگری از قرآن مثل «ولی» و «حمیم» معنای آن دقیق‌تر خواهد شد که این همان معنای نسبی است که بخش از منظور این نوشتار است و در جای مناسب توضیح و تبیین آن خواهد آمد.

نکته مهم دیگری که از معناشناسی آیات قرآن و شبکه پیوسته مفاهیم آن به دست می‌آید اینکه مجموعه فرایندی که در نظام خلقت از طرف خداوند تعریف شده و یکی از سنن الهی مقرر شده است، نصرت مؤمنین در شرایط خاص است، که به نوع خاصی از آن «شفاعت» اطلاق می‌شود و دعوت از مؤمنین و ارشادی که به مؤمنین در همین زمینه از طرف خداوند متعال شده است، «توسل» اطلاق می‌شود؛ یعنی شفاعت و توسل دوروی یک سکه هستند که هر کدام یک طرف از آن حقیقت جاری در نظام هستی را به تصویر می‌کشند.

نویسندگان معجم/الوسیط در تحقیق به عمل آمده خود می‌نویسند: «شفع الی فلان: توسل الیه بوسیله. استشفع: طلب الناصر و الشفیع» (ابراهیم مدکور، ۱۴۲۵، ص ۵۱۷، ماده شفع).

در این زمینه دو آیه در قرآن وجود دارد که با همین لفظ «وسل» یکی به طور مستقیم مؤمنین را به توسل ارشاد کرده است و دیگری ارتکاز توسل بین بندگان مخلوق ناتوان و اصل وجود این حالت بین بندگان، را تبیین می‌کند (اسراء: ۵۷). در سوره مائده این دستور ارشادی به این صورت بیان شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده: ۳۵) که دستور و ارشاد «ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» با دو دستور دیگر یعنی «اتَّقُوا اللَّهَ» و «جَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ» هم‌نشین شده است؛ از این هم‌نشینی نکات زیادی قابل استخراج و فهم است از جمله اینکه طلب نصرت و اتخاذ وسیله بدون لحاظ شرایط آن ممکن نخواهد بود.

کلمه «ابتغوا» از ریشه «بغی» است که تجاوز از حد در معنای پایه آن موجود است (فراهیدی، راغب اصفهانی، ابن منظور، فیومی و...، ماده بغی) اما در مورد طلب و درخواست، طلب مبالغه آمیز و جدی منظور است (راغب). توضیح قرآنی آن در بخش فضل خواهد آمد. نتیجه اینکه در این آیات، طلب نصرت از طرف خداوند مورد نظر و توجه است و شرایط خاص خود را دارد که توضیح کامل آن در میدان معناشناسی «نصرت» خواهد آمد.

۲-۲. تقارب معنایی «شفاعت» با «نصرت» در رابطه هم نشینی

«نصرت» در دو مورد همنشین «شفاعت» شده است. و این هم نشینی به گونه ای است



که نشان از تقارب معنایی دو تعبیر دارد. در آیه «وَأَتَّقُوا يَوْمًا... لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ... وَ لَا هُمْ يُنصَرُونَ» (بقره: ۴۸)، «لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ» با «لَا هُمْ يُنصَرُونَ» همنشین شده است و همگی وصف روز قیامت است. این هم نشینی در آیه «وَأَتَّقُوا يَوْمًا... لَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَ لَا هُمْ يُنصَرُونَ» (بقره: ۱۲۳) به خوبی مشهود است.

در عبارتی که شامل شفاعت است «لَا تَنْفَعُهَا» جانشین «لَا يُقْبَلُ مِنْهَا» شده است. در هر دو آیه عدم نصرت، تکرار و همنشین شفاعت شده است، که این هم نشینی علاوه بر اینکه دلالت بر تفاوت معنایی شفاعت و نصرت دارد، قرابت معنایی آن دو را می رساند؛ چون در سیاقی واحد عطف بر یکدیگر شده اند.

نتیجه اینکه «شفاعت» و «نصرت» با هم تقارب معنایی و هم پوشانی دارند ولی از آنجایی که «نصرت» معانی دیگری نیز دارد اعم از «شفاعت» است. این برداشت را جانشینی تعبیر «مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَ لَا شَفِيعٍ يُطَاعُ» (غافر: ۱۸) با تعبیر «مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ» (بقره: ۲۷۰، آل عمران: ۱۹۲ و مائده: ۷۲) و تعبیر «مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ» (حج: ۷۱ و فاطر: ۳۷) می رساند. که در بخش بعدی تبیین آن خواهد آمد.

۲-۳. اثبات جانشینی «نصرت» نسبت به «شفاعت»

در یکی از آیاتی که بحث «شفاعت» مطرح است این گونه آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا حُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (بقره: ۲۵۴) در این آیه بیان می‌کند که برای عده‌ای نه تنها شفاعت وجود ندارد بلکه «بیع»، «عدل»، «نصرت»، «حَلَّتْ» و... هم وجود ندارد.

نکته زیبای دیگری که از این آیه اخیر به دست می‌آید اینکه: کسانی که از این مواهب محروم می‌شوند «الْكَافِرُونَ» هستند، که در تعبیر بسیار زیبایی فرمودند: اینها همان ظالمان هستند «وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (بقره: ۲۵۴). پس عدم انفاق یکی از نشانه‌های کفر است. کافر همان ظالم (یا کفر، ظلم) است و ظالم از شفاعت محروم است. از اینجا یکی از کلمات کلیدی مرتبط با شفاعت یعنی «الظَّالِمُونَ» به دست می‌آید که در فهم آیات دیگر مرتبط با بحث، نقش کلیدی و تعیین کننده دارد.

این آیه و آیات شبیه این، کلیدی هستند برای باز کردن معانی دیگر قرآن در بحث شفاعت، شبیه آیه بعدی که می‌فرماید: «وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ... مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ» (غافر: ۱۸) است. شفیع با حمیم همنشین شده و يطاع در هم‌نشینی با شفیع صفت آن قرار گرفته است؛ بدین معنا که شفاعت برای ظالمین پذیرفته نمی‌شود و این عبارت جانشین عبارت‌هایی مثل «لَا تُعْنِي عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً، لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ...» می‌باشد.

در همین رابطه آیاتی در قرآن با تعبیر «ما لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ» (بقره: ۲۷۰، آل عمران: ۱۹۲ و مائده: ۷۲) و تعبیر «ما لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ» (حج: ۷۱ و فاطر: ۳۷) نازل شده است که به خوبی می‌توانند جانشین تعبیر «ما لظالمین من شفیع» شوند. همین تعبیر در جای دیگری از قرآن به این صورت آمده است «وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» (شوری: ۸). که البته این عدم نصرت برای ظالمین همان عدم نجات است.

پس از ذکر این مطلب که «شفاعت» از زیر شمول‌های «نصرت» است و بسیاری از مؤلفه‌های معنایی شفاعت در نصرت قابل تفحص و جستجو می‌باشد، برآنیم تا شبکه معنایی نصرت را در قرآن بررسی کنیم تا با استخراج مؤلفه‌های معنایی آن، مؤلفه‌های معنایی یکی از زیر مجموعه‌های آن که شفاعت است، روشن تر شود.

۳. میدان معناشناختی «نصرت» در ارتباط با «شفاعت»

واژه «نصر» با مشتقات آن ۱۴۳ بار در قرآن وارد شده است؛ در حدود ۶۰ آیه از این آیات مبارکه، نصرت از انسان‌ها نفی شده است و در حدود ۴۸ آیه، نصرت برای بندگان اثبات شده است. حدود ۱۵ آیه وجود نصرت به صورت یک اصل پذیرفته شده را بیان می‌دارد و حدود ۱۸ آیه درخواست و تمنی نصرت و ارشاد به نصرت خواهی را مطرح می‌نماید. در ۱۹ آیه مصادیقی از نصرت خداوند بیان می‌شود. علل عدم نصرت خداوند مبحث دیگری است که حدود ۱۴ مورد آن از قرآن قابل استقراء و استخراج است و در مقابل علل نصرت خداوند و شرایط مشمول این نصرت شدن است که ۱۰ مورد آن از آیات اسقراء شد.

حدود ۹ آیه، انحصار نصرت برای خداوند مثل شفاعت را بیان می‌دارد. نصرت مؤمنین از دین خدا و رسول خدا، در حدود ۱۴ آیه از آیات خدا مطرح شده که نکات روشن‌گری از این آیات برای بحث «شفاعت» قابل فهم است. هم‌نشینی «ولی» با «نصیر» بحث زیبایی است که مثل هم‌نشینی «ولی» با «شفیع» همپوشانی معنایی «شفع» و «نصر» را واضح‌تر و راه جدیدی برای پژوهشگر باز می‌نماید. در مجموع، هر یک از این مباحث طرح شده، همپوشانی معنایی «شفع» و «نصر» را واضح‌تر و تحقیق را پویاتر می‌کند. و در ادامه در این مقال، برخی از این موارد بررسی می‌شود.

۳-۱. وجود نصرت به صورت یک اصل پذیرفته شده

در آیه «فَإِذَا الَّذِي اسْتَنْصَرَهُ بِالْأَمْسِ» (قصص: ۱۸) که مربوط به حضرت موسی (ع) است، نصرت خواهی یکی از بندگان از بنده‌ای دیگر به صراحت بیان شده است. این آیه «وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ» (یس: ۷۴) به صراحت بیان می‌دارد که مشرکین اتخاذ الهه را برای نصرت خویش می‌خواستند. پس اصل طلب نصرت یک مطلب فطری و ارتکازی نزد همه هست. که خدا می‌فرماید: «أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرَدِّنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِي عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً وَ لَا يُنْقِذُونِ» (یس: ۲۳).

این دو آیه در کنار هم باز جانشینی نصرت و شفاعت را اثبات می‌کند. «وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» (شوری: ۳۱) و آیه «أَمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَكُمْ يَنْصُرُكُمْ مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ» (ملک: ۲۰) با اصل «من دون الله» وجود اصل نصرت تأیید شده است. که کلاً آیاتی که این اصل در آن ذکر شده و در مبحث شفاعت و مباحث دیگر نیز چنین است، اصل آن مطلب را به عنوان یک اصل موضوعه پذیرفته است.

۲-۳. انحصار نصرت برای خداوند مثل شفاعت

«نصرت» که از نظر معنا وسیع‌تر از «شفاعت» است، شمول معنایی بیشتری دارد و شفاعت زیر شمول آن قرار می‌گیرد، در بسیاری از احکام مانند شفاعت است؛ از جمله در انحصار این نصرت برای خداوند، که مثل شفاعت در مرتبه اول مختص به خداوند است و در مراحل بعدی برخی از طرف خداوند مأذون به نصرت و شفاعت هستند: «وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» (آل عمران: ۱۲۶ و انفال: ۱۰). در چندین آیه با اصل «من دون الله»، نصرت از غیر خدا نفی و برای خداوند منحصر شده است (توبه: ۱۱۶؛ عنکبوت: ۲۲؛ هود: ۱۱۳ و احزاب: ۱۷).

این آیات که بیان‌کننده انحصار نصرت در خداوند است، دقیقاً مثل آیات شفاعت است به عنوان نمونه: «لَيْسَ لَكُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ» (انعام: ۵۱؛ انعام: ۷۰ و سجده: ۴) و «قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا» (زمر: ۴۴) و آیات علم غیب: «قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ» (یونس: ۲۰) و «اللَّهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (هود: ۱۲۳ و نحل: ۷۷). و آیات ولایت: «مَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» (بقره: ۱۰۷؛ نساء: ۱۲۳؛ شوری: ۳۱؛ انعام: ۵۱؛ انعام: ۷۰) «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (شوری: ۹) و دیگر موضوعات قرآنی که چنین اختصاصی برای خداوند مطرح شده است. و این یک تحقیق جداگانه می‌طلبد که همه این موارد در قرآن بررسی و معناشناسی شود تا با فهم صحیح نه فهم ناقص از بعضی آیات قرآن، از ایجاد فرقه‌های مختلف در اسلام جلوگیری شود.

۳-۳. نفی نصرت از گروه‌هایی

در آیاتی از قرآن کریم، از گروه‌هایی نفی نصرت شده که نفی شفاعت را هم شامل می‌شود علاوه بر اینکه در آیات شفاعت، برخی از این گروه‌ها به طور خاص ذکر شده‌اند.

این گروه‌ها عبارتند از: ظالمین، کافرین، مستکبرین، قوم عاد به‌عنوان مصداق مستکبرین، مشرکین، منافقین، اهل کتاب؛ که یهود و نصاری هستند و مصداقی از مصادیق مشرکین و ظالمین هستند (آل عمران: ۱۹-۲۵؛ بقره: ۸۰).

۳-۴. نصرت مؤمنین از دین خدا، رسول خدا و...

در دسته‌ای از آیات قرآن کریم با واژه‌هایی از جمله خود «نصر»، نصرت برخی بندگان برای مؤمنین دیگر، خدا، دین خدا، رسول خدا و... بیان شده است. که در ادامه برخی از آیاتی که حاوی واژه نصرت است بیان می‌شود. در آیه‌ای حواریون عیسی (ع) به عنوان انصارالله مطرح شده‌اند (آل عمران: ۵۲). در آیه دیگری خداوند از انبیاء، اخذ میثاق می‌کند تا در کنار ایمان به رسول مصدق، حتماً او را نصرت کنند. و آنها این پیمان را پذیرفته و خدا گواه می‌گیرد (آل عمران: ۸۱). در جای دیگر، نصرت خداوند و نصرت مؤمنین، در مقابل خدعه دشمنان، مؤید رسول اکرم (ص) است (انفال: ۶۲).

دو گروه مهاجر و انصار در فرهنگ اسلامی کاملاً مشهور و معروف‌اند. در آیاتی از قرآن از اینها نام برده شده و مطالبی برای آنها بیان شده است. در آیه‌ای نصرت کنندگان مهاجرین مدح شده و اولیاء خوانده شده‌اند. و در قسمت دوم آیه، نصرت کردن مؤمنینی که مهاجرت نکرده‌اند در صورت نصرت خواهی، واجب دانسته شده است (انفال: ۷۲) پس عده‌ای ناصرند و مدح شده‌اند؛ عده‌ای نصرت خواهی می‌کنند؛ و عده‌ای باید نصرت کنند. همین مهاجرین و انصار در آیه‌ای دیگر مؤمنین حقیقی خوانده شده‌اند که برای ایشان مغفرت و رزق کریم در نظر گرفته شده است (انفال: ۷۴) بنابراین شفاعت که نوعی نصرت است در مسیر ایمان حقیقی است که ایمان حقیقی، مغفرت و رزق کریم را به دنبال دارد. و این مغفرت همان شفاعت مغفرت که یکی از اقسام شفاعت است، می‌باشد.

نتیجه اینکه نصرت خداوند و مؤمنین برای خداوند، دو طرفه هست و یکی از شرایطی که باعث نصرت خداوند برای مؤمنین می‌شود، نصرت کردن خداوند است که در آیاتی که از پیش رو گذشت، مطرح شده است.

۳-۵. عوامل نازل کننده و شرایط نصرت خداوند

در آیاتی از قرآن کریم علل، شرایط و عوامل شامل کننده نصرت خداوند، ذکر شده از جمله: اعتماد و توجه به نصرت خداوند (بقره: ۲۱۴)؛ طلب صبر از خدا و ثبات قدم به خاطر تقدمش (بقره: ۲۵۰)؛ جهاد در راه خدا (توبه: ۱۴)؛ صبر در مقابل تکذیب و اذیت‌ها (انعام: ۳۴). و این نصرت که شفاعت هم نوعی نصرت است، از سنن و قوانین خداست که در آن تخلف و تبدیل راه ندارد: «وَلَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ» (انعام: ۳۴). و این نکته‌ای است بس مهم که برخی در وجود شفاعت شک می‌کنند در حالی که خداوند می‌فرماید این نصرت از سنن و قوانین تخلف ناپذیر من است. بین تفاوت راه و مشرب از کجا تا به کجاست؟

یأس بندگان از غیر خداوند (یوسف: ۱۱۰). که این آمدن نصرت همان و نجات هم همان: «ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّ الْمُؤْمِنِينَ» (یونس: ۱۰۳) و نجات از آموزه‌های اصلی ادیان آسمانی به خصوص دین مسیحیت و اسلام است. طلب غفران از ذنوب و اسراف، در کنار ثبوت قدم علل دیگری برای نصرت خداوند است (آل عمران: ۱۴۷)، همان‌طور که نصرت خداوند علت غفران و ثبات قدم است و شفاعت مغفرت هم چیزی جز مغفرت ذنوب و ثبات در ایمان نیست. که این نصرت خدا که ثمره آن ثبات قدم است این چنین آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَ يُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ» (محمد: ۷).

پذیرش مولویت و ولایت خداوند و ایمان (آل عمران: ۱۴۹ و ۱۵۰) علاوه بر اینکه از تقابل اطاعت از کفار و مولا بودن الله، فهمیده می‌شود که در این دو آیه ولایت‌پذیری همان اطاعت است: «إِنْ تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا؛ بَلِ اللَّهُ مَوْلَاكُمْ» (آل عمران: ۱۵۰). پس اطاعت از خداوند (یعنی پذیرش ولایت الله)، بنده را مشمول نصرت و شفاعت او خواهد کرد. تأیید این مطلب، آیات دیگری است که واژه نصرت در آنها موجود است: كَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَ كَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا (نساء: ۴۵؛ نساء: ۷۵)، و آیات نساء: ۸۹، نساء: ۱۲۳ و ...

این آیات دقیقاً بر وزان آیات شفاعت است که در سیاق نفی، ولایت و شفاعت مطرح

است مثل انعام: ۵۱؛ انعام: ۷۰ و سجده: ۴.

در دو آیه پایانی سوره حج و شعراء و آیات صف: ۱۰-۱۴، مجموعه عواملی که موجب نصرت خداوند می‌شود بیان شده مثل جهاد در راه خدا، اقامه نماز، دادن زکات و اعتصام به الله که در آیه بعد به صورت کلی ایمان و عمل صالح مطرح شده و ذکر کثیر الله به عنوان مقوم این ایمان و عمل صالح بیان شده است (حج: ۷۸ و شعراء: ۲۲۷). که برخی از ثمرات آن مثل غفران ذنوب و دخول در جنات که نصرت در آیه ۱۳ صاف، هست مطرح شده و آیا هدف و لازمه شفاعت که نصرت است غیر از غفران ذنوب و دخول در بهشت است؟ پس لازم است ایمان و جهاد فی سبیل الله در قرآن به طور کامل معناشناسی شود.



نتیجه اینکه علل و شرایطی برای نصرت و شفاعت در قرآن ذکر شده که اصلی ترین آنها ایمان و عمل صالح است. که این ایمان و عمل صالح، نمودها، نشانه‌ها و لوازمی دارد که برخی درونی و قلبی است و برخی عملی و خارجی؛ مثل اطاعت از خدا، اعتماد و توجه

به خدا، یأس از غیر خدا، نصرت دین خدا و رسول او، جهاد و... که در همین آیات نصرت و شفاعت مطرح شده و برخی عوامل دیگر در مباحث دیگر قرآنی و در هم نشینی با کلمات کلیدی قرآن قابل تفحص و بیان است.



۴. رابطه «ولایت»، «شفاعت» و «نصرت»

در حدود ۱۹ آیه از آیات حاوی نصرت و شفاعت، با کلماتی مثل «ولایت»، «تأیید»،



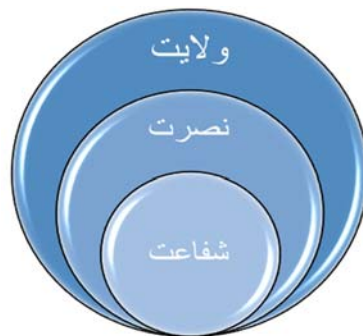
«مأوی»، «نجات» و... همنشین شده که در چنین بافتی از متن، این همنشینی‌ها و ترکیب‌ها معنای خاصی تولید می‌کند؛ مهم‌ترین آنها «ولی» است و در تمام موارد مربوط به نصرت و شفاعت، ولایت مقدم است گو اینکه این تقدم، علت بودن را نیز می‌رساند و این ولایت است که سبب نصرت می‌شود.

آیاتی مثل «كَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا» (نساء: ۴۵) و «أَنَّ اللَّهَ مَوْلَاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَ نِعْمَ النَّصِيرُ» (انفال: ۴۰) «إِلَّٰهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ» (آل عمران: ۱۵۰) این هم‌نشینی را به خوبی بیان می‌کند. در نتیجه، نصرت لایه‌ای از لایه‌های معنایی «ولایت» می‌شود که با این شکل قابل نمایش است.



همان‌طور که در بحث شفاعت این تقدم وجود دارد و ولایت است که سبب شفاعت می‌شود مثل «لَيْسَ لَكُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَ لَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (انعام: ۵۱) «وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ» (سجده: ۴).

رابطه شفاعت و نصرت هم قبلاً مشخص شد. رابطه هر سه این مفاهیم با یکدیگر را می‌توان با این شکل نشان داد:



بنابراین توجه به تناسب و تقدم «ولی» بر «شفیع» لازم است؛ به این صورت که «ولایت» بر «شفاعت» مقدم است و در مرتبه اول باید ولایت خداوند را پذیرفت تا مشمول شفاعت او شد.

طبق آیه «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (شوری: ۹) و آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵)؛ یک ولایت بیشتر وجود ندارد و ولایت اوصیاء و اولیاء، که تنها مصداق اولی الامر هستند، عین ولایت خداوند است.

در این آیه «وَ مَا كَانَ لَهُمْ مِنْ أَوْلِيَاءَ يَنْصُرُونَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ سَبِيلٍ» (شوری: ۴۶) به خوبی کارکرد مورد انتظار از «ولی» مشخص شده است (ینصرونهم)، همان طور که اگر «ولی» را به معنای دوست هم بگیریم در عرف جامعه و روابط طبیعی افراد، یکی از انتظارهای دوستان از هم دیگر، نصرت و یاری یکدیگر است. همین انتظار طبیعی و عرفی را قرآن در مواردی از زندگانی بشر مثل روز قیامت نفی و با «ال» برای گروهی اثبات کرده است: «إِنَّ يَوْمَ الْفُصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ * يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلَى عَنْ مَوْلَى شَيْئًا وَ لَا هُمْ يُنصَرُونَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ اللَّهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ» (دخان: ۴۰-۴۲) که همین جریان در آیه بعدی به صورت یک سنت خداوند مطرح شده است: «وَ لَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا الْأُدْبَارُ لَأْتَمَّ لَا يَجِدُونَ وِلِيًّا وَ لَا نَصِيرًا * سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (فتح: ۲۲-۲۳).

در این آیه به وضوح دیده می شود که از «ظالمین» نفی «ولی» و «نصیر» شده است: «وَ الظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا نَصِيرٍ» (شوری: ۸) همان طور که در هم نشینی با «حمیم»، نفی «حمیم» و «شفیع» شده است.

۵. رابطه «حمیم» با «شفیع»

مورد بعدی از کلمات کلیدی قرآن که با «شفیع» هم نشین شده است، واژه «حمیم» است که در سوره غافر واقع شده است: «مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَ لَا شَفِيعٍ يُطَاعُ» (غافر: ۱۸). همان گونه که مشاهده می شود در این آیه، کلمه «حمیم» جانشین «ولی» شده و در کنار «شفیع» قرار گرفته است. از نظر لغوی در ماده «حمم» و «حمیم» حرارت شدید نهفته است

که در آیات عذاب مثل انعام: ۷۰، حج: ۱۹، صافات: ۶۷، و ص: ۵۷ آمده است (راغب اصفهانی، ماده حم).

در این دو آیه «فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ وَ لَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ» (شعرا: ۱۰۰ و ۱۰۱) و «وَلَا يَسْتَلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا» «حَمِيم» یعنی دو ست خون گرم، مشفق و مهربان که گوئی از دو ستانش به سختی و گرمی حمایت می‌کند (خسروی، غلامرضا، ۱۳۷۴ ش، ج ۱، ص ۵۳۹).



پس «حمیم» به معنای حمایت کننده است که در این آیه (غافر: ۱۸) جانشین «ولی» شده است. این دو کلمه «حمم» و «حمی» از نظر لفظی متفاوت ولی از نظر معنا، قریب‌المعنی هستند؛ به گونه‌ای که نتیجه و لازمه آنها یکی است؛ یعنی لازمه «حمم» همان «حمی» است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۸۷-۲۸۹).

مجموع تقارب، ترادف و همپوشانی شدیدی بین سه واژه «شفیع»، «ولی» و «حمیم» دیده می‌شود. گرچه این همپوشانی صد در صد نباشد. و قبلاً هم دیده شد همپوشانی زیادی بین «شفاعت» و «نصرت» وجود دارد.

۶. رابطه «شفاعت» و «فضل»

در سوره بقره، طلب صبر از خدا و ثبات قدم (به خاطر تقدمش)، یکی از شرایط و علت برای نصرت قرار گرفته است: «وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَ جُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَخْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ ثَبِّتْ



أَقْدَامَنَا وَ انصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۲۵۰). در آیه پس از همین آیه، علائم این نصرت و ثمرات آن مثل غلبه بر دشمن و... بیان شده که نصرت شامل حال آنان گشته است و در پایان آیه چنین نصرتی، فضل الله نامیده شده: «فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ... وَ لَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى

الْعَالَمِينَ» (بقره: ۲۵۱)؛ پس شفاعت نیز که نوعی نصرت است از فضل خداست نه عدل خدا، که بسیاری از اشکالات وارده بر شفاعت، طبق عدل الهی مطرح شده که اگر بر اساس فضل

الهی دیده شود، این اشکالات از ریشه محو می شود: «وَ لَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَيَّ الْعَالَمِينَ» (بقره: ۲۵۱).

در آیه ای دیگر دو گروه مؤمنین صالح و امتناع کنندگان از ایمان و متکبر در تقابل با یکدیگر قرار گرفته اند و در مقابل جزای مؤمنین، عدم ولی و نصیر برای گروه دوم فرض شده است: «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَ يَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنكَفُوا وَاسْتَكْبَرُوا فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَاباً أَلِيماً وَ لَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيّاً وَ لَا نَصيراً» (نساء: ۱۷۳)؛ بنا بر این به وضوح، ولی و نصیر جانشین فضل شده است.



گرچه این مطلب از خود قرآن به تنهایی اثبات شد ولی به عنوان یک قرینه فرامتنی، نقل ابن ابی حاتم در تفسیرش بر این نکته گواهی می دهد: فی قوله: «وَ يَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ» قال: الشفاعة... (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۱۲۵)؛ یعنی فضل در این آیه، شفاعت است برای

کسی که آتش بر او واجب شده از طرف کسانی که در دنیا اهل معروف بوده اند.

در آیه ای دیگر که راجع به حضرت موسی (ع) است (قصص: ۱۵)، یکی از شیعیان حضرت موسی (ع) از او استغاثه می کند و ایشان هم جواب می دهند. و این استغاثه از خدا نیست بلکه از یک عبد صالح خداوند است که وهابیت استغاثه از غیر خداوند را شرک می دانند (قفاری، بی تا، صص ۵۴۱-۵۴۴).

در این دو آیه «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (بقره: ۱۷۳ و نحل: ۱۱۵) شخص مضطر خداوند را غفور و رحیم می یابد و خداوند نسبت به بنده مضطر خود غفور و رحیم است. و در دو آیه (انبیاء: ۸۳ و ۸۴) مصداقی دیگر برای شخص مضطر یعنی حضرت ایوب (ع) و استجاب و کشف ضرر از ایشان مطرح است. و این استجاب و کشف ضرر را «رَحْمَةٌ مِنْ عِنْدِنَا» و تذکری برای عابدین خوانده، که در کنار عبادت چشم امیدشان به رحمت خداوند باشد نه به عمل خویش که «فَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيَّكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (بقره: ۶۴). پس همان طور که اثبات شد، شفاعت نوعی نصرت هست و این نصرت، مدد و شفاعت است که مؤمنین را داخل در بهشت می کند و کسی بدون فضل و رحمت خداوند بهشتی

نخواهد شد و این نکته در آیاتی چند به وضوح بیان شده است مثل: «فَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (بقره: ۶۴).

در مورد شخص نبی اکرم (ص) هم همین مطلب صدق می‌کند: «وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ كَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضْلَوْكَ» (نساء: ۱۱۳). و این آیه داخل کردن اهل ایمان و معتصمین به «الله» نه هر کسی را در رحمت و فضل مطرح می‌کند: «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَ فَضْلٍ» (نساء: ۱۷۵). و این آیه امر به سبقت برای مغفرت و جنت را که در آخر همین آیه فضل الله و فضل عظیم خواننده بیان می‌کند: «سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ... أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (حدید: ۲۱) پس کسی نگوید در قرآن هیچ دستور به شفاعت خواهی نیست! شفاعت یعنی نصرت، نصرت یعنی فضل، فضل یعنی کسی با اعمال خودش بهشتی نمی‌شود حتی پیامبر (نساء: ۱۱۳). بنابراین برخی ادعای توحید خالص نکنند که این نادیده انگاشتن قسمتی از دستگاه خلقت است.

این آیه فضل و رحمت خداوند را در دنیا و آخرت بیان می‌کند نه در دنیای تنها یا فقط آخرت: «وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ...» (نور: ۱۴) همان طور که برخی آیات، هم نصرت در دنیا و هم نصرت در آخرت را بیان می‌کند (غافر: ۵۱). از این آیه شفاعت خداوند در دنیا و آخرت استفاده می‌شود؛ چون نصرت وقتی تنها ذکر می‌شود، شامل عناوین دیگر مثل شفاعت و... هم می‌شود.

و این آیه بیان می‌کند که این فضل خدا بر مردم را اکثراً نادیده می‌گیرند و ناشکرند: «وَ إِنْ رَبُّكَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ» (نمل: ۷۳ و غافر: ۶۱) ولی خداوند هر کسی که شرایطش را داشته باشد، فضل، نصرت و شفاعت را شامل حالش می‌کند: «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (جمعه: ۴).

علاوه بر مطالب یاد شده، در بحث معنای پایه «شفع» بیان شد که در کلمه «ابتغاء» طلب مبالغه آمیز و جدی منظور است. این فعل امر در قرآن سه مرتبه آمده است؛ «ابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ» (بقره: ۱۸۷) که حکایت از سنت و قانون خداوند در نظام خلقت دارد؛ «ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» (مائده: ۳۵) که جانشین همان «ما كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ» در سوره بقره هست و «ابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ

الله» (جمعه: ۱۰) جانشینی است برای دو عبارت قبلی؛ بدین معنا که اتخاذ وسیله فضل خداست و خداوند این را، سنت و قانون کرده است.

نیز بیان شد که مجموعه فرایندی که در نظام خلقت از طرف خداوند تعریف شده و یکی از سنن الهی مقرر شده است، نصرت مؤمنین در شرایط خاص است، که به نوع خاصی از آن «شفاعت» اطلاق می شود و دعوت از مؤمنین و ار شادی که به مؤمنین در همین زمینه از طرف خداوند متعال شده است، «توسل» اطلاق می شود؛ یعنی شفاعت و توسل دو روی یک سکه هستند که هر کدام یک طرف از آن حقیقت جاری در نظام هستی را به تصویر می کشند.

۷. رابطه «شفاعت» تأیید، مأوی دادن و نجات

بیان شد که برخی آیات با کلماتی مثل «تأیید»، «ولایت»، «مأوی»، «نجات» و... همنشین شده که در چنین بافتی از متن، معنای خاصی پیدا می کند؛ بدین معنا که از آن واژه ها تأثیر می پذیرد مثل آیات «وَ اللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ» (آل عمران: ۱۳) و «فَأَوَّكِمُ وَأَيِّدُكُمْ بِنَصْرِهِ» (انفال: ۲۶) در این آیه نصرت با «آید» و «آوی» همنشین شده و القای جانشینی می کند. در این آیه، نصرت خداوند و نصرت مؤمنین، در مقابل خدعه دشمنان، مؤید رسول



اکرم (ص) است: «وَ إِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَ بِالْمُؤْمِنِينَ» (انفال: ۶۲) که «أَيَّدَ» جانشین «نصر» شده است. و این تأیید و نصرت همنشین با «حَسْبَكَ اللَّهُ» شده که این عبارت جانشین قوی برای نصرت و تأیید است. بنابراین آیا رسول خداوند هم به زعم برخی، مشرک شده اند؟

در آیات «جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مِنْ نَشْأَةٍ» (یوسف: ۱۱۰) و «فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ * وَ نَصْرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا» (انبیاء: ۷۶ و ۷۷) و «وَ نَجَّيْنَاهُمَا وَ قَوْمَهُمَا مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ * وَ نَصْرْنَاهُمْ فَكَانُوا هُمُ الْغَالِبِينَ» (صافات: ۱۱۶-۱۱۴) نصرت با نجات همنشین شده است.



در سیاق نفی هم، آیاتی وجود دارند که به عنوان نمونه در بحث اثبات جانشینی نصرت نسبت به شفاعت بیان شد که آیه‌ای می‌فرماید: «وَ أَنْذِرْهُمْ يَوْمَ... مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَ لَا شَفِيعٍ يُطَاعُ» (غافر: ۱۸) که در این آیه ظالمین نقش کلیدی دارد.

در همین رابطه آیاتی در قرآن با تعبیر «ما لِلظَّالِمِينَ مِنْ

أَنْصَارٍ» (بقره: ۲۷۰، آل عمران: ۱۹۲ و مائده: ۷۲) و تعبیر «ما لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ» (حج: ۷۱ و فاطر: ۳۷) نازل شده است که به خوبی می‌توانند جانشین تعبیر «ما لظالمین من شفیع» شوند. همین تعبیر در جای دیگری از قرآن به این صورت آمده است «وَ الظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَبِيٍّ وَ لَا نَصِيرٍ» (شوری: ۸). که البته این عدم نصرت برای ظالمین همان عدم نجات است که با تعبیری مثل «وَ أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ عَذَابًا أَلِيمًا» (فرقان: ۳۷؛ کهف: ۲۹) و «فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَ مَا أَوَاهُ النَّارَ» (مائده: ۷۲) و در نهایت تعبیر «رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ وَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ» (آل عمران: ۱۹۲) بیان شده است.

در آیه‌ای دیگر یک قاعده کلی برای نصرت رسول اکرم (ص) بیان شده (حج: ۱۵) و خود این مورد می‌تواند یک مصداق از جریان کلی قاعده نصرت در دستگاه خلقت باشد که شامل مؤمنین از جمله پیامبر خاتم (ص) بشود. پس شفاعت هم که نوعی نصرت است با شرایط خود در دستگاه خلقت خداوند جاری است.

در نهایت به صورت یک قاعده کلی نصرت انبیاء در چند آیه بیان می‌شود: (غافر: ۵۱؛ صافات: ۱۷۱-۱۷۳) كَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ (روم: ۴۷)، که طبق قاعده جانشینی در معناشناسی، صریحاً این نصرت، نجات نامیده شده است: «ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّ الْمُؤْمِنِينَ» (یونس: ۱۰۳). پس شفاعت که نوعی نصرت است و شفاعت مغفرت که قسمی از شفاعت در کنار شفاعت رهبری و واسطه فیض شدن است، همان نجات است و این سه، لایه‌های معنایی یک حقیقت هستند. که البته نجات هم منحصر به مغفرت و داخل در بهشت شدن نیست بلکه نجات در این دنیا هم فراوان است که مصادیق زیادی از آن در قرآن بیان شده است (به عنوان نمونه: بقره: ۴۹ و ۵۰؛ انعام: ۶۳ و ۶۴؛ اعراف: ۶۴ و ۷۲).

۸. رابطه «شفاعت»، لعن، حبط اعمال و عذاب

واژه «شفاعت» بر محور تقابل با مفهوم لعن، حبط اعمال و عذاب شدید در دنیا و آخرت، در یک حوزه معنایی قرار می‌گیرد. در آیات متعددی از قرآن با تعبیر مختلفی نصرت و یاری از بندگان نفی شده است.

در اولین آیه که نفی نصرت با نفی شفاعت هم‌نشین شده می‌فرماید: وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ (بقره: ۴۸). در آیه «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ» (بقره: ۸۶)؛ تعبیر «فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ» جانشین سه عبارت «لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ»، «لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا» و «لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ» شده است که یکی از قواعد معنا شناسی به نام شمول معنایی را متبادر می‌کند یا به تعبیر سنت تفسیری قرآن، سه سبب تخفیف عذاب یعنی شفاعت، اجزای نفسی از نفس دیگر و جایگزین عذاب، منتفی است.

بنابراین مسبب که تخفیف عذاب است صورت نمی‌گیرد. و از جانشینی این دو آیه و آیات مشابه دیگر، یکی از اقسام شفاعت یعنی «شفاعت مغفرت» استخراج می‌شود.

در آیاتی از کسانی که به آیات خداوند کافر شدند، انبیاء را بدون حق و آمرون به قسط را کشتند، نفی نصرت شده است و اعلام شده که اعمال آنها در دنیا و آخرت حبط شده است (آل عمران: ۲۱ و ۲۲). همان‌طور که در آیه ۵۶ از کسانی که کافر شدند، نفی نصرت شده و نفی نصرت مساوی با عذاب شدید در دنیا و آخرت برای آنهاست (اجمال و تفصیل). پس نصرت در تقابل با حبط اعمال و عذاب شدید در دنیا و آخرت است. کما اینکه آیه ۹۱ با «الَّذِينَ كَفَرُوا» آغاز شده و عبارت دیگری از دو آیه قبل را به تفصیل دیگری مطرح می‌کند و عبارت «فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ مَا لَهُمْ مِنْ ناصِرِينَ» جانشین عبارت «لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ» (بقره: ۴۸)، «لَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ» (بقره: ۱۲۳) و امثال آن در بحث شفاعت است.

در آیه «أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَ مَنْ يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَنْ نَجِدَ لَهُ نَصِيرًا» (نساء: ۵۲) نکته مهم جانشینی «مَنْ يَلْعَنِ اللَّهُ» با «لَنْ نَجِدَ لَهُ نَصِيرًا» است؛ یعنی در اینجا لعن مساوی است با عدم نصرت و عدم نصرت در بسیاری از موارد مساوی است با عدم شفاعت. و در آیه «فَقَدْ

كَذَّبُوكُمْ بِمَا تَقُولُونَ فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا وَ لَا نَصْرًا وَ مَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا (فرقان: ۱۹) این آیه که با آیات چهار تا ۲۰ در سیاقی واحد قرار دارد (طباطبایی، ج ۱۹، ص ۱۷۹) عدم نصرت با عدم صرف هم‌نشین شده و چون بحث عذاب مطرح است (سیاق) تا حدودی القای جان‌شینی می‌کند و به همین دلیل، عدم استطاعت صرف، القای جان‌شینی با شفاعت مغفرت می‌کند.

نتیجه‌گیری

برخی از مهم‌ترین نتایج این تحقیق به شرح زیر است:

«شفع» در لغت پیوست و ضمیمه شدن چیزی به مانند خود است که لازمه جفت شدن اعانت و یاری است. علاوه بر اینکه، در تطور دلالتی واژه شفاعت، معنای لازم آن برای معنای اصلی غلبه کرده و شفاعت در کتب لغت و قرآن به معنای «نصرت» شناخته می‌شود؛ این هم‌پوشانی معنایی در جهان‌بینی قرآن، که شفاعت را مشمول لایه‌ای از لایه‌های معنایی نصرت کرده است، نوع خاصی از نصرت است که بیشترین ظهور را در قیامت دارد. بر این اساس مجموعه فرایندی که در نظام خلقت از طرف خداوند تعریف شده و یکی از سنن الهی مقرر شده، نصرت مؤمنین است، که به‌نوع خاصی از آن «شفاعت» اطلاق می‌شود و دعوت از مؤمنین و ارشادی که به مؤمنین در همین زمینه از طرف خداوند متعال شده است، «توسل» اطلاق می‌شود. البته این نکته جای تحقیق بیشتری دارد. و در منظومه معرفتی قرآن و جهان‌بینی خاص آن که توسط الفاظ و عبارات ارائه شده، تغییرات معنایی مهمی اتفاق افتاده است که در متن مقاله بیان شد.

