

بسم الله الرحمن الرحيم  
فصلنامه علمی - پژوهشی

# تحقیقات علوم قرآن و حدیث (۳۹)

سال پانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۷، پیاپی ۳۹

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

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

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

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

**فهرست مطالب** (به ترتیب نام نویسندگان)

- ۱-۳۴ تحلیل روایت‌شناختی داستان حضرت مریم (س) در قرآن کریم  
اعظم سادات حسینی، مهدی مطیع، مهدی لطفی
- ۳۵-۶۲ توجه به ساختارمندی قرآن کریم در کلام الهی و روایات اهل‌بیت (ع)  
ابوالفضل خوش منش، فاطمه علیان نژادی
- ۶۳-۹۲ تفسیر اخلاقی قرآن کریم با تأکید بر مبانی آن  
محمدرضا شاهرودی، معصومه آگاهی
- ۹۳-۱۲۵ کارکرد اسطوره‌شناسی به مثابه ابزاری میان رشته‌ای در حوزه‌ی  
نقد و تحلیل حدیث  
حسین شجاعی، علی راد، علی ثقفیان
- ۱۲۷-۱۵۷ بررسی طرح‌واره‌های تصویری «عذاب» در قرآن کریم از منظر  
زبان‌شناسی شناختی  
مهدی عابدی جزینی، نفیسه ربّانی، زهره ربّانی
- ۱۵۹-۱۹۰ تاریخ‌نگاره «کرم» در فرهنگ عصر نزول  
احد فرامرز قراملکی، شادی نفیسی، مریم قاسم احمد
- ۱۹۱-۲۱۴ عرضه احادیث بر قرآن در تفاسیر البیان و المیزان با تأکید بر  
تفسیر ۱۲ جزء نخست  
سید رضا مؤدب، محسن دلیر



فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)  
سال پانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۷، پیاپی ۳۹، صص ۱-۳۴

## تحلیل روایت شناختی داستان حضرت مریم (س)

### در قرآن کریم

اعظم سادات حسینی<sup>۱</sup>

مهدی مطیع<sup>۲</sup>

مهدی لطفی<sup>۳</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2018.21116.2086

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۰۷

### چکیده

یکی از ساختارهای قرآن برای بیان معارف، داستان پردازی است. قرآن نیز مانند سایر کتب آسمانی برای آموختن قانونمندی‌های هستی به آدمی و انداز و تبشیر وی و نیز اخبار از سرگذشت پیشینیان و حکایت پیامبران، از داستان بسیار بهره برده است. از جمله این داستان‌های قرآنی، روایت حضرت مریم (س) است که به دلیل اشمال آن بر نشیب و فرازهای گوناگون و ماجراهای خارق‌العاده از جمله ولادت طفلی بدون پدر و سخن گفتن وی در گاهواره، بسیار مورد توجه بوده است. تفسیر و بررسی این داستان و سایر حکایت‌های قرآنی، تلاش‌های علمی بسیاری را به خود اختصاص داده و پژوهندگان با رویکردهای مختلف ادبی، نحوی، تاریخی، زبان‌شناختی و ... زوایای این قصص را مورد مذاقه قرار داده‌اند.

azam-s.h@live.com

mahdi\_motia@yahoo.com

mhdlotfi@yahoo.com

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان

<sup>۲</sup> دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

<sup>۳</sup> دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

یکی از روش‌های نوپدید در مطالعه قصص قرآنی روایت‌شناسی است و وجه امتیاز آن از روش‌های دیگر آن است که شاکله و ساختار روایت را مورد بررسی قرار می‌دهد و با توجه به ابعاد مختلف داستان از قبیل روایتگر، شخصیت‌ها، زاویه دید، زمان و مکان روایت، پیرنگ و ... امکان استخراج روشمند معانی نهفته در آن را فراهم می‌نماید.

نوشتار حاضر ضمن گزارش روایت قرآن از داستان حضرت مریم (س)، سعی دارد به بررسی مؤلفه‌های روایت‌شناسی در این داستان بپردازد تا به این پرسش پاسخ گوید که این مؤلفه‌ها چگونه و تا چه حد در تحلیل ساختار روایت مذکور نقش دارند؟ این بررسی نشان می‌دهد که علی‌رغم تفاوت قصص قرآنی با داستان‌های بشری از ابعاد گوناگون، داستان حضرت مریم (س)، پیرنگی تقریباً مشابه با داستان‌های بشری دارد و الگوی ساختاری آن نیز با اندکی تفاوت، قابل تطبیق بر الگوی داستان‌های معمول است. بازنگری عناصری مانند روایتگر، شخصیت‌ها و زاویه دید در این داستان با رویکرد روایت‌شناختی نیز نشانگر قابلیت کاربرد اصول این دانش در فهم روایت قرآنی حضرت مریم (س) است. برون‌داد معنایی حاصل از این خوانش نیز آن است که حضرت مریم (س) نقاط اوج و فرود بسیاری را در زندگی تجربه نموده، اما در تمام سختی‌ها و نقاط اوج، یآوری از جانب خداوند به یاری او شتافته و او را نجات داده است. بعلاوه طی این مسیر دشوار، مریم (س) را به مقام برگزیدگی بر سایر زنان عالم و دستیابی به جایگاهی ویژه نزد خداوند سوق داده است.

**واژه‌های کلیدی:** قرآن کریم، روایت‌شناسی، روایت، داستان، حضرت مریم (س).

## مقدمه

قصه‌ها حجم معتناهی از قرآن کریم را به خود اختصاص داده‌اند؛ یکی از قصه‌های رازناک در قرآن کریم نیز داستان حضرت مریم (س) است. ولادت حضرت مریم پس از یک بشارت به پدر ایشان حضرت عمران (ع)، تصمیم همسر عمران مبنی بر نذر فرزندش برای عبادت پروردگار، بهره‌مندی مریم (س) از ارزاق الهی در جایگاه‌های مختلف، دوری جستن وی از خانواده و سپس عبادتگاه، باردار شدن مریم (س) به عیسی بدون داشتن



همسر و سرانجام بازگشت ایشان به سوی قوم همراه با فرزندی به عنوان پیام آور الهی، بخشی از پیچیدگی های این داستان قرآنی است.

اگرچه داستان های قرآن مطالعات فراوانی را به خود اختصاص داده و زوایای مختلفی از قصص در این پژوهش ها مورد مذاقه قرار گرفته؛ اما بررسی روشمند ساختار روایت های قرآنی کمتر مورد توجه بوده است. یکی از روش های نوین در مطالعه ساختار داستان های - قرآن، اسلوب روایت شناسی است. روایت شناسی به دنبال تبیین دستور زبان داستان از طریق بررسی ساختار آن است.

پژوهشگران این رشته، به گونه شناسی روایت ها و طبقه بندی آن ها بر اساس این گونه ها و تحلیل درونمایه روایت ها می پردازند و سیر تکاملی داستان را از آغاز تا انجام، مورد مطالعه قرار می دهند (معموری، ۱۳۹۲، صص ۳۲-۳۱). این بررسی ساختاری، خط سیر داستان را با توجه به ترتیب رخدادها، برای خواننده ترسیم می نماید و ذهن او را قادر به کشف رازها و دریافت نکات معنایی نهفته در پس ساختار می سازد.

از این رو نوشتار حاضر قصد دارد به بررسی روایت شناختی داستان حضرت مریم (س) در قرآن کریم پردازد و ضمن تحلیل مؤلفه های روایت شناسی از جمله روایتگر، کنشگران، زاویه دید، دستور زبان و پیرفت های این حکایت و نیز ترسیم الگوی روایت در این داستان، برون داد معنایی حاصل از این خوانش را گزارش نماید.

### پیشینه تحقیق

سوره مبارکه مریم و نیز قصه حضرت مریم (س) در چندین پژوهش و با روش های مختلفی مورد توجه قرار گرفته است؛ از این جمله مقاله «گفتمان سوره مریم، زن در تعامل با عرف و عفاف»، نوشته علیرضا محمدرضایی و فاطمه اکبری زاده است که به تحلیل گفتمان داستان مریم پرداخته و به شخصیت مریم (س) در تعامل عفاف توجه دارد. نگاشته دیگر، مقاله «ساختار نشانه ای شخصیت حضرت مریم (س) در قرآن کریم» اثر علی باقر طاهری نیا است که با روش نشانه شناسی و با تکیه بر رمزهای موجود در داستان حضرت مریم، به تحلیل شخصیت آن بانومی پردازد.

مقاله دیگر در این زمینه «بررسی تطبیقی داستان ولادت عیسی و مریم» از فاطمه ناموری‌راد است که داستان حضرت مریم و ولادت حضرت عیسی در قرآن و انجیل را به صورت تطبیقی مقایسه نموده و وجوه افتراق و اشتراک آن را بررسی کرده است. «نمادنگاری مفاهیم مرتبط به زن در تفسیر ابن عربی» نیز مقاله دیگری در این باره است که نظریات عرفانی ابن عربی درباره حضرت مریم و عیسی را از بعد نمادین بازخوانی نموده است.

نگاشته‌های فوق چنانچه از نام آن آشکار است، با روش گفتمانی یا نشانه‌شناسی و یا روش‌های دیگری به داستان حضرت مریم پرداخته‌اند که اسلوبی متفاوت با روایت‌شناسی دارد، اما مطالعه آن، اختلاف روشی و نیز تفاوت ارزش افزوده و یافته‌های این آثار با مقاله حاضر را آشکارتر می‌نماید. اما مقاله «تحلیل ساختاری داستان مریم به روایت قرآن کریم» نوشته حسن مجیدی و مقاله «مقایسه داستان‌های چهارگانه ابتدایی سوره مریم با رویکرد روایت‌شناسی» از نگارنده این خطوط، دو اثری است که داستان مریم را با شیوه روایت‌شناسی بررسی نموده‌اند.

اثر اول با گزارشی از روایت مریم از قرآن و انجیل، به تحلیل ساختار داستان بر اساس پیرنگ آن پرداخته، اما سایر اجزاء روایت مانند پیرفت‌ها، کنشگران، زاویه دید و دستور زبان روایت که در مقاله حاضر بررسی شده را مورد توجه قرار نداده است. مقاله دوم نیز به استخراج معنای نهفته در داستان‌های سوره مریم از طریق مقایسه ساختاری آنان با اسلوب روایت‌شناسی روی آورده است. کتاب «تحلیل ساختار روایت در قرآن» اثر دکتر علی معموری نیز نگاهی ساختاری به داستان حضرت مریم دارد.

## ۱. روایت و روایت‌شناسی

واژه «روایت» در برابر اصطلاح «Narrative» برگزیده شده و در عربی نیز به آن «السرد» یا «الروایه» گفته می‌شود. «روایت‌شناسی» نیز ترجمه واژه فرانسوی «Narratologie» است که اولین بار توسط تزوتان تودورف، زبان‌شناس بلغاری (۲۰۱۷-۱۹۳۹م)، به عنوان اصطلاحی برای دانش مطالعه قصه معرفی شد.

روایت یک گونه ادبی به شمار می رود و گونه های مختلفی را درون خود دارد؛ گونه ادبی به دسته یا نوعی مشخص از آثار ادبی مانند حماسه، تراژدی، کمدی، رمان و داستان کوتاه اطلاق می شود. به گفته رولان بارت (۱۹۸۰-۱۹۱۵م) در مقاله «پیش در آمدی بر تحلیل ساختاری روایات»، روایت در اسطوره، افسانه، حکایت، داستان، شعر حماسی، تاریخ، تراژدی، نمایشنامه کمدی، نقاشی، سینما، خبر و گفت و گو وجود دارد (وبستر، ۱۳۸۲، ص ۸۱).

با وجود همه این تنوع و فریبی اما، همه روایت ها در این ماهیت مشترکند که مجموعه حوادث مربوط به یک موضوع را در یک توالی، به چینش درمی آورند. از این منظر می توان روایت را چنین تعریف کرد:

«روایت اثری داستانی با ویژگی توالی است که در خلال دیباچه و میانه و فرجامی به طرح تعارضاتی و سپس گره گشایی از آن ها در طی زمان می پردازد» (مرتاض، ۱۹۹۸، صص ۱۲-۱۱).

به بیان دیگر هر توالی از پیش انگاشته از رخدادها که به طور غیر تصادفی، هدفمند و معنادار به هم پیوند یافته اند، یک روایت است (تولان، ۱۳۸۳، ص ۲۰)؛ این رخدادها با یکدیگر ارتباط منطقی داشته و از نظر توالی زمانی نیز به هم مربوط هستند (مایک، ۱۹۸۵، ص ۵)؛ زمانی، که این زنجیره حوادث در آن به وقوع می پیوندند نیز ممکن است بسیار کوتاه در حد چند ثانیه، یا بسیار بلند در حد یک رمان تاریخی مربوط به حوادث چند قرن باشد (آسابرگر، ۱۳۸۰، صص ۲۰-۱۸).

بررسی نظام حاکم بر روایت های داستانی، در حوزه روایت شناسی ادبیات داستانی مطرح می شود. از این رو «روایت شناسی» یا نظریه روایت، یعنی علم مطالعه دستور زبان روایت، که به شرح مستدل ساختار روایت، عناصر داستان سرایی و ترکیب بندی و نظم و نسق مؤلفه های داستان می پردازد (چتمن، ۱۹۷۸، ص ۳).

چنانچه اشاره شد اولین بار تودورف اصطلاح «روایت شناسی» را در کتاب دستور زبان دکامرون معرفی کرد. وی این اصطلاح را به عنوان «علم مطالعه قصه» به کار برد و یادآور شد که مقصودش از این واژه معنای وسیع آن است و تنها به بررسی قصه، داستان و رمان

محدود نیست، بلکه تمامی اشکال روایت از قبیل اسطوره، فیلم، رؤیا، نمایش و ... را دربرمی‌گیرد (مارتین، ۱۳۸۲، ص ۷).

روایت‌شناسی به زعم ریمون کنان، هم شرحی از نظام حاکم بر تمام روایت‌های داستانی ارائه می‌دهد و هم شیوه‌ای را که ضمن آن می‌توان تک‌تک روایت‌ها را به منزله محصول منحصربه‌فرد نظامی همگانی مطالعه کرد (ریمون کنان، ۱۳۸۷، ص ۱۳). از این نظام حاکم بر روایت‌ها با عنوان «نظریه روایت» و از شیوه بررسی و تحلیل تک‌تک روایت‌ها با عنوان «روایت‌شناسی» یاد می‌شود (حری، ۱۳۸۸، ص ۱۹۴).

می‌توان گفت روایت‌شناسی دانش تئوری روایت است که به مطالعه و تحلیل روایت‌ها و شکل و ساختار آن‌ها می‌پردازد؛ همچنین روایت‌ها را دسته‌بندی نموده و گونه‌های مختلف روایت را شناسایی می‌کند و نقاط اشتراک و تمایز و نیز عناصر سازنده روایت را استخراج و در این باب نظریه‌پردازی می‌نماید (معموری، ۱۳۹۲، ص ۱۵).

### ۱-۱. دستور زبان روایت یا ساختار روایت (پیرنگ)

همچون مقوله زبان، اولین نظریه‌های جدید روایت نیز از روسیه اوایل قرن نوزدهم و مکتب فرمالیسم روسی<sup>۱</sup> نشأت گرفته‌اند. بعدها رولان بارت این پرسش را مطرح کرد که چگونه می‌توان روایات را طبقه‌بندی کرد و الگویی به وجود آورد که ویژگی‌های عمده روایت را نشان دهد. بارت دو روش را برای انجام این کار ممکن می‌داند؛ یکی شیوه استقرایی که در آن تمام روایات، یا هر تعداد که مقدور است بررسی می‌شوند و ویژگی‌های آن‌ها ثبت می‌گردد،

<sup>۱</sup> فرمالیسم روسی (Russian Formalism) یکی از مکتب‌های نقد ادبی در زمینه پژوهش ادبی است که در قرن بیستم تکوین یافت. فرمالیسم روسی در تقابل با رویکردهایی که ادبیات را از زاویه دید رشته‌هایی چون تاریخ، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی بررسی می‌کردند، تأکید خود را بر مشخصه‌های تمایزدهنده ادبیات گذاشت. این مکتب، تحلیل متن ادبی را محور پژوهش‌های خود قرار داد و با تأکید بر اهمیت شکل آثار ادبی، در راستای کشف قوانین زبان و ادبیات کوشش می‌کرد. شکل‌گرایان روسی با الگو قراردادن زبان‌شناسی، به تجزیه متن به اجزاء آن و سپس تحلیل متن بر اساس این اجزاء می‌پرداختند، چنانچه زبان‌شناسی، جمله را بر اساس کلمات تشکیل‌دهنده آن مانند اسم، صفت، فعل و ... بررسی و تحلیل می‌نماید.

دوم شیوه استنتاجی که در آن الگویی فرضی یا یک نظریه مطرح می‌گردد و سپس روایات گوناگون بر اساس آن آزمایش می‌شود (وبستر، ۱۳۸۲، ص ۸۲).

از نظر شکل گرایان، روایت دارای ساختاری است و اصطلاح ادبی که برای ساختار روایت به کار می‌رود پیرنگ نام دارد (همان). برای تحلیل پیرنگ، الگوهای بسیاری وجود دارد که ریشه همه آنها به *بوطیقای*<sup>۲</sup> ارسطو بازمی‌گردد.

ارسطو در این کتاب پیرنگ را یکی از عناصر شش‌گانه تراژدی به شمار می‌آورد. وی برای نخستین بار از ضرورت وجود وحدت در روایت سخن گفته (ارسطو، ۱۳۳۷، ص ۹۶) و الگویی برای ترسیم طرح روایت پیشنهاد می‌دهد؛ در نگاه او پیرنگ باید از کلیتی برخوردار باشد، یعنی ابتدا، میانه و انتها داشته باشد. او بر این باور است که اگر عنصری از پیرنگ کاسته شود، شیرازه آن از هم می‌گسلد.

سیر روایت در نگاه ارسطو بدین قرار است که در آغاز موقعیتی آرام وجود دارد که در ادامه دچار آشفتگی می‌شود و سرانجام در پایان، موقعیت آرام دیگری شکل می‌گیرد (همان، صص ۵۲-۵۱). گرچه گاه پیرنگ‌ها از پیچیدگی بیشتری برخوردارند، اما در هر حال این الگو توانایی تحلیل عمومی پیرنگ را در هر روایتی داشته و در ضمن قابلیت تکمیل و توسعه را نیز دارد (معموری، ۱۳۹۲، ص ۲۳).

تودوروف نیز معتقد است در داستان، کوچکترین طرح، واحدی است که شامل گذار از یک وضعیت متعادل به وضعی نامتعادل است. یک روایت مطلوب با وضعیتی ثابت آغاز می‌شود؛ آنگاه آرامش آن به وسیله نیرو یا قدرتی (نیروی تخریب‌کننده) بر هم می‌خورد و منجر به وضعیتی نامتعادل می‌گردد؛ سپس وضع نامتعادل با فشار از سوی مخالف (نیروی سامان‌دهنده) دوباره تعادل می‌یابد (اخوت، ۱۳۷۱، ص ۵۸).

طرح یا پیرنگ یکی از عواملی است که باعث حفظ انسجام معنایی و شکلی یک اثر ادبی می‌شود و نیز رابطه بین عناصر تشکیل‌دهنده روایت را با یکدیگر هماهنگ می‌سازد.

<sup>۲</sup>. رساله «فن شعر» یا «بوطیقا» اثر ارسطو و اولین میراث فلسفی موجود با تمرکز بر سخن‌شناسی است. ارسطو در فن شعر مفهومی را بررسی نموده که از آن با عنوان «شعر» یاد می‌کند. این کتاب به زبان لاتین «De Poetic» نامیده می‌شود که معرب آن بوطیقا است.

یکی از کارکردهای پیرنگ آن است که بین دیگر عناصر روایت ارتباط برقرار نماید. با برقراری ارتباط بین اجزاء روایت، وحدتی به وجود می‌آید که این وحدت خود را در ساختار روایت نشان می‌دهد. با حاصل شدن این نظام منسجم، دلالت معنایی مشخصی نیز از آن حاصل می‌گردد و این وحدت و نظام منسجم به متن نیز زیبایی می‌بخشد (عباسی، ۱۳۸۵، ص ۹۲).

پیرنگ می‌تواند راهنمای مهمی برای نویسنده باشد؛ چنانچه ارائه‌دهنده نظم و ترتیبی برای خواننده است؛ زیرا پیرنگ برای نویسنده ضابطه عمده‌ای برای انتخاب و مرتب کردن وقایع است و در نظر خواننده نیز ساخت و وحدت داستان را فراهم می‌آورد. از این نظر پیرنگ فقط ترتیب و توالی وقایع نیست، بلکه مجموعه سازمان‌یافته وقایع است. این مجموعه وقایع و حوادث با رابطه علت و معلولی به هم پیوند خورده و با الگو و نقشه‌ای مرتب و مستدل شده است (میرصادقی، ۱۳۹۰، صص ۶۴-۶۳).

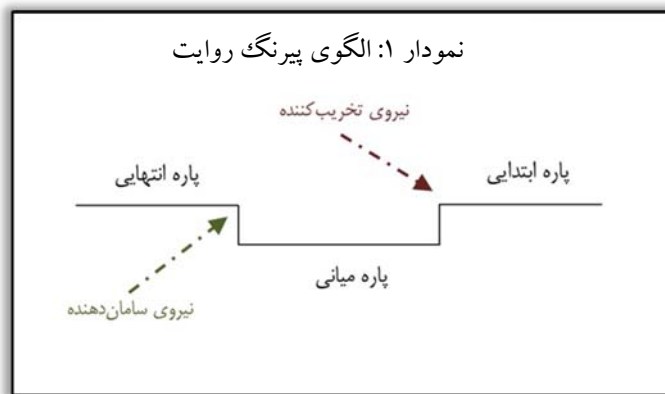
فرآیند سه‌گانه (نظریه ارسطو) در ادبیات داستانی یکی از ویژگی‌های دائمی طرح (پیرنگ) است. هر داستان حاصل به هم ریختن یک تعادل است. اگر زمان خطی مورد نظر باشد، فرآیندهای سه‌گانه را می‌توان بدین شکل نمایش داد: فرآیند پایدار نخستین - فرآیند ناپایدار میانی - فرآیند پایدار فرجامین (محمدی، عباسی، ۱۳۸۱، صص ۱۸۰-۱۷۹). به بیان دیگر تمام روایت‌ها بر یک ابرساختار<sup>۳</sup> پایه‌ریزی شده‌اند که آن را طرح کلی روایت یا طرح پنج‌تایی (به دلیل پنج مرحله‌ای بودن آن) می‌نامند. بر این اساس روایت به این صورت تعریف می‌شود: تغییر و تحول از یک حالت به حالت دیگر. این تغییر و تحول از سه عنصر تشکیل شده است: عنصری که روند تغییر و تحول را به راه می‌اندازد (نیروی تخریب‌کننده)؛ پویایی که این تغییر را تحقق می‌بخشد یا نمی‌بخشد و عنصر دیگری که این روند تحول را خاتمه می‌دهد (نیروی سامان‌دهنده).

این سه پاره حتماً باید تغییر و تحول را در خود داشته باشد؛ زیرا در غیر اینصورت نمی‌توان آن را یک طرح داستانی دانست (عباسی، ۱۳۸۵، ص ۹۸). در مجموع می‌توان گفت اجزاء تشکیل‌دهنده روایت به پنج بخش تقسیم می‌شوند که عبارت است از:

<sup>۳</sup>. Super- structure

- (۱) وضعیت یا پاره ابتدایی،
- (۲) نیروی تخریب کننده،
- (۳) پاره میانی،
- (۴) نیروی سامان دهنده،
- (۵) پاره انتهایی روایت.

این پنج پاره، یک ابرساختار را تشکیل می دهند و این ابرساختار، یکی از عناصر بسیار مهم و اصلی هر روایت است که اصطلاحاً می توان آن را لانگ یا دستور زبان روایت نامید. الگوی زیر نحوه چینش این پاره ها را مشخص می سازد (عباسی، ۱۳۹۳، ص ۷۷):



این نوشتار به دنبال آن است تا با توجه به ویژگی داستان های قرآنی به طور کلی و ساختار داستان حضرت مریم (س) در قرآن به طور خاص، میزان مطابقت این الگو با داستان مذکور را بررسی نماید و الگویی برای پیرنگ داستان حضرت مریم ارائه دهد. از این رو در گام اول به بررسی ویژگی های قصص قرآن و تبیین ساختار داستان مریم (س) می پردازد.

## ۲. ویژگی روایت های قرآنی

قصه همواره منعکس کننده دیدگاه انسان درباره جهان و عوامل ناشناخته پیرامون او و وسیله انتقال و آموزش آداب و سنن، اعتقادات و تاریخ یک نسل به نسل های دیگر بوده

است. از این رو داستان در عرصه تمدن‌های بشری جایگاهی ویژه دارد و ابزار مناسبی برای انتقال آرمان‌ها، تجربه‌ها و اندیشه‌ها در طول اعصار است.

ادیان آسمانی به‌ویژه مکتب اسلام نیز برای موضوع داستان اهمیت خاصی قائل شده‌اند، چنانکه بخش عظیمی از آیات قرآن (حدود یک‌چهارم) به روایت سرگذشت واقعی اشخاص اختصاص دارد. اتکاء قصص قرآنی بر واقعیت یکی از دلایل تأثیرگذاری این روایت‌هاست؛ اما علاوه بر این، زبان موجز، اسلوب منحصر به فرد و ارائه تصویرهای زنده و پویا، برخورداری از ساختار هنری و استفاده مناسب از عناصر داستانی باعث می‌شود مخاطب با شنیدن داستان‌های قرآن، گذشته را حاضر ببیند یا خود را بر اعماق تاریخ ناظر بداند (پروینی، ۱۳۷۹، ص ۱۴).

اگر داستان گزارشی از واقعیت‌ها باشد، در تربیت اخلاقی شنوندگان تأثیر به‌سزایی دارد و اگر نقل وقایع تاریخی جنبه هنری به‌خود بگیرد و به‌صورت داستان تاریخی درآید، تأثیر تربیتی مضاعفی خواهد داشت. قرآن کریم با نقل سرگذشت‌های واقعی در قالب قصه و نیز با به‌کارگیری اسلوبی بدیع و بی‌بدیل در نقل داستان، شنونده را وادار به پیگیری روند داستان می‌کند (غلامرضا، ۱۳۸۹، ص ۳۴).

### ۳. گونه‌شناسی قصص قرآن

قصص قرآنی اشکال مختلفی دارد که بر اساس معیارهای متعارف ادبیات داستانی امروزی می‌توان آن‌ها به چهار گروه رمان (داستان حضرت موسی (ع))، نمایشنامه (داستان مؤمن آل فرعون)، داستان کوتاه (داستان اصحاب کهف) و داستانک (داستان حضرت زکریا (ع)) تقسیم کرد (بستانی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۴؛ غلامرضا، ۱۳۸۹، ص ۳۸).

اما قرآن کریم بیش از هر چیز کتاب دعوت، سعادت و هدایت است؛ بنابراین در نقل، بیان و ارائه داستان، به حجم معین و شکل خاصی از اشکال داستانی مقید نیست، بلکه به رعایت اهداف و اشکال مختلف تربیتی و هدایتی تقرب می‌جوید؛ از این رو ممکن است داستانی از داستان‌های قرآن با قواعد هنری داستان‌های بشری سازگار باشد؛ چنانچه می‌توان



داستانی را یافت که در هیچ یک از قالب‌های متعارف بشری، نتوان آن را به طور کامل بررسی کرد.

بدین ترتیب، تعیین نوع ادبی و شکل هنری داستان‌های قرآن بیشتر به دلیل تسهیل در تحلیل و بررسی است، و گرنه باید به داستان قرآن با دیدگاه ویژه قرآنی نگریست (پروینی، ۱۳۷۹، ص ۱۴).

#### ۴. ویژگی‌ها و مختصات قصه‌های قرآنی

از یک منظر داستان هنری را می‌توان به دو بخش قصه‌های ساخته بشر و قصه‌های الهی تقسیم کرد. نوع قصه‌های هنری ساخته بشر ریشه در تخیل دارند، حال آنکه قصه‌های روایت شده از سوی خداوند، حقیقت محض و دارای اهداف متعالی هدایت و عبرت‌زایی هستند. قصه‌های نوع دوم از طریق وحی در کتاب‌های مقدس روایت شده‌اند؛ چنان‌که عهدین و قرآن کریم دارای قصه‌های متعددی هستند که شرح ماجراهای گوناگونی را در ابعاد مختلف در خود جای داده‌اند (غلامرضا، ۱۳۸۹، ص ۳۹).

عموم صاحب‌نظران معتقدند با وجود آنکه قصه‌های قرآنی با نقل وقایع تاریخی متفاوتند، از ویژگی‌های فنی قصه برخوردارند. تفاوت اساسی آن‌ها با قصه‌های بشری، واقعی بودن قصه‌های قرآن و خیالی و تمثیلی بودن قصه‌های هنری است؛ اگرچه قصه‌های قرآن نیز از عناصر تخیل و تمثیل بهره گرفته‌اند. از سوی دیگر، قصه‌های قرآن حکایت زندگی قهرمانان قصه نیستند بلکه حکایت زندگی‌اند؛ به مخاطبان خود ایمان، اراده، تکلیف و اعتقاد می‌بخشند و آنان را به تماشای انسان ملکوتی می‌نشانند. از این رو قصه‌های قرآنی در مقایسه با داستان‌های بشری دارای ویژگی‌هایی هستند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱. راوی قصه‌های قرآن وحی است و اساس این روایت، شفاهی است. «نزول شفاهی آیات، قصه‌های قرآنی را از لزوم رعایت دقیق بسیاری از قواعد و نکات متون نوشتاری بی‌نیاز می‌گرداند. بنابراین قرآن التزامی ندارد که همه بخش‌های یک داستان را با جزئیات آن بیان نماید» (معرفت، ۱۳۸۷، ص ۱۸).

۲. روایت‌های قرآن معمولاً با مقدمه‌ای پیش‌درآمد گونه آغاز می‌شود که حاوی موارد مختلفی است؛ از جمله: استفهام تقریری جهت ایجاد انگیزه برای دنبال کردن داستان؛ پیش‌درآمدی حاوی درونمایه داستان؛ چکیده داستان در آغاز و سپس تفصیل آن و برجسته نمودن یک شخصیت مثبت یا منفی تأثیرگذار در روند داستان. پایان داستان‌های قرآن نیز معمولاً با بیان سرانجام داستان و سپس نتیجه‌گیری صریح از آن ختم می‌شود (معموری، ۱۳۹۲، ص ۶۷).
۳. اشخاص در قصه‌های قرآن به طور معمول در دو سوی «خیر» و «شر» هستند؛ در حالی که در داستان‌های جدید همه چیز «نسبی» فرض می‌شود (غلامرضا، ۱۳۸۹، ص ۴۱). داستان‌های قرآن معمولاً از تعداد کمی شخصیت تشکیل شده و بیشتر آن‌ها بر ساختار سه گانه پیامبر، قوم و خدا استوار هستند (معموری، ۱۳۹۲، ص ۶۷).
۴. شیوه گفتگوی طرفینی از شیوه‌های رایج در داستان‌های قرآن است که دو شخصیت معمولاً متضاد در برابر هم قرار گرفته و گفتگو می‌کنند.
۵. نقل قصه به صورت «داستان در داستان» نیز یکی از شیوه‌های روایت‌گری در قرآن است. قرآن گاه در میانه نقل یک داستان، قصه دیگری را روایت می‌کند و داستانی را در دل داستان دیگر پرورش می‌دهد (حسینی، ۱۳۸۲، صص ۳۲۶-۳۲۷).
۶. پراکنده‌گی رخدادها یکی داستان در سوره‌های متعدد از دیگر ویژگی داستان‌های قرآنی است. دلیل این شیوه روایتگری را بیش از هر چیز باید در هدف راوی از روایت کردن این رخدادها دانست؛ چراکه راوی در ضمن سخنان خود با مخاطبان، هر کجا که نیاز به یادآوری مثالی از کنشگرها و قهرمانان پیشین باشد، از آن بهره می‌جوید (صالحی‌نیا، ۱۳۹۴، ص ۲۵۱).
۷. رعایت ایجاز و گزینش صحنه‌های مؤثر یکی دیگر از شیوه‌های مهم در روایت داستان‌های قرآنی است. قرآن در نقل ماجراها، تنها بخش‌های گزینش شده را، آن هم به صورت خلاصه و پیراسته از جریات کم‌اهمیت بازگویی کند (معرفت، ۱۳۸۷، ص ۱۸).
۸. تسلسل زمانی در بیان سیر حوادث به ندرت در سرتاسر روایتی به چشم می‌خورد و معمولاً نمونه‌هایی از زمان‌پریشی (شروع داستان از مقطع پایانی و سپس بازگشت به آغاز

داستان و یا شروع از میانه و سپس بازگشت و در نهایت جلورفت داستان) در داستان‌های قرآنی وجود دارد (معموری، ۱۳۹۲، صص ۶۷-۶۶).

۹. تکرار یکی دیگر از اسلوب‌های روایت در قصه‌های قرآن است. «قرآن، حادثه و سرگذشتی را به صورت‌های مختلف و از زاویه‌های گوناگون بیان می‌کند و این صورت‌های تکراری یکدیگر را کامل می‌کنند و در مجموع، تصویری کامل از حادثه یا سرگذشت به دست می‌دهند؛ همانگونه که در مورد قصه حضرت آدم(ع) مشاهده می‌شود که این قصه در چند مرحله مورد بحث قرار می‌گیرد و از مجموع آن‌ها قصه کامل حضرت آدم به دست می‌آید» (ملبویی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۵).

۱۰. همچنین فاصله‌گذاری و نقاط خالی در قصه‌های قرآن «یکی از اسلوب‌های جالب هنری داستان‌های قرآن است که در خلال داستان و در میانه دو پرده، خواننده با خلأهایی مواجه می‌شود که به کار برانگیختن نیروی تخیل و تفکر او می‌آید و خواننده داستان با تأمل و تفکر، بین دو صحنه‌ای که به ظاهر منقطع هستند ارتباط ایجاد می‌نماید» (پروینی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۱).

۱۱. پی‌نوشت در قصه‌های قرآنی از دیگر ویژگی‌های مهم این داستان‌هاست؛ چنان‌که به طور معمول پس از هر رویداد، پی‌نوشتی مستقل می‌آید و بوسیله آن سه نقش اصلی ایفا می‌شود؛ هم فاصله‌ای میان رویدادهای پیاپی می‌آفریند، هم پیامی از آن قصه به مخاطب ارائه می‌نماید و هم خطوط اصلی داستان را بیان می‌دارد. بعلاوه در ضمن داستان‌های قرآن جملات معترضه نسبتاً فراوان به کار می‌رود و روایت‌گر پروایی ندارد که در هر جای ضروری به نتیجه‌گیری و تأکید بر هدف داستان بپردازد (معموری، ۱۳۹۲، ص ۶۷).

**نتیجه:** با توجه به ظهور قصص قرآنی در ظرفی ویژه که برای هدایت و راهنمایی بشر نازل شده، کاملاً بدیهی به نظر می‌رسد که هدف از روایت آن‌ها داستان‌سرایی نبوده و دلیل چنین استفاده‌ای، صرفاً بهره‌گیری از بهترین ظرفیت‌های ممکن برای انتقال معنابه مخاطب بشری است که ذهن او از دیرباز با قصه و قصه‌گویی عجین بوده است (بستانی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۰).

در نتیجه سیر روایت قرآنی از اهداف بیان این روایت‌ها یعنی حکمت‌آموزی، کشف حقایق هستی، قوانین حاکم بر سرنوشت بشر و جامعه، بیان نعمت‌های خداوند بر بندگانش، و حیانی بودن قرآن کریم و ... سرپیچی نمی‌نماید (غلامرضا، ۱۳۸۹، ص ۴۸).

بر این اساس نمی‌توان انتظار داشت که روایت‌های قرآن از قصص کاملاً منطبق بر روایت داستان‌های بشری و متشکل از اجزای آن داستان‌ها باشد؛ هرچند که قرآن تا حد امکان از اصول منطقی روایت بهره‌جسته و ظرایف هنری و زیبایی‌شناختی داستان را نیز رعایت نموده است. با در نظر گرفتن این ویژگی‌ها، روایت قرآن کریم از داستان حضرت مریم (س) از نظر خواهد گذشت.

### ۵. روایت‌شناسی داستان حضرت مریم (س)

ترسیم ساختار داستان حضرت مریم (س) نیازمند بررسی سیر زمانمند و تاریخی این قصه است؛ از این رو در این بخش حکایت زندگی آن حضرت به ترتیب زمانی و با استناد به آیات قرآنی روایت می‌شود و از آنجا که شیوه قرآن کریم در ذکر قصص، اختصار و اجمال است، نکات ابهام داستان با استفاده از منابع حدیثی و تفسیری تشریح می‌گردد.

بنابر نقل روایات، خداوند به حضرت عمران وحی می‌فرماید و به ایشان مژده می‌دهد که پسری تام‌الخلقه و پربرکت به ایشان عطا خواهد کرد که نابینایان مادرزاد و مبتلایان به برص را شفا می‌دهد و به اذن خدا مردگان را زنده می‌کند و پروردگارش او را پیام‌آوری برای بنی‌اسرائیل قرار می‌دهد.

عمران این ماجرا را با همسرش در میان می‌گذارد و پس از اینکه وی بارداری می‌شود گمان می‌برد که حملش پسر است؛ اما پس از وضع حمل متوجه خطای خود می‌شود. پس از ولادت حضرت عیسی (ع) معلوم می‌گردد پسری که خداوند مژده‌اش را به حضرت عمران (ع) داده بود مسیح (ع) بوده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۳۵).

به روایت قرآن کریم هنگامی که همسر حضرت عمران (ع) بارداری می‌شود فرزندی که در شکم دارد را نذر عبادت خداوند و خدمت خانه اومی کند و از خداوند درخواست

می‌نماید که این نذر را از وی بپذیرد<sup>۴</sup> (آل عمران: ۳۵)، (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۱۵۶). ظاهراً آن بانو گمان داشته که فرزندش پسر است؛ چرا که خداوند به همسر او پسری تام‌الخلقه بشارت داده بود و نیز بر اساس آئین یهود تنها فرزندان ذکور امکان ورود به معبد و خدمت و عبادت پروردگار را داشتند (سبزواری، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۴۶).

همسر عمران (ع) پس از وضع حمل دریافت دختری متولد نموده و به خداوند گفت که فرزند من دختر است و پسر مانند دختر نیست. من نام این کودک را مریم می‌گذارم و او و فرزندانش را از شیطان رجیم در پناه تو قرار می‌دهم (آل عمران: ۳۶). وی گمان داشت که به دلیل دختر بودن فرزند، نذرش پذیرفته نخواهد بود و امکان انجام آن نذر وجود ندارد (سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۵۹). اما خداوند نذر او را به نیکویی پذیرفت و این فرزند را به نیکویی پرورش داد و بدان سبب که پدر مریم از دنیا رفته بود کفالت وی را به حضرت زکریا (ع) سپرد (آل عمران: ۳۶) و از آنجا که میان بزرگان قوم بر سر تکفل مریم نزاعی رخ داده بود، این کفالت با قرعه به حضرت زکریا (ع) محول گشت (آل عمران: ۴۴) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۲۹).

مریم (س) بر طبق نذر مادرش وارد معبد شد. هرگاه زکریا به دیدار او می‌رفت می‌دید که محراب او آکنده از رزق‌های مخصوص است. زکریا از مریم پرسید این رزق‌ها از کجا برای تو رسیده و مریم در پاسخ گفت این‌ها از جانب پروردگار است و خداوند هر که را بخواهد بدون حساب روزی می‌بخشد (آل عمران: ۳۷).

در محراب عبادت، ملائکه نیز بر مریم وارد شدند و به وی بشارت دادند که خداوند او را برگزیده و تطهیر نموده و بر زنان جهان برتری داده است (آل عمران: ۴۲)؛ آنگاه به وی فرمان دادند که پروردگار خویش را فرمانبردار باشد و برای او سجده کند و همراه با نماز گزاران نماز بگزارد (آل عمران: ۴۳-۴۲).

<sup>۴</sup>. ترجمه آیات قرآن از ترجمه آقای پورجوادی نقل شده است.

هنگامی که مریم(س) از خانواده خویش کناره‌گیری نمود و در سمت شرقی مسجد (یا همان محراب عبادت خود)<sup>۵</sup> سکنی گزید و ارتباط خود را با بستگانش قطع کرد تا معتکف عبادت پروردگار شود، خداوند روحی از جانب خویش به سوی مریم گسیل داشت و آن روح در چهره بشری کامل و بی‌عیب و نقص برای مریم تمثیل یافت (مریم: ۱۷-۱۶)، (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۳۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۳۳).

مریم از حضور این بشر نزد خود دچار دهشت شد، چرا که گمان کرد او قصد تعرض به وی را دارد؛ به همین جهت به خداوند رحمان پناه برد و خود را در سایه حمایت او قرار داد و آن بشر را نیز به تقوا دعوت نمود (مریم: ۱۸)، (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۴۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۳۴). زیرا مریم دوشیزه‌ای پاکدامن بود (تحریم: ۱۲).

آن بشر در پاسخ مریم گفت من فرستاده پروردگار تو هستم تا پسری پاکیزه به تو عطا کنم (مریم: ۱۹). مریم گفت چگونه ممکن است که من پسری داشته باشم در صورتی که تاکنون دست بشری به من نرسیده و من نیز پلیدکار و بدکاره نبوده‌ام.

آن فرستاده ضمن تصدیق پاکدامنی مریم گفت: پروردگار تو فرموده که این کار برای من بسیار آسان است و قصد دارد که این کودک را نشانه‌ای از قدرت خویش برای مردم و رحمتی از جانب خویش برای بندگان قرار دهد. ولادت این کودک در امر الهی محتوم و به اراده او محکوم شده است (مریم: ۲۱-۲۰)، (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۴۲؛ زحیلی، ۱۴۱۱، ج ۱۶، ص ۷۰؛ سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۱۱).

بدین ترتیب مریم به فرزندش باردار شد و از اهل معبد کناره‌گیری کرد و به مکانی دوردست رفت تا کسی از حمل او مطلع نباشد (مریم: ۲۲) (قرشی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۱۵). هنگامی که زمان وضع حمل مریم فرارسید، درد زایمان او را به سمت تنه خشکیده درخت خرما می کشید (مریم: ۲۲)؛ درحالی که مریم نگران بود که پس از تولد این کودک چگونه باید با قومش مواجه شود و مردم درباره وی که بانویی قدیس بود چگونه قضاوت خواهند کرد؟

<sup>۵</sup> بنا بر نقلی دیگر، معبدی که مریم برای عبادت به آنجا رفت در شرق بیت‌المقدس بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۳۳).

از این رو با خود می‌گفت ای کاش پیش از این مرده بودم و فراموش شده و بی‌نام و نشان می‌بودم (مریم: ۲۳) تا کسی مرا نمی‌شناخت و مردم درباره من سخنی نمی‌راندند (کرمی، ۱۴۰۲، ج ۵، ص ۲۸۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۴۲).

در این هنگام مریم (س) ندایی شنید که او را تسلی می‌داد. ظاهراً این ندا از مولود وی یعنی حضرت عیسی (ع) بود که مادرش را به سبب این اندوه بزرگ تسلیت و دلداری می‌داد. وی به مریم گفت: اندوهگین مباش که پروردگارت در زیر پای تو چشمه آبی جاری ساخته است. ای مریم تنه درخت خرما را تکان بده تا برای تو خرماي تازه فروریزد؛ از آن رطب تناول کن و از آب چشمه بنوش و از دیدار فرزندت چشم خویش را روشن دار و اگر کسی را ملاقات کردی بگو من روزه سکوت نذر کرده‌ام و با هیچ کس سخن نخواهم گفت (مریم: ۲۶-۲۵).

پس از آن مریم (س) با فرزندش به سوی قوم خود رهسپار شد. هنگامی که قوم کودکی را در آغوش او دیدند، زبان به ملامتش گشودند و گفتند ای مریم، تو کاری بسیار عجیب و ناشایست انجام داده‌ای (مریم: ۲۷). آنان درحالی‌که مریم را به هارون نسبت می‌دادند<sup>۶</sup>، به وی گفتند نه پدر تو مرد بدی بود و نه مادرت بدکاره بود (مریم: ۲۸). مریم (س) به کودک اشاره کرد تا پاسخشان گوید و پرده از حقیقت براندازد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۴۵). آنان گفتند چگونه با کودکی که در گاهواره است سخن بگوییم؟ (مریم: ۲۹). در این هنگام عیسی (ع) لب به سخن گشود و فرمود: من بنده خدایم که به من کتاب عطا کرده و مرا پیامبر گردانیده است؛ و در هر کجاکه باشم مرا مایه برکت قرار داده و تا زنده‌ام به نماز و زکات سفارش نموده است. خداوند مرا به نیکوکاری نسبت به مادرم امر فرموده و مرا سرکش و نگون‌بخت قرار نداده است. سلام بر من روزی که متولد شدم و روزی که بمیرم و روزی که برانگیخته خواهم شد (مریم: ۳۳-۳۰).

<sup>۶</sup> منظور از عبارت «یا أخت هارون» انتساب حضرت مریم به هارون است و مقصود از هارون اگر برادر موسی باشد معنای جمله آن است که مریم از نسل هارون است و اگر مرد نیکوکاری که در زمان مریم می‌زیست منظور باشد، نسبت مریم به وی از جهت شباهت آنان در برخورداری از صفات نیک است (زحیلی، ۱۴۱۱، ج ۱۶، ص ۸۲).

در پایان عیسی (ع) فرمود: این خدا (الله) پروردگار من و شماست؛ پس او را بپرستید، چراکه این راه مستقیم است (مریم: ۳۶). بدین ترتیب با سخن گفتن عیسی، مریم از اتهام قوم میراگشت و بشارتی که به عمران (ع) داده شده بود نیز تحقق یافت.

بنابر این روایت از قصه حضرت مریم، نقاط عطف زندگی آن حضرت که قرآن و روایات بدان پرداخته‌اند به ترتیب عبارتند از:

۱- بشارت پسری تام‌الخلقه و بابرکت به حضرت عمران ۲- بارداری همسر عمران (ع) ۳- نذر مولود برای عبادت خدا با این گمان که فرزند، پسر است ۴- ولادت مولود دختر و نام‌گذاری او به مریم ۵- پذیرش مریم از سوی خداوند و پرورش او و کفالت زکریا برای مریم ۶- ورود مریم به عبادتگاه و بهره‌مندی از رزق‌های الهی ۷- بشارت ملائکه به مریم به اصطفاء و تطهیر او ۸- بشارت عیسی به مریم، القاء روح به سوی او و باردار شدن مریم به عیسی ۹- خروج مریم از معبد و هجرت به مکانی دوردست ۱۰- وضع حمل مریم و تولد عیسی (دشواری زایمان و نگرانی مواجهه با مردم) ۱۱- جاری شدن چشمه، اعطای رزق به مریم از جانب خدا و راهنمایی او به روزه سکوت درمقابل مردم ۱۲- مراجعت مریم به سوی قوم خود به همراه عیسی ۱۳- اتهام بدکاره بودن به مریم توسط قوم او ۱۴- اشاره مریم به کودک خویش در پاسخ قوم ۱۵- سخن گفتن عیسی (ع) ۱۶- میرا شدن حضرت مریم از اتهام و تحقق بشارتی که به عمران داده شده بود.