شفاعت با نصرت، ولایت، حمیم بودن، فضل، نجات، لعن در یک حوزه معنایی قرار می‌گیرند و با تأثیر و تأثری که بر هم دارند، همدیگر را معنا می‌کنند. پس «نجات»، «شفاعت»، «نصرت»، «ولایت» و «فضل»، به ترتیب لایه‌های معنایی یک حقیقت ذومراتب و تشکیکی هستند. همین شفاعت در لایه‌های دیگر معنایی خود با «مدد»، «تأیید»، «مأوی» دادن، «نجات»، «انتقام از مجرمین»، «غلبه»، «نجات از کرب عظیم»، «منت»، «تثبیت اقدام» و... هم‌پوشانی معنایی به‌طور نسبی دارند. پس شفاعت مغفرت که نوعی نجات است

شامل حال مؤمنین می شود. و در برخی آیات بحث استغاثه مؤمنین و اجابت آنها با نصرت و مدد مطرح است. برخی آیات، هم نصرت در دنیا و هم نصرت در آخرت را بیان می کند، پس شفاعت هم چنین است. اما عدم نصرت برای ظالمین همان عدم نجات است (فرقان: ۳۷؛ کهف: ۲۹؛ مائده: ۷۲؛ آل عمران: ۱۹۲).

طبق تحلیل معناشناسانه آیات قرآن کریم، اصل در عالم خلقت نصرت، تفضل، شفاعت و... هست مگر عده‌ای که از این اصل، مستثناء شده‌اند مثل مجرمین، ظالمین و... . نه بر عکس تا احتیاج به اقامه دلیل برای شفاعت و امثال آن باشد. در ضمن اینکه، بسیاری از اشکالات وارده بر بحث شفاعت، به خاطر نگاه عادلانه به آن است در حالی که نصرت و شفاعت در قرآن به عنوان فضل خداوند مطرح شده است.

مشمول فضل، نصرت و شفاعت خدا شدن شرایطی لازم دارد که ایمان صحیح، ولایت و اطاعت پذیری، از آن جمله است. و این نکته ابطال کننده نظریه تجرّی بندگان بر خداوند در بحث شفاعت است. و فتح، غفران، هدایت به صراط مستقیم، انزال سکنیه در قلوب مؤمنین، ازدیاد ایمان، داخل کردن مؤمنین در جذبات و تکفیر سیئات، از ثمرات نصرت و شفاعت خداوند عزیز، است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیم مدکور (۱۴۲۵ق)، معجم الوسیط، قاهره: بی نا.
۳. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم)، چاپ سوم، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
۴. ابن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۵. ابن منظور (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه.
۶. ابن اثیر جزری (۱۳۶۷ش)، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، محقق / مصحح: طناحی، محمود محمد، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

۷. ایزوتسو توشیهیکو (۱۳۷۸)، **مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن**، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: نشر فرزاد، چاپ اول.
۸. _____، (۱۳۶۱)، **خدا و انسان در قرآن**، ترجمه احمد آرام، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی و زبان‌شناختی.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، **تفسیر تسنیم**، قم: نشر اسراء.
۱۰. _____، (۱۳۸۷)، **تحریر تمهیدالقواعد**، قم: نشر اسراء.
۱۱. _____، (۱۳۸۸ الف)، **اسلام و محیط زیست**، قم: نشر اسراء.
۱۲. _____، (۱۳۸۸ ب)، **تفسیر تسنیم**، قم: نشر اسراء.
۱۳. _____، (۱۳۸۸ ج)، **حکمت عبادات**، قم: نشر اسراء.
۱۴. _____، (۱۳۸۸ د)، **زن در آئینه جمال و جلال**، قم: نشر اسراء.
۱۵. _____، (۱۳۸۹)، **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**، قم: نشر اسراء.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۶۲)، **المفردات فی غریب القرآن**، تهران: مکتبه المرتضویه.
۱۷. زبیدی، مرتضی (۱۲۰۵ق)، **تاج العروس**، بیروت: بی نا.
۱۸. سیدی، سیدحسین (۱۳۹۰)، **تغییر معنایی در قرآن**، تهران: نشر سخن، چاپ اول.
۱۹. صفوی، کورش (۱۳۸۳)، **درآمدی بر معناشناسی**، تهران: انتشارات سوره مهر، چاپ دوم.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، **مجمع البیان**، تهران: نشر ناصر خسرو.
۲۲. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش)، **مجمع البحرین**، محقق / مصحح: حسینی اشکوری، احمد، تهران: نشر مرتضوی.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد فراهیدی (۱۴۰۹ق)، **کتاب العین**، بیروت: مؤسسه دار الهجره.
۲۴. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۹)، **بیولوژی نص**، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۵. _____، (۱۳۹۰)، **معناشناسی شناختی قرآن**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲۶. قمی علی بن ابراهیم (۱۳۶۷)، **تفسیر قمی**، تحقیق سید طیب موسوی جزایری، قم: دار الکتب.
۲۷. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق)، **بحار الأنوار**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. محمد الکردی، عز الدین (۱۴۲۸ ق) **وجوه الاستبدال فی القرآن الکریم**، بیروت: دار المعرفة.
۲۹. مختار عمر، احمد (۱۳۸۵)، **معناشناسی**، ترجمه سیدحسین سیدی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
۳۰. فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴ ق)، **مصباح المنیر فی غریب الشرح الکریم**، قم: موسسه دار الهجرة.
۳۱. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: سازمان چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۲. نصرتی، شعبان (۱۳۹۰)، پایان نامه «**معنا شناسی علم در قرآن با تاکید بر حوزه های معنایی**»، استاد راهنما: هادی صادقی، قم: دانشکده علوم حدیث.

Bibliography:

1. The Holy Qur'an.
2. Farāhīdī KHBAF. Kitāb Al-'Ayn. Beirut: Dār Al-Hijrah Institute; 1409 A.H.
3. Fayyūmī ABM. Miṣbāḥ Al-Munīr fī Gharīb Al-Sharḥ Al-Kabīr. Qom: Dār Al-Hijrah Institute; 1414 A.H.
4. Ibn Abī Ḥātam 'BM. Tafsīr Al-Qur'an Al-'Aẓīm (Ibn Abī Ḥātam) 13 vols. 3rd ed. Saudi Arabia, Riyadh: Nizār Muṣṭafā Al-Bāz Library; 1419 A.H.
5. Ibn Athīr Jazarī. Al-Nihāyah fī Gharīb Al-Ḥadīth wa Al-Athar. Researcher/ Corrector: Ṭannaḥī, Mahmud Mohammad, Qom: Isma'īlīan Publication Institute; 1988.
6. Ibn Fāris. Mu'jam Ma'qāyīs Al-Lughah. Researched by 'Abdussalaām Mohammad Harun, Beirut: Al-A'lām Al-Islāmī Library, vol. 6; 1404 A.H.

7. Ibn Manẓūr. Līsān Al-‘Arab. Qom: Adab Al-Ḥawzah Publication; 1405 A.H.
8. Izotso Toshihico. Khoda va Ensan dar Qur’an (God and Man in Qur’an). Translator: Ahmad Aram, Tehran: Cultural and Linguistic Researches Institute; 1982.
9. Izotso Toshihico. Mafahim Akhlaqi-Dini dar Qur’an (Moral-Religious Concepts in Qur’an). Translator: Feridun Badrehei, Tehran: Farzan, 1st edition; 1999.
10. Javadi Amoli. Eslam va Mohit Zist (Islam and Environment). Qom: Esra Publications; 2009a.
11. Javadi Amoli. Hekmat Ebadat (Philosophy of Worshipings). Qom: Esra Publications; 2009c.
12. Javadi Amoli. Manzelat Aql dar Hendeseh Marefat Dini (Place of Reason in the Geometry of Religious Insight). Qom: Esra Publications; 2010.
13. Javadi Amoli. Tafsīr Tasnīm (Tasnīm Exegesis). Qom: Esra Publications; 2005.
14. Javadi Amoli. Tafsīr Tasnīm (Tasnīm Exegesis). Qom: Esra Publications; 2009b.
15. Javadi Amoli. Tahṛīr Tamhīd Al-Qawā‘id. Qom: Esra Publications; 2008.
16. Javadi Amoli. Zan dar Aeeineh Jamal va Jalal (Woman in the Mirror of Beauty and Might of God). Qom: Esra Publications; 2009d.
17. Madkur I. Mu‘jam Al-Wasīṭ. Cairo; 1425 A.H.
18. Majlisī MB. Biḥār Al-Anwār (Seas of lights). Beirut: Dār Iḥyā’ Al-Turāth Al-‘Arabī; 1403 A.H.
19. Mostafawi H. Al-Taḥqīq fī Kalamāt Al-Qur’an Al-Karīm. Tehran: Printing and Publication Organization of Islamic Culture and Guidance Ministry; 1989.
20. Muhammad Al-Kurdī ‘. Wujūh Al-Istibdāl fī Al-Qur’an Al-Karīm. Beirut: Dār Al-Ma‘rifah; 1428 A.H.

21. Mukhtār ‘Umar A. Manashenasi (Semantics). Translator: Sayyid Hosein Sayyidī. Mashad: Ferdowso University; 2006.
22. Nosrati Sh. Thesis for Semantics of Science in Qur’an Emphasizing at the Semantic Domains. Supervisor: Hadi Sadeqi. Qom Ḥadīth Sciences Faculty; 2011.
23. Qaemīnia A. Biology Nass (Biology of Text). Tehran: Islamic Culture and Thought Research Center Publication; 2010.
24. Qaemīnia A. Manashenasi Shenakhti Qur’an (Cognitive Semantics of Qur’an). Tehran: Islamic Culture and Thought Research Center; 2011.
25. Qomi ABI. Tafsīr Qomi (Qomi Exegesis). Researched by: Sayyid Tayyib Mūsavī Jazayirī. Qom: Dār Al-Kutub; 1988.
26. Rāghib Isfahāni HBM. Al-Mufradīt fī Gharīb Al-Qur’an. Tehran: Al-Murtazawīyah Library; 1983.
27. Safavi K. Daramadi bar Manashenasi (Introduction to Semantics). Tehran: Sureh Mehr Publication, 2nd ed. 2004.
28. Sayyidī SH. Tagheer Mana’ei dar Qur’an (Semantic Change in Qur’an). Tehran: Sokhan Publication, 1st edition; 2011.
29. Ṭabarsī FBH. Majama‘ Al-Bayān. Tehran: Naser khosrow Publication; 1993.
30. Ṭabāṭabāyī MH. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur’an. Qom: Islamic Publications Office for Teachers Community of Islamic Seminary of Qom; 1417 A.H.
31. Ṭabāṭabāyī MH. Tarjomeh Tafsīr Al-Mīzān (Translation of Al-Mīzān Exegesis) Qom: Islamic Publications Office; 1995.
32. Ṭurayhī FBM. Majama‘ Al-Baḥrayn. Researcher/ Corrector: Hoseini Eshkavari Ahmad. Tehran: Mortazavi Publication; 1998.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال پانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۷، پیاپی ۳۸، صص ۹۹-۱۲۳

DOI: 10.22051/tqh.2018.15322.1641

نقش بافت موقعیتی و پیرامونی در تفسیر آیات مربوط به منافقان (مطالعه موردی آیات ۸ تا ۲۰ سوره بقره و ۱ تا ۹ سوره منافقون)

مرضیه دیانی^۱
اعظم پرچم^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۷

چکیده

از دیرباز فهم عمیق آیات بر اساس سیاق، مورد توجه مفسران قرآن بوده است. تحلیل بافت‌های مختلف و روابط متداخل میان آیات، در راستای تبیین ازسجام و پیوستگی معنایی آنها می‌باشد. بافت، قرینه مهمی است که قابلیت تطبیق مصادیق متعدد را در زمان‌های مختلف بوجود می‌آورد. بافت به دو دسته بافت درون‌متنی و برون‌متنی تقسیم می‌شود و منظور از بافت درون‌متنی، بررسی نقش عناصر زبانی در متن و تأثیر آن در تشخیص معنا می‌باشد و منظور از بافت برون‌متنی (بافت موقعیتی) همان موقعیت تولید متن است و عوامل مختلفی در آن تأثیر دارد.

dayanimarzi@gmail.com

azamparcham@gmail.com

۱- دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

۲- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

این مقاله در صدد است تا بر اساس نیازها و اولویت‌های علمی تفسیر، به مؤلفه‌های بافت موقعیتی و پیرامونی در آیات ۸-۲۰ سوره بقره و ۱-۸ سوره منافقون بپردازد؛ تا از رهیافت آن، ابتدا تفسیر آیات، روشن شده سپس در راستای پیوند معنایی آیات، ارتباط متنی و دلالتی الفاظ آیه، با بافت پیرامونی و نقش کنش‌گران، تبیین گردد.

واژه‌های کلیدی: تفسیر قرآن، بافت پیرامونی، بافت موقعیتی، بافت زبانی، منافقان.

مقدمه

بافت، از عناصر مهم و کلیدی، در فهم متن است و نقش آن، در دریافت مقصود گوینده، انکارناپذیر می‌باشد و آن شامل بافت متنی و فرا متنی است (صفوی: ۱۳۹۴، ص ۵۷). در مطالعات معنا شناسی، بافت فرامتنی از اهمیت حیاتی برخوردار است (صفوی، ۱۳۸۴، ص ۵۵) زیرا زبان، معمولاً در موقعیتی بکار می‌رود که شرایط مکانی و زمانی خاصی دارد و شناخت آن موقعیت، باعث فهم و تعبیر درست از جمله و درک ارتباط کلمات جمله، با هدف گوینده است و گاهی تغییر بافت موقعیتی باعث می‌شود که یک جمله در معنا یا تعبیر، تفاوت پیدا کند (باطنی، ۱۳۷۱، ص ۳۳).

واژه بافت در زبان شناسی در حوزه‌های غربی، در چند دهه اخیر گسترش پیدا کرده است و در حوزه‌ی اسلامی و آثار قرآن‌پژوهان، تحت عنوان سیاق، قرینه و مقتضای حال، قابل پی‌جویی است. واژه «سیاق» از ریشه «س و ق» در اصل «سِوِاق» بوده است و دو واژه «سیاق» و «سِوِاق» مصدر فعل «ساق یسوق» است (ابن فارس، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۱۷؛ زبیدی، بی تا، ج ۱۳، ص ۲۲۶؛ ابن اثیر، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۴۲۴). این واژه، در آثار قرآن‌پژوهان، در سه تعریف قابل مشاهده است.

تعریف اول: سیاق، هدف کلی است که متکلم بر اساس آن، سخن خود را بیان نموده است: (ماسیق الکلام لاجله). یعنی سیاق بیانگر مقصود و منظور گوینده از سخن خویش است (ابن دقیق العید، بی تا، ج ۲، ص ۲۱) و قصد و اعتقادات متکلم، عنصر اصلی در تعریف سیاق به حساب می‌آیند (عبدالرحمن، بی تا، ص ۱۰۳). مطابق این تعریف، ابتدا یک

مفهوم اساسی، در ذهن شکل گرفته و معانی و مفاهیم بر آن اساس، نظم می‌یابند، سپس این معانی به صورت (کلمه، عبارت و جمله) به صورت شفاهی و یا کتبی، برای انتقال به مخاطب، ظهور می‌یابد. در این تعریف، به مفهوم ذهنی، اصطلاحاً سیاق اطلاق می‌شود (کنعانی، ۱۳۸۴، ص ۲۹).

اصولاً از این تعریف بهره برده‌اند و بین انواع دلالات، مانند مطابقی و اشاری، تفاوت قائل شدند مانند «وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره: ۲۳۳)، بر اساس دلالت مطابقی، مقصود آن است که خوراک و پوشاک مادری که فرزندش را شیر می‌دهد، بر عهده پدر فرزند است. و بر اساس دلالت اشاری منظور متکلم، اختصاص نسبی فرزند به پدر است «الْمَوْلُودِ لَهُ» با توجه به ظهور لام در اختصاص (عک، ۱۴۱۴ق، ص ۳۶۶).

تعریف دوم: سیاق، مجموعه عناصر مقالی است که محیط بر جمله یا آیه بوده و بدون آن‌ها، معنای جمله یا آیه فهمیده نمی‌شود (رجبی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۲۰؛ سلوی، ۱۴۱۹ق، صص ۶۲-۷۸؛ اسعدی و همکاران، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۶۶). از منظر طرفداران این تعریف، سیاق، همان قرینه مقالیه یا مصداقی از آن یا نشانه‌ای درون‌متنی است که ترکیب صدر و ذیل کلام، شکل دهنده آن خواهد بود (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۷۶).

شیخ بنانی نیز، در حاشیه بر جمع الجوامع می‌گوید: «سیاق، دلالت کلام ما قبل و ما بعد است که در رسیدن به فهم مقصود و معنا مؤثر است» (عطار، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۰). در میان اعراب، از این تعریف سیاق، با عنوان "سیاق النظم" تعبیر می‌گردد.

بر اساس این تعریف، فهم معنای کلام و مراد متکلم، منوط به آگاهی از این عناصر مقالی همراه با کشف کیفیت علاقه و ارتباط آن‌ها با یکدیگر است (مهدوی راد، ۱۳۸۲ش، ص ۴۶؛ ایزدی، ۱۳۷۶ش، ص ۲۱۸). حال اگر این عنصر یا عناصر، مقدم بر عبارت مورد بررسی باشند، بدان "سیاق" گفته و اگر متأخر از آن بیابند، آن را "لحاق" می‌نامند زیرا به کلام ملحق شده است.

تعریف سوم: سیاق نوعی قرینه است و منظور از آن، تبیین معنای لفظ با کمک هر چیزی است که از احوالات مقالی یا مقامی محفوف به کلام فهمیده می‌شود. یعنی سیاق، هرگونه دلیلی است که به الفاظ و عبارات مورد بحث پیوند خورده باشد؛ خواه این دلایل

از مقوله الفاظ باشد، مانند: کلمات دیگری که با عبارت مورد نظر یک سخن به هم پیوسته را تشکیل می‌دهند؛ و خواه قرینه حالیه باشد، مانند: اوضاع، احوال و شرایط و مناسباتی که سخن در آن طرح شده و در موضوع و مفاد لفظ و عبارت مورد بحث، به نوعی روشنگر و مؤثرند. مطابق این تعریف، سیاق واژه‌ای عام است که به دو قسم سیاق داخلی و خارجی قابل تقسیم است، سیاق داخلی همان نشانه‌های لفظی یا به عبارت دیگر عناصر زبانی داخل متن است و سیاق خارجی، عناصر حالیه است (البرکاوی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۴۳). البته هریک از این انواع نیز، گاه پیوسته به کلام بوده و گاه، گسسته از آن است.

عده‌ای به جای اصطلاح "سیاق داخلی و خارجی"، اصطلاح "سیاق مقالی و سیاق مقامی" یا "سیاق کلام و سیاق حال" یا "سیاق لفظی و سیاق معنوی" را به کار می‌برند؛ و سیاق کلام را شامل نظم بخشیدن به عناصر لغوی یا کلامی می‌دانند؛ به طوری که مفهوم هر عنصر با نظر به موقعیت آن در سخن مشخص می‌شود و سیاق حال را مشتمل بر کلیه عناصر غیرزبانی یا غیرکلامی دانسته که موقعیت کلام را تشکیل می‌دهد: شخصیت گوینده، شخصیت شنونده، ارتباط کلام با شرایط زمانی و مکانی و دیگر شرایط حاکم بر متن که در شکل‌گیری معنا و مقصود سخن و تأثیرگذاری آن سهیم هستند (حممامی، ۱۴۳۰ق، صص ۲۱-۲۲؛ کنوش المصطفی، ۲۰۰۷م، ص ۵۲).

بر اساس تعاریف فوق، قرائن مقالی، همان مفهوم بافت و قرینه مقامی و حالیه، بافت موقعیتی است. قرآن کریم درباره شناخت منافقان اهتمام شدیدی ورزیده و مکرر آنان را در سوره‌های مختلف، نظیر: بقره، آل عمران، نساء، مائده، انفال، توبه، عنکبوت، احزاب، فتح، حدید، حشر، منافقین، تحریم، مورد حمله قرار داده و خدعه‌ها و دسیسه‌های آنان را بیان کرده و وضعیت اعتقادی و رفتاریشان در آیات مذکور تبیین گردیده است.

مقاله حاضر ضمن واکاوی مفهوم بافت موقعیتی و پیرامونی در دانش زبان‌شناسی و تناسب آن با قراین حالیه و مقالیه، الگویی ترسیم نموده سپس در آیات مربوط به منافقان، در دو سوره بقره و منافقون به تحلیل پرداخته است.

پیشینه تحقیق

در باره بررسی متون مختلف قرآنی، روایی، ادبی و بافت موقعیتی، تألیفات فراوانی وجود دارد که به چند مورد آن اشاره می‌شود.

- «تحلیل مقایسه‌ای سازوکار قرینه و بافت زبانی در فهم متن»، فرشید ترکا شوند و نسرین ناگهی، فصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عرب، شماره ۳، زمستان ۱۳۹۲. در این مقاله نگارنده، به نقش‌های زبانی و مؤلفه‌های آن شامل روابط معنایی مانند (هم معنایی، چندمعنایی، تضداد و...) برای فهم متن اشاره کرده است.

- «تحلیل بافت و گفتمان عاطفی در درک متون ادبی (مطالعه آثار جبران خلیل جبران)»، فرشید ترکا شوند، فصلنامه لسان مبین، شماره ۲۱، پاییز ۱۳۹۴. در این مقاله نویسنده با روش تحلیلی کارکرد بافت، به‌ویژه گفتمان عاطفی، در درک متون ادبی معاصر (اثر جبران خلیل جبران) پرداخته است.

- «درآمدی بر زیبایی‌شناسی آیات مرگ»، تورج زینی‌وند، فصلنامه متون و مطالعات اسلامی و ادبی، شماره اول، بهار ۱۳۹۵. در این مقاله مؤلف، بر اساس منابع تفسیری، به روش توصیفی و بلاغی، به تحلیل زیبایی‌شناسی آیات در زمینه مرگ پرداخته است.

- «بررسی تطبیقی بافت موقعیت برون زبانی از دیدگاه فرث هایمز و لوئیس با سیاق حالیه»، مرضیه رستمیان، پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن، شماره ۴، ۱۳۹۰. در این مقاله، دو دیدگاه فرث هایمز و لوئیس، در مورد سیاق حالیه مورد تحلیل قرار گرفته است. در نگارش‌ها و کتب مذکور، الگویی از بافت موقعیتی و پیرامونی و تحلیل آن در آیات مربوط منافقان طرح نشده است.

۱. بافت زبانی

بافت، فضایی است که در آن، یک متن شکل می‌گیرد و این فضا ممکن است مربوط به داخل زبان باشد یعنی واژه‌ها و جمله یا عبارات قبل و بعد آن واژه، که به آن بافت زبانی می‌گویند، بنابراین عناصر موجود در چارچوب متن را بافت زبانی یا متنی می‌گویند که این

عناصر می تواند واژه، از نظر صرفی، اشتقاقی، واژه های قبل، بعد، هم نشین و جانشین باشد یا عبارت و جمله، از نظر نحوی، بلاغی و ... و اینکه این واژه ها و عبارات چه تأثیری در معنای آن متن دارند (تاجیک: ۱۳۷۹، ص ۲۴).

براون و یول از بین زبان شناسان از بافت متنی به عنوان هم متن یعنی متن مجاور یاد کرده اند (Brown and Yule, 1983, p.4) این دو زبان شناس بین بافت و بافت موقعیتی تفاوت قائل شدند.

۲. بافت غیرزبانی

فضایی که متن در آن شکل می گیرد، ممکن است مربوط به بیرون متن باشد که به آن بافت غیرزبانی و یا بافت موقعیتی می گویند و بافت شناسی یکی از شیوه ها یا روش های تفسیری است. و علمای علم بلاغت در مورد بافت موقعیتی با بکار بردن (مطابقه الکلام لمقتضی الحال)، هزار سال از زبان شناسان در این علم جلوتر هستند (عبدالحمید، ۱۳۸۰، ص ۳۲۶). او معتقد است علمای بلاغت با بکار بردن مقام (بافت موقعیتی یا حالی (بینا متنی) به منزله دو مبحث جدا در تحلیل متن دست یافته اند.

بافت موقعیتی^۱ یا پیرامونی که شامل عواملی چون، قابلیت های زمانی، مکانی، ویژگی های کنش گران و موقعیت های اجتماعی، فرهنگی، و در نهایت شرایط شناختی، عاطفی، زیباشناختی، حسی، ادراکی و کنشی می شود (صفوی، ۱۳۹۴، صص ۶۱-۷۲ و صناعی پور، ۱۳۹۰، ص ۹۷).

در جریان تحلیل بافت موقعیتی، برخی از پژوهش گران معتقدند هر متنی با توجه به گفتمان خاص خود دارای فرآیندی است با ویژگی های خاص تاریخی و رخدادی که هیچ گاه نمی تواند به همان صورت دوباره شکل بگیرد. اصطلاح بافت موقعیتی، نخستین بار توسط مالینوفسکی به کار برده شد و او معتقد بود معنای هر گفتاری تنها در بافت موقعیت مشخص می شود (ر.ک: پالمر، ۱۳۶۶، ص ۸۹). هر چند این اصطلاح در میان مفسران با عباراتی چون سیاق، مقام، شأن نزول، اسباب نزول بکار رفته است.

۳. بافت پیرامونی

تحلیل یک گفتگو برخاسته از مجموعه اطلاعات و دانایی‌های متنوع مختلفی است که تحت عنوان «بافت» بین متکلم و مخاطب به اشتراک وجود دارد. از شرایط لازم برای ایجاد فهم بعد از موجود بودن عناصر بافتی لازم و کافی، وجود ارتباط منطقی و نظام‌مند میان این مؤلفه‌هاست که به عنوان چارچوب از آن یاد می‌شود. از این رو، تحلیل گفتارها نیازمند به تعیین یک سری چارچوب‌های مشخص و همگانی است که تعیین این چارچوب‌ها نیز تابعی از شرایط حاکم بر زندگی و کنش‌های اجتماعی و کاربرهای زبانی متداول میان آنان است. اگرچه بخشی از قراردادهای حاکم بر این چارچوب‌ها همه‌جایی و همگانی است اما مواردی از آن در فرهنگ‌ها و جوامع، تفاوت‌هایی دارد.

علاوه بر تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی که تأثیر مستقیم بر فهم دارد، دانایی پدیدار شناختی و جهان‌بینی هر یک از متکلم و مخاطب نسبت به جهان بیرونی و عناصر موجود در این جهان‌بینی‌ها نیز اهمیت بسزایی در تحلیل گفتمان دارد. در پی اهمیت به این موضوع، سه نوع دانایی، اساس تولید و تفسیر کاربرهای زبانی شده است:

- دانایی نسبت به «جهانی» که کاربری زبانی در آن رویداده است.
- دانایی نسبت به چیستی و چگونگی «بافت» پیرامونی رویداد گفتاری.
- دانایی نسبت به «زبانی» که کنش‌ها و کارگفت‌های زبانی در آن تحقق یافته‌اند (صانعی، ۱۳۹۰، صص ۹۶-۹۸).

در تحلیل گفتاری قرآن، این نکات، روشن می‌شود که خداوند متعال یک کاربر زبانی است که انسان را مخاطب قرار می‌دهد و در گفتارش این چارچوب‌ها را رعایت می‌کند تا ارتباط زبانی درست صورت گیرد و راه بر بهانه جویان بسته شود. ابتدا چارچوب‌های اولیه زبانی و گفتاری در جامعه بشری، به کار گرفته و در گام بعدی به فضای حاکم بر فرهنگ و شاخصه‌های اجتماعی محیط پیرامونی کاربری زبانی و چیستی شرایط حاکم بر کنش‌های متقابل اجتماعی کاربران زبانی، توجه دارد تا گفتاری را بیان نماید که خللی در ارتباط با مخاطبش و جویندگان حق و حقیقتش ایجاد نشود.

از این رو، در تحلیل متن قرآن نباید آن را صرفاً در آزمایشگاه صرف و نحو و معناشناسی بررسی نمود بلکه در یک تحلیل کارگفتی باید رویداد را به متن اجتماع برد و با توجه به بافت پیرامونی کاربران، فهم و تفسیر نمود. زیرا کارگفت‌ها در یک بافت اجتماعی و در ارتباط مستقیم و غیرمستقیم با جهان بیرونی و کنش‌های اجتماعی کاربران شکل می‌گیرند برای همین نمی‌توان آنها را مجزای از بافت اجتماعی و فرهنگی و اعتقادی بررسی و تحلیل نمود.

بنابراین دانایی نسبت به جهان بیرونی و محیط پیرامونی که رویداد گفتاری و کاربری زبانی در آن شکل می‌گیرد، از اهمیت بسزایی برخوردار است. دانایی که ارتباط مستقیم با جهان‌بینی کنش‌گران متکلم و مخاطب دارد که به دنبال آن کنش‌های زبانی و کارگفتی خود را در راستای تحقق مقاصد خویش و انتقال به مخاطب شرح و بسط می‌دهند تا ارتباط زبانی و انتقال معانی تحقق یابد (صانعی، ۱۳۹۰، صص ۱۰۱-۱۰۳).

در تحلیل بافت پیرامونی کنش‌گران و متن قرآن، اطلاع از بافت فیزیکی (صحنه، زمان، مکان، دوره و فضا)، بافت اجتماعی و بافت ذهنی و شناختی شرایط حاکم بر مخاطبه نیاز است. این بهره‌گیری از الگویی است که وان دایک، در جدیدترین کتاب خود، برای ترسیم زوایای مختلف بافت پیرامونی ارائه می‌دهد (صانعی پور، ۱۳۹۰، ص ۷۴) که عبارت است از:

کنش‌گران:

صحنه‌آرایی (زمان، مکان)

انواع نقش و بافت‌ها (نظیر: بافت اجتماعی، فرهنگی، اعتقادی)

روابط بین کنش‌گران

قصد‌ها و اهداف

۳-۱. کنش‌گران

هر رویداد گفتاری یا نوشتاری زمانی تحقق می‌یابد که افرادی به‌عنوان کنش‌گر (شرکت‌کننده) در آن رویداد حضور داشته باشند و هر کنش‌گری به محض ورود در

رویداد، کنشی را در ارتباط دیگر شرکت کننده‌گان تحقق می‌بخشد (صانعی پور، ۱۳۹۰، صص ۷۹-۸۰).

بر اساس آیات ۱ تا ۲۰ سوره بقره، کنش گران ۴ دسته هستند:

اول: خداوند.

دوم: مؤمنان که ایمان به غیب آورده و اعتقاد قلبی همراه با اقرار زبان و عمل با اعضاء و جوارح داشتند و از هرگونه شک و تردید به دور و آنان رستگار بودند (بقره: ۳). این گروه، علاوه بر ایمان به پیامبر اسلام (ص)، به انبیاء قبل، نیز اعتقاد داشتند و این اعتقاد شان از سر یقین بود که بیان گراوج ایمان آنان است (بقره: ۴). و در نهایت، خداوند آنان را هدایت یافته‌گانی معرفی می‌کند که رستگاری و فلاح از جانب پروردگار شامل حالشان شده است (بقره: ۵).

سوم: کفار، که انذار دادن یا انذار ندادن برایشان مساوی بود و ایمان نیاوردند و در واقع آنان رؤسای کفر و شرک بودند (بقره: ۶) خداوند بر قلب آنان مهر زد و بر گوش‌ها و چشم‌هایشان پرده افکند و عذاب دردناک اخروی را به سبب انکار حق برایشان قرار داد (بقره: ۷).

چهارم: منافقان، آنانی که روحیه اسلام ستیزی داشتند و پیوسته درصدد عناد و آسیب‌رسانی به مسلمانان بودند این گروه، تظاهر به ایمان، دروغ‌گویی، خدعه، استهزاء، بیماری قلبی، ادعای اصلاح‌گری داشتند (بقره: ۸-۲۰) و در برابر، خداوند آنها را مفسد، دروغ‌گو، بی‌شعور، سفیه، نادان، کر و کور خوانده و در نهایت با گرفتن بینش و شنوایی‌شان، آنها را در ظلمات و طغیان رها می‌کند (فخر رازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۰).

۲-۳. صحنه آرای می مخاطبان

هر متنی، اعم از (گفتاری و نوشتاری) در ابتدای تولید و کاربری در یک رویداد گفتاری یا نوشتاری قرار می‌گیرد و مؤلفه‌های مکانی و زمانی و صحنه اجراء و تحقق آن، جزء لاینفک رویداد محسوب شده و ارتباط تنگاتنگ بین معنای آن متن و مؤلفه‌های آن ایجاد می‌شود به گونه‌ای که فهم یکی منوط به آگاهی از دیگری می‌شود و اتفاق افتادن

همان موضوع در مکان و زمانی دیگر (بافت پیرامونی) باعث فهم و برداشت دیگری می‌شود (صانعی پور، ۱۳۹۰، ص ۷۵) علاوه بر آن، ارتباط زمان و مکان نیز تا حدی است که برخی به دلیل تصور زمان برحسب موقعیت‌های مکانی، زمان را استعاره از مکان می‌دانند (ساسانی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۸).

بافت صحنه و زمان و مکان در آیات ۸ تا ۲۰ بقره و سوره منافقون عبارت است از: سوره بقره اولین سوره در مدینه و نزول آن، در سال دوم هجری است. شرایط اجتماعی مدینه تشکیل شده از گروه‌های مختلف:

- یهودیان (بنی قریظه، بنی نظیر، بنی قینقاع) که به ظهور پیامبری عربی مژده داده بودند و پیوسته به اوس و خزرج هشدار می‌دادند که این پیامبر شما را مانند قوم عاد و ثمود خواهد کشت (ر.ک: طبری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۸۶).

- اوس و خزرج که دو شاخه از قبیله بزرگ یمنی (ازد) بودند (ر.ک: ابن هشام، ۱۳۷۵ق، ج ۲، ص ۲) و تعداد خزرجیان سه برابر اوسیان بود.

- کفار.

- منافقان که دل در گرو شرک داشته و به ظاهر مسلمان بودند، آغاز فعالیت‌شان از دارالندوه در مکه شروع شد و با ورود پیامبر اکرم (ص) به مدینه با توطئه چینی علیه پیامبر (ص) و مسلمانان آغاز شد (ر.ک: ابن سعد، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۷). پس از یک سال از ورود پیامبر (ص) به مدینه اکثر مردم اوس و خزرج مسلمان شده بودند و کمتر خانه‌ای از انصار بود که اهل آن مسلمان نشده باشند (ابن هشام، ۱۳۷۵ق، ج ۱، ص ۵۰۰).

منافقان، از زمان گسترش اسلام در مدینه بر دشمنی و کینه‌های خود افزودند و نزول آیات اولیه سوره بقره در سال دوم هجری بعد از جنگ بدر اتفاق افتاد که مسلمانان پیروز شده و امید موفقیت‌های روز افزون برای مسلمانان قوت گرفت. گسترش فرهنگ امت واحده با دستور صریح قرآن (ر.ک: انبیاء: ۹۲) و پیمان‌نامه‌های عمومی پیامبر (ص) شروع شد. این پیمان‌نامه‌ها برای سر و سامان دادن اوضاع اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، تحکیم

وحدت اجتماعی و ایجاد نظم شهروندی بود که بین انصار و مهاجر و یهودیان بسته شد. (ر.ک: ابن هشام، ۱۳۷۵ق، ج ۱، ص ۵۰۱)

علاوه بر آن، عملیات‌های نظامی با هدف اقتصادی و سیاسی نیز اتفاق افتاد (ر.ک: یعقوبی، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ص ۴۴) و قرآن به فرهنگ بزدلی و ترس برخی از مسلمانان که از شرکت در جنگ بدر کراهت داشتند اشاره می‌کند (انفال: ۴). این جنگ که فقط نیم روز به درازا کشید، ۷۰ نفر از قریشیان اسیر شدند (ر.ک: ابن هشام، ۱۳۷۵ق، ج ۱، صص ۶۲۲-۶۲۴) که در بین آنها عقبه بن معیط و نضر بن حارث از دشمنان سرسخت مسلمانان و استهزاء کنندگان پیامبر خدا (ص) بود (ر.ک: ابن سعد، بی تا، ج ۱، ص ۲۲۸) و ۷۲ نفر نیز کشته شدند که در بین آنها عتبه و شیبه و ابوجهل و ... بودند (ر.ک: ابن هشام، ۱۳۷۵ق، ج ۱، صص ۷۰۷-۷۱۵).

این جنگ نخستین جنگ قریش با مسلمانان بود که سپاه اسلام با تجهیزات کم و ناچیز پیروز شدند و این پیروزی در سرنوشت مسلمانان بسیار مؤثر بود. بعد از جنگ نیز، منافقان در مدینه، شاهد پیروزی‌های پیامبر (ص) و مسلمانان، بودند که منجر به ورود بیماری، به واسطه شک و تردید در دل‌های منافقان، شد (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۳۰).

سوره منافقون، در سال پنجم و بعد از جنگ بنی مصطلق نازل شد و آیات این سوره، به موقعیت منافقان در مدینه اشاره دارد که در برخی موارد حتی پیامبر (ص) نیز به سخنان آنان گوش می‌دادند و منافقان، در عین ترس و وحشت از سایه خود همچنان به تفرقه ادامه داده تا بتوانند مانع گسترش اسلام بشوند.

۳-۳. نقش‌ها و بافت‌ها

۳-۳-۱. بافت اجتماعی

منظور از او ضاع اجتماعی، فهم و استنباط و وضعیت اجتماعی متناسب با شکل‌گیری یک متن است و رابطه‌ای مستقیم در فهم و تفسیر آن متن دارد. جنگ بدر در سال دوم هجری، موقعیت اجتماعی، سیاسی و فرهنگی منافقان را به هم زد، چرا که اقوام خویشاوندان آنها مسلمان شده بودند و اینان نیز ناگزیر از انتخاب یکی از دو راه بودند:

اول اینکه مسلمان شوند و دیگر، مخالفت و دشمنی آشکار، آغاز کنند و در نتیجه، موقعیت‌های خود را از دست بدهند؛ درحالی که، انتخاب اسلام، برایشان سودمندتر بود تا تحت لوای اسلام بتوانند به منافع خود برسند، ولی از این انتخاب نیز متضرر شدند، چراکه اسلام برای آنها امتیاز خاصی قائل نبود و ملاک امتیاز بیشتر، تقوا و صفات برتر انسانی بود از این رو سعی کردند از نقاب اسلامی بودن خود، حداکثر استفاده را ببرند تا بتوانند در کوتاه‌ترین زمان ممکن، نقشه‌های در هم شکستن و آسیب رساندن به مسلمانان را طراحی کنند تا هم علاقه بستگان، نسبت به خود را حفظ کرده و هم خوش‌بینی قبلی بین مردم را از دست ندهند.

علاوه بر آن، این مسیر، سهل الوصول و مطمئن تر خواهد بود چون به‌عنوان یک فرد مسلمان گفتارشان، مقبول واقع خواهد شد بنابراین آنها به زبان می‌گفتند ایمان آوردیم درحالی که ایمان نیاورده بودند (بقره: ۸) در واقع رفتارشان، مخالف گفتارشان بود و با این حرکت، سعی در فریب دادن خدا و پیامبرش (ص) و مسلمانان داشتند و فریب و خدعه آنها از این جهت حاصل می‌شد که کفر و شرک خود را پنهان و ایمان خود را به‌منظور ضربه زدن، اظهار می‌کردند؛ علاوه بر آن منافقان همیشه در لباس اصلاح طلب ظاهر می‌شدند و چون تظاهر به اصلاح از بزرگ‌ترین مفاسد است قرآن هم آنها را مفسد می‌نامد (بقره: ۹) و با لحن شدیدتری از رفتار آنها تعبیر به بیماری قلبی می‌کند که روز به روز بر این بیماری افزوده می‌شد.