با این توجه می‌توان گفت داستان حضرت مریم (س)، دارای چندین پاره ابتدایی، میانی و انتهایی است. با این توضیح که اتفاقات قبل از تولد ایشان، یعنی بشارت عمران به فرزند، بارداری همسر وی و نیز نذر مولود برای خداوند می‌تواند پاره ابتدایی این روایت باشد.

اولین نیروی تخریب‌کننده، ولادت نوزادی دختر است که برخلاف انتظار رخ می‌دهد. اولین پاره میانی داستان نیز پذیرش مریم از سوی خداوند و کفالت زکریا برای او است. به دنبال این اتفاق ورود مریم به عبادتگاه و بهره‌مندی او از رزق‌های الهی روایت می‌شود که می‌تواند به عنوان نیروی سامان‌دهنده قلمداد شود؛ چراکه یاریگر مریم در شرایط دشوار دوری از خانواده است. برگزیدگی و تطهیر مریم نیز پاره انتهایی را تشکیل می‌دهد.

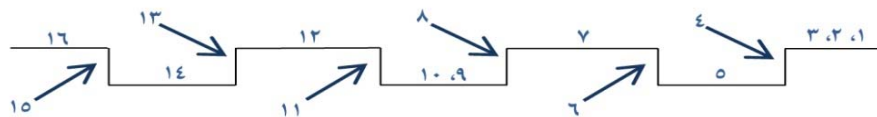


اما در پی این وضعیت آرام - که خود می تواند پاره ابتدایی برای دومین بخش از روایت نیز در نظر گرفته شود - بشارت مریم (س) به عیسی و بارداری وی رخ می دهد که نیروی تخریب کننده دوم است.

خروج مریم از معبد و تولد عیسی با تمام دشواری هایش، پاره میانی دوم را تشکیل می - دهد و جاری شدن چشمه برای مریم، اعطای رزق به وی و آماده نمودن او برای مواجهه با مردم دومین نیروی سامان دهنده این ماجراست. پس از آن نیز رجعت مریم به سوی قوم خود گزارش می شود که پاره انتهایی دومین بخش داستان است.

اما باز این پاره انتهایی که می تواند پاره ابتدایی ادامه روایت باشد، نیرویی تخریب کننده تحت عنوان اتهام بدکاره بودن به مریم توسط قوم او را به دنبال دارد. می توان اشاره مریم به کودک خویش برای پاسخ به قوم را پاره میانی روایت دانست. سخن گفتن عیسی (ع) در گاهواره نیز نیروی سامان دهنده این پاره از روایت است. پاره انتهایی کل داستان نیز مبراشدن حضرت مریم از اتهام و همچنین تحقق وعده ای است که خداوند به عمران (ع) داده بود.

با توجه به پاره های تشکیل دهنده داستان حضرت مریم (س) و نیز بر اساس الگویی که برای پیرفت روایت ارائه شد، می توان نمودار زیر را برای پیرنگ یا خط سیر داستان حضرت مریم (س) پیشنهاد داد:



نمودار ۲: الگوی پیرنگ روایت در داستان حضرت مریم (س)

## ۱-۵. تحلیل پیرفت ها و تبیین زاویه دید و دستور زبان داستان

پیرفت در برابر اصطلاح «Sequence» برگزیده شده و به معنای کوچکترین حلقه زنجیره حوادث در روایت است؛ به بیان دیگر روایت، سیر توالی مجموعه ای از پیرفت هاست (معموری، ۱۳۹۲، ص ۱۹).

مسأله توالی پیرفت‌ها نیز به نقش زمان در سیر روایت مربوط می‌شود. زمان در سیر روایت در سه محور عمده مدت، ترتیب و بسامد نقش ایفای کند؛ بدین معنا که مدت داستان یا محدوده زمانی‌ای که داستان در آن واقع شده الزاماً با مدت گزینش شده برای نقل یکسان نیست (برودل، ۱۳۷۳، ص ۱۶۵) و ممکن است طولانی‌تر یا کوتاه‌تر از آن باشد (مارتین، ۱۳۸۲، ص ۹۱).

ترتیب وقایع در پیرنگ نیز الزاماً مطابق با ترتیب آن‌ها در داستان نیست، بلکه بسیار اتفاق می‌افتد که وقایع پس و پیش شوند (برودل، ۱۳۷۳، ص ۱۵۸). به عنوان مثال در ضمن گفتگوی دو شخصیت، رجوع‌های مکرر و نامنظم به گذشته و حال انجام می‌شود (همان، ص ۱۶۱-۱۶۰). به همین ترتیب وقایع داستان ممکن است اصلاً نمایش داده نشود یا فقط یک بار و یا بیشتر نمایش داده شوند. این مسأله تحت عنوان بسامد در داستان مورد توجه قرار می‌گیرد (برودل، ۱۳۷۳، ص ۱۶۳).

داستان حضرت مریم (س) در دو سوره مریم و آل عمران آمده و در هر دو سوره به صورت یک واحد روایتی منسجم روایت شده است؛ پیرفت‌ها، زاویه دید و دستور زبان در هر یک از این روایت‌ها متفاوت است و تحلیلی متفاوت نیز به دنبال دارد که به صرت مجزا از نظرمی‌گذرد.

### ۵-۱-۱. داستان مریم (س) در سوره آل عمران

این داستان در سوره آل عمران در آیات ۳۵ تا ۴۷ ذکر شده و مقدمه‌ای برای مباحث بعدی سوره راجع به اهل کتاب قرار گرفته است:

دستور زبان داستان: داستان با ظرف زمان «اذ» آغاز می‌شود و مستقیماً سبک گفتگویی را بدون هیچ تمهید روایتگری به پیش می‌کشد. ادامه داستان ترکیبی از نقل قول مستقیم و سبک روایتگری در میان نقل قول‌هاست.

زاویه دید: داستان را روایتگر غایب روایت می‌کند و این روایتگر در میانه داستان، در نقش یکی از شخصیت‌ها ظاهر شده و شیوه روایت به متکلم جمع بدل می‌شود (آل عمران:

۴۴). سپس روایت دوباره به حالت غیاب درمی آید و داستان تا پایان به همین سبک روایت می شود.

پیرفت ها: داستان از تعداد نسبتاً زیادی پیرفت تشکیل شده که در بین آن یک اپیزود مستقل از روند داستان جای دارد.<sup>۷</sup> این پیرفت ها به ترتیب عبارتند از: هدیه: تقدیم فرزند به خدا؛ رویارویی: تولد فرزند دختر و پذیرش هدیه؛ پاداش: روزی از سوی خدا.

اپیزود زکریا: یاری: درخواست فرزند از خدا؛ مژده: بشارت یحیی از سوی فرشتگان؛ شگفتی: تعجب از فرزند در دوره پیری؛ اقناع: رفع عامل تعجب؛ نشانه: روزه سکوت. اعطای منصب: برگزیدگی بر همه زنان جهان؛ کشمکش: نزاع بر سر سرپرستی مریم؛ مژده: بشارت عیسی به مریم؛ نشانه: سخن گفتن در نوزادی؛ شگفتی: تعجب از فرزنددار شدن بدون همسر؛ اقناع: رفع عوامل شگفتی.

تحلیل پیرفت ها: داستان از دوره بارداری مادر مریم آغاز می شود و تا ورود مریم به معبد و قرار گرفتن او تحت تربیت زکریا، طبق روند زمانی پیش می رود. پس از پایان اپیزود، بازگشتی به دوره پیش از ورود به معبد رخ می دهد و درگیری برای سرپرستی مریم حکایت می شود. سپس در بشارت مریم به عیسی، جلورفتی به آینده صورت گرفته و از معجزات او در نوزادی خبر داده می شود و به قرینه این جلورفت، از وقوع این حوادث در زمان خود یاد نمی شود. از جهت بسامد، تکراری در داستان دیده نمی شود.

### ۵-۱-۲. داستان مریم (س) در سوره مریم

این داستان در آیات ۱۶-۳۵ سوره مریم روایت شده است. اپیزود زکریا در سوره آل عمران نیز در اینجا به صورت داستانی مستقل آمده است. داستان تولد حضرت مریم نیز در اینجا حذف شده و تنها به تولد عیسی پرداخته شده است.

<sup>۷</sup> اپیزود، داستان فرعی یا رویدادی مستقل است که در متن داستان می آید و در خدمت رساندن مفهوم پیرنگ داستان و گاه تنوع بخشی به آن است. داستان زکریا برای داستان مریم یک اپیزود است.

دستور زبان: داستان با صیغه خطاب شروع می‌شود<sup>۸</sup> و روایتگر خواننده را به یاد داستان می‌اندازد؛ گویا خواننده از پیش این داستان را شنیده است. سپس با تعبیر «اذ» به زمان وقوع حوادث منتقل شده<sup>۹</sup> و روایتگر غایب به روایتگری پرداخته، تمهید مقدماتی داستان را طرح نموده و ادامه جریان‌ها را به شخصیت‌های داستان می‌سپارد که در قالب سبک گفتگویی به شرح حوادث پردازند<sup>۱۰</sup>. ادامه داستان تا پایان، ترکیبی از روایتگری روایتگر غایب و نمایش گفتگویی به سبک نقل قول مستقیم است (معموری، ۱۳۹۲، صص ۱۴۹-۱۴۸).

زاویه دید: روایتگر در دو حالت مخاطب و غایب در این داستان نمودار شده است. در حالت خطاب گویا قصد حکایت داستانی تکراری را دارد و لذا از تعبیر «به یاد آر» استفاده می‌نماید. در پایان داستان نیز بر این نکته تأکید می‌شود که این همان حقیقت ماجرای عیسی است. بنابراین گویا روایتگر صرفاً قصد بازگویی مجدد یک داستان شناخته شده را دارد و تنها نقطه تمرکز او بر اصلاح جنبه‌های تحریف شده آن است.

پیرفت‌ها: داستان خط سیر منظم و منسجمی را دنبال کرده و بریده‌های اپیزودیک و نیز موارد چندانی از زمان پریشی در آن دیده نمی‌شود. این پیرفت‌ها عبارتند از:

کناره‌گیری: دوری از مردم و پناه بردن به مکانی خلوت؛ رویاری: دیدار با فرشته؛  
مژده: هدیه فرزند؛ شگفتی: تعجب از فرزند بدون پدر؛ اقناع: رفع عوامل شگفتی؛  
کشمکش: درد زایمان؛ یاری: کمک خدا به او؛ بهتان: تهمت بدکاری به مریم؛ نشانه: سخن گفتن نوزاد؛ نتیجه‌گیری: نفی فرزند عیسی برای خدا.

تحلیل پیرفت‌ها: خط سیر داستان تقریباً طبق روند زمانی است. نمونه نخست زمان پریشی در سخنان خدا با مریم در مقام اقناع او صورت گرفته که طی جلورفتی درونی از نشانه‌بودن عیسی برای مردم در آینده خبر می‌دهد. در سخنان مریم به هنگام درد زایمان نیز از آرزوی مرگ در گذشته یاد شده است که یک فلاش‌بک به‌شمار می‌رود.

<sup>۸</sup> «وَ اذْکُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ» (مریم: ۱۶).

<sup>۹</sup> «اِذْ اَنْتَبَدْتَ مِنْ اَهْلِهَا مَكَانًا شَرِيفًا» (مریم: ۱۶).

<sup>۱۰</sup> «قَالَتْ اِنِّي اَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ اِنْ كُنْتُ نَفِيًّا. قَالَ اِنَّمَا اَنَا رَسُوْلُ رَبِّكَ لِاَهَبَ لَكَ غُلَامًا زَكِيًّا...» (مریم: ۲۱-۱۸).

آخرین نمونه زمان پریشی در سخنان پایانی عیسی است که از روز ولادت و مرگ و رستاخیز خود یاد می کند و در یک عبارت بین بازگشت و دو جلورفت جمع کرده است. مدت داستان نسبتاً محدود است شامل دوره بارداری تا روزهای نخست ولادت عیسی می شود. با این حال در اینجا نیز بخش های زیادی از حوادث مثلاً فاصله بین بارداری تا ولادت عیسی حذف شده است. از جهت بسامد نیز تکراری در این داستان دیده نمی شود.

### جمع بندی و تحلیل

نسخه سوره آل عمران، مدت زمانی طولانی تر را پوشش می دهد، اما تفصیلاتی که در سوره مریم آمده، حاوی جزئیات بیشتری از حوادث است. شروع این داستان در هر دو نسخه آن تفاوتی محسوس با دیگر داستان های قرآن دارد و بر مقطعی از داستان برای روایتگری تمرکز شده که اشتیاق خواننده را به شنیدن ادامه حوادث افزوده و از سوی دیگر، امکان پیش بینی سرانجام آن وجود ندارد. این در حالی است که در بیشتر داستان های گذشته، یا سرانجام قصه به طور صریح در همان آغاز آن فاش شده و یا شروع آن با پیرفت هایی مانند تکذیب است که خواننده به راحتی می تواند حدس بزند که به عذاب و مجازات منتهی خواهد شد.

نوع پیرفت ها و شیوه توالی آن ها نیز در این قصه متفاوت است. پیرفت هایی مانند هدیه فرزند و یا درد زایمان کاملاً منحصر به فرد است و نمونه دیگری در قرآن ندارد. پیرفت های متداول و رایجی مانند عذاب نیز که معمولاً بعد از سرپیچی و تکذیب اقوام قابل پیش بینی است در اینجا دیده نمی شود. با این حال برخی توالی های متداول مانند توالی اقناع پس از شگفتی یا مژده پس از رویارویی و یا سرپیچی و فرمانبرداری پس از خبردهی در اینجا نیز دیده می شود (معموری، ۱۳۹۲، ص ۱۵۰).

### ۵-۲. بررسی عنصر روایتگر در داستان حضرت مریم (س)

واژه روایتگر در برابر اصطلاح «Narrator» برگزیده شده (آسابرگر، ۱۳۸۰، ص ۲۲) و منظور از آن شخصی است که به نقل وقایع داستان می پردازد و در نقش دانای ماجراها، سرگرمی آفرین یا آموزگار در ارتباط با مخاطب قرار می گیرد.

روایتگر از نوعی قدرت و مرجعیت برخوردار است که خواننده به او دل می‌سپارد (تولان، ۱۳۸۳، ص ۱۸). گاه یکی از شخصیت‌های داستان وظیفه نقل حوادث را با گفتار یا یادآوری دارد و گاهی نیز کسی که در قلمرو روایت نقشی ندارد، این کار را بر عهده می‌گیرد (برودل، ۱۳۷۳، ص ۱۳۰).

اگر روای به عنوان کنشگر در دنیای روایت ظاهر نشود، «راوی دنیای داستان ناهمسان»<sup>۱۱</sup> نام می‌گیرد و اگر یکی از شخصیت‌های داستان باشد که در عین حال نقش روایتگری را نیز به عهده دارد «راوی دنیای داستان همسان»<sup>۱۲</sup> خواهد بود (عباسی، ۱۳۹۳، ص ۲۵).

راوی به شکل‌های مختلفی از جمله سوم شخص و دانای کل در روایت ظاهر می‌شود؛ یکی از اشکال راوی دانای کل، که روایت‌های قرآن عموماً با حضور این روای حکایت می‌گردد، اصطلاحاً «نویسنده دانای کل» نام دارد؛ در این قسم، راوی، نویسنده (در مورد قرآن، گوینده) است و بر همه چیز، در هر مکان و زمان، آگاه و داناست.

این راوی نه تنها «می‌گوید» که در ذهن شخصیت‌های داستان چه می‌گذرد، بلکه افکار آنان را نیز به قدمی کشد. نویسنده دانای کل معمولاً به توصیف کامل وضعیت می‌پردازد و همه چیز را غیرمستقیم بیان می‌کند. در چنین روایتی فعل معمولاً به زمان گذشته است و راوی می‌تواند حوادث و انسان‌ها را از زوایای مختلف از جمله بالا، جلو، عقب، دور و نزدیک ببیند (اخوت، ۱۳۷۱، صص ۱۰۴-۱۰۲).

راوی داستان‌های سوره مریم و از جمله خود داستان حضرت مریم نیز «راوی دانای کل» است و با اشراف کامل به جزئیات داستان، ماجرای حضرت مریم را روایت می‌کند. همچنین راوی این داستان از نوع «راوی دنیای داستان همسان» است؛ زیرا علاوه بر روایت داستان، خود یکی از شخصیت‌های داستان است و در نقش کنشگر یاری‌دهنده در داستان حضور دارد.<sup>۱۳</sup>

<sup>۱۱</sup>. heterodiegetic

<sup>۱۲</sup>. homodiegetic

<sup>۱۳</sup>. خداوند با ارسال روح به سوی مریم (مریم: ۱۷) و اعطای رزق‌های گوناگون به وی (آل عمران: ۳۷؛ مریم: ۲۶-۲۴)، او را در مواضع مختلف یاری می‌نماید.

حضور این راوی در متن داستان با تبدیل ضمائر از غایب به متکلم آشکار می شود که نمونه آن در آیه ۲۴ سوره مریم و ۴۴ آل عمران قابل مشاهده است (فَنَادَاهَا؛ تُوجِّه).

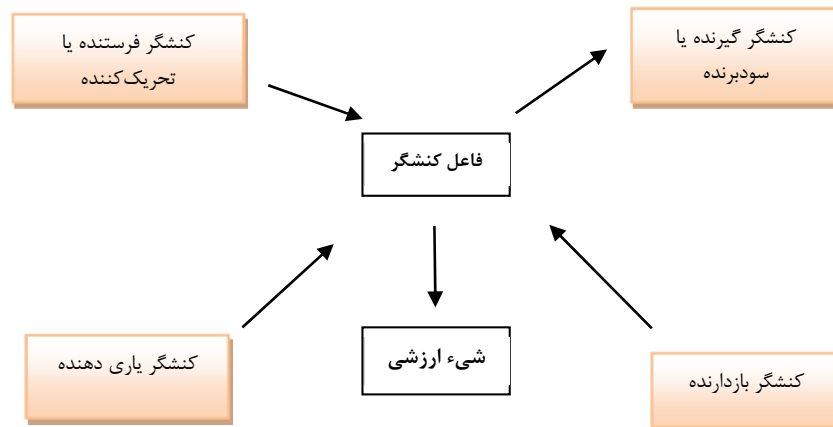
### ۳-۵. بررسی مدل کنشگران در داستان حضرت مریم (س)

کنشگر آن کس یا چیزی است که عملی را انجام می دهد یا عملی بر روی او واقع می شود. در واقع فاعل و مفعول هر دو می توانند کنشگر باشند. واژه کنشگر از شخصیت داستانی فراتر می رود؛ زیرا کنشگر می تواند یک فرد، یک شیء و حتی یک واژه انتزاعی (آزادی) باشد. مثلاً «فقر» می تواند کسی را وادار به جستجوی ثروت کند که در این حالت واژه فقر تبدیل به کنشگر می شود.

به عقیده گرمس، نقش کنشگران در روایت مانند جایگاه فعل در جمله است؛ بدین معنا که اگر فعل گرانیگاه و مرکز ثقل در جمله باشد، کنشگران همان کار را در روایت انجام می دهند. عملکرد کنشگران در شش نقش خلاصه می شود و روایت می تواند همه آنها یا تعدادی از آنها را داشته باشد. این شش نقش عبارتند از:

۱. کنشگر فرستنده یا مسبب: او کسی است که فاعل کنشگر را به مأموریت می فرستد و دستور اجرای فرمان را می دهد.
۲. کنشگر گیرنده یا سودبرنده: او کسی است که از کنش فاعل کنشگر سود می برد.
۳. کنشگر فاعل: او کسی است که عمل می کند و به طرف شیء ارزشی خود می رود.
۴. کنشگر شیء ارزشی: این کنشگر هدف و موضوع فاعل کنشگر است.
۵. کنشگر بازدارنده: او کسی است که مانع می شود تا فاعل کنشگر به شیء ارزشی برسد.
۶. کنشگر یاری دهنده: او کسی است که به فاعل کنشگر کمک می کند تا به شیء ارزشی برسد.

نحو روایی این روایت در مدل زیر به نمایش درآمده است. جهت فلش ها نحو روایتی بین کنشگران را نشان می دهد.



نمودار ۳: الگوی نحو روایی

شکل بالا به صورت یک عبارت بیان می‌شود: «فرستنده»، «فاعل کنشگر» را به دنبال «شیء ارزشی» می‌فرستد تا «گیرنده» از آن سود برد. در این جست‌وجو «کنشگران یاری دهنده» فاعل را همراهی و کمک می‌کنند و «کنشگران بازدارنده» مانع می‌شوند تا فاعل به هدف خود برسد (عباسی، ۱۳۹۳، صص ۶۹-۶۸).

در واقع راوی در زمان عمل روایت، کنش کنشگران را روایت می‌کند. عمل روایت باعث می‌شود که نحو روایی متجلی گردد. نحو روایی دلالت معنایی خاص خود را دارد و در حقیقت یکی از ساختارهای اصلی نحو روایی «الگوی کنشگران» است (محمدی، عباسی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۴).

کنشگران داستان حضرت مریم (س)، خداوند، روح خدا، مادر مریم، مریم، زکریا، عیسی و قوم مریم هستند؛ مادر مریم کنشگر فرستنده یا مسبب است؛ زیرا او با نذر خود باعث می‌شود که مریم برای عبادت به معبد برود.

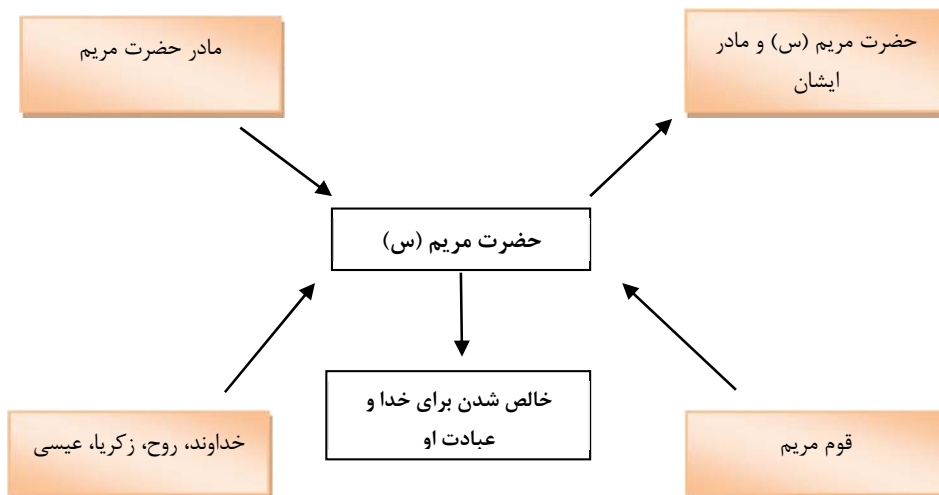
فاعل کنشگر در این داستان نیز حضرت مریم (س) است که در معبد حضور می‌یابد و به دنبال آن باردار عیسی می‌شود و معبد را ترک می‌گوید و...؛ هدف مریم از تحمل این سختی‌ها، خدمت و عبادت خداوند است (شیء ارزشی) و کسانی که از حصول این هدف



سود می‌برند مریم و مادر او هستند؛ چرا که با خدمت مریم برای خدا، هم نذر مادر او ادا می‌شود و هم مریم به جایگاه نیکو نزد پروردگار دست می‌یابد.

افرادی که مریم را در این راه یاری می‌دهند، یکی زکریا است که تکفل مریم را بر عهده دارد؛ دیگری خداوند است که با ارسال روح و رزق‌های گوناگون برای مریم او را یاری می‌رساند و سومین نفر عیسی است که مریم را تسلی می‌دهد و نیز در برابر قوم از وی دفاع می‌نماید (نیروهای یاری دهنده).

نیروی بازدارنده نیز قوم مریم هستند که هم با ورود مریم به معبد مخالفند؛ چرا که مخالف رسوم معهود آنان است و هم مریم را با افتراء و بهتان آزار می‌دهند. نکته آن که زمانی که فاعل کنشگر یعنی حضرت مریم، به شیء ارزشی خود یعنی خدمت خداوند دست می‌یابد، تحولی در زندگی او رخ می‌دهد که این تحول نشان از دو تغییر وضعیت در جایگاه او، یعنی رسیدن به مقام تطهیر و اصطفاء و نیز برخورداری از فرزندی واجد مقام نبوت دارد. نمودار این الگو به شکل زیر است:



نمودار ۴: الگوی نحو روایی در داستان مریم(س)

الگوی کنشگران یا نحو روایی با پیرنگ در ارتباط مستقیم است. مدل کنشگران بر روی بستری به نام پیرنگ قرار دارد که از سه پاره ابتدایی، میانی و انتهایی تشکیل شده است (عباسی، ۱۳۹۳، صص ۷۰-۶۹).

### نتیجه‌گیری

مطالعه روایت‌شناختی داستان حضرت مریم (س) در قرآن کریم با محوریت بررسی پیرنگ این داستان، نشان می‌دهد که این روایت قرآنی قابلیت تشریح بر اساس الگوی مورد نظر روایت‌شناسان برای تحلیل پیرنگ روایت را داراست. در حقیقت اگرچه قصه حضرت مریم (س) مانند سایر قصص قرآنی از ویژگی‌های خاصی از جمله گزینش و گزارش صحنه‌های مؤثر، حذف جزئیات، فاصله‌گذاری و ... برخوردار است، اما بازخوانی آن با نگاهی روایت‌شناختی بیانگر آن است که خط سیر این روایت و ترتیب حوادث آن، الگویی همانند داستان‌های بشری دارد؛ بدین معنا که با وضعیتی آرام و متعادل آغاز گشته و سپس شرایطی نامتعادل را گزارش می‌کند و در پایان باز به شرایطی متعادل بازمی‌گردد.

همچنین انتقال در هر یک از وضعیت‌ها با حضور نیروهای تخریب‌کننده و سامان‌دهنده رخ می‌دهد. بر این اساس نمودار پیرنگ این روایت نیز مشابه با نمودار پیشنهادی روایت‌شناسان برای ترسیم پیرنگ داستان‌های بشری است و علی‌رغم وجود چند پاره ابتدایی، میانی و انتهایی و نیز چند نیروی مخرب و سامان‌بخش در داستان حضرت مریم، می‌توان نموداری همانند قصه‌های بشری برای این داستان ترسیم نمود.

بازخوانی داستان مریم در دو سوره آل عمران و مریم نیز بیانگر همپوشانی پیرفت‌های روایت در این دو نسخه، ضمن برخورداری از زاویه دید و دستور زبان متفاوت این دو روایت است. بعلاوه این داستان در هر دو سوره توسط راوی دانای کل و با اشراف او بر زوایای داستان نقل می‌گردد و از همه تیپ‌های شخصیتی از جمله کنشگر یاری‌دهنده، بازدارنده، فرستنده و سودبرنده برخوردار است.

حاصل این نگاه نیز نشان می‌دهد که حضرت مریم (س) در مسیر برگزیدگی (اصطفاء)، دشواری‌های بسیاری از قبیل دوری از خانواده در دوران کودکی، اشتغال به عبادت

پروردگار در معبد، مواجهه با اتهام بدکاره بودن از جانب قوم خود و ... را متحمل شده و هرگاه اندک استقراری در این مسیر حاصل گردیده، باز رخداد دشوار دیگری این آرامش را بر هم زده است؛ اما دست یاریگر خداوند همواره حمایتگر ایشان بوده و با ارسال رزق‌های مادی و معنوی و نیز با اعطای فرزندی برگزیده، ایشان را یاری نموده و سرانجام نیز به مقام اصطفاء مفتخر فرموده است.

نکته آنکه چنانچه روایت از دو وضعیت آرام در ابتدا و انتها برخوردار است، اما این دو وضعیت، تفاوت بسیاری با یکدیگر دارند، حضرت مریم نیز در ابتدا و انتهای زندگی خود در دو موقعیت آرام قرار داشته‌اند که بسیار با یکدیگر متفاوت است؛ با این توضیح که آن حضرت، با طی مسیری دشوار، جایگاه خود را از یک فرد عادی به انسانی برگزیده تغییر داده‌اند تا جایی که بر تمامی زنان جهان برتری یافته‌اند.

## منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. آذر، امیراسماعیل (۱۳۹۳ش)، **الهی نامه عطار در نظریه نشانه - معناشناسی آلژیر گرمس و شکل‌شناسی ژرار ژنت**، ویدا آزاد، تهران: سخن.
۳. آسابرگر، آرتور (۱۳۸۰ش)، **روایت در فرهنگ عامیانه و رسانه و زندگی روزمره**، محمدرضا لیراوی، سروش: تهران.
۴. اخوت، احمد (۱۳۷۱ش)، **دستور زبان داستان**، اصفهان: چاپخانه اصفهان.
۵. ارسطو (۱۳۳۷م)، **فن شعر**، عبدالحسین زرین کوب، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۶. بستانی، محمود (۱۳۷۶ش)، **پژوهشی در جلوه‌های هنری داستان‌های قرآن**، مشهد: آستان قدس رضوی.
۷. بستانی، محمود (۱۳۷۸ش)، **اسلام و هنر**، حسین صابری، مشهد: آستان قدس رضوی.
۸. پروینی، خلیل (۱۳۷۹ش)، **تحلیل عناصر ادبی و هنری داستان‌های قرآن**، تهران: فرهنگ گستر.
۹. پورجوادی، کاظم (۱۴۱۴ق)، **ترجمه قرآن پورجوادی**، تهران: بنیاد دائره‌المعارف اسلامی.

۱۰. تولان، مایکل جی (۱۳۸۳ش)، **درآمدی نقادانه - زبان‌شناختی بر روایت**، ابوالفضل حری، تهران: بنیاد سینمایی فارابی.
۱۱. حری، ابوالفضل (۱۳۸۸ش)، «روایت‌شناسی در سنت نقد انگلیسی - آمریکایی معرفی کتاب داستان و متن اثر سیمور چتمن (۱۹۷۸)»، **فصلنامه تخصصی نقد ادبی**، سال دوم، ش ۸، صص ۱۹۳-۲۰۸.
۱۲. حسینی، ابوالقاسم (۱۳۷۹ش)، **مبانی هنری قصه‌های قرآن**، قم: بنیاد پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
۱۳. حسینی، محمد (۱۳۸۲ش)، **ریخت‌شناسی قصه‌های قرآن**، تهران: ققنوس.
۱۴. ریمون کنان، شلومیت (۱۳۸۷ش)، **روایت داستانی: بوپیکای معاصر**، ابوالفضل حری، تهران: نشر نیلوفر.
۱۵. زحیلی، وهبه (۱۴۱۱ق)، **التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج**، دمشق: دارالفکر.
۱۶. سبزواری، محمد (۱۴۰۶ق)، **الجدید فی تفسیر القرآن المجید**، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۷. سبزواری، محمد (۱۴۱۹ق)، **ارشاد الأذهان الی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۸. شمیسا، سیروس (۱۳۸۱ش)، **نقد ادبی**، تهران: انتشارات فردوس.
۱۹. صادقی‌تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق)، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن**، قم: فرهنگ اسلامی.
۲۰. صالحی‌نیا، مریم (۱۳۹۴ش)، **قدسیت و ساختار: جستاری در روایت‌شناسی تطبیقی متون قدسی**، تهران: نگاه معاصر.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات.
۲۲. عباسی، علی (۱۳۸۵)، «پژوهشی بر عنصر پیرنگ»، **پژوهشنامه دانشکده زبان‌های خارجی دانشگاه تهران**، شماره ۳۳، صص ۱۰۳-۸۵.
۲۳. عباسی، علی (۱۳۹۳ش)، **روایت‌شناسی کاربردی**، تهران: دانشگاه شهیدبهشتی.

۲۴. غلامرضا، علی اصغر (۱۳۸۹ش)، «ساختار روایت در قصه‌های قرآن مجید»، **فصلنامه پژوهش‌های ارتباطی**، سال ۱۷، شماره ۴، صص ۵۰-۳۱.
۲۵. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۵ش)، **تفسیر احسن الحدیث**، تهران: بنیادبعثت.
۲۶. کرمی، محمد (۱۴۰۲ق)، **التفسیر لكتاب الله المنیر**، قم: چاپخانه علمیه.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۲۸. مارتین، والاس (۱۳۸۲ش)، **نظریه‌های روایت**، محمدشهباز، تهران: هرمس.
۲۹. متین، پیمان (۱۳۸۳ش)، **ادبیات داستانی در ایران زمین**، تهران: امیرکبیر.
۳۰. محمدی، محمد هادی و علی عباسی (۱۳۸۱ش)، **صمد ساختار یک اسطوره**، تهران: نشر چیستا.
۳۱. مرتاض، عبدالملک (۱۹۹۸م)، **فی نظریة الروایة**، کویت: عالم المعرفة.
۳۲. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۷ش)، **قصه در قرآن**، حسن خرقانی، قم: تمهید.
۳۳. معموری، علی (۱۳۹۲ش)، **تحلیل ساختار روایت در قرآن**، تهران: نشر نگاه معاصر.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۳۵. ملبوبی، محمد تقی (۱۳۷۶ش)، **تحلیلی نواز قصه‌های قرآن**، تهران: امیرکبیر.
۳۶. میرصادقی، جمال (۱۳۹۰ش)، **عناصر داستان**، تهران: انتشارات سخن.
۳۷. وبستر، راجر (۱۳۸۲ش)، **پیش درآمدی بر مطالعه نظریه ادبی**، الهه دهنوی، تهران: سپیده سحر.
38. Chatman, Seymour Benjamin (1978), *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, New York: Cornell University press.
39. Mieke, Bal (1985), *Narratology: Introduction of The Theory of Narrative*. Toronto: University of Toronto press.

**Bibliography:**

1. The Holy Qur'an.
2. Abbasi A. A study of The Element of Plot Element. Pazhouheshnameh of Foreign Languages Faculty of the University of Tehran. N. 33, 1385 HS, 85-103.
3. Abbasi A. Practical Narratology. Tehran: Shahid Beheshti University; 1393 HS.
4. Azar AI. Elahi-Nameh of Attar in the Geremas's Theory of Semiotic Functions and Gérard Genette's Morphology. Vida Azad. Tehran: Sokhan; 1393 HS.
5. BergerAA. Narrative in Popular Culture, Media, and Everyday Life. Tran: Muhammad-Reza Liravi. Tehran: Soroosh; 1380 HS.
6. Bostani M. A Study of the Artistic Effects of The Qur'anic Tales. Musa Danesh. Mashhad: Astan-e Qods-e Razavi; 1376 HS.
7. Bostani M. Islam and Art. Hussein Saberi. Mashhad: Astan-e Qods-e Razavi and Islamic Research Foundation; 1378 HS.
8. Chatman SB. Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film. New York: Cornell University press; 1978.
9. Gholamreza A. Structure of Narration in Qur'anic Tales. Quarterly Journal of Connectional Researches; year 17, 1389 HS, n. 4, 31-50.
10. Horri A. Narratology in the British-American Critical Trend: "Introduction to the Book of Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film by Seymour Chatman". Literal Critique; Year 2, 1978, n. 8, 193-208.
11. Hosseini A. Artistic Bases of Qur'anic Tales. Qom: Islamic Reseaches Foundation of IRI Broadcasting; 1379 HS.
12. Hosseini M. Morphology of Qur'anic Tales: Re-Reading of Twelve Qur'anic Tales. Tehran: Qoqnoos' 1382 HS.
13. Karamī M. Al-Tafsīr li-Kitāb al-Allah al-Munīr. Qom: 'Ilmīyeh Publishing; 1402 AH.
14. Kulaynī MBY. Al-Kāfi. Aliakbar Ghaffari and Muhammad Akhondi. Tehran: Dār Al-Kutub Al-Islāmīyah; 1407 AH.
15. Makarem-Shīrazī N. Tafsīr-e Nemuneh (Selected Exegesis). Tehran: Dār Al-Kutub Al-Islāmīyah; 1371 HS, 10th ed.
16. Malboubi MT. A New Analysis of the Quranic Tales. Tehran: Amirkabir; 1376 HS.

17. Ma'mouri A. Analysis of Narrative Structure in the Qur'an. Tehran: Negah-e Mu'aser; 1392 HS.
18. Ma'rifa MH. Tale in the Qur'an. Tran: Hassan Kharqani. Qom: Tamhid; 1387 HS.
19. Matin P. Fictional Literary in Iran Land (Translation of the Article Fiction in Iranica). With introduction by Ibrahim Younesi. Tehran: Amirkabir; 1383 HS.
20. Mieke B. Narratology: Introduction of The Theory of Narrative. Toronto: University of Toronto press; 1985.
21. Mirsadeqi J. Elements of a Tale. Tehran: Sokhan; 1390 HS.
22. Muhammadi MH. Abbasi A. Samad, the Structure of a Myth. Tehran: Chista; 1381 HS.
23. Murtaḍ AM. Fī Nazāriyat al-Riwāyah. Kuwait: 'Alam al-Ma'rifah; 1998.
24. Okhovvat A. Grammar of Tale. Isfahan: Isfahan Publishing; 1371 HS.
25. Parvini Kh. Analysis of Literal and Artistic Elements of Qur'anic Tales. Tehran: Farhang-Gostar; 1379 HS.
26. Pourjavadi K. Translation of the Qur'an by Pourjavadi. Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation; 1414 AH.
27. Qarashī SAA. Tafsīr Aḥsan al-Ḥadīth. Tehran: Bi'that Foundation; 1375 HS.
28. Rimmon - Kenan Sh. Narrative Fiction: Contemporary Poetics. Tran: Abolfazl Horri. Tehran: Niloofar; 1378 HS.
29. Sabzevari Najafī M. Al-Jadid fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Dar al-Ta'āruf lil Maṭbū'āt; 1406 AH.
30. Sabzevari Najafī M. 'Irshād al-Adhhān ilā Tasīr al-Qur'an. Beirut: Dar al-Ta'āruf lil Maṭbū'āt; 1419 AH.
31. Sadeqi Tehrani M. Al-Furqān fī Tafsīr Al-qur'an Bil-Qur'an. Qom: Islamic Culture Publications; 1406 AH.
32. Salehi-nia Maryam. Holiness and Structure: A Glance at Comparative Narratology of Holy Texts. Tehran: Negah Mu'aser; 1394 HS.
33. Shamsia S. Literal Critique. Tehran: Ferdows; 1381 HS.
34. Ṭabāṭabāyī MH. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur'an. Beirut: Mu'assisat al-'A'lamī; 1390 AH.

35. Toolan MJ. Narrative: A Critical Linguistic Introduction. Tran: Abolfazl Horri and Zohreh Rahideh. Tehran: Farabi Film Foundation; 1383 HS; 1st ed.
36. Wallace M. Recent Theories of Narrative. Tran: Muhammad Shahba. Tehran: Hermes; 1382 HS.
37. Webster R. Studying Literary Theory: an Introduction. Tran: Elahe Dehnavi. Tehran: Sepideh Sahar; 1382 HS.
38. Zarrinkoob AH (compiler and translator). Aristotle and the Art of Poetry. Tehran: The Center for Translation and Publication of Books; 1337.
39. Zuḥaylī W. Al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wal-Sharī’a wal-Manhaj. Damascus: Dar al-Fikr; 1411 AH.



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

سال پانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۷، پیاپی ۳۹، صص ۳۵-۶۲

## توجه به ساختارمندی قرآن کریم در کلام الهی و روایات اهل بیت (ع)

ابوالفضل خوش منش<sup>۱</sup>

فاطمه علیان نژادی<sup>۲</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2018.19770.1952

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۴/۰۹

### چکیده

قرآن کریم از اجزائی تشکیل شده است که هر یک، کارکرد خاص خود را دارند. یکی از این اجزاء مهم، سوره می باشد که هر یک با ساختار و شاکله‌ی خاص خود، شخصیت و هویتی ویژه دارد. مفهوم ساخت به معنای شبکه‌ای است که عناصر آن در ارتباط متقابل با یکدیگر است و مفهوم ساختار سوره ناظر به تبیین نظم و ارتباط آیات، انسجام اجزاء و نیز ارتباطی است که بین همه این اجزاء با کلیت سوره ایجاد می شود. نگاه ساختارگرایانه به قرآن پیشینه در صدر اسلام دارد و در خود کلام الهی و روایات اهل بیت (ع) با ارائه گونه‌های متعدد روایی قابل رهگیری است. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که مفهوم اولیه ساختار در بیان قرآن و کاربرد آن در روایات اهل بیت (ع) چگونه است؟ از مهم ترین مصادیق توجه به این ارتباطات در کلام اهل بیت (ع) می توان به سرآغاز

khoshmanesh@ut.ac.ir

<sup>۱</sup>. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران

f.alian@ut.ac.ir

<sup>۲</sup>. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

و پایان سوره، تبیین مفردات با نظر به کلیت سوره، ارتباط آیات مجاور و غیر مجاور، تفسیر سیاقی آیات و تقسیم‌بندی ساختار سوره در احادیث اشاره کرد. این موضوع ریشه در تفسیر قرآن به قرآن دارد و هدف این نوشتار بررسی این موضوع در سخن قرآن و حدیث است.

**واژه‌های کلیدی:** ساختار سوره، ارتباط آیات، اتساق، قرآن کریم، روایات اهل بیت(ع).

## مقدمه

آیات قرآن کریم سرشار از گنجینه‌های سزاوار نگرستن و اندیشیدن است (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۶۱۸). یکی از ویژگی‌های قرآن سخنگویی آن است؛ بعضی از آیات، یکدیگر را توضیح داده و بر یکدیگر گواهی می‌دهند و درباره‌ی تمامی عرصه‌های وجودی انسان و جامعه، سخنی جدید و گفتنی دارند و از آن‌جا که پرسش‌ها و نیازهای بشر هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد سخن گفتن قرآن نیز به آخر نمی‌رسد (صبحی صالح، ۱۴۲۵، ص ۱۹۲).

شناخت ساختار سوره که از رشته‌های نوین در حوزه تحقیقات قرآنی محسوب می‌شود ابتدا مرتبط به مبحث تعیین جایگاه آیات در سوره‌ها در زمان پیامبر اکرم(ص) است که مواضع تمام آیات بدون توجه به مکان و زمان نزول آن در سوره‌ای معین و در بین آیاتی خاص توسط ایشان تعیین می‌شد (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۴). از سوی دیگر به علم تناسب می‌رسد که از بایسته‌های ساختارمندی به‌شمار می‌رود. هرچند بنا بر گزارش سیوطی، این علم نخستین بار توسط ابوبکر نیشابوری مطرح شد (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۱۶) اما پیش‌تر از آن در روایات اهل بیت (ع) توجه به این مهم دیده می‌شود.

همچنین از سوی محققانی همچون جرجانی تحت عنوان نظم و در نظر مفسرانی چون طبرسی در مجمع‌البیان، فخر رازی در مفاتیح‌الغیب، زرکشی در البرهان فی علوم‌القرآن و سیوطی در الاتقان و معرک‌الاقران با عنوان تناسب و ارتباط آیات مورد توجه قرار گرفته است. در دوره معاصر در برخی از تفاسیر مانند الاساس فی التفسیر، المیزان، فی ظلال

القرآن، تفسیر کاشف، من هدی القرآن و پرتوی از قرآن توجه به ساختار سوره‌ها با مباحثی همچون «وحدت موضوعی یا موضوع محوری سوره» و نیز «کشف غرض سوره» همراه بوده است، اما خاستگاه اصلی توجه به ساختارمندی و پیوند اجزاء قرآن، در دو مرجع مهم دینی ما، قرآن و روایات اهل بیت (ع) قابل کشف و تبیین است و از این منظر این تحقیق در آثار پژوهشی با رویکرد قرآنی-روایی پیشینه چندانی ندارد.

تمام سوره‌های قرآن دارای یک موضوع و هویت خاصی هستند که از زاویه‌ای خاص به نیازهای انسان می‌نگرند و سراسر هر سوره درباره‌ی آن موضوع و مسائل پیرامونی سخن می‌گوید (خوش منش، ۱۳۹۰، ص ۲۰۱). قرآن همه آیات خود را منسجم و دارای نظمی واحد توصیف می‌کند که در بیان حقایق و حکمت‌ها و هدایت به سوی حق اسلوبی متقن و بی‌مانند داشته و متشابه و نظیر یکدیگر هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۱) و به فرموده‌ی پیامبر اکرم (ص) هر یک از آیات قرآن کریم، شاهد و تصدیق کننده آیات دیگر است (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۸).

از سویی دیگر سیره‌ی عملی پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) به عنوان مفسران واقعی این کتاب آسمانی درباره‌ی اصحابشان رهیافتی در نگرش روش‌مند برای درک مفاهیم قرآن بوده است؛ به گونه‌ای که هدف این بزرگواران در کنار آموختن الفاظ قرآن کریم، آموزش شیوه‌ی تدبر در آیات قرآن بود و به هنگام پاسخگویی به پرسش‌های قرآنی، به جای گسترده‌ی انواع بحث‌هایی که مشکل پرسش‌گر را دو چندان می‌سازد به تبیین روابط آیه‌ها و تفهیم مفاد آنها به کمک یکدیگر می‌پرداختند (خوش منش، ۱۳۹۰، ص ۴۳).

بنابراین رویکرد روش‌شناختی روایات اهل بیت (ع) در استنباط و کشف مفاهیم آیات در ساختار و ساختارشناسی که به فهم آیات قرآن منجر شود، می‌تواند بسیار کاربردی و کارگشا باشد. در بسیاری از روایات که براساس تعامل و گفتگوی میان آیات، به تفسیر قرآن پرداخته است، گرچه نامی از ساختار یا نظم آیات سوره در آنها نیامده است، اما با دقت نظر در آنها می‌توان به نکاتی جدید دست یافت که تاکنون مورد واکاوی و تحلیل جدی قرار نگرفته است.

این بررسی و استقراء در روش تفسیری معصومان، می‌تواند در روش‌مند ساختن شناخت ساختار سوره‌ها مفید و کارآمد باشد کارکردها و نتایج ارزنده‌ی توجه به ساختارمندی سوره‌ها و ارتباط آیات در تفسیر قرآن که ضرورت این پژوهش را اثبات می‌کند عبارتند از: ترسیم ابعاد اعجاز قرآن، کشف روابط میان اجزای تشکیل‌دهنده سوره، شناخت اسلوب‌های بیانی و ساختاری گوناگون در قرآن، رفع شبهه گسیختگی و بی‌نظمی آیات قرآن (خامه‌گر، ۱۳۸۶، ص ۲۹-۳۴)، سهولت یادگیری مضامین سوره و به دست آوردن چارچوب کلی سوره (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۳)، کمک به برخی اختلافات تفسیری و شناخت بهتر اسباب النزول صحیح. در این پژوهش پس از ارائه‌ی تعریف اتساق و انسجام از نگاه قرآن، نمونه‌هایی از روایات ذکر می‌شود که می‌توانند نمایان‌گر توجه به بخشی از ساختار سوره‌ها باشند.