یکی دیگر از صفات منافقان در جامعه اسلامی مدینه، این بود که خود را عاقل و برتر دانسته از اینکه بخواهند تسلیم اوامر پیامبر (ص) باشند و به همین دلیل به تمسخر و استهزاء مسلمانان مبادرت می‌ورزیدند (بقره: ۱۱) در سوره منافقون نیز ظاهر سازی و عوام‌فریبی منافقان با ظاهری آراسته بیان می‌شود: «وَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَانُهُمْ...» (منافقون: ۴) و چنان شیرین و جذاب سخن می‌گویند که وقتی حرف می‌زنند تو نیز به سخنان‌شان گوش فرا می‌دهی: «إِنْ يُقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ» (منافقون: ۴).

در بررسی آیات سوره بقره و منافقون، موقعیت اجتماعی منافقان در بین مردم و حتی در برابر پیامبر (ص) نیز به خوبی مشخص می‌شود یعنی منافقان در بین مردم دروغ‌گو و

متظاهر به اسلام بودند و با موقعیت بالایشان، خود را مصلح معرفی می کردند و از همین موقعیت بود که می توانستند با ظاهر عوام فریبانه خود، در مقابل پیامبر اکرم(ص) بایستند و سخن بگویند و یا مسلمانان را مورد تمسخر قرار بدهند.

۳-۲-۳. بافت فرهنگی

اوضاع فرهنگی، اشاره به فرهنگ قوم و ملیتی دارد که متناسب با آن فرهنگ، یک متنی خلق شده است و شناخت آن فرهنگ، در تبیین لایه های معنایی کلام، مؤثر است و یک مفسر باید هنگام فهم واژگان قرآن، از راه های گوناگون و منابع معتبر، معانی واژه ها را استخراج کرده و فهمی متناسب با فرهنگ عصر نزول، به دست آورد(ر.ک: رجبی، ۱۳۹۴، ص ۵۰).

شاخصه فرهنگی منافقان عبارت است از:

الف) تکبر و خودبرتربینی

مصلح نشان دادن خود و ایمان نیاوردن منافقان به خاطر خودبرتربینی بود و نسبت سفاهت و نفهمی به مسلمانان، دلیلی بر تکبر آنها بود که بدین وسیله بدین وسیله آنان را تحقیر می نمودند(زمخشری، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۷).

ب) تحقیر مسلمانان

منافقان با دادن نسبت سفاهت و تمسخر به مسلمانان، سعی در تحقیر آنها داشتند. «انومن كما آمن السفهاء» (بقره: ۱۳) و «انما نحن مستهزئون» (بقره: ۱۴) و «يخادعون الله...» (بقره: ۹)

ج) توهم

منافقان دچار توهم نیز شده و خود را عزیز و اصحاب پیامبر(ص) را ذلیل می دانستند و در چنین حالتی می توانستند دروغ خود را سپری در برابر گسترش اسلام قرار دهند: «يُفُولُونَ لَنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعْرَابُ مِنْهَا الْأَذَلَّ...» (منافقون: ۸).

د) لجاجت

شواهد متعددی مبنی بر این خصیصه وجود دارد و در سوره بقره، لجاجت آنها سبب شده تا نشنوند آنچه را باید بشنوند، نبینند آنچه را باید ببینند و نگویند آنچه را باید بگویند (ر.ک: بقره: ۱۸).

ه) ترس و بزدلی

ترس منافقان از دو جهت بود. اولاً: ترس از گسترش اسلام ثانیاً: ترس از دست دادن قدرت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، که به ادعاهای دروغینی منجر شد و آنها گاه خود را مسلمان و گاه مصلح، وانمود می کردند و برای رسیدن به این هدف، به تحقیر و تمسخر و تهدید مسلمین، متوسل می شدند همین امر منجر به این شد که قرآن آنها را بیمار بداند «فی قلوبهم مرض» و آنها که بعد از پیروزی پیامبر (ص) دچار غم و افسردگی شدند.

و) سرگردانی و اضطراب

تحیر و سرگردانی، دلهره و اضطراب است، قرآن این ویژگی منافقان را با دو مثال، بیان می کند، اول: منافق را به کسی تشبیه کرده است که در بیابان تاریک برای دیدن اطراف خود آتشی روشن کرده ولی ناگهان خداوند، طوفانی می فرستد و آتش را خاموش می کند و آن شخص را در تاریکی وحشتناکی که چشم‌ها چیزی نمی بینند، رها می کند (بقره: ۱۷) در این حالت است که این شخص دچار حیرت و سرگردانی و اضطراب و دلهره می شود. در مثال دوم قرآن کریم، منافقان را به رهگذرانی تشبیه می کند که در شب تاریک توأم با رعدوبرق و صاعقه، باران شدیدی بر سر آنان ببارد، آنان از ترس مرگ، انگشتان خود را در گوش خود می گذارند تا صدای صاعقه را نشنوند، و برای رهایی از چنین مهلکه‌ای دنبال پناهگاهی هستند، از این رو، هرگاه از گوشه‌ای، برق پر نوری ظاهر می شود فوراً چند قدم، برمی دارند و وقتی خاموش می شود، توقف کرده و حیران و سرگردان، همراه با اضطراب و دلهره در خود فرو می روند (بقره: ۱۹).

۳-۳-۳. بافت اعتقادی

اعتقادات هر عصری بر متون تاریخی آن عصر و فهم و مراد گوینده، مؤثر خواهد بود. بافت اعتقادی (ایدئولوژی) نقطه پیوند بافت اجتماعی و بافت ذهنی کنش‌گران است.

وان دایک می گوید: ایدئولوژی، ماهیتی دوگانه دارد: شناختی و اجتماعی، به عبارت دیگر، نقش واسطه میان بازنمایی های شناختی و ذهنی افراد از یک طرف و لایه های زیرین کنش های متقابل اجتماعی و کارگفت ها و گفتارهای آنان از طرف دیگر دارد. او ایدئولوژی را چارچوب اساسی شناخت اجتماعی، دانسته که میان اعضای یک گروه به اشتراک گذاشته می شود و محصول گزینش ارزش های فرهنگی و اجتماعی و مؤید سلائق و علاقه مندی های گروه است (صانعی پور، ۱۳۹۰، ص ۱۰۶).

با تأمل در آیات ۸ تا ۲۰ بقره و ۱ تا ۹ منافقون، روشن می شود که منافقان اصلاً به خدا و پیامبرش و گزاره های اصلی دین (توحید و نبوت و معاد) ایمان نداشتند و عدم ایمانشان به خدا و پیامبرش با علم بر حقایق دین اسلام و پیامبر (ص) بود. شاخصه های اعتقادی منافقان به شرح ذیل است:

الف) شرک و کفر

منافقان، از نظر اعتقادی، مشرک بودند و در سایه شرک و بی اعتقادی خود بود، که از قیامت و ایمان سخن می گفتند، ولی همچنان، به رفتارهای شرک گونه خود ادامه می دادند (آلوسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۵). اثرات مخرب بی ایمانی و شرک در آیات بعد به شکل های ذیل ظاهر می شود:

۱. خدعه زدن (بقره: ۹)،
۲. حالات بیمارگونه (بقره: ۱۰)،
۳. فسادگری و مصلح جلوه دادن خود در بین مسلمانان (بقره: ۱۱)،
۴. نسبت سفاهت و نادانی به مسلمانان دادن (بقره: ۱۳)،
۵. درویی و نفاق در رفتارهای خود (بقره: ۱۴)،
۶. فروختن هدایت به جای ضلالت (بقره: ۱۶)

آنچه مفسران، در معنای مرض بیان کردند با توجه به دیدگاه اعتقادی منافقان بوده است به طور مثال برخی مرض را به معنی، غم و حزن به دلیل تفوق پیامبر (ص) و گسترش ظهور و قدرت مسلمانان دانستند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۰۵؛ طبرسی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۳۶). برخی، خیانت و شک و تردید منافقان به دلیل نزول آیه و یا سوره ای از قرآن

(طبرسی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۷۳). برخی کینه و حسادت منافقان و خوف ضعف و ناتوانی به دلیل ازدیاد قدرت نفوذ پیامبر در بلاد دیگر (طیب، بی تا، ج ۱، ص ۳۶۷) برخی کفر و مرض به جهت ازدیاد تکالیف (فخر رازی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۰۵).

ب) عدم اعتقاد به رزاقیت خداوند

منافقان در مدینه پیوسته دیگران را تشویق به تحریم انفاق به مسلمانان می کردند که نشان از عدم اعتقاد آنان به رزاقیت خداوند است: «هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَيَّ مِنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفُضُوا» (منافقون: ۷).

ج) عدم توکل بر خدا

منافقان قلب هایشان خالی از هر گونه اعتماد و توکل بر خدا بود، چراکه هر فریادی از هر جا بلند می شد آن را بر ضد خود می پنداشتند: «يَحْسِبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ» (منافقون: ۴) و ترس و وحشت همیشگی بر قلب و جان آنها مسلط بود و حالت سوءظن و بدبینی جانکاه سرتاسر روح آنها را فراگرفته بود (کاشانی، ۱۳۴۶، ج ۱، ص ۹۳).

۳-۴. روابط بین کنش گران

در آیات ۸ تا ۲۰ سوره بقره و ۱ تا ۹ منافقون، به طور کلی، ارتباط کنش گران به چهار شکل ظاهر می شود:

اول: ارتباط منافقان با مسلمانان. در ظاهر به دروغ ادعای اصلاحگری و دلسوزی داشتند که در عبارات «نحن مصلحون» و «قالوا آمنا» آمده است.

دوم: ارتباط منافقان با پیامبر (ص). در ظاهر به عنوان پیروان و مؤمنان واقعی خود را نشان می دادند: «نشهد انك لرسول الله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون».

سوم: ارتباط خداوند با مسلمانان در ر سوا سازی منافقان. تمامی عباراتی که خداوند در مذمت و نکوهش و رسوایی منافقان به کار می برد به نوعی با مسلمانان ارتباط برقرار کرده و خود را همراه و همدل آنان می داند.

چهارم: ارتباط خداوند با منافقان. این ارتباط به دو صورت در آیات قرآنی ظاهر

می شود:

الف) توصیف منافقان با عباراتی تحقیرآمیز و توییحی، جهت در هم کوبیدن اعتبار آنها در جامعه. مانند: «فی قلوبهم مرض» و «الله یستهزی» و «الا انهم هم السفهاء» و «صم بکم عمی» و «الا انهم هم المفسدون» و «یشهد ان المنافقین لکاذبون» و «لا یفقهون» و «کانهم خشب مسنده».

ب) تهدید به مجازات‌های دنیوی و اخروی در عبارات «ذهب الله بنورهم» و «طبع علی قلوبهم» و «ترکهم فی ظلمات» و «مدهم فی طیغابهم» و «و ماکانوا مهتدین» و «لهم عذاب الیم». در هر کاربری زبانی، برای برقراری ارتباط زبانی و انجام مخاطبه با مخاطبان، راه‌ها و روش‌های متنوعی وجود دارد تا افراد بتوانند خواسته‌های خود را به دیگران انتقال دهند. از نظر کاربردشناسی و تحلیل کارگفتی به این بخش، ادب گفتاری می‌گویند. این ادب گفتاری با ادب در آداب معاشرت و علم اخلاق تفاوت ماهوی دارد زیرا ادب گفتاری در یک مخاطبه به معنای بی‌ادبی متکلم نسبت به مخاطبش نیست (صانعی پور، ۱۳۹۰، صص ۳۰-۳۱).

براون و لوینسون دو زبان‌شناسی هستند که به موضوع ادب گفتاری پرداخته‌اند و در مجموعه راهبردهای این ادب رده‌بندی‌هایی نمودند بر مبنای میزان احتمال آسیب به وجه مخاطب و چگونگی کاربری کنش‌های در گفته از جانب متکلم که یکی از آنها «راهبرد صراحت کلام» است. این راهبرد معمولاً در بافتی کاربری می‌شود که شاخص قدرت بروز و نمود بیشتری دارد و متکلم، سلطه قابل توجهی بر مخاطب داشته و همچنین متکلم قصد دارد که کارگفته‌هایش را به بیشترین راندمان برساند در نتیجه کنش‌های خویش را مستقیم کاربری می‌کند و تا حد امکان از میزان غیرمستقیمی مخاطبه خود را کاهش می‌دهد (صانعی پور، ۱۳۹۰، صص ۱۷۶-۱۷۷).

خداوند متعال در آیات ۸-۲۰ بقره و ۱-۹ سوره منافقون در مخاطبه با منافقان، با تکیه بر قدرت لایتناهی خود و با نشان دادن آن، در خطاب خویش و در کنش‌های مخاطبه خود از راهبرد «صراحت کلام» استفاده می‌کند و به نحو چشمگیری میزان رسوایی و تهدید آنها به عذاب دنیوی و اخروی بالا می‌برد تا از یک طرف الزام و اجبار را بر مخاطبه خود، حاکم سازد و از طرف دیگر راه نجات برای مخاطبان خود در نفاق باقی نگذارد.

۳-۵. قصدها و اهداف

در ایجاد یک متن گفتاری یا نوشتاری قصدها و اهدافی نهفته است که ارتباط زیادی در فهم بهتر معنا دارد. در متن سوره بقره و منافقون به طور مجزا قصدها و هدف‌ها از دو کنش‌گر بیان می‌شود.

۳-۵-۱. قصد و هدف منافقان

منافق در زمره کافر است چرا که بهره‌ای از ایمان در قلب خود ندارد ولی نقاب مسلمانی بر چهره می‌کشد و خود را مسلمان معرفی می‌نماید (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۶۸) از این رو، قصد منافقان در ارتباط با مسلمانان نیرنگ، دروغ و فریب دادن آنان بود زیرا منافع آنان و موقعیت اجتماعی رهبران‌شان به خطر افتاده بود و در برخی موقعیت‌ها مانند جنگ بدر و پس از آن، عناد و دشمنی منافقان، به اوج خود می‌رسید.

آنها به دلیل موفقیت‌های روز افزون مسلمانان، تحرکات بیمارگونه خود را قوت می‌بخشیدند و با نفوذ خاص خود تفرقه پراکنی و فساد و کارشکنی به همراه فریب مسلمانان و استهزا و سفیه خواندن آنان همراه بود و همه این رفتارها حکایت از اهداف منافقان است یا برای دنیاطلبی و به طمع مال و منال یا به انگیزه جاه‌طلبی و ریاست‌خواهی و به چنگ آوردن حکومت یا به جهت ترس و واهمه و نداشتن شهادت رویارویی و مخالفت صریح با پیامبر و مسلمانان بود.

۳-۵-۲. قصد و هدف خداوند

سال نزول آیات سوره بقره، از ابتدای هجرت پیامبر (ص) تا سال دوم هجرت می‌باشد یعنی خداوند فرصت‌های متعددی به منافقان برای توبه داد و پیامبر (ص) نیز رفتاری کریمانه‌ای با آنها داشت ولی آنان از آنجایی که اعتقادی به رسالت پیامبر (ص) نداشتند (فخر رازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۳).

بعد از پیروزی‌های متعدد پیامبر (ص) و مسلمانان بجای اینکه اسلام خود را تقویت کنند دچار غم‌زدگی شده و شروع به کارشکنی کردند و از آنجایی که خداوند به تمام

حالات و خصوصیات منافقان آشنایی و احاطه کامل دارد و علم بی انتهای او، احاطه بر افکار و عقاید و فعالیت‌های ظاهری و پنهانی منافقان دارد، از این رو به رسواسازی آنان، با واژه‌های، مفسد، صم، بکم و عمی پرداخت علاوه بر آن، واژه مرض در قلب و ازدیاد آن را به دلیل کارشکنی‌های پنهان و آشکار و پی‌درپی بیان می‌کند (فخر رازی، بی تا، ج ۲، ص ۳۰۷).

در واقع هدف خداوند، رسوا ساختن منافقان و افشاگری اهداف و اعمال پلیدشان، به عنوان خطر جدی نفاق و آسیب‌های آن برای دین اسلام و پیروان آن بود.

نتیجه گیری

مؤلفه‌های بافت موقعیتی و پیرامونی در استخراج و تبیین معنای آیات قرآن، نقش به سزایی دارد و در تفسیر بدان تکیه می‌شود زیرا آن، قرینه‌ای مرجح یا مانع برای دریافت معانی است. مؤلفه‌های این بافت نظیر: بافت اجتماعی، فرهنگی، اعتقادی، صحنه‌آرایی، کنشگران و ارتباط و مقاصد و اهداف آنها می‌باشد.

در متن قرآن به مانند هر متن، بررسی زبانی کارگفت‌ها در نحو و معناشناسی به همراه بافت اجتماعی و در ارتباط مستقیم و غیرمستقیم با جهان بیرونی و کنش‌های اجتماعی کاربران شکل می‌گیرد. تحلیل کارگفتی باید رویداد گفتاری را به متن اجتماع ببرد و با توجه به بافت پیرامونی کاربران، فهم و تبیین گردد.

الگوی بافت پیرامونی، تشکیل شده از صحنه و کنش‌گران و روابط آنها و بافت‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی، عقیدتی، قصدها، اهداف کنش‌گران و ادب گفتاری آنان، یکی از جنبه‌های کاربردشناسی متن است که به فهم متن و بطن قرآن کمک می‌کند زیرا متن در مجموعه آزمایشگاه صرف و نحو معنا نمی‌شود و مؤلفه بافت برون زبانی درصد بیشتری از معنا را روشن می‌سازد و زبان‌شناسی معنا تنها در گرو دانستن معنای واژگان و قواعد حاکم بر نظم و ترتیب و ترکیب آن نیست. کاربردشناسی در گذر از مرحله تحلیل بافت زبانی و تحلیل نحوی و معناشناسی به میدان بافت پیرامونی، به منظور ارائه روشی برای یافتن معانی دیگر است.

در آیات مرتبط به منافقان در سوره بقره، بافت پیرامونی مربوط به سال دوم هجری، بعد از پیروزی مسلمانان در جنگ بدر است که ایدئولوژی منافقان، در شرک به خدا شکل گرفته و چون شخصیتی متکبر و خودبزرگ بین بودند، رفتار اجتماعی شان با مسلمانان، در فریب و نیرنگ و خدعه بود. از این رو، تظاهر به ایمان می کردند و خود را مصلح می خواندند ولی در نهان آنان را مسخره می نمودند و آرزو داشتند تا مسلمانان، از جانب مشرکان شکست بخورند و قدرت و ریاست در مدینه، به آنان برگردد و بعد با توجه به وارونه شدن اوضاع، کفر و شرک خویش را آشکار کنند و با مسلمانان در آویزند و آنان را برای همیشه نابود کنند ولی خداوند بر خلاف تصور آنان، معادله قدرت را به نفع پیامبر(ص) و مسلمانان قرارداد و پیروزی حق بر باطل و ایمان بر کفر قرار گرفت.

منافقان افسرده شدند و از آنجا که به کارشکنی در جامعه می پرداختند خداوند، قصد درونی و تظاهر به ایمان شان را آشکار نمود و قدرت اندکشان را از آنان گرفت و آنان را کر و کور و لال و مفسد قلمداد کرد تا شعور فکری و اجتماعی و فرهنگی آنان را کاملاً خدشه دار سازد که هیچ حرکت اجتماعی بر خلاف مسلمانان نداشته باشند.

خداوند، در مخاطبه اش با منافقان از راهبرد صراحت کلام استفاده نمود و کلمات توهین آمیز او به منافقان میزان ادب پایین خداوند را نشان نمی دهد، بلکه شرایط حاکم بر مخاطبه، قدرت پروردگاری را نشان می دهد تا فرصت طلبان را از مقام ادعایی خویش یعنی، مصلح و همراه مسلمانان بودن خلع کند و به نحو چشمگیری میزان رسوایی و تهدید آنها به عذاب دنیوی و اخروی بالا برد تا از یک طرف الزام و اجبار را بر مخاطبه خود حاکم سازد و از طرف دیگر، راه نجات برای مخاطبان خود در نفاق باقی نگذارد.

با بررسی موارد مذکور در آیات سوره بقره، به عنوان اولین سوره در مدینه، که خداوند در آن، منافقان را با آیات شدیداللعن می کوبد، روشن است که صرف نپذیرفتن اسلام و یا شکست در جنگ یا گسترش اسلام باعث چنین رفتاری نمی شود بلکه وقایع پیشینی و پسینی و شرایط حاکم بر فضا و مخاطبه منجر به آن شده است.

منابع

۱. **قرآن کریم**.
۲. ابن دقیق العید، محمد بن علی (بی تا)، **احکام الاحکام شرح عمده الأحکام**، بیروت: دار الكتاب العلمیه.
۳. ابن سعد، محمد (بی تا)، **الطبقات الكبرى**، بیروت: دار صادر.
۴. ابن فارس، ابن حسن بن ذکریا (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغة**، محقق عبدالسلام محمد هارون، بی جا: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۵. ابن هشام، عبدالملک (۱۳۷۵ق)، **السیره النبویه**، تحقیق مصطفی سقا، مصر: مصطفی البابی الحلبي.
۶. اسعدی و همکاران (۱۳۸۹)، **آسیب شناسی جریان های تفسیری**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. ایزدی، کامران (۱۳۷۶)، **شروط و آداب تفسیر و مفسر**، تهران: امیرکبیر.
۸. باطنی، محمد رضا (۱۳۷۱)، **توصیف ساختاری دستوری زبان فارسی**، تهران: امیرکبیر.
۹. برکاوی، عبدالفتاح عبدالعلیم (۱۴۱۱ق)، **دلالة السياق بین التراث و علم اللغة الحدیث**، چاپ اول، قاهره: دارالمنار.
۱۰. بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵)، **فرهنگ ابجدی**، تهران: اسلامی.
۱۱. پالمر، فرانک (۱۳۶۶)، **نگاهی تازه به معنی شناسی**، ترجمه کوروش صفوی، تهران: پنگوئن.
۱۲. حمحامی، مختار (۱۴۳۰ق)، **القرائن و اثرها فی فهم الخطاب الشرعی**، بیروت: دارالحزن.
۱۳. رجبی، محمود (۱۳۸۵)، **روش شناسی تفهیر قرآن**، قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها(سمت).
۱۴. رجبی، محمود (۱۳۹۴)، **روش تفسیر قرآن**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۵. زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ق)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت: دارالفکر، چاپ دوم.

۱۶. زمخشری، محمود (بی تا)، *الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل*، تهران: نشر آفتاب.
۱۷. ساسانی، فرهاد (۱۳۸۱)، *عوامل مؤثر در تفسیر قرآن*، تهران: علامه طباطبایی.
۱۸. سلوی، محمد العوی (۱۴۱۹ق)، *الوجوه و الذخائر فی القرآن الکریم*، بیروت: دارالشروق.
۱۹. سیوطی، جلال الدین (بی تا)، *الدر المنثور*، بیروت: دارالاحزن.
۲۰. صانعی پور، محمد حسن (۱۳۹۰)، *مبانی تحلیل کارگفتی در قرآن کریم*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۲۱. صفوی، کوروش (۱۳۸۴ش)، *فرهنگ توصیفی معنی شناسی*، تهران: فرهنگ معاصر.
۲۲. _____، (۱۳۹۴ش)، *معناشناسی کاربردی*، تهران: همشهری.
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. طبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: موسسه اعلمی.
۲۵. طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۹ق)، *تاریخ*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۶. طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن (۱۴۰۹)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم: النشر الاسلامی.
۲۷. عبدالحلیم، م. ا. س (۱۳۸۰ش)، *بافت و مناسبات بینا متنی*، بی جا: بی نا.
۲۸. عبدالرحمن، طه، (بی تا)، *البحث اللسانی*، سلسله ندوات و محاضرات، رباط: منشورات کلیه الآداب.
۲۹. عطار، حسن (۱۴۲۰ق)، *حاشیه جمع الجوامع*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۰. عک، خالد عبدالرحمان (۱۴۱۴ق)، *اصول التفسیر و قواعد*، بیروت: دارالنفائس.
۳۱. فخر رازی، احمد (بی تا)، *مفاتیح الغیب*، مصر: دارالتراث.
۳۲. کاشانی، ملافتح الله (۱۳۴۶)، *منهج الصادقین*، تهران: نشر اسلامیه.
۳۳. کنعانی، سید حسین (۱۳۸۴)، «سیر تحول کاربرد سیاق در تفسیر»، *فصلنامه مشکوه*، شماره ۸۷، صص ۴۳-۲۸.
۳۴. کنوش المصطفی، عواطف (۲۰۰۷م)، *الدلاله السياقیه عند اللغویین*، لندن: درالسیاب.

۳۵. مهدوی راد، محمد علی (۱۳۸۲)، *آفاق تفسیر*، تهران: هستی نما.

۳۶. یعقوبی، ابن واضح (۱۳۷۹ق)، *تاریخ*، بیروت: دار صادر.

37. Brown, G. & G. Yule (1983), *Discourse Analysis*. Cambridge: Cambridge, University Press.

Bibliography:

1. The Holy Qur'ān.
2. Ibn Daqīq Al-'īd MB'. Iḥkām Al-Aḥkām Sharḥ 'Umdah Al-Aḥkām. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'ilmīyah; (n.d.).]
3. Ibn Sa'd M. Ṭabaqāt Al-Kubrā. Beirut: Dār Ṣādir; (n.d.).
4. Ibn Fāris IBZ. Mu'jam Maqāyīs Al-Lughah. Researcher: 'Abdussalaām Mohammad Harun, (n.p.) Al-a'lām Al-Islāmī Library; 1404 A.H.
5. Ibn Hishām 'A. Al-Sīrah Al-Nabawīyah. Researched by Muṣṭafā Saqqā. Cairo: Muṣṭafā Al-Bābī Al-Ḥalabī. 1375 A.H.
6. Asadi & Colleagues. Asibshenasi Jarayanhaye Tafsīrī (Pathology of Exegetical Trends). Qom: Hawzah & University Research Center; 2010.
7. Izadi K. Shorut va Adab Tafsīr va Mofasser (Conditions & Manners of Exegesis & Exegetist). Tehran: Amir Kabir; 1997.
8. Bateni M. Tosif Sakhtari Dasturi Zaban Farsi (Structural Grammatical Description of Persian Language). Tehran: Amir Kabir; 1992.
9. Barkāwī 'A. Dilālah Al-Sīāq bayn Al-Turāth wa 'Ilm Al-Lughah Al-Ḥadīth. 1st ed. Cairo: Dār Al-Mīnār; 1411 A.H.
10. Bostani FA. Farhang Abjadi. 2nd ed. Tehran: Eslami; 1996.
11. Palmer F. Negahi Tazeh be Manishenasi (A New view on Semantics). Tranlator: Safavi K. Tehran: Panguan; 1987.
12. Ḥamḥāmī M. Al-Qarā'in wa Athuhā fī Fahm Al-Khiṭāb Al-Shar'ī. Beirut: Dār Al-Ḥuzn; 1430 A.H.
13. Rajabi M. Ravesh Tafsīr Qur'an (Qur'an Exegesis Method). Qom: Hawzah & University Research Center; 2015.
14. Rajabi M. Ravesh shenasi Tafsīr Qur'an (Qur'an Exegesis Methodology). (Babaei A, Azizikia Gh, Rohanirad M). The Organization for Researching & Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT); 2006.

15. Zubiydī M. Taj Al-‘Arūs min Jawāhir Al-Qāmūs. 2nd ed. Beirut: Dār Al-Fikr; 1414 A.H.
16. Zamakhsharī. Al-Kashshāf ‘an Haqāyiq Al-Tanzīl wa ‘Uyūn Al-Aqāwīl fī Wujūh Al-Ta’wīl. Tehran: Aftab Publication; (n.d.).
17. Sasani F. Avamel Moasser dar Tafsīr Qur’an (Effective Elements in Qur’an Exegesis). Tehran: Allameh Tabatabaee; 2002.
18. Salwā MA. Al-Wujūh wa Al-Nazā’ir fī Al-Qur’an Al-Karīm. Beirut: Dār Al-Shurūq; 1419 A.H.
19. Suyūfī J. Al-Durr Al-Manthūr. Beirut: Dār Al-Ḥuzn; (n.d.).
20. Shaykh Al-Ṭā’ifāh AMBHA. Al-Tibyān fī Tafsīr Al-Qur’an. Qom: Eslami Publication; 1409 A.H.
21. Saneiepoor MH. Mabani Tahlil Kargoftari dar Qur’an Karīm (Principles of Speech Act Analysis in Holy Qur’an). Tehran: Imam Sadiq University; 2011.
22. Safavi K. Manashenasi Karbordi (Practical Semantics). Tehran: Hamshahri; 2015.
23. Safavi K. Farhang Tosifi Manishenasi (Semantics Descriptive Dictionary). Tehran: Farhang Moaser. 2005.
24. Ṭabarī MBJ. Tārīkh. Beirut: Al-A‘lamī Publication Institute; 1409 A.H.
25. Ṭabāṭabāyī SM. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur’an. Tehran: Dār Al-Kutub Al-Islāmīyah; 1995.
26. Ṭabarsī AABH. Majma‘ Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’an. Beirut: A‘lamī Institute; 1993.
27. ‘abdulḥalīm MAS. Baft va Monasebat Beinamatni (Intertextual Contexts & Relations). (n.p.); 2001.
28. ‘abdurrahmān Ṭ. Al-Baḥth Al-Lisānī. Series of Lectures & Seminars. Rabat: Faculty of Literature Publication; (n.d.).
29. ‘ṭṭār H. Ḥāshiyah Jam‘ Al-Jawāmi‘. 1st ed. Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘ilmīyah; 1420 A.H.
30. ‘ak Kh’. Usūl Al-Tafsīr wa Qawā‘idih. Beirut: Dār Al-Nafā’is; 1414 A.H.
31. Rāzī F. Mafātīh Al-Ghayb. Egept: Dār Al-Turāth; (n.d.).
32. Kashani MF. Manhaj Al-Ṣādiqīn. Tehran: Islamīyah Publication; 1967.
33. Kan‘ānī SH. Seir Tahavvol Karbord Siyaq dar Tafsīr (Development Trend of Style Application in Exegesis). Meshkat Quarterly. 2005; No. 87: pp 28-43.

34. Kannūsh Al-Muṣṭafā ‘A. Al-Dilālah Al-Sīyāqīyah ‘Ind Al-Lughawīyyīn. London: Dār Al-Sīab 2007.
35. Mahdavidrad MA. Afaq Tafsīr (Horizons of Exegesis). Tehran: Hastinema; 2003.
36. Ya‘qūbī IW. Tārikh. Beirut: Dār Ṣādir; 1379 A.H.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال پانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۷، پیاپی ۳۸، صص ۱۲۵-۱۵۳

DOI: 10.22051/tqh.2018.12723.1419

تحلیل انتقادی دلایل قائلان به نظریه تکرار نزول

رقیه شکفته^۱

عبدالهادی فقهی زاده^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۶

چکیده

در منابع تفسیری و علوم قرآنی، در مواردی، در تعیین سبب نزول، یا مکی و مدنی بودن برخی آیات و سوره، از تکرار نزول آنها سخن رفته است. طرفداران این دیدگاه، در مواجهه با روایات متعدد و متعارض، نظریه تکرار نزول را مطرح کرده‌اند. این گروه از محققان، برای تشخیص سبب نزول آیه، صحت سند و نوع تعبیر راوی را ملاک قرار داده‌اند؛ اما محدود کردن ملاک تشخیص سبب نزول یا مکی و مدنی بودن آیات و سوره به صحت سند و تعبیر راوی، در کنار پیش فرض اولیه آنان مبنی بر عدم اجتهاد راویان، مشکل ظهور روایات مختلف و متعارض را به وجود آورده است، از این رو، به دلیل عجز از ترجیح روایات متعارض موجود در این حوزه، آنها را

^۱. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

r.shekofteh1389@yahoo.com

faghhizad@ut.ac.ir

^۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (نویسنده مسؤول)

بر تکرار نزول حمل کرده و عملاً از ورود به حوزه‌ی نقد و انکار روایات اجتناب ورزیده‌اند؛ حال آنکه دلایل طرفداران این نظریه، از نظر علمی، اتقان لازم را ندارند، میان روایات مرتبط با حوزه‌ی نزول آیات و سوره مورد نظر بر اساس قواعد حدیث شناسی، امکان ترجیح وجود دارد؛ ضمن آنکه اقوال طرفداران این نظریه در توجیه مصادیق مورد ادعا متعارض بوده و عدم ثبت آیات و سوره مورد ادعا در مصحف رسمی شاهدهی دیگر بر عدم صحت نظریه تکرار نزول است.

واژه‌های کلیدی: تکرار نزول، اسباب النزول، مکی و مدنی، صحت سند، تعبیر راوی.

مقدمه

نظریه «تکرار نزول» - که در برخی آثار تفسیری و علوم قرآنی مطرح شده - یکی از مباحث مرتبط با نزول قرآن است که عمدتاً ذیل مباحث اسباب نزول و مکی و مدنی به آن اشاره شده است. وجود روایات مختلف و متعارض در جهت تعیین سبب نزول یا مکی و مدنی بودن برخی آیات و سوره باعث شده است که دیدگاه‌های ناهمگونی درباره نزول برخی آیات و سوره به وجود آید.

گروهی از محققان از دیرباز برای تشخیص سبب نزول آیه یا سوره‌ای، بیش از هر چیز، به نوع تعبیر راوی اهمیت داده و بر آنند که در بیان سبب نزول، اجتهاد جاثز نیست و در این حوزه فقط باید به روایات شاهدان نزول وحی استناد کرد. اما در این میان، بعضاً روایات متعدّد و متناقضی برای یک آیه یا سوره وجود دارد که باید به حل آنها پرداخت. بر این اساس، محققان برای حل این مشکل، صحت سند و صراحت تعبیر راوی در بیان سبب نزول را دو ملاک مهم برای ترجیح و داوری درباره این روایات دانسته‌اند و در صورت نیافتن ملاکی برای ترجیح، عملاً بدون توجه به قراین دیگر همه‌ی روایات را جمع و نظریه تکرار نزول را راه حل مشکل برشمرده‌اند.

بنابراین تأمل در چند و چون نظریه تکرار نزول و تحلیل انتقادی دلایل طرفداران آن ضروری است، زیرا این نظریه در منبع و نوشتار مستقلاً نقد و بررسی نشده و تنها یک مقاله با عنوان «نگاره‌ی تکرار نزول» به قلم سهیلا پیروزفر در مجله‌ی علوم الحدیث، سال سیزدهم، شماره‌ی سوم و چهارم به چاپ رسیده است که نویسنده در این مقاله به طرح و معرفی کلی این نظریه پرداخته است.

بررسی منابع تفسیری و حدیثی و علوم قرآنی حاکی از آن است که این نظریه از هیچ یک از صحابه نقل نشده و در آثار متقدمان، مطرح نیست. ابن تیمیه (م ۷۲۸ق) معتقد است هنگامی که برای آیه‌ای دو سبب متفاوت ذکر شده باشد، ممکن است هر دو درست باشند؛ به این صورت که آن آیه به دنبال آن اسباب متعدّد نازل شده یا اساساً دو بار نازل شده باشد (ابن تیمیه، بی تا، ص ۶۱؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱۳، ص ۳۳۹).

در اقوال موافقان این نظریه آشفتگی‌هایی به چشم می‌خورد که بر عدم اتقان علمی آن دلالت دارد؛ ابن حجر (م ۸۵۲ق) علی‌رغم آنکه اصل را عدم تکرار نزول می‌داند (ابن حجر، ۱۳۴۸ق، ج ۸، ص ۵۰۸) در مواردی مانند؛ آیه ۸۵ سوره الإسراء احتمال تکرار نزول را مطرح کرده است. او درباره‌ی آیه ۸۵ سوره‌ی الإسراء می‌گوید:

«... وَ يُمَكِّنُ الْجُمُعَ بَأَنَّ يَتَعَدَّدُ النُّزُولَ مَحْمَلٍ سُكُوتِهِ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ عَلَى تَوَقُّعِ مَزِيدٍ

بَيَانٌ فِي ذَلِكَ...» (ابن حجر، ۱۳۴۸ق، ج ۱۳، ص ۲۰۴)

سیوطی (م ۹۱۱ق) در «الاتقان فی علوم القرآن» در فصلی تحت عنوان «ما تکرّر نزوله»، با استناد به قول ابن حصار بدون ذکر منبع خاصی از وی می‌گوید: گاهی به سبب موعظه و تذکر، آیه‌ای به‌طور مکرّر نازل می‌شد و پس از نقل نظر صاحب کتاب «الکفیل بمعانی التنزیل» - به عنوان مخالف این نظریه - خود به دفاع از نظریه تکرار نزول می‌پردازد (سیوطی، بی تا، ج ۱، صص ۱۳۰ و ۱۳۱).

ایشان در عین حال که در الاتقان درباره‌ی سوره توحید قائل به تکرار نزول آن شده در لباب النقول آن را مدنی دانسته و بر آن است که در این حالت تعارض بین روایات رفع می‌شود (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۳).

زرقانی (م ۱۹۴۸م) نیز ذیل بحث «تعدد/اسباب نزول درباره‌ی آیه واحد» در مقام بیان صورت‌هایی که در بررسی روایات ممکن است رخ دهد، صورت چهارم را حالتی می‌داند که هر دو روایت صحیح باشد، هیچ عامل مرجّحی در میان نباشد و به دلیل فاصله زمانی نتوان میان آن‌ها جمع کرد. بنابراین او معتقد است در این حالت باید آنها را بر تکرار نزول حمل کرد تا به هر دو روایت تمسک جست و اشکالی هم به وجود نیاید. زرقانی سپس به شبهه عبث بودن تکرار نزول با وجود حفظ آیات از سوی پیامبر (ص) و حافظان قرآن و امکان رجوع به آن، چنین پاسخ می‌دهد:

«در تکرار نزول حکمتی بلند نهفته است. خداوند با این عمل به بندگانش

هشدار می‌دهد و نظر آنان را به توصیه‌های سودمند و فواید فراوان آیات

تکرار نزول جلب می‌کند» (زرقانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۰).

نظریه تکرار نزول در اقوال برخی از مفسران، بدون استناد به منبعی خاص به صورت فعل مجهول مطرح شده است. مثلاً در تفسیر سوره فاتحه آورده‌اند:

- «قِيلَ نَزَلَتْ مَرَّتَيْنِ مَرَّةً مِمَّكَ وَ مَرَّةً بِالْمَدِينَةِ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱،

ص ۸۰).

- «لَعَلَّهَا نَزَلَتْ فِي مَكَّةَ وَ مَرَّةً فِي الْمَدِينَةِ» (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۱،

ص ۹۹).

- «به قولی دو مرتبه در هر دو جا (مکه و مدینه) نزول یافته است» (خسروانی،

۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۳۶).

در مقابل برخی دیگر از مفسران نظیر؛ ابوالفضل میبیدی در تفسیر کشف الاسرار و *عده‌الابرار* ذیل آیه ۱۳۶ سوره زمر (رشیدالدین میبیدی، ۱۳۷۱ش، ج ۸، ص ۴۱۸)، و قمی مشهدی در تفسیر *کنزالدقائق و بحر الغرائب* ذیل سوره فاتحه (قمی مشهدی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۱۰) نیز به صراحت تکرار نزول را پذیرفته‌اند. علامه طباطبایی نیز تصریح می‌کند:

«برخی از سوره‌ها مکرراً نازل شده، همان طوری که گفته می‌شود که

سوره‌ی حمد دو مرتبه نازل شده؛ یک مرتبه در مکه یک مرتبه در مدینه»

(طباطبایی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۱۶)

ایشان در تفسیر آیه پنج سوره‌ی ضحی نیز به دلیل روایات متعارض احتمال تکرار نزول را مطرح کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۱۲). از این رو در نوشتار حاضر در وهله‌ی نخست زمینه‌های قول به تکرار نزول بررسی شده و سپس دلایل موافقان و مخالفان معرفی و وزن مهم‌ترین مستند معتقدان به نظریه‌ی مزبور از منظر نقد علمی شناسانده و آنگاه با بررسی نمونه‌هایی از مصادیق مورد ادعای نظریه‌ی تکرار نزول، میزان اعتبار و واقعی بودن دیدگاه مورد بحث، روشن شده است.