### ۱. مفهوم ساختار از دیدگاه قرآن کریم

در قرآن کریم ساختار با معنی مصطلح آن؛ یعنی مجموعه‌ای که اجزای متسق، منسجم و مرتبط با یکدیگر داشته باشد، به کارنرفته است. این واژه برگرفته از «ساخت» معادل «بنی» به معنای ساختمانی است که اجزاء آن با یکدیگر ترکیب شده‌اند: «و هو بناءُ الشیء بِضَمِّ بَعْضِهِ إِلَى بَعْضٍ» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۰۲). از جمله مشتقات آن واژه‌ی «بِنِیَّة» است که به بیت‌الله الحرام یعنی: کعبه، تعبیر شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۸۲) و معادل ساختار در زبان عربی واژه «البنیة» مصدر نوعی است که بر هیئت دلالت می‌نماید که تمام سازه‌ها و عناصر درونی‌اش، مطابق با آن شکل بگیرد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۹۴).

این واژه، در اصطلاح علم «زبان‌شناسی» به معنای شبکه‌ای از روابط همنشینی و جانشینی است که عناصر آن در ارتباط متقابل با یکدیگر است و شامل هر نظامی شده و مختص زبان نیست (صفوی، ۱۳۸۰، ص ۲۱). از این رو روابط عناصر تشکیل‌دهنده یک نظام، تحت اصول و قوانین خاص، سبب انسجام و یکپارچگی آن می‌شوند (همان، ص ۱۸۶). به عبارتی دیگر ساختار، پیوندی یکپارچه و منسجم میان همه عناصر هنری است که نویسنده با به

کاربردن شگردهای ادبی و هنری، آن را به شکل هنرمندانه پدید می آورد. آن گاه این عناصر و اجزاء علاوه بر ارتباط متقابل با یکدیگر در ارتباط با کلیت ساختی بزرگتر قرار می گیرند. بر پایه همین قوانین و اصول است که ساخت به منزله کلیت و نظام معنا می شود و قابل تعریف است (علوی مقدم، ۱۳۷۷، ص ۱۸۶).

از این رو ساختار سوره نیز ناظر به توصیف و تبیین نظم و ارتباط آیات، انسجام اجزاء، شکل سوره و نیز ارتباطاتی است که با کلیت سوره ایجاد می کنند تا تصویری پیوسته، هماهنگ و زیبا همراه با مفاهیم ارزشمند از سوره ارائه دهند. در قرآن کریم این معنای اصطلاحی به صراحت به کار نرفته است. اما مشتقات و تعابیر خاصی که نزدیک به مفهوم ساختار است همچون ساختمان، نظم و ارتباط، انسجام اجزاء در آیات وجود دارد که در این تحقیق مورد بررسی قرار می گیرد.

#### ۱-۱. ساختار به معنای ساختمان

به طور کلی اصل معنای ساختار ریشه در «معماری» دارد و به معنای «چارچوب یک بنا یا ساختمان» است که «مناسبت درونی عناصر یا اجزاء آن» مشخص شده است (احمدی، ۱۳۸۰، ص ۳۷). مشتقات این مفهوم در قرآن در مجموع ۲۲ بار به کار رفته اند. ساده ترین نوع آن واژه «بِنَاء» است که برای اسم چیزی که ساخته می شود به کار می رود (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۱۴۷) و در قرآن تنها برای آسمان به کار رفته است (وَالسَّمَاءُ بِنَاءً) (بقره: ۲۲ و غافر: ۶۴).

درباره ی کیفیت خلقت آسمانها به دست قدرت الهی در قرآن آمده است: (وَ السَّمَاءُ وَ ما بَنَاهَا) (شمس: ۵)، (وَ السَّمَاءُ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ) (ذاریات: ۴۷) و ساختمانی که در نهایت قوت و استحکام است (وَ بَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا) (نبأ: ۱۲)، (أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا) (ذاریات: ۲۷) و توسط ستارگان تزیین شده و کوچکترین شکاف و رخنه ای در آنها نیست (أَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَ زَيَّنَّاهَا وَ مَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ) (ق: ۶).

همه این آیات هر گونه ناهماهنگی، سستی، تناقض، اعوجاج و عدم تناسب در آفرینش آسمان را نفی می‌کند و همه‌ی امور در آفرینش آسمان‌ها متناسب و در کمال اتقان و احکام و اتساق و انتظام هستند (کاشانی، ۱۳۵۱، ج ۹، ص ۳۵۱).

واژه «مَبْنِيَّة» نیز از همین ریشه است و یک بار در قرآن برای قصرهای بهشتی به کار رفته است. سخن از منازلی که بخش فوقانی آن‌ها به صورت چندطبقه بر روی یکدیگر قرار گرفته و از زیر آن‌ها نهرها جاری است (هُمْ غُرْفٌ مِنْ فَوْقِهَا غُرْفٌ مَبْنِيَّةٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ) (الزمر: ۲۰).

«بُنْيَان» واژه‌ای مفرد است و جمع ندارد و از دیگر مشتقات این کلمات به شمار می‌رود. بنیان در آیات (فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُنْيَانًا) (کهف: ۲۱) و آیه (قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُنْيَانًا فَأَلْفَوْهُ فِي الْجَحِيمِ) (صافات: ۹۷) حکایت از دو واقعه تاریخی دارد که قرآن به صراحت به آن‌ها اشاره کرده است. یکی درباره‌ی پیشنهاد ساخت بنایی برای تکریم و زنده نگه‌داشتن نام بندگان الهی است و دیگری دستور برای فراهم ساختن بنایی آتشین از سوی فردی متمرّد و سرکش برای سوزاندن پیامبری الهی است.

علاوه بر این در آیه (كَانَتْهُمْ بُنْيَانًا مَرْصُومًا) (صف: ۴) خداوند سخن از استحکام و اتصال اجزاء یک بنا به میان می‌آورد که بدون هیچ خللی باشد. این تمثیل بیان زیبایی از فرمان خدا درباره‌ی مسلمانان حاضر در معرکه جهاد است که باید مانند دیواری محکم، بی‌رخنه و بدون سستی در مقابل کفار بایستند و متفرّق و پراکنده نشوند (کاشانی، ۱۳۵۱، ج ۹، ص ۲۶۰).

عبارت (بُنْيَانُهُ عَلَى شَفَا جُرْفٍ هَارٍ فَأَنْهَارُ) (توبه: ۱۰۹) که خداوند برای پوچ و بی‌ارزش جلوه‌دادن مسجد ساخته شده از سوی منافقان، آن را به قرار گرفتن ساختمانی در لبه ویران‌شونده‌ی جوی آب - که هر لحظه نزدیک به نابودی است - تشبیه می‌کند. این استعاره تخیلی، اهمیت نیت و درون افراد را به نقش پایه‌ها و ارکان یک ساختار و ساختمان تشبیه می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۳۹۱).

آیه (فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوَقِهِمْ) (نحل: ۲۶) نیز معنایی قریب به همین مضمون را دارد و سخن از ویران شدن ساختمان توطئه‌های مستکبران است.

## ۲-۱. ساختار به مفهوم احکام

قرآن خود را کتابی می‌نامد که آیات آن از نظر لفظ و محتوا، متقن و مستحکم است و از جانب خدای حکیم به سوره‌ها، آیه‌ها، احکام، اخلاق و معارف گوناگون تفصیل داده شده است (کِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) (هود: ۱). در این آیه مراد از احکام، اتقان و اثبات و مفهومی در مقابل سستی و زوال است. سید قطب «قویة البناء» را وصفی برای ساختار آیات و سوره‌ها به کار برده است و مراد از آن نظم و اتصالی است که هیچ اختلاف و تناقضی در تمام بخش‌های آن دیده نمی‌شود (قطب، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۱۸۵). علامه طباطبایی نیز در طلیعة تفسیر این آیه، «احکام» را به معنای پیوند مفهومی اجزاء مختلف قرآن و وحدت آنها با یکدیگر، تفسیر کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۱۳۶).

عبارت «احکام آیات» تعبیری منحصر به فرد است که به کمک آیه‌ای دیگر آن را بهتر می‌توان درک کرد (فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ). (حج: ۵۲) «خدا القاء و عمل شیطان را نسخ و زائل می‌کند سپس آیات خود را محکم می‌کند» در این جا همان معنی مصون ماندن و جلوگیری از ورود باطل و فساد بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد، به همین دلیل هیچ‌گونه تضاد و اختلافی در میان آیات قرآن دیده نمی‌شود (قرشی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۴۴۷).

از سوی دیگر مقابله‌ای در این آیه بین احکام آیات قرآن و تفصیل آن وجود دارد که می‌توان از معنای کلمه تفصیل به معنای احکمت دست یافت. تفصیل، ایجاد فصل بین اجزای چیزی است که متصل به هم بوده‌اند و به معنای جدا جدا کردن اموری است که قبل از آن در هم فرو رفته است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۱۳۶). نزدیک به این تعبیر درباره خلقت آسمان‌ها نیز آمده است که به دور از اختلاف و تناقض توصیف شده‌اند (طوسی، ج ۱۰، ص ۵۹).

آیه (الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ) (ملک: ۳) و واژه طباق در این آیه می‌تواند دلالت بر این داشته باشد که طبقات آسمان‌ها در اتقان و احکام و اتساق و انتظام شبیه همدیگر هستند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۴۸۴).

بدین صورت بار دیگر شباهت آفرینش آسمان‌ها با قرآن در احکام و اتقان و نبود اختلاف و تناقض تأیید می‌شود و بنای محکم و استوار قرآن، در تطابق با نظام ابدی جهان، ثابت و مصون از ورود خلل و فساد و باطل است.

### ۱-۳. ساختار به مفهوم انسجام و اتساق

یکی از ویژگی‌های مهم ساختار، انسجام است و سوره‌های قرآن هریک با ترکیب، ترتیب نظام‌مند و تناسب میان اجزاء و مؤلفه‌هایشان، بر پایه‌ی اصولی سازمان یافته، متنی منظم و منسجم تشکیل داده‌اند. اما اصل واژه انسجام به عنوان یکی از عناصر مهم نظام ساختاری در قرآن وجود ندارد از این رو به بررسی واژه نزدیک به معنای آن و به کاربرده شده در قرآن یعنی «اتساق» پرداخته می‌شود. مفهوم این واژه، معنایی مرتبط با نظم ساختاری قرآن دارد و اتساق قرآن حکیم، سوره‌ها و آیات آن به جهت همانندی با نظام هستی در مفاهیمی مرتبط با اتساق و انسجام پدیده‌های طبیعی در اسلوب‌های گوناگون قابل یافتن است.

واژه «اتساق» از ریشه‌ی «و س ق» مصدر باب افتعال است که ریشه‌ی قرآنی دارد و در کلام خداوند، برای توصیف یکی از پدیده‌های آفرینش در این نظام هستی به کار رفته است؛ واژه‌ی «وَسَقَ» نیز فعل ماضی است که در لغت به معنای «جمع کردن»، «افزودن چیزی به چیز دیگر» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۹۱)، «حمل کردن» و «برداشتن» است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۱۰۹). خود واژه‌ی «اتساق» نیز به معنای «انضمام»، «استواء» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۹۱) است.

هر دو واژه یک بار در قرآن و در یک سیاق، به ترتیب برای شب و ماه به کار رفته است: (فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ \* وَاللَّيْلِ \* وَ مَا وَسَقَ \* وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ) (انشقاق: ۱۶-۱۸)؛ موضوع آیه‌ی نخست، سوگند به شب است که پراکندگی‌های روز را در خودش جمع می‌کند؛ در آیه‌ی بعد، سخن از اتساق ماه است؛ یعنی اجتماع و تکامل آن در «لیالی بیض» که در شب بدر، نور آن کامل و تمام می‌شود (فراء، ۱۹۸۰، ج ۳، ص ۲۵۱) و عبارت «اتساق الامور» به معنای تکمیل و تجمیع (زمخشری، ۱۹۷۹، ص ۶۷۵) ترتیب و انتظام امور (فیروزآبادی،



۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۹۲) کاربرد دارد. هم‌چنین در زبان عربی معاصر، فعل «اتَّسَقَ» مترادف با فعل‌های «انتظم و استقام» به کار می‌رود (اسماعیل صینی، ۱۴۱۴، ص ۱۴).

جواب قسم (مقسم علیه) و آیه‌های پس از آن، از جهاتی متناسب با سوگندها آمده است. در تفاسیر گفته شده ممکن است مقصود از (لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ) (انشقاق: ۱۹ و ۲۱) بیان درجات و مراتب قرب معنوی به خداوند و ارتفاع مقام نزد او باشد (طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۳۱۲).

هم‌چنین «ترتیب»، «رتبه» و «درجه» از جمله مفاهیمی است که در این آیه می‌تواند منظور شده باشد؛ به نحوی که روی آوردن تدریجی روز به سوی تاریکی، گرد آمدن جنبندگان و فرو رفتن آن‌ها زیر پرده‌ی سیاه شب و افزایش پیوسته و منظم نور ماه برای رسیدن به تکامل، همگی می‌توانند شواهدی آشکار و مشهود بر نظام مطابقی باشند که بر ظاهر و باطن و سراسر جهان حاکم و جاری است (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۲۹۶).

بنابراین اگر به سیستم آیات قرآن و آثار آن مانند جهان هستی به صورت ترکیبی منظم، متسق و منسجم نگریسته شود، هر یک از ابعاد گوناگون آن به لحاظ هدایتی، معرفتی، ادبی و هنری همانند آیه‌ی (لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ)، منشأی برای طبقه‌ی دیگر یا صورتی مطابق با دیگری خواهد بود.

ارتباط مفهوم «وسق» و «اتساق» با دیگر آیات سوره‌ی انشقاق، تقابل حیرت‌انگیز این کلمات با واژه‌ی «انشقاق» و مضامین اصلی سوره روشن است. «انشقاق» از ریشه‌ی «ش ق ق» به معنای «شکافتگی» است که در چیزی واقع می‌شود و «شقاق» به معنای «اختلاف و تفرقه» از همین ریشه است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۷۰).

اساسی‌ترین موضوع این سوره، «انشقاق» و «انفکاک» است که در مضامین تمام سوره این موضوع «تفکیک» و «جدایی» جریان دارد: شکافته شدن آسمان‌ها (انشقاق: ۱)؛ جدا شدن زمین از آن‌چه درون آن است (انشقاق: ۴)؛ جدایی انداختن میان افرادی که نامه‌ی اعمال‌شان به دست راست یا چپ آن‌ها داده می‌شود (انشقاق: ۷ و ۱۵)؛ دسته‌دسته شدن آدمیان در سرای دیگر (انشقاق: ۱۹) و در پایان سوره نیز، جدایی مؤمنان و تکذیب‌کنندگان بیان می‌شود که این موارد، همه در راستای مفهوم اصلی این سوره هستند

که در میان آن، قسم به ائتساق و پیوسته شدن اجزاء یکی از پدیده‌های طبیعت، اهمیت و معنای این مفاهیم را روشن تر می‌کند.

اتساقی که از ریشه‌ی «وسق» است در یک حوزه‌ی اشتقاقی با ریشه «سوق» در ارتباط است؛ این ریشه به دلیل کسره حرف «سین» و تبدیل «واو» به «یاء» در واژه‌ی «سواق» به «سیاق» تبدیل شده است. ابن فارس این واژه را به معنای «طرد و راندن چیزی» و به معنای «وادار کردن شتر و مانند آن از پشت سر» معنا کرده است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۱۷).

عالمان لغت علاوه بر معنای «راندن»، مفهوم «تدبیر و اداره کردن در راندن سپاه» را هم یادآور شده‌اند. کلام خدا در آیه‌ی (و جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ) (ق: ۲۱) که ناظر به بیان یکی از احوالات مردم در روز قیامت است، به همین معنا برمی‌گردد (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۲۲۸). با توجه به ویژگی مفهومی این واژه، دانشمندان تفسیر توانسته‌اند از آن برای مفهوم اصطلاحی «سیاق» - یکی از تقسیمات ساختار قرآنی - نیز بهره بگیرند که آن نیز بخشی از نظم و انسجام قرآن را می‌رساند. این همانندی سخنان خداوند در قرآن به شکل سیاق‌های منتظم و هماهنگ همراه با سازگاری واژگان و معانی با یکدیگر، به خوبی می‌توانند رساننده‌ی اهداف و مبانی خود باشند (معرفت، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۱).

سائق در سیاقی بزرگ‌تر و کلی‌تر یعنی سوره «ق»، با واژه انشقاق هم‌نشین است؛ (يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ) (ق: ۴۴) در این آیه به معنای شکافته شدن زمین و بیان یکی دیگر از حوادث آغاز قیامت است. سرآغاز این سوره نیز با سوگند به قرآن مجید است و انتهای سوره نیز با موضوع قرآن با آیه (فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ) (ق: ۴۵) به پایان می‌رسد. این سبک بیانی در سوره‌ی «قمر» نیز وجود دارد؛ اشاره به شکافتگی و دو نیمه شدن ماه در آیه‌ی (وَ انشَقَّ الْقَمَرُ) (قمر: ۱) در ابتدای سوره‌ی قمر و نیز تکرار چند باره آیه‌ی (وَ لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ) (قمر: ۴۰، ۳۲، ۲۲، ۱۷) در آیات پس از آن نشان می‌دهد که قرآن برای پندگیری و یادآوری سهل و آسان شده است.

با توجه به نمونه‌هایی که در سطرهای پیشین به آن‌ها اشاره شد، به خوبی روشن گردید که «آساق» و «انشقاق»، واژه‌هایی هستند که از نظر معنایی و مفهومی، در هر ساختار و نظامی قابل بررسی و تأمل‌اند. همان‌گونه که در قرآن کریم، سخن از آساق و انسجام پدیده‌ها و امور طبیعی آمده است و خداوند شگفتی‌های عالم طبیعت خود را این چنین ستوده و بخش‌های مربوط به طبیعت، حیوانات یا گیاهان را برای استدلال بر عظمت و وحدانیتش، به عنوان لازمه‌ی شکر و اطاعتش و پیروی از راه روشن هدایت مورد توجه و تذکر قرار داده، به همان میزان ساختار و نظام کل قرآن از نظر پروردگار حکیم خبیر رعایت شده است.

نمونه‌های پرشماری در سوره‌ها هستند که در هریک از آن‌ها در کنار توصیف نظم و نظام هماهنگ عالم طبیعت یا متلاشی شدن غیر طبیعی آن، سخنی از قرآن به میان آمده است. به ویژه در هر سوره‌ای که سخن از آسمان و پدیده‌های کیهانی به میان آمده، به قرآن نیز اشاره شده است. این جهان همانند کتاب خداست که با زبان حال سخن می‌گوید و قرآن، کتاب اوست که با زبان گفتار سخن می‌گوید (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۲۰۴).

این کتاب آسمانی از سوی خداوندی است که جهان را آفرید (تَنْزِيلًا مِّنْ خَلْقِ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتِ الْعُلَى) (طه: ۴) و نظم و ساختار قرآن همانند طبیعت و آفرینش آسمان‌ها، از همان اتقان و انتظام و آساق برخوردار است.

## ۲. جایگاه ساختار سوره و گونه‌های پیوند آیات در روایات اهل بیت (ع)

در روایات به صراحت سخنی از ساختار سوره به میان نیامده است اما اهتمام و توجه به شناخت و یادگیری سوره‌ها در کلام اهل بیت: به شیوه‌های مختلف دیده می‌شود. کوشش پیامبر اکرم (ص) در صدر اسلام و سپس صحابه برای آموزش «سوره» و نیز حفظ و صیانت موجودیت قرآن از طریق حفظ کردن و به خاطر سپردن آیه‌ها و سوره‌های قرآن کریم در اولویت برنامه‌های ایشان قرار داشت (خویی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۴).

میزان استقبال مسلمانان از این امر به حدی بود که برخی از زنان، مهر و صدق خود را آموختن سوره‌ای از قرآن قرار می‌دادند (اشعری قمی، ۱۴۰۸، ص ۱۱۵؛ کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۰، ص ۸۰۷).

تبیین این روابط که بخشی از روش تفسیری قرآن به قرآن است به ساختارشناسی نزدیک است. روش تفسیر قرآن به قرآن نیز با کمک گرفتن از آثار تفسیری روایت شده از پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) میسر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۷۸).

تقسیم‌بندی این روایات به گونه‌های مختلف همچون بهره‌گیری از پیوند آیات، تبیین واژه‌ها با توجه به سیاق و ساختار سوره، توجه به سرآغاز و پایان سوره‌ها، تقسیم ساختار درونی سوره به مقاطع می‌تواند الگویی مناسب برای تبیین بهتر آیات با روش ساختارشناسی باشد. اهمیت این موضوع در نقش بسیار مهم روایات است که به منظور تسهیل فرآیند فهم آموزه‌های قرآنی مورد توجه قرار می‌گیرد.

روایات هویداگر نوع نگره معصومان(ع) به چگونگی تفسیر روشمند و صحیح قرآن کریم می‌باشند زیرا یکی از نقش‌های مهم ائمه معصوم(ع) ارائه روش‌های متعدد تفسیری است که نقش تعیین‌کننده‌ای در فهم قرآن داشته و براساس آن می‌توان مفاهیم آیات را کشف کرد. به همین سبب روش‌شناسی این روایات، درحوزه ارتباطات بیناآیه‌ای که بخشی از روش تفسیری قرآن به قرآن است بخشی از پایه‌ها و ارکان ساختارشناسی باید در نظر گرفته شود.

ازسویی دیگر روایت‌ها از نظر ارتباط آیه‌ها، در حالت‌های اتصال و انفصال درون سوره و توجه به ساختار درونی سوره که آن نیز به روش قرآن به قرآن باز می‌گردد به اقسام گوناگون دیده می‌شوند. این ارتباطات و مناسبات با کمک نظایر آیه‌ها و تقابل آن‌ها با یکدیگر در آیه‌های مجاور و غیر مجاور در همان سوره یا بین سوره‌ها تبیین می‌شود (محمد ابوطبره، ۱۴۱۴، ص ۶۹) این نمونه‌ها می‌تواند معرف بخشی از ساختار سوره باشد.

## ۲-۱. ساختار درونی آیه

در تبیین و توضیح شماری از آیات متصل، گاهی ذیل یک آیه، صدر آن را تفسیر می‌کند. آیات بینات در آیه‌ی (إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَ هُدًى لِّلْعَالَمِينَ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَ مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (آل عمران: ۹۶ و ۹۷) به معنای نشانه‌های واضح و آشکار به گونه‌های متعددی تفسیر شده است برخی آن را به آثاری مانند زمزم، صفا، مروه، حطیم، زمزم، مشعرها، ارکان بیت، حجر الاسود، حجر اسماعیل و مقام ابراهیم تفسیر کرده اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۹۸؛ طیب، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۲۸۹).

در روایتی امام صادق (ع) در پاسخ به پرسشی درباره‌ی معنای عبارت «آیات بینات» می‌فرماید: «همان مقام ابراهیم است» چنان‌که ملاحظه می‌شود امام (ع) از ذیل آیه، برای توصیف عبارت درون آیه استفاده می‌کند (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۸، ص ۱۰۵؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۶۷). به عبارتی مکه و کعبه گرچه نمایشگاهی از قدرت و نشانه‌های الهی است و تاریخ آن مملو از خاطرات و سرگذشت‌های درس‌آموز و عبرت‌انگیز است اما در میان همه‌ی آن‌ها مقام ابراهیم محل ایستادن ابراهیم (ع) برای بنای کعبه یا انجام مراسم حج و دعوت عمومی مردم به حج از مهم‌ترین نشانه‌ها و آیات روشن سرزمین مکه است که خاطرات بی‌ظنیری از فداکاری‌ها، اخلاص‌ها و اجتماع‌ها را زنده می‌کند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۹۱).

## ۲-۲. اتصال و ارتباط آیه‌های مجاور

برخی از روایت‌های تفسیری در بردارنده ارتباط آیه‌هایی است که به صورت ظاهری یا غیرظاهری به همدیگر متصل هستند و آیه‌ی دوم، تفسیر آیه‌ی پیش از خود است. امام کاظم (ع) واژه‌ی «سجداً» در آیه‌ی (وَ رَفَعَ أَبْوَابَهُ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجْدًا) (یوسف: ۱۰۰)، سجده‌ی شکر به خداوند بیان می‌کنند زیرا به آیه‌ی بعدی (رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ) که ظاهراً ناپیوسته به نظر می‌رسد استشهاد نموده و می‌فرماید: شاهد بر این مطلب ماجرای حضرت یوسف است که او نیز از خدا سپاسگزاری می‌کند که

آن‌ها را در کنار هم جمع کرد و از تأویل رؤیا او را آگاه ساخت (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۹۷؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۵۶). امام در این روایت، با پیوسته دانستن دو آیه متوالی مقصود آیه نخستین را روشن می‌کند.

روایتی دیگر در *امالی* شیخ صدوق به نقل از امام جعفر صادق(ع) آمده است که فرد گنهکار در زمان مرگ از فرشتگان عذاب درخواست بازگشت به دنیا برای انجام عمل صالح را می‌کند (حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ). اما فرشتگان با سخن «کلا» درخواست او را رد می‌کنند (لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا) و می‌گویند اگر این فرد مجرم بازگردد، همان اعمال نهی شده را تکرار می‌کند (این بابویه، ۱۳۷۶، ص ۲۹۰؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۵) امام(ع) از همان ابتدا هر دو آیه را متصل قرائت و تفسیر می‌کند.<sup>۱</sup>

نیز در روایتی از پیامبر اکرم (ص) درباره جانشین حضرت پرسیده شد، ایشان، حضرت علی(ع) را وصی و جانشین بعد از خود معرفی کردند. آیه نخستین در مقام بیان فرستادن هادی و شخصی است که مردم را از گمراهی دور کند (رَبَّنَا لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنُحْزَى) (طه: ۱۳۴) و آیه پس از آن در مقام جواب خداوند به گمراهان در ادامه مضمون آیه قبل بیان می‌شود (قُلْ كُلُّ مُرْتَبِّصٍ فَتَرَبَّصُوا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ أَصْحَابُ الصِّرَاطِ السَّوِيِّ وَ مَنْ اهْتَدَى) (طه: ۱۳۵) (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۷۹۲).

## ۲-۳. اتصال چند آیه مجاور (سیاق)

سیاق آیات ساختاری کلی است که بر مجموعه‌ای از چند آیه‌ی متوالی احاطه دارد و تمسک به آن یکی از ابزارهای ساختارشناسی است.

<sup>۱</sup> متن کامل حدیث بدین شرح است:

«عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الصَّادِقِ (ع) أَنَّهُ قَالَ: إِذَا مَاتَ الْكَافِرُ سَمِعَهُ سَبْعُونَ أَلْفًا مِنَ الرِّبَّانِيَّةِ إِلَى قَبْرِهِ وَ إِنَّهُ لَيَبْأَشِدُ حَامِلِيهِ بِصَوْتِ يَسْمَعُهُ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا الثَّقَلَيْنِ وَ يَقُولُ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ يَقُولُ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ فَتُجِيبُهُ الرِّبَّانِيَّةُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ أَنْتَ قَائِلُهَا وَ يُنَادِيهِمْ مَلَكٌ لَوْ رُدُّ لَعَادَ لِمَا هِيَ عَنْهُ - (حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ - لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَ مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْحٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ)» (مومنون: ۱۰۰-۹۹).

«سیاق» یعنی نشانه‌هایی که معنی لفظ مورد نظر را کشف کنند؛ چه این نشانه‌ها، لفظی باشند و چه قرائن حالیه‌ای باشند که کلام را در بر گرفته و بر معنای خاصی دلالت کنند (صدر، ۱۳۹۷، ص ۱۰۸). آیاتی که رابطه لفظی معنایی در یک سوره دارند نیز سیاق آیات را تشکیل می‌دهند که از نظر محتوایی متمم یکدیگر بوده و از نظر لفظی به یکدیگر پیوسته‌اند. اشاره به گروه‌هایی از آیات، می‌تواند نمونه‌هایی از کاربرد سیاق در کلام معصومین (ع) باشد.

برخی از روایات تفسیری با بیان انسجام چند آیه، از نقش سیاق در تفسیر بهره می‌گیرند. در عیون اخبار الرضا از امام هشتم علی بن موسی الرضا (ع) نقل شده است که ایشان از جد بزرگوارشان رسول اکرم (ص) روایت کرده‌اند که حضرت به فرزندان عبدالمطلب خطاب می‌کند، در روز قیامت با اعمالتان به سمت من می‌آید نه با نسب و ارتباطات خویشاوندی. سپس آیات ۱۰۱ تا ۱۰۳ سوره مومنون را در توضیح کلام خویش پیوسته تلاوت فرموده و هر سه آیه را در تفسیر این موضوع مرتبط دانسته‌اند<sup>۲</sup> (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۳۵).

پیامبر اکرم (ص) در مقام تفسیر و توضیح عبارت «فمن اتبع هدای فلا خوف ولا یضل و لایشقی» از همان سیاق استفاده کرده و فرمودند: «یا أیُّهَا النَّاسُ، اتَّبِعُوا هُدَى اللَّهِ تَهْتَدُوا وَ تَرْضُدُوا، وَ هُوَ هُدَايَ، وَ هُدَايَ هُدَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع)، فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَاهُ فِي حَيَاتِي وَ بَعْدَ مَوْتِي فَقَدْ اتَّبَعَ هُدَايَ، وَ مَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَقَدْ اتَّبَعَ هُدَى اللَّهِ، وَ مَنْ اتَّبَعَ هُدَى اللَّهِ فَلَا يَضِلُّ وَ لَا يَشْقَى». سپس حضرت آیات پس از آن را متصل به این عبارت در ادامه تلاوت فرمودند: «وَ مَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى \* قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَ قَدْ كُنْتُ بَصِيراً \* قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَ كَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسى \* وَ كَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ فِي عِدَاوَةِ مُحَمَّدٍ (ص)، وَ لَمْ يُؤْمَرْ بِآيَاتِ رَبِّهِ وَ لَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَ أَتَقَى» (استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۳۱۴ و ۳۱۵).

۲. «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَ لَا يَتَسَاءَلُونَ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ».

از پیامبر اکرم(ص) نقل شده است که حضرت درباره ده آیه نخستین سوره مومنون فرمودند: «هر کس آنها را به یاد دارد و عمل کند داخل بهشت می شود» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲). امام موسی بن جعفر(ع) نیز مصداق این آیات را پیامبر اکرم(ص)، حضرت امیرالمومنین و فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام معرفی کرده اند (استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۳۵۰).<sup>۳</sup>

توجه به مضمون این سیاق ابتدایی نشان می دهد که این آیات کاملاً به یکدیگر متصل و مرتبط هستند. افزون بر این که، روایت دیگری از پیامبر اکرم(ص) در بیان اوصاف مومنان، به سیاق این آیات استناد می کنند (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۳۸۲؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۴۲۷).

روایتی دیگر، تفسیر امام صادق(ع) ذیل آیات انتهایی سوره تکویر است. سبک این روایت به صورت سوال و جوابی است که راوی تک تک آیات را به ترتیب از امام پرسیده و حضرت به آنها پاسخ می دهد (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶). این تفسیر سیاقی از آیات در این روایت همراه با توضیحات بین آیه ای از سوی معصوم(ع) شیوه ای است که بر پیوسته بودن مفهوم و معنای جملات این دسته از آیات دلالت دارد.

آیات انتهایی سوره تکویر سیاقی است که به ظاهر متمایز از بخش نخستین سوره به نظر می رسد. سیاق پایانی سوره حاقه نیز از نظر پیوستگی وضعی مشابه روایت قبل دارد. از امام جعفر صادق(ع) روایت شده است؛ زمانی که پیامبر(ص)، امیرالمومنین(ع) را جانشین خود معرفی فرمود؛ مورد اعتراض عده بسیاری قرار گرفت و روایت منظور ۷ آیه پیاپی در انتهای سوره حاقه (حاقه: ۴۴-۵۰) را در وصف امانتداری و ماموریت پیامبر(ص) و مرتبط با مساله جانشینی امیرالمومنین(ع) توضیح و تبیین می کند (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۸۰).

<sup>۳</sup> «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ وَ الَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّعْوِ مُعْرِضُونَ وَ الَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ وَ الَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَتِهِمْ وَ عَهْدِهِمْ رَاعُونَ وَ الَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ».



در ذیل آیه «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ» در سوره مطففین پس از بیان مصداق این گروه، امام صادق (ع)، تفسیر دیگر آیات را تا انتهای سوره مورد توجه قرار داده و به توضیح و تبیین همه آیات سوره می‌پردازد (قمی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴۱۱). این روایت، تفسیری پیوسته و زنجیروار از سوره مطففین را ارائه شده و قسمت اعظمی از سوره را شامل می‌شود. توضیحات بینا آیه‌ای نشان می‌دهد که حضرت به ترتیب، انسجام و ارتباط آیات در این سوره توجه داشته و همه را متصل و در یک قالب یک سیاق دانسته‌اند.

## ۲-۴. ارتباط آیه‌های منفصل در ساختار درونی سوره

انسجام و پیوند آیه‌ها، گاه با فاصله‌ی دو آیه از هم در یک سوره یا دو سوره تحقق می‌یابد. در هر دو شکل ممکن، دو آیه‌ی به ظاهر منفصل، با یکدیگر مرتبط و یکی مفسر دیگری خواهد بود. در روایتی از کتاب «خصال» امام صادق (ع) به پیراهن یوسف در سه موضع از سوره یوسف اشاره می‌کند: (وَ جَاؤُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ) (یوسف: ۱۸) و (إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ فُدًّا مِنْ قَبْلِ) (یوسف: ۲۶) و (ادْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا) (یوسف: ۹۳) ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۱۸؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۲۲؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۴۴). این واژه در این سوره شش بار تکرار شده است (آیه‌های: ۱۸-۲۵؛ ۲۶-۲۷؛ ۲۸-۹۳) اما با نگاه دقیق‌تر به کل سوره روشن می‌گردد که تنها آیه‌های ۱۸ و ۹۳ در دو سیاق جداگانه و چهار مورد دیگر در سیاقی واحد تکرار شده است و مجموعاً در سه سیاق قرار گرفته‌اند.

روایتی دیگر در تفسیر قمی از امام باقر (ع) درباره‌ی آیه‌ی چهارم سوره‌ی «قلم» این چنین نقل شده است که فرمودند: «إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» یعنی «بر دین عظیم» و در ادامه به آیه‌ی هفدهم اشاره کرده و می‌فرمایند: (إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ). منظور از دین عظیم یعنی متصف بودن پیامبر اکرم (ص) به سجایای اخلاقی نیکو و پسندیده که کانون محبت و رحمت و سرچشمه‌ی عواطف است.

از سوی دیگر با شرح داستان اصحاب باغ، توصیف دیگری از شرایط مگه را می‌آورد که آن‌ها نیز به آزمایش و ابتلای گرسنگی، همانند صاحبان این باغ مبتلا شدند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۸۲).

به همین گونه اهل مکه با داشتن نعمت بزرگی چون پیامبر با خُلق عظیم، به او نسبت دیوانگی دادند و ظلم‌های بسیاری را بر او روا داشتند. حضرت می‌فرماید: «إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ» نتیجه‌ی رفتار مکیان را پس از نعمت‌های فراوان پروردگار نشان می‌دهد و آن‌ها را همانند اصحاب باغ مورد ابتلا قرار داده و به قحطی و گرسنگی مبتلا کرد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۵۸۹).

## ۲-۵. تفسیر و تبیین واژه‌ها و عبارات قرآنی با توجه به ساختار سوره

همان‌طور که «سیاق»، به عنوان بخشی از ساختار سوره بر مجموعه‌ای از واژگان احاطه دارد و بر معنای آن‌ها اثرگذار است، معنای واژه می‌تواند متأثر از سیاق کلان‌تر یعنی سوره و ارتباطات درونی آن باشد. به عنوان نمونه امام حسین (ع) در پاسخ به اهل بصره در نامه‌ای معنای کلمه «صمد» را چنین فرمودند: «فَدَلِكُمْ اللَّهُ الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُؤَلَدْ - عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ - وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۹۰).

توضیح و شرح واژه «صمد» در دو آیه بعد و با تکیه بر ارتباط و تناسب آیه‌ها استوار شده است و نیز در دعای عرفه صمد از لسان حضرت این‌طور بیان شده است: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا وَ تَفَطَّرَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ الْوَاحِدِ الْحَقِّ الْأَحَدِ الصَّمَدِ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُؤَلَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۴۱، ۳۴۲؛ حلی، ۱۴۰۸، ص ۳۷۴، ۳۷۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۴، ص ۳۱۷).

نمونه‌ی دیگر، ناظر به واژه‌ی «شططا» در آیه‌ی (وَ رَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا) (کهف: ۱۴) در سوره‌ی «کهف» می‌باشد. واژه‌ی «شطط» به معنای «جانب» و «کنار» چیزی است؛ مانند: «شطط البحر» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۲۱۲). «افراط» و «از حد گذراندن» معنای دیگری است که برای این واژه آورده‌اند؛ به همین سبب معنای جور و ظلم در چیزی را هم «شطط» گفته‌اند (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۱، ص ۱۸۱). اما امام باقر (ع) معنای این واژه را شرک؛ یعنی جور و ظلم به خدا توصیف کرده‌اند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۴).

نگاهی دقیق به سوره کهف مشخص می‌سازد سیاق آیه‌ی مزبور براساس تقسیم‌بندی آیه‌های مربوط به داستان اصحاب کهف از آیه‌ی ۹ شروع می‌شود و در آیه‌ی ۲۶ با عبارت (وَ لَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا) به پایان می‌رسد. موضع‌گیری اصحاب کهف در برابر حکومت ظلم و جور زمان خویش و مبارزه با بت پرستی و شرک، در این آیات به وضوح روشن است؛ در آغاز سوره نیز، پس از حمد و ستایش خداوند نزول قرآن را مایه‌ی انداز و هشدار مشرکان می‌داند: (وَ يُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَ لَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ) (کهف: ۴ و ۵).

این آیه در مذمت افرادی است که برای خدا شریکانی قائل هستند و گفتار شرک‌آمیز آن‌ها را بر خدای سبحان سخن سنگین و باطلی می‌شمرد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۲۳۹) در میانه‌ی سوره آیه: (لَكِنَّهُ هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَ لَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا) (کهف: ۳۸) بیان نفی هر گونه شرک و جهان‌بینی توحیدی از سوی فردی مؤمن به شخص کافر و ناسپاس است (طیب، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۳۵۶).

پایان این ماجرا به حسرت شخص کافر در شرک‌ورزی‌اش ختم می‌شود: (يَا لَيْتَنِي لَمْ أَشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا) (کهف: ۴۲) انتهای سوره کهف نیز با نفی شرک عبادی به پایان می‌رسد: (فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا) (کهف: ۱۱۰)؛ بنابراین معنای واژه‌ی «شططا» در روایت مذکور با سیاق آیات آغازین، میانی و پایانی سوره بیشترین نزدیکی‌ترین هماهنگی و تطابق معنایی را دارد.

## ۲-۶. توجه به سرآغاز و پایان سوره

از جمله قسمت‌های اصلی هر سوره که توجه به آن مفید به نظر می‌رسد ابتدا و انتهای سوره است. از دیدگاه امام صادق (ع) یکی از علل گمراهی بعضی افراد در فهم کلام عدم توجه به سرآغاز و پایان آن است. حضرت می‌فرمایند: «و لم ينظروا الى ما يفتح الكلام و الى ما يخرجه»؛ آنان به آنچه کلام با آن آغاز می‌شود و به آنچه با آن خاتمه می‌پذیرد، نمی‌نگرند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۰، ص ۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۲۰۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۹).

اغلب سرآغاز و پایان سوره نشان دهنده‌ی موضوعات اصلی سوره اند و یکی از اجزای ساختار هر سوره که به یافتن ارتباط آیه‌ها و پیوند موضوعات گوناگون هر سوره کمک می‌کند سرآغاز و پایان سوره است.

دو آیه‌ی پایانی سوره‌ی «بقره»، از آیات برجسته‌ای است که خداوند آن‌ها را گنج عرشی نامیده و هدیه‌ای به پیامبر (ص) و امت اوست (وَ أُعْطِیْتُمْ لَکَ وَ لِأُمَّتِکَ کُتُبًا مِنْ کُتُوبِ عَرْشِی فَاتَّخَذَ الْکِتَابِ وَ خَاتَمَةَ سُورَةِ الْبَقَرَةِ) (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۷۹).

این هدیه الهی، مشتمل بر دعاهایی است که باید پیروان و یاران پیامبر (ص) همواره از خدا درخواست کنند. دعاهایی که ثمره و نتیجه مضامین و رویدادهای بیان شده در درون این سوره است. به عنوان مثال مراد از عبارت «الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِنا» اهل کتاب و به ویژه یهود است که در این سوره به بسیاری از داستان‌های آنان اشاره شده است.

نیز مراد از جزا و کیفر در این آیه بدی‌هایی است که اهل ایمان از خدا می‌خواهند مبادا به صورت تکالیف دشوار یا عذاب‌های نازل شده یا به صورت مسخ شدن و امثال آن‌چه در این سوره درباره بنی اسرائیل واقع شده، به ایشان برسد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۴۵). بنابراین ارتباط نزدیکی میان باید‌ها و نبایدها و تبیین بخشی از وظایف امت اسلامی بعد از بیان رفتارهای بنی اسرائیل در قالب دعا در این آیه دیده می‌شود.

در یکی دیگر از روایات، شش آیه نخست سوره حدید، توضیحی بیشتر بر سوره توحید است. سوره حدید در این بخش با «بیست وصف» از اوصاف الهی آغاز می‌شود و معرفت توحیدی به خواننده خود می‌دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۳، ص ۲۹۴).

چنان که وقتی از امام علی بن الحسین (ع) در باره توحید سؤال کردند در پاسخ فرمود: «إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَ جَلَّ - عَلِمَ أَنَّهُ یَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ؛ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» وَ الْآیَاتِ مِنْ سُورَةِ الْحَدِیدِ إِلَى قَوْلِهِ وَ هُوَ عَلِیمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ فَمَنْ رَامَ وَرَاءَ ذَلِكَ، فَقَدْ هَلَكَ؛ خداوند متعال می‌دانست که در آخر زمان اقوامی می‌آیند که در مسائل تعمق و دقت می‌کنند، لذا سوره قل هو الله احد و آیات آغاز سوره حدید، تا علیم بذات الصدور، را نازل فرمود، پس هر کس ماورای آن را طالب باشد هلاک می‌شود (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۲۳۰).

این آیات تجلی خداوند را با صفات و اسماء و افعالش در مخلوقات به ما می‌شناساند. اگر انسان عظمت و هیمنه مطلق خدا بر همه مخلوقات را درک کند این معرفت تمام افکار و گره های شرک را از او زدوده و او را به سمت تسبیح و تنزیه پروردگار همانند همه موجودات می‌رساند. این روایت از این جهت مطمح نظر است که محتوای سیاق آغازین سوره حدید و سوره توحید به موضوع واحدی اشاره دارند و آن تبیین معارف توحیدی است.

بنابراین مقدمه یک سوره به عنوان بخش آغازین سوره دارای جامعیتی در شناخت توحیدی است که قابلیت همسانی مفهومی با کلیت سوره‌ای دیگر را دارد. بدین ترتیب گاه توجه به ساختار نخستین یک سوره و تفصیل و همخوانی آن با سوره‌ای دیگر با توجه به سخن امام(ع) کمک بیشتری به بهره‌گیری از معارف الهی در قرآن می‌کند.

## ۲-۷. تقسیم ساختار درونی سوره برای تبیین بهتر آیه‌ها

تقسیم بندی ساختار سوره به فهم بهتر آیه‌ها کمک می‌کند؛ در روایتی از پیامبر اکرم(ص) در شرح و توضیح سوره‌ی «حمد»، محتوا و ساختار سوره به دو بخش تقسیم شده است: قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قَسَمْتُ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ بَيْنِي وَ بَيْنَ عَبْدِي فَبِصْفَتِي لِي وَ نَصْفُهَا لِعَبْدِي فَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» يَقُولُ اللَّهُ حَمْدِي عَبْدِي فَإِذَا قَالَ «الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» يَقُولُ اللَّهُ أَنِّي عَلِي عَبْدِي فَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» يَقُولُ اللَّهُ مَجْدِي عَبْدِي فَإِذَا قَالَ «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» يَقُولُ اللَّهُ هَذَا بَيْنِي وَ بَيْنَ عَبْدِي وَ لِعَبْدِي مَا سَأَلَ فَإِذَا قَالَ «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» إِلَى آخِرِهِ قَالَ اللَّهُ هَذَا لِعَبْدِي مَا سَأَلَ (طبرسی ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۸۸؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۱۷۴؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۰۰؛ مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۹۰).

همین امر موجب گردیده مفسران با دیدگاه‌های متنوعی به این سوره نظر داشته باشند. با توجه به این روایت ساختار کل سوره‌ی «فاتحه الكتاب» به دو بخش تقسیم شده که نیمی از آن از سوی خدا و نیمی دیگر به نیابت از طرف بنده و زبان حال بنده در مقام اظهار عبودیت است.

از سویی دیگر در علم بیان به این تغییر اسلوب و تغییر از حالت غیبت به متکلم، التفات گفته می‌شود (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳). تفنن در کلام و عدول از اسلوبی به اسلوبی

دیگر جهت تجدید کلام و تنشيط سامع یعنی عدول از خطاب به غیبت و از غیبت بتکلم و در میان عرب مرسوم بوده است و در این سوره آیهی «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» دلالت تمام بر اثبات معاد و ترغیب و ترهیب عباد دارد تا مکلفان با تصور معنی این آیه به رجا و خوف نزدیک شده سپس به سوی حق روی آورده و مایل به عبودیت او می‌شوند و خداوند سبحان با این سبک کیفیت اعتراف به عبودیت را بر وجه خطاب تعلیم می‌فرماید و این اسلوب تاپایان سوره ادامه می‌یابد (کاشانی، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۴۲).

سوره مبارکه حمد از ابتدا تا انتهای آیهی «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» با ذکر پنج رکن ربوبیت مطلق پروردگار آغاز شده برای شناخت غایی است که ابتدایی ترین شرط پرستش اوست (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۹۱). بنده پس از بیان این اوصاف معبود حقیقی و مناجات با پروردگار قلب خود را متوجه محضر پروردگار ساخته تا به مرتبه‌ای اظهار مسکنت و اعتراف برسد به این که تو را عبادت کنیم و تو را یاری جوئیم. این اسلوب رایج در آیات قرآن خصوصیتی است که می‌تواند باعث توسعه فکری و تاملات روحی به دنبال تدبر در آیات قرآن باشد سیر و روش تربیتی که از این راه می‌توان به مضامین اعتقادی، ایمانی و عملی رسید و آن را درک کرد (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۵۳).

سپس با این تقسیم بندی محتوایی به شرح و بیان آیه‌ها پرداخته‌اند؛ بنابراین می‌توان سوره‌ها را با توجه به الفاظ، محتوا و مضامین آن به دسته‌هایی از آیات تقسیم کرد.

### نتیجه گیری

تمام آیات و سوره‌های قرآن کریم دارای نظم و ساختاری واحدند که در بیان حقایق، حکمت‌ها و هدایت به سوی حق اسلوبی متقن و بی‌مانند داشته و متشابه و نظیر یکدیگر هستند. ارتباطات اجزاء قرآنی با بررسی مشتقات ساختار و تعابیر نزدیک به آن، شباهت و مطابقت نظام قرآن را با جهان هستی در قالب توصیفی از پدیده‌های طبیعت، آسمان و وصف قرآن در سوره‌های «انشقاق»، «قمر» و «ق» در سه سطح ارتباط ساختار و ساختمان، ساختار به معنای احکام و ساختار به معنای انسجام و اتساق بیان کرده است.

در امتداد کلام خدا در سخنان اهل بیت (ع)، با توجه نقش مهم ایشان در تبیین قرآن و تعلیم اسلوب فهم آن، نمونه‌هایی مرتبط با ساختارمندی سور وجود دارد که جدا از نگاه معناشناسانه روایات، روش‌شناسی آن‌ها در این زمینه قابلیت بیشتری برای تفسیر، فهم و تدبر در قرآن را فراهم می‌سازد.

با جمع‌آوری، دسته‌بندی و تحلیل این روایات روشن گردید روش‌های متعددی در تفسیر همانند ساختاردرونی آیه، ارتباط آیه‌های مجاور، ارتباط آیات منفصل در یک سوره، سیاق آیات، تبیین واژه با توجه به فضای سوره، توجه به سرآغاز و پایان سوره مورد توجه اهل بیت (ع) بوده است. از میان این موارد ارتباط آیه‌ها، توجه به سیاق یا ارتباط گروهی آیه‌ها نسبت به دیگر موارد نمود بیشتری داشته است.

## منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۷۸ق)، **عیون أخبار الرضا علیه السلام**، تهران: نشر جهان.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲ش)، **الخصال**، قم: جامعه مدرسین.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶ش)، **الأمالی**، چاپ ششم، تهران: کتابچی.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ش)، **علل الشرائع**، قم: کتاب فروشی داوری.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق)، **إقبال الأعمال**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۷. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغة**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
۹. احمدی، بابک (۱۳۸۰ش)، **ساختار و هرمنوتیک**، تهران: گام نو.
۱۰. ازهری، محمدبن احمد (۱۴۲۱ق)، **تهذیب اللغة**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. اسماعیل صینی، محمود (۱۴۱۴ق)، **المکنز العربی المعاصر**، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۲. اشعری قمی، احمدبن محمدبن عیسی (۱۴۰۸ق)، **النوادر**، قم: مدرسه الإمام المهدی.
۱۳. حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ق)، **وسائل الشیعه**، قم: مؤسسه آل البيت.
۱۴. حلی، رضی الدین علی بن یوسف بن المطهر (۱۴۰۸ق)، **العدد القویة لدفع المخاوف الیومیة**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

۱۵. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نور الثقلین*، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان.
۱۶. خامه گر، محمد (۱۳۸۶ش)، *ساختار هندسی سوره های قرآن*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
۱۷. خوش منش، ابوالفضل (۱۳۹۰ش)، *حمل قرآن*، چاپ سوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۸. خوبی، ابوالقاسم (۱۳۸۶ش)، *البيان فی تفسیر القرآن*، چاپ ششم، تهران: دارالثقلین.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴ش)، *مفردات الفاظ قرآن*، چاپ دوم، تهران: دارالقلم.
۲۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷ش)، *تفسیر قرآن مهر*، قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۷۹م)، *أساس البلاغۃ*، بیروت: دار صادر.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۳. سید بن قطب (۱۴۲۵ق)، *فی ظلال القرآن*، چاپ سی و پنج، بیروت: دار الشروق.
۲۴. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
۲۵. صبحی صالح (۱۴۲۵ق)، *نهج البلاغۃ امام علی بن ابی طالب (ع)*، قاهره: دارالکتاب مصری.
۲۶. صدر، سید محمد باقر (۱۳۹۷ق)، *دروس فی علم الاصول*، قم: دارالصدر.
۲۷. صفوی، کوروش (۱۳۸۰ش)، *از زبان شناسی به ادبیات*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
۲۸. طالقانی، محمود (۱۳۶۲ش)، *پرتوی از قرآن*، چاپ چهارم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۱ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، قم: اسماعیلیان.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.



۳۱. طوسی، محمدبن حسن (بی تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۲. طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹ش)، **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، چاپ دوم، تهران، اسلام.
۳۳. علوی مقدم، مهیار (۱۳۷۷ش)، **نظریه های نقد ادبی معاصر**، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها.
۳۴. عیاشی، محمدبن مسعود (۱۳۸۰ش)، **التفسیر**، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۳۵. فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰م)، **معانی القرآن**، چاپ دوم، قاهره: هیئته المصریة العامه للکتاب.
۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، **کتاب العین**، چاپ دوم، قم: هجرت.
۳۷. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب (۱۴۱۵ق)، **القاموس المحیط**، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۸. فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق)، **تفسیر الصافی**، چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدر.
۳۹. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش)، **تفسیر القمی**، چاپ سوم، قم: دار الکتاب.
۴۰. قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۵ش)، **تفسیر احسن الحدیث**، تهران: بنیاد بعثت.
۴۱. کاشانی، فتح الله بن شکرالله (۱۳۵۱ش)، **منهج الصادقین فی إلزام المخالفین**، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
۴۲. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۲۹ق)، **کافی**، چاپ اول، قم: دار الحدیث.
۴۳. لسانی فشارکی، محمدعلی؛ مرادی زنجانی، حسین (۱۳۹۴ش)، **سوره شناسی**، قم: نصاب.
۴۴. مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار**، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۵. مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی (۱۴۰۶ق)، **روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه**، چاپ دوم، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
۴۶. محمد ابوطبره، هدی جاسم (۱۴۱۴ق)، **المنهج الاثیری فی تفسیر القرآن الکریم حقیقته و مصادره و تطبیقاته**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴۷. مرتضی زبیدی، محمدبن محمد (۱۴۱۴ق)، **تاج العروس**، بیروت: دار الفکر.

۴۸. معرفت، محمد هادی (۱۴۱۸ق)، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه التشیب*، مشهد: الجامعة الرضویه للعلوم الاسلامیه.
۴۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰ق)، *التمهید فی علوم القرآن*، چاپ سوم، قم: حوزه علمیه قم.
۵۰. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، *التفسیر الکاشف*، قم: دار الكتاب الإسلامی.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، *تفسیر نمونه*، چاپ دهم، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

### **Bibliography:**

1. The Holy Qur'ān.
2. 'Alavi-Moqaddam M. Theories of Contemporary Literal Critique. Tehran: Samt; 1377 HS.
3. 'Ayāshī MM. Kitāb al-Tafsīr. Tehran: 'Ilmīyyah Library; 1380 HS.
4. Ahmđi B. Structure and Hermeneutics. Tehran: Gam-e Nov; 1380 HS.
5. Ash'arī ABMB'I. Al-Nawādir. Qom: Madrisah al-Imām al-Mahđī; 1408 AH.
6. 'Azharī MBA. Tahdhīb al-Lughah. Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī; 1421 AH.
7. Farāhīđi KHBA. Kitāb al-'Ayn. Qom: Hejrat; 1409 AH.
8. Farrā' YBZ. Ma'ānī Al-Qur'ān. Cairo: Al-Hay'at al-Miṣrīyyah al-'Āmmah lil-Kitāb; 1980, 2nd ed.
9. Fayđ Kāshānī MSHM. Tafsīr al-Şāfi. Tehran: Al-Şadr Library; 1415 AH, 2nd ed.
10. Fīrūzābāđi MBY. Al-Qāmūs al-Muḥīṭ. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah; 1415 AH, 1st ed.
11. Ḥillī RD'ABYBM. Al-'Adad al-Qawīyyah li Daf' al-Mukhāwif al-Yawmīyyah. Qom: Library of Ayatollah Mar'ashī Najafī; 1408 AH.
12. Ḥurr 'Āmilī MBHB'. Wasā'il Al-Shī'ah. Qom: Āl Al-Bayt Li'ihyā' Al-Turāth Institute; 1409AH.
13. Ḥuwayzī 'A'ABJ. Tafsīr Nūr Al-Thaqalayn. Qom: Isma'īlīan; 1415 AH, 4th ed.
14. Ibn Bābiwayh MBA. Al-'Amālī. Tehran: Ketabchi; 1376 HS, 6th ed.
15. Ibn Bābiwayh MBA. Al-Khiṣāl. Qom: Modarrisīn Community; 1362 HS.
16. Ibn Bābiwayh MBA. 'Ilal al-Sharā'I'. Qom: Davari Bookstore; 1385 HS.

17. Ibn Bābiwayh MBA. 'Uyūn 'Akhbār al-Riḍā. Tehran: Jahan; 1378 HS.
18. Ibn Fāris A. Mu'jam Maqāyīs Al-Lughah. Qom: Maktab al-'A'lām Al-Islāmī; 1404 AH.
19. Ibn Manzūr MBM. Līsān Al-'Arab. Beirut: Dar al-Sadir; 1414 AH.
20. Ibn Tāwoos ABM. 'Iqbāl al-'A'māl. Tehran: Dar al-Kutub al-'Islāmīyah; 1409 AH
21. Ismail Šīnī M. Al-Mukannaz al-'Arabī al-Mu'āšir. Beirut: Maktabat Lebanon Nāshirūn; 1414 AH.
22. Kashani MF. Manhaj Al-Šādiqīn fī 'Ilzām al-Mukhālifīn. Tehran: Islamīyah Publication; 1351 HS.
23. Khamegar M. Geometrical Structure of Qur'anic Chapters. Tehran: Islamic Propagations Organization; 1386 HS, 2nd ed.
24. Khoshmanesh A. Carrying the Qur'an. Qom: Research Center of Seminary and University; 1390 HS, 3rd ed.
25. Khūe'ī AQ. Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an. Tehran: Dar Al-Thaqalayn; 1386 HS, 6th ed.
26. Kulaynī MBY. Al-Kāfī. Qom: Dār al-Hadīth; 1429 AH.
27. Lesani Fesharaki MA. Moradi Zanjani H. Knowing Qur'anic Chapters. Qom: Nasayeh; 1394 HS.
28. Majlisī MB. Biḥār Al-'Anwār. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī; 1403 AH, 2nd ed.
29. Majlisī MTBMA. Rawḍat al-Muttaqīn fī Sharh-i Man La Yaḥḍuruh al-Faqīh. Qom: Cultural and Islamic Institute of Koushanpour; 1406 AH, 2nd ed.
30. Makarem-Shīrazī N. Tafsīr-e Nemuneh (Selected Exegesis). Tehran: Dār Al-Kutub Al-Islāmīyah; 1371 HS, 10th ed.
31. Ma'rifat MH. Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn fī Thawbat al-Qashīb. Mashhad: Al-Raḍawīyah University for Islamic Sciences; 1418 AH.
32. Ma'rifat MH. Al-Tamhīd fī 'Ulūm Al-Qur'an. Qom: Qom Islamic Seminary; 1410 AH, 3rd ed.
33. Mughnīyah MJ. Al-Tafsīr Al-Kashif. Qom: Dār Al-Kutub Al-Islāmīyah; 1424 AH.
34. Muhammad Abu Ṭabrah HJ. Al-Manhaj al-'Atharī fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm, Ḥaqqāṭuhū wa Mašādīruhū wa Taṭbīqāṭuhū. Qom: Maktabat al-'A'lām al-Islāmī; 1414 AH.

35. Qarashī SAA. Tafsīr Aḥsan al-Ḥadīth. Tehran: Bi'that Foundation; 1375 HS.
36. Qumī ABI. Tafsīr al-Qumī (Qumī's Exegesis). Qom: Dār Al-Kitāb; 1363 HS, 3rd ed.
37. Rāghib Isfahāni HBM. Al-Mufradīt fī Gharīb Al-Qur'an. Tehran: Dar al-Qalam; 1374 HS, 2nd ed.
38. Rezayi Isfahani MA. The Quranic Commentary of Mehr. Qom: Researches of Exegesis and Quranic Sciences; 1387 HS.
39. Ṣadr SMB. Durūsun fī 'Ilm al-'Uṣūl. 1397 AH, part 1.
40. Safawi K. From Linguistics to Literature. Tehran: Research Center of Islamic Culture and Art; 1380 HS.
41. Sayed Bin Ḳuṭb. Fī Zilāl al-Qur'an. Beirut: Dar al-Shurūq; 1425 AH, 35st ed.
42. Ṣubḥī Ṣāliḥ. Nahj al-Balāghah of Imam Ali bin Abi Ṭālib. Cairo: Dar al-Kitāb al-Miṣrī; 1425 AH.
43. Suyūfī J'AB'A. Al-Durr Al-Manthūr fī Al-Tafsīr Bil-Ma'thūr. Qom: Ayatollah Mar'ashī Najafī Library; 1404 AH.
44. Ṭabarsī FBH. Majma' Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an. Researched by: Mohammad Javad Balāghī. Tehran: Naser Khosrow; 1372 HS, 3rd ed.
45. Ṭabāṭabāyī MH. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur'an. Qom: Ismailian; 1371 HS, 2nd ed.
46. Ṭāleqānī M. Partuvī az Qur'an. Tehran: Sherkat Sahami Enteshr; 1362 HS, 4th ed.
47. Ṭayyib 'AH. Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. Tehran: Islām; 1369 HS, 2nd ed.
48. Ṭūsī MBH. Al-Tibyān fī Tafsīr Al-Qur'an. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī; n.d.
49. Zamakhsharī MB'U. Al-Kashshāf 'an Ḥaqāyiq Ghawāmiḍ Al-Tanzīl. Beirut: Dār Al-Kitāb Al-'Arabī; 1407AH, 3rd ed.
50. Zamakhsharī MB'U. 'Asās al-Balāqah. Beirut: Dar al-Sadir; 1979.
51. Zubaydī MMH. Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs. Beirut: Dar al-Fikr; 1414 AH.

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

سال پانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۷، پیاپی ۳۹، صص ۶۳-۹۲

## تفسیر اخلاقی قرآن کریم با تأکید بر مبانی آن

محمد رضا شاهرودی<sup>۱</sup>

معصومه آگاهی<sup>۲</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2018.20402.2020

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۰۷

### چکیده

تفسیر اخلاقی، یکی از گونه های متمایز تفسیر قرآن کریم است و از جمله مهم ترین مؤلفه های این مکتب تفسیری، مبانی و زیرساخت های معرفتی آن محسوب می شود. اعتقاد به و حیانی بودن قرآن، حجیت ظواهر قرآن و جواز تفسیر آن که از مبانی عام تفسیری است، در تفسیر اخلاقی قرآن نیز وجود دارد اما آنچه رویکرد اخلاقی به تفسیر قرآن را از سایر رویکردهای تفسیری متمایز می کند، مبانی خاص آن است که مهم ترین آنها عبارتند از: هدایت بخشی و انسان سازی قرآن، انحصار کمال انسانی در اخلاق مداری، ملازمه مفاهیم قرآنی با فضایل اخلاقی، اشمال تکالیف شرعی بر بن مایه های اخلاقی و اخلاقی بودن زبان مخاطب در قرآن. بر اساس این مبانی و مستندات قرآنی، روایی و عقلی که زیرساخت این مبانی را تشکیل می دهد، می توان ادعا کرد که در سراسر قرآن، مفاهیم

<sup>۱</sup> دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

mhshahroodi@ut.ac.ir  
magahi52@gmail.com

<sup>۲</sup> دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه تهران

اخلاقی در قالب و زبان خاصی حضور دارد. از این رو عنایت به تفسیر قرآن با رویکرد اخلاقی امری بایسته و ضروری است.

**واژه‌های کلیدی:** اخلاق مداری، تفسیر اخلاقی، زبان اخلاقی، مبانی تفسیری، مبنای تکالیف شرعی.

## مقدمه

تفسیر اخلاقی قرآن کریم به عنوان یک مکتب تفسیری، پیشینه‌ای به امتداد پیشینه قرآن دارد. آغازگر این تفسیر، پیامبر (ص) بوده و این رویکرد از عصر نزول، در قالب روایات اخلاقی مطرح شده است. عصر نزول قرآن که منطبق بر حضور پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) در جامعه اسلامی است، شروع توجه خاص به مفاهیم اخلاقی است. از آنجا که پیامبر اکرم (ص)، متمیم مکارم اخلاقی را هدف رسالت خود می‌داند و نزول قرآن در راستای بعثت پیامبر (ص) و با همان هدف صورت گرفته است؛ پیامبر (ص) و به تبع ایشان، اهل بیت (ع) در تبیین آیات قرآن، ارائه نکات مستور در آیات و تربیت مردم بر مبنای این مفاهیم نقش روشنی دارند.

به طور مثال در روایتی از پیامبر (ص) آمده است: «بهترین شما کسانی هستند که در سخن گفتن مؤدبند، گرسنگان را سیر می‌کنند و در شب، آن هنگام که مردم در خوابند نماز می‌خوانند»<sup>۱</sup>. در این روایت برای بهترین بودن، سه شرط ذکر شده که نخستین آنها نتیجه سلامت شخصیت فرد است، دومین شرط، ارتباط صحیح او را با افراد جامعه بیان می‌کند و سومین، رابطه او را با خداوند نشان می‌دهد. در حقیقت، فضایل اخلاقی در کنار عبادت ارزشمندی چون نماز شب قرار گرفته است. روایت مذکور، می‌تواند تبیین آیات شانزدهم و هفدهم سوره سجده و آیه هشتاد و سوم سوره بقره باشد<sup>۲</sup>.

<sup>۱</sup> «خَيْرُكُمْ مَنْ أَطَابَ الْكَلَامَ وَ أَطْعَمَ الطَّعَامَ وَ صَلَّى بِاللَّيْلِ وَ النَّاسُ نِيَامٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۷، ص ۱۴۲).

<sup>۲</sup> «تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَ طَمَعًا وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ \* فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سجده: ۱۶-۱۷)

«وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ» (بقره: ۸۳).

همچنین از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است که درباره «ظن» چنین فرمود: «از گمان پرهیزید که گمان، بدترین دروغ است»<sup>۱</sup>. «ظن» در اینجا معنای مقابل «علم» است. این روایت می‌تواند در تبیین آیه دوازدهم سوره حجرات؛ آیه سی و ششم سوره یونس و آیه سوم سوره اسراء به کار رود.<sup>۲</sup>

در عصر نزول، الگوی نگریستن به قرآن با رویکرد اخلاقی توسط معصوم ترسیم می‌شود که در قالب روایات اخلاقی با کارکرد تفسیری به تفاسیر روایی یا جوامع روایی ادوار بعد منتقل می‌شوند. به طور مثال در بحار الأنوار، روایتی از امام عسکری (ع) با این مضمون آمده است: «سخاوت اندازه‌ای دارد که اگر از آن فراتر رود تبدیل به اسراف می‌شود... و سختگیری اندازه‌ای دارد که اگر از آن بگذرد به بخل تبدیل می‌شود...»<sup>۳</sup>. این روایت، تبیین آیه شصت و هفتم سوره فرقان و آیه بیست و نهم سوره اسراء است.<sup>۴</sup>

در عصر حاضر که انگیزه‌های احیاء رویکرد اخلاقی فزونی یافته‌اند، شاهد اقبال مفسران به تفسیر اخلاقی هستیم اما علی‌رغم اهمیت این شیوه از تفسیر و ارتباط آن با هدف هدایتی قرآن، در جهت نظام‌مند کردن مبانی آن حرکت خاصی صورت نگرفته است؛ بر این پایه جا دارد که با استناد به قرآن و روایات و مطالعه نمونه‌های تفاسیر اخلاقی که با وجود اهمیت مغفول مانده‌اند، در جستجوی پاسخ این سؤالات برآییم:

<sup>۱</sup> «إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الكَذِبِ الْخَبَرَ» (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۸، ص ۳۸).

<sup>۲</sup> «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ...» (حجرات: ۱۲)؛ «وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (یونس: ۲۶)؛ «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳).

<sup>۳</sup> «إِنَّ لِلسَّخَاءِ مِقْدَارًا، فَإِنْ زَادَ عَلَيْهِ فَهُوَ سَرَفٌ... وَ لِلِاقتِصَادِ مِقْدَارًا، فَإِنْ زَادَ عَلَيْهِ فَهُوَ بَخْلٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۳۷۷).

<sup>۴</sup> «وَالَّذِينَ إِذَا انْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» (فرقان: ۶۷)؛ «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا» (اسراء: ۲۹).

تفسیر اخلاقی قرآن کریم چیست؟ چه مبانی خاصی در تفسیر اخلاقی قرآن، قابل شناسایی و استخراج از متن قرآن کریم است؟ و استنباط مبانی تفسیر اخلاقی از متن قرآن کریم، بیان‌گر چه موضوعی است؟

### پیشینه تحقیق

یکی از رسالت‌های دین اسلام، اصلاح رفتار انسان‌ها و ارائه مکارم اخلاق است. بر این پایه، تبیین اخلاق اسلامی ضمن آیات قرآنی و سنت نبوی در طول حیات پیامبر(ص) صورت پذیرفت. نیز از همان زمان، تفسیر اخلاقی به مثابه یکی از گرایش‌های تفسیری مورد توجه مفسران قرار گرفته و تفاسیری با رویکرد اخلاقی تدوین شده است.

اما علی‌رغم این که گرایش اخلاقی در بسیاری از تفاسیر اهل سنت و شیعه وجود دارد و تاکنون کتاب‌ها و مقالات مختلفی نیز در باب این موضوع تألیف شده است، رویکرد این تفاسیر و تألیفات به مقوله اخلاق، رویکرد جزئی است و در میان فریقین، تفسیری با رویکرد اخلاقی صرف یا به عبارت دیگر با رویکرد غالبی که به تمامی آیات قرآن پرداخته باشد، وجود ندارد؛ لذا توجه تفاسیر قرآن تا به امروز، غالباً محدود به آیات اخلاقی است که در این باره صراحت دارند؛ اگرچه در خلال این تفاسیر، نمونه‌هایی از رویکرد اخلاقی در سایر آیات قرآن نیز ملاحظه می‌شود.

تألیفات ارزشمندی نیز درباره مقوله اخلاق در قرآن نگاشته شده است که البته این آثار نیز به جریان روح اخلاق، مبادی، مراحل و مصادیق آن در قرآن اشاره دارند. محدود مقالاتی نیز درباره رویکرد اخلاقی به تفسیر قرآن البته با عنوان تفسیر تربیتی نگاشته شده است. در تمامی تألیفات مذکور، رویکردی که به تفسیر اخلاقی مشاهده می‌شود، «رویکرد جزئی» نامیده می‌شود اما آنچه که در این مقاله مورد توجه است، «رویکرد غالبی» و توجه به غرض هدایتی و تربیتی قرآن در تمام آیات و بررسی کل مجموعه آیات قرآن بر این اساس است.

آنچه حضور گرایش تفسیر اخلاقی را در تمامی ادوار تفسیر قرآن از عصر معصومان(ع) تاکنون تضمین کرده، آیاتی از قرآن است که در باره مفاهیم اخلاقی



صراحت دارند. بدیهی است تمامی مفسران و پژوهشگران قرآنی که به تبیین مفاهیم مورد نظر پرداخته‌اند، به هدف تربیتی و هدایتی آن عنایت داشته‌اند؛ با این حال، گرچه اهمیت رویکرد اخلاقی در طول تاریخ تفسیر قرآن مورد توجه بوده، لکن آنچه از آن غفلت شده، پرداخت مستقل به رویکرد غالبی در تفسیر اخلاقی قرآن و استنباط «مبانی» و «روش‌های آن» از خلال آثار موجود و تألیف اثر مستقلی در این زمینه است. از این جهت پژوهش پیش رو، استخراج مهم‌ترین مبانی تفسیر اخلاقی قرآن را با توجه به رویکرد غالبی بر عهده گرفته است.

### ۱. تفسیر اخلاقی

شمول موضوعی در معارف قرآن بر اساس دیدگاه مشهور، عقاید، احکام و اخلاق را دربرمی‌گیرد (نک: طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۹۸). برخی مفسران با توجه به اهمیت اعتقادات اسلامی، به تألیف تفاسیری با رویکرد کلامی روی آوردند و گروهی تفاسیر فقهی ارائه کردند. پرداختن به مفاهیم اخلاقی، محدود به آیاتی شد که در آن‌ها صراحت داشتند؛ برخی، کتاب‌هایی با موضوع تفسیر آیات اخلاقی ارائه کردند<sup>۱</sup> و بعضی، موضوعات اخلاقی قرآن را گردآوری نمودند<sup>۲</sup>. آنچه درباره مفاهیم اخلاقی قرآن صورت گرفته، بر اساس این نگرش است که اخلاق، همانند احکام یا قصص، تنها بخشی از محتوای قرآن را تشکیل می‌دهد<sup>۳</sup> و ارتباط معناداری میان آن و سایر تعالیم قرآن وجود ندارد.

دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که مقوله اخلاق را در قرآن، محدود به آیاتی که در توصیه‌های اخلاقی صراحت دارند نمی‌بیند. بر اساس این دیدگاه، اخلاق، نه بخشی از تعالیم قرآن، که روح جاری در سراسر قرآن است؛ عقاید دین و احکام عبادی آن نیز اخلاقی است؛ محتوای قرآن و ابزار بیان این محتوا نیز اخلاقی است.

<sup>۱</sup> نظیر «تفسیر سوره حجرات» سیدرضا صدر.

<sup>۲</sup> مانند «آیین اخلاق در قرآن» ترجمه اثر محمد عبدالله دراز.

<sup>۳</sup> رویکرد جزئی.

قرآن، کتاب هدایت و انسان‌سازی است؛ غایت هدایتی آن نیز تربیت انسانی با مکرمت‌های اخلاقی است و الگوی نیکویی که برای بشریت معرفی می‌کند،<sup>۴</sup> صاحب خلق عظیم است.<sup>۵</sup> در این دیدگاه، اخلاق، فراتر از آداب معاشرت، بشاشت و گشاده‌رویی است؛ یعنی اخلاق، مجموعه ملکات فاضله نفسانی است که اکتساب آن، راه رسیدن انسان به تعالی و تقرب به خداوندی است که خود صاحب اسماء الحسنی است؛<sup>۶</sup> به عبارت دیگر لازمه رسیدن انسان به مقام قرب الهی، آراستن خویش به اسماء و صفات الهی است. تجلی این اسماء و صفات در الگوهایی که خداوند برای راهنمایی بشر قرار داده است دیده می‌شود. در روایتی از امام صادق(ع) آمده است: «به خدا سوگند، ما اسماء حسنی هستیم و خداوند، عملی را از بندگان جز به معرفت ما قبول نمی‌کند».<sup>۷</sup>

بر اساس نگرش مذکور، مفاهیم اخلاقی قرآن در خلال موضوعات گوناگون دیده می‌شود و همه این مفاهیم در شبکه‌ای درون‌سازگار قرار دارند که غایت آن انسان‌سازی است؛ بنابراین مراد از «رویکرد اخلاقی» در تفسیر قرآن، گرایشی است که مفسر بر اساس مبانی تفسیری خود برای استنباط مفاهیم اخلاقی دارد.

از آنجا که رویکرد اخلاقی، علی‌رغم اصالت و سیطره ماهوی‌اش بر سایر رویکردها مشهور نیست، گاهی آن را تفسیر تربیتی و گاهی تفسیر آیات اخلاقی قرآن می‌انگارند؛ لذا لازم است وجه تمایز «رویکرد اخلاقی»، «تفسیر تربیتی» و «تفسیر آیات اخلاقی» شناخته شود.

<sup>۴</sup> «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ...» (احزاب: ۲۲).

<sup>۵</sup> «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴).

<sup>۶</sup> «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ...» (اعراف: ۱۸۰).

<sup>۷</sup> «نَحْنُ وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ الَّتِي لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْعِبَادِ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَتِنَا» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۴۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۱۷).

## ۱-۱. وجه تمایز تفسیر اخلاقی با تفسیر تربیتی

بر اساس برخی تعاریف، تفسیر تربیتی با رویکرد اخلاقی قریب المعناست و محتوای آن، پردازش جنبه‌های اخلاقی است که با استناد به روایات و تدبر در آیات صورت می‌گیرد. به طور مثال گفته‌اند: از رویکردهای تفسیر اجتهادی، تفسیر تربیتی است که مفسران در آن به جنبه‌های اخلاقی قرآن می‌پردازند. از نگاه آنان مهم‌ترین نکته‌های تفسیری، مطالب اخلاقی است که در یافتن آنها از روایات و تطبیق آیات استفاده می‌کنند و هدف آنان، تفسیر آیات تربیتی است (نک: مؤدب، ۱۳۹۲، ص ۲۷۳).

برخی از پژوهشگران معاصر بر این باوراند که رویکرد اخلاقی می‌تواند زیر مجموعه تفسیر تربیتی به شمار رود، مشروط بر آن که تعریف عام‌تری از تربیت ارائه شود؛ زیرا تربیت، دارای دو معنای عام و خاص است. اگر آن را به معنای عام بگیریم شامل اخلاق هم می‌شود اما در معنای خاص، شامل آن نمی‌شود. یک سری اصول اخلاقی چه در حوزه صفات نفسانی (فضایل و رذایل) و چه در حوزه افعال اخلاقی وجود دارد که در آن از حسن و قبح صفات یا افعال بحث می‌شود (نک: اعرافی، ۱۳۸۷، ص ۱۴).

ایشان معتقدند که همچنین ممکن است مرز تربیت و اخلاق را در دو بحث اساسی جدا نمود: به این صورت که پس از معرفت فضایل و رذایل چگونه آنها را کسب یا از آنها اجتناب کنیم؟ دیگر آنکه چگونه دیگران را به این اوصاف متخلق کرده یا آنها را از این صفات پاک کنیم؟ و بر این اساس معتقدند تفسیر تربیتی بر پایه این تعریف بنا می‌شود که چون بحث‌های اخلاقی در تفاسیر گنجانده شده، مناسب آن است که تفسیر تربیتی به معنای خاص آن صورت پذیرد، یعنی بیشتر فرآیندهایی که میان مربی و متربی متصور است، مورد توجه قرار گیرد (نک: اعرافی، ۱۳۸۷، ص ۱۴).

یکی دیگر از محققان نیز معتقد است که تاکنون کسی در باب تفسیر تربیتی اظهار نظر نکرده است (نک: ناطقی، ۱۳۸۷، ص ۲۳)، از این رو، تفسیر تربیتی در جهت هدف هدایتی قرآن طرح شده که مبنای آن «هدی للناس» بودن قرآن است (نک: مؤدب، ۱۳۸۷، ص ۱۷).

در تعریف مذکور، اخلاق به صورت کلی به شناخت فضایل و رذایل محدود شده؛ حال آن که اخلاق، ملکات نفسانی است و «ملکات» از سویی با علم مرتبط است و از سوی دیگر با عمل (نک: سبحانی نیا، ۱۳۹۲، ص ۳۵).

همچنین اگر فرض شود تربیت به معنای خاص - فرآیندهای میان مربی و متربی و تربیت - هدف اصلی قرآن باشد، معیارهایی که تربیت بر اساس آن صورت می‌گیرد کدام است؟

تربیتی که برخاسته از قرآن است، بر اساس موازینی حاصل می‌شود که همان اصول اخلاقی است و اگر تربیت را از آن‌ها تهی کنیم، ماحصل آن، انسان متخلق به اخلاق الله نیست. چنانکه در بسیاری از نظام‌ها، افرادی را تربیت می‌کنند که عملکرد آنها مغایر اصول اخلاقی است. به نظر می‌رسد اگر بخواهیم واژه‌ای از قرآن را برای تربیتی که بر اساس اصول اخلاقی است برگزینیم، آن «تزکیه» است نه هدایت.

قرآن کریم خود را کتاب هدایت معرفی می‌کند<sup>۸</sup>، هدایت را از شئون الوهیت و ربوبیت بر می‌شمرد<sup>۹</sup> و تربیت در راستای این هدایت را به دست پیامبر (ص) می‌سپارد<sup>۱۰</sup>. در طرح تربیتی قرآن، سه عامل کتاب، رسول و انسان (أُمِّیْن / مؤمنین) وجود دارد و تربیت (تزکیه) نتیجه تعامل آنهاست. قرآن و پیامبر، ارکان تربیت‌اند و ارکان تربیت الهی بر موازین اخلاقی استوار است؛ لذا می‌توان گفت: تفسیر تربیتی با رویکرد اخلاقی قریب المعناست، با این تفاوت که رویکرد اخلاقی دقیق‌تر است؛ زیرا موازین تربیت در آن ذکر شده است.

## ۱-۲. وجه تمایز تفسیر اخلاقی با تفسیر آیات اخلاقی

مفهومی که از عبارت «رویکرد اخلاقی» مد نظر است با آنچه از تفسیر آیات اخلاقی می‌فهمیم نیز منطبق نیست. تفسیر آیات اخلاقی بخشی از نتایج رویکرد اخلاقی است اما رویکرد اخلاقی نوعی گرایش است.

<sup>۸</sup> «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ...» (بقره: ۱۸۵).

<sup>۹</sup> «لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ...» (بقره: ۲۷۲).

<sup>۱۰</sup> «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ...» (جمعه: ۲).

تفسیر آیات اخلاقی، تفسیری موضوعی با موضوع مفاهیم اخلاقی و ماحصل تبیین آیات اخلاقی است که ممکن است با هر رویکردی حاصل شده باشد. در رویکرد اخلاقی، گرایش مفسر در تبیین آیات، اعم از آنکه ظاهر در رساندن مفاهیم اخلاقی هستند یا چنین ظهور اولیه‌ای را ندارند، تأکید بر تعالیم اخلاقی است. مفسر می‌کوشد تا بر مبنای پیش فرض اولیه خود که حضور مفاهیم اخلاقی در کلام خداست، این حضور را انتقال دهد.

## ۲. مبانی تفسیر اخلاقی

مراد از مبانی تفسیر اخلاقی در این نوشتار، مبانی خاص آن است. به دلیل ارتباط تفسیر اخلاقی با هدف از نزول قرآن، این مبانی از قرآن قابل استخراج است. استناد به روایات معصومان(ع)، دلایل عقلی و مستندات مفسران نیز در کنار براهین قرآنی، شاهد این مدعاست. مبانی تفسیر اخلاقی بر اساس تحلیل نصوص قرآنی و شیوه قرآن در بیان این نصوص، در قالب پنج مبنای مستقل ارائه می‌گردد.

### ۱-۲. هدایت بخشی و انسان‌ساز بودن قرآن

شاخص‌ترین مبنای عام تفسیری قرآن، هدایت‌بخشی این کتاب آسمانی<sup>۱۱</sup> است اما آنچه سبب می‌شود که در این‌جا از آن به عنوان نخستین مبنای خاص یاد شود، این است که در تفسیر اخلاقی، مفسر در مواجهه با هر آیه، ابتدا آن را به این مبنای عرضه می‌کند. مبنای مذکور از مبانی عام تفسیری است که در تفسیر اخلاقی به صورتی خاص به کار گرفته می‌شود؛ چه، مفسران در راستای پذیرش این مبنای به دنبال رسیدن به هدف قرآن هستند که هدایت از طریق تربیت است. از آنجا که تربیت قرآنی بر اصول اخلاقی استوار است، نتیجه چنین نگرشی، به تفسیر اخلاقی منجر می‌شود.

---

<sup>۱۱</sup> هدایت، بر اساس نص قرآن و روایات، هدف نهایی انزال قرآن است که یکی از مبانی اصلی تفسیر قلمداد می‌شود. در رویکرد اخلاقی بر این نکته تأکید می‌شود که رسیدن به هدف هدایتی قرآن از مسیرهای اخلاقی تحقق می‌یابد.

مبنای هدایت‌گری از آیات قرآن و روایات اهل بیت(ع) استفاده می‌شود؛ خداوند، قرآن را هدایت برای بندگان<sup>۱۲</sup> و متقین می‌نامد<sup>۱۳</sup>. قرآن، هدایت‌کننده به سوی استوارترین راه<sup>۱۴</sup> و به رشد<sup>۱۵</sup> است. «رشد» خلاف «غی» و کاربرد آن همان کاربرد «هدایت» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۵۴).

به واسطه قرآن، انسان به سوی نور رهنمون می‌شود<sup>۱۶</sup>. در روایتی از پیامبر(ص) آمده است: «قرآن مادیّه خداوند است، پس هر قدر که می‌توانید آن را یادگیرید؛ چرا که قرآن همانا ریسمان خداوند و نور روشنگر و شفای سودمند است»<sup>۱۷</sup>.

برخی مبانی عام، ممکن است از منظر یک مفسر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار و مبنای خاص آن مفسر یا مکتب تفسیری محسوب شود. نگاهی به اهتمام تفاسیر اخلاقی به مسئله هدایت بخشی قرآن، ما را به چنین باوری که می‌توان به این مبنا در تفاسیر مذکور به عنوان مبنای خاص نگریست، واقف می‌سازد(نک: قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳؛ فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۷؛ شبیر، ۱۳۸۵، ج ۱، صص ۸-۴۷).

در مقدمه تفسیر البرهان آمده است:

«کتاب خدا نور است و هدایت و راه و روش عمل در زندگی بشر است،

پس گزیری از فهمیدن آن نیست» (بحرانی، ۱۴۱۶، ص ۱۳).

در تفسیر پرتوی از قرآن، این مبنا به صورت دقیق‌تری بیان شده است:

<sup>۱۲</sup> «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ...» (بقره: ۱۸۵).

<sup>۱۳</sup> «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲).

<sup>۱۴</sup> «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ...» (اسراء: ۹).

<sup>۱۵</sup> «... فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ...» (جن: ۱-۲).

<sup>۱۶</sup> «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ» (مائده: ۵-۱۶).

<sup>۱۷</sup> «...الْقُرْآنَ مَادِبَةً لِّلَّهِ فَتَعَلَّمُوا مِنْ مَادِبَتِهِ مَا اسْتَطَعْتُمْ، إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ هُوَ حَبْلُ اللَّهِ الَّذِي أَمْرٌ بِهِ، وَهُوَ النُّورُ الْمُبِينُ وَالشَّفَاءُ النَّافِعُ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۱۹).

«آیاتی که پرتو مستقیم آن، نواحی مختلف نفسانی، حدود، حقوق، روابط عمومی و غایات وجودی را روشن می‌نماید... همین هدایت کامل و مطلق، عنوان و معرف قرآن است «هدی للمتقین»...» (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۱، صص ۱-۶).

حضور رویکرد اخلاقی در این تفسیر، حضوری برجسته و روشن دارد. فیض کاشانی نیز در مقدمه تفسیر الصافی، روایاتی را در باب فضیلت قرآن نقل می‌کند که بیانگر مبنای تفسیری و اعتقاد او به هدایتگری قرآن و نقش آن در تربیت انسان است (نک: فیض، ۱۴۱۵، ج ۱، صص ۷-۱۶)، از آن جمله روایتی از پیامبر اکرم (ص) است که می‌فرماید: «قرآن، راهنمای گمراهی است»<sup>۱۸</sup>.

گزینش غالب آیات و روایات مرتبط با این موضوع در مقدمه تفسیر مذکور، نشان می‌دهد که مبنای فوق در مرکز اهتمام مفسر بوده است (نک: فیض، ۱۴۱۵، ج ۱، صص ۷-۱۶). صاحب تفسیر روان جاوید نیز در دیباچه تفسیر خود می‌نویسد:

«از جهات قرآن، جهتی را در نظر گرفتیم که برای آن نازل شده و آن هدایت متقین است» (تقفی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲)

لذا هرگاه مفسر، مبنای مذکور را در تفسیر خویش، مورد تأکید فراوان قرار داده، تفسیر وی صبغه اخلاقی پیدا کرده است.

## ۲-۲. انحصار کمال انسان در اخلاق‌مداری

دیگر از مبانی تفسیر اخلاقی، این است که کمال انسان در گرو اخلاق‌مداری اوست و اگر مفسر، بهره اخلاقی مرتبط با آیه را در مسیر کمال مخاطب ارائه کند با هدف نزول آیه یعنی کمال انسان همسو گشته است. بر اساس آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۶۵)، فلسفه خلقت انسان، عبودیت است.

<sup>۱۸</sup> «الْقُرْآنُ هُدًى مِنَ الضَّلَالِ وَ تَبْيَانٌ مِنَ الْعَمَى وَ اسْتِقَالَةٌ مِنَ الْعَثْرَةِ وَ نُورٌ مِنَ الظُّلْمَةِ...» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۶۰۰).

در آیه شریفه مذکور «إِلَّا لِيَعْبُدُونَ» استثناء از نفی است و ظهور در این دارد که هدف از خلقت، منحصرأ عبودیت است. (نک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۸، ص ۳۸۶). هم‌چنین با توجه به آیه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶)، انسان دائماً در مسیر کمال تلاش می‌کند و اوج کمال او لقاء الله است. هدف نهایی سیر انسان به جهت عبد بودن او، حرکت به سوی خداوند است که رب اوست (نک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲۰، ص ۲۴۲).

نیز با توجه به آیاتی از قرآن که از پیامبران به عنوان مصداق «عبد» یاد کرده است<sup>۱۹</sup>، درمی‌یابیم برای معرفی این بزرگواران، از فضایل اخلاقی ایشان یاد شده و این مطلب، نشان از آن دارد که آراستگی به فضایل اخلاقی، زمینه‌ساز عبودیت تا حد نایل شدن به مقام برگزیدگان خاص خداوند است. در قرآن کریم، ویژگی‌های انسان متعالی که در همه حوزه‌ها بر مدار اخلاق سیر می‌کند، ارائه شده‌است و همگی آن ویژگی‌ها در زمره فضایل اخلاقی هستند. الگوبرداری از اسوه‌های قرآنی نیز به ساختن انسان متعالی منتهی می‌شود. از دیگر سو با نگاه به فلسفه رسالت نیز که در کلام پیامبر(ص) از آن به متمیم مکارم اخلاق تعبیر شده است<sup>۲۰</sup> و تلفیق قضایای فوق می‌توان به ارتباط کمال انسان و التزام به اخلاق که از آن به اخلاق‌مداری یاد می‌کنیم و فراتر از آن به انحصار کمال انسان در اخلاق‌مداری دست یافت.

از جمله مستنداتی که به تأسیس این مبنا منتهی می‌شود، موضوع خلافت انسان متعالی است. خداوند در بیان خلقت آدم(ع)، می‌فرماید: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰). علامه طباطبایی می‌نویسد:

«مقام خلافت، تحقق نمی‌یابد مگر اینکه خلیفه نمایشگر مستخلف باشد و تمامی شئون وجودی، آثار، احکام و تدابیر او را حکایت کند»  
(طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۷۷).

<sup>۱۹</sup> برای نمونه می‌توان به این آیات اشاره کرد: «كَذَبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا...» (قمر: ۹)؛ «قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ...» (مریم: ۳۰)؛ «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ...» (بقره: ۲۳).  
<sup>۲۰</sup> «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷، ص ۳۷۲).



برخی روایات هم بر این مفهوم تأکید می‌کند مانند: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۱۲۹).

همچنین انسان در مسیر رسیدن به مقام خلیفه الهی باید خود را به اسماء و صفات الهی بیاراید که قرآن از آن به «الأسماء الحسنی» تعبیر می‌کند<sup>۲۱</sup> و عبارت است از صفات کمالیه که حتی اگر ظاهر لفظ آنها مشابه صفات غیر خدا باشد، مفهوم و کیفیت آنها مشابه نیست زیرا خداوند مثل و ماندی ندارد (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، صص ۳-۳۴۲).

مضمون دیگری که در قرآن در وصف اسماء و صفات الهی به کار رفته، عبارت «المثل الأعلى» است<sup>۲۲</sup>. «مثل» به معنای صفت [برجسته] است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۵۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۲۷) و در هر دو آیه «مثل اعلی» به خداوند اختصاص داده شده است. خداوند از هر صفت قبیحی منزّه است - قبح عقلی یا طبعی<sup>۲۳</sup> - و نیز منزّه است از این که به صفات ممکنات - عارضی و دارای محدودیت - متصف شود، چرا که این صفات، مثل های سوء هستند. اسماء و صفات نیکو از آن خداست و خداوند آنها را به هر کس که در دایره ولایت الهی قرار گیرد افاضه می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، صص ۸۰-۲۷۹).

موضوع دیگری که در این مورد می‌توان بدان استناد جست، وصف اولیاء الهی با مضامین اخلاقی در قرآن است. هنگامی که خداوند برترین بندگان خود را می‌ستاید، معیارهای برتری دروغین را که پیش از نزول قرآن، حاکم بوده است، رد کرده و معیارهای والایی جایگزین آنها نموده که همان فضایل اخلاقی هستند و فطرت‌های پاک به راستین بودن آنها گواهی می‌دهد.

خداوند، انبیاء را از جهتی وصف می‌کند که به اخلاق الله متخلق شده‌اند و شایستگی خلیفه الهی یافته‌اند. قرآن در وصف پیامبر (ص)، اخلاق ایشان را مورد تحسین قرار داده است: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴).

<sup>۲۱</sup> «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا...» (أعراف: ۱۸۰).

<sup>۲۲</sup> «... وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ...» (نحل: ۶۰)؛ «... وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (روم: ۲۷).

<sup>۲۳</sup> یعنی بشر به واسطه طبع خود از آن کراهت داشته باشد.

پیامبر(ص) پیش از آنکه عقل‌ها را جذب کند، دل‌ها را می‌ربود. این همان چیزی است که دعوت‌کننده‌ای که مسئولیت دعوت به سوی خدا را بر عهده دارد به آن نیازمند است (نک: فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۱، ص ۲۵۳). در روایت «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷، ص ۳۷۲)، تتمیم مکارم اخلاقی، هدف بعثت شمرده شده است. این هدف به قدری اهمیت دارد که کامل شدن ایمان را با کیفیت اخلاق می‌سنجند. امام باقر(ع) می‌فرماید: «أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۹۹) و میزان عقل انسان را - که زمینه هدایت‌پذیری و ایمان او است - نیز با کیفیت اخلاق وی سنجش می‌کنند. امام صادق(ع) می‌فرماید: «أَكْمَلُ النَّاسِ عَقْلًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳).

از آنجا که انسان متعالی با شئون اخلاقی وصف می‌شود و هدف رسالت نیز تتمیم مکارم اخلاقی است، می‌توان گفت که چون قرآن، کتاب هدایت است، با تصویر انسان متعالی، در صدد ایجاد مکرمات‌ها است. این مبنا از مهم‌ترین مبانی مفسرانی است که با رویکرد اخلاقی به تفسیر می‌پردازند.