۱. عوامل پیدایش عقیده به تکرار نزول

مهم‌ترین عوامل پیدایش عقیده به تکرار نزول عبارتند از:

۱-۱. روایات متعارض اسباب نزول و ضعف محققان در حل تعارض آنها

ویژگی بارز روایات در حوزه‌ی اسباب نزول، وجود تعدد و اختلاف و تناقض در آنهاست؛ بر این اساس اکثر محققان قرآنی برای حل تعارض موجود عمدتاً به نوع تعبیر راوی و صحت سند روایات توجه داشته‌اند اما اگر همه روایات صحیح باشند و نتوان یکی را بر دیگری ترجیح داد دو حالت را مطرح نموده‌اند:

الف) اگر روایات قریب العصر باشند در این حالت بین روایات جمع نموده‌اند، مانند اسباب متعدد برای نزول آیه‌ی واحد. گروهی از دانشمندان علوم قرآنی، نزول آیات لعان را نمونه‌ای برای تعدد سبب با وحدت نزول دانسته‌اند (زرقانی، بی تا، ج ۱، صص ۱۸۸-۱۹۹) زیرا در این زمینه، داستانی مشابه درباره دو نفر به نام‌های عویمر و هلال بن امیه نقل شده است (بخاری، بی تا، ج ۶، ص ۱۲۵).

ب) اما اگر روایات به خاطر فاصله‌ی زمانی، قابل جمع نباشند بدون توجه به شاخص‌هایی چون امکان عقلی، سازگاری با قراین خارجی بر تعدد نزول آیه با تعدد اسباب (تکرار نزول) حمل کرده‌اند (سیوطی، بی تا، ج ۱، صص ۱۲۲-۱۱۷؛ زرقانی، بی تا، ج ۱، صص ۱۱۶-۱۲۰). سیوطی می‌گوید:

«هرگاه جمع بین روایات ممکن نباشد، بر تعدد و تکرار نزول حمل می‌شود»

(سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۲).

۱-۲. عقیده به عدم اجتهاد راویان

یکی از دلایل ناتوانی طرفداران تکرار نزول در ترجیح میان روایات، از عقیده به عدم اجتهاد راویان شاهد نزول که آن بازتاب عقیده به عدالت همه‌ی صحابه است نشأت می‌گیرد. بر این اساس همه روایات را پذیرفته و جمع نموده‌اند. گرچه عماد الدین الرشید منشأ قول به تکرار نزول آیات و سوره‌ها را تساهل در قبول روایات اسباب نزول می‌داند (محمد الرشید، ۱۴۲۰ق، ص ۲۲۵)، اما بررسی ریشه‌های این مسأله حاکی از آن است که این امر دارای پیشینه‌ی تاریخی است که به عقیده عدالت همه‌ی صحابه برمی‌گردد، البته اگر از مخالفت برخی از دانشمندان اهل سنت صرف نظر کنیم (آمدی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۵۵؛ ابوریه، بی‌تا، ص ۳۴۰).

نظریه عدالت همه‌ی صحابه در میان آنان یکی از عقاید محوری است. ابن اثیر می‌گوید: «صحابه همگی عادل هستند و درباره آنها سخن از جرح روا نیست» (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۱، ص ۳). نظریه‌ی عدالت همه‌ی صحابه از سوی معاویه مورد حمایت قرار گرفت و گسترش یافت؛ خلفای بعدی راه معاویه را در این زمینه ادامه دادند و با پیدایش و گسترش اشاعره، توسعه‌ی بیشتری یافت زیرا اصول پذیرفته شده اشاعره نظیر جبر، تفکیک عمل از ایمان ... تضمین‌کننده تثبیت اقتدار سیاسی آنان بود (احمد حسین، بی‌تا، ص ۱۰۵). این شیوه‌ی حمایت خلفای عباسی از اشاعره همچنان توسط وهابی‌ها که حامیان نهضت ضد عقل هستند دنبال می‌شود (مطهری، ۱۳۶۸ش، ص ۲۰۴). خالد بن عثمان بر صحت عقیده به تکرار نزول، این چنین استدلال می‌کند:

«قول به تکرار نزول، بهتر از ترجیح است؛ زیرا جمع اگر ممکن باشد مطلوب است؛ ولی ترجیح باعث ندیده گرفتن برخی از روایات می‌شود» (السبت، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۶۲).

۱-۳. عدم توجه به مرجحات در حل تعارض روایات

در دوران معاصر مهم‌ترین دلیل راه‌یابی اعتقاد به تکرار نزول، عدم تحلیل درست از مضامین روایات سبب نزول است (پیروزفر، ۱۳۸۷ش، ص ۳۵).

افزون بر عوامل ذکر شده می‌توان به عدم رعایت اولویت‌های جمع بین روایات متعارض و نیز عدم دقت در سازگاری متن روایات با متن آیات یا به عبارت دیگر عدم توجه به مرجحات متنی و عقلی و تاریخی اشاره کرد. همه‌ی این عوامل باعث شده است نظریه‌ی تکرار نزول آخرین ملجأ طرفداران آن، برای جمع بین روایات متعارض باشد. به عنوان مثال ذیل آیه ۱۱۳ سوره‌ی توبه سه دسته روایت گوناگون ذکر شده است: ۱- در مورد ابوطالب، ۲- درباره‌ی مادر پیامبر اکرم(ص)، ۳- مراد پدران مشرک مسلمانان است. طرفداران تکرار نزول، این روایات را بدون توجه به نقد عقلی و تاریخی، جمع نموده و معتقد به تکرار نزول آن شده‌اند.

۲. مخالفان نظریه‌ی تکرار نزول

سیوطی مخالفت با این نظریه را به مؤلف کتاب «الکفیل بمعانی التنزیل»، عماد الدین الکندی (م ۷۴۱ق) نسبت داده است که از نظر او تکرار نزول، تحصیل حاصل و بی‌فایده است (سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۱). برخی دیگر از قرآن‌پژوهان نیز معتقدند برای اعتقاد به این نظریه هیچ دلیل موجهی وجود ندارد؛ زیرا حکمت از تکرار نزول واضح نیست. فقط علت آن، وجود روایات متعدّد در سبب نزول است که جمع بین آنها ممکن نیست که در این صورت مسأله ترجیح پیش می‌آید زیرا اخذ به ترجیح بهتر از عقیده به تعدّد نزول و تکرار آن است (ر.ک: القطان، ۱۴۰۳ق، ص ۹۱؛ مطلوب، ۱۴۲۵، ص ۶۸).

ناصر حامد ابوزید نیز این سخن را که آیه‌ای دو نزول داشته صرفاً فرضی برای جمع بین روایات متعارض می‌داند (ابوزید، ۱۳۸۰ق، ص ۱۵۶). فضل حسن عباس معتقد است در همه مصادیق موارد ادعا در نظریه‌ی تکرار نزول، راه دیگری برای جمع میان روایات یا ترجیح یکی بر دیگری وجود دارد (حسن عباس، ۱۹۹۷م، ج ۱، صص ۳۰۵-۳۱۵). ملا حویش آل‌غازی نیز در تفسیر بیان المعانی ذیل آیه‌ی ۸۵ سوره اسراء، تکرار نزول آیات و سوره‌های قرآن را رد می‌کند (آل‌غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۱۵۶).

عاملی نیز درباره‌ی ردّ تکرار نزول سوره‌ی حمد می‌گوید:
 «ممکن است بگوییم چون پیامبر اکرم (ص) در مکه به نماز آن را خوانده و
 در مدینه به عنوان قرآن قرائت فرموده از این جهت گمان کرده‌اند که در
 دو نوبت نازل شده است» (عاملی، ۱۳۶۰ش، ج ۱، ص ۵).

۳. دلایل طرفداران نظریه‌ی تکرار نزول و نقد آنها

دلایلی که طراحان تکرار نزول مطرح نموده‌اند به شرح ذیل است:

۳-۱. تعظیم شأن آیات و سور؛ تذکر بیشتر برای مقابله با فراموشی

زرکشی بر آن است که چه بسا آیه یا آیاتی از قرآن به جهت تعظیم شأن و تذکر
 بیشتر دوبار نازل شده باشد تا امکان فراموشی آن از میان برود. وی پس از ذکر برخی از
 مصادیق مورد ادعا در این نظریه، حکمت تکرار نزول آنها را، تذکر به مسلمانان می‌داند
 (زرکشی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۴). اکثر قرآن پژوهان موافق تکرار نزول، در باب فوائد تکرار
 نزول استنادشان به قول زرکشی است (صالح، ۱۳۶۳ ش، ص ۱۴۵؛ السبت، ۱۴۲۱ق، ج ۱،
 ص ۶۲؛ عنایه، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۸۴).

دلایل مذکور علمی به نظر نمی‌رسد زیرا آیات بسیار مهم دیگری نیز هستند نظیر
 آیه‌الکرسی، آیات اسماء و صفات خداوند که درباره‌ی آنها ادعای تکرار نزول مطرح نشده
 است؛ به این معنا که اگر علت تکرار نزول، ترس از فراموشی بود، می‌بایست همه‌ی آیات
 مکرراً نازل می‌شد. افزون بر آن خداوند فرموده است: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾
 (الحجر: ۹). آیات الهی به محض نزول از سوی مسلمانان حفظ می‌شد و پیامبر اکرم (ص)
 به منظور صیانت از نصوص قرآنی، علاوه بر استمداد از نیروی حافظه‌ی خود و مردم، دستور
 داد قرآن را بنویسند (حجتی، ۱۳۸۵ش، ص ۲۰۲).

کوشش یاران پیامبر اکرم (ص) نیز در درجه‌ی درخور نگرشی قرار داشت و از این
 رو، در فراگیری و حفظ آن سخت می‌کوشیدند (رامیار، ۱۳۸۲ش، ص ۲۳۸).

بنابراین چگونگی متصور است که خداوند به خاطر ترس از فراموشی، آیه یا سوره‌ای را دو بار نازل کند. بر این اساس این سؤال مطرح می‌شود که چه لزومی دارد که بپذیریم آیه یا سوره‌ای که یک بار از سوی خداوند، لباس الفاظ پوشیده و وجود یافته و بر مردم قرائت شده و کاتبان آن را نگاشته‌اند، بار دیگر همین مراحل را طی کند و دوباره نازل شود؟ اینکه آیات ادعایی در نظریه‌ی تکرار نزول، در مصحف دو یا چند بار ثبت نشده است دلیل دیگری بر ردّ این نظریه است؛ زیرا هر آنچه از قرآن نازل شده در مصحف ثبت شده است.

۲-۳. نزول مجدد برای اراده‌ی معانی دیگر الفاظ مشترک

ابن تیمیه در تحلیل اختلاف مفسران سلف در تفسیر الفاظ مشترکی مانند ﴿...عَشَّعَس﴾ (التکویر: ۱۷) که برخی اقبال و برخی ادبار معنی کرده‌اند می‌گوید:

«دلیل این امر یا در این است که این آیه دو مرتبه نازل شده است: در مرتبه اول یک معنا اراده شده و در مرتبه‌ی دوم معنای دیگر؛ یا آن مشترک لفظی است و اراده دو معنا از آن جایز است» (ابن تیمیه، بی‌تا، ص ۶۱).

سیوطی نیز بیانی مشابه قول ابن تیمیه را مطرح کرده و بر این عقیده است که در چنین مواردی، گاه می‌توان همه‌ی وجوهی را که گذشتگان گفته‌اند صحیح دانست و گاه نمی‌توان در این باره حکم داد؛ به این ترتیب که مثلاً اگر آیه‌ای دوباره نازل شده باشد، یک بار این معنا و بار دیگر، معنای دیگر را مراد بدانیم؛ یا هنگامی که واژه‌ای مشترک لفظی باشد، می‌توان هر دو معنایش را هم‌زمان مورد نظر خداوند دانست (سیوطی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۰۴).

در مقابل دلایل ابن تیمیه و سیوطی لازم به ذکر است که پدیده اشتراک لفظی یا واژه‌های چند معنا و تک معنا تنها در حالت استقلال و انفراد، معانی متعدد و مختلف خود را نشان می‌دهند اما در ترکیب جمله با چنین پدیده‌هایی روبه‌رو نیستیم زیرا ترکیب زبانی جمله با تمام پیوندها و ارتباطش، پیچیدگی و ابهام را می‌زداید و دلالت لفظ را روشن می‌سازد (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۱۶۳).

به نظر می‌رسد منظور دانشمندانی همچون ابن تیمیه و سیوطی صحیح دانستن تمام معانی است که گذشتگان ذکر کرده‌اند و آنان از این رو چنین حکمی کرده‌اند که از هر گونه نقد و سنجش نظرات گذشتگان پرهیز کنند.

۳-۳. نزول مجدد به لهجۀ غیر از لهجۀ نزول اول

سخاوی پس از نقل نزول مکرر سوره‌ی فاتحه - که خود پیش‌تر مکی بودن سوره‌ی حمد را ترجیح داده است - می‌گوید:

«اگر گفته شود نزول مجدد آن چه فایده‌ای دارد؟ می‌گوییم ممکن است بار اول بر یک وجه یا حرف نازل شده و بار دوم بر بقیه وجوه یا حروف، مانند مالک و ملک و السراط و الصراط و امثال اینها» (سخاوی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۴).

خالد بن عثمان در البست نیز بر این عقده است که تکرار نزول چیز عجیبی نیست؛ زیرا قطعی است که قرآن در مکه بر یک لهجه (لهجۀ قریش) و در مدینه به لهجه‌های دیگر نازل شده است و این امر متعلق به آیاتی است که به چند لهجه نازل شده‌اند (السبت، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۶۲).

نکته قابل تأمل در اینجا آن است که در بسیاری از آیات مورد ادعا در نظریه‌ی تکرار نزول، جز در چند مورد اندک، قرائات مختلف یافت نمی‌شود و در قرائات سبع بسیاری از سایر آیات قرآن با قرائات متعدد خوانده شده‌اند حال آنکه ادعای تکرار نزول آنها نشده است (عباس، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۳۰۴). پراکندگی و ضعف دلایل اقوال طراحان نظریه تکرار نزول نشان می‌دهد که این نظریه از اتقان علمی برخوردار نیست و نمی‌توان به عنوان یک نظر قطعی قبول نمود.

۴. پیامدهای قبول تکرار نزول

دلایل طرفداران این نظریه، از نظر علمی، اتقان لازم را ندارند، قبول نظریه‌ی تکرار نزول مستلزم پذیرش پیامدهایی است که با براهین عقلی و نقلی سازگار نیست. مهم‌ترین این پیامدها عبارتند از:

۴-۱. نسبت دادن فراموشی به پیامبر اکرم(ص)

بر مبنای چنین نظریه‌ای، متن آیات و سوره‌های قرآنی ممکن است حتی از ذهن پیامبر اکرم(ص) فراموش شود؛ زیرا با تکرار وقایعی مشابه، پیامبر اکرم(ص) نیاز به وحی مجدد دارد تا آیاتی را که پیش‌تر نازل شده، به یاد او آورد. قبول چنین نتیجه‌ای با وجود منقولات فراوان در باب تأکید و اصرار پیامبر اکرم(ص) و صحابه بر حفظ آیات ناممکن می‌نماید. طرفداران تکرار نزول «خوف از فراموشی» را یکی از دلایل مهم تکرار نزول دانسته‌اند؛ حال آنکه یکی از نتایج پذیرش تکرار نزول، عملاً نسبت دادن فراموشی به پیامبر اکرم(ص) است. علامه طباطبایی در تفسیر آیه ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى﴾ (الاعلی: ۶) می‌گوید:

«منظور از اقراء در این مورد، این است که ما به تو قدرت می‌دهیم که قرآن

را در ست بخوانی و خوب بخوانی؛ همان‌طوری که نازل شده و بدون کم و

کاست و تحریف و فراموشی» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۶۶).

اگر مراد طرفداران تکرار نزول ترس از فراموشی مردم باشد در این صورت همه یا اکثر آیات می‌بایست مکرر نازل می‌شدند. حال آنکه قرآن در حافظه حافظان و در مصاحف کاتبان وحی حفظ می‌شد.

۴-۲. عدم توانایی پیامبر اکرم(ص) در تطبیق حوادث با آیات مناسب قرآن

مطابق نظریه‌ی تکرار نزول، گویی پیامبر اکرم(ص) توانایی تطبیق حوادث با آیات مناسب قرآن را نداشته و همین امر باعث شده دوباره آیه یا سوره‌ای نازل شود؛ حال آنکه بر اساس نص قرآن، علاوه بر تلاوت آیات قرآن، وظیفه‌ی تبیین آن نیز بر عهده پیامبر اکرم(ص) بوده است: ﴿...أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ۴۴) و ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ...﴾ (الجمعه: ۲).

لازم به ذکر است در کنار وحی قرآنی بر پیامبر اکرم(ص) وحی بیانی یا وحی غیرمتلو نیز می‌شده است که این نوع از وحی جزء قرآن کریم نبوده اما بسیاری از احکام از طریق این وحی به پیامبر اکرم(ص) رسانیده شده است: ﴿فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا

بیانه ﴿القیامة: ۱۸-۱۹﴾. به عبارت دیگر اصول شریعت در کتاب آسمانی و وحی قرآنی است و شرح و بیان در حدیث پیامبر اکرم (ص) که منشأ وحی بیانی دارد است (عسکری، ۱۳۸۳ش، صص ۲۴-۲۵؛ عثمانی، ۱۳۸۳ش، صص ۲۸-۲۹).

پس چگونه متصور می شود پیامبر اکرم (ص) توانایی تطبیق حوادث با آیات مناسب قرآن را نداشته باشد تا اینکه آیات یا سور نزول مجدد داشته باشند، بلکه می توان گفت پیامبر اکرم (ص) قرائت مجدد داشته است این گفتار با عقل سازگارتر است.

۴-۳. نفی عصمت پیامبر اکرم (ص)

پذیرش تکرار نزول برخی از مصادیق مورد ادعای تکرار نزول مساوی با نفی عصمت پیامبر اکرم (ص) است، از این رو نمی توان چنین نظریه ای را قبول نمود. به عنوان نمونه در آیه ۱۱۳ سوره توبه پیامبر اکرم (ص) از استغفار برای مشرکین نهی شده است: «برای پیامبر و مؤمنان، شایسته نبود که برای مشرکان (از خداوند) طلب آمرزش کنند، هر چند از نزدیکانشان باشند (آن هم) پس از آنکه بر آنها روشن شد که این گروه، اهل دوزخند!».

درباره سبب نزول این آیه، سه دسته روایت وجود دارد:

الف) یک دسته نزول آن را در شأن مادر پیامبر اکرم (ص) دانسته (حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۲، ص ۳۳۶)،

ب) دسته دوم در شأن ابو طالب دانسته (بخاری، بی تا، ج ۶، ص ۸۷)

ج) دسته سوم؛ در شأن پدران مشرک مسلمانان معرفی کرده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۳۱).

بر این اساس مکی و مدنی بودن آن نیز محل اختلاف است؛ برخی از مفسران آن را به تبع مدنی بودن سوره، مدنی می دانند (سمرقندی، ج ۲، ص ۳۷؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۵؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۱۶۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۳؛ ملاحویش، ۱۳۸۲ق، ج ۶، ص ۳۹۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۱۴۴).

برخی دیگر آن را مکی دانسته و آن را از مدنی بودن کلّ سوره استثناء کرده‌اند (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۴۴). برخی نیز در مقام جمع روایات، قائل به تکرار نزول آن در مواضع گوناگون شده‌اند (زرکشی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۵؛ سیوطی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۱۳۰؛ صبحی، ۱۳۶۳ش، ص ۱۴۵).

به اعتقاد گروه پرشماری از مفسران سوره‌ی توبه، از واپسین سوره‌هایی است که پس از فتح مکه بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده است (طوسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۱۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۱۵) حال آنکه ابوطالب در سال دهم بعثت وفات یافته است. بنابراین چگونه متصور است که سبب نزول این آیه چندین سال قبل از نزول آن واقع شود؟

طبری و ابن ابی الحاتم نقل کرده‌اند: مؤمنان برای پدران مشرک خود استغفار می‌کردند تا این آیه نازل شد و آنان را نهی کرد و از آن پس، برای پدران مشرک خود که از دنیا رفته بودند، استغفار نمی‌کردند؛ اما از استغفار برای زندگان آنان منع نشده بودند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۳۱؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۸۹۳). بر این اساس، تنها روایت مورد قبول که با ظاهر آیه نیز مناسب به نظر می‌رسد، روایت اخیر است مؤلف *التفسیر الکاشف می‌گوید:*

«قول نزول آیه در مورد ابوطالب باطل است و صحت روایت نزول آن در مورد مادر پیامبر اکرم (ص) ثابت نشده است؛ بنابراین روایت دالّ بر نزول آیه درباره‌ی مؤمنان که برای اموات مشرک شان استغفار می‌کردند صحیح است و ظاهر آیه در آن صراحت دارد» (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۱۱۰).

دلیل دیگر دالّ بر بطلان تکرار نزول این آیه این است که وقتی پیامبر اکرم (ص) یک بار از استغفار برای کسی نهی شد، چگونه می‌توان پذیرفت که این نهی را نادیده بگیرد و برای مشرک دیگری استغفار کند تا سبب نزول مجدد آیه واقع شود؟!

بنابراین تکرار نزول این آیه در نهی پیامبر اکرم (ص) از استغفار برای مشرکان و نهی دوباره از آن در مدینه با عصمت پیامبر اکرم (ص) سازگار نیست؛ چنان که ابن حجر روایت دالّ بر نزول آن درباره‌ی مادر پیامبر اکرم (ص) را از باب تأخیر نزول از سبب دانسته است

(ابن حجر، ۱۳۴۸ق، ج ۸، ص ۵۰۸). چون وفات مادر پیامبر اکرم (ص) قبل از بعثت بوده و نزول آیه بعد از هجرت در سال‌های پایانی حیات پیامبر اکرم (ص) اتفاق افتاده است. بنابراین آیا اساساً می‌توان چنین حادثه‌ای با چنین فاصله‌ی زمانی را سبب نزول آیه محسوب کرد؟!.

بدین سان محال است که پیامبر اکرم (ص) این نهی را نادیده گرفته و برای مشرکی دیگر استغفار کند تا سبب نزول دوباره‌ی آیه شود. بنابراین چگونه می‌توان تصور کرد که پیامبر اکرم (ص) با اوامر و دستورات الهی مخالفت بکند تا مخالفت ایشان سبب نزول دوباره‌ی آیه شود تا ایشان را متذکر فعل اشتباهش سازد.

۵. نقد و بررسی مصادیق مورد ادعای تکرار نزول

شایسته است روایات متعارض مصادیق مورد ادعا را بر اساس قرائن بررسی کرد تا یکی از روایات ترجیح داده شود یا بین آنها بدون قائل شدن به تکرار نزول جمع نمود. چنانچه در مواجهه با دو حدیث متعارض و مختلف، راه ترجیح یافت نشود و حجیت تخییری نیز وجود نداشته باشد با استناد به احادیث ائمه (ع) در برابر آن روایت متعارض توقف می‌شود. به عنوان نمونه جمیل بن دراج از امام صادق (ع) روایت می‌کند که فرمود:

«توقف به هنگام شبهه، از غلتیدن در گودال هلاکت بهتر است؛ بر هر حقی، حقیقتی است و بر هر صوابی، نوری، پس به آنچه موافق کتاب خداست عمل کن و آنچه مخالف کتاب خداست رها ساز» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۸۶).

سیوطی نیز می‌گوید:

«گر برای حدیثی مرجحی نباشد در عمل به آن توقف می‌شود تا مرجحی

آشکار کشف شود» (سیوطی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۰۲).

نکته‌ی قابل توجه در اینجا این است که قول به تکرار نزول، مخالف دو قاعده‌ی (توقف و تخییر) است زیرا که تخییر؛ اعمال یکی از دو نص است و توقف؛ از عمل به هر کدام از آنها منع می‌کند و اما تکرار نزول؛ اعمال دو نص در محل واحد است.

بدین جهت الرشید معتقد است این نظریه مخالف نظر جمهور علماست که قائل به توقف هستند و نیز مخالف تعداد کم طرفداران جواز عمل به یکی از آن دو است (الرشید، ۱۴۲۰ق، ص ۲۲۷).

بنابراین هر گاه یکی از متعارضین، دارای مرجح باشد طبعاً تخییر و توقف هیچ کدام معتبر نیست و باید بنا به مرجح معتبر، به ترجیح پرداخت؛ بررسی مصادیق مورد ادعای تکرار نزول حاکی از آن است که در همه آنها راه ترجیح وجود دارد که با اتخاذ وجه ترجیح در یکی از آنها تعارض آنها بر طرف می شود و دیگر، جایی برای جمع روایات متعارض و قول به تکرار نزول باقی نمی ماند.

۵-۱. آیه ۱۲۶ سوره نحل

﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾؛ و هر گاه خواستید مجازات کنید، تنها به مقداری که به شما تعدی شده کیفر دهید! و اگر شکیبایی کنید، این کار برای شکیبایان بهتر است.

مکی و مدنی بودن این آیه بر اساس روایات سبب نزولی که ذیل آن ذکر شده، مورد اختلاف واقع شده است که به صورت سه قول مطرح شده است:

- این آیه به تبع مکی بودن سوره نحل، مکی است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۵۳۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۳۳۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۰۱).
- این آیه از مکی بودن سوره نحل استثناء شده است (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۴۵۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۱۹).
- علی رغم نزول آن در مکه، در مدینه نیز تکرار نزول داشته است (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۰ به نقل از ابن حصار؛ زرقانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۰).

اما روایاتی که مورد استناد قائلان به تکرار نزول واقع شده است بدین شرح است:

الف) طبرانی از ابوهریره نقل می کند:

«إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ أُحُدٍ نَظَرَ إِلَى حِمْرَةٍ وَقَدْ قُتِلَ وَمِثْلَ بِهٍ فَرَأَى مَنظَرًا لَمْ يَرَ مَنظَرًا قَطُّ أَوْجِعَ لِقَلْبِهِ مِنْهُ وَلَا أَوْجَلَ فَقَالَ: رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْكَ فَقَدْ كُنْتَ

وُصُولًا لِلرَّحْمِ فَعُولًا لِلخَيْرَاتِ وَلَوْلَا حُزْنٌ مِنْ بَعْدِكَ عَلَيكَ لَسَرِنِي أَنْ أَدْعَكَ حَتَّى تَجِيءَ مِنْ أَفْوَاجِ شَيْءٍ ثُمَّ حَلَفَ وَهُوَ وَاقِفٌ مَكَانَهُ وَاللَّهُ لَأَمْتَلَنَ بِسَبْعِينَ مِنْهُمْ مَكَانَكَ فَنَزَلَ الْقُرْآنَ وَهُوَ وَاقِفٌ فِي مَكَانِهِ لَمْ يَبْرَحْ بَعْدَ {وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَ لَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ} حَتَّى تَخْتَمَ السُّورَةَ فَكَفَرَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَمْسَكَ عَمَّا أَرَادَ» (طبرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۴۳).

(ب) ترمذی و حاکم از ابی بن کعب آورده‌اند که:

«أَبِي بَنُ كَعْبٍ قَالَ لَمَّا كَانَ يَوْمَ أُحُدٍ أُصِيبَ مِنَ الْأَنْصَارِ أَرْبَعَةً وَسِتُّونَ رَجُلًا وَمِنَ الْمُهَاجِرِينَ سِتَّةٌ فِيهِمْ حَمْزَةٌ فَمَثَلُوا بِهِمْ فَقَالَتِ الْأَنْصَارُ لَنْ أَصَبْنَا مِنْهُمْ يَوْمًا مِثْلَ هَذَا لَنْزِيلِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ قَالَ فَلَمَّا كَانَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ (وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ)» (ترمذی، بی تا، ج ۱۱، ص ۴۰۴؛ حاکم، بی تا، ج ۸، ص ۱۱).

زرقانی و صبحی صالح، بر اساس این دو روایت مذکور معتقدند چون این دو حادثه با یکدیگر فاصله زمانی بسیار دارند نمی توان آن دو را جمع نمود زیرا روایت اول مربوط به جنگ احد است و روایت دوم مربوط به فتح مکه، که فاصله زمانی بین این دو در حدود پنج سال می شود بنابراین ناگزیر باید گفت که این آیه دو بار نازل شده است یک بار در جنگ احد و بار دیگر به هنگام فتح مکه (زرقانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۰؛ صبحی، ۱۳۶۳ش، ص ۱۴۴).

(ج) سیوطی از قول ابن حصار (بدون ذکر منبعی) نقل می کند:

«آن اول در مکه قبل از هجرت با کل سوره نازل شده، سپس در مرحله دوم در روز احد، سپس بار سوم در روز فتح مکه نازل شده خاطر تذکر بندگان» (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۰).

نقد و بررسی

روایتی که نزول آیه را در احد دانسته، از ابوهریره از طریق صالح بن بشیر المری نقل شده است. گرچه مفسران در تفسیر قرآن به گفتار صحابه مراجعه کرده و آن را می پذیرند

اما دلیل این پذیرش را حضور صحابه در فضای نزول دانسته‌اند. واحدی نیشابوری در این باره می‌گوید:

«سخن گفتن درباره‌ی اسباب نزول آیات، جز از طریق روایت و سماع، آن هم از کسانی که شاهد و ناظر نزول قرآن کریم بوده و هم‌زمان با نزول وحی زیسته‌اند و بر اسباب نزول آگاهی داشته‌اند و از علم و فن آن بحث کرده‌اند جایز و روا نیست» (واحدی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰).

بر این اساس روایت ابوهریره به دلیل عدم حضور ایشان در صحنه رد می‌شود زیرا ایشان در سال هفتم هجری از یمن به مدینه آمده و اسلام آورده است حال آنکه جنگ احد در سال دوم هجری اتفاق افتاد (معرفت، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۱۳). به علاوه نسائی درباره‌ی صالح بن بشیر، راوی ابوهریره، گفته است: «ضَعِيفُ الْحَدِيثِ لَهٗ اَحَادِيثٌ مِّنْ اَكْبَرٍ» (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۳۴).

از طرفی متن روایات مضطرب است و اضطراب می‌تواند دلیل بر ضعف باشد در یک روایت، پیامبر(ص) با دیدن جنازه حمزه فرمود: «اگر بر آنان غالب شوم، چنین و چنان می‌کنم» و در روایتی دیگر، این جمله را انصار، پس از آن که ۶۴ نفر از ایشان در احد کشته شد، و در روایتی دیگر، از مهاجرین - که در آن روز شصت نفر از آنان کشته شده بودند - نقل شده است. مطابق بعضی روایات پیامبر(ص) فرمود: «هفتاد نفر آنها را مثله می‌کنم» در جایی دیگر، سی نفر، و در روایتی دیگر، فقط چند بار جمله «حتماً مثله خواهم کرد» تکرار کردند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۷۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴، صص ۵۲۸-۵۲۷). اگر نزول این آیه را در جنگ احد یا فتح مکه بدانیم و آن را از آیات قبل و بعد جدا کنیم با سیاق آیات سازگار نیست. طبرسی از حسن بصری نقل می‌کند که این آیه قبل از آن که پیامبر اکرم(ص) به جهاد با مشرکان مأمور شوند نازل شده است. از ابراهیم و ابن سیرین و مجاهد نیز نقل می‌کند که آیه عام است که شامل هر ظلمی می‌شود که در آن مجازات به مثل می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۶، ص ۶۰۵).

بنابراین آیه (نحل: ۱۲۶) و آیات قبل و بعدش مکی هستند. آیت الله معرفت مکی بودن این آیات را (از بین اقوال مطرح شده) ترجیح می‌دهد که در شعب ابی طالب و سال‌های آخر حضور مسلمانان در مکه نازل شده است (معرفت، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۸۵). ایشان با توجه به آیات ذیل ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ * وَ إِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَ لَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ * وَ اصْبِرْ وَ مَا صَبْرَكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَ لَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَ لَا تَكُ فِي ضَلِيقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ﴾؛ با حکمت و اندرز نیکو، به راه پروردگارت دعوت نما. و هرگاه خواستید مجازات کنید، تنها به مقداری که به شما تعدی شده کیفر دهید! ... صبر کن، و صبر تو فقط برای خدا و به توفیق خدا باشد ...» (النحل: ۱۲۵-۱۲۶-۱۲۷) می‌گوید:

«این آیه پیامبر (ص) را بر اذیت مشرکین دعوت به صبر می‌کند و تسلی خاطر می‌دهد به خاطر حزنی که به دلیل ایمان نیاوردن شان داشت نه به خاطر اذیت آن‌ها، و این دلیلی است بر اینکه این آیه در زمانی نازل شده است که مشرکان دارای قدرت بودند و متعرض اذیت و آزار پیامبر می‌شدند و مؤمنان نمی‌توانستند سختی‌ها را تحمل کنند و تلاش می‌کردند به هر طریق و هر سختی که بوده است دست به انتقام بزنند» (معرفت، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۸۵).

با اثبات مکی بودن این آیه، تکرار نزول آن نیز منتفی می‌شود زیرا این آیه با سیاق آیات سوره‌ی نحل و مکی بودن کل آن هماهنگ است و در این صورت نیازی به استثناء آن از مکی بودن کل سوره و یا تمسک به قول تکرار نزول نخواهد بود.

۲-۵. سوره‌ی اخلاص

سیوطی در عین حال که سوره‌ی اخلاص را از قول زرکشی در زمره‌ی مصادیق تکرار نزول ذکر می‌کند و از قول به تکرار نزول آن دفاع می‌کند (سیوطی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۱۳۰) مدنی بودن سوره‌ی اخلاص را ترجیح می‌دهد؛ به دلیل روایاتی دال بر اینکه چون

طائفه ای از یهود نزد پیامبر اکرم (ص) رفتند تا برای آنان، پروردگارش را وصف کند، پس جبرئیل سوره‌ی توحید را نازل کرد (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۵۵).

در مقابل این روایات، روایتی نیز وجود دارد مبنی بر اینکه سؤال از طرف مشرکان (نه یهود) بوده که گفتند یا محمد پروردگارت را برای ما بشناسان و سوره‌ی توحید نازل شد (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۴۱۰).

اکثر محققان علوم قرآنی و تفسیر، نزول سوره اخلاص را در مکه می دانند (به عنوان نمونه ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۸۵۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۶۷۰). آیت الله معرفت مکی بودن این سوره را موافق با روایات ترتیب نزول می داند (ر.ک؛ معرفت، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ۱۶۳). زرکشی با وجود اینکه در بخش مکی و مدنی این سوره را مکی می داند در بخش «فی ما نزل مکرراً» این روایات را جمع نموده و قائل به تکرار نزول این سوره شده می گوید:

«سوره‌ی اخلاص نیز دو بار نازل شده است؛ یک بار در مکه در پاسخ مشرکان مکه، و بار دیگر در مدینه در پاسخ اهل کتاب» (زرکشی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۵ و ۲۴۹).

علامه طباطبائی (ره) نیز ضمن آنکه معتقد است سوره‌ی اخلاص هم می تواند در مکه نازل شده باشد هم در مدینه، می گوید:

«آنچه از روایات وارده در سبب نزول آن ظاهر است این است که در مکه نازل شده است» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۶۷۰).

آیت الله معرفت سوره‌ی توحید را مکی می داند؛ اما وقتی قول نزول دوباره‌ی این سوره را مطرح می کند و می گوید:

«بعضی از محققان گفته اند: آن دو بار نازل شده است، آن بعید هم نیست اما معنای نزول دوباره‌ی سوره این است که نزول دوباره‌ی آن تذکری است برای پیامبر اکرم (ص) به خاطر مناسبت جدید و احتمال دارد که یهود از پیامبر اکرم (ص) سؤالی کرده باشند که قبلاً مشرکان مانند آن را از پیامبر اکرم (ص) پرسیده بودند. پس پیامبر اکرم (ص) آن را برای آن ها قرائت

می‌کند. پس سوره‌ی توحید مکی است اگرچه دوباره در مدینه نازل باشد»
(معرفت، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۶۳).

اما به راستی این تکرار قرائت است یا تکرار نزول؟!

سیاق آیات و کوتاهی جملات و محتوای سوره نشان دهنده‌ی مکی بودن سوره‌ی توحید است، بنابراین روایت ناظر بر مکی بودن سوره، بر روایت دیگری ترجیح داده می‌شود. بدین سان دیگر نیازی به جمع روایات و قائل شدن به تکرار نزول سوره‌ی توحید نیست. همچنین لزومی ندارد در صورت قرائت پیامبر در موقعیت دیگر، آن را از باب تکرار نزول بدانیم زیرا در غیر این صورت هر قرائت پیامبر در موقعیت دیگر را باید از نوع تکرار نزول دانست که چنین ادعایی نشده است.

نتیجه‌گیری

- ۱- صحّت قول به تکرار نزول طبعاً منوط به اعتبار علمی دلایل آن است، حال آنکه چنین شرطی محقق نیست و از این رو نظریه تکرار نزول فاقد استناد لازم برای اثبات آن است؛ اساساً این نظریه از هیچ یک از صحابه نقل نشده و در آثار متقدمان، مطرح نیست.
- ۲- تلاوت مجدد پیامبر اکرم (ص) در حادثه‌ای مشابه، حاکی از نزول دوباره آن نیست؛ شاهد آنکه مصادیق مورد ادعا در متن مصحف ثبت نشده‌اند و این خود قرینه‌ای دیگر بر عدم وجود تکرار نزول آیات به شمار می‌رود.
- ۳- قبول نظریه‌ی تکرار نزول مستلزم پذیرش پیامدهایی نظیر نسبت دادن فراموشی به پیامبر اکرم (ص) و عدم توانایی پیامبر اکرم (ص) در تطبیق حوادث با آیات مناسب قرآن است که با براهین عقلی و نقلی سازگار نیست بر همین مبنا، نظریه تکرار نزول برخی آیات و سوره با توجه به شواهدی که در متن بیان گردید مخدوش به نظر می‌رسد و بر همین اساس، اعتبار لازم را ندارد.
- ۴- بررسی مصادیق مورد ادعا در نظریه تکرار نزول حاکی از آن است که در همه‌ی موارد راهی برای ترجیح و جمع روایات، غیر از تکرار نزول وجود دارد.

منابع

۱. **قرآن کریم**.
۲. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، **روح المعانی**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳. آمدی، علی بن محمد، (۱۴۱۸ق)، **الاحکام فی اصول الحکام**، تحقیق سید الجمیلی، بیروت: دار الکتب العربیة.
۴. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۹ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق: اسعد محمد الطیب، عربستان سعودی: مکتبه نزار مصطفی الباز.
۵. ابن اثیر جزیری، عزالدین ابی السعادات مبارک بن محمد، (بی تا)، **اسد الغابة فی معرفة الصحابة**، تهران: کتابفروشی الاسلامیة.
۶. ابن تیمیة، احمد، (۱۴۱۶ق)، **مجموع فتاوی**، جمع و ترتیب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدینة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
۷. ابن تیمیة، احمد، (بی تا)، **مقدمة فی اصول التفسیر**، تحقیق محمود محمد محمود نصار، بیروت: دارالتربیة.
۸. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، (۱۳۴۸ق)، **فتح الباری**، بیروت: احیاء التراث العربی.
۹. _____، (۱۴۰۴ق)، **تهذیب التهذیب**، بیروت: دارالفکر.
۱۰. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: محمد جعفر یا حقی، محمد مهدی ناصح، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۱. ابوریة، محمود، (بی تا)، **اضواء علی السنة المحمدیة (دفاع عن الحدیث)**، قم: دارالکتب العلمیة.
۱۲. ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۰)، **معنای متن (پژوهشی در علوم القرآن)**، مترجم: مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو.
۱۳. بخاری، ابی عبد الله محمد بن اسماعیل، (بی تا)، **صحیح البخاری**، بیروت: احیاء التراث العربی.
۱۴. بلخی، مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق)، **تفسیر مقاتل بن سلیمان**، تحقیق: عبد الله محمود شحاته، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. بیضاوی، عبد الله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، **انوار التنزیل و اسرار التأویل**، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۶. پیروزفر، سهیلا، (۱۳۸۷ش)، «انگاره تکرار نزول آیه»، *مجله علوم حدیث*، سال سزدهم، شماره‌ی سوم و چهارم، صص ۳۵-۴۵.
۱۷. الترمذی السملی، محمد بن عیسیٰ أبو عیسیٰ، (بی تا)، *الجامع الصحیح سنن الترمذی*، تحقیق أحمد محمد شاکر و آخرون، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲ق)، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. حاکم نیشابوری، ابن عبدالله، (بی تا)، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت: دارالمعرفه.
۲۰. حجتی، محمدباقر، (۱۳۸۵)، *پژوهشی در تاریخ قرآن کریم*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۱. حرعاملی، محمد بن حسن بن علی، (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، قم: موسسه آل بیت الاحیاء التراث.
۲۲. حسینی شیرازی، محمد، (۱۴۲۴ق)، *تقریب القرآن الی الاذهان*، بیروت: دارالعلوم.
۲۳. خسروانی، علی رضا، (۱۳۹۰ق)، *تفسیر خسروی*، تحقیق محمد باقر بهبودی، تهران: انتشارات اسلامیه.
۲۴. رامیار، محمود، (۱۳۸۲ش)، *تاریخ قرآن*، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
۲۵. الرشید، عماد الدین محمد، (۱۴۲۰ق)، *اسباب نزول و اثرها فی بیان النصوص*، دمشق: دارشهاب.
۲۶. رشیدالدین میبدی، احمد بن ابی سعد، (۱۳۷۱ش)، *کشف الأسرار و عدۀ الأبرار*، تحقیق: علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۲۷. زرقانی، محمدعبدالعظیم، (بی تا)، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، قاهره: داراحیاء الکتب العربیة.
۲۸. زرکشسی، بدرالدین محمدبن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۹. زمخشری، ابی القاسم محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.
۳۰. السبت، خالدبن عثمان، (۱۴۲۱ق)، *قواعد التفسیر جمعاً و دراسةً*، مصر: دارا بن عفان.

۳۱. سخاوی، ابی الحسن علی بن محمد بن عبد الصمد (بی تا)، **جمال القراء و کمال الإقراء**، تحقیق عبد الحق عبدالرحیم سیف قاضی، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیة.
۳۲. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، (بی تا)، **بحر العلوم**، بی جا: بی نا.
۳۳. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، (بی تا)، **الاتقان فی علوم القرآن**، تحقیق محمدا بوالفضل ابراهیم، بیروت: منشورات الشریف رضی.
۳۴. _____، (۱۴۰۴ق)، **درالمنثور فی تفسیر مائور**، قم: کتابخانه آیات الله مرعشی.
۳۵. _____، (۱۴۰۹ق)، **تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی**، تحقیق احمد عمر هاشم، بیروت: دارالکتب العربی.
۳۶. _____، (۱۴۲۲م)، **لباب النقول فی اسباب النزول**، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیة.
۳۷. صبحی صالح، (۱۳۶۳ش)، **مباحث فی علوم القرآن**، قم: منشورات الرضی.
۳۸. طباطبائی، محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر قرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۹. طبرانی، سلیمان بن احمد، (۱۴۰۴ق)، **معجم الکبیر**، موصل: المکتبه العلوم و الحکم.
۴۰. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۴۱. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفه.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۳. عاملی، ابراهیم، (۱۳۶۰ش)، **تفسیر عاملی**، تهران: انتشارات صدوق.
۴۴. عثمانی، محمدتقی، (۱۳۸۳ش)، **علوم القرآن**، مترجم: محمد عمیر عیدی دهنه، بی جا: انتشارات شیخ الاسلام احمد جام.
۴۵. عسکری، مرتضی، (۱۳۸۶ش)، **تاریخ حدیث پیامبر (صلی الله علیه و آله)**، تهران: مرکز فرهنگی انتشارات منیر.
۴۶. _____، (۱۳۸۳ش)، **نقش ائمه در احیای دین**، تهران: انتشارات منیر.

٤٧. عنایه، غازی، (١٤١٦ق)، **الفرقان فی علوم القرآن**، بیروت: عالم الکتب.
٤٨. عیاشی، محمد بن مسعود، (١٣٨٠ق)، **کتاب التفسیر**، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: چاپخانه علمیه.
٤٩. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، (١٤٢٠ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٥٠. فضل حسن عباس، (١٩٩٧م)، **اتقان البرهان فی علوم القرآن**، اردن: دارالفرقان.
٥١. فیض کاشانی، ملاحسن، (١٤١٥ق)، **التفسیر صافی**، تحقیق حسین اعلمی، تهران: انتشارات صدرا.
٥٢. القطان، مناع، (١٤٠٣ق)، **مباحث فی علوم القرآن**، بیروت: مؤسسه الرساله.
٥٣. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، (١٣٦٧ش)، **تفسیر کنز دقایق و بحر الغرائب**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات اسلامی.
٥٤. کلینی، محمد بن یعقوب، (١٣٦٥ش)، **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
٥٥. مجلسی، محمد باقر، (١٤٠٤ق)، **بحار الأنوار**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
٥٦. المطلوب، عبدالمجید، (١٤٢٥ق)، **مباحث فی علوم القرآن و الحدیث**، قاهره: مؤسسه المختار.
٥٧. مطهری، مرتضی، (١٣٦٨)، **تعلیم و تربیت در اسلام**، تهران: انتشارات صدرا.
٥٨. معرفت، محمد هادی، (١٤١٩ق)، **التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب**، مشهد: الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه.
٥٩. _____، (١٤١٤ق)، **التمهید فی علوم القرآن**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه للجماعه المدرسین قم المشرفه.
٦٠. مغنیه، محمد جواد، (١٤٢٤ق)، **تفسیر الکاشف**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
٦١. ملاحویش آل غازی، عبدالقادر، (١٣٨٢ق)، **بیان المعانی**، دمشق: طبعه الترقی.
٦٢. واحدی، ابی الحسن علی بن احمد، (١٤٢٢ق)، **اسباب نزول القرآن**، تحقیق کمال بسیونی زغلول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
٦٣. یعقوب؛ احمد حسین، (بی تا)، **نظریه عداله الصحابه و المرجعه السیاسیه فی الاسلام**، لندن: مؤسسه الفجر.
٦٤. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، (بی تا)، **تاریخ یعقوبی**، بیروت: دار صادر.

Bibliography:

1. *The Holy Qur'an.*
2. Ālūsi SM. Rūḥ Al-Ma'ānī. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'ilmīyah; 1415 A.H.
3. Āmidī 'BM. Al-Aḥkām fī Uṣūl Al-Ḥukkām. Researched by Sayyid Al-Jamīlī. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Arabīyah; 1418 A.H.
4. Ibn Abī Ḥātam 'BM. Tafsīr Al-Qur'an Al-'Aẓīm. Researched By: As'ad Mohammad Al-Ṭayyib. Saudi Arabia: Nizār Muṣṭafā Al-Bāz Library; 1419A.H.
5. Ibn Athīr Jazarī 'AMBM. Usd Al-Ghābah fī Ma'rifah Al-Ṣaḥābah. Tehran: Al-Islāmīyah Bookstore; (n.d.).
6. Ibn Tiymīyah A. Majmū' Fatāwā. Compilation & Arrangement 'Abdurrahmān bin Muḥammad bin Qāsim. Holy Medina: King Fahad Glorious Qur'an Printing Complex; 1416 A.H.
7. Ibn Tiymīyah A. Muqaddamah fī Uṣūl Al-Tafsīr. Researched by Naṣṣār MMM. (n.p.): Dār Al-Tarbīah; (n.d.).
8. Ibn Ḥajar 'Asqalānī AB'. Faḥ Al-Bārī. (n.p.): Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī; 1348 A.H.
9. Ibn Ḥajar 'Asqalānī AB'. Tahdhīb Al-Tahdhīb. Beirut: Dār Al-Fikr; 1404 A.H.
10. Rāzī AHB'. Rawḍ Al-Jinān wa Rūḥ Al-Jinān fī Tafsīr Al-Qur'an. Researched by: Mohammad Jafar Yahaqqi, Mohammad Mahdi Naseh, Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation; 1408A.H.
11. Abu Rīyah M. Aḍwā' 'alā Al-Sunnah Al-Muḥammadīyah (Difā' 'an Al-Hadīth). Qom: Dār Kutub Al-'ilmīyah; (n.d.).
12. Abū Zayd NH. Ma'nay Matn]Text Meaning[(Pajooeshi dar Olum Al-Qur'an)] A Research in Qur'anic Sciences[. Translator: Kariminia M. Tehran: Tarh No; 2001.
13. Bukhārī AMBI. Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī; (n.d.).
14. Balkhī MBS. Tafsīr Maqātil bin Sulaymān. Researched by 'Abdullāh Mahmood Shaḥḥatah, Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth; 1423 A.H.

15. Bīdāwī 'B'. Anwār Al-Tanzīl wa Asrār Al-Ta'wīl. Researched by Mohammad 'Abdorrahman Al-Mar'ashī, Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī; 1418 A.H.
16. Piroozfar S. Engareh Takrar Nozul Ayah (Imagination for Repetition of Verse Revelation). Olum Ḥadīth Magazine. 2008. 13th Year; No. 3 & 4: Pp 35-45 .
17. Al-Tirmidhī Al-Salamī MB'A. Al-Jāmi' Al-Ṣaḥīḥ Sunan Al-Tirmidhī. Researched by Aḥmad Muḥammad Shākir wa Ākharūn. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī; (n.d.).
18. Tha'labī Nīshābūrī AABI. Al-Kashf wa Al-Bayān 'an Tafsīr Al-Qur'an. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī; 1422A.H.
19. Ḥākim Nīshābūrī I. Al-Mustadrak 'alā Al-Ṣaḥīḥayn. Beirut: Dār Al-Ma'rifah; (n.d.).
20. Hojjati MB. Pazhooheshi dar Tarikh Qur'an Karīm(Survey in the History of Holy Qur'an). Tehran: Islamic Culture Publication Office; 2006.
21. Ḥurr 'āmilī MBHB'. Wasā'il Al-Shī'ah. Qom: Āl Al-Bayt Li'ihyā' Al-Turāth Institute; 1409A.H.
22. Hoseini Shirazi M. Taqrīb Al-Qur'an ilā Al-Adhhān. Beirut: Dār Al-'ulūm; 1424 A.H.
23. Khosrowani 'R. Tafsīr Khosravi. Researched by Behboodi MB. Tehran: Al-Islāmīyah Publications; 2011.
24. Ramyar M. Tarikh Qur'an (History of Qur'an). Tehran: Amir Kabir Publications Institute; 2003.
25. Al-Rashīd 'M. Asbāb Nuzūl wa Atharuha fī Bayān AlNuṣūṣ. Damascus: Dār Shahāb; 1420 A.H.
26. Rashīd Al-Dīn Meibodi ABA. Kashf Al-Asrār wa 'udah Al-Abrār. Researched by Hekmat 'A. Tehran: Amir Kabir Publications; 1992.
27. Zarqānī M'. Manāhil Al-'irfān fī 'ulūm Al-Qur'an. Cairo: Dār Iḥyā' Al-Kutub Al-'Arabīyah; 1422 A.H.
28. Zarkashī MB'. Al-Burhān fī 'ulūm Al-Qur'an. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'ilmīyah; 1404 A.H.

29. Zamakhsharī AMB'. Al-Kashshāf 'an Ḥaqāyiq Ghawāmiḍ Al-Tanzīl. Beirut: Dār Al-Kitāb Al-'Arabī; 1407A.H.
30. Al-Sabt KhB'. Qawā'id Al-Tafsīr Jam'an wa Dirāsatan. Eygept: Dār Ibn 'Affān; 1421 A.H.
31. Sakhāwī A'BMB' ('alam Al-Dīn). Jamāl Al-Qurrā' wa Kamāl Al-'iqrā'. Researched by Qāḍī 'S. Beirut: Al-Kutub Cultural Institute; (n.d.).
32. Samarqandī NBMBA. Baḥr Al-'ulūm. (n.p.): (n.p.); (n.d.).
33. Suyūṭī J'. Al-Itqān fī 'ulūm Al-Qur'an. Researched by Moḥammad Abulfadl Ibrāhīm. (n.p.): Al-Sharīf Raḍī -Bīdār- 'Azīzī Publications; (n.d.).
34. Suyūṭī J'. Durr Al-Manthūr fī Tafsīr BilMa'thūr. Qom: Āyatullāh Mar'ashī Library; 1404 A.H.
35. Suyūṭī J'. Tadrīb Al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb Al-Nawāwī. Researched by Aḥmad 'umar Hāshim. Beirut: Dār Al-Kitāb Al-'Arabī; 1409 A.H.
36. Suyūṭī J'. Lubāb Al-Nuqūl fī Asbāb Al-Nuzūl. Beirut: Al-Kitāb Cultural Institute; 1422 A.H.
37. Ṣubḥī Ṣāliḥ. Mabāḥith fī 'ulūm Al-Qur'an. Qom: Al-Raḍī Publications; 1984.
38. Ṭabāṭabāyī MH. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur'an. Qom: Islamic Publications Office for Teachers Community of Islamic Seminary of Qom; 1417 A.H.
39. Ṭabarānī SBA. Mu'jam Al-Kabīr. Mūṣil: Al-'ulūm & Al-Ḥikam Library; 1404 A.H.
40. Ṭabarsī FBH. Majama' Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an. Tehran: Naser Khosrow Publications; 1993.
41. Ṭabarī AMBJ. Jāmi' Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an. Beirut: Dār Al-Ma'rifah; 1412 A.H.
42. Ṭūsī MBḤ. Al-Tibyān fī Tafsīr Al-Qur'an. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī; (n.d.).
43. 'āmilī I. Tafsīr 'āmilī. Tehran: Saduq Publications; 1981.

44. 'uthmānī MT. 'ulūm Al-Qur'an. Translator: 'iydī Dahanah M'. (n.p.): Shaykh Al-Islām Aḥmad Jām Publications; 2004.
45. Askari M. Tarikh Ḥadīth Payambar Ṣallā Allāh 'alayh wa ālih. Tehran: Monir Publications Cultural Center; 2007.
46. Askari M. Naqsh Aemmeh dar Ehyay Din (Role of Imams in Reviving the Religion). Tehran: Monir Publications; 2004.
47. 'ināyah Gh. Al-Furqān fī 'ulūm Al-Qur'an. Beirut: 'Alam Al-Kutub; 1416 A.H.
48. 'ayyashī MBM. Kitāb Al-Tafsīr. Researched by: Rasuli Mahallati SH. Tehran 'ilmīyah Printing-House; 1380 A.H.
49. Fakhr Al-Dīn Rāzī AMB'. Mafātīh Al-Ghayb. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī; 1420 A.H.
50. Faḍl Ḥasan 'Abbās. Itqān Al-Burhān fī 'ulūm Al-Qur'an. Jordan: Dār Al-Furqān; 1997.
51. Feiz Kashani MH. Al-Tafsīr Ṣāfi. Researched by a'lamī H. Tehran: Sadra Publications; 1415 A.H.
52. Al-Qaṭṭān M. Mabāḥith fī 'ulūm Al-Qur'an. Beirut: Al-Risālah Institute; 1403 A.H.
53. Qomī Mashhadi MBMR. Tafsīr Kanz Daqā'iq wa Baḥr Al-Gharā'ib. Tehran: Islamic Printing & Publications Organization; 1988.
54. Kuliynī MBY. Al-Kāfi. Tehran: Dār Al-Kutub Al-Islāmīyah; 1986.
55. Majlisī MB. Biḥār Al-Anwār. Beirut: Al-Wafā Institute; 1404 A.H.
56. Al-Maṭlūb '. Mabāḥith fī 'ulūm Al-Qur'an wa Al-Ḥadīth. Cairo: Al-Mukhtār Institute; 1425 A.H.
57. Motahhari M. Ta'lim va Tarbiat dar Eslām (Islamic Education). Tehran: Sadra; 1989.
58. Ma'rifat MH. Al-Tafsīr wa Al-Mufasssirūn fī Thawbah Al-Qashīb. Mashhad: Al-Raḍawīyah University for Islamic Sciences; 1419 A.H.

59. Ma'rifat MH. Al-Tamhīd fī 'ulūm Al-Qur'an. Qom: Islamic Publication Institute Subsidiary of Teachers Community of the Holy Qom; 1414 A.H.
60. Mughnīyah MJ. Tafsīr Al-Kashif. Tehran: Dār Al-Kutub Al-Islāmīyah; 1424 A.H.
61. Mullā Ḥuwaysh Āl Ghāzī '. Bayān Al-Ma'ānī. Damascus: Al-Taraqqī Publication; 1382 A.H.
62. Waḥidī A'BA. Asbāb Nuzūl Al-Qur'an. Researched by Bisyūnī Zaghlūl K. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'ilmīyah; 1422 A.H.
63. Ya'qūb AH. Naẓarīyah 'idālah Al-Ṣaḥābah wa Al-Marja'ah Al-Sīasīyah fī Al-Islām. London: Al-Fajr Institute; (n.d.).
64. Ya'qūbī ABA. Tārīkh Ya'qūbī. Beirut: Dār Ṣādīr; (n.d.)

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال پانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۷، پیاپی ۳۸، صص ۱۵۵-۱۸۴

DOI: 10.22051/tqh.2018.18364.1853

«ذکر» و «تذکر» در سیر نزول قرآن کریم

محمدوحید شیخ بهایی^۱

رضا شکرانی^۲

محمدرضا حاجی اسماعیلی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱/۲۷

چکیده

یکی از نام‌های قرآن «ذکر» و یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های این کتاب، تذکربخشی است. این نوشتار با بررسی ارتباط میان آیات مبین این ویژگی بر اساس ترتیب تاریخی نزول، نخستین بار ابعاد جدیدی از هماهنگی مضمونی و انسجام درونی قرآن را نشان داده است. آیات قرآن در این حوزه در چهار مرحله با مطلع «ذکر للعالمین» قابل بررسی است. مرحله نخست ناظر به خود قرآن و تبیین تذکربخشی فراگیر آن و مرحله دوم ناظر به مخاطبان و بیان لوازم تذکرپذیری از قرآن است. در مرحله سوم روی سخن با اهل ایمان است و دو واکنش کلی «اتباع» و «اعراض» در مواجهه با ذکر، در

^۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان mv.sheikhbahaei@ltr.ui.ac.ir

^۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) r.shokrani@ltr.ui.ac.ir

^۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان m.hajiesmaeili@ltr.ui.ac.ir

مقابل هم قرار می‌گیرد. مرحله پایانی نیز به تفصیل آموزه‌های مراحل قبل با رویکردی متفاوت پرداخته است. در بررسی گزاره‌های مرتبط با جنبه تذکربخشی قرآن بر اساس ترتیب نزول، انداز پذیری، تفکر محوری، ولایت پذیری و قرآن باوری ابعاد به هم پیوسته‌ی تذکرپذیری از قرآن را تشکیل می‌دهند. در نگرش کلان به ساختار و مضامین این دسته از آیات، «هماهنگی در سیر نزول» و تناسبی اعجاب‌آور میان قالب و محتوا نیز رخ می‌نماید. قرآن برای سخن گفتن در باره تذکربخش بودن خود، قالب تذکردهی را انتخاب کرده و آن محتوا را در این قالب ریخته است.

واژه‌های کلیدی: تفسیر موضوعی تنزیلی، ذکر، سیر نزول، اولوالالباب، اسماء قرآن.

مقدمه

مطالعه قرآن برای دریافت مراد الهی، هیچ‌گاه منحصر به شیوه‌ای خاص نبوده، محققان و مفسران بنا به تفاوت دیدگاه‌ها، همواره به روش‌هایی که عقلایی و مشروع دانسته‌اند، اقبال نشان داده‌اند. در دوره معاصر، لزوم توجه به ترتیب نزول قرآن برای دستیابی به فهم و تفسیر درست آن، افق تازه‌ای در این عرصه گشوده است. این شیوه که از سوی مدافعانش، بهترین روش برای تفسیر قرآن به شمار می‌آید (نکونام، ۱۳۸۸، ص ۴۵) برگرفته از روایاتی است که ترتیب نزول سوره‌های قرآن را نشان می‌دهد. این روایات که مضامینی تقریباً مشابه و با اختلافات اندک دارند، به چهارده تن از صحابه و تابعان می‌رسد که مهم‌ترین و احتمالاً راوی اصلی همه آنها امام علی (ع) و ابن عباس هستند. (نکونام، ۱۳۹۶) (برای مشاهده جداول مقایسه‌ای روایات ترتیب نزول، نک: به: بهجت پور، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۷۶-۷۲)

عالمان قرآن پژوه غالباً این روایات را به عنوان شواهد ارزشمند تاریخی، از نظر دور نداشته‌اند. حتی بزرگانی چون علامه طباطبایی (ره) که این روایات را قابل اعتماد نمی‌دانند

(طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۴) در مواردی به عنوان مؤید به آنها استناد کرده‌اند. (فتاحی زاده و رجب زاده، ۱۳۸۷، ص ۴۴)

با این حال، شیوه تفسیر به ترتیب نزول، به یکی از اختلاف نظرهای جدی در میان محققان و مفسران قرآن کریم بدل گردیده است. بررسی استدلال‌های مخالفان این رویکرد، نشان می‌دهد عمده دغدغه ایشان، خارج ساختن قرآن از سیستم یکپارچه خود در صورت اصالت بخشیدن به ترتیب نزول است. (قائم‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۱۶۰) این موضوع به تفاوت زاویه نگاه به نزول تدریجی قرآن باز می‌گردد. موافقان تفسیر تنزیلی، ضمن باور به انسجام درونی قرآن، ترتیب تاریخی نزول را متوقف بر حکمت الهی دانسته (بهجت پور، ۱۳۸۷، ص ۳۳؛ نکو نام، ۱۳۸۸، ص ۴۸) و توجه به آن را در فهم قرآن لازم می‌دانند. اما منتقدان، این مسئله را به اقتضای شرایط زمان نزول پیوند می‌دهند. به این معنا که اگر شرایط آن زمان به گونه دیگری رقم می‌خورد، ترتیب نزول نیز تغییر می‌یافت. (صدر، ۱۳۸۹، ص ۱۵۹) سؤال این است که آیا می‌توان در بروز همان شرایطی که بسترساز نزول آیات‌اند، حکمت الهی را نادیده گرفت؟

طرح مسئله

به نظر می‌رسد توجه به ترتیب نزول، در کنار سایر مؤلفه‌های مفید، می‌تواند در فرایند فهم قرآن مهم تلقی شود و نادیده گرفتن مطلق آن قابل قبول نباشد. شاید بتوان نسبت «ترتیب نزول» به «ترتیب مصحف» را به یک اعتبار مانند نسبت «اسباب نزول» به قاعده تفسیری «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد» دانست. هرچند قاعده مزبور معتبر و مورد عمل است، لیکن استنباط «عموم اللفظ» نیازمند پیمودن مسیری برای فهم آیه و اشراف به موضوع آن است. طبیعی است که آگاهی از اسباب نزول، در این مرحله کاملاً کاربرد دارد. بر همین قیاس، در بررسی‌های قرآنی در عین اعتبار ترتیب مصحف، توجه به ترتیب نزول می‌تواند نتایجی داشته باشد که بدون در نظر گرفتن آن قابل دستیابی نیست. اما به گفته برخی منتقدان، این شیوه برای اثبات کارایی خود در آغاز راه است و دلایل ذکر شده برای آن در حدی نیست که بتواند این نظریه را به خوبی اثبات کند. (صدر،

۱۳۸۹، ص ۱۵۵) فارغ از مسائل نظری، بهترین دلیل برای بیان فایده‌مندی این روش، اثبات عملی کارایی آن است.

این مطلب را بیش از آنکه بتوان در تفسیرهای تنزیلی مفصل اما انگشت شمار موجود جستجو کرد، باید در بررسی‌های موضوعی دنبال نمود که به دلیل حجم کمتر، کارآمدی بیشتر و نتایج روشن‌تری به همراه دارد. نوشتار حاضر در همین راستا، موضوع «تذکرپذیری» انسان از قرآن، مبتنی بر «تذکربخش» بودن قرآن را به ورطه آزمون گذاشته و با مرتب‌سازی آیات مرتبط با این ویژگی بر اساس ترتیب نزول، روابط میان آنها و تطور گزاره‌هایشان را در سیر نزول، ارزیابی کرده است. تذکرپذیری، یکی از مهم‌ترین ابعاد ارتباط انسان با قرآن به شمار می‌آید که مسائل آن بیشتر در سوره‌های مکی و با حجم کمتر در سوره‌های مدنی، قابل توجه و پیگیری است.

۱. پیشینه تحقیق

پیش‌تر، ترتیب نزول سوره‌ها به صورت کلی یا جزئی در بررسی برخی موضوعات لحاظ شده است. در بخشی از مقاله «روش طرح توحید در قرآن» به تطور این موضوع در کمتر از نیمی از سوره‌های مکی اشاره شده است. (بهجت‌پور، ۱۳۸۹، ص ۸۸ تا ۹۳) در همین زمان، نویسندگانی با چینش آیات عفاف و حجاب بر اساس روایات ترتیب نزول، تلاش کرده‌اند روش قرآن در نهادینه‌سازی این موضوع در جامعه عصر نزول را کشف کنند. (زاهدی، امرایی، نظریگی، ۱۳۸۹)

مقاله دیگری نیز هم‌زمان و با همین رویکرد به بررسی علل طلاق و راهبردهای کاهش آن از دیدگاه قرآن پرداخته است. (حکیم و زاهدی‌فر، ۱۳۸۹) در مقاله‌ای هم که به تفسیر «الغفور الرحیم» و تحلیل غرض هدایتی آن پرداخته، به همین مقدار اکتفا شده که «به جهت دو برابر بودن تعداد آیات مدنی که این دو نام در آنها درج شده‌اند، شاید بتوان گفت نیاز مردم به تذکر به این دو اسم بعد از هجرت دو برابر شده است». (سراج‌صادقی و بابایی، ۱۳۹۱، ص ۲۱)

البته در تحقیقات مذکور، کشف ارتباط منطقی بین آیات بر اساس سیر نزول و استخراج گزاره‌هایی که صرفاً از این طریق به دست آید، در اولویت نیست. نوشتار حاضر، مدعی است چنین امری قابل تحقق است و یافتن چنین گزاره‌هایی به معنای سودمند بودن توجه به ترتیب نزول، در فهم قرآن است. از این رو این مسئله را در محوریت قرار داده و در کنار آن، سیر گزاره‌های مبین متعلق «تذکر» را نیز از نظر دور نداشته است.

۲. روش تحقیق

نظر به توقیفی بودن ترتیب آیات در سور و مطابق رویه مفسران تنزیلی، ملاک ترتیب نزول، صرفاً سوره است و ترتیب آیات آن، مورد بحث نیست. بر این اساس، آیات مرتبط با جنبه تذکریبخشی قرآن، بر اساس سوره‌هایی که این آیات در آنها قرار دارد، مرتب شده و روابط بین آنها بررسی شده است. به منظور توجه به سیر نزول، شماره ترتیب نزول سوره، داخل گروه قرار داده شده است. ترتیب سوره‌ها بر اساس گزارش آیت‌الله معرفت (ره) از روایت ابن عباس و تکمیل آن مطابق روایت جابر بن زید (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۱۸۸) می‌باشد که پس از بررسی و مقایسه روایات ترتیب نزول، به عنوان صحیح‌ترین مجموعه قابل استناد معرفی شده است. (بهجت پور، ۱۳۸۷، ص ۶۷) گفتنی است در مطالعاتی هم که به آنها اشاره شد، بر همین اساس عمل شده است.

۳. بررسی اختلاف روایات ترتیب نزول

خوشبختانه در موضوع مورد مطالعه، اختلاف روایات ترتیب نزول، مشکلی پدید نمی‌آورد. زیرا از مجموع ۳۴ سوره و ۶۲ آیه مورد بحث، با اینکه حداکثر ۶ سوره مکی (اعلی، ص، یس، سجده، حاقه، عنکبوت) و ۲ سوره مدنی (رعد و انسان) از جهت مکی یا مدنی بودن اختلاف نقل دارند، اما به جز یک مورد (سوره رعد که تنها به یک آیه آن استناد شده است) بقیه موارد به این صورت قابل حل است:

۱- گزارش مدنی بودن سوره‌های ص و یس، به جهت شاذ، بی‌دلیل و مخالف اجماع

بودن، مورد اعتنا نیست. (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۱۹۹)

۲- سوره‌های سجده، حاقه و عنکبوت در جدول ترتیب نزول، جزء دوازده سوره پایانی مکی بوده و همگی آنها، طبق روایتی مدنی شمرده شده‌اند. روایت مزبور، ترتیب مورد نظر میان سوره‌ها را به هم نمی‌زند و تنها مرز بین سوره‌های مکی و مدنی را تغییر می‌دهد. از این جهت، این روایت حتی با فرض صحت، چندان تأثیری در موضوع ندارد.

۳- در مورد گزارش مدنی بودن سوره اعلی و مکی بودن سوره انسان، در نهایت بر اساس دیدگاه‌های تفسیری، همان نقل مطابق روایات ترتیب نزول ترجیح داده می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۶۴ و ج ۲۰، ص ۲۱۱ تا ۲۱۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۱۷؛ حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۰۹ و ۴۱۰)

گفتنی است در همه موارد مذکور، دیدگاه علامه طباطبایی (ره) که در تشخیص مکی یا مدنی بودن سوره، تدبر در مضامین سوره را معتبرتر از روایات ترتیب نزول می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۵) با روایات ترتیب نزول انطباق دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۶۲ و ۱۸۱؛ ج ۱۶، ص ۹۷ و ۲۴۲؛ ج ۱۹، ص ۳۹۱)

در این میان تنها سوره رعد است که مکی یا مدنی بودن آن محل بحث است. علامه طباطبایی (ره) به شهادت سیاق آیات و مضامین، آن را مکی می‌داند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۲۸۵) اما آیت‌الله معرفت (ره) ضمن اشاره به اشتراک مضامین این سوره در سوره‌های مکی و مدنی، قوت روایات ترتیب نزول را موجب تضعیف سایر تعلیل‌ها بیان می‌کند. (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۲۰۱)

در اینجا این سوره طبق روایات ترتیب نزول، ذیل سوره‌های مدنی قرار گرفته است. هرچند اگر مطابق برخی تحلیل‌های دیگر (اقبال و صادقی، ۱۳۹۳) آن را مکی بدانیم، اولاً متناسب با ساختار آغازین سوره، به احتمال قوی رتبه آن پس از سوره یوسف بوده و لذا از بین مراحل چهارگانه‌ای که در ادامه به آن اشاره می‌شود، در همین مرحله‌ای که اکنون هست، قرار خواهد گرفت. ثانیاً احتمال جا به جایی تنها یک آیه از میان ۶۲ آیه مورد بحث، تأثیری در نتیجه کلی به دست آمده نخواهد داشت.

۴. ذکر در قرآن کریم

واژه «ذکر» و مشتقات آن، از واژگان پر بسامد قرآن به شمار می آید که علاوه بر کاربرد در معنای لغوی، بالغ بر بیست مرتبه با عباراتی چون: «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (تکویر: ۲۷؛ ص: ۸۷؛ یوسف: ۱۰۴) در توصیف قرآن به کار رفته است. مفسران ضمیر مبتدا در این آیات را به قرآن بازگشت داده‌اند. (از جمله ن. ک: به: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۴۰۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۹، ص ۲۷۱؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۱۲، ص ۱۲۳)

با در نظر گرفتن آیاتی که در آنها قرآن، مایه تذکر یا مشتمل بر ذکر معرفی شده، این آیات به بیش از شصت مورد افزایش می یابد. برخی محققان، ذکر را مستقل از قرآن و انطباق این دو بر یکدیگر را غیر قابل قبول می دانند. (شاکر و فخاری، ۱۳۸۹، ص ۷) با این وجود، ایشان نیز دست کم اعم بودن ذکر نسبت به قرآن را پذیرفته (همان، ص ۱۹ و ۲۷) و کاربست آن در مورد قرآن را انکار نکرده‌اند. (همان، ص ۲۶) کاربست ذکر در مورد آموزه‌های وحیانی و از جمله قرآن «این پیام مهم را در بر دارد که دین الهی فطری است. بنابراین، کار وحی و آموزه‌های وحیانی بیشتر به ذکر و یادآوری می ماند تا آموزه‌های تأسیسی و جدید.» (شاکر و فخاری، ۱۳۸۹، ص ۲۶)

«ذکر» در نقطه مقابل غفلت یا فراموشی است و معنایی اعم از یادآوری قلبی یا زبانی دارد. (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۳۴۳) پس قرآن در واقع محمل ذکر و ابزار ایجاد تذکر است و استعمال ذکر برای قرآن مبتنی بر مبالغه و از باب «زید عدل» است. (همان، ص ۳۴۴) دو ویژگی برای این واژه در نظر است. نخست آنکه در سیر نزول قرآن، نخستین پاسخ به سؤال مقدر از چیستی قرآن است و دوم آنکه فراوانی این توصیف ویژه از قرآن نسبت به سایر توصیفات، در سراسر آیات قرآن، کم نظیر و بلکه منحصر به فرد است. این دو نکته، در تبیین اهمیت «تذکرپذیری» از قرآن قابل توجه است.

۵. مراحل تبیین تذکر بخشی قرآن کریم در سیر نزول

در سیر نزول، اتصاف قرآن به صفت ذکر، مشتمل بر چهار مرحله است:

- مرحله نخست، به تذکر بخشی فراگیر قرآن اختصاص دارد.

- مرحله دوم، لوازم مورد نیاز مخاطبان برای تذکرپذیری از قرآن را بیان می‌کند.
 - مرحله سوم، مخاطبه با اهل ایمان و مقایسه دو رویکرد عملی «اتباع» و «اعراض» در مواجهه با ذکر است.
 - مرحله پایانی نیز به تفصیل مضامین مراحل قبل البته با رویکردی متفاوت اختصاص دارد.
- توجه دادن به کارکرد تذکربخشی قرآن عمدتاً (مراحل اول تا سوم و بخش زیادی از مرحله چهارم) در سوره‌های مکی قرار گرفته که با نمود بیشتر بیان کلیات اعتقادی در این سوره‌ها بی‌مناسبت نیست.
- مفهوم تذکر، به دلالت التزامی بر «تکرار» نظر دارد و از زیبایی‌های این بررسی، این است که متکلم حکیم ضمن بیان مضمونی تذکربخش برای مخاطب، در مقاطع متناسب، تذکربخشی این آیات را یادآور می‌شود. بدین منظور با آغاز هر یک از مراحل با مطلع «ذِکْرٌ لِّلْعَالَمِیْنَ»، بر همگانی و فراگیر بودن پیام قرآن تأکید می‌کند. ضمن آنکه در مرحله چهارم چنانکه گفتیم، تذکری مجدد نسبت به موضوعات مراحل قبل وجود دارد. در نگاه مجموعی به ساختار و مضامین قرآن، انصاف مکرر قرآن به صفت ذکر را می‌توان یکی از نمونه‌های جالب تناسب قالب و محتوا دانست. درست مانند آنکه کسی عبارت: «خوش خط بودن، صفتی نیکوست» را با خطی زیبا و چشم‌نواز به نگارش در آورد.

۵-۱. مرحله نخست: تذکربخشی فراگیر قرآن کریم

این مرحله شامل ۶ آیه در ۳ سوره است که به ترتیب عبارتند از: قلم: ۵۲، مزمل: ۱۹ و مدثر: ۳۱ و ۵۶-۵۴ که در ادامه به بررسی آنها خواهیم پرداخت.

۵-۱-۱. بررسی ارتباط آیات

قرآن پس از بیان برخورد نادرست کافران در مواجهه با سخن متذکرانه پیامبر(ص)، نخستین گزاره درباره تذکرآفرینی خود را به تعیین دامنه مخاطبانش اختصاص می‌دهد. تعبیر فراگیر «لِّلْعَالَمِیْنَ» نشان می‌دهد که قرآن در جایگاه فرستنده، پیام حیات‌بخش خود را

به گونه‌ای ارسال کرده که امکان دریافت آن برای همگان وجود دارد: «وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ» (قلم: ۵۲) این قرآن مایه بیداری خفتگان و یادآوری غافلان بوده (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲۴، ص ۴۲۶) و آنچه از ادله توحید به صورت فطری در وجودشان قرار داده شده، نمودار می‌سازد. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۶۱۹) در سیر نزول، این نخستین معرفی و توصیف قرآن از خود به شمار می‌آید.

در گام دوم، با بیانی تأکیدی نسبت به اعلام پیشین، اراده «گیرندگان» در کار بست پیام نیز به رسمیت شناخته می‌شود: «إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» (مزمّل: ۱۹) نظر به عمومیت تعبیر «لِّلْعَالَمِينَ»، آیه بعدی در جهت غفلت‌زدایی از انسان و برای توجه بیشتر او، وی را به طور خاص مورد توجه قرار می‌دهد: «وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْبَشَرِ» (مدثر: ۳۱) در ادامه بار دیگر آزادی و خواست مخاطبان در بهره‌گیری از ذکر با همان اسلوب پیشین یادآوری شده: «كَلَّا إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ * فَمَنْ شَاءَ ذَكَّرْهُ» (مدثر: ۵۴ و ۵۵) و این بار از حقیقتی دیگر پرده‌برداری می‌شود که عبارتست از بازگشت سلسله علل نظام آفرینش به مشیت پروردگار: «وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...» (مدثر: ۵۶).

۵-۱-۲. بررسی متعلق تذکر در مرحله نخست

در سوره قلم، سخن از اتهام‌زنی به پیامبر(ص)، تکذیب ایشان و عواقب وخیم آن است و سپس گفته می‌شود: «مَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ». در سوره مزمّل نیز آیات پیش از آیه مورد بحث، به تکذیب‌کنندگان پیامبر(ص) و عذاب‌هایی که در انتظار آنهاست اشاره دارد. لذا اسم اشاره «هذه» مشتمل بر همه انذارهای گذشته، تمام سوره یا کل قرآن است. (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲۵، ص ۱۸۹) در آیه ۳۱ سوره مدثر، ضمیر مبتدا به جهنم و اخباری که در این سوره در مورد آن مطرح شده برمی‌گردد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۹۱)

آیات اشاره شده بعدی نیز در امتداد اخبار از عذاب کسانی که خوفی از آخرت ندارند، بیان شده است. بنابراین، آنچه در این مرحله بدان تذکر داده می‌شود، جدی گرفتن سخن هشدارآمیز پیامبر(ص) است که می‌توان آن را **انذارپذیری** نامید.

۲-۵. مرحله دوم: لوازم مورد نیاز مخاطبان برای تذکرپذیری از قرآن کریم
این مرحله شامل ۱۷ آیه در ۵ سوره است که به ترتیب عبارتند از: تکویر: ۲۹-۲۷،
اعلی: ۱۱-۹، ق: ۳۷ و ۴۵، قمر: ۱۷، ۲۲، ۳۲ و ۴۰ و ص: ۱، ۲، ۸، ۲۹ و ۴۹.

۲-۵-۱. بررسی ارتباط آیات

ابتدا یادآوری می‌شود که پیام «یادآوری» قرآن، همگانی و فراگیر است: «إِنَّ هُوَ إِلَّا
ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ * لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ * وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...» (تکویر: ۲۹-۲۷) در
این مرحله تغییر سیاق از غیبت به خطاب می‌تواند نشانه توجه یافتن مخاطبان به مضمون
سخن باشد. در اینجا نخستین اشاره به لوازم دریافت و کاربرد پیام قرآن، در قالب اراده
استقامت و پایداری بر صراط حق (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۲۰) نمایان می‌گردد و مثل
مرحله قبل که بهره‌گیری از ذکر به مشیت الهی پیوند خورده بود، این بار بازگشت اصل
اراده انسان به مشیت الهی تذکر داده می‌شود.