## ۲-۳. ملازمه مفاهیم قرآنی با فضایل اخلاقی

دیگر از مبانی تفسیر اخلاقی، ملازمه مفاهیم قرآنی و اخلاق است. مفاهیم قرآنی در حوزه‌های گوناگون، ارتباط تنگاتنگی با مفاهیم اخلاقی دارند، به گونه‌ای که مفسر در تبیین مراد خداوند، ناگزیر از ذکر آنهاست. در قرآن، چهار حوزه مفهومی متمایز می‌یابیم که البته هر چهار حوزه در بافت یک نظام واحد، با هم پیوند دارند.

## ۲-۳-۱. حوزه صفات الهی در ارتباط با آفرینش

صفات خداوند از مقوله فضایل اخلاقی است و مفهومی که از خداوند با دیدن صفات او در قرآن در ذهن شکل می‌گیرد، یک مفهوم اخلاقی است<sup>۲۴</sup>.

<sup>۲۴</sup> برخی از دانشمندان معتقدند خدا، خود یک مفهوم اخلاقی است (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۲۹۸).

خداوند، خود را از توصیف بشری منزّه دانسته است<sup>۲۵</sup> و توصیه می‌کند که او را با اسماء حسنی بخوانند<sup>۲۶</sup>. به دلیل ارتباط رویکرد اخلاقی در تفسیر قرآن با مقوله صفات الهی و اثر هدایتی عظیمی که شناخت این صفات به همراه دارد، به تعدادی از پربسامدترین این صفات اشاره می‌شود:

برجسته‌ترین صفت الهی، رحمت و مهرورزی است که همه موجودات را در برمی‌گیرد<sup>۲۷</sup> و گستره آن، چنان است که به دنبال صفات دیگر خداوند از آن یاد می‌شود. صفاتی چون: رأفت<sup>۲۸</sup>، غفران<sup>۲۹</sup>، توبه‌پذیری<sup>۳۰</sup> و حتی قدرت الهی همراه رحمت اوست<sup>۳۱</sup>. از دیگر صفات خداوند، «مغفرت» است. «غفر»، محو اثر چیزی است که در قرآن در معنای «محو اثر گناه» به کار رفته است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۲۴۱).

مؤمنان گناهکار، با واسطه یا بدون واسطه از مغفرت الهی بهره‌مند می‌شوند<sup>۳۲</sup>. یکی دیگر از صفات خداوند، «ظالم نبودن بر بندگان» است. خداوند، ظلم و اراده آن را نیز از خود نفی می‌کند<sup>۳۳</sup> و موضع خود را در برابر ظالمان بیان می‌کند<sup>۳۴</sup>. نیز «وفای به عهد» و «صدق وعده» از دیگر صفات خداوند است. «خلف وعده» از خدا نفی شده است<sup>۳۵</sup> و هیچ کس در وفاداری به عهد از خدا پیشتر نیست: «وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ» (توبه: ۱۱۱)<sup>۳۶</sup>.

<sup>۲۵</sup> «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (مومنون: ۹۱).

<sup>۲۶</sup> «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا...» (اعراف: ۱۸۰).

<sup>۲۷</sup> «... وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ...» (اعراف: ۱۵۶).

<sup>۲۸</sup> «... إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرءُوفٌ رَحِيمٌ» (حج: ۶۵).

<sup>۲۹</sup> «... وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (یونس: ۱۰۷).

<sup>۳۰</sup> «... إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (توبه: ۱۱۸).

<sup>۳۱</sup> «... وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ» (روم: ۵). این امر، یکی از وجوه تمایز قدرت الهی و قدرت‌های غیر الهی است.

<sup>۳۲</sup> «... يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ...» (یوسف: ۹۲)؛ «قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا ...» (یوسف: ۹۷).

<sup>۳۳</sup> «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ...» (نساء: ۴۰)؛ «... وَمَا اللَّهُ بِرِيدٍ ظَلْمًا لِلْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۱۰۸).

<sup>۳۴</sup> «... وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (آل عمران: ۱۴۰).

## ۲-۳-۲. حوزه ارتباط انسان با خدا

دومین حوزه مفهومی قرآن، شامل مفاهیمی است که رابطه انسان با خدا را تعریف می‌کند؛ یعنی انسان آن‌گونه که مطلوب خداوند است. ایزوتسو معتقد است خدا خود یک مفهوم اخلاقی است؛ لذا رابطه میان خدا و انسان نیز باید اخلاقی باشد (نک: ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۲۹۸).

نخستین مفهوم در رابطه انسان با خدا، ایمان است. ایمان از ریشه «امن» و به معنای طمأنینه نفس و زوال خوف (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۹۰) و قرار دادن نفس و غیر آن در امنیت و سکون است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۵۰). انسان مؤمن، نفس خود را به واسطه ایمان در طمأنینه قرار داده و خوف و اضطراب را از آن زایل ساخته است و دیگران نیز از ناحیه او در امنیت قرار دارند<sup>۳۷</sup>.

دیگر از مهم‌ترین صفات در رابطه انسان و خداوند «اخلاص» است. اخلاص، تبری جستن از غیر خداست (راغب، ۱۴۱۲، صص ۳-۲۹۲) و خالص کردن نیت از شائبه‌ها و اختصاص تمام توجه به خدا و انقطاع از غیر او (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۱۰۲). اخلاص رابطه تنگاتنگی با توحید دارد و از آن جا که خدا مثل و مانندی ندارد<sup>۳۸</sup> نباید چیزی را در کنار خداوند قرار داد<sup>۳۹</sup>.

هم‌چنین از مفاهیم این حوزه، مفهوم توکل است، یعنی گزینش کسی که به او اعتماد شود و واگذاری امر خود به او (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۳، ص ۱۹۲). خالقیت و ربوبیت خداوند اقتضا می‌کند که بنده امور خود را به خدا واگذار کند<sup>۴۰</sup>. شناخت خدا شأنیت او را

<sup>۳۵</sup> «... إِنَّ اللَّهَ لَا يُخَلِّفُ الْأَمْعَادَ» (آل عمران: ۹).

<sup>۳۶</sup> صفات دیگری نظیر شکور بودن خداوند نسبت به بندگان، وهابیت، رزاقیت و حلم نیز در این حوزه قرار دارند که پرداختن به آنها در این مجال نمی‌گنجد.

<sup>۳۷</sup> «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ» (مؤمنون: ۱).

<sup>۳۸</sup> «... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (شوری: ۱۱).

<sup>۳۹</sup> «...وَأَدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ...» (اعراف: ۲۹).

<sup>۴۰</sup> «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (أنعام: ۱۰۲).

برای بر عهده گرفتن امور بنده‌اش اثبات می‌کند. نیز از مفاهیم این حوزه «حسن ظن به خدا» است، که حاصل شناخت صفات اوست. این امر، عامل حفظ ایمان است و فقدان آن به کفر و هلاکت می‌افکند.<sup>۴۱</sup> رابطه شناخت خدا و حسن ظن به او در روایتی از حضرت داود (ع) چنین بیان شده است: «يَا رَبِّ مَا آمَنَ بِكَ مَنْ عَرَفَكَ فَلَمْ يُحْسِنِ الظَّنَّ بِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷، ص ۳۸۹).

در این حوزه هم چنین می‌توان از مفهوم شکر نام برد که به معنای تصور نعمت و اظهار آن است (راغب، ۱۴۱۲، ص ۴۶۱) و در اصطلاح، استعمال نعمت است به نحوی که احسان منعم را یادآوری کند و در مورد خداوند در ایمان و تقوی تجلی می‌کند (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۲). شکر، راهی است برای شناخت خداوند و علمای علم کلام برای اثبات «وجوب معرفة الله» از طریق وجوب شکر «منعم» وارد شده‌اند (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۲۸۲).

از مهم‌ترین مفاهیم این حوزه، وفای به عهد است که میان خدا و بنده منعقد شده است.<sup>۴۲</sup> خداوند پیمانی را که از بندگان خویش به واسطه ارسال رسولان و انزال کتب گرفته است یادآوری می‌کند<sup>۴۳</sup> و وفای به این عهد را از خصوصیات خردمندان معرفی می‌کند.<sup>۴۴</sup> وفای به عهد را در روایات، برابر با همه دین یا اصل آن برشمرده‌اند.<sup>۴۵</sup>

### ۲-۳-۳. حوزه ارتباط انسان با هموعان

سومین حوزه مفاهیم قرآنی مربوط به روابط انسان‌هاست که رشد آنها در جامعه صورت می‌گیرد. ایزوتسو می‌گوید:

<sup>۴۱</sup> «وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (فصلت: ۲۳).

<sup>۴۲</sup> «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ... وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ...» (اعراف: ۱۷۲).

<sup>۴۳</sup> «وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا...» (مائده: ۷).

<sup>۴۴</sup> «... إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ» (رعد: ۱۹-۲۰).

<sup>۴۵</sup> «أَصْلُ الدِّينِ آدَاءُ الْأَمَانَةِ وَالْوَفَاءُ بِالْعَهْدِ» (تمیمی، ۱۴۰۷، ۸۸)؛ «لَا دِينَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۹، ص ۱۹۸).

«سه مقوله از مفاهیم اخلاقی در قرآن وجود دارد. مقوله‌ای که درباره طبیعت اخلاقی خداوند است؛ مقوله‌ای که بینش آدمی را نسبت به ذات باری تعالی وصف می‌نماید؛ مقوله‌ای که درباره اصول رفتاری بحث می‌کند و روابط اخلاقی افرادی را که متعلق به جامعه اسلامی هستند، نظم می‌بخشد» (ایزوتسو، ۱۳۸۸، صص ۵-۳۴).

ماهیت تعامل افراد در قرآن نیز اخلاقی است. خداوند در قرآن به انسان امر می‌کند که خداگونه رفتار نماید<sup>۴۶</sup>، خطوط کلی را رسم می‌کند<sup>۴۷</sup> و به بیان مصادیق می‌پردازد<sup>۴۸</sup>. گاهی نیز در قرآن، شرط تحقق نیکوکاری بیان شده است که بدون آن، فضیلت اخلاقی محقق نمی‌شود<sup>۴۹</sup>. برجسته‌ترین مصادیق این حوزه مربوط به رعایت موازین اخلاقی در شرایط بحرانی نظیر تعدی<sup>۵۰</sup>، طلاق<sup>۵۱</sup> و قتل<sup>۵۲</sup> است.

### ۲-۳-۴. حوزه ارتباط انسان با محیط بیرونی

دیگر از حوزه‌های مفاهیم قرآنی، ارتباط انسان با عناصر محیطی نظیر مکان، زمان و حتی چگونگی رفتار با حیوانات است. این تعامل نیز بر مدار موازین اخلاقی قرار دارد. به طور مثال برخی از محدوده‌های زمانی دارای ویژگی‌هایی هستند که آنها را از سایر محدوده‌ها متمایز می‌کند و عملکرد فرد نیز در این محدوده‌ها متفاوت است.

<sup>۴۶</sup> «... وَأَحْسِنُ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ...» (قصص: ۷۷).

<sup>۴۷</sup> «... وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ...» (مائده: ۲).

<sup>۴۸</sup> «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ ...» (بقره: ۱۸۸).

<sup>۴۹</sup> «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ ...» (بقره: ۲۶۴).

<sup>۵۰</sup> «...فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ ...» (بقره: ۱۹۴).

<sup>۵۱</sup> «وَأِنْ طَلَقْتُمْوهنَّ ... وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ ... وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ...» (بقره: ۲۳۷).

<sup>۵۲</sup> «... وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ ...» (اسراء: ۳۳).

برخی از این محدوده‌های زمانی، ثابت هستند؛ نظیر ماه‌های حرام<sup>۱</sup>، ایام حج<sup>۲</sup>، ایام روزه<sup>۳</sup> و شب قدر<sup>۴</sup> و برخی از آنها متغیر هستند و زمان حدوث آن نامعلوم است اما در صورت حدوث، طول این محدوده و قوانین آنها تعریف شده‌است، مانند عده طلاق رجعی<sup>۵</sup>، عده وفات<sup>۶</sup> و ایام حیض<sup>۷</sup>. مکان‌ها نیز باهم تفاوت دارند که سبب می‌شود تعامل تعامل فرد با آنها متفاوت باشد. غالب مکان‌هایی که در قرآن از سایر مکان‌ها متمایز شده‌اند، قوانین خاصی بر آنها حاکم است؛ نظیر بیت‌الله الحرام<sup>۸</sup> و مسجد<sup>۹</sup>. قرآن در مورد چگونگی رفتار با حیوانات و استفاده صحیح از آنها نیز دستوراتی ارائه نموده است؛ نظیر حمایت از حیوانات در لفافه تحریم<sup>۱۰</sup> و از طریق خرافه‌ستیزی<sup>۱۱</sup>، و محافظت از حیوانات حرم<sup>۱۲</sup>.

## ۲-۴. اشتمال تکالیف شرعی بر بن‌مایه‌های اخلاقی

<sup>۱</sup> «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا ... مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ...» (توبه: ۷-۳۶).

<sup>۲</sup> «الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ ...» (بقره: ۱۹۷).

<sup>۳</sup> «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ ... فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ...» (بقره: ۱۸۵).

<sup>۴</sup> «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» (قدر: ۱).

<sup>۵</sup> «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ...» (بقره: ۲۲۸).

<sup>۶</sup> «... يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ...» (بقره: ۲۳۴).

<sup>۷</sup> «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ... وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ ...» (بقره: ۲۲۲).

<sup>۸</sup> «... وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا...» (آل عمران: ۹۷).

<sup>۹</sup> «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ ...» (جن: ۱۸).

<sup>۱۰</sup> «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّبَةُ ...» (مائده: ۳).

<sup>۱۱</sup> «مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ ... وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ ...» (مائده: ۱۰۳).

<sup>۱۲</sup> «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَبْلُوَنَّكُمْ اللَّهُ بَشْيَاءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ ...» (مائده: ۹۴).

مبنای مهم دیگری که مورد استناد مفسران در تفسیر اخلاقی است، اشمال تکالیف شرعی بر بن‌مایه‌های اخلاقی است. فرایندی در قرآن وجود دارد که با توجه به آنها درمی‌یابیم که تکالیف الهی، مقدمه اخلاق و در جهت تحقق اخلاق است.

## ۲-۴-۱. نام‌گذاری تکالیف شرعی

یکی از فرایندهایی که برای اثبات ارتباط تکالیف شرعی نظیر نماز، روزه، زکات، حج و نظایر آن با اخلاق وجود دارد، وجه تسمیه این تکالیف در زبان شرع است. اسلام برای انتقال مفاهیم جدید از زبان تازه‌ای بهره‌ن جست، بلکه مفاهیم خود را در قالب ادبیاتی که مورد استفاده اعراب بود، ریخت تا برای مخاطب ناآشنا نباشد. یکی از تکالیف شرعی که اسلام فرض کرده، نماز است. قرآن برای نامیدن این فریضه از واژه «صلاة» استفاده کرد. برای این واژه دو اصل تصور می‌شود: (۱) این که از لغت عبری یا آرامی «صلوتا» به معنای عبادت مخصوص یا کنیسه یهودیان گرفته شده باشد، (۲) یا از ریشه «صلو» عربی به معنای ثنای جمیل مطلق که مفاهیم تحیت، تحمید و شکر را در بردارد (راغب، ۱۴۱۲، ص ۴۹۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۶، صص ۴-۲۷۳).

از این رو عبادت خاصی که در اسلام تشریح شد و جامع مفاهیم تحیت به معنای دعا، تحمید به معنای ستایش، و شکر بود «صلاة» نام گرفت. جمع مفاهیمی که در معنای صلاة هستند با رذایل ناممکن است: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت: ۴۵).

فریضه دیگری که اسلام آن را با کیفیتی جدید فرض کرد، روزه است. قرآن برای نامیدن این فریضه، واژه «صیام» را به کار برد.<sup>۱</sup> صیام از ماده «صوم» به معنای امساک از خوردن، کلام، راه رفتن و غیره است (راغب، ۱۴۱۲، ص ۵۰۰؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۶، ص ۳۰۶). «امساک» از ریشه «مسک» به معنای نگه داشتن چیزی از تسریع و اطلاق همراه با حفظ آن است (راغب، ۱۴۱۲، ص ۷۶۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۱۱۱) به این ترتیب معنای دقیق صوم نگه‌داری و ضبط چیزی و حفظ آن از رهاشدگی و بی‌قیدی است.

<sup>۱</sup> «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ...» (بقره: ۱۸۳).



از این رو «روزه» چنان که از وجه تسمیه عربی آن پیداست، تنها نخوردن و نیاشامیدن نیست بلکه نگهداری نفس از «بی قیدی» است؛ مضمون اخلاق محوری که با «تقوی» قرابت معنایی دارد.

فریضة دیگری که در سراسر قرآن و در اغلب موارد به همراه نماز ذکر شده، «زکات» است. این واژه از ریشه «زکا» به معنای نموی است که از برکت خداوند حاصل می شود (نک: راغب، ۱۴۱۲، ص ۳۸۰). در «العین» معانی پاک کردن، صلاح، زیاد شدن و نمو برای زکات ذکر شده است (نک: فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۳۹۴). مصطفوی می گوید اصل معنای این ماده دور کردن چیز ناحق از متن سالم است و نمو، صلاح و برکت از لوازم آن است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۳۳۷). در زکات مصطلح قرآنی، تمام مفاهیم فوق جمع است.

وجه تسمیه فرایض دیگر نظیر حج، صدقه، امر به معروف و نهی از منکر و ... نیز با مراجعه به کتب لغت و توجه به ماده اصلی لغت، تأیید کننده بار معنایی اخلاقی این فرایض است.

## ۲-۴-۲. بیان علت احکام و شاخص ممیزات آنها

قرینه دیگری که در بررسی ارتباط تکالیف با اخلاق باید مورد توجه قرار گیرد تعلیل و تشریح حکم شرعی است. قرآن، اغلب پس از تشریح حکم به علت غایی آن و در مواردی به شرایط شاخص حکم اشاره می کند. هدف غایی از تشریح حکم، یک مقصد اخلاقی و شرایط شاخص نیز مجموعه ای از فضایل است. قرآن، هدف و شرایط متعددی برای نماز بر می شمرد. به طور مثال علت تشریح حکم این است که نماز از کارهای زشت جلوگیری می کند<sup>۱</sup> و غایت این حکم از مقوله اخلاق است. خداوند در توصیف نماز گزاران به تعدادی از فضایل اشاره می کند<sup>۲</sup>. نشانه های نماز گزاران دروغین نیز ذکر شده است<sup>۱</sup> که آنها نیز در زمره ذایل هستند.

<sup>۱</sup> «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت: ۴۵).

<sup>۲</sup> «...وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ... وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ...» (معارف: ۲۲-۳۴).

تشریح یک حکم، اهداف متعددی را تأمین می‌کند که یکی از آنها اصلی است. در روایات، فلسفه‌های چندی برای وجوب روزه ارائه شده‌است، اما هدفی که قرآن به آن اشاره کرده، «تقوی» است.<sup>۱</sup> اولین چیزی که باید فرد بدان ملتزم شود این است که از افسار گسیختگی جلوگیری کند (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۸). دستیابی به شکر و بزرگداشت خداوند نیز از جمله اهدافی است که در تشریح این فریضه دنبال می‌شود<sup>۲</sup> و ارتباط این اهداف با مقوله اخلاق روشن است.

در مورد قصاص نیز قرآن از اولیای دم به برادران قاتل تعبیر می‌کند<sup>۳</sup> تا محبت آنان را به نفع قاتل برانگیزد و می‌فرماید اگر ولی دم از قصاص گذشت، قاتل باید خون بها را با احسان بپردازد. ولی دم هم نمی‌تواند بعد از عفو، دوباره قصاص نماید چون در این صورت متجاوز است و عذابی دردناک در پیش دارد «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۱۷۹). در همین عبارت، نتیجه قصاص و حقیقت مصلحت ذکر شده است (نک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، صص ۴۳۲-۴۳۳) و ارتباط آن‌ها با فضایل اخلاقی کاملاً مشاهده می‌شود. فرایض دیگر نیز نظیر حج، زکات، صدقه، امر به معروف و نهی از منکر بن‌مایه اخلاقی دارند.

## ۲-۵. اخلاقی بودن زبان مخاطب در قرآن

دیگر از مبانی تفسیر اخلاقی، اخلاقی بودن بیان قرآن است. قرآن، معیارهای صحیح سخن گفتن را معرفی می‌کند.<sup>۴</sup> توصیه قرآن به نیکو سخن گفتن و سخن نیکو گفتن در برابر همه افراد است.<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> «... الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ...» (ماعتون: ۴-۷).

<sup>۲</sup> «...لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۱۸۳).

<sup>۳</sup> «...وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (بقره: ۱۸۵).

<sup>۴</sup> «...فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ...» (بقره: ۱۷۸).

<sup>۵</sup> «...وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا...» (نساء: ۵)؛ «...فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ... فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا» (اسراء: ۲۳ و ۲۸).

<sup>۶</sup> «...وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا...» (بقره: ۸۳)؛ «وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...» (اسراء: ۵۳).

قرآن نه تنها مفاهیمی را انتقال می‌دهد که اخلاقی است، بلکه نحوه بیان آن نیز اخلاقی است. این ابزار اخلاقی در سطح گزینش واژگان، عبارات و ساختار جملات مورد استفاده قرار گرفته است.

## ۲-۵-۱. به‌گزینی واژگان

در هر زبانی برای انتقال مفاهیم از ابزارهای گفتاری آن زبان بهره گرفته می‌شود. گاهی چند لغت با بارهای معنایی متفاوت برای رساندن یک منظور وجود دارد. قرآن گزینه‌ای را انتخاب می‌کند که با اخلاق منافاتی ندارد. در شرایطی که خشونت با بردگان رایج بود، قرآن در خطاب به بردگان از واژه «فتی» و «فتاة» استفاده می‌کند<sup>۱</sup> که در معنای آن، نشاط، جوانمردی (راغب، ۱۴۱۲، ص ۶۲۵) و نوعی تکریم قرار دارد؛ در حالی که در زبان عربی برای این منظور از «عبد» و «امه» استفاده می‌شد که در راستای هدف تربیتی قرآن نبود. کاربرد «أخ» در اشاره به رابطه پیامبران با قوم خویش<sup>۲</sup> و رابطه میان ولی دم و قاتل در آیات قصاص<sup>۳</sup> نیز نشان می‌دهد که گزینش‌ها در قرآن، با هدف متمیم فضایل اخلاقی صورت می‌گیرد.

به کارگیری واژگان زنده انزجار برانگیز و نقض غرض هدایتی قرآن است. در موارد نیاز، قرآن از کنایه استفاده کرده است. به طور مثال برای اشاره به قضای حاجت می‌گوید: «أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ...» (نساء: ۴۳). «غائط» به معنی زمین گودی است که انسان را از انظار دور داشته و بیابان گردان برای «قضای حاجت» آنجا می‌رفتند (ابوعبیده، ۱۴۲۷، ص ۶۹).

در قرآن، تعبیرات گوناگونی نیز برای اشاره به روابط زناشویی به کار رفته که همگی کنایی هستند<sup>۱</sup>. به طور مثال: «أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ» (نساء: ۴۳) کنایه از این روابط است و خداوند به سبب رعایت ادب، آن را آشکارا بیان نکرده است (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۲۷).

<sup>۱</sup> «...وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ...» (نور: ۳۳).

<sup>۲</sup> «وَأِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا...» (أعراف: ۶۵).

<sup>۳</sup> «...فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ...» (بقره: ۱۷۸).

## ۲-۵-۲. به گزینی جملات

ابزار دیگری که به وسیله آن رویکرد اخلاقی منتقل می‌شود، ساختاری است که قرآن استفاده کرده‌است. به طور مثال ساختار جملاتی که به رحمت الهی و عذاب او اشاره دارد، بیانگر این نکته است که قالب عبارات، در جهت هدف اخلاقی قرآن با هم تفاوت دارند. خداوند رحمت بر بندگانش را بر خود واجب کرده است<sup>۲</sup> اما درباره عذاب پروردگار در قرآن چنین ساختاری دیده نمی‌شود.

قرآن درباره فرجام شکرگزاری و ناسپاسی می‌گوید: «وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهیم: ۷)؛ خداوند زیاد کردن نعمت را که در برابر شکر است به خود نسبت می‌دهد، اما عذاب خداوند که از اعمال بندگان نشأت گرفته، بدون انتساب به خداوند ذکر شده است. شبیه این تفاوت ساختار را در آیات «نَبِيِّ عِبَادِي أَيُّ أَنَا الْعَفُورُ الرَّحِيمُ\* وَ أَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ» (حجر: ۴۹-۵۰) می‌توان دید.

در آیه نخست خداوند اعلام می‌کند «غفور» و «رحیم» است و در آیه بعد، عذاب خدا توصیف می‌شود نه خود او؛ یعنی خدا در ذات خود غفور و رحیم است و عذاب جزء ذات او نیست؛ زیرا رحمت و عذاب با هم جمع نمی‌شوند.

هم چنین نمونه ای دیگر، مسأله ارتباط با مخالفان است که از حوزه‌های آسیب‌پذیر در تعامل با دیگران محسوب می‌شود. چالش‌انگیز بودن این حوزه سبب می‌شود که فرد در مواجهه با دشمن از دایره اخلاق خارج شود. قرآن در مواجهه با مخالفان در دایره واژگان و ساختار عبارات به آداب سخن گفتن التزام دارد. خطاب غیر مستقیم به مخالفان<sup>۳</sup>، بیان

۱. تعابیر «مس»، «دخول»، «اتیان»، «رفت»، «استمتاع»، «افضاء»، «مباشره»، «مراوده»، «نکاح»، «و طر»، «غشیان»، «فرج»، «سواء»، «عوره» و «دبر» نیز همگی کنایه هستند و هیچ کدام در اشاره به مقصود خود صراحت ندارند (محمودی و ملکوتی خواه، ۱۳۹۱، صص ۵۸-۶۱؛ معرفت، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۴۲۵؛ ابو عبیده، ۱۴۲۷، صص ۵۹ و ۶۱).

۲ «...كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ...» (أنعام: ۵۴).

۳ «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ ... قَالَ أَنَا أَحِبِّي وَأُمِّيْتُ...» (بقره: ۲۵۸)؛ «وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْنَا مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْعَاوِينَ» (أعراف: ۱۷۵).

ویژگی‌ها به جای تفسیح، احترام به عقاید مخاطب<sup>۱</sup>، عدم تصریح به مخاطب در وعده عذاب<sup>۲</sup> و در لعن و نفرین<sup>۳</sup>، شیوه‌هایی است که قرآن برگزیده است.

مثال دیگری که می‌توان بدان اشاره داشت موضوع مواجهه با مقام برتر است. در بیان قرآن، التزام به آداب سخن گفتن با کسی که والاتر است در سخنان اولیاء الهی دیده می‌شود؛ مانند انتساب خیر به خداوند و عدم انتساب شرور به او. بر اساس آیات قرآن همه امور به خدا باز می‌گردد<sup>۴</sup> اما ادب ایجاب می‌کند که اولیاء الهی زمانی که درباره شرور سخن می‌گویند آن را از وجهی که خود به عنوان فاعل مستقیم در آن دخالت داشته‌اند، طرح کنند<sup>۵</sup>.

در سخنانی که خضر(ع) در تحلیل عملکرد خود به موسی(ع) ارائه می‌دهد تعبیری وجود دارد که نشانگر گزینش ساختار عبارات است. تخریب کشتی به فاعل مستقیم آن یعنی خضر(ع) نسبت داده شده است<sup>۶</sup>. در موضوع دوم که کشتن فرزند ناصالح و بخشیدن فرزندی صالح در عوض آن است، از صیغه تشبیه استفاده می‌شود که قاعدتاً قتل فرزند ناصالح که شکل ظاهری آن نامطلوب به نظر می‌رسد به فاعل قتل، و جایگزینی آن با فرزند صالح به خداوند منسوب می‌شود<sup>۷</sup>. در مورد تعمیر دیوار، همه کار به خدا نسبت داده می‌شود<sup>۸</sup>؛ زیرا اصلاح چیزی در شرف فساد، رحمت است و رحمت نیز از جانب خداست (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۳۵۰).

<sup>۱</sup> «وَأَصْحَابُ الشَّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشَّمَالِ... إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ» (واقعه: ۴۱-۴۵).

<sup>۲</sup> «قَالَ أَوْلُو جِنَّتِكُمْ يَأْهَدِي مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ...» (زخرف: ۲۴).

<sup>۳</sup> «قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ... فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضْعَفُ جُنْدًا» (مریم: ۷۵).

<sup>۴</sup> «...أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» (هود: ۱۸).

<sup>۵</sup> «...قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ...» (نساء: ۷۸).

<sup>۶</sup> در این صورت عملکرد ایشان مطابق با آیه دیگری از قرآن است (نساء: ۷۹).

<sup>۷</sup> «...فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا...» (کهف: ۷۹).

<sup>۸</sup> «فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوَةً وَأَقْرَبَ رَحْمًا» (کهف: ۸۱).

<sup>۹</sup> «...فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا... رَحْمَةً مِّنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي...» (کهف: ۸۲).

## نتیجه‌گیری

۱- مراد از تفسیر اخلاقی، «رویکرد اخلاقی» به تفسیر قرآن بر اساس مبانی خاص این مکتب تفسیری به منظور استنباط مفاهیم اخلاقی در مقام تفسیر است. بنابراین مفسرانی که رویکرد آنها در تفسیر قرآن، رویکرد اخلاقی است، در تمام مفاهیم قرآنی در راستای غایت انسان‌سازی آن به دنبال استخراج پیام‌های اخلاقی قرآن هستند.

۲- تفسیر اخلاقی، همچون دیگر گونه‌های تفسیر، دارای مبانی عام و نیز مبانی خاص است که از خود قرآن استخراج شده‌اند. مهم‌ترین مبانی خاص این رویکرد از میان مشهورترین مبانی کلامی، فقهی و زبانی به دلیل مقارنه اخلاق با مقوله‌های گوناگون در آیات قرآن عبارتند از: هدایت‌بخشی و انسان‌ساز بودن قرآن، انحصار کمال انسان در گرو اخلاق‌مداری، ملازمه مفاهیم قرآنی با فضایل اخلاقی، اشتغال تکالیف شرعی بر بن‌مایه‌های اخلاقی و اخلاقی بودن زبان مخاطب در قرآن.

۳- استنباط مبانی تفسیر اخلاقی از متن قرآن، بیان‌گر انسجام درون ساختاری قرآن و هماهنگی کامل میان آموزه‌های قرآنی، محتوا و ساختار آن حتی در سطح تعابیر، شامل: واژگان، ترکیبات و جملات است.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابو عبیده معمر بن مثنی تیمی، (۱۴۲۷ق)، *مجاز القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. اعرافی، علی رضا؛ همت بناری، علی؛ رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۷ش)، «مفهوم شناسی و روش شناسی تفسیر تربیتی قرآن»، *مجله قرآن و علم*، شماره ۳.
۴. ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۸۸ش)، *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید*، مترجم: فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
۵. ----- (۱۳۶۱ش)، *خدا و انسان در قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۶. بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۶ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران: بنیاد بعثت.
۷. بهبودی، محمد باقر، (۱۳۶۹ش)، «حجاب شرعی»، *فصلنامه حوزه*، شماره ۴۲.
۸. تمیمی آمدی، عبدالواحد، (۱۴۰۷ق)، *عبر الحکم و درر الکلم*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۹. تقفی تهرانی، محمد، (۱۳۹۸ق)، *روان جاوید*، تهران: انتشارات برهان.

۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ ق)، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۶۹ ش)، *انسان و قرآن*، تهران: انتشارات الزهراء.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، محقق: صفوان عدنان داودی، دمشق: دار العلم.
۱۳. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۴. سیحانی نیا، محمدتقی، (۱۳۹۲ ش)، *رفتار اخلاقی انسان با خود*، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
۱۵. سیزواری نجفی، محمد، (۱۴۰۶ ق)، *الجدید فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۱۶. شبر، سید عبدالله، (۱۳۸۵ ق)، *الجواهر الثمین فی تفسیر کتاب المبین*، قاهره: مطبوعات.
۱۷. طالقانی، سید محمود، (۱۳۶۲ ش)، *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. ----- (۱۳۹۳ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۸ ش)، *آموزش دین یا تعالیم اسلام*؛ مشتمل بر عقاید، اخلاق، احکام، گردآوری مهدی آیت اللهی، قم: جهان آرا.
۲۱. طبرسی، فضل بن الحسن، (۱۳۷۲ ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۲۲. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ ق). *جامع البیان فی تفسیر آی القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
۲۳. طبیب، سید عبدالحسین، (۱۳۷۸ ش). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات اسلام.
۲۴. غیائی کرمانی، محمدرضا، (۱۳۹۱ ش)، «آیات اخلاقی: ۶۵۰ آیه از قرآن کریم»، تهران: جامعه القرآن الکریم.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ ق)، *کتاب العین*، قم: هجرت.
۲۶. فضل الله، محمد حسین، (۱۴۱۹ ق). *من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک للطباعه و

النشر.

۲۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۵ق). **تفسیر الصافی**، تهران: انتشارات صدر.
۲۸. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۹. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ش)، **تفسیر القمی**، محقق: سید طیب موسوی جزایری، قم: دار الکتب.
۳۰. کاشانی، محمد بن مرتضی، (۱۴۱۰ق). **تفسیر المعین**، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۸ق). **الکافی**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۲. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق). **بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۳. محمودی، سید احمد، ملکوتی خواه، اسماعیل، (۱۳۹۱ش). «بررسی بعد زیبا شناختی و نزاهت بیانی قرآن کریم در مسائل جنسی»، **دوفصلنامه کتاب قیوم**، دانشگاه آیت الله حائری میبد، سال دوم، بهار، شماره ۵.
۳۴. مراغی، احمد مصطفی، (بی تا). **تفسیر المراغی**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰ش). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۶. معرفت، محمد هادی، (۱۴۱۶ق)، **التمهید فی علوم القرآن**، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش). **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۸. مؤدب، سید رضا، (۱۳۸۷ش)، «تمهید مبانی التفسیر التربوی»، **قرآن و علم**، شماره ۳.
۳۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۲ش)، **روش های تفسیر قرآن**، تهران: سمت.
۴۰. ناطقی، غلامحسین، (۱۳۸۷ش)، «قلمرو تفسیر تربیتی»، **قرآن و علم**، شماره ۳.

### **Bibliography:**

1. The Holy Qur'an.
2. 'Abu 'Ubaydah MBM. Majāz al-Qur'an. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah; 1427 AH.
3. A'rafī A. Hemmat Banari A. Rezayi Esfehāni MA. Eqtirāḥ: Semantics and Methodology of Ordinal Qur'anic Interpretation. Qur'an and Science; No 3.
4. Baḥrānī HBS. Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'an. Tehran: Bi'that Foundation; 1416 AH.



5. Behboodi MB. Legal Hijab. Quarterly Journal of Hawzah; no. 42.
6. Fadlullah MH. Min Wahy Al-qur'an. Beirut: Dār al-Milāk; 1419 AH.
7. Farāhīdī KHBA. Kitāb al-'Ayn. Qom: Hijrat; 1410 AH.
8. Fayḍ Kāshānī MSHM. Tafsīr al-Şāfi. Tehran: Al-Şadr Library; 1415 AH, 2nd ed.
9. Ghiyathi Kermani MR. Ethical Verses: 650 Verses from the Holy Qur'an. Tehran: Jāmi'at al-Qur'an al-Karīm.
10. Hasanzadeh Amoli H. Man and The Qur'an. Tehran: Al-Zahra; 1369.
11. Hurr 'āmilī MBHB'. Wasā'il Al-Shī'ah. Qom: Āl Al-Bayt Li'ihyā' Al-Turāth Institute; 1414AH.
12. Izutsu T. Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Tran: Fereidoon Badrei. Tehran: Farzan-Rooz; 1388 HS.
13. Izutsu T. God and Man in the Koran. Tran: Ahmad Aram. Tehran: Sherkat Sahami Enteshar; 1361 HS.
14. Kāshānī MBM. Tafsīr al-Mu'īn. Qom: Ayatollah Mar'ashī Najafī Library; 1410 AH.
15. Kulaynī MBY. Al-Kāfi. Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islāmīyah; 1388 HS.
16. Mahmoudi SA. Malakouti-Khah I. Study of the Aesthetic Cognitive Dimension and Verbal Purity of the Holy Qur'an in Sexuality. Kitāb-e Qayyem; Ayatollah Ha'iri Meibodi University; Year 2, Spring, no 5.
17. Majlisī MB. Biḥār Al-'Anwār. Beirut: Al-Wafā' Institute; 1403 AH.
18. Makarem-Shīrazī N. Tafsīr-e Nemuneh (Selected Exegesis). Tehran: Dār Al-Kutub Al-Islāmīyah; 1374 HS.
19. Marāghī ABM. Tafsīr al-Marāghī. Beirut: Dar 'Ihya' al-Turāth al-'Arabī; n.d.
20. Ma'rifat MH. Al-Tamhīd fī 'Ulūm Al-Qur'an. Qom: Qom Islamic Seminary; 1416 AH.
21. Mu'addab SR. Methods of Interpretation of the Qur'an; Tehran: Samt.
22. Mu'addab SR. Tamhīd Mabānī Al-Tafsīr al-Tarbawī. Qur'an and Science; no 3.
23. Muşţafawī H. Al-Taḥḳīḳ fī Kalimāt al-Qur'an al-Karīm. Tehran: Center for Translation and Distribution of Books; 1360 HS.
24. Nateqi GhH. The Arena of the Ordinal Qur'anic Ordinal. Qur'an and Science; no. 3.

25. Qumī ABI. Tafsīr al-Qumī (Qumī's Exegesis). Researched by: Sayed Ṭayeb Mousawī Jazāyerī. Qom: Dar Al-Kitāb; 1367 HS, 4rd ed.
26. Qurṭubī MBA. Al-Jāmi' Liahkām al-Qur'ān. Tehran: Naser Khosrow; 1364 HS.
27. Rāghib Isfahāni HBM. Al-Mufradīt fī Gharīb Al-Qur'an. Researched by: Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī. Damascus/Beirut: Dar al-Shāmilah/Dār Al-'Ilm; 1412 AH.
28. Sabzevari Najafī M. Al-Jadid fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Dar al-Ta'aruf lil Maṭbū'āt; 1406 AH.
29. Shubbar SA. Al-Jawhar al-Thamīn fī Tafsīr al-Kitāb al-Mubīn. Cairo: Maṭbū'āt; 1385 AH.
30. Sobhani-nia MT. Man's Ethical Behavior towards Himself. Qom: Cultural and Scientific Institute of Dar al-Hadith; 1392 HS.
31. Ṭabarī AMBJ. Jāmi' Al-Bayān fī Tafsīr Āy Al-Qur'an. Beirut: Dār Al-Ma'rifah; 1412 AH.
32. Ṭabarsī FBH. Majma' Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an. Researched by: Mohammad Javad Balāghī. Tehran: Naser Khosrow; 1372 HS, 3rd ed.
33. Ṭabāṭabāyī MH. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur'an. Beirut: Mu'assisat al-'A'lamī; 1393 AH.
34. Ṭabāṭabāyī MH. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur'an. Qom: Islami Publications Office; 1417 AH, 5nd ed.
35. Ṭabāṭabāyī MH. Training Religion or Islamic Teachings; Including Tenets, Morals, Legal Commands. by: Mahdi Ayatullahi. Qom: Jahanara; 1388 HS.
36. Ṭāleqānī M. Partuvī az Qur'an. Tehran: Sherkat Sahami Enteshr; 1362 HS, 4th ed.
37. Tamīmī Āmidī 'AW. Ghurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim. Beirut: Mu'assisat al-'A'lamī; 1407 AH.
38. Ṭayyib 'AH. Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. Tehran: Islām; 1378.
39. Thaqaḥī Tehrani M. ravan-e Javid. Tehran: Borhan; 1398 HS.
40. Zamakhsharī M. Al-Kashshāf 'an Ḥaqāyiq Ghawāmiḍ Al-Tanzīl. Beirut: Dār Al-Kitāb Al-'Arabī; 1407AH.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)  
سال پانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۷، پیاپی ۳۹، صص ۹۳-۱۲۵

## کارکرد اسطوره‌شناسی به مثابه ابزاری میان رشته‌ای در حوزه‌ی نقد و تحلیل حدیث

حسین شجاعی<sup>۱</sup>

علی راد<sup>۲</sup>

علی ثقفیان<sup>۳</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2018.16773.1758

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۵/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۲۲

### چکیده

بیش از دو قرن است که تغییر زاویه‌ای اساسی در نگاه به اسطوره پدید آمده. اسطوره دیگر در تعاریف اصطلاحی داستان‌هایی خیالی پنداشته نمی‌شود. اسطوره‌شناسی امروزه شاخه‌ای علمی است که دایره‌ی فعالیتش به طور کلی خلاصه در دو حوزه‌ی تحلیل محتوا و تحلیل ساختار می‌شود. در بعد تحلیل محتوا اسطوره‌شناس به دنبال کشف باورها، آرزوها و آرمان‌های گروه‌های مختلف انسانی است تا با پیجویی آنها به نحوه‌ی تجلی یافتن این آرمان‌ها در جهان‌بینی گروه‌های مختلف دست یابد؛ در بعد تحلیل ساختار نیز توجه به نوع روایت‌پردازی و عناصر دخیل در آن عمده‌ترین کاری محسوب می‌شود که پی‌گرفته می‌شود. این دو ظرفیت

---

<sup>۱</sup>. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

shojaeihosein030@gmail.com

ali.rad@ut.ac.ir

<sup>۲</sup>. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران

<sup>۳</sup>. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (ع) a.saghafiyani@gmail.com

قابلیت مناسبی را برای تعامل با علوم حدیث دارا می‌باشند. مخصوصاً دو حوزه‌ی تحلیل و نقد احادیث دارای مناسبت لازم برای این ارتباط هستند. لکن زمانی این ارتباط برقرار خواهد شد که الگویی مناسب در این راستا تنظیم یابد. مقاله پیش‌رو قدمی در راستای تنظیم این الگوست. نویسندگان با روش کتابخانه‌ای ابتدا سعی نموده‌اند تا درکی درست از روش اسطوره‌ای در دو بعد تحلیل محتوا و تحلیل ساختار به دست آورند؛ سپس سعی شده با بومی‌سازی آن‌ها الگویی جدید برای نقد و تحلیل احادیث سامان داده شود. نتیجه‌ی این تحقیق نشان می‌دهد که اسطوره‌شناسی قابلیت بهره‌گیری ابزاری در حوزه‌ی نقد و تحلیل حدیث را دارا می‌باشد و به واسطه‌ی آن به دو دستاورد مهم در حوزه‌ی حدیث می‌توان دست یافت. اولین دستاورد ارائه‌ی ساختاری نوین برای تحلیل صوری و شکل روایت پردازش حدیث است که در اموری چون شرح حدیث می‌تواند کارآمد باشد و دیگری گسترش الگوهای نقد‌متنی حدیث می‌باشد.

#### **واژه‌های کلیدی:** نقد اسطوره‌شناسی حدیث، تحلیل ساختاری

حدیث، تحلیل آسیب‌شناختی.

#### **مقدمه**

آگاهی از تاریخ علوم و واکاوی دوران شکوفایی آن‌ها، قابلیت ارائه‌ی الگوهای بی‌ظنیری را به پژوهشگران - بویژه در حوزه‌ی الهیات - دارد تا علاوه بر رهایی از دام تکرار سخنان پیشینیان، آنان را به سمت کارآمدی هرچه بیشتر و سخن گفتن به زبان عصر خویش رهنمون سازد. به دلیل شباهت موضوعات پژوهش‌های علوم انسانی و الهیات، آشنایی با تاریخ و شناخت عوامل مؤثر در آن، برای محققان از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. حرکت به سمت مطالعات میان رشته‌ای از قرن نوزده تا کنون، علاوه بر تأثیراتی شگرف در توسعه کمی و کیفی علوم انسانی و همچنین رهایی محققان از چرخه‌ی تکرار زائد مباحث علمی، بستر مناسبی را برای مطالعاتی نوین فراهم کرده که نه تنها موجب دمیده شدن انگیزه‌ای مضاعف و روحیه‌ای تازه در جان پژوهشگر است، بلکه سبب

تشریک مساعی اندیشمندان حوزه‌های مختلف برای تبیین و یا حل روشمند موضوعات پرچالش می‌شود. از این رو حرکت عالمان الهیات به سمت مطالعات میان رشته‌ای فرصتی مغتنم برای ایجاد سلسله تحولاتی در عرصه رشته‌ی خود است.

جهش‌های خوبی که امروزه در بحث‌های میان رشته‌ای مطالعات قرآن و حدیث صورت گرفته، نوید بخش آزاد شدن ظرفیتی بی‌نظیر برای پژوهش است. نمونه‌ی آن چه بیان شد را می‌توان در مباحث میان رشته‌ای روشی (ابزاری)<sup>۱</sup> و میان رشته‌ای نظری<sup>۲</sup> در علوم حدیث مشاهده کرد.

برای نشان دادن مباحث میان رشته‌ای روشی می‌توان به اموری چون کاربرد روش‌های معناشناسی در تشخیص نقل به معنا، لایه‌شناسی کتب حدیثی، تاریخ‌گذاری روایات، نقد گفتمان شناختی احادیث و استفاده از روش‌های نقد ادبی اشاره کرد. همچنین کوشش‌هایی که در حل و یا تبیین مسائل روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و یا علوم سیاسی با بهره‌گیری از روایات انجام شده است، نمونه‌هایی مناسب در زمینه کاربرد میان رشته‌ای نظری در علوم حدیث به حساب می‌آیند.

نباید توسعه‌ی مطالعات میان رشته‌ای در علوم حدیث را منحصر در آنچه بیان شد دانست، زیرا ناآشنایی با بسیاری از حوزه‌ها، دلیل عدم تعامل و پژوهش محققان در آن‌هاست. در این بین استفاده از اسطوره‌شناسی به مثابه یک میان رشته‌ای روشی حوزه‌ای کمتر شناخته شده در مطالعات حدیثی است. به رغم تولید متون ارزشمند و رغبت قابل توجهی که شاخه‌های متعدد علوم انسانی به اسطوره‌شناسی داشته‌اند، این موضوع در علوم حدیث به طور مستقل مورد بحث قرار نگرفته و جز اشارات برخی آثار همچون «علل الحدیث» پاکتچی (پاکتچی، ۱۳۸۸) یا کتاب «اسطوره‌های کهن (فولکلور در قرآن)» از آلن داندس (داندس، ۱۳۹۴)، اثری مستقل در این زمینه یافت نمی‌شود.