بر این اساس، آیه نخست از این آیات، در مقام بیان اهلیت قرآن برای تذکربخشی به
همه عالمیان و آیه دوم در مقام فعلیت یابی تذکربخشی قرآن در مخاطبان است. به بیان
دیگر، آیه نخست به «فاعلیت فاعل» و آیه دوم به «قابلیت قابل» اشاره دارد. (مکارم، ۱۳۷۴،
ج ۲۶، ص ۲۰۱)

در گام بعد که وظیفه پیامبر(ص) در مقام تأکید بر حقانیت رسالت تذکیری ایشان
تبیین می‌گردد، یکی دیگر از لوازم تذکرپذیری مخاطبان نیز شناسانده می‌شود: «فَذَكِّرْ إِنْ
نَفَعَتِ الذِّكْرَى * سَيَذَكِّرْ مَنْ يَخْشَى * وَ يَنْجِنِيهَا الْأَشْفَى» (اعلی: ۱۱-۹) گاهی کاربرد فعل امر،
اطمینان افزایی است و به نظر می‌رسد در اینجا همین وجه متعین باشد. زیرا سیاق آیات
سوره‌های قبل در مقام بیان کم تأثیری دعوت نبوی و کم توجهی مخاطبان به محتوای
تذکربخش قرآن است. چنین فضایی، جایگاه تثبیت قلب پیامبر(ص) و تسلی ایشان از
جانب پروردگار درباره درستی مسیر ایشان است و ضمناً این نکته هم بیان می‌شود که این
تذکردهی بی‌نتیجه هم نیست و گروهی که از پروردگارشان حساب ببرند (ملکی، ۱۳۹۶،

ص ۵۹۱) آن را پذیرفته و متذکر خواهند شد. هر چند دیگران از آن روی بر خواهند تافت و این برایشان چیزی جز شقاوت به بار نخواهد آورد.

آنگاه بیان می‌شود که برای درک بیدارگری پیام وحی، کافی است انسان ذهنی باز داشته یا سراپا گوش باشد (ملکی، ۱۳۹۶، ص ۵۲۰): «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ» (ق: ۳۷) هنگام مواجهه با پیام الهی، برخورداری از این دو ویژگی، به زائل شدن غفلت و دغدغه‌مندی درباره آینده می‌انجامد. چنین حالتی، نیروی لازم برای تذکرپذیری از قرآن را تأمین می‌کند.

سپس پروردگار عدم وظیفه اجبار در دعوت را به رسول خود خاطر نشان کرده و یکی دیگر از لوازم تذکرپذیری را بیان می‌کند: «مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعَيْدِ» (ق: ۴۵) خوف از مواعید الهی، نتیجه همان دو ویژگی قبل و اسباب تأثیرگذاری بیشتر قرآن بر انسان است.

تا اینجا ارتباط بین آیات روشن است و به چهار ابزار مهم مترتب بر یکدیگر برای تذکرپذیری از قرآن اشاره شده است:

- ۱- خواست خود انسان برای حرکت در مسیر درست؛
- ۲- خشیت داشتن نسبت به خدا و حساب بردن از او؛
- ۳- با دقت و توجه به پیام الهی گوش سپردن؛
- ۴- وعده و وعید الهی را جدی گرفتن؛

اکنون به آیات بعد در ترتیب نزول و بیان ارتباطشان با آیات قبل می‌پردازیم: یادآوری همگانی قرآن، تنها برای عده معدودی مؤثر می‌افتد. اگر گیرندگان پیام قرآن (نوع بشر) بازخورد مناسب از خود نشان نمی‌دهند، این حاکی از وجود ایرادی است. این ایراد نه از ناحیه خداست و نه هنگام انتقال پیام به مردم خللی پدید آمده؛ زیرا پیامبر(ص) به ضمانت عصمت الهی، مبرا از هر نقصان، در تبلیغ قرآن، «صحیح» و «کامل» عمل نموده‌اند. آیا ممکن است خود قرآن به دلیل اشتغال بر معارفی متعالی علی‌رغم ایفای وظیفه رسالت، باز هم در خور فهم عمومی نباشد؟

آیات بعدی مرتبط با این موضوع، دقیقاً به همین سؤال پاسخ می‌دهد: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ» (قمر: ۱۷، ۲۲، ۳۲ و ۴۰) معلوم می‌شود که این ایراد از ناحیه اصل پیام هم نیست و به علو مرتبه آن باز نمی‌گردد. زیرا گوینده حکیم، مطالب قرآن را متناسب با فهم عمومی گیرندگان سامان داده و در این مضامین، فرایند «یادآوری» را برای بشر آسان ساخته است. پس چرا اقبال عمومی به رسالت نبوی، کمتر از حد انتظار است؟

پاسخ قرآن بر اساس سیر نزول چنین است: «ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ * بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَ شِقَاقٍ» (ص: ۱ و ۲) بسیاری از مخاطبان قرآن، خودشان در «دریافت» پیام مشکل دارند. آنها نمی‌خواهند حرف حق را بپذیرند. این «گیرندگان» به واسطه خوی برتری طلبی، تذکرپذیری از انسانی مانند خود را مستلزم برتری او دانسته و این برایشان خوشایند نیست: «أَنْزَلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا؟! گویا حالتی دارند که تا عذاب الهی را نچشند، قادر به درک حقیقت و خروج از تردید نیستند: «بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْ ذِكْرِي بَلْ لَمَّا يَدُوقُوا عَذَابٍ» (ص: ۸)

پس معلوم شد ایراد در مواجهه نابخردانه انسان با پیام الهی است. حال آنکه اگر این مواجهه، مبتنی بر عقل و خرد باشد، هر آینه از آن تأثیر می‌پذیرد. این نکته‌ای است که آیه بعدی به آن تصریح می‌کند: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (ص: ۲۹) بر اساس این آیه، تذکرپذیری اخص از تدبر و نشانه قرار داشتن در دایره اولوا الألباب است. «متذکر شدن» محصولی است که در بستر تفکر شکل می‌گیرد و اولوا الألباب کسانی‌اند که با کاربردست اندیشه ناب، به درکی در ست و بی شائبه از محیط پیرامون خود نائل می‌شوند. چنین امری، خارج از عهده یا حوصله عموم است. به همین دلیل است که علی‌رغم تذکردهی همگانی قرآن، متذکر شدن از آن، همگانی نیست.

پس از همنشینی «تذکر» با «اولوا الألباب»، این بار نوبت همنشینی «ذکر» با «متقین» است: «هَذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ» (ص: ۴۹) از ظاهر آیه بر می‌آید که «هذا» به قرآن اشاره دارد. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۳، ص ۱۱۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۱۸) یا دست کم محتمل است چنین باشد. (اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۵۱۰؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۲۳، ص ۱۷۳)

در هر صورت، نظر به حکیم بودن صاحب سخن، این موضوع نمی‌تواند تصادفی باشد. خصوصاً که این دو آیه، در یک سوره‌اند و در پی هم نازل شده‌اند. بر این اساس

می توان رابطه ای میان تقوا و اندیشه ورزی به دست آورد. متقین نمی توانند از غیر «أولوا الألباب» باشند. این کتاب مایه تذکر است و متذکر شدن از آن نشانه خردمندی است. از میان خردمندان متذکر شده، آنهایی که تقوا داشته باشند، خوش عاقبتند. یعنی در مسیر همراهی با قرآن، متذکر شدن از پیام الهی، خود آغاز مرحله ای جدید در کار بست «تذکر» و حرکت در مدار تقوا است. پس همچون تدبر و تذکر، میان «تذکر» و «تقوا» نیز رابطه عام و خاص برقرار است.

۵-۲-۲. بررسی متعلق تذکر در مرحله دوم

در بسیاری از آیات، به متعلق تذکر و اینکه به چه چیزی باید متذکر شد، تصریح نشده است. با این حال فضای سوره های این مرحله، فضای سوق دادن انسان به اندیشه ورزی صحیح به عنوان زیرساخت لازم برای تذکر پذیری از قرآن است. در بطن گزاره های توصیفی و خبری سوره تکویر که پیش از اتصاف قرآن به صفت ذکر بیان شده، توصیه به تفکر موج می زند. مقصد کلی آن نیز به سمت تفکر در آیات الهی و عاقبت امر است. در سوره اعلی نیز پیش از امر به تذکر، به تسبیح (منزه از هر عیب و نقص دانستن) خدا و توجه به آیات الهی اشاره شده. امری که بدون تفکر عمیق قابل وصول نیست. بنابراین، **تفکر محوری** در جهت تصدیق قلبی پیامبر(ص) می تواند دومین گزاره مهم تذکر بخشی قرآن شناخته شود.

همچنین «ذکک» در آیه ۳۷ سوره «ق» به مضمون آیه قبل مبنی بر سرگذشت پیشینیان اشاره دارد که علی رغم قدرتمندی، در نهایت راه گریزی از فرمان هلاکت الهی نداشته و نابود شدند. توجه به تاریخ زندگی اقوام گذشته و عبرت آموزی از هلاکت ایشان را می توان در راستای جهت دهی قرآن به مسیر تفکر انسان تحلیل کرد.

۳-۵. مرحله سوم: مخاطبه با اهل ایمان و مقایسه دو رویکرد عملی «اتباع» و «اعراض» در مواجهه با ذکر

این مرحله شامل ۱۵ آیه در ۷ سوره است. به این ترتیب: ص: ۸۷، اعراف: ۳ و ۲، یس: ۱۱، ۶۹ و ۷۰، طه: ۲، ۳، ۹۹، ۱۰۰ و ۱۱۳، قصص: ۵۱، اسراء: ۴۱ و ۴۶ و هود: ۱۲۰.

۳-۵-۱. بررسی ارتباط آیات

آغاز این مرحله با «یادآوری» قابلیت بهره‌گیری همگانی از قرآن رقم می‌خورد: «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (ص: ۸۷) ابتدا به ارتباط این آیه با آیات قبل از خود در سیر نزول اشاره می‌کنیم. در دو آیه اخیر مرحله قبل، از سه مقطع غربالگری در مسیر همراهی با قرآن، سخن به میان آمد. (گروهی در قرآن تدبر نمی‌کنند؛ گروهی دیگر تدبر می‌کنند، اما متذکر نمی‌شوند؛ برخی نیز تدبر می‌کنند، متذکر هم می‌شوند، اما در مدار تقوا حرکت نمی‌کنند. حال آنکه «حسن مآب» مختص متقین است).

طبیعی است که این روند ممکن است امید مخاطب را به توانایی ماندن در این مسیر کاهش دهد. اینجاست که دوباره فراگیر بودن تذکر بخشی قرآن، یادآوری می‌شود. در واقع، قرآن متناسب با نیاز مخاطب، انگیزه وی را برای «استقامت» در این راه، تقویت کرده است. این واقعیتی در روش تربیتی قرآن است که تنها توجه به سیر نزول آیات، می‌تواند پرده از آن بردارد.

حال ارتباط آیه بعد با این آیه را بیان می‌کنیم. در مرحله نخست، «ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» را «ذِکْرَى لِلْبَشَرِ» همراهی کرد. در مرحله دوم، «لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ» جایگزین آن شد. و در این مرحله، «لِلْمُؤْمِنِينَ» تعابیر پیشین را تبیین و تکمیل می‌کند: «كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ... لِنُنذِرَ بِهِ وَ ذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» (اعراف: ۲) تذکردهی قرآن برای آن دسته از افراد «بشر» به کار می‌آید که «بخوانند» در صراط مستقیم حرکت کنند. چنین افرادی در واقع «مؤمنان» هستند.

اکنون نخستین بار در سیر نزول این آیات، خطاب الهی مستقیماً متوجه مؤمنان گردیده و ایشان ضمن امر شدن به «اتباع ما أنزل الله» و عدم اتباع غیر آن، به جهت کوتاهی در تذکرپذیری از قرآن، توبیخ می‌شوند: «اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَ لَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ

قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ» (اعراف: ۳) این آیه، نخستین همنشینی «تذکر» با «اتباع» است. اتباع ما أنزل الله (قرآن) و عدم اتباع غیر آن، نمونه کلان عملی برای تقوای بیان شده در مرحله قبل است که نتیجه و ادامه مسیر متذکر شدن به شمار می آید.

در آیه بعد، «الذکر» جانشین «ما أنزل الله» شده: «إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَ خَشِيَ الرَّحْمَنَ...» (یس: ۱۱) و به قرینه مقابله این دو، میان «اتباع الذکر» و «اتباع ما أنزل الله» رابطه این همانی برقرار است. پس «اتباع الذکر» نتیجه متذکر شدن است و انذار نیز منحصرأ در افراد متذکر مؤثر واقع می شود. بنابراین، کسانی که از انذار پیامبر(ص) تأثیر نمی گیرند (یس [۴۱]: ۶-۱۰) در حقیقت، قوه تذکرپذیری در آنها به فعلیت نرسیده است.

در آیات بعد به صراحت به «ذکر» بودن قرآن اذعان شده است تا برابر شماری «ذکر» با «ما أنزل الله» در آیات قبل تأیید شود: «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَ قُرْآنٌ مُبِينٌ * لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا» (یس: ۶۹ و ۷۰) مقابله آیه اخیر با آیه پیشین و توجه به رابطه جانشینی «اتباع ذکر و خشیت از رحمان» با «حیات» نشان می دهد از نگاه قرآن، زندگی حقیقی از آن کسانی است که «اتباع الذکر» دارند. بر این اساس، حیات بخشی به بشر را می توان غایت نزول قرآن پس از طی مراحل تدبیر، تذکر، اتقاء و اتباع دانست. تصریح به این معنا نیز وجود دارد و در سیر نزول، به دوره مدنی (انفال: ۲۴) موکول شده است.

از اینجا به بعد، با موضوع «اعراض از ذکر» که نقطه مقابل «اتباع ذکر» است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۲۴) مواجه می شویم: «وَ قَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا * مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا» (طه: ۹۹ و ۱۰۰) «اعراض» به این معنا است که گروهی از مخاطبان، به جای آنکه آگاهانه، پیام تذکرآفرین وحی را پذیرفته و در مقام اتباع از آن بر آیند، راه ادراک آن را برای خود مسدود ساخته در مقام روی گردانی از آن قرار می گیرند.

با اینکه قرآن برای اینکه مایه یادآوری باشد، از چیزی فروگذار نکرده: «وَ كَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَ صَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا» (طه: ۱۱۳) و آیه به آیه و سوره به سوره (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۵۴) به سوبیشان آمده تا به خود آیند: «وَ لَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (قصص: ۵۱) و حقایق در آن به بیان های گوناگون توضیح داده شده (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۰۵) تا متن به شوند؛ با این حال، جز بر شدت نفرتشان

نمی‌افزاید: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا» (اسراء: ۴۱) «نفرت» نقطه مقابل «تذکرپذیری» است.

همچنانکه تذکرپذیری زمینه‌ساز اتباع است، نفرت نیز به اعراض منجر می‌شود.
(تذکرپذیری ← اتباع / نفرت ← اعراض)

در آیه بعد که بار دیگر «ذکر» و «نفرت» در برابر هم قرار می‌گیرند، بعد دیگری از نظم و هماهنگی قرآن که آن را «هماهنگی در سیر نزول» می‌نامیم، آشکار می‌گردد: «وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذُكِّرْتُمْ بَلَغَتْ فِي الْقُرْآنِ وَخُذَةٌ وَلَوْ أَنَّ عَلَيْنَا لَأَرْسَلْنَا نُفُورًا» (اسراء: ۴۶) در مرحله نخست، توجه دادن به مختوم شدن سلسله علل طولی نظام آفرینش به خواست پروردگار، در قالب بیان وابستگی ذکر انسان به مشیت الهی: «وَمَا يَذُكَّرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...» (مدثر: ۵۶) و در مرحله دوم در قالب بیان وابستگی اصل خواست انسان به آن نمودار شد: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...» (تکویر: ۲۹) در این مرحله نیز که سخن از نفرت و اعراض از ذکر است، یادآوری می‌شود که این امر نیز با همه شئون و مراتب خود، خارج از اراده الهی نیست.

آیه پایان‌بخش این مرحله، در هماهنگی آشکار با آغاز آن، بار دیگر اذعان می‌کند که آنچه به واسطه این سوره یا آیات و اخبار آن بیان شده، حق و برای مؤمنان مایه پند و تذکر است: «وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ» (هود: ۱۲۰).

۵-۳-۲. بررسی متعلق تذکر در مرحله سوم

هر چند ضمیر در آیه ۸۷ سوره ص به قرآن بازگشته (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۲۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۵۹) و لذا آیه، صرف تذکر بخشی قرآن بدون اراده متعلق خاص را نتیجه می‌دهد، اما به قرینه آیات ۶۵ تا ۶۸، وحدانیت و قهاریت خدا موضوع مهمی برای یادآوری در اینجاست. «اتباع» امر شده در سوره اعراف نیز به قرینه عبارت پس از آن: «وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ»، کنایه از پذیرش ولایت الهی است و مراد از تذکرپذیری در این آیه نیز توجه به توحید ربوبی و تصدیق آن است: «وَلَوْ تَذَكَّرْتُمْ لَدَرَيْتُمْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى هُوَ رَبُّكُمْ لَا رَبَّ لَكُمْ سِوَاهُ فَلَيْسَ لَكُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۸).

بر این اساس، با توجه به برابر شماری «اتباع ما أنزل الله» با «اتباع ذکر»، نقطه مقابل آن یعنی «اعراض از ذکر» نیز به این معناست که برخی انسان‌ها به جای تأمل جدی برای درک حقیقت حاکم بر نظام خلقت یعنی ولایت الهی و سر تسلیم فرو آوردن در برابر آن، راه‌های دیگری در پیش گرفته و خود را از حضور در دایره «ایمان» محروم می‌کنند. به این ترتیب، در تطور گزاره‌های تذکر بخشی قرآن، پس از ایمان به پیامبر(ص) و تصدیق ایشان بر اساس تفکر در شواهد موجود، در گام سوم، گردن نهادن به ولایت مطلقه الهی بر نظام آفرینش مورد تأکید قرار می‌گیرد. آیه ۴۶ سوره اسراء نیز نمود دیگری از حقیقت ولایت الهی است. **ولایت‌پذیری** با سوره هود نیز که در آن مکرر به توحید عبادی و ربوبی خداوند اشاره شده، تناسب دارد.

۴-۵. مرحله چهارم: تفصیل مضامین مراحل قبل با رویکرد متفاوت

مرحله پایانی، شامل ۲۴ آیه است که به ترتیب عبارتند از: یوسف: ۱۰۴، حجر: ۹۶، صافات: ۱۳، زمر: ۲۷ و ۹، فصلت: ۴۱، دخان: ۵۸، ذاریات: ۵۵، غاشیه: ۲۱ و ۲۲، کهف: ۵۷، نحل: ۴۴، ابراهیم: ۲۵ و ۵۲، سجده: ۲۲، حاقه: ۴۸، عنکبوت: ۵۱، بقره: ۲۲۱، انفال: ۲، آل عمران: ۷، رعد: ۱۹، انسان: ۲۹ و نور: ۱؛

مطالعه آیات این مرحله نشان می‌دهد در آنها کمتر مطلبی می‌توان یافت که در آیات قبل بدان اشاره نشده باشد. در واقع، این مرحله نوعی تکرار و تذکر نظام‌مند نسبت به آیات مراحل قبل را پی‌ریزی می‌کند. البته این تکرار اغلب جنبه تذکر صرف ندارد؛ بلکه همراه با تفصیل آن مضامین یا اتخاذ رویکردی دیگر در بیان آنهاست.

۴-۵-۱. بررسی ارتباط آیات

۴-۵-۱-۱. تکرار مضمون مرحله اول

این مرحله مانند مراحل قبل با یادآوری همگانی بودن قابلیت بهره‌گیری از تذکر قرآن آغاز می‌شود: «...إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ» (یوسف: ۱۰۴) قرآن واسطه‌ای است تا مردم آنچه

را که خدا از علم به خود و نشانه‌هایش در قلب آنها به ودیعه قرار داده اما غفلت‌ها و روی گردانی‌ها باعث فراموشی آن شده، به یاد آورند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۲۷۵)

۵-۴-۱-۲. تفصیل مضامین مرحله دوم

در سوره حجر که در ترتیب نزول، پس از سوره یوسف قرار دارد، بیان می‌شود که کار مخالفان دعوت نبوی، از آن پنهان کاری که پیش‌تر به علم الهی آشکار و در پیام وحی منعکس شد، گذشته و با گستاخی رو در روی پیامبر (ص) به استهزاء ایشان و تذکر آفرین بودن پیام‌های آن حضرت می‌پردازند: «وَ قَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ» (حجر: ۶) در اینجا مضمون کلی آیات ۲ و ۸ سوره «ص» که در مرحله دوم بررسی شد، با تفصیل بیشتر و بیان نحوه عملکرد ظاهری مخالفان، تکرار شده است. اما بلافاصله و به اقتضای مقام سخن، خدای سبحان با نسبت دادن انحصاری تنزیل «ذکر» و محافظت از آن به خود، از حیثیت و شرافت آن دفاع فرموده و کلام تمسخرآمیز مخالفان را ابطال می‌کند: «إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹)

با این حال، کسانی که هنوز به ادراک محیط حاکم بر خود نائل نشده‌اند، وقتی از خدا ترسانده و به این قرآن پند داده می‌شوند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲۰، ص ۴۶۲) آن را نمی‌پذیرند: «وَ إِذَا دُكِّرُوا لَا يَذْكُرُونَ» (صافات: ۱۳) مهم‌ترین ویژگی این افراد نادانی آنهاست که اگر انگیزه شناخت داشته و در مسیر تفکر درست قرار گیرند، در مواجهه با این پیام، متأثر و متذکر خواهند شد: «... قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (زمر: ۹)

این دومین همنشینی «تذکر» با «أولوا الألباب» در سیر نزول آیات است. در اینجا نیز با تکرار و تفصیل مضمون آیه ۲۹ سوره «ص» مواجهیم. بدین صورت که در نخستین همنشینی، انحصاری برای تذکر پذیری اولوا الألباب بیان نشده و به لحاظ منطقی تنها با اثبات شیء مواجه بودیم: «لِيَذَّبَّسُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ»؛ اما در این آیه تذکر پذیری صراحتاً در انحصار اولوا الألباب قرار می‌گیرد. بر این اساس، دامنه مصادیق «متذکران»، از محدوده اولوا الألباب فراتر نمی‌رود. با این حال، متناسب با روش تربیتی قرآن، مبتنی بر

حفظ انگیزه مخاطب در مسیر همراهی با قرآن و در راستای «هماهنگی در سیر نزول» اکنون بار دیگر یادآوری می‌شود که با بودن مثال‌های فراوان و متنوع در قرآن، هر که خود را در زمره «الناس» می‌داند، استعداد تذکرپذیری از آن را داراست و هیچ کس را برای استبعاد از راه یافتن به رتبه اولواالالباب، راهی نیست: «وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (زمر: ۲۷)

آیه بعد در ترتیب نزول، در حکم جمله معترضه‌ای است که با هشدار به کسانی که باور نمی‌کنند قرآن آمده تا آنها را به خودشان بیاورد (ملکی، ۱۳۹۶، ص ۴۸۱)، رویکردی انگیزشی و بیانی هشدارآمیز را جایگزین رویکرد پیشی و معرفت‌بخش آیات قبل و بعد ساخته و به این ترتیب بر نفوذ و تأثیر کلام می‌افزاید: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ» (فصلت: ۴۱) قرآن، کتابی است که در اجرای اهداف خود از جمله ایجاد تذکر برای مخاطبان، قدرتمند و شکست‌ناپذیر است. قرآن با ناتمام نگاه داشتن جمله «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ» ذهن مخاطب را درباره خبر «إِنَّ» مشغول نگاه داشته تا وی هر احتمالی را که ممکن است، بدهد و در نتیجه بیشتر نگران شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۳۹۷)

پس از این آیه، بار دیگر همان سیر معرفت‌بخش آیات پیشین در مورد باز بودن راه تذکر از قرآن به روی همگان، ادامه می‌یابد: «فَإِنَّمَا يَسْتَرْزَأُ بِلسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (دخان: ۵۸) این آیه نیز در مقام تفصیل مضمون آیات چهارگانه سوره قمر: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ...» اما با رویکردی متفاوت است و بر اساس آن می‌توان به سؤال از کیفیت تیسیر قرآن پاسخ داد و بیان کرد که معارف متعالی قرآن در قالب «لسان» مورد استفاده بشر در گفتگو و مفاهمه و البته به گونه‌ای منحصر به فرد در اثربخشی (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۲۱۷) متجلی شده و زمینه ادراک این معارف برای وی فراهم شده است.

رویکرد متفاوت این دو آیه از این جهت است که آیات سوره قمر، به خود قرآن نظر داشت و در مقام دفع توهم دشواری آن بود. اما آیه اخیر چنانکه روشن است، به مخاطبان نظر داشته و در امتداد این مقطع از آیات، در مقام حفظ امیدواری همگانی برای تذکرپذیری از قرآن است.

آیه بعد، تبیین آیه ۹ سوره اعلی را بر عهده داشته و ضمن تأکید مجدد بر حقانیت رسالت تذکیری پیامبر (ص) و ایجاد امیدواری بیشتر برای ایشان، رویکردی متفاوت، در ست همانند مورد پیشین (تفاوت در زاویه نگاه به مذکر یا متذکر) اتخاذ می‌کند: «وَ ذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ» (ذاریات: ۵۵) و همچنانکه در مرحله دوم، عدم وظیفه اجبار در دعوت به ایشان خاطر نشان شده بود، این بار بر انحصار وظیفه ایشان در تذکیر تأکید می‌شود: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ» (غاشیه: ۲۱) و در توضیح عبارت: «مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ» بیان می‌شود که: «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (غاشیه: ۲۲) اینکه گفته شد مجبور کننده آنها نیستی، دلیلش این است که اصولاً سیطره‌ای بر آنها نداری که بخواهی مجبورشان سازی که به راه بیایند.

۵-۴-۱-۳. تفصیل مضامین مرحله سوم

آیه بعد در سیر نزول، رویکرد «اعراض» را تفصیل می‌دهد: «وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَ نَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَ إِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا» (کهف: ۵۷) در این باره چند نکته قابل توجه است:

- در این آیه اعراض از تذکر به آیات الهی، از مصادیق ظلم شناخته شده تا هم معلوم شود این کار از جنس تضييع حق است (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۷، ص ۲۰۷) و هم به ظلمت ناشی از تکذیب نور حق (همان، ص ۲۱۱) در وجود فرد روی گردان از نشانه‌های پروردگار، اشاره شود.

در اینجا در تبیین سلسله علل طولی اعراض از ذکر، ابعادی از نکته مورد اشاره در مرحله قبل، پررنگ‌تر نشان داده می‌شود. مقایسه عبارت مرحله سوم: «وَ جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً...» با عبارت این مرحله: «إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً...» تأکید بیشتر در این مرحله بر جنبه فاعلی مؤثر حقیقی در «اعراض» را نشان می‌دهد. از نظر لحن بیان، تأکید در عبارت نخست بر «أكِنَّة» و در عبارت دوم بر «إِنَّا» است.

- در عبارات پایانی همین آیات نیز تفاوت در عمق و شدت وجود دارد. در عبارت مرحله سوم: «وَ إِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَ لَوْ عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا» به تو صیغ جنبه ظاهری

اعراض همراه با اخبار از نفرت آنان پرداخته شده و در عبارت این مرحله: «وَ إِنْ نَدَعُهُمْ إِلَىٰ اَلْمُدَىٰ فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا» عمق اعراض ایشان و اخبار از عدم هدایت ابدی آنها تبیین شده است.

آیه مورد بحث، محفوف به آیاتی پیش و پس از خود در همین سوره است: «... وَ لَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ...» (کهف: ۲۸) و «الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَن ذِكْرِي وَ كَانُوا لَا يَسْتَشْعِرُونَ سَمْعًا» (کهف: ۱۰۱) هر چند «ذکر» در این دو آیه به خصوص قرآن بازگشت ندارد، اما تحلیل اجمالی آنها در مسئله اعراض، سودمند است و از سلب الهی و کیفی قابلیت‌های کلی «گیرندگی» در برخی از افراد خبر می‌دهد. در مسیر تقرب الی الله، «قلب» مرکز ادراک است و «عین» مرکز تمییز و تشخیص.

«قلب» باید غافل نباشد تا «راه» بودن راه و «چاه» بودن چاه را ادراک کند و «عین» باید در پرده نباشد تا راه را از چاه تشخیص دهد. اختلال در کارایی این دو، اختلال در حرکت در این مسیر را به دنبال خواهد داشت. از طرفی، این ابزارها در عین لازم بودن، کافی نیستند و انتخاب راه درست از میان راه‌های متعدد فراروی بشر، شناختی ویژه می‌طلبد که جز در سایه تبیین وحیانی به دست نخواهد آمد.

در آیه بعد در ترتیب نزول: «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴) هم به مطلب بالا اشاره شده و هم از جهت دیگر، شیوه تربیتی پیش گفته درباره حفظ انگیزه مخاطبان در مسیر همراهی با قرآن مورد توجه قرار گرفته است. واژه «الناس» به خوبی این مطلب را بازتاب می‌دهد.

در این آیه ادامه فرآیند «تبیین ← تفکر» بیان نشده است؛ اما تعبیر از قرآن به «الذکر» اشعار دارد که تفکر، به قصد تذکر است.

در ادامه، هم رویکرد تربیتی آیه قبل و هم احتمال جدید مطرح شده تقویت می‌شود: «وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (ابراهیم: ۲۵) بنابراین، محور افقی «تبیین ← تفکر ← تذکر» از دیگر گزاره‌های شناختی است که از این آیات به دست می‌آید. مقایسه این محور با محور «تدبر ← تذکر ← اتقاء ← اتباع» به تعیین جایگاه «تذکر» در الگوی نموداری ابعاد ارتباط با قرآن کمک می‌کند. پیش‌تر دانستیم بر اساس تبیین قرآن، «تذکر»

مخصوص محدودده أولوا الألباب است. بر این اساس می توان گفت این آیه سیر تفکر «الناس» تا تذکر أولوا الألباب را نشان می دهد.

آیه بعد، به همین سیر تصریح می کند: «هذا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَ لِيُنذِرُوا بِهِ وَ لِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَ لِيَذَّكَّرَ أُولُوا الألبابِ» (ابراهیم: ۵۲) این آیه ضمن توجه دادن به مضامین گذشته، در عین حال رویکرد ویژه ای برای خود دارد. در تحلیل این آیه در ترتیب نزول، می توان آن را در راستای تنظیم مخاطبان میان خوف و رجا دانست.

توضیح آنکه نخست محدودده تاب آوران در مسیر همراهی با قرآن تنگ تر شد. سپس بر اساس شیوه تربیتی بیان شده، به تقویت انگیزه مخاطبان مبادرت شد. حال پس از چهار بار تکرار واژه «الناس» در این مقام در سوره های «زمر»، «نحل» و همین دو آیه از سوره «ابراهیم» و ارجاع ضمایر متعدد به آن که حکایت از امکان فراوان بهره گیری عمومی از قرآن دارد، برای اینکه مبادا ناامیدان احتمالی مراحل قبل، این بار در توهم ادراک رایگان قرآن اسیر شوند، لازم است بار دیگر به همگان تذکر داده شود که دریافت تذکر قرآن، بی هزینه نیست و اندیشه ورزی جدی می طلبد.

آیه بعدی نیز ضمن تذکر به معارف قبل، آنها را تفصیل می دهد: «وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ» (سجده: ۲۲) سیر آیات پیشین مربوط به اعراض از ذکر، با توصیف آن آغاز و به اخبار از ظالمانه بودن آن رسید. در اینجا این سیر تکمیل شده و پس از تذکر مجدد به ظالمانه بودن اعراض، این بار به صورت غیر مستقیم، به مجرمانه بودن آن نیز اشاره و «انتقام الهی» درباره آن گو شزد می شود تا بیشترین انگیزه برای «اعراض» از «اعراض از ذکر» به وجود آید. مضمون هشدار و انگیزشی این آیه همچون جمله معترضه ای در میان مضامین معرفتی و بینشی آیات قبل و بعد، و مشابه کارکرد آیه ۴۱ سوره فصلت در بین آیات سابق است. این یکی دیگر از نمونه های «هماهنگی در سیر نزول» است.

در ادامه، منفعت تذکر بخشی قرآن برای متقین مورد تأکید قرار گرفته: «وَ إِنَّهُ لَتَذِكْرٌ لِّلْمُتَّقِينَ» (حاقه: ۴۸) و مضامین آغازین مرحله سوم نیز یادآوری می شود: «أَوْ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَ ذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (عنکبوت: ۵۱) شرط

تذکرپذیری از قرآن «ایمان» است و کسی که بخواهد تأثیر این کتاب بر دل و جان خود را ببیند، باید به الهی بودن آن باور داشته باشد. این نکته، پایان بخش گزاره‌های اتصاف قرآن به ذکر، در سوره‌های مکی است که در عین حال هماهنگی آشکاری با مضامین سوره‌های مدنی دارد.

۵-۴-۲. ابعاد تذکر بخشی قرآن در سوره‌های مدنی

با ورود به سوره‌های مدنی که کارکرد غالبی آنها، راهبری اهل ایمان در ابعاد فردی و اجتماعی فروع دین در فضای جامعه ایمانی است، محور تذکر بخشی قرآن نیز بر رابطه میان ایمان و ذکر استوار می‌شود. ابتدا بر امیدواری مجدد نسبت به تذکرپذیری همگانی از پیام وحی تأکید می‌شود: «وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (بقره: ۲۲۱) این آیه، تزییلی در تبیین شرایط اعتقادی مرد و زن برای ازدواج با یکدیگر است و نشان می‌دهد پیام وحی حتی در جزئیات زندگی مسلمانان نیز کارکرد تذکر بخش دارد.

آنگاه موضوع ذکر در معرفی ویژگی‌های اهل ایمان، نقش جدی می‌یابد: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَ إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا...» (انفال: ۲) سپس در موضوع آیات محکم و متشابه، رابطه ایمان و ذکر بار دیگر خودنمایی می‌کند: «وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَذَكِّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ» (آل عمران: ۷) راسخان در علم، مصداق اتم اولوا الألباب به شمار می‌آیند. ویژگی برجسته ایشان در این مقام، ایمان به کل سخن و باور به الهی بودن همه آن است.

از سوی دیگر ویژگی اولوا الألباب نیز انحصار ایشان در تذکرپذیری از پیام الهی قرآن است. تذکرپذیری در این مقام، همان باور به الهی بودن کل قرآن (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ۲۹) و نفی هر گونه تناقض و بطلان در کلام الهی است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۴۸) پس این آیه در حالی به تذکر مجدد «انحصار تذکر در اولوا الألباب» پرداخته که فرایند «تذکرپذیری از قرآن» را مبتنی بر «ایمان به حقانیت قرآن» قرار داده و در واقع تأکیدی است بر گزاره پایانی طرح شده در سوره‌های مکی. این همان لباس «تفصیل مضامین قبلی با رویکرد متفاوت» است که غالباً بر اندام آیات این مرحله پوشانده شده

است. آیه بعد در ترتیب نزول، به گزاره استنباط شده از آیه قبل، تصریح می‌کند: «أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (رعد: ۱۹)

در ادامه، بر اصل اختیار و مشیت گیرندگان در دریافت متذکرانه پیام وحی، عیناً با کاریست همان ادبیات مرحله نخست، تأکید می‌شود تا انسجام درونی قرآن این بار در قالب هماهنگی فرازهای نخستین با فرازهای پایانی در بعد تذکربخشی قرآن، به بهترین شکل نمودار گردد: «إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» (انسان: ۲۹)

گام پایانی، به آغاز سوره نور اختصاص دارد که در بر گیرنده آموزه‌های مهم فردی و اجتماعی برای مؤمنین است و بر امیدواری نسبت به تذکرپذیری آنان تأکید شده است: «سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نور: ۱) نظر به حکیمانه بودن سخن قرآن، ابراز این امیدواری نشان‌دهنده امکان واقعی تحقق مضمون آن است و همین امر افزایش‌دهنده امید مؤمنان در بهره‌مندی از معارف قرآن است.

۵-۴-۳. بررسی متعلق تذکر در مرحله چهارم

از جمله موارد قابل اشاره در آیات این بخش در خصوص متعلق ذکر، آیه ۹ سوره زمر است. به قرینه سیاق و با توجه به آیه دوم سوره: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ...» (زمر: ۲) آگاهی و باور به «حقانیت ما أنزل الله» را می‌توان دست‌کم یکی از موارد مهمی که اولوا الألباب بدان متذکر می‌شوند، به شمار آورد. در سوره فصلت نیز، تحذیر شدید از کفر نسبت به ذکر، ضرورت ایمان به کتاب خدا را تداعی می‌کند. چنانکه در آیه ۵۷ سوره کهف هم «قرآن» از مهم‌ترین مصادیق «آیات رب» است که اعراض از آن ظلمی بزرگ معرفی شده است.

بر این اساس **قرآن باوری** به عنوان یکی از مهم‌ترین نتایج ولایت‌پذیری، می‌تواند چهارمین مرحله از تطور گزاره‌های تذکربخشی قرآن محسوب شود. این نکته از آیه ۵۱ سوره عنکبوت نیز استنباط شده، در تفسیر آیه ۷ سوره آل عمران (به قرینه تطابق مصداقی راسخان در علم با اولوا الألباب) وارد شده و در آیه ۱۹ سوره رعد نیز صراحتاً بیان شده و با سایر آیات این بخش نیز سازگار است.

بنابراین، متعلق تذکر در آیه ۵۲ سوره ابراهیم نیز می‌تواند باور به حقانیت قرآن باشد. زیرا به نظر می‌رسد در این آیه سه مرتبه تکرار لام تعلیل، با سیر تطور گزاره‌های تذکری قرآن بی‌ارتباط نباشد. بر این اساس، «لِيُنذَرُوا...» با انذار پذیری در مرحله نخست؛ و «لِيَعْلَمُوا...» با پذیرش ولایت الهی در مرحله سوم مرتبط است. بنابراین، «لِيُدَّكَرُوا...» نیز می‌تواند ایمان به حقانیت ما أنزل الله را بیان دارد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، آیات مبین تذکر بخش بودن قرآن، بر اساس ترتیب نزول، مرتب شده و وجود ارتباط معنادار بین آنها نشان داده شد. این ارتباط به چند صورت قابل بررسی است:

الف) رعایت ترتیب منطقی در انتقال معارف

قرآن ابتدا خود را تذکر بخش معرفی کرده و دامنه مخاطبانش را نیز جهانی اعلام می‌کند. سپس لوازم تذکر پذیری مخاطبان را بیان نموده و نشان می‌دهد این لوازم، در دسترس همگان است و به کار بست قابلیت‌های خدادادی در نهاد همه افراد مربوط می‌شود. آنگاه ایشان را به «اتباع» از خود امر کرده، نسبت به «اعراض» و عواقب آن هشدار می‌دهد. در نهایت، بار دیگر موارد بیان شده را با تفصیل بیشتری یادآوری می‌کند.

ب) ارتباط بین گزاره‌های کلی که قرآن به آنها تذکر می‌دهد

قرآن در سیر نزول، ابتدا از همگان می‌خواهد پیام و حیانی پیامبر(ص) را جدی گرفته و به واسطه آن از غفلت و بی‌توجهی فاصله بگیرند. سپس ایشان را به تأمل درباره مفاد این پیام برای تصدیق درونی آن فرا خوانده و در این راستا، مسیر تفکر انسان را نیز جهت‌دهی می‌کند. آنگاه همه پرسش‌های احتمالی را با توجه دادن به اصل ولایت مطلقه الهی بر نظام آفرینش پاسخ گفته و لزوم تسلیم و خضوع در برابر آن را مورد تأکید قرار می‌دهد. نتیجه تحقیق این سه محور، باور به درستی و حقانیت «ما أنزل الله» است. این باور، مسیر بهره‌گیری بیشتر از قرآن را به عنوان کتابی حیات‌بخش، هموار می‌کند.

ج) هماهنگی در سیر نزول

در این بررسی به صورت مشخص با سه نمونه مواجه شدیم که بیان مضمون «ب» پس از مضمون «الف» در سیر نزول تداوم یافته است. به این معنی که اگر بار دیگر به مناسبتی به مضمون «الف» اشاره شده، پس از آن از مضمون «ب» نیز سخن به میان آمده است. درک این هماهنگی و حکمت مترتب بر آن، از مواردی است که جز با در نظر گرفتن ترتیب نزول، حاصل نخواهد شد.

د) تناسب قالب و محتوا

اگر تکرار یک مضمون، زمانی انجام شود که احتمال غفلت یا فراموشی مخاطب نسبت به آن مطرح باشد، این تکرار، تذکر نام می‌گیرد. قرآن به صورت مکرر از تذکر بخش بودن خود سخن گفته است. اما توجه به سیر نزول نشان می‌دهد این تکرارها خود، حالت تذکر و یادآوری دارد. زیرا در مقاطع خاص و مورد نیاز انجام شده است. به بیان دیگر یکی از تذکرات قرآن، درباره تذکر بخش بودن خود می‌باشد.

منابع

۱. **قرآن کریم**، (۱۳۹۶ش)، ترجمه علی ملکی، تهران: نشر ویراستاران.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا)، **التحریر و التنویر**، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۳. اقبال، ابراهیم؛ صادقی، عماد، (۱۳۹۳ش)، «کاوشی در مکی یا مدنی بودن سوره رعد»، **پژوهش‌های قرآن و حدیث**، سال چهارم و هفتم، شماره ۲، صص ۲۰۳ تا ۲۲۰.
۴. اندلسی، ابن عطیه عبدالحق بن غائب، (۱۴۲۲ق)، **المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**، تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. بهجت پور، عبدالکریم، (۱۳۸۹ش)، «رویکردی نو در تفسیر بر اساس ترتیب نزول»، **پژوهش‌های قرآنی**، سال شانزدهم، شماره ۶۲-۶۳، صص ۲۶ تا ۷۱.
۶. بهجت پور، عبدالکریم، (۱۳۸۷ش)، **همگام با وحی**، قم: انتشارات سبط النبی (ص).
۷. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**، تحقیق: محمد عبدالرحمان المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۸. حسکانی، عبید الله بن احمد، (۱۴۱۱ق)، **شواهد التنزل لقواعد التفصیل**، تحقیق: محمد باقر بهبودی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۹. راغب اصفهانی، حسن بن محمد، (۱۴۱۲ق)، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقیق: صفوان عدنان داودی، بیروت: دار القلم.
۱۰. شاکر، محمد کاظم؛ فخاری، علیرضا، (۱۳۸۹ش)، «ذکر در قرآن با تکیه بر معنای وحیانی آن»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، سال هفتم، شماره ۱۴، صص ۷ تا ۳۲.
۱۱. صدر، سید موسی، (۱۳۸۹ش)، «سنجش ادله موافقان و مخالفان تفسیر بر اساس ترتیب نزول»، **پژوهش های قرآنی**، سال شانزدهم، شماره ۶۲-۶۳، صص ۱۵۰ تا ۱۶۵.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۹۱ش)، **قرآن در اسلام**، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۵. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفة.
۱۶. فتاحی زاده، فتحیه؛ رجب زاده، شیرین، (۱۳۸۷ش)، «نگرش علامه طباطبایی (ره) به روایات ترتیب نزول»، **مطالعات قرآن و حدیث**، شماره ۳، صص ۲۹ تا ۵۴.
۱۷. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، **التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۸۹ش)، **بیولوژی نص (نشانه شنا سی و تفسیر قرآن)**، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۰. مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰ق)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، بیروت: دارالکتب العلمیة.

۲۱. معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۸ش)، **التمهید فی علوم القرآن**، ترجمه: جواد ایروانی، قم، انتشارات تمهید.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۳. نکونام، جعفر، (۱۳۸۸ش)، «تفسیر تاریخی قرآن کریم»، **پژوهش دینی**، شماره ۱۹، صص ۴۱ تا ۶۸.
۲۴. نکونام، جعفر، (۱۳۹۶ش)، «بررسی روایات ترتیب نزول قرآن»، **دانشنامه موضوعی قرآن**
www.maarefquran.org

Bibliography:

1. The Holy Qur'an. Translator: Ali Maleki. Tehran: Virastaran Publication; 2017.
2. Ibn 'Shūr MBM. Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr. Beirut: Al-Tārikh Al-'Arabī Institute; (n.d.).
3. Āndulusī I'BGh. Al-Muḥarrar Al-Wajīz fī Tafsīr Al-Kitāb Al-'Azīz. Researched by Abdossalaam Abdoshāfī Mohammad, Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyah; 1422 A.H.
4. Bahjatpoor A. Hamgam ba Wahy (Along with Revelation). Qom: Sebt Al-Nabī (PBUH) Publication; 2008.
5. Bīḍāwī 'B'. Anwār Al-Tanzīl wa Asrār Al-Ta'wīl. Researched by Mohammad 'Abdorrahman Al-Mar'ashlī, Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī; 1418 A.H.
6. Ḥasakānī 'BA. Shawāhid Al-Tanzīl Liqawā'id Al-Tafḍīl. Researched by Mohammad Baqer Behboodī, Tehran: Printing and Publication Organization of Islamic Culture and Guidance Ministry; 1411 A.H.
7. Rāghib Isfahāni HBM. Mufradāt Alfāz Al-Qur'an. Researched by: Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī. Beirut: Dār Al-Qalam; 1412 A.H.
8. Ṭabāṭabāyī SMH. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur'an. Qom: Islamic Publications Office for Teachers Community of Islamic Seminary of Qom; 1417 A.H.

9. Ṭabāṭabāyī SMH. Qur'an dar Eslām (Qur'an in Islam). By the effort of Sayyid Hadi Khosrowshahi. Qom: Bustan Ketab Institute; 2012.
10. Ṭabarsī FBH. Majma' Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an. Researched by: Mohammad Javad Balāghī, Tehran: Naser Khosrow Publication; 1993.
11. Ṭabarī AMBJ. Jāmi' Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an. Beirut: Dār Al-Ma'rifah; 1412 A.H.
12. Fakhr Rāzi MB'. Al-Tafsīr Al-Kabīr (Mafāṭīḥ Al-Ghayb). Beirut: Dār Ihyā' Al-Turāth Al-'Arabī; 1420 A.H.
13. Qaemina A. Biology Nass [Biology of Text] Semiology and Exegesis of Qur'an. Tehran: Organization of Islamic Culture and Thought Research Center Publication; 2010.
14. Qurṭubī MBA. Al-Jāmi' li-ḥkām Al-Qur'an. Tehran: Naser Khosrow Publication; 1985.
15. Mostafawi H. Al-Taḥqīq fī Kalamāt Al-Qur'an Al-Karīm. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'ilmīyah; 1340 A.H.
16. Ma'rifat MH. Al-Tamhīd fī 'Ulūm Al-Qur'an. Translator: Javad Iravani. Qom: Tamhid Publication; 2009.
17. Makarem N. Tafsīr Nomuneh (Selected Exegesis). Tehran: Dār Al-Kutub Al-Islāmīyah; 1995.
18. Eqbal E, Sadeqi E. Kavoshi dar Madani ya Makki Budan Sureh Rad (Research in Madaniyah or Makkīyah of Surah Rad). Qur'an & Ḥadīth Researches. 2014, 47th Year; No. 2: pp 203-220.
19. Bahjatpur A. Ruykardi No dar Tafsīr bar Asas Tartib Nozul (A New Approach to Exegesis According to Revelation Order). Qur'anic Researches. 2010, 16th Year; No. 62-63: pp 26-71.
20. Shaker MK, Fakhari A. Zekr dar Qur'an ba Tekyeh bar Manaye Vahyani an (Invocation of God in Qur'an Emphasizing its Meaning in Revelation). Qur'an & Ḥadīth Surveys. 2010, 7th Year; No. 14: pp 7-32.
21. Sadr SM. Sanjesh Adelleh Movafeqan va Mokhalefan Tafsīr bar Asas Tartib Nozul (Assessing the Reasons of Pros and Cons of Exegesis According to Revelation Order). Qur'anic Researches. 2010, 16th Year; No. 62-63: pp 150-165.

22. Fattahizadeh F, Rajabzadeh Sh. Negaresh Allameh Tabatabaee Be Revayat Tartib Nozul (Allamah Tabatabaee's view on the Traditions of Revelation Order). Qur'an & Hadīth Studies. 2008; No. 3: pp 29-54.
23. Nekoonam J. Tafsīr Tarikhi Qur'an Karīm (Historical Exegesis of Holy Qur'an). Religious Researches. 2009; No. 19: pp 41-68.
24. Nekoonam J. Barrasi Revayat Tartib Nozul Qur'an (Survey in the Traditions of Revelation Order of Qur'an). Tematic Encyclopedia of Qur'an]Internet[. 2017; Available from www.maarefquran.org

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال پانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۷، پیاپی ۳۸، صص ۱۸۵-۲۰۷

DOI: 10.22051/tqh.2018.17471.1805

ردپای کمی گرایبی در نظریه ترتیب نزول تئودور نولدکه

محسن نورائی^۱
جواد سلمانزاده^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۲۲

چکیده

نظریه ترتیب نزول نولدکه که از مهم‌ترین نظریات مطرح در میان مستشرقان و شخص نولدکه است که به جهت مفصل بودن و اثرگذاری بر دیگر مطالعات قرآنی مستشرقان به جایگاه ویژه‌ای در حوزه مطالعات قرآنی فراز یافته است. با این وجود، در میان تلاش‌های علمی پیرامون نظرات و نظریه‌های نولدکه، اثری پیدا نشد که روش نولدکه را آسیب‌شناسی کند. نظر به اهمیت نظریه مذکور و جای خالی آسیب‌شناسی آن، این نوشتار بر آن است که یکی از ویژگی‌های روشی این نظریه را که استفاده افراطی از ابزار طول‌آیه در کشف ترتیب نزول سوره است؛ شناسایی کند و با ردیابی آن از طریق قرینه‌شناسی و جمع‌نشانه‌ها، علل و عوامل این نوع استفاده از

۱. استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، بابلسر (نویسنده مسئول) m.nouraei@umz.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، بابلسر j.sabdolla@chmail.ir

طول آیه را پیدا نماید. در این مقاله توصیفی - تحلیلی، مبنای کمی‌گرایی نولدکه و متأثر بودن او از گفتمان علمی آلمان در سده نوزده و بیست، علل اصلی استفاده افراطی از طول آیه معرفی می‌شود. چنانکه مبنای فکری کمی‌گرایی، مطالعات را به سمت عناصر کمی و عددی چون طول آیه می‌کشاند و گفتمان علمی حاکم بی‌گمان اثر خود را بر جریان علم خواهد گذاشت.

واژه‌های کلیدی: تئودور نولدکه، ترتیب نزول، طول آیه، کمی‌گرایی.

مقدمه

تئودور نولدکه (Theodor Noldeke)، شیخ المستشرقین آلمان (بدوی، ۱۹۹۳، ص ۵۹۵)، «پیشوای بزرگ» (مهدوی راد، ۱۳۸۲، ص ۲۳۲؛ به نقل از *مذاهب التفسیر الاسلامی*، ص ۷)، مؤسس مطالعات گسترده علوم قرآنی (حسنین، ۱۳۶۲، ص ۱۷) و اولین مؤلف کتاب بزرگ علوم قرآنی با عنوان معنادار «تاریخ القرآن» در غرب (ن.ک: بل، ۱۳۸۲، ص ۱۰؛ مهدوی راد، ۱۳۸۲، ص ۲۳۲؛ معارف، ۱۳۸۳، ص ۲۰) است. این کتاب محصول دو سال پژوهش عمیق نولدکه است و بلافاصله پس از تدوین، جایزه آکادمی پاریس را از آن خود می‌کند. (بدوی، ۱۹۹۳، ص ۵۹۵)

برجستگی این کتاب و نظرات قرآنی نولدکه ناشی از پیروی دیگر مستشرقان از نولدکه و نظرات او است که این کتاب را محور و پایه دیگر مطالعات و تحقیقات مستشرقان ساخته است. (عسکری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۷۵۶). از همین رو بسیاری از مطالعات قرآنی در اروپا بر پایه این کتاب صورت می‌گیرد و آراء و اندیشه‌های او در میان خاورشناسان (مهدوی راد، ۱۳۸۲، ص ۲۳۲) و حتی اهل خاور (ن.ک: زنجانی، ۱۴۰۴، ص ۱۰۲) از جایگاه بالایی برخوردار است.

مستشرقان پرآوازه‌ای چون بلاشر (Blachere) در «مقدمه قرآن»، گلدزیهر (Goldziher) در «گرایش‌های مسلمین در تفسیر قرآن» و قرآن‌پژوهان مسلمان از این

کتاب بسیار یاد می‌کنند (ن.ک: بلاشر، ۱۳۷۴، صص ۵۲/۴۶/۵۴/۱۶۲/۱۹۲؛ بل، ۱۳۸۲، صص ۱۰/۱۰۴/۱۶۹/۱۷۱؛ حسینی طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۶۳) به نظرات نولد که در این کتاب اشاره یا استناد می‌نمایند (ن.ک: رامیار، ۱۳۶۹، صص ۱۸/۱۹/۲۳/۴۱/۵۷؛ فقهی زاده، ۱۳۷۴، صص ۲۷/۶۳؛ صغیر، ۱۴۲۰، صص ۱۶/۴۹/۱۴۸).

گفتنی است که در این کتاب، برخی موضوعات چون ترتیب نزول سوره‌های قرآن، گردآوری سوره‌ها، اختلاف قرائت و... بیش از دیگر موضوعات برجسته شده‌اند و حجم زیادی از این اثر مهم را به خود اختصاص داده‌اند. تلاش‌های نولد که در این موضوعات چنان در جامعه علمی غرب جاافتاده‌اند که به شدت بر افکار دیگران سایه افکنده (مهدوی راد، ۱۳۸۲، ص ۲۳۲) و از نولد که، محقق بزرگ ساخته‌اند (ن.ک: جفری، ۱۳۸۶، ص ۳۱؛ حسینی طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۶۲).

نظر به نامداری و پرآوازی نولد که، اثرگذاری نظریه ترتیب نزول او بر دیگران و اهمیت این نظریه در مهم‌ترین تألیف قرآنی نولد که (ن.ک: داراب زاده، ۱۳۸۹، ص ۴۹) مطالعه و ارزیابی آن تلاشی درخور و مفید دانسته می‌شود که می‌تواند میزان صحت و سقم آن را ارزیابی کند و درجه اعتماد بدان را بازآفرینی نماید. این نوشتار با همین هدف، نظریه مذکور را به صورت دقیق مورد مطالعه قرار داد تا با فهم کامل و دقیق آن، شایستگی ارزیابی آن را بیابد و سنجشی عادلانه از آن ارائه کند. در این نظریه، آن چه چشم خواننده را به خود می‌گیرد؛ ابزارها و عواملی است که نولد که در کشف ترتیب نزول سور به کار می‌گیرد و ترتیب نزول سور را بدان‌ها تعیین می‌کند.

با توجه به شیوه خاص مطالعات مستشرقان و گرایش‌های زیاد اجتهادی آن‌ها، نولد که از ابزارهای بشری و غیر نقلی زیادی وام می‌گیرد تا به هدف خود در تعیین ترتیب نزول سور نزدیک شود. ولی در میان این ابزارهای غیر نقلی، ابزاری به نام «طول آیه» دیده می‌شود که حضوری چشمگیر در این نظریه یافته است و نولد که، گاه و بیگاه از آن در جهت کشف ترتیب نزول سوره استفاده می‌کند. استفاده فراوان نولد که از این ابزار و توجه چشمگیر او به طول آیه در فرآیند کشف ترتیب نزول سور، از نقش و جایگاه تعیین‌کننده این ابزار در نظریه ترتیب نزول نولد که خبر می‌دهد.

حضور فراوان و اثرگذار طول آیه در نظریهٔ مذکور، این سؤالات را در ذهن زنده می‌کند که نولدکه از میان ابزارهای گوناگون مؤثر در کشف ترتیب نزول سور، چرا تا این اندازه بر طول آیه دست می‌نهد؟ آیا نولدکه، دلیل و گواهی بر استفاده از طول آیه در کشف ترتیب نزول سور داشته است؟ و چه عواملی اعم از عوامل علمی، فکری، اجتماعی و ... نولدکه را بدان سو برده است که در نظریهٔ خود، از طول آیه استفاده ویژه‌ای کند؟ آیا عاملی چون گفتمان و فضای علمی آلمان بر نولدکه اثر گذاشته و او را به سمت عنصری کمی چون طول آیه سوق داده است؟ در این صورت، نولدکه تحت تأثیر کدامین فضا و گفتمان علمی، به سمت عنصری کمی چون طول آیه کشانده شده است؟ یا این که طول آیه، ریشه در آبشخور فکری خاصی دارد که خواسته یا ناخواسته بر گرایش‌های علمی نولدکه اثر گذاشته است؟!.

سوگمندها باید گفت که آثار و مطالعات پیشین در حوزهٔ ارزیابی اندیشه‌های نولدکه و به‌ویژه نظریهٔ ترتیب نزول وی، بدین سؤالات توجهی نکرده و در مقام پاسخ‌گویی بدین سؤالات قرار نگرفته‌اند. چنان که آثاری چون «جولۀ فی کتاب نولدکه تاریخ القرآن» از احمد عمران الزاوی، «نقد آثار خاورشنا سان» از مصطفی حسینی طباطبایی و «قراءة نقدیة فی تاریخ القرآن للمستشرق ثیودور نولدکه» از حسن علی حسن مطر الهاشمی اگرچه در پی ارزیابی نظرات نولدکه و گاه نظریهٔ ترتیب نزول وی برآمده‌اند؛ اما هرگز مطالعات نولدکه شناختی خود را با این سؤالات همراه نکرده‌اند و در مقام پاسخ‌گویی بدین سؤالات برنیامده‌اند.

۱. نولدکه و نظریهٔ ترتیب نزول

پیش از ورود به بدنهٔ اصلی مقاله، لازم است نولدکه به‌عنوان صاحب نظریه و نظریهٔ مشهور او در ترتیب نزول سوره‌های قرآن معرفی شوند.

تنوودور نولدکه خاورشناس بزرگ آلمانی است که در شهر هاربورگ از توابع هامبورگ در سال ۱۸۳۶ م به دنیا آمد (بدوی، ۱۳۷۷، ص ۶۵۶). او پس از گذر از مرحلهٔ

تحصیلات مقدماتی به یادگیری زبان‌های سامی به‌ویژه عربی و عبری در دانشگاه مشغول شد و همین امر انگیزه‌ای شد تا نولد که به مطالعات شرقی روی آورد (همان، ص ۶۵۷).

وی در سال ۱۸۵۶ در سن بیست سالگی، دکترای نخست خود را با دفاع از رساله «تاریخ قرآن» دریافت کرد. این اثر که نخست به زبان لاتین نوشته شده بود؛ بعدها توسط خود نولد که به زبان آلمانی ترجمه شد و با همکاری شاگردش «فریدریش اشوالی» (Friedrich Schwally) با اضافات بسیار به چاپ رسید.

این کتاب، بزرگ‌ترین اثر قرآنی نولد که و مهم‌ترین کتاب فرنگ در تاریخ قرآن (زنجانی، ۱۴۰۴، ص ۱۰۲) است که از زبان آلمانی به زبان عربی به قلم «جرج تامر» (Georges Tamer) برگردانده شده است. نولد که در این اثر به موضوعات گوناگون مربوط به کتاب قرآن می‌پردازد و موضوع ترتیب نزول سوره‌های قرآن از جمله موضوعات مهمی است که به‌طور مفصل به بحث گذاشته شده است.

اهتمام جدی نولد که به موضوع ترتیب نزول باعث شده است که این موضوع فصلی بزرگ و صفحاتی زیاد از کتاب وی را به خود اختصاص دهد. او در این فصل، جدای از بحث بر سر شاخص‌ها و ویژگی‌های دوره‌های مختلف مکی و مدنی و ویژگی‌های سور نازل شده در این دوره‌ها، ترتیب نزول ۱۱۴ سوره قرآن را با استفاده از ابزارهای گوناگون کشف و شناسایی می‌کند.

این نظریه، دوره نزول تدریجی قرآن را به چهار بازه زمانی تقسیم می‌کند که سه بازه آن در مکه و بازه پایانی آن در مدینه واقع شده است. در این دسته‌بندی، سوره‌های قرآن به وسیله مشخصه‌های گوناگون لفظی و معنایی تفکیک می‌شوند و هر سوره‌ای در بازه زمانی متناسب با مشخصه‌هایش قرار می‌گیرد.

نولد که در این نظریه از ابزارهای گوناگونی در کشف ترتیب نزول سور استفاده می‌کند. برخی از این ابزارها عبارتند از: معنا و محتوای سور و پیشرفت محتوایی سور (نولد که، ۲۰۰۴، صص ۸۷/۶۵)، سبک و اسلوب (همان، صص ۸۸/۷۶/۶۶)، نظم و آهنگ (همان، صص ۸۷/۸۰/۷۶)، اسلوب (همان، صص ۸۲/۶۹/۶۸/۶۶)، طول آیات (همان، صص ۱۰۶/۹۴/۸۷/۵۸)، سیاق (همان، صص ۲۰۰/۱۹۲/۱۵۷/۱۲۹/۱۱۳/۹۱/۸۷)، نوع واژگان و

عبارات (همان، صص ۹۲/۸۷)، تناسب (همان، ۹۲/۹۳/۹۵/۱۳۰/۱۵۵/۱۶۲)، حجم سوره (همان، ص ۹۳).

با روشن شدن کلیات و مبادی این نظریه، می‌توان گفت که نولدکه در نظریهٔ خود پیش و بیش از روایات و آثار منقول، از ابزارهای علمی و عقلی استفاده کرده است و در مقابل نص، به اجتهاد روی آورده است.

۲. طول آیه، ابزار ویژهٔ این نظریه

طول آیه به معنای تعداد کلمات موجود در هر آیه، (بازرگان، ۱۳۵۵، صص ۱۴-۱۳) یک عنصر کمی و عددی است که تنها به تعداد کلمات موجود در آیه توجه دارد و از دیگر ابعاد کمی و کیفی آیه غافل است.

نولدکه از این ابزار به گونه‌ای ویژه در کشف ترتیب نزول آیات و سور بهره می‌برد. بگونه‌ای که گاه آن را به‌عنوان یک عامل مستقل و تعیین‌کننده قلمداد می‌کند که توان کشف ترتیب نزول را به تنهایی داراست و فرآیند پیچیدهٔ کشف ترتیب نزول با همین عنصر کمی قابل پیمایش است. (ن.ک: نولدکه، ۲۰۰۴، صص ۱۶۶/۱۶۱/۸۷/۵۸) و گاه از آن به مثابهٔ ابزاری کمکی و تأییدی بهره می‌گیرد که در کنار دیگر ابزارها قرار می‌گیرد و دست در دست آن‌ها، ترتیب نزول سور را کشف می‌کند. (ن.ک: همان، صص ۱۶۰/۱۵۴/۹۶/۹۲/۸۷/۷۶/۶۷). نولدکه گاه این ابزار را در کنار ابزارها و عناصر دیگر می‌نهد و تلاش می‌کند تا میان آن‌ها ارتباطی منطقی برقرار کند. (ن.ک: همان، صص ۱۲۸/۱۰۶)

این گونهٔ نگاه به ابزار طول آیه و شیوهٔ به‌کارگیری فراوان و ارزشی آن در این نظریه، این جایگاه را برای طول آیه ثابت می‌کند که این ابزار، حضوری پررنگ و چشمگیر در این نظریه دارد و نولدکه در کشف ترتیب نزول آیات و سور توجه ویژه‌ای بدان می‌کند. برخی از موارد کاربری طول آیه در این نظریه عبارت است از:

۲-۱. طول آیه، ابزار تعیین کننده

از موارد اصلی به کارگیری طول آیه به عنوان یک ابزار جهت کشف ترتیب نزول، بهره‌گیری از آن به مثابه یک ابزار قوی و تعیین کننده است که به تنهایی توان کشف ترتیب نزول را دارد. نولدکه در نظریه ترتیب نزولش، ابزارهای بکار گرفته شده در کشف ترتیب نزول سور را معرفی می‌کند. او در همان آغازهای نظریه‌اش می‌گوید: «احد عوامل المهمة فی هذا السیاق هو طول الآیات؛ یکی از ابزارهای مهم در کشف ترتیب نزول، همین طول آیات است» (نولدکه، ۲۰۰۴، ص ۵۸).

اشاره نولدکه به طول آیه در همان آغاز بحث، از جایگاه تعیین کننده این ابزار در این نظریه خبر می‌دهد. چنانکه نولدکه در تعبیر خود بدین واقعیت توجه می‌دهد که طول آیه از عوامل مهم در کشف ترتیب نزول است و آن را در جایگاه یک عامل اصلی و تعیین کننده جهت کشف ترتیب نزول می‌بیند.

نولدکه در اثبات حقانیت نظرش چنین بیان می‌کند که سخن و کلام عاطفی، موزون و مسجع در دوره نخست مکی، مواضع و موارد راحت و ساده را برمی‌تابد. از این سخن برمی‌آید که آیات نازل شده در دوره نخست مکی به جهت بار عاطفی و وزن مسجعشان در بندهای کوتاه و کوچک ظاهر می‌شده‌اند و طول این آیات کوتاه و فشرده بوده است.^۱ به عنوان نمونه می‌توان به سوره تین اشاره کرد که با استناد به همین ابزار طول آیه، نزول سوره پراکنده شمرده می‌شود و آیه ششم به جهت بلندی طولش از دیگر آیات سوره جدا می‌گردد.^۲ نولدکه در ترتیب نزول سوره تین، این سوره را با وجود انسجام لفظی و معنایش، از دسته سوره‌های تک واحدی و یک‌باره نازل شده جدا می‌کند و نزول آیه ششم این سوره را تنها به جهت بلندی طول آیه متأخر از دیگر آیات می‌شمرد.

^۱. «فالحديث العاطفی الايقاعی الذی یقترب كثيرا من السجع الصحیح فی الفترة الاولى یحتاج الی مواضع راحة

اکثر مما یحتاج الیه حدیث الفترة المتأخرة الذی تحول شیئا فشیئا الی نثر بحت» (نولدکه، ۲۰۰۴، ص ۵۸).

^۲. «واظن ان الآیه السادسة من سوره التین قد اضعفت لاحقا لان طولها یفوق طول ای من الآیات الاخری»

(نولدکه، ۲۰۰۴، ص ۸۷).

نولدکه در کشف ترتیب نزول سورهٔ تین برای ابزار طول آیه، نقش تعیین‌کننده قائل است و با استناد به همین ابزار، به تأخر نزول آیهٔ ششم نسبت به دیگر آیات سوره حکم می‌دهد. بی آن که به دیگر ابزارهای مؤثر در کشف ترتیب نزول توجهی داشته باشد و از آن‌ها در کنار ابزار طول آیه استفاده کند.

طول آیه آن‌قدر برای نولدکه مهم و اساسی است که گاه حکم واحدی برای آیات متساوی الطول و متشابه الطول صادر می‌کند و همهٔ آیات هم طول را با یک چوب می‌راند و در یک برههٔ زمانی جای می‌دهد. نمونه را می‌توان به سورهٔ بقره اشاره کرد که نولدکه پس از تاریخ‌گذاری و کشف ترتیب نزول همهٔ آیات، در پایان حکمی مبنی بر امکان نزول همهٔ آیات کوتاه سوره با هم و در یک زمان صادر می‌کند.^۳ از تعبیر نولدکه برمی‌آید که طول آیه، عاملی اساسی و مستقل در کشف ترتیب نزول است که به تنهایی می‌تواند ترتیب نزول آیات و سوره را تعیین کند.

۲-۲. طول آیه، ابزاری تأییدکننده

طول آیه در نظریهٔ نولدکه، گاه در جایگاه یک مؤید و تأییدکننده ظاهر می‌شود و به‌عنوان یک ابزار کمکی جهت کشف ترتیب نزول سوره مورد استفاده قرار می‌گیرد. این‌گونه برخورد با ابزار طول آیه با مورد پیشین متفاوت است. زیرا در اینجا، طول آیه در جایگاه یک ابزار مؤید و قرینهٔ کمکی ظاهر می‌شود و در کنار دیگر ابزارهای مؤثر در کشف ترتیب نزول بکار گرفته می‌شود. درحالی‌که در مورد پیشین، طول آیه یک ابزار مستقل و تعیین‌کننده بود که به تنهایی ترتیب نزول آیات و سوره را رقم می‌زد؛ بی آن که در کنار دیگر ابزارها قرار گیرد. (همان، صص ۱۶۶/۸۷/۵۸) نمونه را می‌توان به مورد زیر اشاره کرد:

نولدکه در ترتیب نزول سورهٔ عصر، بعد از تعیین ترتیب نزول کلیت سوره، بر پایهٔ مبانی قرآن شناختیش به ترتیب نزول آیات دست می‌زند. او با استناد به این که آیهٔ سوم این

^۳ «ورما نشأ بعض الاجزاء القصيرة من هذه السورة في الوقت الذي نشأ فيه الجزء الاكبر منها» (همان، ص ۱۶۶).

سوره از تعبیر «الذین آمنوا وعملوا الصالحات» استفاده کرده است و همچنین بلندی طول این آیه نسبت به دیگر آیات نتیجه می‌گیرد که آیه سوم سوره عصر همراه دیگر آیات سوره نازل نشده است و نزول آن متأخر از آیات پیشین بوده است.^۴

نولد که در سوره عصر، دو ابزار را کنار هم قرار می‌دهد تا ترتیب نزول یک آیه را کشف کند. او با استناد به نوع تعبیرات بکار رفته در آیه و طول آیه نتیجه می‌گیرد که آیه سوم دارای نزولی متأخر از آیات اول و دوم بوده است. بنابراین نولد که در سوره عصر از طول آیه، به‌عنوان یک مؤید و قرینه استفاده کرده است و آن را در کنار دیگر ابزار جهت کشف ترتیب نزول بکار گرفته است (نمونه‌های دیگر کاربری طول آیه به‌عنوان ابزار تأیید کننده ن. ک: نولد که، ۲۰۰۴، صص ۱۶۰/۹۶/۹۲ / ۸۷ / ۷۶/۶۷).

بهره‌گیری تأییدی از طول آیه در کشف ترتیب نزول، نشان دهنده حضور چشمگیر این ابزار در این نظریه است که هم فراوانی این حضور را نشان می‌دهد و هم توجه ویژه نولد که به طول آیه را ثابت می‌کند. چرا که این گونه برخورد با دیگر ابزارها در این نظریه، کمتر دیده می‌شود و برای ابزارهای دیگر، حضوری کمتر و کم‌رنگ‌تر از طول آیه در این نظریه دیده می‌شود.

۲-۳. مقایسه طول آیه با دیگر ابزارها

از دیگر شواهد دال بر حضور ویژه طول آیه در نظریه نولد که، این است که این ابزار در کنار دیگر ابزارها قرار می‌گیرد و با آن‌ها ارتباط می‌گیرد. نولد که در نظریه خود، گاه طول آیه را در کنار دیگر ابزارها می‌گذارد و تلاش می‌کند تا میان این ابزار و دیگر ابزارها پیوند و ارتباط برقرار کند.

این عملکرد نولد که در مقایسه طول آیه با دیگر ابزارها نشان می‌دهد که او به ابزار طول آیه توجهی ویژه دارد و تلاش می‌کند که با مقایسه آن با دیگر ابزارها، پای این ابزار را به نظریه‌اش باز کند. برخی از این موارد مقایسه‌ای عبارتند از:

^۴. «وينطبق السببان الاول والثالث ايضا على الشكل الحالي للآية الثالثة من سورة العصر» (همان، ص ۸۷).

۲-۳-۱. ارتباط مستقیم طول آیه با فضای سخن سوره

در نظریه ترتیب نزول نولدکه، طول آیه از چنان جایگاه برجسته‌ای برخوردار است که گاه صاحب نظریه، میان آن و دیگر ویژگی‌های سوره ارتباط برقرار می‌کند. برقراری ارتباط میان طول آیه با دیگر ویژگی‌های سوره نشان می‌دهد که طول آیه، نقشی چشمگیر در کشف ترتیب نزول سوره دارد و عاملی اثرگذار در مطالعات سوره‌شناسی به شمار می‌آید. نولدکه این ارتباط را در بیان ویژگی‌های سوره‌های دوره دوم مکی چنین گزارش می‌کند که آرامش حاکم بر سوره‌های نازل شده در این دوره در بلندی طول آیات نازل شده در این دوره نمودار است.^۵

نولدکه نتیجه این فضای حاکم بر سوره را در بلندی طول آیات می‌بیند. گویی این فضای آرام است که طول آیات سوره نازل شده در دوره دوم مکی را بلند کرده است. نولدکه بر خلاف فضای آرام، فضای شورانگیز و فعال را در کوتاهی آیات می‌بیند و بین دو عنصر کوتاهی آیه و فضای سخن شورانگیز پل می‌زند. چنانکه وی درباره آیات نازل شده در بازه زمانی مکی اول بیان می‌کند که آیات کوتاه با شور و هیجان بالایی همراه هستند و آیات بلند، فضایی آرام را پژواک می‌کنند.^۶

عملکرد نولدکه در برقراری ارتباط میان فضای سخن و طول آیات نشان می‌دهد که وی به طول آیه توجهی ویژه داشته است و آن را با دیگر ویژگی‌های سوره مقایسه می‌کرده است تا جایگاه اثرگذار آن را بیشتر نشان بدهد.

۲-۳-۲. ارتباط محکم طول آیه با اسلوب

از دیگر استفاده‌های نولدکه از طول آیه، این است که وی میان طول آیه و اسلوب به کار رفته در آیات، نوعی پیوند و ارتباط محکم می‌بیند. گویی این دو ابزار در مسیر کشف ترتیب نزول همراه یکدیگر هستند و در این مسیر، هماهنگ با هم حرکت می‌کنند.

^۵. «اما الهدوء الذی یقوی فیعبّر عن نفسه بطول الآيات والسور المتزاید» (همان، ص ۱۰۶).

^۶. «الآیات القصیره تعکس الحركه الشغوفه التي تنقطع مرارا بسبب تعالیم بسیطه وهادئه لكنها زاخره بالقوه»

(همان، ص ۶۹).

صاحب نظریه در این مورد می‌گوید که میان طول آیه و اسلوب، پیوندی مستقیم و ارتباطی محکم برقرار است.^۷ بدین صورت که هرچه طول آیه بلندتر شود؛ اسلوب آن از نظم به سمت نثر پیش می‌رود. گویی میان بلندی طول و قالب نثری پیوندی مستقیم وجود دارد و این دو عنصر همراه و همگام یکدیگر حرکت می‌کنند. از همین رو، در سوره‌های دوره سوم مکه، با بلند شدن طول آیات نسبت به دوره دوم مکه، اسلوب نثری آیات نیز بیشتر شده است و اسلوب نظمی آن‌ها رو به افول رفته است.

۲-۳-۳. ارتباط محکم طول آیه با حالت روحی پیامبر اکرم(ص)

نولد که گاه کوتاهی آیات را به حالات فکری و روانی پیامبر (ص) نسبت می‌دهد و میان آن دو پیوند می‌زند. چنانکه وی در سوره قارعه یادآور می‌شود که نگرانی بسیار شدید پیامبر (ص) در آیات کوتاه سوره قارعه نمودار و پیدا است.^۸ از این تعبیر نولد که برمی‌آید که گویی هرچه طول آیه کوتاه‌تر باشد؛ نشان بیشتری از نگرانی روحی پیامبر (ص) به همراه دارد. جدای از درستی یا نادرستی این نظر، پیوند زدن میان دو عنصر حالت روانی پیامبر (ص) و کوتاهی آیه از جایگاه ویژه طول آیه نزد نولد که خبر می‌دهد که آن را با حالت روانی پیامبر (ص) مقایسه کرده است.

این که نولد که در استفاده از ابزارهای گوناگون، دست به مقایسه میان آن‌ها می‌زند و ابزاری چون طول آیه را با ابزارهای دیگر مقایسه می‌کند؛ از این واقعیت خبر می‌دهد که نولد که به ابزار طول آیه توجه ویژه داشته است و تلاش داشته است تا با کشف ارتباط و پیوند آن با دیگر ابزارها، حضور اساسی و چشمگیر آن را در نظریه خود به رخ بکشد. چنانکه گاه، جایگاه اساسی طول آیه را تصریح می‌کند تا جایی برای شک و تردید نسبت بدین جایگاه باقی نماند. (ن.ک: همان، ص ۵۸).

^۷ «الطول النامی للآیات له علاقة وثيقة بالاسلوب الذی یصبح اکثر نثریة» (همان، ص ۱۲۸).

^۸ «یبرز الاضطراب التواق فوراً فی الآیات القصیرة لسورة القارعة» (همان، ص ۸۸).

۳. علل خاستگاه ویژه طول آیه از منظر نولدکه

حضور فراوان طول آیه در نظریهٔ ترتیب نزول نولدکه، اختیار جایگاه بنیادین و اساسی برای آن در عرصهٔ کشف ترتیب نزول و برقراری پیوند و ارتباط میان آن با دیگر ابزارها نشان می‌دهند که این ابزار در نظریهٔ مذکور از جایگاه بالایی برخوردار است و نولدکه حساب ویژه‌ای برای طول آیه در نظریهٔ خود باز کرده است.

استفادهٔ فراوان و اساسی از ابزارهایی چون طول آیه و اختیار جایگاه ویژه برای آن، این سؤال را در ذهن می‌آفریند که چرا ابزاری چون طول آیه تا این اندازه در این نظریه جایگاه انحصاری پیدا می‌کند؟ و چرا نولدکه در کشف ترتیب نزول سور، نگاهی اساسی و تعیین کننده نسبت به آن دارد و به فراوانی از آن یاد می‌کند و بسیاری از گره‌های تلاش علمی‌اش در حوزهٔ ترتیب نزول را به وسیلهٔ آن باز می‌کند؟.

پیگیری و ردیابی این سؤالات در شرایط علمی محیط زیست او و مبانی فکری و اندیشه‌های غالب بر جامعهٔ علمی در دورهٔ زندگی‌اش بخشی از این سؤالات را روشن می‌سازد. برخی از پاسخ‌های به دست آمده عبارتند از:

۳-۱. نگاه کمی‌گرایی نولدکه

از آنجا که طول آیه یک عنصر کمی و عددی است؛ می‌توان آن را در اندیشه‌ها و تفکراتی جستجو کرد که به عناصر کمی گرایش دارند و اندازه و عدد را به عنوان یک عنصر ارزشی و اثرگذار می‌ستایند. کمی‌گرایی از نزدیک‌ترین اندیشه‌های رایجی است که عدد و رقم را عنصری اساسی و مؤثر در نظام هستی می‌بیند و بسیاری از پدیده‌های هستی را با این عنصر پیوند می‌زند.

واژهٔ مرکب کمی‌گرایی متشکل از دو واژهٔ «کمی» و «گرای» است. این دو واژه به ترتیب در لغت به معنای اندازه و میل کردن به کار می‌رود. (دهخدا، ج ۱۲، صص ۱۸۵۹۳ و ۱۹۰۱۵؛ معین، ج ۳، صص ۳۰۵۴ و ۳۰۷۸) اما واژهٔ «کمی» از معنای لغوی خود فراتر رفته است و در سیر حیاتش به اصطلاحی علمی فراز آمده است. بگونه‌ای که این واژه در دو

علم فلسفه و علوم اجتماعی در جایگاه یک اصطلاح علمی بکار برده می‌شود و معنایی گسترده به خود گرفته است.

در دانش فلسفه، کم و کمیت از مقولات عرضی است که در کنار دیگر مقولات چون کیف، وضع، این، متی و... قرار می‌گیرد (سجادی، ۱۳۷۵، ص ۷۴۶) و مبین مقدار و اندازه اشیا است (همان، ص ۶۲۸؛ به نقل از ترجمه شواهد الربوبیه، صص ۳۸-۳۷). در این تعریف، کم به‌عنوان یک شاخص عددی و رقمی محض معرفی شده است که تنها به اندازه و مقدار توجه دارد. همان‌گونه که معنای لغوی کمی گرابی به همین معنا اشاره داشت و کم را به معنای اندازه و مقدار تعریف کرد.