به دلیل آن که آثار مذکور چشم انداز روشنی را در اختیار خواننده قرار نمی‌دهد، مقاله پیش رو تلاش کرده است تا گامی آغازین در این عرصه بردارد. نویسندگان ضمن معرفی

---

<sup>۱</sup>. Methodological Interdisciplinarity

<sup>۲</sup>. Theoretical Interdisciplinarity

اسطوره‌شناسی و بیان جایگاه و کاربرد آن در علوم انسانی، به بیان قابلیت‌ها و نحوه‌ی کاربست آن در علوم حدیث می‌پردازند.

### ۱. مفهوم شناسی اسطوره

واژه‌ی اسطوره در فرهنگ‌های زبان فارسی معادل سخن باطل و پریشان است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۲۸۷؛ معین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۵۱؛ عمید، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۵۷). در فرهنگ‌های زبان عربی نیز از ریشه‌ی سَطَرَ به معنای کَتَبَ اخذ شده است. جمع آن اساطیر و مفرد آن به صورت اساطِرَه و اُسطوره می‌باشد.

اسطوره را در حالت اسمی به سخنان اباطیل و فاقد نظام و در حالت فعلی به گردآوری کلام بی اصل و باطل گونه اطلاق شده است. نکته‌ی قابل در این میان، توجه به بار معنایی منفی واژه در هر دو زبان است (برای پیجویی واژه در فرهنگ لغات عربی ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۱۰؛ جوهری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۸۴)؛ چنان که در کاربردهای نه گانه‌ی قرآنی این واژه نیز، چنین دلالتی به خوبی قابل مشاهده است (برای نمونه نک: الانعام: ۲۵؛ الانفال: ۳۱؛ النحل: ۲۴؛ المومنون: ۸۳؛ الفرقان: ۵).

با این که در زبان فارسی اسطوره معادلی برای myth است اما از منظر بسیاری از مترجمان، این معادل‌گزینی درست انتخاب نشده و همین اشتباه زمینه‌ی سوء فهم‌های فراوانی را پدید آورده است (برای مشاهده نقدهای این معادل‌گزینی ر.ک: دریابندری، ۱۳۸۰). از این رو لازم است تا در ابتدا توضیحاتی درباره معنای اصطلاحی اسطوره و سیر تطور آن ارائه شود.

myth در انگلیسی از کهن واژه‌ی یونانی mythos/muthos به معنای شرح، خیر و قصه گرفته شده (Abrams, 2009) (تعریف شماره ۱). متضاد این واژه در زبان یونان باستان لوگوس<sup>۳</sup> است (ضمیران، ۱۳۷۹، ص ۵۴-۵۵). تفاوت اسطوره و لوگوس ناظر به دو منطبق متفاوت آنهاست. یونانی‌ها معتقد بودند که اسطوره‌ها باورهایی غیر منطبق با دنیای واقع هستند و از همین رو روابط علی و معلولی میان آنها -چنان که کاسیرر می‌گوید- به

<sup>۳</sup> . Logos

صورت آزادانه انتخاب می‌شوند، اما بر خلاف آن لوگوس دقیقاً تابع قوانین جبری علت و معلول دنیای واقعی است، به عبارت دیگر بر خلاف اسطوره که جهان را در اختیار امور مافوق طبیعی می‌پندارد، در لوگوس تلاش می‌شود تا نقش بشر در کنترل هر چه بیشتر محیط مد نظر قرار گیرد (آرمسترانگ، ۱۳۹۰، ص ۲۰-۲۳).

نگاه منفی به اسطوره منشأیی صرفاً شرقی ندارد، بلکه در غرب نیز از دوران افلاطون تا حدود پیش از قرن هجدهم میلادی، چنین نگاهی به این واژه وجود داشت و اسطوره معادلی برای داستان‌های دروغین و شرک آمیز به حساب می‌آمد (سگال، ۱۳۹۴، ص ۳۱) (تعریف شماره ۲).

عمده‌ی تفاوت‌هایی که شرق و غرب از واژه اسطوره دارند مربوط به قرن نوزدهم میلادی است. در این قرن اسطوره در مطالعات ادبی غرب کاربردی جدی پیدا کرد و جایگاهی ویژه در ادبیات داستانی و تمثیلی یافت. اسطوره در این دوران، روایت یا جلوه‌ای نمادین درباره ایزدان و موجودات فوق طبیعی بود؛ امری حاکی از جهان‌بینی فرهنگ‌های انسانی که به روایت سرگذشت‌های رخ داده در ازل می‌پرداخت و به گونه‌ای نمادین و تخیلی بیان می‌کرد که چگونه چیزی به زیور هستی آراسته شده و با چه کیفیتی از میان خواهد رفت (اسماعیل پور، ۱۳۸۷، ص ۱۵) (تعریف شماره ۳).

توأم با تحولات رخ داده در حوزه ادبیات، بر اساس گزارش‌هایی که مأموران دولت‌های غربی و مبلغان مسیحی از باورهای سایر سرزمین‌ها ارائه داده‌اند، بستر مناسبی فراهم شد تا علاوه بر ادیبان، توجه مورخان، جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان نیز به این نوع از مطالعات جلب شود و مجموعاً با گذشت زمان و شناخت کاربرد اسطوره نوعی خاص از مطالعات، تحت عنوان «mythology»<sup>۴</sup> در غرب شکل گیرد (باجلان، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۷۲).

در اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیستم، دیگر در غرب تلازمی میان اسطوره با داستان‌های دروغین وجود نداشت، بلکه آرام آرام این اندیشه شکل گرفت که می‌توان با

---

<sup>۴</sup>. اسطوره‌شناسی عبارت است از دانش و روش گردآوری، ضبط، بررسی، طبقه‌بندی، شناخت، تحلیل و تفسیر اسطوره‌ها (دریابندری، ۱۳۸۰، ص ۲۸).

تغییر شیوه مواجهه با اسطوره‌ها و جایگزین کردن نگاه تفسیری عمیق به لایه‌های پنهان اسطوره به جای مطالعه‌ی سطحی و ظاهری، اطلاعات ارزنده‌ای از دل آن بیرون آورد، چنان که روان‌شناسانی چون یونگ و دین پژوهانی مانند رودلف بولتمان فهم روایت جهان ذهنی انسان در اسطوره‌ها را تنها از راه تأویل آن‌ها امکان پذیر می‌دانستند (سگال، ۱۳۹۴، ص ۸۹) (تعریف شماره ۴).

متناظر با همین دیدگاه در جهان اسلام، شخصیت‌هایی چون طه حسین، بحث کارامدی اسطوره در مطالعات اسلامی را مطرح نمودند و بر اساس چنین رهنمونی، نویسندگانی چون محمد عبدالمعید خان به سمت استفاده از نقد اسطوره‌ای در فرهنگ عربی کشیده شدند (محمد احمد، ۱۳۷۸، ص ۹۵). توسعه‌ی معنای اسطوره بر اساس این تحولات سبب شد تا اسطوره در اواخر قرن بیست و اوایل قرن بیست و یکم باوری در صدد پاسخ به نیازها و سوالات جوامع و گروه‌های انسانی پنداشته شود (Guralnik, 1984, p.942).

دیگر اسطوره‌ها داستان‌های ماوراء طبیعی به جا مانده از گذشته تلقی نمی‌شدند بلکه به سبب پیوند آن‌ها با عواطف انسانی، حتی برای انسان عصر حاضر نیز امکان ساخت اسطوره‌ها امکان پذیر بود. این نگاه به خوبی خود را در تعاریف جدید اسطوره بازنمایی می‌کرد؛ چنان که سگال در تعریف اسطوره آن را داستان، باور یا اصلی اعتقادی-بی نیاز از اثبات- معرفی می‌کند که به سخن درباره‌ی امر مهمی در گذشته، حال یا آینده می‌پردازد (سگال، ۱۳۹۴، ص ۱۸-۲۰) (تعریف شماره ۵).

گسترده‌گی معنایی در این تعریف که شاید بتوان آن را از جدیدترین تعاریف قرن بیست و یکم به حساب آورد؛ این زمینه را فراهم می‌کند تا مبتنی بر اسطوره‌ها، بتوان ریشه یابی تخیلی اعمال، باورها، نهادها و یا علت ایجاد برخی پدیده‌های طبیعی توسط بشر امروز را توجیه و تبیین کرد. با این توضیح، اعتقاداتی که افراد یک گروه بدون بحث و سنجش، حقیقت آن را پذیرفته‌اند و یا نگرش ایدئولوژیکی چون تبعیض نژادی، فرومایگی مقام زنان و جامعه بی طبقه که همه از آرمانی خاص حکایت دارد نیز در دایره‌ی اسطوره قرار می‌گیرد (Merriam-Webster Online Dic).



علاوه بر تعاریف پیش گفته، هر کدام از حوزه‌های علوم انسانی مرتبط با بحث اسطوره نیز، آن را به شیوه‌ای خاص خود تعریف کرده‌اند که این مسئله ارائه‌ی تعریفی واحد را دشوار می‌سازد، با این وجود تعریف شماره ۳ و ۵ مورد قبول نگارندگان است. دلیل این انتخاب، متاثر نبودن این دو تعریف از نظریات روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و سایر حوزه‌های درگیر است. همچنین نگاه کمینه‌گرای تعریف شماره ۳ و نگاه بیشینه‌گرا در تعریف شماره ۵ باعث می‌شود تا حداقل‌ها و حداکثرهای لازم برای انتخاب اسطوره را - بدون افتادن در ورطه‌ی افراط و تفریط - در نظر داشته باشیم.

## ۲. کارکرد اسطوره‌شناسی

اگرچه اسطوره‌ها به مثابه‌ی استعاره‌هایی هستند که به سبب روزمرگی معنای خود را از دست داده‌اند اما با کمک علم اسطوره‌شناسی و از طریق کندوکاوهای تاریخی / معرفتی می‌توان دوباره به این معانی مفقود دست یافت و لایه‌های ژرف اندیشه‌ی انسانی را نشان داد (کزازی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۷). تا زمانی که در مطالعه‌ی اسطوره تمام توجه به لایه‌های ظاهری این مقوله معطوف باشد فایده‌ای نیز برای آن در نظر گرفته نمی‌شود اما با گذر از ظاهر و تفسیر معانی باطن اسطوره‌ها است که روزه‌ای برای فهم حقیقت اسطوره فراهم می‌آید (کزازی، ۱۳۷۲، صص ۲۰۱-۲۰۲).

بنابر تجربیات مطالعات اسطوره‌شناسی در طی قرن نوزده تا کنون، پژوهشگر باید بیش از درگیر شدن با ظواهر به دنبال تفسیر و فهم کارکرد آن‌ها باشد (واحد دوست، ۱۳۸۹، ص ۷۲) و این یعنی نباید از اساطیر انتظار بیان عریان واقعیات را داشت؛ چرا که هر اسطوره از دریچه‌ی شناخت‌های عاطفی، ذهنی و درونی انسان‌ها آن‌ها به صورت بیانی نمادین روایت می‌شود فلذا امکان شناخت عینی آن‌ها صرفاً با پیجویی دلالت‌های پنهانشان میسر است (باستید، ۱۳۹۱، ص ۵۲).

بررسی کارکرد اسطوره‌ها، سررشته‌ای است که محقق را به زمینه‌ها و نیازهایی که مبدا ساخت اساطیر شده‌اند رهنمون می‌سازد (بیرلین، ۱۳۹۱، ص ۴۰۴). از این رو انسان‌ها برای ساخت جهان بینی مطلوب خویش به سمت ساخت اسطوره‌هایی همچون اسطوره‌ی آفرینش و قهرمانی حرکت می‌نمایند.

با کمک اسطوره‌ی آفرینش به سوال روح خود برای فهم منشأ حقیقی خویش پاسخ می‌دهند و با استمداد از اسطوره‌های قهرمانی، سعی می‌کنند تا به انسان‌های برتر شبیه شده و نقشه‌ی راه خود برای رسیدن به کمال را ترسیم نمایند (برای مشاهده مباحث نظری در باب اسطوره قهرمان رک: کمبل، ۱۳۷۷، ص ۱۸۹-۲۵۰). همه‌ی اسطوره‌ها ناظر به کارکردهایشان معنی می‌یابند فلذاست که بررسی اسطوره بدون توجه به کارکردش امری بیهوده به حساب می‌آید (سگال، ۱۳۹۴، ص ۸۵).

با توجه به مطالب مذکور و همچنین پیوند ناگسسته‌ی اسطوره‌ها با نظام‌های معرفتی، چگونگی معیشت و ناخودآگاه جمعی انسان‌های سازنده‌ی آن، باید اسطوره‌ها را اموری سیال دانست که در طول تاریخ، متناسب با تغییرات نظام فکری و فرهنگی انسانی، تغییر شکل می‌دهند. زمینه‌ی بروز این تحولات را در کهن الگوها می‌توان پی جست. کهن الگوهای اسطوره‌ای محصولی تکراری از تجربیات جمعی جوامع انسانی در طی قرن‌ها هستند (سلمانی نژاد، ۱۳۹۰، ص ۵) اما این تکرار همواره به یک شکل نیست بلکه ناظر به اقتضائات هر دوره، نوع بازتولید آن متفاوت خواهد بود.

کهن الگوها<sup>۵</sup> پاسخ به مجموعه‌ای از نیازهای عاطفی، رفتاری و اخلاقی انسان‌اند؛ پاسخ‌هایی که با گذر زمان و تغییر حوزه‌های معرفت دگرگون شده و زمینه را برای ساخت اساطیری نو فراهم می‌آورند. نگاهی به تطورات کهن الگوی «قهرمان» نمونه‌ای بارز از تأثیر تفاوت‌های معرفتی بر تغییر شکل اساطیر است (برای کسب اطلاعات تفصیلی رک: خوارزمی، ص ۱۳۹۶).

از سوی دیگر با واکاوی این کارکردها، می‌توان باورهای انسانی را تاریخ‌گذاری کرد و از این طریق آرمان‌ها و جهان بینی‌های تحول یافته‌ی بشر را کشف نمود (باجلان، ۱۳۸۸، ص ۱۹). با این نگاه می‌توان ساختارها و سازمان‌های اجتماعی دنیای گذشته را عینی‌تر بازسازی کرد و محورهای هویت بخشی که موجب اتحاد اعضای یک جامعه است را آشکار نمود (بهار، ۱۳۷۳، ص ۱۹۷). نمونه‌ی چنین کارکردی را در بررسی‌های نام شناختی اسامی قبایل عربستان پیش از اسلام می‌توان دید.

---

<sup>۵</sup> . Archetypes

در جزیره العرب، بسیاری از قبایل با توت‌م‌ها، منشایی اسطوره‌ای برای خویش در نظر می‌گرفتند. اعضای یک قبیله از این حیث که به توت‌م روباه، سگ یا شیر تعلق داشتند نام‌هایی چون بنی ثعلب، بنی کلب و بنی اسد را برای خویش بر می‌گزیدند (برای نمونه ای از این باور ر.ک: علی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۱، ص ۱۸ و ۲۶۱) و این گونه بر اساس نیاکانی مشترک، تمایزی هویتی را میان خود ایجاد می‌کردند.

در این مثال، توت‌م‌ها و استفاده از سرگذشت اساطیری، عاملی وحدت بخش برای سامان دهی جوامع بدوی آن دوره به حساب می‌آمد و به خوبی نقش اساطیر را در وحدت جمعی به تصویر می‌کشد (رید، ۱۳۸۷، صص ۷۶-۷۹). علاوه بر جنبه‌ی هویت بخشی، باورهای اساطیری در شکل‌گیری بسیاری از ضعف‌ها، قوت‌ها و یا حتی احساس رشادت‌های موجود در جوامع نیز مؤثر هستند (واحد دوست، ۱۳۸۹، ص ۶۲)؛ آرش کمانگیر (برای کسب اطلاعات بیشتر ر.ک: بلعمی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۲۵۵-۲۵۶) و کاوه آهنگر (برای کسب اطلاعات بیشتر ر.ک: بلعمی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۱۰۳-۱۰۶) نمونه‌های بارز این نقش آفرینی‌ها هستند.

در حوزه‌ی کارکرد هویتی اساطیر به همان میزانی که اساطیر، سهمی مؤثر در ایجاد ثبات اجتماعی دارند (بیرلین، ۱۳۹۱، ص ۳۰)، به همان میزان نیز آسیب بر پیکره‌ی آن‌ها می‌تواند تمام این نتایج را ویران کند. اساساً همه‌ی نزاع‌های نظامی و فرهنگی تلاشی در راستای تباهی ایدئولوژی حاکم و تشکیل اساطیر نو محسوب می‌شود، زیرا تنها راه غلبه بر جوامع بشری قداست زدایی از اساطیر قدیم و تجدید قداستی نوین برای اساطیر است (موقن، ۱۳۸۲، ص ۳۲۶) و این تنها راه پیش روی قدرت‌های بیگانه برای تثبیت حضور خود در جامعه‌ی مغلوب است (برای فهم رابطه اسطوره و ایدئولوژی ر.ک: لاپلانتین، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۱-۳۲).

آخرین نکته‌ی لازم به ذکر، بحث دامنه اسطوره است. اگر زمانی اسطوره‌ها در درازنای تاریخ پی جسته می‌شدند و در آن به داستان‌های ایزدان، قهرمانان و سایر امور خارق العاده توجه می‌شد، ولی هم اکنون نمی‌توان اسطوره را فقط به اتفاقات تاریخی محدود کرد. بشر همواره به اقتضای طبع و برای زیبا نمودن هستی، دست به خلق روایت‌های مورد پسند

خویش می‌زند. دشواری‌های دست‌یابی به آرمان شهر انسانی، سبب گرایش بشر به رؤیا پردازی، برای رسیدن به یک آرامش نسبی است (سارتر، ۱۳۴۸، ص ۲۳۸). همانگونه که یونگ معتقد است، به همان شکلی که رویاها تشکیل دهنده‌ی بیم و امیدهای فردی انسان‌هاست، اساطیر و کهن‌الگوها نیز ناخودآگاه جمعی انسان‌ها را تشکیل می‌دهد (ستاری، ۱۳۶۶، ص ۴۶۴). از این رو اساطیر حتی در جوامع پیشرفته‌ی صنعتی نیز محور اندیشه و کردار بخش‌های گسترده‌ای از مردم‌اند و در قالب‌هایی چون رمان، داستان، فیلم، ضرب‌المثل و شعر به بیان ایدئولوژی‌های قومی، مذهبی و سیاسی می‌پردازند تا نگرش‌های موروثی و تقلیدی خویش را استوار نگاه دارند (فولادوند، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۴۲۱).

آن چه گذشت نشان از کارکردهای متنوع اساطیر است که موجب شکل‌گیری روش‌های متفاوت برای تحلیل اساطیر شده است. مجموعه‌ی این روش‌ها، در دو بعد تحلیل فرمی و تحلیل محتوایی اساطیر خلاصه می‌شود. در این راستا ساختارگرایان و زبان‌شناسانی همچون فرای، لوی استروس و پراپ بر فرم اساطیر تکیه نمودند و در طیف مقابل، دین‌شناسان، جامعه‌شناسان، انسان‌شناسان، روان‌شناسان و مورخان همچون میرچا الیاده، ژرژ سورل، برونیسلاو مالینوفسکی، یونگ و ژیلبردوران بر محتوا تأکید کردند (برای آشنایی با نظریات این اندیشمندان ر. ک: سگال، ۱۳۹۴). این دو نوع رویکرد مختلف را می‌توان به عنوان الگویی مناسب برای تعامل حدیث با اسطوره‌شناسی به حساب آورد که در ادامه فرایند آن توضیح داده خواهد شد.

### ۳. ظرفیت‌های تعامل اسطوره‌شناسی با حدیث

اسطوره‌شناسی ابزار توانمندی برای پاسخ به پرسش‌های جدید در حوزه‌ی مطالعات حدیثی است. نگرش به حدیث از منظر فرم و محتوا و همچنین بررسی آن با رویکردی اسطوره‌شناختی، محققان را قادر می‌سازد تا با ریزبینی به بررسی احادیث بپردازند. تحلیل ساختاری و آسیب‌شناسی احادیث در قالب تحلیل و نقد، بسته‌ای جامع را در اختیار پژوهشگران قرار می‌دهد تا در کنار نقد سندی/متنی، نگاهی جامع به روایات شکل

گرفته و در ضمن آن، درستی و نادرستی دستاوردهای ابزارهای سنتی مورد سنجش قرار گیرد، برای مثال به دلیل عدم گرایشات سلبی و ایجابی نسبت به ایدئولوژی خاص، داده‌های حاصل از آن متهم به یک سویه نگری نمی‌شود و لذا می‌تواند با سبکی نوین ابزاری مشترک برای فریقین در بررسی روایات به حساب آید.

وجه دیگر کارآمدی تحلیل از منظر فرم و محتوا، دقت در نقد و خروج از کلی‌گویی‌های قواعدی است که تحقیقشان نیازمند دسترسی به دانش‌هایی پیشین است. برای مثال وقتی در کتب حدیثی مطابقت با تاریخ به عنوان یکی از راه‌های نقد محتوایی حدیث ذکر می‌شود (برای نمونه نک: امینی، ۱۳۹۷ق، ج ۱، صص ۳-۴)، این بدان معناست که ناقد بایستی از کلیه داده‌های موجود در علم تاریخ آگاه باشد تا نهایتاً تشخیص دهد که آیا در روایتی جعل و تحریفی صورت گرفته است یا نه.

در اینجا نمی‌توان بدون مراجعه به داده‌های تاریخی، دست به نقد زد؛ اما در نقد اسطوره‌شناختی پژوهشگر فرمول‌های مشخصی دارد که با قرار دادن احادیث در آن سیستم امکان سنجش مطالب بدون ارزش داوری فراهم خواهد شد.

با این که می‌توان اسطوره‌شناسی را ابزاری کارآمد در شرح و نقد حدیث دانست اما نباید در نقد و بررسی با این روش انتظار ارائه نظری قاطع در رد یا تایید روایات را داشته باشیم، زیرا ارزش انتقادی اسطوره‌شناسی به ارائه‌ی شواهدی برای جعلی بودن روایات است نه این که حکمی قطعی در آن زمینه صادر کند.

### ۳-۱. کاربرست اسطوره‌شناسی در حوزه‌ی آسیب‌شناسی حدیث

استفاده از اسطوره‌شناسی در حوزه‌ی آسیب‌شناسی حدیث منوط به دو گام اساسی است. گام اول آشنایی با بسترهای اسطوره‌سازی در حدیث است. گام دوم ارائه‌ی الگویی است که با استفاده‌ی از آن دست‌یابی به نقدی جامع در حوزه‌ی احادیث فراهم آورده شود.

### ۳-۱-۱. بسترهای اسطوره‌سازی در حدیث

برای تحقق گام اول لازم است تا مبتنی بر تعاریف اسطوره و با نگاهی محتوایی به احادیث، به معرفی مواردی که حاوی بیشترین ظرفیت ظهور زمینه‌های اسطوره‌ای هستند پردازیم. ناظر به بیشترین کاربردها در این بخش دوازده نوع از احادیث را می‌توان معرفی نمود.

دسته اول که گسترده‌ترین طیف این نوع از احادیث است شامل احادیثی است که باور یا اعتقادی مخصوص را دربرداشته و ترویج می‌نمایند. وضع این نوع احادیث معمولاً به صورت وضع مجموعی است<sup>۶</sup> (برای اطلاعات بیشتر از وضع مجموعی و تعریف آن ر.ک: مسعودی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۶-۱۳۷).

چنان که در تعریف سگال نیز بیان شد، در اسطوره‌ها همواره با داستان‌های مربوط به ایزدان و فرشتگان رو به رو نیستیم، بلکه گاه باوری با اهمیت به مثابه یک اسطوره‌ی مورد قبول تلقی می‌شود. جعل کننده‌ی این روایات برای اعتماد پذیر کردن کارشان سعی می‌کنند تا با سلسله سند مجعول، روایت را به فردی متنفذ مستند کنند. برای مثال طیفی از روایات در منابع حدیثی فریقین برای اعتبار بخشی به یک جریان فکری خاص توسط حامیان آن وضع شده است.

این روایات در نگاه اول به جهت استناد به افراد ذی نفوذ جهان اسلام غیرقابل خدشه به نظر می‌رسند. رواج گسترده‌ی چنین اقوالی سبب مسلم پنداشته شدن آن‌ها می‌شود، حال آن که چنین باوری اساساً ریشه در منابع دینی ندارد. این تلاش‌ها در واقع حرکتی در راستای ایجاد اسطوره‌ای از جنس باور است. ترویج نظریه‌ی تغلب و استیلاء با بهره‌گیری از احادیث در کتبی چون *الاحکام السلطانیة ابو یعلی بن فرّاء* را می‌توان نمونه‌ای از این نوع تلاش‌ها به حساب آورد.

---

<sup>۶</sup> به جعل چند حدیث در کنار هم، به گونه‌ای که دارای وحدت در مضمون و یا وحدت در هدف باشند وضع مجموعی اطلاق می‌شود. ویژگی چنین وضعی تکرار و در پی هم آوردن آن هاست. حجم فراوان و تکرار چنین مجموعه‌هایی مخاطب را به اشتباه انداخته و او را ملزم به پذیرش حداقل و قدر متیقی از احادیث ساختگی می‌کند. احادیث متعدد جعلی در فضیلت اشخاص، مکان‌ها، نحل‌های فکری و اجتماعی، بیشترین کاربردهای وضع مجموعی است.

ابن فراء برای بیان نظریه ی سیاسی خود در باب حاکمیت، از روایات مالکیت زمین های موات بهره می برد. اثبات چنین نظریه ای نیازمند تواتر روایات این حوزه است، لذا سعی می کند تا روایاتی همچون: «مَنْ أَحْبَبَ أَرْضًا مَوَاتًا، فَهُوَ لَهَا» را در آثار مختلفی مانند احمد بن حنبل، نسائی، ابن حبان و .... نشان دهد (برای آشنایی با شخصیت نویسنده و اثر او رک: فدایی مهربانی، ۱۳۸۹).

نمونه ی دیگر دسته ی اول را می توان در روایات اقتدا به امام فاسق یافت. این روایات که بیشتر در منابع روایی اهل سنت دیده می شود درصدد توجیه و ترویج این نظریه است که باید از امام، چه فاسق و یا عادل، بر یا فاجر تبعیت کرد؛ پشت سر هر امامی نماز خواند و با رهبری هر امامی جهاد کرد. حجم فراوان این روایات زمینه ی مناسبی را برای پذیرش خلفای جور سده های نخستین فراهم می ساخته است. (برای مشاهده ی روایات ر.ک: محمدی ری شهری، ۱۳۸۹، ج ۱، صص ۲۶۵-۲۶۸)

دسته ی دوم، روایات مرتبط با طرح مسائلی اعم از توصیف، فضیلت و یا مذمت در مورد شخصیت هاست. در این طبقه شخصیت هایی که در تاریخ به سبب کشمکش های سیاسی، عقیدتی و یا فکری مورد توجه قرار گرفته اند، از اهمیت والایی برخوردارند. برای نمونه حضرت علی (ع) شخصیتی است که روایات فراوانی با اغراض خاصی در فضیلت و یا مذمت ایشان بیان شده است.

برای مثال در روایتی با سند مخدوش حضرت علی (ع) در صدد بیان برتری های خود بر حضرت سلیمان (ع) است (برای مشاهده تفصیل روایت ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۷، صص ۳۲-۴۵). در این روایت طویل حضرت افرادی را سوار بر ابر به مناطقی عجیب همچون کوه خضر و پشت کوه قاف (برای آشنایی اجمالی با کوه قاف ر.ک: مصاحب، ۱۳۸۷، ۱۹۸۹، ج ۲) می برد و در همین اثنا باقی مانده ای از قوم عاد را که در سرزمین خود زندگی می کردند و هنوز به کیفر مبتلا نشده اند را به عذاب الهی دچار می کند.

وجود بن مایه های اسطوره ای به خوبی در این حدیث قابل مشاهده است و با نقد اسطوره ای می توان سستی آن را اثبات نمود. لازم به ذکر است که خود علامه ی مجلسی بعد از ذکر این روایت اگر چه آن را رد نکرده و علم آن را به اهل بیت باز می گردانند، اما

به غریب بودن آن و عدم تکرار در سایر منابع و اصول اشاره می‌کنند و این غریب بودن به نوعی نشان دهنده‌ی آمیختگی حدیث با مطالبی است که پذیرش آن را از نظر متنی دشوار می‌سازد.

دسته سوم را احادیثی با ماهیت حماسی تشکیل می‌دهد. در طول تاریخ جنگ‌های اسلام به سبب وجود دستورات اخلاقی و منش جوانمردی، رفتارهای حماسی قابل تقدیری از جانب مسلمانان بروز یافته است. این زمینه مساعد سبب شده است تا گاه روایات این حوزه از مسیر واقعی بیرون رفته و از اسطوره در بیان مطالب خویش بهره گیرند.

در بین شیعه حماسه‌ی عاشورا یکی از بزرگ‌ترین وقایعی است که به سبب اهمیت گاه موجب برخی سوء استفاده‌ها شده است. *اکسیر العبادات فی اسرار الشهادت* در بندی نمونه ای از این آثار است که بسیاری از اقوال آن به صورت جدی توسط اندیشمندان جهان اسلام نقد شده است (برای نمونه نک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۷، صص ۹۵-۹۷)

در دسته چهارم، مجموعه‌ای از احادیث جا می‌گیرد که دارای نوعی بینامتنیت - چه دینی و چه فرهنگی - با باورها و داستان‌های ملل غیر اسلامی قبل یا بعد از ظهور اسلام است. در حوزه‌ی بینامتنی دینی می‌توان به احادیث برگرفته از عقاید یهودی، مانوی و یا حتی سایر ادیان، و در عرصه‌ی بینامتنی فرهنگی می‌توان به احادیث برگرفته از فرهنگ جاهلیت و یا سایر فرهنگ‌ها چون ایران، هند و یونان که در طول تاریخ و با گسترش اسلام دچار تداخل فرهنگی شده‌اند، اشاره کرد. روایت عوج بن عنق (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص ۱۷۰) و روایت قرار داشتن ارواح شهدا در دل پرندگان سبز در بهشت که در قندیل‌های زیر عرش آسوده می‌گیرند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۶۴) را می‌توان دو نمونه از این نوع احادیث دانست.

دسته پنجم احادیث حاوی عناصر متافیزیکی همچون فرشتگان، اجنه، دیوها و یا شیاطینی است که بعضاً در شکل‌گیری حوادث نقش آفرینی مستقیمی دارند. اصل وجود شیطان، جن و فرشته از مسلمات دینی و غیر قابل شبهه است اما بسیاری از جاعلان به سبب جاذبه‌ای که صحبت از این نوع مخلوقات در جلب مخاطب دارد به سمت وضع روایاتی در این زمینه دست می‌یازند.



حدیث مربوط به فطرس ملک را که از جنبه‌ی راوی نیز دچار اشکال است را می‌توان در زمره‌ی این نوع از احادیث معرفی نمود (برای نقد روایت ر.ک: ساعدی، ۱۴۲۶ق، صص ۲۹۳-۲۹۵).

دسته‌ی ششم اختصاص به احادیثی دارد که مخالف عقل و حتی بدیهیات است و گاه حاکی از وقوع وقایع و رخدادهایی خارج از قواعد علی و معلولی عالم طبیعت است. تخیل و اغراق، عمده‌ترین ویژگی این روایات است. برای مثال دربندی در کتاب *اکسیرالعبادات* به بیان و تشریح روایاتی می‌پردازد که در آن تعداد کشته شدگان به دست امام حسین (ع)، چهارصد هزار نفر شمرده می‌شود (دربندی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۹) و حال آن که اگر زمان هر کشتن را یک ثانیه فرض کنیم، زمانی بیش از ۱۱۰ ساعت در روز عاشورا برای انجام چنین کاری لازم است.

در دسته هفتم احادیثی با محتوای مباحث علت شناختی قرار دارد. این روایات معمولاً به بررسی علت پیدایش امور مختلف پرداخته و در صدد پاسخگویی به سوالاتی در زمینه‌ی مبدا شکل‌گیری اشیاء، اعمال و باورهاست. حدیث آفرینش خداوند متعال از عرق اسب دونده را می‌توان از این دست به حساب آورد (برای مشاهده اطلاعات بیشتر و نقد این روایت ر.ک: ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۲۳۹).

دسته‌ی هشتم در این تقسیم‌بندی حاوی احادیث ناظر به آینده است. این نوع احادیث به دو دسته تقسیم می‌شود که در دسته اول احادیثی با ساختاری داستانی قرار گرفته و در آن به پیش‌بینی امور با اهمیتی که پس از زمان صدور خویش رخ می‌دهد اشاره می‌نماید. روایات مربوط به آخر الزمان و دجال در این گروه قرار دارد (برای نمونه نک: مسلم، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۲۶۱).

اما گروه دوم شامل احادیثی است که جاعل آن مبتنی بر نظم آینده‌نگر سعی در بازآفرینی گذشته می‌نماید. مثلاً ترتیب قرار گرفتن خلفای سه‌گانه، امری از پیش معین نیست. این نظم در طی زمان و بر اساس حوادث تاریخی شکل گرفته است. اما برخی از جریانات فکری، از این نظم سه‌گانه‌ی پسینی که شکل‌گیری آن مربوط به سال‌ها بعد از

زمان وفات نبی اکرم است، برای برتری برخی از شخصیت‌های زمان پیامبر بر دیگر رقیبان استفاده می‌کنند (برای نمونه نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴، صص ۴۲۰-۴۲۱).

دسته‌ی نهم مربوط به احادیثی است که به دنبال قطبی سازی مثبت و منفی در مسأله‌ای خاص می‌باشد. بسیاری از احادیث اخلاقی به دلیل وظایف تعلیمی از این نوع ساختارها تبعیت می‌کنند (برای نمونه نک: ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ص ۲۲۱). شکل ارائه این روایات را به صورت محسوس و در قالب‌های دوگانه‌ی خیر و شر، بر فضیلت و بی فضیلت، با اعتبار و بی اعتبار و زشت و زیبا نباید در نظر گرفت بلکه گاهی تنها با شناخت جریان‌ات اجتماعی و فکری یک عصر می‌توان چنین قطبی سازی‌هایی را کشف کرد.

دسته‌ی دهم این احادیث روایات حاوی زبان سمبولیک است. بیشتر این روایات توسط گروه‌های باطن‌گرا ترویج شده‌اند. کاربردهای نمادین برای برخی از اعداد چون پنج، هفت، دوازده، سیزده، چهل، هفتاد و هفتاد و دو نمونه‌ای از این دست است. برخی شمار شهدای کربلا به هفتاد و دو را اسطوره‌ای و در همین راستا تحلیل می‌نمایند (برای مشاهده‌ی چنین تحلیلی رک: سنگری، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۰۰؛ و برای آگاهی از آمار دقیق یاران و شهدای کربلا رک: همان، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۱۲۹-۱۳۴). هفتاد دو در اساطیر، عدد رمزی خورشید است و در آسیا، اروپا و آفریقا رواجی گسترده دارد (اسماعیل پور، ۱۳۸۷، ص ۲۲).

دسته‌ی یازدهم شامل احادیث تشویق و تحذیر است. این نوع از روایات به دنبال شور آفرینی در انجام یا ترک برخی از اعمال هستند. برای مثال برخی از روایات پزشکی برای خوردن برخی خوراکی‌ها جنبه‌ای قدسی ذکر کرده‌اند. تشویق به خوردن عدس به دلیل تقدیس آن توسط پیامبران (ص) نمونه‌ای از این نوع روایات جعلی است که حتی با موضع‌گیری امام صادق (ع) نیز همراه شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۴۴).

دسته دوازدهم، روایاتی است که روایتگری آن‌ها همراه با رازآلودگی است. برای نمونه برخی از راویان ادعا کرده‌اند که در برابر دید آن‌ها، امام معصوم شیعی عادی را به طلا تبدیل نموده است و پس از تقدیم آن به فرد بیننده، پنهان نگه داشتن آن را از مخاطب خواسته است (برای نمونه ر.ک: راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۲۱).

تفرد در نقل، تمرکز بر مخفی ماندن و از سوی دیگر اشاعه این حدیث به رغم امر به اختفاء همه از جمله مویداتی است که آسیب مند بودن این حدیث را اثبات می نماید. چنان که مشاهده شد دامنه‌ی وسیعی از احادیث بن مایه‌ی اسطوره‌ای دارند اما کیفیت شناسایی این روایات و نقد اسطوره‌ای آن چگونه است؟ از اینجا به بعد لازم است تا گام دومی که در ابتدای بخش بدان اشاره شد برداشته شود.

### ۳-۱-۲. مراحل نقد اسطوره‌ای احادیث

برای دسترسی به نقد اسطوره‌ای حدیث طی سه گام اساسی ضروری است:

**الف)** در گام اول لازم است تا عناصر اسطوره‌ای حدیث با هدف مشخص کردن ابعاد اسطوره‌ای آن شناسایی شود.

**ب)** گام دوم شناخت اهداف به کارگیری اسطوره است تا از این طریق دلیل ظهور و بروز اسطوره در متن آشکار شود.

**ج)** در گام سوم به گونه‌ی شناسی پرداخته می‌شود تا از طریق آن قالب ارائه‌ی اسطوره و در نهایت نیازی که به واسطه‌ی آن، اسطوره شکل گرفته است مشخص شود.

### ۳-۱-۲-۱. مرحله اول: شناخت عناصر اسطوره‌ای حدیث

برای شناخت دقیق اسطوره، اکتفا به تعاریف متعدد آن کافی نیست، بلکه لازم است تا عناصر به کار رفته در آن شناخته و تحلیل شوند. عناصر سازنده‌ی اسطوره عبارت‌اند از اغراق، روایت‌مندی، وجه نمادین، جنبه‌ی ماورائی، ارزش محوری، قطبی شدگی، وجود قهرمان و ضد قهرمان-یا حداقل یکی از آن‌ها-، مکان پریشی و زمان پریشی. بسته به اهداف اسطوره‌ها، تعداد عناصر به کار رفته در آن، کم و زیاد می‌شود.

با شناخت عناصر اسطوره‌ای، حدیث پژوه به ملاک‌هایی دسترسی دارد تا علاوه بر تمیز دقیق روایات در طبقه بندی دوازده گانه‌ی فصل قبل، اساطیری که احیاناً خارج از آن طبقه بندی هستند را نیز شناسایی کند. با پشت سر گذاشتن این فرایند، بر اساس ملاک‌های کمی، می‌توان به درصد اسطوره‌ای بودن یک روایت نیز اشاره کرد.

برای نحوه‌ی کارآمدی این شیوه، یک حدیث به عنوان نمونه تحلیل می‌گردد. در کتاب مناقب آل ابی طالب روایتی بدین شکل وجود دارد: «...إِنَّ اللَّهَ عَرَضَ أَمَانِي وَوَلَايَتِي عَلَى الطُّيُورِ فَأَوَّلُ مَنْ آمَنَ بِهَا الْبُرْزَةُ الْبَيْضُ وَالْقَنَايُزُ وَأَوَّلُ مَنْ جَحَدَهَا الْبُؤْمُ وَالْعَنْقَاءُ فَلَعَنَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى مِنْ بَيْنِ الطُّيُورِ فَأَمَّا الْبُؤْمُ فَلَا تَقْدِرُ أَنْ تَظْهَرَ بِالنَّهَارِ لِبُغْضِ الطَّيْرِ لَهَا وَ أَمَّا الْعَنْقَاءُ فَغَابَتْ فِي الْبِحَارِ لَا تُرَى...» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۱۴).

اولین عنصر اسطوره‌ای این حدیث، روایتمند بودن آن است چون در قالب توالی بیان، موضوعی مشخص را پیگیری نموده و از صورتی شبه داستان برخوردار است. دومین عنصر وجوه نمادین آن است (برای آشنایی با ارتباط نماد و اسطوره رک: لافورگ و آلدی، ۱۳۷۴، صص ۱۳-۳۶)؛ استفاده نمادین از رنگ‌ها و حیوانات دو وجه بر جسته‌ی نمادهای این حدیث است. رنگ سفید برخی پرندگان دلالت بر روشنی و پاکی آنان دارد (میتفورد، ۱۳۹۴، ص ۲۸۳).

همچنین در انتخاب پرندگانی که جزء منکرین ولایت به حساب می‌آیند از جغد استفاده شده که در فرهنگ عامیانه نشانه‌ی شومی است (کوپر، ۱۳۷۹، ص ۱۰۴). در حدیث نامی از عنقاء آمده. عنقاء پرنده‌ای خیالی همچون سیمرغ است که بر خلاف دو نماد پیشین، دارای اسطوره‌هایی مستقل است (برای کسب اطلاع در مورد عنقا در فرهنگ عرب رک: جاحظ، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۷۲).

این عنصر حاکی از وجود جاعلی متأثر از باورهای فرهنگی است. سومین عنصر اسطوره‌ای این حدیث جنبه‌ی ماورائی آن است که می‌توان آن را در شعورمندی پرندگان مشاهده کرد. ارزش محوری، چهارمین عنصر اسطوره‌ای این حدیث است. دلالت‌های مستقیم و غیر مستقیم حدیث بر محوریت ارزش ایمان به حضرت علی (ع) بنا شده است؛ البته ارزشی که دارای جهت‌گیری‌های ایدئولوژیک است و خواهان القای ایمان به ولایت حضرت به مثابه امری نجات بخش است.

پنجمین عنصر اسطوره‌ای حدیث قطبی شدگی آن است. ایجاد دو قطبی ایمان و بی‌ایمانی که ثمره‌ی آن عاقبت به خیری یا بد عاقبتی است به خوبی در این حدیث به تصویر کشیده شده؛ زیرا بر اساس این روایت، پرندگان ایمان آورنده خوش یمن و پرندگانی که

سر به طوق تسلیم فرود نیاورده‌اند بدیمن هستند. ششمین عنصر اسطوره‌ای این حدیث، نقش پنهان حضرت علی به عنوان قهرمانی برای اهل ایمان است. از آنجایی که هر کدام از پرندگان بر اساس اختیار خویش دست به انتخاب ولایت حضرت علی زده‌اند در نتیجه، عاقبت کار گریبان خودشان را گرفته لکن در این میان قهرمان و منجی مؤمنان از شومی حضرت علی است زیرا مؤمنان به او از بدشگونی در امان مانده‌اند. مکان پریشی و زمان پریشی، هفتمین عنصر اسطوره‌ای این حدیث است زیرا وقوع ماجرا در زمان و مکانی ازلی است و به همین خاطر، تابع زمان و مکان دنیایی نیست.

### ۳-۱-۲-۲. مرحله دوم: شناخت اهداف استفاده از اسطوره در حدیث

اهداف ساخت اسطوره، بسیار متنوع است. اگرچه معرفی اهدافی واحد که بر اساس آن‌ها همه‌ی اساطیر دسته بندی شوند دشوار است اما در مجموع می‌توان با نگرشی کل گرا اهدافی را بیان نمود که حداقل سطح وسیعی از اسطوره‌ها را پوشش دهد. استفاده از اسطوره به منظور اهداف آموزشی، هویتی، ایدئولوژیک و علت شناختی عمده‌ترین عواملی هستند که منجر به ساخت اسطوره‌های گوناگون می‌شوند.

در فرهنگ‌های مختلف، استفاده از اسطوره برای اهداف آموزشی، کاربردی عمومی دارد (لوفر دلاشو، ۱۳۶۶، صص ۵۶-۵۷). مبتنی بر اختصاصات فرهنگی هر جامعه، برخی از رفتارها مثبت‌اند و قابل ترویج؛ برخی اعمال نیز منفی‌اند و منفور تلقی می‌شوند. اسطوره‌ها در اینجا با بزرگنمایی خوبی‌ها و بدی‌ها، درصدد ایجاد شرایطی برای خودنمایی بیش از پیش خیر و شر هستند تا اثر گذاری مورد نظرشان اتفاق افتد (واحد دوست، ۱۳۸۹، ص ۵۹). آثاری همچون *ثواب الاعمال* و *عقاب الاعمال*، مواردی مناسب برای بررسی این نوع از کارکردها هستند (برای مشاهده نمونه ای از کتب *ثواب الاعمال* و *عقاب الاعمال* نک: ابن بابویه، ۱۴۰۶ق). برای مثال تشویق مردم به خواندن قرآن با جعل روایاتی از پیامبر در فضایل قرائت سوره‌های قرآن و یا ارائه‌ی ثواب‌هایی شگفت‌انگیز در ازای انجام اندک اعمال مستحبی در همین راستا قابل تحلیل است (برای نگاهی انتقادی به روایان فضائل

القرآن رک: کلانتری، ۱۳۷۲، صص ۱۰۷-۱۱۲). وجه اسطوره‌ای این نوع از روایات در اشارت‌هایی که به نوع ثواب یا فضیلت اعمال می‌شود، قابل ردیابی است.

نوع دوم اهدافی که اسطوره‌ها بر اساس آن ساخته می‌شود اهداف هویتی است (باستید، ۱۳۹۱، ص ۱۰۹). هویت به مجموعه نگرش‌ها، ویژگی‌ها و روحیاتی گفته می‌شود که یک فرد یا جامعه را از افراد دیگر یا جوامع دیگر متمایز می‌کند (نجفی، ۱۳۹۲، ص ۲۶) و به دو بعد فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود. به دلیل وجود فرقه‌های مختلف در جوامع اسلامی که هر کدام از آن‌ها به دنبال تثبیت جایگاه خویش در میان دیگر مذاهب هستند، لذا کاربرست هویت برای تمایزگذاری‌های فرقه‌ای به خوبی قابل رؤیت است.

این شرایط، زمینه را برای حرکت به سمت معرفی خویشتن فراهم می‌کند. به همین خاطر شاهد گونه‌های مختلفی از جلوه‌نمایی‌های فرقه‌ای در متون روایی هستیم. برای نمونه تلاش زیریریان جهت برجسته نمودن شخصیت‌های مذهبی خود و همچنین ارائه‌ی جایگاهی بارز در میان فرق اسلامی از مواردی است که محدثان با اهداف هویتی، دست به ساخت و یا پرداخت آن زده‌اند (برای کسب اطلاعات بیشتر ر.ک: هدایت پناه، ۱۳۹۱).

نوع سوم ساخت اسطوره‌ها مبتنی بر اهداف ایدئولوژیک است. در این حوزه صاحبان هر کدام از ایدئولوژی‌ها برای ارائه‌ی تصویری مثبت از خویش و تصویری منفی از رقیب به گونه‌ای به بیان مطالب می‌پردازد که صحت ادعاهایش اثبات شود (برای نمونه نک: لاپلانتین، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۴).

تفاوت این اهداف با اهداف هویتی در آن است که دیگر در این بخش با تفکرات فرقه‌ای به معنای کلامی آن روبه رو نیستیم، بلکه به صورت عام با تفکراتی مواجهیم که به دنبال برتری خود نسبت به تفکرات دیگران می‌باشد. دعوی فکری شیعه و اهل سنت در این راستا قابل تحلیل است. در این دعوا هر دو گروه، روایاتی را ضد دیگری وضع می‌نماید به گونه‌ای که گاه شأن اسطوره‌ای آن روایات جز با نگاهی دقیق به دست نخواهد آمد.

آخرین نوع اهداف اسطوره‌ای، ساخت آن‌ها براساس اهداف علت‌شناختی است. به دلیل نامعلوم بودن علت بسیاری از مسائل عصر، محدثان تا حدودی به سمت بهره‌گیری از

اساطیر برای رفع این مشکل سوق داده شدند. فلسفه احکام و علل انجام برخی از مناسک نمونه‌هایی بارز از حضور این نوع اهداف در میان روایات است. برای مثال رابطه‌ی پاشیدن آب بر روی قبرها و کم نمودن این آب از حرارت آتش افراد گناهکار (صدوق، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹۶۵) نمونه‌ای از این روایات است. این روایات در اصطلاح محدثان علل الحدیث نامیده می‌شود.

### ۳-۱-۲-۳. مرحله سوم: شناخت گونه‌ی اسطوره‌ای استفاده شده در حدیث

اسطوره‌ها به انواع مختلفی تقسیم می‌شوند. برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: اسطوره‌های آیینی، اسطوره‌های علت شناختی، اسطوره‌های اعتبار و شخصیت، اسطوره‌های فرجام، اسطوره‌های اصل و آغاز، اسطوره‌های بازخیزی، اسطوره‌های منجیان، اسطوره‌های ادوار و اکوار، اسطوره‌های چرخه زمان، اسطوره‌های شاهان و زاهدان، اسطوره‌های یاد و فراموشی، اسطوره‌های قضا و قدر و نهایتاً اسطوره‌های تأثیر افلاک (برای مشاهده تفصیلی گونه‌های اسطوره نک: اسماعیل پور، ۱۳۸۷، ص ۶۴-۷۴؛ باجلان، ۱۳۸۸، ص ۷۹-۸۲).

فایده‌ی شناخت گونه‌های اسطوره‌ای و تطبیق آن با احادیث از دو حیث قابل ملاحظه است. اول این که می‌تواند به مثابه روشی برای شناخت احادیث اسطوره‌ای به حساب آید. محدثی که از این گونه‌ها آگاه باشد، با تعیین وضعیت احادیث مورد مطالعه، می‌تواند امکان وجود بسترهای اسطوره‌ای را مشخص نماید. برای مثال وقتی محدثی با روایتی از رسول خدا (ص) مواجه می‌شود که فرمودند: «لَا يَذْهَبُ الدُّنْيَا حَتَّى يَبْعَثَ اللَّهُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يُوَاطِئُ اسْمَهُ اسْمِي وَ اسْمُ أَبِيهِ اسْمَ أَبِي» (طبرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰، ص ۱۳۳) می‌تواند تشخیص دهد که این روایت از حیث گونه‌های اسطوره‌ای، به اسطوره‌های فرجام ارتباط دارد و دلیل نقل‌های گوناگون این روایت، مخصوصاً با توجه به گونه‌های اصیلی که از این روایت باقی مانده است (برای نمونه ر.ک: ترمذی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۲۴۵)، علاقه‌ی سازندگان برای ارائه‌ی تصویری از منجی و منجی‌گری است.

دومین فایده‌ی شناخت گونه‌های اسطوره‌ای آن است که به اهداف جزئی ساخت اسطوره می‌پردازد. آشنایی با گونه‌های اسطوره‌ای کمک می‌کند تا به صورت فرضیه‌ای اولیه دلیل ساخت و یا به کارگیری اسطوره و به تبع آن نیت جاعل در ساخت حدیث روشن شود. برای مثال جاعل روایت «إِنَّ اللَّهَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ نَفْسَهُ، خَلَقَ الْخَيْلَ فَأَجْرَاهَا حَتَّى عَرَفَتْ ثُمَّ خَلَقَ نَفْسَهُ مِنْ ذَلِكَ الْعَرَقِ» (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۲۳۹) از گونه‌ی اسطوره‌های منشأ و اصل خلق استفاده کرده است تا امر غریبی چون کیفیت خلقت خدا را صورت بندی نماید، لذا اساساً ناظر به چنین هدفی دست به وضع حدیث زده است. در مجموع با به کارگیری مراحل سه‌گانه‌ای که توضیح آن گذشت، آسیب شناس حدیث قادر به شناخت احادیث اسطوره‌ای و دلایل ساخت آن خواهد بود.

### ۲-۳. کاربست اسطوره‌شناسی در حوزه‌ی تحلیل احادیث

توجه به فرم اسطوره‌ها از طریق ساختارشناسان وارد حوزه‌ی اسطوره شد. گرایش به نقد روایی اساطیر در دهه‌های آغازین و میانه قرن بیستم مصادف با پیدایش مکتب شکل‌گرایی روسی و ساختارگرایی فرانسوی شکل گرفت (معموری، ۱۳۹۲، ص ۲۹). آندره یولس نخستین کسی بود که به تحلیل روایت پرداخت و راه را برای مطالعه روایت گشود (بدره‌ای، ۱۳۶۸، ص ۱).

با این وجود، اتفاق نظر وجود دارد که ولادیمیر پراپ، پدر روایت‌شناسی است. او با طرح ریخت‌شناسی در تحلیل روایت‌ها در پی آن بر آمد که روایت را به مثابه سامانه‌ای ببیند که اجزای متشکل آن طی مناسبت‌هایی بین خودشان و کلیت روایت، روایت را خلق می‌کنند. روایت از منظر او مانند دستگاهی کاملاً منسجم است که اجزا و بخش‌های آن در تعامل با یکدیگر به آفرینش روایت می‌پردازند. مطابق با نظر معتقدان به نقد ساختاری، عناصر موجود در یک روایت<sup>۷</sup> در شش مورد کلی خلاصه می‌شوند:

• روایتگر<sup>۸</sup>

<sup>۷</sup>. Narrative

<sup>۸</sup>. Narrator



- کارکرد<sup>۹</sup>
- پیرفت<sup>۱۰</sup>
- پیرنگ<sup>۱۱</sup>
- شخصیت<sup>۱۲</sup>
- زاویه دید<sup>۱۳</sup>

بسته به این که یک روایت، ناظر به هر کدام از این عناصر در چه موقعیت متمایزی قرار گیرد، ساختار روایت تغییر می کند. براساس عناصر مذکور، پیوند فرم اسطوره‌ای با احادیث، در مواردی امکان پذیر خواهد بود که اولاً بسترهای اسطوره‌ای در متن موجود باشد و ثانیاً حدیث در قالب روایت داستانی ارائه شده باشد. در بیشتر موارد، وجود این دو ویژگی در احادیث، قرینه‌ای بر دخل و تصرفات عامدانه در متن حدیث است که می تواند جعلی بودن آن را گوشزد کند. برای توضیح عملی این مسأله به روایتی اسطوره‌ای در بحار الانوار به نقل از امام محمد باقر(ع) اشاره می شود. در این روایت آمده:

«صَلَّى ۷ (ص) ذَاتَ لَيْلَةٍ ثُمَّ تَوَجَّهَ إِلَى الْبُقْعِ فَدَعَا أَبَا بَكْرٍ وَ عُمَرَ وَ عُثْمَانَ وَ عَلِيًّا فَقَالَ امْضُوا حَتَّى تَأْتُوا أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَ تُقْرَءُوهُمْ مِثِّي السَّلَامَ وَ تَقْدَمَ أَنْتَ يَا أَبَا بَكْرٍ فَإِنَّكَ أَسْنُ الْقَوْمِ ثُمَّ أَنْتَ يَا عُمَرُ ثُمَّ أَنْتَ يَا عُثْمَانُ فَإِنْ أَجَابُوا وَاحِدًا مِنْكُمْ وَ إِلَّا تَقَدَّمَ أَنْتَ يَا عَلِيُّ كُنْ آخِرَهُمْ ثُمَّ أَمَرَ الرِّيحَ فَحَمَلَتْهُمْ حَتَّى وَضَعَتْهُمْ عَلَى بَابِ الْكَهْفِ فَتَقَدَّمَ أَبُو بَكْرٍ فَسَلَّمَ فَلَمْ يَرُدُّوا فَتَنَحَّى فَتَقَدَّمَ عُمَرُ فَسَلَّمَ فَلَمْ يَرُدُّوا عَلَيْهِ وَ تَقَدَّمَ عُثْمَانُ وَ سَلَّمَ فَلَمْ يَرُدُّوا عَلَيْهِ وَ تَقَدَّمَ عَلِيُّ وَ

#### ۹. Function

کوچک ترین جزء هر روایت است که تمهیدی برای اجزای بعدی به شمار رفته و هدفی را درون روایت دنبال می کند.

#### ۱۰. Sequence

پیرفت کوچک ترین حلقه زنجیره حوادث روایت است و روایت سیر توالی مجموعه‌ای از پیرفت هاست.

#### ۱۱. Plot

شیوه‌ای که مولف برای ترکیب رخدادها روایت بر می‌گزیند تا سیری منطقی برای داستان بیافریند.

#### ۱۲. Character

به هر یک از کنشگرانی گفته می‌شود که دست به کنش‌هایی می‌زنند و در حل قطعی داستان نقش ایفا می‌نمایند.

#### ۱۳. Point of view

منظری است که روایتگر و شخصیت‌های روایت از آن زاویه، موضوعات روایت را می‌بینند و توصیف می‌کنند.

قَالَ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ أَهْلَ الْكَهْفِ الَّذِينَ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزَادَهُمْ هُدًى وَرَبَطَ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ أَنَا رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَقَالُوا مَرْحَبًا بِرَسُولِ اللَّهِ وَبِرَسُولِهِ وَعَلَيْكَ السَّلَامُ يَا وَصِيَّ رَسُولِ اللَّهِ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ قَالَ فَكَيْفَ عَلِمْتُمْ أَنِّي وَصِيُّ النَّبِيِّ فَقَالُوا إِنَّهُ ضُرِبَ عَلَيَّ آذَانُنَا إِلَّا نُكَلِّمُ إِلَّا نَبِيًّا أَوْ وَصِيَّ نَبِيِّ فَكَيْفَ تَرَكْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَكَيْفَ حَسَبْتَهُ وَكَيْفَ حَالُهُ وَبَالَعُوا فِي السُّؤَالِ وَقَالُوا خَيْرَ أَصْحَابِكَ هَؤُلَاءِ أَنَا لَا نُكَلِّمُ إِلَّا نَبِيًّا أَوْ وَصِيَّ نَبِيِّ فَقَالَ لَهُمْ أَسَمِعْتُمْ مَا يَقُولُونَ قَالُوا نَعَمْ قَالَ فَاشْهَدُوا ثُمَّ حَوَّلُوا وُجُوهَهُمْ قِبَلَ الْمَدِينَةِ فَحَمَلَتْهُمُ الرِّيحُ حَتَّى وَضَعَتْهُمْ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ فَأَخْبَرُوهُ بِالَّذِي كَانَ فَقَالَ لَهُمُ النَّبِيُّ ص قَدْ رَأَيْتُمْ وَ سَمِعْتُمْ فَاشْهَدُوا قَالُوا نَعَمْ فَأَنْصَرَفَ النَّبِيُّ إِلَى مَنْزِلِهِ وَقَالَ لَهُمْ احْفَظُوا شَهَادَتَكُمْ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴، صص ۴۲۰-۴۲۱).

اولین زمینه‌ای که بررسی این روایت را براساس فرم اسطوره‌ای فراهم می‌کند وجود عناصر اسطوره‌ای از قبیل غار اصحاب کهف، تکلم با اصحاب کهف، مسافرت به همراه باد، در کنار هم قرار گرفتن خلفا و اقرار اصحاب کهف به وصایت حضرت علی (ع) است. بدین نحو با اطمینان می‌توان قائل شد که حدیث انتخاب شده دارای بستر و عناصر اسطوره‌ای است و به همین خاطر می‌توان آن را در عداد احادیث اسطوره‌ای در نظر گرفت.

بعد از این گام امکان تحلیل روایت شناختی حدیث امکان پذیر خواهد شد زیرا این حدیث در قالب داستان کوتاه پردازش یافته و در آن عناصر شش گانه‌ی روایت پردازی را می‌توان دید. روایتگر این حدیث امام باقر (ع) است. طبعاً برای واقع‌پذیری روایت، شخصی به عنوان راوی انتخاب شده که نمی‌توان در حقانیت سخنانش شک کرد. اگرچه می‌توان برای این روایت کارکردهای متنوعی لحاظ کرد اما کارکرد اصلی آن، مربوط به سفر نزد اصحاب کهف و شنیدن حقانیت وصایت حضرت علی است.

از نظر پیرفت نیز رفت و آمدهای متعددی در این روایت قابل بررسی است. فراخوانی پیامبر، حضور افرادی که بعدها هر کدام در تاریخ اسلام خلافت را برعهده گرفتند، سفر با باد، نزدیکی به غار، عدم تکلم اصحاب کهف با خلفای سه گانه در کنار صحبت آنان با حضرت علی و اذعان به وصایت ایشان، حضور مجدد نزد پیامبر، اعتراف‌گیری حضرت

رسول از خلفای سه گانه و تأکید بر یادسپاری آن، پیرفت‌های اساسی این داستان را تشکیل می‌دهند. در مجموع ناظر به پیرفت‌ها، داستان روندی منظم را در پیش گرفته است.

مدت داستان نیز کوتاه است و از نظر بسامد بیشتر توجه بر حقانیت وصایت حضرت علی از زبان اصحاب کهف و پیامبر است. چینش شخصیت‌های داستان بسیار قابل توجه است: اولاً حضور پیامبر (ص) در ابتدا و انتهای روایت به نوعی حاکی از حضور ایشان در سراسر داستان است، ثانیاً کنشگرهای اصلی روایت، کسانی‌اند که طبق تاریخ بعدها درگیر مسأله‌ی خلافت می‌شوند و گویا این واقعه بیدارباشی برای آن‌ها است. ثالثاً اصحاب کهف به عنوان افرادی با داستانی رازآلود، شاهدان این ماجرا هستند.

زاویه‌ی دید داستان سوم شخص است که ناظر به انتساب این روایت به امام باقر (ع)، ایشان راوی داستان به حساب می‌آیند، اما در بخش‌هایی از داستان روایت به سمت مکالمه‌های چند نفره حرکت می‌کند، به خصوص در مواردی که حضرت رسول (ص) با خلفا صحبت می‌کنند و یا زمانی که خلفا با اصحاب کهف به گفت و گو می‌پردازند.

جمع بندی آن که حدیث از حیث گونه به اسطوره‌های شخصیت و قهرمان نزدیک است زیرا به طور واضح، محوریت حضرت علی (ع) مورد اشاره قرار می‌گیرد و در کنار آن بی اعتبار بودن سایر رقیبان در ذیل آن اثبات می‌شود. از این رو به خوبی لایه‌های ایدئولوژیکی سازنده در متن حدیث قابل مشاهده است. فرم حدیث نیز از پختگی بسیاری برخوردار است و همین امر می‌تواند مشکوک بودن صحت حدیث را اثبات نماید. چون معمولاً روایاتی که اولاً جنبه‌ای داستانی داشته باشند و ثانیاً تمامی عناصر روایت پردازگی در آن رعایت شده باشد حکایتگر تلاشی بیرونی برای سامان دهی به حدیث هستند.

### نتیجه‌گیری

از جمله بحث‌های پر اهمیت در حوزه علوم انسانی - اسلامی بحث‌های میان رشته‌ای و بررسی داده‌ها مبتنی بر رویکردهای تلفیقی است. در این مقاله سعی شد تا با توجه به این نکته از ظرفیت‌های علم اسطوره شناسی که موطن آن در ابتدا تحلیل و بررسی داستان‌های

نمادین بوده است، در بررسی و تحلیل احادیث استفاده شود. برای طی چنین فرایندی دو گام اساسی برداشته شد:

الف) در گام اول، نخست به بسترهای دوازده گانه‌ی اشاره شد که عمدتاً احادیث اسطوره‌ای در آن قالب نمایان می‌گردد.

ب) سپس در ادامه به مراحل نقد اسطوره‌ای در سه بخش شناخت عناصر، اهداف و گونه‌های اسطوره‌ای اشاره شد. مجموعاً با تلفیق سه بخش مذکور با یکدیگر پژوهشگر این موقعیت را خواهد یافت تا مجموعه تحلیل‌هایی محتوایی را در زمینه‌ی نقد آسیب‌شناختی حدیث ارائه نماید. اما برای نقد ساختاری حدیث نیازمند آن هستیم تا گام دومی که در این فرایند تعبیه شده است را برداریم.

در گام دوم مبتنی بر عناصری که در الگوهای حوزه‌ی روایت‌شناسی اساطیر بیان شد، ساختار احادیث از نظر فرم مشخص می‌شوند. فایده‌ی این کار دریافت درکی واضح از پیام‌ها و دلالت‌های پنهانی خواهد بود که در احادیث به طور غیر صریح بیان شده است. در نهایت نگارندگان این مقاله با طی این مراحل در صدد ارائه مدلی برای حدیث پژوهان، مبتنی بر دستاوردهای علم اسطوره‌شناسی بودند. اسطوره‌شناسی ابزاری است که به عنوان یک قرینه به خوبی می‌تواند فضایی را برای تحلیل محتوای روایات و درک ساختار آن ایجاد کند و حتی در گام‌های بعد، با همراهی سایر قرائن، قضاوت در مورد یک حدیث را ممکن سازد.

فارغ از این فواید نقد اسطوره‌ای ثمرات منحصر به فرد دیگری نیز دارد که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: اول گسترش دامنه‌ی روش شناختی حدیث پژوهی، دوم فراهم آوردن شرایط نقد روشمند و سوم فهم فضای فکری حاکم بر روایت به دلیل شناخت اهدافی که حدیث در بستر آن شکل گرفته است. نکته‌ی پایانی آن که این ویژگی‌ها به تنهایی حکم‌نهایی در باب صحت و سقم یک روایت را صادر نمی‌کنند و این مهم نیازمند همراهی سایر قرائن و ابزارهاست.

## منابع

۱. **قرآن کریم**.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۶ق)، **ثواب الأعمال و عقاب الأعمال**، قم: دار الشریف الرضی للنشر.
۳. ابن حجر، عسقلانی (۱۳۹۰ق)، **لسان المیزان**، بیروت: نئسه الاعلمی للمطبوعات.
۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، **مناقب آل ابي طالب علیهم السلام**، قم: علامه.
۵. اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۸۷)، **اسطوره، بیان نمادین**، تهران: سروش.
۶. امینی، عبدالحسین (۱۳۹۷ق)، **الغدیر فی الكتاب و السنة و الأدب**، بیروت: دارالکتب العربی.
۷. آرمسترانگ، کارن (۱۳۹۰)، **تاریخ مختصر اسطوره**، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
۸. باجلان، محمد حسین (۱۳۸۸)، **در قلمرو انسان شناسی**، تهران: نشر افکار.
۹. باجلان، محمد حسین (۱۳۹۱)، «اسطوره»، **دانشنامه فرهنگ مردم ایران**، تهران: انتشارات دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۰. باستید، روژ (۱۳۹۱)، **دانش اساطیر**، ترجمه جلال ستاری، تهران: انتشارات توس.
۱۱. بلعی، ابوعلی (۱۳۷۸)، **تاریخنامه طبری**، تهران: البرز.
۱۲. بهار، مهرداد (۱۳۷۳)، **جستاری چند در فرهنگ ایران**، تهران: انتشارات فکروز.
۱۳. بیرلین، ج.ف (۱۳۸۶)، **اسطوره‌های موازی**، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
۱۴. پاکتچی، احمد (۱۳۸۸)، **علل الحدیث**، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۵. پراپ، ولادیمیر (۱۳۶۸)، **ریخت شناسی قصه‌های پریان**، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات توس.
۱۶. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۱۹ق)، **الجامع الصحیح**، قاهره: دار الحدیث.
۱۷. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۴۲۴ق)، **الحيوان**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۸. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، **الصحاح**، بیروت: دارالعلم.
۱۹. خوارزمی، حمیدرضا (۱۳۹۶)، **تکوین و تحول چهره قهرمان در اسطوره‌ها و حماسه ملی ایران**، تهران: نشر اطلاعات.
۲۰. داندس، آلن (۱۳۹۴)، **اسطوره‌های کهن (فولکلور در قرآن)**، ترجمه مریم حسین گلزار، قم: فلاح.

۲۱. در یابندری، نجف (۱۳۸۰)، *افسانه اسطوره*، تهران: کارنامه.
۲۲. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، *لغت نامه دهخدا*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۳. رید، ژولین (۱۳۸۷)، *انسان در عصر توحش*، ترجمه محمود عنایت، تهران: انتشارات هاشمی.
۲۴. سارتر، ژان پل (۱۳۴۸)، *ادبیات چیست*، ترجمه ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، تهران: انتشارات زمان.
۲۵. ساعدی، حسین (۱۴۲۶ق)، *الضعفاء من رجال الحدیث*، قم: موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
۲۶. ستاری، جلال (۱۳۶۶)، *رمز و مثل در روایت‌کاوی*، تهران: انتشارات توس.
۲۷. سگال، رابرت آلن (۱۳۹۴)، *اسطوره*، تهران: انتشارات حکمت.
۲۸. سنگری، محمدرضا (۱۳۸۷)، *آینه داران آفتاب*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۹. ضمیران، محمد (۱۳۷۹)، *گذر از جهان اسطوره به فلسفه*، تهران: هرمس.
۳۰. طبرانی، (۱۴۰۶ق)، *المعجم الکبیر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۱. علی، جواد (۱۴۲۲ق)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بی جا: دارالساقی.
۳۲. عمید، حسن (۱۳۷۹)، *فرهنگ عمید*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۳. فاضل دربندی (۱۴۱۵ق)، *اکسیرالعبادات فی اسرار الشهادات*، بحرین: شرکت المصطفی للخدمات الثقافیة.
۳۴. فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۸۹)، «نظریه استیلا در اندیشه سیاسی ابوعلی بن فرّاء»، *فصلنامه پژوهش سیاست نظری*، شماه هشتم.
۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: دارالعلم.
۳۶. فولادوند، عزت الله (۱۳۸۹)، «اسطوره و اسطوره‌شناسی»، *دانشنامه ایران*، تهران: انتشارات دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۳۷. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ق)، *الخرائج و الجرائح*، قم: مؤسسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۳۸. کزازی، میرجلال الدین (۱۳۷۲)، *رویا، حماسه، اسطوره*، قم: نشر مرکز.
۳۹. کزازی، میرجلال الدین (۱۳۸۲)، گفتگوی «پدیدارشناسی اسطوره»، *گستره اسطوره*، تهران: نشر هرمس.
۴۰. کلاتری ارسنجانی، علی اکبر (۱۳۷۲)، *نقش دانش رجال در تفسیر و علوم قرآن*، قم: موسسه بوستان کتاب.
۴۱. کمبل، جوزف (۱۳۷۷)، *قدرت اسطوره*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.

۴۲. کوپر، جی سی (۱۳۷۹)، **فرهنگ مصور نمادهای سنتی**، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران: نشر فرشاد.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴۴. لاپلانتین، فرانسوا (۱۳۷۸)، «اسطوره و ایدئولوژی»، **جهان اسطوره شناسی**، ترجمه جلال ستاری، تهران: نشر مرکز.
۴۵. لافورگ، رنه، آلدی، رنه (۱۳۷۴)، **اسطوره و رمز**، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
۴۶. لوفلر دلاشو، مارگریت (۱۳۶۶)، **زبان رمزی قصه‌های پریوار**، تهران: انتشارات توس.
۴۷. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۸. محمد احمد، عبدالفتاح (۱۳۷۸)، **شیوه اسطوره‌ای در تفسیر شعر جاهلی**، مشهد: دانشگاه فردوسی.
۴۹. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۹)، **میزان الحکمه**، قم: موسسه علمی دار الحدیث.
۵۰. مسعودی، عبدالهادی (۱۳۸۹)، **آسیب شناخت حدیث**، قم: انتشارات زائر.
۵۱. مسلم بن حجاج (۱۴۱۲ق)، **صحیح مسلم**، مصر: دار الحدیث.
۵۲. مصاحب، غلامحسین (۱۳۸۷)، **دایرة المعارف فارسی**، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۵۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، **مجموعه آثار شهید مطهری**، تهران: صدرا.
۵۴. معموری، علی (۱۳۹۲)، **تحلیل ساختار روایت در قرآن**، تهران: نگاه معاصر.
۵۵. معین، محمد (۱۳۸۶)، **فرهنگ فارسی**، تهران: آدنا.
۵۶. موقن، یدالله (۱۳۸۲)، گفتگوی «اسطوره، ایدئولوژی و روشنفکری ما»، **گستره اسطوره**، تهران: هرمس.
۵۷. میتفورد، میراندابوروس (۱۳۹۴)، **دایرة المعارف مصور نمادها و نشانه‌ها**، تهران: نشر سایان.
۵۸. نجفی، موسی (۱۳۹۲)، **هویت شناسی**، تهران: آرما.
۵۹. واحد دوست، مهوش (۱۳۸۹)، **رویکردهای علمی به اسطوره شناسی**، تهران: انتشارات سروش.
۶۰. هدایت پناه، محمدرضا (۱۳۹۱)، **زیربان و تدوین سیره نبوی**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
61. Abrams M. H. and Galt Harpham Geoffery, (2009) A Glossary of literary terms, Boston: Wadsworth Cengage Learning.
62. Guralnik, David B, (1984), Webster's New world dictionary of the English language, New York: Simon and Schuster.

63. Myth, (2017), Retrieved July 18, , from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/myth>.

### **Bibliography:**

1. The Holy Qur'ān.
2. Abrams MH. Geoffery GH. A Glossary of Literary Terms. Boston: Wadsworth Cengage Learning; 2009.
3. Ali J. Al-Mufaṣṣal fī Ta'rīkh al-'Arab Qabl al-Islam. n.p: Dar al-Saqī; 1422 AH.
4. Amid H. Dictionary of Amid. Tehran: Amirkabir; 1379 HS.
5. Amīnī A. Al-Ghadīr fil-Kitāb wa-Sunnat-i wal-'Adab. Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabīyyah; 1397 AH.
6. Armstrong K. Brief History of Myth. Tran: Abbas Mokhber. Tehran: Nashre Markaz; 1390 HS.
7. Bahar M. A Glance at the Iranian Culture. Tehran: Fekre Rooz Publications; 1373 HS.
8. Bajelan MH. "Myth". In The Encyclopedia of Iranian People's Culture. Tehran: Great Islamic Encyclopedia Publications; 1391 HS.
9. Bajelan MH. In The Domination of Anthropology. Tehran: Nashre Afkar; 1388 HS.
10. Bal'amī BA. History of Ṭabarī. Tehran: Alborz; 1378 HS.
11. Bastid R. Knowledge of Myths. Tran: Jalal sattary. Tehran: Toos Publications.
12. Bierlein JF. Parallel Myths. Tran: Abbas Mokhber. Tehran: Nashre Markaz; 1386 HS.
13. Campbell J. The Power of Myth. Tran: Abbas Mokhber. Tehran: Markaz; 1377 HS.
14. Cooper JC. An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols. Tran: Maliheh Karbasian. Tehran: Farhad; 1379 HS.
15. Darbandi F. 'Iksīr al-'Ibādāt fī 'Asrār al-Shahādāt. Bahrain: Al-Mustafa Company; 1415 AH.
16. Daryabandi N. Legend of the Myth. Tehran: Karnameh; 1380 HS.



17. Dehkhoda AA. Dictionary of Dehkhoda. Tehran: University of Tehran; 1377 HS.
18. Dundes A. Fables of the Ancients?: Folklore in the Qur'an. Tran: Maryam HG. Qom: Fallah; 1394 HS.
19. Esmaeilpour A. Myth, Symbolic Foundation. Tehran: Soroosh; 1387 HS.
20. Fadayi Mehrabany M. The Theory of Overcoming in the Political Thought of Abu Ya'l bin Farrā'. Journal of Research of Theoretical Policies. 1389; 8.
21. Farāhīdī KHBA. Kitāb al-'Ayn. Qom: Hijrat; 1409 AH.
22. Fooladvand 'I. Myth and Mythology. In The Encyclopedia of Iran. Tehran: Great Islamic Encyclopedia; 1389 HS.
23. Guralnik DB. Webster's New World Dictionary of the English language. New York: Simon and Schuster; 1984.
24. Hedayat-Panah MR. Zubairids and Compiling Prophetic Biography. Qom: Research Center of Seminary and University; 1391 HS.
25. Ibn Bābiwayh, MA (Shaikh Ṣadūq). Thawāb al-'A'māl wa 'Iqāb al-'A'māl. Qom: Dar -Sharīf al-Raḍī; 1406 AH.
26. Ibn Ḥajar 'Asqalānī ShABA. Lisān al-Mīzān. Beirut: Mu'assisat al-'A'lamī; 1390 A.H.
27. Ibn Shahr 'Āshūb, MA. Manāḳib-u 'Āl-i Abi Ṭālib. Qom: Allamah; 1379 AH.
28. Jāhīz AB. Al-Ḥayawān. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1424 AH.
29. Jawharī IBH. Al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabīyyah. Beirut: Dar Al-Elm ; 1376.
30. Kalantari Arsanjani AA. The Role of Rijāl Science in Exegesis and Qur'anic Sciences. Qom: Boostan Ketab Institute; 1372 HS.
31. Kazzazi MJD. Dialogue on Phenomology of Myth. In the Collection of the Area of Myth. Tehran: Hermes; 1382 HS.
32. Kazzazi MJD. Dream, Epic, Myth. Tehran: Markaz; 1372 HS.
33. Kharazmi HR. The Evolution and Transformation of the Hero's Face in the National Myths and Heroes of Iran. Tehran: Ettelaat; 1396 HS.
34. Kulaynī MBY. Al-Kāfī. Tehran: Dār Al-Kutub Al-'Islāmīyah; 1407 AH.
35. Laforg R. Alendy R. Myths and Symbols, A Collection of Essays. Tran: Jalal Sattari. Tehran: Soroosh; 1374 HS.

36. Laplantine F. Myth and Ideology. In World of Mythology. Tran: Jalal Sattari. Tehran: Markaz; 1378 HS.
37. Loeffler-Delachaux M. Le symbolisme des legends. Tehran: Toos; 1366 HS.
38. Majlisī MB. Biḥār Al-'Anwār. Beirut: Dār Ihyā' Al-Turāth Al-'Arabī; 1403 AH.
39. Ma'moori A. Analysis of the Structure of Narration in the Qur'an. Tehran: Negah-e Mo'aser; 1392 HS.
40. Masoodi AH. Pathology of Hadith. Qom: Za'ir; 1389 HS.
41. Mitford MB. The Illustrated Book of Signs and Symbols. Tehran: Sayan; 1394 HS.
42. Moeen M. Persian Dictionary. Tehran: Adena; 1386 HS.
43. Mooqen Y. Dialogue on Myth, Ideology, and Our lightening. In the Collection of the Area of Myth. Tehran: Hermes; 1382 HS.
44. Mosaheb GHH. Persian Dictionary. Tehan: Amirkabir; 1387 HS.
45. Motahhari M. The Collection of Martyr Motahhari's Works. Tehran: Sadra; 1387 HS.
46. Muhammad Ahmad 'A. Mythical Method in the Explanation of Pre-Islamic Poem. Mashahd: Ferdowsi University; 1378 HS.
47. Muhammadi Reyshahri M. Mīzān al-Ḥikmah. Qom: Dar al-Hadith; 1389 HS.
48. Muslim MBḤN. Al-Ṣaḥīḥ. Cairo: Dār Al-Hadith; 1412 AH.
49. Myth. Retrieved July 18, 2017, from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/myth>.
50. Najafi M. Identification. Tehran: Arma; 1392 HS.
51. Pakatchi A. 'Ilal al-Hadith. Tehran: Imam Sadeq Publications; 1388 HS.
52. Prop V. Morphology of the Folktale. Tran: Fereidoon Badrei. Tehran: Toos Publications; 1368 HS.
53. Quṭb Al-Dīn Rāwandī SBH. Al-Kharā'ij wal-Jarā'ih. Qom: Imam Mahdi Institute; 1409 A.H.
54. Reed E. Woman's Evolution: From Matriarchal Clan to Patriarchal Family. Tran: Mahmoud Enayat. Tehran: Hashemi; 1387 HS.
55. Saedi H. Al-Ḍu'afā Min Rijāl al-Hadith. Qom: Dar al-Hadith; 1426 AH.

56. Sangary MR. Owners of Mirrors of Sun. Tehran: International Publication and Contribution Company. 1387 HS.
57. Sartre JP. Qu'est ce que la littérature? Tran: Abolhasan Najafi and Mostafa Rahimi. Tehran: Sazman; 1348 HS.
58. Satary J. Coding and Proverb in Psychoanalysis. Tehran: Toos; 1366 HS.
59. Segal RA. *Myth: A Very Short Introduction*. Tehran: Hekmat; 1394 HS.
60. Ṭabarānī SA. Al-Mu‘jam al-Kabīr. Research: Hamdī 'Abdulmajīd al-Salafī. Beirut: Dar 'Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī; 1406 AH.
61. Tirmidhī, MBI. Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ. Cairo: dar al-Hadith; 1419 AH.
62. Vahed-Doost M. Scientific Approaches towards Mythology. Tehran: Soroosh; 1389 HS.
63. Zamiran M. Passing from Myth World to Philosophy. Tehran: Hermes; 1379 HS.



فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)  
سال پانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۷، پیاپی ۳۹، صص ۱۲۷-۱۵۷

## بررسی طرح‌واره‌های تصویری «عذاب» در قرآن کریم از منظر زبان‌شناسی شناختی

مهدی عابدی جزینی<sup>۱</sup>

نفیسه ربّانی<sup>۲</sup>

زهرة ربّانی<sup>۳</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2018.20417.2022

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۰۷

### چکیده

زبان‌شناسی شناختی، شاخه‌ای از دانش زبان‌شناسی است که زبان را ابزاری برای نظم، سامان بخشی، پردازش و انتقال اطلاعات قلمداد می‌کند و به بررسی رابطه میان زبان انسان، ذهن او و تجارب اجتماعی و فیزیکی او می‌پردازد. «طرح‌واره‌های تصویری» که حاصل حرکات جسم انسان، تعاملات ادراکی و نحوه برخورد با ادراک است، یکی از شیوه‌هایی است که «معناشناسی شناختی» برای درک مفاهیم انتزاعی از آن بهره‌جسته است. از آنجایی که قرآن کریم کتابی است مبارک و برکتی است به وسعت همه روزگاران که علاوه بر عصر خود، کتاب هدایت و تربیت همه انسان‌ها در تمام دوران‌هاست؛ شایسته است برای هدایت، کشف حقایق

<sup>۱</sup>. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)

Mehdiabedi1359@yahoo.com

<sup>۲</sup>. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه اصفهان، ایران. n.rabbani91@gmail.com

<sup>۳</sup>. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد الهیات دانشگاه اصفهان، ایران. z.rabbani90@gmail.com

آن و پی بردن به مفهوم و اراده متکلم در هر زمان، متن قرآن کریم محور اصلی قرار گیرد و ترکیب‌های آن به صورت دقیق، واکاوی و بررسی شود. لذا پژوهش حاضر سعی دارد با رویکرد زبان‌شناختی و با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، انواع طرح‌واره‌های تصویری واژه انتزاعی «عذاب» را کشف و ترسیم نماید و بدین وسیله این مفهوم را که یکی از مهم‌ترین مفاهیم مربوط به حادثه عظیم روز قیامت است و پی بردن به آن باعث می‌شود انسان در مسیر اصلی خلقت قرار گیرد، بررسی نماید و پرده از زیبایی‌های نهفته در جملات و عبارات مفهومی حوادث روز قیامت بردارد و نشان دهد تا چه اندازه این طرح‌واره‌ها در بیان و توضیح مفهوم عذاب در قرآن نقش دارند؟ دستاورد پژوهش، حاکی از آن است که خداوند با بهره‌گیری از طرح‌واره‌های متعددی از جمله طرح‌واره حجمی، دوری و نزدیکی، خطی (زمان متحرک و ناظر متحرک)، نیرو (ممانعت و اجبار) و عقب و جلو، مفهوم انتزاعی «عذاب» را با استفاده از تعامل فیزیکی با پدیده‌های بیرونی، گستره معنایی می‌بخشد و از این طریق، مخاطب می‌تواند این مفهوم پیچیده را با استفاده از پیوند هم‌نشینی واژگان در بافت زبانی-گفتاری به صورت روشن‌تری دریابد.

**واژه‌های کلیدی:** قرآن کریم، زبان‌شناسی شناختی، طرح‌واره‌های تصویری، مفاهیم انتزاعی، عذاب.

## مقدمه

قرآن کریم، تنها معجزه‌ی جاودان اسلام و یگانه سند دست‌نخورده حَقانیت این آیین حنیف ابراهیمی و اثبات پیامبری برای آورنده آن می‌باشد. از آنجایی که تأثیرگذاری و مقبولیت عمومی معجزه در هر عصری، متناسب بودن آن کار خارق‌العاده با حرفه افراد همان عصر می‌باشد؛ بدین جهت، در عصر حضرت موسی (ع) که قوم او در جادوگری سرآمد بودند، معجزه او از جنس سحر و افسونگری بود.

همچنین در عصر حضرت عیسی (ع) که علم طب، پیشرفت قابل توجهی داشت، معجزه او شفای بیماران و احیای مردگان بود. در زمان بعثت پیامبر اکرم (ص) نیز چون فرهنگ شعر، شاعری و سخنوری در اوج قرار داشت، معجزه پیامبر اکرم (ص) سخنی سرشار از معارف و در اوج فصاحت و بلاغت بود که تفوق پیامبری او را ثابت می کرد؛ از سوی دیگر این معجزه الهی، فقط مختص اهل آن روزگار نبود؛ بلکه چون پیامبر اکرم (ص)، خاتم الانبیاء بودند، معجزه ایشان نیز می بایست جاویدان و برای همه اعصار قابل درک باشد؛ بدین جهت، خداوند متعال به این نکته اشاره می فرماید: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ ما این کتاب [آسمانی] را بر تو نازل کردیم که بیانگر همه چیز و سبب هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان است (نمل: ۸۹). علامه طباطبایی (ره) نیز در این خصوص می فرماید:

«قرآن مجید در مطالب خود، به امتیاز امم مانند امت عرب یا طایفه‌ای از طوایف مسلمانان اختصاصی ندارد؛ بلکه با طوایف خارج از اسلام نیز سخن می گوید... و با هر طایفه‌ای از این طوایف، به احتجاج پرداخته و آنان را به سوی معارف حقه خود دعوت می کند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۱۳۷۲).

لذا شایسته است ترکیب‌ها و اسلوب‌های بی نظیر این کتاب، به صورت ویژه برای دستیابی به معارف ژرف آن، مورد مطالعه و تحقیق همه‌جانبه قرار گیرد. حال باید توجه داشت از آنجایی که از یک سو زبان استعاری، یکی از بهترین ابزارها برای درک مفاهیم انتزاعی است و از سوی دیگر، در متن قرآن کریم به واسطه فرهنگ دینی و توحیدی خاص آن، مفاهیم انتزاعی و غیر ملموس بسیاری وجود دارد که برای بیان و درک آن‌ها باید چارچوب «استعاره مفهومی» و نکات کلیدی «معناشناسی شناختی» به صورت دقیق بررسی شود تا با دریافت ارتباط معنایی آن‌ها، مفاهیم محوری این کتاب مقدس به ویژه مفهوم غیر ذهنی حوادث و عذاب‌های قیامت تا حدّ توان دریافت گردد، لذا در این پژوهش بر آن شدیم تا با کشف، ترسیم و بررسی طرح‌واره‌های تصویری واژه «عذاب»، پرده از زیبایی‌های نهفته در جملات و عبارات مفهومی حوادث روز قیامت، برداریم و نشان دهیم:

۱. کارکرد طرح‌واره‌های تصویری، به ویژه طرح‌واره «عذاب» در قرآن کریم چیست؟
۲. گونه‌های طرح‌واره‌های تصویری واژه «عذاب» کدامند و انتقال دهنده چه مفاهیمی هستند؟
۳. علت بهره‌گیری از طرح‌واره «عذاب» برای انتقال این مفهوم انتزاعی و ذهنی چیست؟

### پیشینه پژوهش

در حوزه طرح‌واره‌های تصویری در متن قرآن کریم تاکنون پژوهش‌ها و مطالعاتی صورت گرفته است؛ از جمله:

- «طرح‌واره‌های تصویری در حوزه سفر دنیوی و اخروی از زبان قرآن» از مرتضی قائمی و اختر ذوالفقاری، فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های ادبی - قرآنی، پاییز ۱۳۹۵، سال چهارم، شماره ۳. نویسندگان در این جستار در پی آن‌اند تا چگونگی شکل‌گیری طرح‌واره‌های تصویری در زبان قرآن در حوزه زندگی دنیوی و اخروی را کشف و بررسی نماید. یافته‌های بررسی ایشان بیانگر این است که طرح‌واره‌های حرکتی، قدرتی، موقعیت بالا و پایین، خطی، نزدیکی و دوری و موقعیت عقب و جلو در حوزه زندگی دنیوی و اخروی به کاررفته است.
- «بررسی معناشناختی مکانی‌شدگی مفاهیم انتزاعی در زبان قرآن» از شیرین پور ابراهیم و همکاران، نشریه ادب و ذهن سال ۱۳۹۲، سال ۱۶، شماره ۳۴. نویسندگان در این مقاله، واژه‌ها یا کانون‌های استعاری حاوی مفهوم مکان پشت، رو، دور و نزدیک را از قرآن کریم استخراج کرده و بدین نتیجه دست یافته‌اند که مفاهیم «اهمیت»، «توجه» و «شکست» با استفاده از مفهوم مکانی «پشت» و «رو» و مفاهیم «عظمت»، «دشمنی» و «رسیدگی به امور» با کمک مفاهیم مکانی «دور» و «نزدیک» مفهوم‌سازی شده است.
- «استعاره مفهومی «رحمت الهی» در قرآن کریم» از سیده مطهره حسینی و علیرضا قائمی‌نیا، مجله ذهن، سال ۱۳۹۶، شماره ۶۹. این مقاله به بررسی استعاره مفهومی «رحمت الهی» در قرآن کریم می‌پردازد. دستاورد این مقاله، بیانگر آن است که در برخی آیات،



رحمت خداوند همچون اموال گران بها در گنجینه‌هایی ذخیره شده است که خداوند در مواقع لزوم و در صورت شایستگی بندگان، درهای آن را می‌گشاید و در برخی دیگر، رحمت خداوند به مانند ظرفی شبیه‌سازی شده که بنده می‌تواند داخل آن رود و یا از آن خارج شود و سپس این گونه نتیجه‌گیری می‌کند که قرآن به کمک استعاره‌های مفهومی، مفاهیم پیچیده از امور عینی و مجردات را با زبانی ساده و ملموس به بشریت عرضه می‌دارد.

- «استعاره‌های جهتی قرآن با رویکرد شناختی» از عالیه گُرد زعفرانلو و خدیجه حاجیان، فصلنامه نقد ادبی سال ۱۳۸۹، سال سوم، شماره ۹. نویسندگان در این مقاله در پی بررسی استعاره جهتی در چارچوب رویکرد شناختی نظریه معاصرند. بررسی‌ها نشان می‌دهد برخی استعاره‌ها که دارای جهت مکانی «بالا» هستند با معنا یا رویداد یا احساس مثبت همراه هستند؛ درحالی‌که استعاره جهتی «پایین» رویداد یا احساس منفی را القا می‌کنند. به عبارت دیگر، مفاهیم خوب و ارزشمند در بالا و مفاهیم بی‌ارزش یا ضعیف در پایین مفهوم‌سازی می‌شوند.

اما در هیچ یک از آن‌ها زیرساخت طرح‌واره‌ای واژه انتزاعی «عذاب» به صورت اختصاصی و مفصل مورد بررسی قرار نگرفته است؛ تنها در یکی از پژوهش‌ها با عنوان «بسط استعاره مفاهیم ذهنی مرتبط با روز قیامت در قرآن کریم از منظر زبان‌شناسی شناختی (بر اساس طرح‌واره‌های تصویری - حجمی)» از فرزانه حاجی قاسمی و نصرالله شاملی، مفهوم عذاب فقط بر اساس طرح‌واره حرکتی و مقدار در روز قیامت بررسی شده است. نتیجه این مقاله حاکی از آن است که بیان مفاهیم ذهنی با استفاده از تعامل فیزیکی انسان با پدیده‌های بیرونی، گستره معنایی واژگان را وسعت می‌بخشد و بر این اساس مخاطب قادر خواهد بود مفاهیم پیچیده را به راحتی رمزگشایی نماید.

لذا پژوهش حاضر بر آن است تا به صورت مفصل بر اساس پنج طرح‌واره تصویری (حجمی، دوری و نزدیکی، خطی، نیرو و عقب و جلو) مفهوم عذاب در روز قیامت را از منظر زبان‌شناسی شناختی در قرآن کریم بررسی نماید.

با توجه به آن‌که تاکنون در حوزه زبان‌شناسی شناختی، واژه پرکاربرد «عذاب» که تأثیر بسزایی در شناخت قیامت دارد، از منظر طرح‌واره‌های نامبرده بررسی نشده است، نوشتار پیش رو تازه و نو خواهد بود.

## ۱. ادبیات مفهومی تحقیق

### ۱-۱. زبان‌شناسی شناختی

یکی از شاخه‌های جدید دانش زبان‌شناسی که سعی در توصیف و تبیین ساختار و نقش زبان دارد، «زبان‌شناسی شناختی» است. زبان‌شناسی شناختی ریشه در مباحث زبانی و علوم شناختی نوظهور در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی دارد (راسخ مهند، ۱۳۹۳، ص ۶). از سردمداران بنام این رویکرد می‌توان به جورج لیکاف، رونالد لانگاکر و تالمی اشاره کرد (سلطانی، ۱۳۹۱، ص ۲). زبان‌شناسان دیگری چون کرافت، فوکونیه، جانسون، سویستر و ترنر نیز در رشد و بالندگی این مکتب تأثیرگذار بوده‌اند (راسخ مهند، ۱۳۹۳، ص ۷). از آنجایی که زبان‌شناسی شناختی با علوم دیگری مانند روان‌شناسی، علوم تربیتی، فلسفه، هوش مصنوعی و عصب‌شناسی رابطه تنگاتنگی دارد و از داده‌های شناختی حاصل از این ارتباط استفاده می‌کند، در پی آن است که بافت‌های زبانی حاصل از این ارتباط را بررسی نماید؛ بنابراین رابطه پیوسته و مستمر با دیگر حوزه‌های شناختی ویژگی بارز زبان‌شناسی شناختی است.

قابلیت انعطاف‌پذیری ویژه‌ای که زبان‌شناسی شناختی نسبت به سایر علوم دارد، حاصل چنین تعامل گسترده‌ای با دیگر علوم است که رابطه زبان انسان را با شناخت وی از جهان پیرامون، بررسی و تحلیل می‌نماید؛ چرا که «زبان، الگوهای اندیشه و ویژگی‌های ذهن انسان را منعکس می‌کند» (croft & cruse, 2004).