اما برخی بر آنند که کمی گرابی بازتاب و دستاورد گرایشی علمی به نام فلسفه تعقلی است که چون هرگونه مبدأ عالی‌تر از عقل را نفی می‌کند؛ نتیجه عملی آن، کاربرد افراطی عقل است و چون این عقل از عقل کل، یعنی تنها عقلی که قادر است نور را در نظام فردی بتاباند؛ جدا شده است، بنیایی خود را از دست داده و در نتیجه در مادیت غوطه‌ور شده است. این عقل به موازات این سقوط به تدریج، مفهوم حقیقت را از دست می‌دهد و به سوی ساده کردن و همسان کردن امور پیش می‌رود و به‌جایی منتهی می‌شود که همه چیز را کمی می‌کند (عزیزاللهی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۹).

در این تعریف، کمی گرابی از زاویه‌ای دیگر دیده شده است و به معنای تجرید از امور فراعقلی و خارج از عقل بشری چون برخی معنویات و امور روحی و غیبی بکار رفته است. در چنین اندیشه‌ای، انسان به‌عنوان تنها موجود مختار متفکر خود را در چنبره مقولات و امور عقلی اسیر می‌کند و با فرو غلتیدن در امور محض عقلی چون مادیات و امور جسمی و فیزیکی و البته برخی از معنویات و امور غیبی خود را از دیگر امور فراعقلی ناتوان و محروم می‌سازد. گویی این معنا از کمی گرابی، بخشی از فضا و گفتمان جامعه علمی غرب را تبیین می‌کند که هستی را یا در مادیات می‌بینند و یا دست کم برای معنویات و امور روحی ارزشی چندان قائل نمی‌شوند و ظواهر و مادیات را بر آن‌ها ترجیح می‌دهند. از همین رو، افرادی چون رنه گنون (René Guénon) پدر جریان سنت گرابی (رحیمی سجاسی و عطوفی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۱)، همه مکاتب غربی چون اصالت ماده

(Matrrialism)، اصالت فرد (Individualism) و اصالت علم (Scientism) را برخاسته از غفلت از کیفیت و ذات و تحمل سیطرهٔ کمیت و جوهر مادی می‌داند و همهٔ نابسامانی‌ها، آشفتگی‌ها و بیدادگری‌های این روزگار را زائیدهٔ همین کمیت‌نگری اعلام می‌کند (گنون، ۱۳۸۹، ص ۱۰).

همین واژهٔ «کمی‌گرایی» در علوم اجتماعی در برابر مفهوم کیفی‌گرایی و به معنای محوریت کم و کمیت مطرح می‌شود که به دنبال سنجش کمی هر چیزی فارغ از دیگر ابعاد آن چون ابعاد کیفی می‌باشد. (خنیفر و شیری، ۱۳۹۰، ص ۱۶۴ به نقل از میشل، ۲۰۰۳، ۷) این مفهوم در علوم اجتماعی تا جایی پیش می‌رود که به‌عنوان یک آرمان معرفی می‌شود (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۶۳) و این از ویژگی‌های علم جدید است که تلاش می‌کند تا کیفیت را به آرمان کمیت تبدیل کند. در چنین علمی، قوانین و نوامیس علمی به‌جز قوانینی که معرف مناسبات کمی است؛ وجود ندارد. و چنین علمی، چیزی جز تمدن کمی (مادی) به دست نمی‌دهد (ن.ک: گنون، ۱۳۷۲، صص ۱۳۱-۱۳۰ و ۱۳۶).

علوم اجتماعی به فراخور ماهیت و حیثیت خود، کمی‌گرایی را در برابر مفهوم متضاد آن «کیفی‌گرایی» می‌بینند و با همان معنای لغوی کمی‌گرایی و در یک تحلیل تاریخی، جامعه را به دو گونهٔ کمی‌گرا و کیفی‌گرا تقسیم می‌کند و جامعهٔ کمی‌گرا را به جهت محدودیت در عناصر و شاخص‌های مادی، ظاهری و مقدار بردار به باد انتقاد می‌گیرد. تصویری از این جامعهٔ کمی‌گرا را می‌توان در جوامع غربی پیشرفته دید که با اولویت کیفیت بر کمیت، غالباً اندازه‌ها و مقادیرها را بر امور نامحسوس کیفی ترجیح می‌دهند.

با توجه به آنچه گذشت؛ کمی‌گرایی در قالب یک اصطلاح، به معنای معقولات بشری و اصالت یا محوریت عدد و اندازه است که البته با معنای لغوی‌اش همسو و هماهنگ است. این اصطلاح بدین معنا توجه می‌دهد که شاخص‌های کمی چون حجم، اندازه، عدد و ... در برابر شاخص‌های کیفی از ارزشی بیشتر برخوردار هستند و نسبت به آن‌ها تقدم رتبی دارند.

اما جدای از معنای علمی کمی‌گرایی، این واژه به‌عنوان یک مفهوم اجتماعی به حوزهٔ جامعه‌کشانده شده است. بگونه‌ای که کمی‌گرایی به‌عنوان یک رویکرد حجمی،

عددی و رقمی از پیامدهای مکتب پوزیتیویسم (Positivism) و تجربه گرایی دانسته می شود که اندازه ها و کمیت ها را مهم ترین نمونه داده تجربی محض می شمارد و علم فیزیک را به دلیل این که با اندازه ها سر و کار دارد؛ به عنوان الگوی هر گونه دانش موفق معرفتی می کند. (صادقی، ۱۳۹۴، صص ۶۳-۶۲).

در اندیشه غربی، توجه ویژه و محوری به کم و کمیت و قائل شدن اصالت یا اولویت برای آن، از این روست که کمیت ها، خنثی و دقیق هستند (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۶۳) و دستاوردهای مبتنی بر کمی گرایی از دقت عددی و رقمی زیادی برخوردار می باشند (قائدی و گلشنی، ۱۳۹۵، ص ۶۸). علاوه بر این که، مطالعات کمی محض، از جهت زمانی و هزینه ای مقرون به صرفه می نمایند (صانعی، ۱۳۹۱، ص ۲۰) و از عینیت و نظام مندی قابل قبولی برخوردار هستند (نئوندورف، ۱۳۹۵، ص ۲۱).

با توجه به آنچه گذشت؛ کمی گرایی در برابر کیفی گرایی نوعی گرایش و رویکرد برخاسته از اندیشه و مکتب تجربه گرایی است که اصالت یا اولویت را به کمیت و حجم می دهد و هر مفهوم و پدیده ای را تنها با شاخص های کمی و عددی آن در سنجه ارزیابی قرار می دهد. بی آن که هویت و ماهیت جامع آن مفهوم و پدیده را در نظر بگیرد و به شاخص های کیفی آن توجه داشته باشد.

از این رو می توان توجه ویژه نولد که به طول آیه در فرآیند کشف ترتیب نزول سور و آیات و حضور ویژه این ابزار در نظریه وی را برخاسته از مبنای فکری کمی گرایی در نولد که دانست که نسبت به عدد و رقم توجه ویژه دارد و جایگاهی والا و اثرگذار برای آن در نظام هستی قائل است. در حقیقت، مبنای فکری کمی گرایی است که نولد که را خواسته یا ناخواسته به سمت ابزارهای کمی و عددی چون طول آیه سوق می دهد تا از این ابزار در مطالعات علمی خود بیشترین بهره برداری را داشته باشد. و دقیقاً همین مبنای باعث می شود که نولد که از بسیاری از ابزارهای کیفی غافل بماند و در تلاش های علمی خود کمتر از شاخص ها و عناصر کیفی سخن بگوید.

۳-۲. اثرپذیری نولدکه از گفتمان علمی جامعه‌اش

برگرداندن جایگاه ویژه‌ی طول آیه در نظریه‌ی نولدکه به مبنای کمی‌گرایی، آن گاه به قطعیت خود نزدیک می‌شود که تبار و پیشینه‌ی اندیشه‌ی کمی‌گرایی مورد مطالعه قرار گیرد تا شاید سرنخی از حضور این اندیشه در آلمان هم‌زمان با دوره‌ی زندگی نولدکه پیدا شود.

پیگیری اندیشه‌ی کمی‌گرایی در تاریخ علم نشان می‌دهد که این اندیشه به مطالعات الهیات در اواخر سده هفدهم برمی‌گردد و اولین مکتوب آن در قرن هجدهم در سوئد رقم خورده است (کرپندورف، ۱۳۸۳، ص ۱۳). تولد این اندیشه در حوزه‌ی مطالعاتی الهیات از امکان کاربری این اندیشه در این حوزه خبر می‌دهد و رواج آن در حوزه‌ی مطالعاتی الهیات را اثبات می‌کند. چنانکه نولدکه این مبنای فکری را در حوزه‌ی مطالعات قرآنی پیاده می‌کند و از آن در تلاش‌های قرآن‌شناختی بهره می‌گیرد.

اندیشه‌ی کمی‌گرایی در مسیر تطور و تحولش در آلمان توسط لوبل (۱۹۰۳) برجسته می‌شود و در اولین گردهمایی انجمن جامعه‌شناسی آلمان در ۱۹۱۰، ماکس وبر (۱۹۱۱) طرحی برای تحلیل کمی‌محتوای گسترده‌ی مطبوعات پیشنهاد می‌کند (همان، ص ۱۴) و در سال ۱۹۱۵، توسط «هارولد لاسول» تحلیل‌هایی کمی از مطبوعات و تبلیغات ارائه می‌شود (باردن، ۱۳۷۴، ص ۱۰).

در تاریخچه‌ی جامعه‌شناسی معاصر آلمان، گرایش به نام جامعه‌شناسی صورت‌گرا دیده می‌شود که توسط جامعه‌شناس آلمانی به نام جورج زیمل (George Zimmel) معرفی می‌شود. (ن.ک: آرون، ۱۳۷۶، ص ۲۲). از مبانی نظری این گرایش، عدد و فاصله است که زیمل نظریه‌ی خود را بر آن‌ها بنا می‌کند و بسیاری از مطالعات خود را در همین فضای کمی و عددی پیش می‌برد. (ن.ک: خالدی، ۱۳۹۳، ص ۱) گفتنی است که دوره‌ی زندگی زیمل (۱۸۵۸-۱۹۱۸ م) با دوره‌ی زندگی نولدکه بسیار نزدیک می‌باشد و بخش عمده‌ی حیات علمی آن‌ها هم‌زمان بوده است.

سیر تطور این اندیشه نشان می‌دهد که در جامعه‌ی مدرنی چون آلمان، کمیت در رأس ویژگی‌های این جامعه می‌ایستد. این جوامع مدرن، متشکل از آحاد عددی و جمع جبری افراد هستند که به دلیل حذف ساحت قدسی در آن، روح حاکم بر آن‌ها، فقط غلبه

مادی‌گرایی (رحیمی سجاسی و عطوفی، ۱۳۹۳، ۱۳۶) و در نتیجه ظاهری‌گری و کمی‌گرایی است. قوت‌گیری این اندیشه در آلمان در سده نوزده و بیست همان مکان و زمان زیست‌نولدکه، طرفداری دانشمندان آلمانی از این اندیشه و طرح کاربردی آن در گردهمایی انجمن جامعه‌شناسی آلمان نشان می‌دهد که این اندیشه در مکان و زمان زندگی نولدکه قوت داشته است و نولدکه به‌عنوان عضوی از جامعه علمی آلمان در سده نوزده و بیست متأثر از گفتمان علمی جامعه خود بوده است.

با توجه به آنچه گذشت؛ پیشینه این اندیشه نشان می‌دهد که اوج و برجستگی آن در آلمان اتفاق افتاده است که زادگاه و محل زندگی نولدکه بوده است و دقیقاً این اندیشه در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم قوت می‌گیرد که با دوره حیات نولدکه (۱۹۳۰-۱۸۳۶) همسانی دارد.

همسانی و نزدیکی مکان و زمان حیات کمی‌گرایی با مکان و زمان حیات نولدکه، نشانه‌ای تاریخی بر صحت تحلیل مذکور است که استفاده استقلال و افراطی نولدکه از طول‌آیه در نظریه ترتیب نزولش ریشه در اندیشه کمی‌گرایی و کمیت‌محوری وی داشته است و این اندیشه در همان مکان و زمان حیات نولدکه در اوج رواج و مقبولیتش بوده است.

این تحلیل از جایگاه طول‌آیه در نظریه ترتیب نزول نولدکه نشان می‌دهد که نولدکه در نظریه خود تحت تأثیر گفتمان علمی آلمان، استفاده نادرستی از ابزار طول‌آیه کرده است و همین اشتباه، ترتیبی نادرست و نادقیق از نزول سوره‌ها و آیات قرآن به دست داده است.

نتیجه‌گیری

- با توجه به آنچه گذشت؛ گزاره‌های علمی زیر برداشت می‌شود:
- نظریه ترتیب نزول نولدکه، نظریه‌ای مفصل و اثرگذار در دیگر مطالعات قرآنی مستشرقان است.
 - این نظریه بر پایه مبانی فکری غرب استوار است.

- در این نظریه از ابزارهای گوناگونی چون طول آیه در کشف ترتیب نزول سوره استفاده شده است.
- طول آیه در نظریهٔ ترتیب نزول نولدکه از نقشی مهم و جایگاهی والا برخوردار است.
- طول آیه، یک عنصر کمی محض است.
- حضور فعال و زیاد طول آیه در نظریهٔ ترتیب نزول نولدکه، ریشه در مبنای کمی‌گرایی نولدکه دارد.
- اندیشهٔ کمی‌گرایی در مکان و زمان حیات نولدکه در اوج شکوفایی خود بوده است.
- اندیشهٔ کمی‌گرایی در دورهٔ زندگی نولدکه به گفتمان علمی آلمان تبدیل شده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آرون، ریمون (۱۳۷۶ ش)، *جامعه‌شناسی معاصر آلمان*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: تیبیان.
۳. اسکندرلو، محمدجواد (۱۳۸۷ ش)، *مستشرقان و تاریخ‌گذاری قرآن*، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
۴. باردن، لورنس (۱۳۷۴ ش)، *تحلیل محتوا*، ترجمه ملیحه آشتیانی و محمد یمنی دوزی سرخابی، تهران: بی‌نا.
۵. بازرگان، مهدی (۱۳۵۵ ش)، *سیر تحول قرآن*، به اهتمام سید محمد مهدی جعفری؛ تهران: قلم.
۶. بدوی، عبدالرحمان (۱۹۹۳ م)، *موسوعة المستشرقین*، چ سوم، بیروت: دار العلم للملایین.
۷. -----، (۱۳۷۷ ش)، *دائرة المعارف مستشرقان*، ترجمه صالح طباطبایی، تهران: روزنه.

۸. بل، ریچارد (۱۳۸۲ ش)، **در آمدی بر تاریخ قرآن**، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، قم: مرکز ترجمه قرآن.
۹. بلاشر، رژی (۱۳۷۴ ش)، **در آستانه قرآن**، ترجمه محمود رامیار، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. جفری، آرتور (۱۳۸۶ ش)، **واژه های دخیل در قرآن**، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: انتشارات توس.
۱۱. جلالی، حسین (۱۳۸۰ ش)، «**درآمدی بر بحث «کنش»، «گرایش»، «بینش» و آثار متقابل آنها**»، فصلنامه معرفت، شماره ۵۰، صص ۴۵-۵۵.
۱۲. حسنین، فؤاد (۱۳۶۲)، **تیودور نولدکه**، مجله الثقافة، شماره ۲۱۶، صص ۱۶-۱۸.
۱۳. حسینی طباطبایی، مصطفی (۱۳۷۵ ش)، **نقد آثار خاورشناسان**، تهران: چاپخش.
۱۴. خالدی، سمانه (۱۳۹۳ ش)، **جامعه شناسی صوری**، نمایه شده در <http://pajoohe.ir>.
۱۵. خنیفر، حسین؛ شیری، محمد مهدی (۱۳۹۰ ش)، **انقادی بر پژوهش کمی گرا و مبانی فلسفی آن در دانش**؛ فصلنامه روش شناسی علوم انسانی، سال ۱۷، ش ۶۶، صص ۱۷۹-۱۶۱.
۱۶. داراب زاده، سارا (۱۳۸۹ ش)، **نولدکه؛ قرآن شناس م شهور غربی**، مجله زمانه، ش ۹۶، صص ۴۸-۴۹.
۱۷. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ ش)، **لغت نامه دهخدا**، تهران: دانشگاه تهران.
۱۸. رامیار، محمود (۱۳۶۹ ش)، **تاریخ قرآن**، تهران: امیر کبیر.
۱۹. رحیمی سجاسی، عطوفی؛ داوود، عاطفه (۱۳۹۳ ش)، «**بررسی نظریه سنت رنه گنون؛ سنت به مثابه دال محوری**»، فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، سال دوم، ش ۲.
۲۰. زنجانی، ابو عبدالله (۱۴۰۴ ق)، **تاریخ القرآن**، تهران: منظمه الاعلام الاسلامی.
۲۱. سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۵ ش)، **فرهنگ علوم فلسفی و کلامی**، تهران: امیر کبیر.
۲۲. صادقی، رضا (۱۳۹۴ ش)، **نقد کوهن بر تجربه گرای**، مجله فلسفه علم، سال پنجم، ش ۱، صص ۷۸-۵۳.
۲۳. صانعی، سیدحسن (۱۳۹۱ ش)، **صانعی، تجزیه و تحلیل کاربردی محتوا**، تهران: بی نا.
۲۴. صغیر، محمد حسین علی (۱۴۲۰ ق)، **تاریخ القرآن**، بیروت: دار المؤرخ العربی.

۲۵. عزیزاللهی، حکیمه (۱۳۸۶ ش)، «مدرنیت و رنه گنون»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۳۹ و ۴۰، صص ۱۴۳ - ۱۵۸.
۲۶. عسکری، سید مرتضی (۱۴۱۶ ق)، *القرآن الکریم و روایات المدرستین*، تهران: مجمع علمی الاسلامی.
۲۷. فقهی زاده، عبد الهادی (۱۳۷۴ ش)، *پژوهشی در نظم قرآن*، تهران: جهاد دانشگاهی.
۲۸. قائدی، محمدرضا؛ گلشنی، علیرضا (۱۳۹۵ ش)، «روش تحلیل محتوا: از کمیت گرایبی تا کیفی گرایبی»، مجله روش ها و مدل های روان شناختی، ش ۲۳، صص ۸۲-۵۷.
۲۹. کرپیندورف، کلوس (۱۳۸۳ ش)، *تحلیل محتوا: مبانی روش شناسی*، ترجمه هوشنگ نایی، تهران: نی.
۳۰. گنون، رنه (۱۳۸۹ ش)، *سیطره کمیت و علائم آخر زمان*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۱. -----، (۱۳۷۲ ش)، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: امیر کبیر.
۳۲. معارف، مجید (۱۳۸۳ ش)، *درآمدی بر تاریخ قرآن*، تهران: نبأ.
۳۳. معین، محمد (۱۳۷۱ ش)، *فرهنگ معین*، تهران: امیر کبیر.
۳۴. مفتاح، احمد رضا (۱۳۸۸ ش)، «*رابطه ایمان و عمل در شیعه*»، هفت آسمان، ش ۴۱، صص ۹۷-۱۱۸.
۳۵. مهدوی راد، محمدعلی (۱۳۸۲ ش)، *آفاق تفسیر مقالات و مقولاتی در تفسیر پژوهی*، تهران، هستی نما.
۳۶. نئوندورف، کیمبر لی ای (۱۳۹۵ ش)، *راهنمای تحلیل محتوا*، ترجمه حامد بخشی و وجیه جلائیان بخشنده، مشهد: جهاددانشگاهی.
۳۷. نولدکه، تتودور (۲۰۰۴ م)، *تاریخ القرآن*، ترجمه و تحقیق جورج تامر، بیروت: مؤسسه کونراد - ادناور.

Bibliography:

1. The Holy Qur'ān.
2. Aron R. Jāme'eh Shenāsī Mo'aser Alman (German Contemporary Sociology). Translator: Mortaza Thaqebfar. Tehran: Tebyan; 1997.
3. Eskandarloo MJ. Mostashreḡan va Tarikhgozari Qur'an (Orientalists & Chronology of Qur'an). 2nd. Qom: Exegesis & Qur'anic Sciences Researches; 1999.
4. Bardin L. Tahlil Mhtava (L'analyse de contenu/ Analysis of Content). Translator: Ashtiani M, Yamani Duzi Sorkhabi M. Tehran: (n.p.); 1995.
5. Bazargan M. Seir Tahavvol Qur'an (Trend of Qur'an Development). With a collaborative effort of Jafari SMM. Tehran: Qalam; 1976.
6. Badawī ' . Musū'ah Mustashriḡīn. 3rd. Beirut: Dār Al-'ilm Lilmalāyīn; 1993.
7. Badawī ' . Dā'irah Al-Ma'ārif Mustashriḡān. Translator: Tabatabae S. Tehran: Rozaneh; 1998.
8. Bell R. Daramadi bar Tarikh Qur'an (Introduction to the History of Qur'an). Translator: Khorramshahi B. Qom: Qur'an Translation Center; 2003.
9. Blachère R. Dar Astaneh Qur'an (Introduction au Coran/ Introduction of Qur'an). Translator: Ramyar M. Tehran: Office of Islamic Culture Publication; 1995.
10. Jeffery A. Vajehhaye Dakhil dar Qur'an (The Foreign Vocabulary of Qur'an). Translator: Badrehei F. Tehran: Toos Publication; 2007.
11. Jalali H. Daramadi bar Bahs Konesh, Gerayesh, Binesh va Asar Motaqabel Anha (Introduction to the Discourse of "Action", "Tendency", "Cognition" & their Reciprocal Effects). Ma'refat. 2001; No. 50: Pp 45-55.
12. Ḥasanayn F. Thiudur Nuldkah (Theodor Nöldeke). Al-Thaqāfah. 1983; No. 216: Pp 16-18.
13. Hoseini Tabatabaei M. Naqd Asar Khavrshenasan (Critique on Orientalists' works). Tehran: Chapakhsh; 1996.

14. Khaledi S. Jame'ehshenasi Suri (Formal Sociology). 2014; Indexed in: <http://pajoohe.ir>.
15. Khanifar H, Alishiri MM. Naqdi bar Pajooresh Kammigara va Mabani Falsafi ān dar Danesh (Critique on Quantitative Research & its Philosophical Principles in Science). Raveshshenasi Ulum ensani (Humanities Methodology). 2011. 17th Year; No. 17: Pp 161-179.
16. Darabzadeh S. Noldkeh; Qur'anshenas Mashhur Gharbi (Nöldeke; Famous Western Qur'anologist). Zamaneh. 2010; No. 16: Pp 48-49.
17. Dekhoda AA. Loghatnameh Dekhoda (Dekhoda Dictionary). Tehran: University of Tehran; 1998.
18. Ramyar M. Tarikh Qur'an (History of Qur'an). Tehran: Amir Kabir; 1990.
19. Rahimi Sajasi D, Atufi T. Barrasi Nazarīyeh Sonnat Rene Genon; Sonnat be Masabeh Dall Mehvari (Analysis of René Guénon's Theory of Tradition; Tradition as a Core Indicator). Eslam va Motaleat Ejtemaei (Islam & Social Studies). 2014. 2nd Year; No. 2.
20. Zanjani '. Tārīkh Al-Qur'an (History of Qur'an). Tehran: Al-I'lām Al-Islāmī Organization; 1404 A.H.
21. Sajjadi SJ. Farhang Ulum Falsafi va Kalami (Dictionary of Philosophical & Theological Sciences). Tehran: Amir Kabir; 1996.
22. Sadeqi R. Naqd Kuhen bar Tajrobehgaraei (Kuhn's Critique on Empiricism). Falsafeh Elm (Philosophy of Science). 2015. 5th Year; No. 1: Pp 53-78.
23. Sane'ei SH. Tajzieh va Thlil Karbordi Mohtava (Practical Inquiry & Analysis of Content). Tehran: Hameh; 2012.
24. Şaghīr MH'. Tārīkh Al-Qur'an. Beirut: Dār Al-Muwarrikh Al-'Arabī; 1420 A.H.
25. Azizollahi H. Moderniteh va Rene Genon (Modernity & René Guénon). Ulum Siasi (Political Sciences). 2007; No. 9 & 10: Pp 143-158.
26. Askari SM. Al-Qur'an Al-Karīm wa Riwayāt Al-Madrasatayn. Tehran: Majma' Al-'ilmī Al-Islāmī; 1416 A.H.

27. Feqhizadeh A. Pajoooheshi dar Nazm Qur'an (A Research on Arrangement of Qur'an). Tehran: Academic Center for Education, Culture and Research (Jahad Daneshgahi); 1995.
28. Qaedi MR, Golshani AR. Ravesh Tahlil Mohtava; az Kammiyatgarai ta Keifigaraei (Content Analysis Method; From Quantitative to Qualitative Orientation). Raveshha va Modelhay Ravanshenakhti (Psychological Methods & Models). 2016; No. 23: Pp 57-82.
29. Krippendorff K. Tahlil Mohtava: Mabani Raveshshenasi (Content Analysis, An Introduction to Its Methodology). Translator: Nayebi H. Tehran: Nei; 2004.
30. Guénon R. Seitareh Kammiyat va Alaem Akhar Zaman (The Reign of Quantity & the Signs of the Times). Translator: Kardan AM. Tehran: Markaz Nashr Daneshgahi (IPU); 2010.
31. Guénon R. Bohran Donyay Motajadded (The Crisis of the Modern World). Translator: Dehshiri Z. Tehran: Amir Kabir; 1993.
32. Ma'aref M. Daramadi bar Tarikh Qur'an (An Introduction to the History of Qur'an). Tehran: Naba'; 2004.
33. Moein M. Farhang Moein (Moein Dictionary). Tehran: Amir Kabir; 1992.
34. Meftah AR. Rabeteh Iman va Amal dar Shī'ah (Relation of Faith & Action in Shī'ah). Haft Aseman (Seven Heavens). 2009; No.41: Pp 97-118.
35. Mahdavirad MA. Afaq Tafsīr Maqalat va Maqulati dar Tafsīr (Horizons of Exegesis; Articles & Subjects in Exegesis). Tehran: Hastinema; 2003.
36. Neuendorf K A. Rahnemay Tahlil Mohtava (The Content Analysis Guidebook). Translator: Bakhshi H, Jalaeiyan Bakhshandeh V. Mashhad: Academic Center for Education, Culture and Research (Jahad Daneshgahi); 2016.
37. Nöldeke T. Tārīkh Al-Qur'an. Translation & Research: Tamer G. Beirut: Konrad Adenauer Institute; 2004.

The Quantity-Orientation Trace in Noldeke's Theory of "Descending Order"

Mohsen Nourayi¹
Javad Salmanzadeh²

Received: 2017/10/4

Accepted: 2018/1/12

Abstract

Noldeke's theory of "descending order" is one of the most important views among Orientalists and his own, which, due to being detailed and having influence on other Orientalists' Quranic studies, has ascended to a special position in the field of Qur'anic studies. However, among the scientific endeavors about Noldeke's views and his theories, there is no writing that surveys and criticizes his method. Because of the importance of this theory and lack of researches regarding the pathology of it, the present paper aims to identify one of its methodological characteristics, i.e. "the extreme use of the length of the verse in discovering the order of descending", then by tracking it through symmetrizing and collecting signs, it would find the causes and factors of this method of using the length of the verse.

In this descriptive-analytic essay two factors of Noldeke's Quantity-Orientation basis and being affected by German scientific discourse in the 19th and 20th centuries, are introduced as main causes of the extreme use of the length of the verse. As the intellectual principle of Quantity-Orientation leads the studies to quantitative and numerical elements such as the length of the verse, and the scientific discourse undoubtedly will have its effect on the trend of science.

Keywords: Quantity-Orientation, Length of verse, Theodor Noldeke, The order of descent.

¹. Assistant Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. (The Corresponding Author)

m.nouraei@umz.ac.ir.

². PhD Candidate of Quran and Hadith Sciences, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

j.sabdolla@chmail.ir

“*Dhikr*” and “*Tadhakkur*” in the Chronological Order of Qur’anic Revelation

Muhammad-Vahid Sheykh-Bahaei¹

Reza Shokrani²

Muhammad-Reza Haji-Esmaeili³

Received: 2017/12/4

Accepted: 2018/4/16

Abstract

One of the names of the Qur’an is “*Dhikr*” and one of its most important features is “*Tadhakkur*” (reminding others). The present study, investigating the verses encompassing this feature, through a chronological order from the period of Mecca to the end of Medina, is recognized as a first research focusing new aspects of the textual coherence in the Qur’an which reveals the conceptual harmony and the internal coherence of the Qur’an. The Qur’anic verses in this subject can be categorized under four stages beginning with “*Dhikrun lil ‘Ālamīn*” (The remembrance for the worlds). The first stage concerns the Qur’an itself and its pervasive reminding. The second stage refers to the addressees and the conditions required for their acceptance. The third stage addresses the believers and in a general reaction the “*Itbā*” and “*I’rāq*” in facing with “*Dhikr*” would oppose each other. The last stage is devoted to the elaboration and completion of the teachings included in the previous stages with a different approach. In regard with the chronology of revealing the verses which include the concept of reminding, these stages were inferred: Accepting the warning, Contemplation, Accepting the authority (Guardianship) and Believing in the Qur’an. In a general perspective, the structure and concepts of these verses, in addition to the above mentioned coherence, indicate “Harmony of the Chronological Revelation” and a miraculous harmony between the structure and concept.

Keywords: thematic Qur’anic exegesis according to the chronological order, *dhikr*, chronology of Qur’anic revelation, ‘*Ulul-’Albāb*, Qur’anic names .

¹. PhD Candidate of Quran and Hadith Sciences, University of Isfahan, Iran.

mv.sheikhbahaei@ltr.ui.ac.ir

². Associate Professor, Quran and Hadith Department, University of Isfahan, Iran. (The Corresponding Author)

r.shokrani@ltr.ui.ac.ir

³. Associate Professor, Quran and Hadith Department, University of Isfahan, Iran.

m.hajiesmaili@ltr.ui.ac.ir

Critical Analysis of Proofs of Advocators of “Repetition of Revelation” Theory

Roghayeh Shekofteh¹
Abdulhadi Feghhizadeh²

Received: 2016/11/18

Accepted: 2017/8/28

Abstract

In exegetical and Qur'anic studies sources, in order to determine “the cause of revelation” or recognize a chapter or a verse as “Meccan (*makkī*) or Medinan (*madanī*)”, sometimes the criterion of “repetition of revelation” is the main proof. Confronting with various and contradictory traditions, the supporters of this view bring up the theory of “repetition of revelation”. This group of researchers has identified the authenticity of the chain of transmitters (*sanad*) and the type of a narrator's statement to determine the cause of the revelation (*asbāb al-nuzūl*); however, the limitation of the criterion of recognizing a verse or chapter as Meccan or Medinan to the authenticity of the chain of transmitters and the type of a narrator's interpretation, along with the primary presumption of the lack of *ijtihād* of narrators, has created the emergence of different and contradictory narratives. Therefore, because of the inadvertence of the prevalence of such contradictory traditions, they carry them on “repetition of revelation” and practically avoid the critique and denial of narratives. The reasons rendered by the advocates of this theory, scientifically, are not reliable; According to the principles of hadith studies, it is possible to prefer some traditions related to the sphere of revelation verses or chapters to others, while the opinions of the proponents of this theory are contradictory in justifying the alleged cases, and the failure to register the verses and chapters alleged in the official codex is another evidence for the inaccuracy of “the repetition of revelation” theory.

Keyword: repetition of revelation, traditions of the causes of revelation (*asbāb al-nuzūl*), Meccan and Medinan (*makkī wa madanī*), authenticity of the chain of transmitters (*sanad*), narrator's statement.

¹. MA of Quran and Hadith Sciences, University of Sciences and Education of Quran Karim, Tehran Branch, Iran. (The Corresponding Author)

r.shekofteh1389@yahoo.com

². Professor in Quran and Hadith Department, University of Tehran, Iran.

feghhizad@.ut.ac.ir

The Role of Textual and Situational Context in the Interpretation of Verses Regarding Hypocrites (*Munāfiqān*)
(Case Study: Baqarah/8-20 & Munāfiqūn/1-9)

Marzieh Dayani¹

A'zam Parcham²

Received: 2017/5/09

Accepted: 2018/01/27

Abstract

For a long time, the deep understanding of Qur'anic verses regarding their context was being considered by the exegetes of the holy Qur'an. The analysis of different contexts and interconnected relations among the verses are intended to explain their cohesion and semantic continuity. Context is an important counterpart which makes it possible to adapt multiple instances at different times. The context is divided into two categories of inter-textual and out-textual contexts. The former is to examine the role of the linguistic elements in the text and its effect on the diagnosis of meaning while the latter (that is also called the situational context) is as the same as developing the text, which many factors affect it. The present paper aims to address the components of the situational and contextual context in verses of *Baqarah/8-20 & Munāfiqūn/1-9*, based on the scientific needs and priorities of the exegesis, through which firstly the interpretation of verses could be clarified and then the textual relation between words of a verse and the contextual and the activist role are explained, regarding the semantic transcription of verses.

Keywords: the exegesis of the Qur'an, contextual context, situational context, linguistic context, hypocrites.

¹. PhD Candidate of Quran and Hadith Sciences, University of Isfahan, Iran.

dayanimarzi@gmail.com

². Associate Professor, Quran and Hadith Department, University of Isfahan, Iran. (The Corresponding Author)

azamparcham@gmail.com

Semantic Layers of “*Shafā’ah*” (Intercession) in The Qur’an

Seyed Morteza Shahrudi¹
 Nasrollah Shameli²
 Mehdi Hasanzadeh³

Received: 2017/9/4

Accepted: 2018/4/16

Abstract

One of the most important notions in the Qur'an is the word “*Shafā’ah*” (Intercession) that causes the reflection and in-depth pondering of any Qur’anic scholars. Although attempts of philologists, exegetes, theologians, and scholars have been done in order to explain some of its semantic layers, all components and layers of its meaning have not yet been investigated through a semantic approach. Considering its semantic range in the Qur’an, the meaning of this word is extracted in relation to other key words including *nuṣrat*, *wilāyat*, etc. that many of its semantic components should be sought in the higher layers. The present research, with regard to the semantic method which is an analytical and accurate study of the text, clarifies the semantic meaning of the word “*shafā’ah*” and its components in the holy Qur’an. Findings show that the word regarding its succeeded concepts of *nuṣrat* (helping) and *wilāyat* (initiatory power), its related concepts of *nuṣrat* (helping), *ta’īd* (improving), *najāt* (saving), and *faḍl* (virtue), and its opposite concepts of *la’n* (cursing), *ḥabṭ-i ’a’māl* (ruining deeds), and severe punishment in the World and the Hereafter, is in a single semantic range. Discovering the semantic components of “*shafā’ah*” leads to more manifestation of shining Qur’anic notions for true researchers, avoidance of segregated and selective understandings, and showing the specific and systematic worldview of the Holy Qur'an.

¹. Professor of Philosophy and Hikmat at Ferdowsi University of Mashhad, Iran. (The Corresponding Author) shahrudi@um.ac.ir

². Professor of Semantics of Quran and Hadith, Foreign Languages Faculty, University of Isfahan, Iran. dr_nasrollashameli@yahoo.com

³. PhD Candidate of Islamic Studies Teaching, Ferdowsi University of Mashhad, Iran. yar.4550@gmail.com

4 Abstract

Keywords: *shafā'ah, nuṣrat, wilāyat, faḍl, semantics.*

Critical Survey of Azizah Hibri's View in the Interpretation of "Beating Woman" in the Verse *Nisā':34*

Rasoul Muhammad-Jafari¹
Mahmoud Seydi²

Received: 2018/1/6
Accepted: 2018/4/16

Abstract

The Qur'an is most reliable of existing documents for deducing jurisprudential rulings. However, like other verses, jurisprudential verses have also engaged with some contradictory and incorrect interpretations and perceptions. Azizah Hibri is one of the American Muslim woman thinkers and one of the originators of the Islamic-Qur'anic Feminist Theory. She has challenged the Islamic thinkers' perspective on "Beating Woman" presenting under the verse *Nisā': 34* and has completely proposed different ideas. This research, based on descriptive-analytical method, aims to answer the question that "what is the critique of Azizah Hibri's views of the interpretation of beating woman in the verse *Nisā': 34*"? The main critiques of her views and arguments are as follow: 1. The acceptance of beating woman dose not prove the superiority of male gender over female and does not bring about Polytheism, 2. There are no contradictions between beating women and their reverence in the Prophetic traditions, 3. The acceptance of changing the sentence in the verse beating requires the adoption of *Ijtihād* (initiatory power) versus *Naşş* (Qur'an or Hadith Text themselves), 4. The obedience to husband under Sharī'ah's rules is the same obedience to Allah, 5. The woman's obedience to husband is necessary in Matrimonial matters and, for various reasons, the interpretation of beating woman while committing prostitution is not correct.

Keywords: Azizah Hibri, verse *Nisā':34*, beating woman, interpretation, critique.

¹. Assistant Professor, Quran and Hadith Department, Shahed University, Iran. (The Corresponding Author) rasulmohamadjafari@yahoo.com

². Assistant Professor, Islamic Philosophy and Hikmah Department, Shahed University, Iran. m.saidiy@yahoo.com

Comparative Study of 'Arba'een Writings in Shi'as and Sunnis

Farhad Ahmadi Ashtiani¹
Mohammad-Hadi Amin-Naji²

Received: 2017/4/4

Accepted: 2018/4/16

Abstract

Enjoyment of the rewards of preserving (or memorizing) forty hadiths for the nation, which has been mentioned in the Prophetic narratives, has led to a type of hadith writings called 'Arba'een writings. This style among Shiites and Sunnis, since the first 'Arba'een has compiled in the second century AH until the writings in the present day, has passed its evolution in two different tracks; these writings can be divided in two types of thematic and documentary (*sanad*) 'Arba'een writings. This study investigated interactions between Shi'as and Sunnis in periods of ups and downs of Arba'een writing to achieve the status of a style of an evolved tradition writing. It shows that Sunnis firstly commenced compiling 'Arba'een books and before Shi'as they evolved its thematic and documentary types. It has begun by Shi'as through compiling virtues and usually continued in thematic type. In contemporary, the interest has been reduced among Sunnis, but Shiite authors have considered it continuously.

Keywords: *Hadith stylistics, Faḍā'il writings, thematic 'Arba'eens, documentary (sanad) 'Arba'eens, forty hadiths.*

¹. PhD candidate of Quran and Hadith Sciences, University of Tehran, Iran.
(The Corresponding Author) farhadahmadi@ut.ac.ir

². Associate Professor in Quran and Hadith Department, Payam-e Noor University, Iran. vHELLI@gmail.com

Contents

- 1-34 **Comparative Study of 'Arba'een Writings in Shi'as and Sunnis**
Farhad Ahmadi Ashtiani
Mohammad-Hadi Amin-Naji
- 35-65 **Critical Survey of Azizah Hibri's View in the Interpretation of “Beating Woman” in the Verse Nisā’:34**
Rasoul Muhammad-Jafari
Mahmoud Seydi
- 67-97 **Semantic Layers of “Shafā’ah” (Intercession) in The Qur’an**
Seyed Morteza Shahrudi
Nasrollah Shameli
Mehdi Hasanzadeh
- 99-123 **The Role of Textual and Situational Context in the Interpretation of Verses Regarding Hypocrites (Munāfiqān) (Case Study: Baqarah /8-20 & Munāfiqūn /1-9)**
Marzieh Dayani
A'zam Parcham
- 125-153 **Critical Analysis of Proofs of Advocators of “Repetition of Revelation” Theory**
Roghayeh Shekofteh
Abdulahdi Feghhizadeh
- 155-184 **“Dhikr” and “Tadhakkur” in the Chronological Order of Qur’anic Revelation**
Muhammad-Vahid Sheykh-Bahaei
Reza Shokrani
Muhammad-Reza Haji-Esmaili
- 185-207 **The Quantity-Orientation Trace in Noldeke’s Theory of “Descending Order”**
Mohsen Nourayi
Javad Salmanzadeh