به عقیده لیکاف، دو اصل عمده از مبانی زبان‌شناسی شناختی، اصل تعمیم و اصل شناختی است. بنا بر اصل تعمیم در مطالعه زبان، نگرش حوزه‌ای پذیرفته نیست و جنبه‌های مختلف دانش زبانی بر اساس برخی توانایی‌های شناختی عام ساخته می‌شود و تأکید بر جنبه‌های مشترک حوزه‌های مختلف زبانی است.

در این دیدگاه، دیگر زبان در لایه‌های محدود منحصر نمی‌شود؛ بلکه کاملاً شناور است. مقوله‌ها کاملاً گنگ است ولی شناخت و بافت و سایر عوامل زبانی است که آن‌ها را کدگذاری می‌کند.

ولی اصل شناختی تأکید دارد «اصولی که برای زبان توصیف و تبیین می‌شوند، باید با اصول حاکم بر کارکرد مغز و ذهن که در سایر رشته‌های شناختی کشف شده‌اند، سازگار باشند (ایوانز و گرین، ۲۰۰۶، ص ۴۰). ... بنابراین اصل زبان چیزی جز معنا نیست» (راسخ مهند، ۱۳۹۳، ص ۲۰).

چهار اصل معناشناسی شناختی، موارد زیر را شامل می‌شود:

۱. معنی، زبانی منظری است. ۲. معنی، زبانی پویا و قابل انعطاف است. ۳. معنی، زبانی دایره‌المعارفی است و مستقل از سایر حوزه‌های شناختی نیست. ۴. معنی، زبانی بر اساس کاربرد عینی و تجربه به دست می‌آید.

## ۱-۲. مفهوم عذاب

### ۱-۲-۱. ریشه‌شناسی واژه «عذاب»

واژه «عذاب» از ریشه (ع ذ ب) گرفته شده است. این ریشه در قرآن کریم ۳۷۱ مرتبه تکرار شده است که از این میان ۴۱ مورد آن به صورت فعل (۲ مورد فعل ماضی و ۳۹ مورد فعل مضارع) و مابقی به صورت اسم به کار رفته است (۴ مورد اسم مفعول، ۴ مورد اسم فاعل و ۳۲۲ مرتبه به صورت مصدر).

در اصل معنی این واژه، اختلاف شده است، بعضی معتقدند که این واژه از «عَذَبَ الرَّجُلُ وَالْحِمَارُ وَالْفَرَسُ يَعْذِبُ عَذَابًا وَعُدُوبًا» گرفته شده است و به معنای «لَمْ يَأْكُلْ مِنْ شِدَّةِ الْعَطَشِ»: از فرط تشنگی چیزی نخورد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۵۸۳)؛ بنابراین نظر، «التَّعْذِيبُ» در اصل، وادار نمودن انسان به تحمل گرسنگی و بی‌خوابی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۵۴).

نظر دیگر این است که اصل آن از «العَذْبُ مِنَ الشَّرَابِ وَالطَّعَامِ» است؛ یعنی کُلُّ مُسْتَسَاغٍ: هر چیز گوارایی که به آسانی در گلو فرورود. «عَذْبُ اللِّسَانِ وَعَذْبُ الكَلَامِ» نیز از

جهت تشبیه به آب صاف و گوارا استعمال می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۵۸۳). پس «التَّغْدِيبُ» بنابر این قول، به معنی شیرینی و گوارایی حیات را از کسی گرفتن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۵۴).

برخی از واژه‌شناسان معتقدند که «التَّغْدِيبُ» همان زدن است که از عبارت «ماءٌ عَذِيبٌ» گرفته شده است. در لسان العرب آمده است: ماءٌ عَذِيبٌ وذو عَذَبٍ: كَثِيرٌ الْقَدَى وَالطُّحْلُبُ: آبی که در آن جلبک و خار و خاشاک باشد؛ و أَعْدَبَ الْحَوْضَ: نَزَعَ مَا فِيهِ مِنَ الْقَدَى وَالطُّحْلُبِ: خَاكٍ وَكَلٍّ وَلايِي رَا كَهْ فِي حَوْضِ آبٍ بُوْد، كُنْدَ (پاك‌سازی كرد) (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۵۸۳). «پس عَدَّيْتُهٗ» به معنی اخیر مثل عبارت: كَدَّرْتُ عَيْشَهٗ وَزَلَقْتُ حَيَاتَهٗ- است یعنی زندگی‌اش را تار، و حیاتش را بی‌ثبات و لغزان نمودم» (خسروی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۷۰). لازم به ذکر است که به لبه و تیزی تازیانه و زبان و اطراف شاخه‌های درخت نیز «عَدَبَةٌ» می‌گویند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۰۲).

مصطفوی در کتاب «التحقیق» خود می‌نویسد: «اصل این کلمات، یکی است و آن چیزی است که مناسب و موافق طبایع و مقتضی حال باشد؛ همچنان که برای آب از واژه «العذب» استفاده می‌شود. ایشان معتقدند که «الف» عذاب دلالت بر امتداد دارد و عذاب در امور مکروه و ناپسند و مجازاتی که حال فرد و باطن آلوده وی اقتضا می‌کند، استفاده می‌شود» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۶۶).

### ۱-۲-۲. انواع عذاب در قرآن کریم

عذاب، مجازات دردناک دنیوی و اخروی گناه‌کاران و بدکاران است. خداوند حکیم، انسان را برای بندگی خویش خلق کرده (ذاریات: ۵۶) و توانایی انتخاب و اختیار را به او بخشیده است؛ پس کسانی که راه بندگی را در پیش گیرند، سعادت‌مند می‌شوند و کسانی که از اطاعت و بندگی سرباز زنند، دچار خشم و عذاب الهی می‌گردند. این افراد در دنیا و آخرت، گرفتار کیفر عقاید و اعمال خویش خواهند شد.

## ۱-۲-۲-۱. عذاب‌های دنیوی

خداوند متعال در بسیاری از آیات قرآن مجید، درباره سرنوشت ذلت‌بار و عذاب خوارکننده اقوام مختلف اعم از قوم عاد، ثمود، لوط و اصحاب سبت و... صحبت به میان آورده است و داستان عذاب آن‌ها را بازگو کرده است. از جمله عذاب‌های دنیوی که به خاطر اعمال بد کافران و معاندان و... گریبان‌گیرشان شده است، نام می‌برد مانند:

- نابودی محصولات به وسیله آتش<sup>۱</sup>،
- غرق شدن در آب<sup>۲</sup>،
- ابابیل<sup>۳</sup>،
- ابر<sup>۴</sup>،
- باد<sup>۵</sup>،
- باران<sup>۶</sup>،

۱. ﴿إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ\* وَلَا يَسْتَأْذِنُونَ\* فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَ هُمْ نَائِمُونَ\* فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ﴾ (قلم: ۱۷-۲۰).

۲. ﴿كَذَّابٍ ءَالَ فِرْعَوْنَ وَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَحْمَتِ أَهْلِكُنَّاهُمْ بِدُئُوبِهِمْ وَ أَعْرَفْنَا ءَالَ فِرْعَوْنَ وَ كُلِّ كَاثِبٍ ظَالِمٍ﴾ (انفال: ۵۴)، ﴿فَاتَّقِمْنَا مِنْهُمُ فَأَعْرَفْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَهْمِ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ كَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾ (اعراف: ۱۳۶)، ﴿فَلَمَّا ءَاسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَعْرَفْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (زخرف: ۵۵)، ﴿وَ إِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَ أَعْرَفْنَا ءَالَ فِرْعَوْنَ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ (بقره: ۵۰)، ﴿كَذَّابٍ ءَالَ فِرْعَوْنَ وَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَحْمَتِ أَهْلِكُنَّاهُمْ بِدُئُوبِهِمْ وَ أَعْرَفْنَا ءَالَ فِرْعَوْنَ وَ كُلِّ كَاثِبٍ ظَالِمٍ﴾ (انفال: ۵۴)، ﴿فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَاَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ (قصص: ۴۰)، ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَن أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَ مِنْهُمْ مَن أَخَذْنَاهُ الصَّيْحَةَ وَ مِنْهُمْ مَن حَسَبْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَ مِنْهُمْ مَن أَعْرَفْنَا وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَ لَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (عنكبوت: ۴۰)، ﴿وَ اتْرُكُ الْبَحْرَ رَهْوًا إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُّغْرَقُونَ﴾ (دخان: ۲۴)، ﴿فَأَخَذْنَاهُ وَ جُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَاَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ (قصص: ۴۰) و ﴿فَأَخَذْنَاهُ وَ جُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ وَ هُوَ مُلِيمٌ﴾ (ذاریات: ۴۰).

۳. ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ\* أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضَلُّلٍ\* وَ أَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ\* تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ\* فَجَعَلْنَاهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ﴾ (فیل: ۱-۵).

۴. ﴿فَكَذَّبَ أَصْحَابُ لَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ\*... كَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابٌ يَوْمَ الظُّلَّةِ إِنَّهُ كَانَ عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (شعراء: ۱۷۶-۱۸۹)، ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُّسْتَقْبِلَ أُوْدِيِّتِهِمْ قَالُوا هَٰذَا عَارِضٌ مُّطِيرٌ نَّالَ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (احقاف: ۲۴).

۵. ﴿وَإِنَّمَا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ\* سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَ تَمَازِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أُعِجَازٌ مُّخْلِ حَاوِيَةٍ﴾ (حاقه: ۶-۷).

- بارش سنگریزه<sup>۶</sup>،
- قحطی و کاهش محصولات،
- ملخ، شپش، قورباغه،
- خون،
- برف قرمز و طوفان<sup>۷</sup>،
- زلزله و واژگون ساختن زمین<sup>۸</sup>،
- زمین<sup>۹</sup>،
- صاعقه<sup>۱۰</sup>،
- صیحه<sup>۱۱</sup>،
- مال و فرزند<sup>۱۲</sup>،
- قتل<sup>۱۳</sup>،
- مسخ<sup>۱۴</sup>.

- 
۶. ﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ﴾ (قمر: ۱۱)، ﴿فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَ بَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِنِ أَكْلِي خَمْطٍ وَ أَثَلٍ وَ شَيْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾ (سبأ: ۱۶).
۷. ﴿وَ لَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ\* وَ أَنْظَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ (اعراف: ۸۰-۸۴).
۸. ﴿وَ لَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصِ يَمِينِ السَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَدْعُونَ\* فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَ الْجُرَادَ وَ الْفُلَّ وَ الضَّفَادِعَ وَ الدَّمَ آيَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَ كَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ\* وَ لَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لِنَكْشِفَهُنَّ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَ لَكَ وَ لَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (اعراف: ۱۳۰-۱۳۴).
۹. ﴿فَأَخَذْتُهُمُ الرِّجْفَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾ (اعراف: ۷۸).
۱۰. ﴿أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ إِن نَّشَأُ نَحْسِفُ بِهِنَّ الْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطُ عَلَيْهِمُ كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾ (سبأ: ۹).
۱۱. ﴿وَ أَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهَدَىٰ فَأَخَذَتْهُمُ الْعَذَابُ الْهَوْنِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (فصلت: ۱۷).
۱۲. ﴿وَ أَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾ (هود: ۶۷).
۱۳. ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَ لَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ تَرْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَ هُمْ كَافِرُونَ﴾ (توبه: ۵۵).
۱۴. ﴿فَقَتَلُوهُمُ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يَخْرِبُهُمْ وَ يَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يُشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ﴾ (توبه: ۱۴).
۱۵. ﴿وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ\* فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَ مَا خَلْفَهَا وَ مَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (بقره: ۶۵-۶۶).

از جمله عذاب‌های دیگری که گروهی از مفسرین از آن‌ها به عنوان عذاب‌های دنیوی یاد کرده‌اند، می‌توان به استیصال (استدراج)<sup>۱۶</sup> و ذلت<sup>۱۷</sup> اشاره کرد. (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۷، ج ۲۰، ص ۲۰۳).

### ۱-۲-۲-۲. عذاب‌های اخروی

خداوند متعال در قرآن کریم، از عذاب‌های اخروی صحبت به میان آورده است و این عذاب‌ها را به مراتب بزرگ‌تر و وحشتناک‌تر معرفی کرده است و بیان می‌دارد که آن‌چنان این عذاب‌ها دردناک است که گناه‌کار حاضر است فرزند خود، همسر و برادر و خویشاوندان و هر آن‌کسی را که در روی زمین است، فدا کند تا در برابر این عذاب خلاصی و رهایی یابد (معارج: ۱۲-۱۴).

تقسیم‌بندی انواع عذاب‌ها در قیامت، کاری بس دشوار و پیچیده است؛ چراکه کسی حقیقت این عذاب‌ها را درک نکرده است؛ اما بر اساس توصیفات قرآن مجید، شاید بتوان عذاب‌های اخروی را به دو دسته عذاب‌های جسمانی و روحانی تقسیم کرد: عذاب‌های روحانی، عذاب‌هایی را گویند که آثار کيفر و مجازات آن بر روی روح و روان فرد اثر گذار است. برخی از این کيفرها عبارت‌اند از:

- غم و اندوه فراوان و همیشگی<sup>۱۸</sup>،
- سرزنش پروردگار<sup>۱۹</sup>،
- خواری و بی‌یاوری<sup>۲۰</sup>،

<sup>۱۶</sup>. ﴿وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْتُمْ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكُمْ فَامْلَيْتُمْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ثُمَّ أَخَذْتُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ (عد: ۳۲).

<sup>۱۷</sup>. ﴿وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِئُ الْأَرْضُ مِن بَقَائِهَا وَ قَبَائِلَهَا وَ فُؤُومَهَا وَ عَدَسَهَا وَ بَصِلَهَا قَالَ أَنْتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مِمَّا سَأَلْتُمْ وَ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلِيلَةُ وَ الْمَسْكَنَةُ وَ بَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ ذَالِكُمْ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيَّيْنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَالِكُمْ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ (بقره: ۶۱).

<sup>۱۸</sup>. ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ (حج: ۲۲).

<sup>۱۹</sup>. ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ﴾ قَالَ احْسَبُوا فِيهَا وَ لَا تُكَلِّمُون﴾ (مؤمنون: ۱۰۷-۱۰۸).

<sup>۲۰</sup>. ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ (آل عمران: ۱۹۲).

- شماتت مأموران و نگهبانان<sup>۲۱</sup>،
  - نعره و حشتناک دوزخ<sup>۲۲</sup>،
  - گفت‌وگوی ملامت‌آمیز بهشتیان با آنان<sup>۲۳</sup>
- عذاب‌های جسمانی مجموعه‌ای از کیفرهاست که بر جسم آدمی اثر می‌گذارد و جسم وی را آزار می‌دهد. این نوع عذاب را خداوند متعال با شکنجه‌ها و تنبیهات بدنی سخت و دردآور، خوراکی‌ها و پوشیدنی‌ها به تصویر کشیده است که عبارت‌اند از:
- زقوم یا میوه تلخ<sup>۲۴</sup>،
  - حمیم یا آب سوزان<sup>۲۵</sup>،
  - غسلین یا چرک و خون<sup>۲۶</sup>،
  - ضریع؛ به معنای نوعی گیاه خاردار و بسیار تلخ و متعفن‌تر از مردار و داغ‌تر از آتش<sup>۲۷</sup>،
  - غساق یا خونابه<sup>۲۸</sup>،
  - صدید؛ به معنای چرک و خونابه جراحات<sup>۲۹</sup>،
  - غذای گلوگیر<sup>۳۰</sup>،
  - لباس‌های دردآور و سوزنده بر دوزخیان<sup>۳۱</sup>،

- 
۲۱. ﴿وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِجَزَاءِ جَهَنَّمَ اِذْ عُرُوا رَبُّكُمْ يُحْثِفُ عَلْنَا بِيَوْمِئِذٍ مِنَ الْعَذَابِ \* قَالُوا اَوْ لَمْ تَكُنْ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا بَلَى قَالُوا فَاذْعُوْا وَا مَا دُعُوا الْكَافِرِينَ اِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ (غافر: ۴۹-۵۰).
۲۲. ﴿اِذَا رَأَوْهُمْ مِنْ مَّكَانٍ يَبْعِدُو سَمْعُوْا لَهَا تَعْظِيْمًا وَا زَفِيْرًا﴾ (فرقان: ۱۲).
۲۳. ﴿وَا نَادَى اَصْحَابُ الْجَنَّةِ اَصْحَابَ النَّارِ اَنْ قَدْ وَاخَدْنَا مَا وَاخَدْنَا رُبُّنَا خَفًا فَهَلْ وَاخَدْتُمْ مَا وَاخَدَ رَبُّكُمْ خَفًا قَالُوا نَعَمْ فَاذَنْ مُؤَدِّنٌ بَيْنَهُمْ اَنْ لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلٰى الظّٰلِمِيْنَ﴾ (اعراف: ۴۴).
۲۴. ﴿اِنَّ شَجْرَةَ الزَّوْمِ \* طَعَامٌ الْاَثِيْمِ \* كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُوْنِ \* كَعَلَى الْحَمِيْمِ﴾ (دخان: ۴۳-۴۶).
۲۵. ﴿ثُمَّ اِنْ لَّمْ عَلَيْهَا لَشْوَابًا مِنْ حَمِيْمٍ﴾ (صافات: ۶۷).
۲۶. ﴿وَا لَا طَعَامٌ اِلَّا مِنْ غَسْلِيْنٍ﴾ (حاقة: ۳۶).
۲۷. ﴿لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ اِلَّا مِنْ ضَرِيْعٍ \* لَا يُسْمِنُ وَا لَا يُغْنِي مِنْ جُوْعٍ﴾ (غاشیه: ۶-۷).
۲۸. ﴿اِلَّا حَمِيْمًا وَا غَسَاقًا﴾ (نبا: ۲۵).
۲۹. ﴿مِنْ وَاوَاثِهِ جَهَنَّمُ وَا يُشَقَّى مِنْ مَّاءٍ صَدِيْدٍ \* يَتَجَرَّعُهُ وَا لَا يَكَادُ يُسِيغُهُ وَا يَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَا مَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَا مِنْ وَاوَاثِهِ عَذَابٌ غَلِيْظٌ﴾ (ابراهیم: ۱۶-۱۷).
۳۰. ﴿اِنَّ لَدَيْنَا اَنْكَالًا وَا حَجِيْمًا \* وَا طَعَامًا ذَا عُصَبَةٍ وَا عَدَابًا اَلِيْمًا﴾ (مزل: ۱۲-۱۳).



- پوشیدنی‌های زشت و بدمنظر و بدبو<sup>۳۲</sup>،
- برخورد با بادهای کشنده و دودهای غلیظ و آتش‌زای<sup>۳۳</sup>،
- رویدن پوست‌های پی‌درپی و از میان رفتن آن‌ها<sup>۳۴</sup>،
- داغ شدن صورت، پهلو و پشت<sup>۳۵</sup>،
- حبس در زندان‌های تنگ و تاریک با غل و زنجیر به صورت انفرادی<sup>۳۶</sup>،
- کشانیده شدن به سوی آتش در حالی که گناه‌کار، غل و زنجیر بر گردن، دست‌وپا دارد<sup>۳۷</sup>،
- گرز آهنین<sup>۳۸</sup>،
- داخل شدن در سقر<sup>۳۹</sup>.

### ۳-۱. طرح‌واره‌های تصویری و کارکرد آن

یکی از مفاهیم اساسی «زبان‌شناسی شناختی»، مفهوم طرح‌واره تصویری است که گشتارهایی تجربی بوده و از طریق فعالیت‌های جسمی - حرکتی به هنگام کنترل اشیاء، قرار

۳۱. ﴿هَآذَانِ حَصْمَانِ اِحْتَصْمُوا فِي رَجْمِ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لُهُمْ ثِيَابٌ مِّنْ نَّارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ \* يُصْهَرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ﴾ (حج: ۱۹-۲۰).

۳۲. ﴿سَرَابِيلُهُمْ مِّنْ قَطْرَانٍ وَتَعْنَىٰ وُجُوهُهُمْ النَّارُ﴾ (ابراهیم: ۵۰).

۳۳. ﴿وَاصْحَابُ الشِّمَالِ مَا اصْحَابُ الشِّمَالِ \* فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ \* وَظِلٍّ مِّنْ يَحُمُومٍ \* لَا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ \* اِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَٰلِكَ مُتْرَفِينَ﴾ (واقع: ۴۱-۴۶).

۳۴. ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيْهِمْ نَارًا كَلِمًا نَّضْحَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَزِيْزًا حَكِيْمًا﴾ (نساء: ۵۶).

۳۵. ﴿يَوْمَ يَخْمَىٰ عَلَيَّهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فُتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كُنْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (توبه: ۳۵).

۳۶. ﴿وَ اِذَا الْاَلْفَاؤُ مِنْهَا مَكَانًا صَبِيْمًا مُّقْرَنَيْنَ دَعَوْا هُنَالِكَ ثُبُورًا \* لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا وَاَجْدًا وَ اَدْعُوا ثُبُورًا كَثِيْرًا﴾ (فرقان: ۱۳-۱۴).

۳۷. ﴿خُذُوْهُ فَعَلُوْهُ \* ثُمَّ الْجَحِيْمِ صَلُوْهُ \* ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوْهُ﴾ (حاقة: ۳۰-۳۲).

۳۸. ﴿وَ لَهُمْ مَقَامِعٌ مِّنْ حَدِيْدٍ﴾ (حج: ۲۱-۲۲).

۳۹. ﴿سَأَصْلِيْهِ سَقَرٌ \* وَ مَا اَدْرَاكَ مَا سَقَرٌ \* لَا تُبْقِي وَ لَا تَذَرُ \* لَوْ اَنَّكَ لَبَشَرٌ \* عَلَيَّهَا تِسْعَةَ عَشْرٍ﴾ (مدثر: ۲۶-۳۰).

گرفتن در فضا و زمان و جهت‌دهی کانون ادراکی به منظور اهداف خاصی به وجود می‌آید (Johnson, 1991).

«زبان‌شناسی شناختی» بر این ادعاست که بخش مهمی از دانش انسانی، ایستا و گزاره‌ای و جمله‌ای نیست؛ بلکه حاصل تعاملات ادراکی، اعمال جسمانی و کنترل اشیاء است (Johnson, 1987 & Lakoff, 1987 & 1990 & Talmy, 1988).

طرح‌واره‌های تصویری، ساختاری معنی‌دار و جسمی شده‌ای است که حرکات جسم انسان در فضای سه‌بعدی، تعاملات ادراکی و نحوه برخورد ما با ادراک آن‌ها را پدید می‌آورد. به نظر جانسون، تجربیات ما از جهان خارج ساخت‌هایی در ذهن ما پدید می‌آورد که ما آن‌ها را به زبان خود انتقال می‌دهیم. به عبارت ساده‌تر، طرح‌واره‌های تصویری، نوعی ساخت مفهومی است که برحسب تجربه ما از جهان خارج در زبان نمود می‌یابد (صفوی، ۱۳۸۲، ص ۶۷-۶۸). طرح‌واره‌های تصویری چند ویژگی دارند:

۱. طرح‌واره‌های تصویری از لحاظ منشأ، پیش مفهومی‌اند.
۲. طرح‌واره‌های تصویری می‌تواند مفاهیمی بسیار دقیق را پدید می‌آورد.
۳. طرح‌واره‌های تصویری از مشاهده جهان و تعامل با آن ناشی می‌شود.
۴. طرح‌واره‌های تصویری فی‌نفسه معنادار هستند.
۵. طرح‌واره‌های تصویری بازنمایی‌های مشابه هستند.
۶. طرح‌واره‌های تصویری فی‌نفسه می‌توانند پیچیده باشند.
۷. طرح‌واره‌های تصویری با صورت‌های ذهنی یکی نیستند.
۸. طرح‌واره‌های تصویری چند وجهی هستند.
۹. طرح‌واره‌های تصویری در معرض تغییر و تبدیل‌اند.
۱۰. طرح‌واره‌های تصویری می‌توانند در گروه‌ها یافت شوند.

ترنر به اقسام مختلفی از طرح‌واره‌های تصویری اشاره کرده است. طرح‌واره‌ها ممکن است ساده یا مرکب باشند. رایج‌ترین طرح‌واره‌های ساده عبارت‌اند از:

۱. طرح‌واره‌هایی که حرکت در یک مسیر را نشان می‌دهند؛
۲. طرح‌واره‌هایی که رابطه درون و داخل را بیان می‌کنند؛

۳. طرح‌واره‌هایی که توازن را نشان می‌دهند؛

۴. طرح‌واره‌هایی که تقارن را نشان می‌دهند؛

۵. طرح‌واره‌های نیرویی - پویایی (قائمی نیا، ۱۳۹۰، ص ۵۶-۶۱).

## ۲. تحلیل طرح‌واره‌های تصویری «عذاب» در قرآن کریم

### ۲-۱. طرح‌واره حجمی و مفهوم آن

«بر اساس طرح‌واره حجمی، تجربه‌ای که انسان از وجود فیزیکی خود مبنی بر اشغال بخشی از فضا دارد، درک مفهوم انتزاعی حجم را برای او امکان‌پذیر می‌سازد و انسان، مطرووف ظرف‌ها و مکان‌هایی می‌شود که دارای حجم هستند و این تجربه فیزیکی را به مفاهیم دیگر که به لحاظ جوهری یا مفهومی حجم ناپذیرند، بسط می‌دهد و طرح‌واره‌های انتزاعی از احجام فیزیکی در ذهن خود پدید می‌آورد» (محمدی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۱).

در بسیاری از موارد، قرآن کریم نیز برای تبیین و محسوس نمودن پدیده‌ها و مسائل مربوط به زندگی دنیوی و اخروی و همچنین به‌طور ویژه، بحث «عذاب» که مفاهیمی انتزاعی هستند، از این شیوه استفاده نموده است. مانند: ﴿أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَّلِيٍّ يَضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ (هود: ۲۰).

آن‌ها هیچ‌گاه توانایی فرار در زمین را ندارند؛ و جز خدا، پشتیبان‌هایی نمی‌یابند! عذاب خدا برای آن‌ها مضاعف خواهد بود؛ (چرا که هم خودشان گمراه بودند و هم دیگران را گمراه ساختند)؛ آن‌ها هرگز توانایی شنیدن (حق را) نداشتند؛ و (حقیقت را) نمی‌دیدند! (مکارم شیرازی).

طبرسی در ذیل این آیه شریفه می‌فرماید: در معنای «يَضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ» در این آیه چند وجه گفته شده است:

۱- چنان نیست که تنها به واسطه کفرشان، عذاب شوند بلکه گذشته از اینکه برای کفر، عذاب و کیفر می‌شوند برای سایر گناهان نیز عذاب شوند، چنانچه در آیه دیگر فرموده: ﴿رَدْنَاهُمْ عَذَابًا قَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ﴾.

۲- یعنی هر وقت یک نوع از عذاب بر آن‌ها صورت گیرد به دنبال آن نوعی دیگر همانند آن یا سخت‌تر بیاید و هم‌چنان پیوسته روی استحقاقی که داشته‌اند، عذاب‌های گوناگون ببینند.

۳- عذاب، نسبت به بزرگان و رؤسای آن‌ها مضاعف گردد به خاطر کفرشان و به خاطر اینکه مردم را به پیروی خود می‌خواندند، که یکی عذاب گمراهی است و دیگری عذاب گمراه کردن و بازداشتن مردم از راه خدا (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۲، ص ۳۴).

همچنان که مشاهده می‌گردد در این آیه شریفه، «عذاب» به منزله شیء مادی در نظر گرفته شده است که در صورت لزوم، می‌توان بر آن افزود یا از آن کم کرد. این طرح‌واره در قرآن کریم با واژه‌های دیگری نیز که دلالت بر کم و زیاد شدن دارد، هم چون «زدنا»، «لَا يَخْفَى» و «يُضَاعَف» بیان شده است. در این گونه آیات، خداوند با به کار بردن واژه‌هایی ملموس، عذاب را در قالب «طرح‌واره حجمی» به صورت عینی به تصویر کشیده است.

در مثال دیگر در سوره ق، آیه ۲۶ می‌فرماید: ﴿الَّذِي جَعَلَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَأَلْفِيَاهُ فِي الْعَذَابِ الشَّدِيدِ﴾؛ همان کسی که معبود دیگری با خدا قرار داده، (آری) او را در عذاب شدید بیفکنید! (مکارم شیرازی)

خداوند، برای بیان این نکته که کافران در عذاب شدیدی هستند و این عذاب آن‌ها را از همه طرف احاطه کرده است، از طرح‌واره حجمی بهره جسته است و عذاب را به عنوان ظرفی مفهوم‌سازی کرده است که انسان‌ها، مظلوف آن هستند. کاربرد حرف اضافی «فی» در این آیه، باعث گردیده تا واژه انتزاعی «عذاب»، مانند یک حجم فیزیکی در ذهن متصور گردد و درک مفهوم آن آسان‌تر شود. شایان ذکر است که طرح‌واره حجمی با حروف اضافه‌ای همچون «در، داخل، توی، بیرون و...» نیز به کار می‌رود و آنچه پس از این حروف به کار می‌رود، دارای حجم تلقی می‌شود (رضوی، ۱۳۹۰، ص ۳۰۱).

واژه‌های دیگری نیز در قرآن همچون داخل شدن در عذاب (غافر: ۴۶)، افکنده شدن در عذاب (ق: ۲۶)، باقی ماندن در عذاب (طه: ۷۱) و جاودانه بودن در آن (مائده: ۸۰) بیانگر این طرح‌واره تصویری است.

## ۲-۲. طرح‌واره نزدیکی و دوری و مفهوم آن

این نوع از طرح‌واره‌های تصویری که یکی از زیرمجموعه‌های «طرح‌واره مکانی» است، با فاصله اشیاء نسبت به یکدیگر سروکار دارد. در این نوع طرح‌واره، برای به تصویر کشیدن مفاهیم انتزاعی، عموماً از واژگانی استفاده می‌شود که دلالت بر نزدیکی و دوری اشیاء نسبت به یکدیگر دارند. تیلر معتقد است زمانی که یک طرح‌واره مبتنی بر روابط مکانی بر دامنه غیر مکانی فرافکنده شود، در واقع طرح‌واره تصویری نزدیکی و دوری ترسیم گردیده است. او معتقد است این فرافکنی میزان تداخل عاطفی و احتمال تأثیر متقابل را برحسب نزدیکی و دوری تغییر می‌دهد (تیلر، ۱۳۸۳، ص ۳۲۰).

یکی از نمونه‌های بارز برای ترسیم این نوع طرح‌واره، مفهوم‌سازی نزدیکی خداوند به بندگان در آیه ۱۶ سوره قاف است که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُؤَسُّوسُ بَيْنَ فُئْتِهِ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾؛ ما انسان را آفریدیم و وسوسه‌های نفس او را می‌دانیم و ما به او از رگ قلبش نزدیک‌تریم. (مکارم شیرازی)

خداوند تبارک و تعالی از این نوع طرح‌واره، در مفهوم انتزاعی «عذاب» نیز استفاده نموده است:

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾ (اسراء: ۵۷)؛ کسانی را که آنان می‌خوانند، خودشان وسیله‌ای (برای تقرب) به پروردگارشان می‌جویند، وسیله‌ای هرچه نزدیک‌تر؛ و به رحمت او امیدوارند؛ و از عذاب او می‌ترسند؛ چرا که عذاب پروردگارت، همواره در خور پرهیز و وحشت است! (مکارم شیرازی)

خداوند در این آیه، بیان می‌کند که ملائکه، جن و انس که مشرکین آن‌ها را معبود خود خوانده‌اند، برای تقرب به پروردگار و نزدیک‌تر شدن به او، خود نیاز به وسیله دارند تا به او اقتدا کنند و در امور زندگی‌شان به او مراجعه کنند. آن‌ها از عذاب پروردگار بیمناک‌اند در حالی که عذاب پروردگار، محذور است.

واژه «محذور» اسم مفعول از ریشه «حَذَرَ يَحْذُرُ حَذْرًا» و به معنای دوری کردن و احتراز از چیز ترسناک و هراس‌آور است (خسروی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۶۰). کتاب «المعجم الوسيط»

این واژه را این‌گونه ترجمه کرده است: ما يُتَّقِي وَحُجْرًا؛ یعنی آنچه که باید از آن بر حذر بود و دوری جست (انیس و دیگران، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۶۲). اگرچه نویسنده در ترجمه این واژه، معانی دوری را به صورت صریح ذکر نکرده است، اما در ذیل واژه «اتَّقِي» معانی «حذر، حَتْبَهُ و ابْتَعَدَ عَنْهُ» را گنجانده است (همان، ج ۱، ص ۱۳۸).

در این آیه، رابطه مکانی دوری، بر دامنه غیر مکانی که عذاب پروردگار می‌باشد، فرافکنده شده است تا بدین وسیله میزان تأثیرگذاری و ترس از این مفهوم ذهنی، ملموس‌تر گردد؛ به بیان روشن‌تر، مفهوم «عذاب» به گونه‌ای تصور شده است که گویی شیئی است با قابلیت دوری و نزدیکی.

همچنین در آیه: ﴿وَلَنذِيقَنَّهُم مِّنَ الْعَذَابِ الْأَلِيمِ الَّذِي عَمِلُوا لِنَفْسِهِمْ إِنَّهُم لَأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (سجده: ۲۱)؛ به آنان از عذاب نزدیک (عذاب این دنیا) پیش از عذاب بزرگ (آخرت) می‌چشانیم، شاید باز گردند (مکارم شیرازی).

خداوند متعال برای بیان عذاب دنیا و عدم گریز و فرار از این عذاب الهی، از واژه «أدنی» استفاده کرده است. علامه طباطبایی می‌فرماید:

«در این آیه شریفه، علت رسانیدن عذاب دنیا بدیشان، امید بازگشت به سوی خدا و توبه است؛ در نتیجه مراد از عذاب «أدنی» عذاب دنیا خواهد بود، که خداوند برایشان نازل کرد تا زهر چشمی از آن‌ها بگیرد و آن‌ها را از عذاب بزرگ قیامت بترساند؛ و معنای آیه از «عذاب أدنی» یعنی عذاب نزدیک‌تر از عذاب قیامت، چیزی از قبیل قحطی و مرض و جنگ و خون‌ریزی و امثال آن است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۶۴).

## ۲-۳. طرح‌واره خطی و مفهوم آن

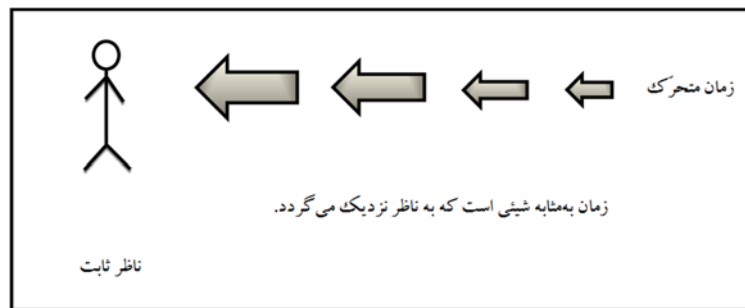
تیلر معتقد است در این طرح‌واره، اشیاء بر روی یک خط مستقیم با فاصله‌های متفاوتی از یکدیگر قرار گرفته‌اند و یک ناظر، در امتداد این خط قرار دارد که با هر یک از اشیاء در فاصله‌ای متغیر قرار گرفته است (تیلر، ۱۳۸۳، ص ۳۲۲). در «زبان‌شناسی شناختی»، برای مفهوم‌سازی زمان، دو مدل شخص محور و زمان محور، قابل تصور است؛ مدل زمان محور

در بحث طرح‌واره خطی نمی‌گنجد. آنچه که طرح‌واره خطی را می‌سازد، مدل شخص محور است که این نوع طرح‌واره خود به دو مدل زمان متحرک و ناظر متحرک، قابل تقسیم است.

### ۲-۳-۱. مدل زمان متحرک

در این مدل، ناظر به صورت ثابت و منفعل و زمان‌ها نسبت به وی، در حال حرکت است؛ مانند: «آزمون ارشد دارد نزدیک می‌شود». در واقع از حیث شناختی، الگوی حرکت زمان به گونه‌ای مفهوم‌سازی شده که گویی آزمون ارشد می‌تواند حرکت کند و به ما نزدیک شود.

تصویر ذیل گویای این مطلب است:



خداوند در قرآن کریم برای ملموس‌تر کردن مفهوم انتزاعی «عذاب»، از این مدل شناختی در موارد بسیار و با الفاظ و واژه‌های متفاوت، بهره جسته است.

به عنوان نمونه آیه ۸ سوره هود: ﴿وَلَعِنَ أَخْرَجْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيْقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ أَلَّا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ وَ حَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾؛ و اگر مجازات را تا زمان محدودی از آن‌ها به تأخیر اندازیم، (از روی استهزا می‌گویند: «چه چیز مانع آن شده است؟!») آگاه باشید، آن روز که (عذاب) به سراغشان آید، از آن‌ها بازگردانده نخواهد شد؛ (و هیچ قدرتی مانع آن نخواهد بود)؛ و آنچه را مسخره می‌کردند، دامانشان را می‌گیرد! (مکارم شیرازی)

«در این آیه اشاره و بلکه دلالت است بر این که کفار، وقتی از کلام خدای تعالی و یا از زبان پیامبر گرامی‌اش وعده عذابی را شنیدند که مفری از آن نبود و وقتی دیدند که خدا از

در رحمتش نسبت به آنان، آن عذاب را نفرستاد، دست به تمسخر زده و از در استهزا گفتند: پس آن عذاب چه شد؟ و چرا نیامد؟

مؤید این دلالت این است که در آخر آیه فرموده: ﴿أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ﴾ یعنی آگاه باشند که روزی که آن عذاب بیاید، دیگر از آنان بر نخواهد گشت» (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۲۳۰). «أُمَّة» نیز در اینجا بنا بر گفته ابن عباس و مجاهد، به معنای زمان است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۱۸).

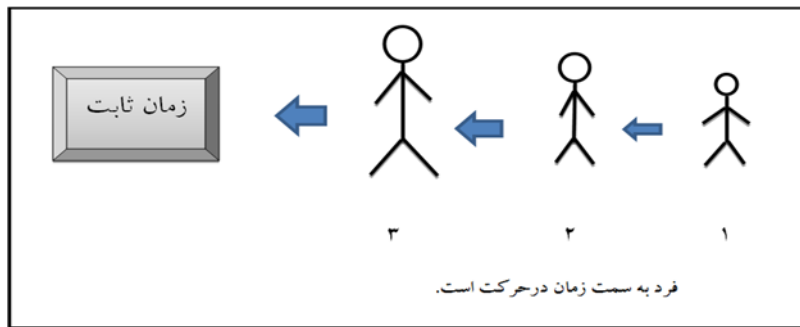
در این آیه شریفه، این مدل در مورد زمان عذاب قیامت به کار گرفته شده تا انفعال ناظر و محتوم بودن حسابرسی و تعذیب کفار را به خوبی نشان دهد؛ در واقع مفهوم غیر مادی «عذاب»، به گونه‌ای تصوّر شده است که کفار در موقعیت ثابتی قرار دارند و این زمان عذاب است که حرکت می‌کند و از آن‌ها دور می‌شود و یا به آن‌ها نزدیک می‌گردد؛ به گونه‌ای که از حیث شناختی، زمان عذاب به صورت حرکت زمان (زمان متحرک) قابل درک است.

### ۲-۳-۲. مدل ناظر متحرک

در این مدل، زمان دارای امتداد و مانند یک جسم دارای حجم تصور می‌شود؛ به گونه‌ای که همانند مکانی ثابت تلقی می‌شود و ناظر به سوی آن در حرکت است و در نهایت، به این زمان خواهد رسید؛ مانند: «کم کم به ماه رمضان نزدیک می‌شویم». بر اساس این الگو به نظر می‌رسد که گوینده در حال حرکت است و به ماه رمضان نزدیک می‌شود؛ در واقع می‌توان گفت از حیث شناختی، زمان به صورت الگوی حرکت شخص، مفهوم‌سازی شده است.

به عنوان مثال در آیه ۱۷۶ سوره صافات: ﴿أَقْبِعَ دَانِبَنَا يَسْتَعْجِلُونَ﴾ آیا آن‌ها برای عذاب ما شتاب می‌کنند؟ (مکارم شیرازی)، عذاب به منزله ظرفی ثابت، در نظر گرفته شده است که فرد کافر (ناظر) به سوی آن با سرعت در حرکت است و در رسیدن به آن، تعجیل و شتاب می‌کند و در نهایت نیز بدان خواهد رسید. در این مدل شناختی که ناظر متحرک است، فعال و مختار بودن عامل بیش‌تر به چشم می‌خورد.





## ۲-۴. طرح‌واره نیرو و مفهوم آن

به گفته جانسون، انسان با دیدن سدها و دیوارها و آنچه در مسیر حرکت، متحرک‌ها را قطع می‌کند، طرح‌واره‌ای در ذهن خود پدید می‌آورد که به نیروی او در گذر از سدها مربوط است (صفوی، ۱۳۸۴، ص ۷۴). این طرح‌واره، خود شامل چندین طرح‌واره مربوط به هم است که می‌توان برخی از آن‌ها را این گونه شرح داد:

### ۲-۴-۱. طرح‌واره تصویری ممانعت

در این طرح‌واره، سدّ پیش رو، محکم است و در واقع، مانع ادامه حرکت و رسیدن به مقصود می‌شود؛ گویی چاره‌ای جز توقف در پشت مانع نیست؛ مانند: «با غیبت راه سعادت‌مندی را به روی خود بست». در این مثال غیبت به مانند سدّی تصویرسازی شده است که مانع حرکت وی به سوی سعادت و رستگاری است؛ به همین دلیل در این نوع از طرح‌واره نیرو، گویی چاره‌ای جز ماندن پشت مانع وجود ندارد.

آیه شریفه ۱۸۸ سوره آل عمران بیانگر این مسأله است: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُجِبُونَ أَنَّ يُؤْتُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾؛ گمان مبر آن‌ها که از اعمال (زشت) خود خوشحال می‌شوند و دوست دارند در برابر کار (نیکی) که انجام نداده‌اند مورد ستایش قرار گیرند، از عذاب (الهی) برکنارند! (بلکه) برای آن‌ها، عذاب دردناکی است. (مکارم شیرازی).

در این آیه نیز، عذاب پروردگار، به‌مانند سد و مانعی در نظر گرفته شده است که در نتیجه اعمال بدکاران در برابرشان ظاهر می‌شود و مانع رسیدن آن‌ها به اهداف خود در دنیا و آخرت می‌گردد و هیچ راه نجات و خلاصی نیز از آن نیست.

صاحب تفسیر نمونه، ذیل این آیه شریفه می‌گوید:

«کسانی که از اعمال زشت خود، خوشحال‌اند و دوست دارند در ازای آنچه که انجام نداده‌اند، از آن‌ها تقدیر شود، از عذاب الهی دور نیستند و هرگز نجات نخواهند یافت. نجات از عذاب پروردگار برای کسانی است که حداقل از کار خود شرم‌منده و از این‌که کار حسنه‌ای انجام نداده‌اند، نادم و پشیمان‌اند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۱۰).

ایشان همچنین معتقدند این آیه، مختص منافقانی که در صدر اسلام می‌زیسته‌اند، نیست؛ بلکه همه افرادی که در زمان کنونی زندگی می‌کنند و از اعمال زشت خود خرسندند و مردم را تحریک می‌کنند که آن‌ها را با قلم و یا سخن در برابر اعمالی که انجام نداده‌اند، تقدیر کنند نیز، مشمول این آیه قرار خواهند گرفت. این افراد، نه تنها عذاب دردناک آخرت در انتظارشان است، بلکه در زندگی این دنیا عذاب گریبان‌گیرشان است و دچار خشم الهی و جدایی از خلق و انواع نابسامانی‌ها خواهند شد.

## ۲-۴-۲. طرح‌واره تصویری اجبار

در این نوع طرح‌واره، فرد در مسیر راه، به اجبار به سویی کشیده می‌شود. راسخ مهند معتقد است وقتی فرد در میان جمعیتی است و جمعیت او را به هر سو می‌کشد، در واقع از «طرح‌واره اجبار» استفاده شده است (راسخ مهند، ۱۳۸۹، ص ۵۰). خداوند نیز در قرآن کریم، برای بیان اجبار و عدم اختیار دوزخیان برای رفتن به سوی عذاب از این طرح‌واره استفاده کرده است؛ مانند آیه شریفه:

﴿مَتَّعُهُمْ قَلِيلًا ثُمَّ نَضَّطَّرُّهُمْ إِلَىٰ عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾ (لقمان: ۲۴)؛ ما اندکی آن‌ها را ازمتاع دنیا

بهره‌مند می‌کنیم، سپس آن‌ها را به تحمل عذاب شدیدی وادار می‌سازیم. (مکارم شیرازی).

راغب در کتاب *مفردات* خود می‌نویسد که منظور از کلمه «نَضَطْرٌ» وادارشدن انسان به کاری است که آن را ناخوش می‌دارد؛ او معتقد است اضطراب در این آیه، زیان دیدن به سبب امری خارجی است؛ مثل کسی که تهدید و زده می‌شود و برای اینکه رام شود تحت فشار قرار می‌گیرد که آن کار، بر او بار شود. (خسروی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۴۷). زمخشری نیز معتقد است کشانده شدن این افراد به سوی عذاب به اضطراب فرد به چیزی تشبیه شده است که توان جدا شدن از آن را ندارد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۰۰).

«لذا این جمله این توهم را دفع نموده و می‌فهماند که کفار در دنیا نیز حتی یک لحظه خارج از تدبیر خدا نیستند، و اگر با متاع اندک دنیا بهره‌مندشان می‌کند، چیزی نخواهد گذشت که مضطر و ناچارشان می‌کند، تا با پای خود به سوی عذابی غلیظ روان شوند. پس به هر حال مغلوب و مقهورند، و دائماً امر آنان به دست خدا است و نمی‌توانند خدا را به ستوه آورند نه در حال بهره‌مندی‌شان، و نه در غیر آن حال» (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۴۵).

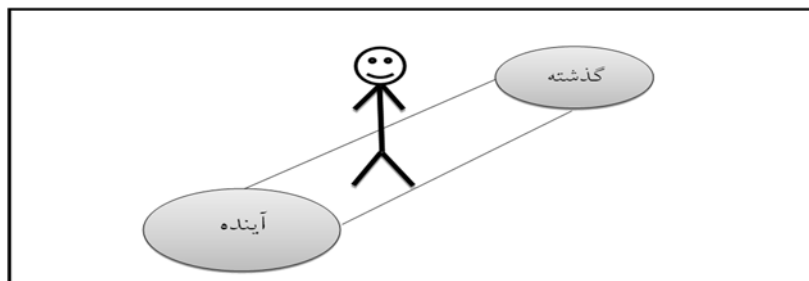
## ۲-۵. طرح‌واره عقب و جلو و مفهوم آن

یکی از انواع طرح‌واره‌های متداول، طرح‌واره موقعیت عقب و جلو است. این طرح‌واره در مرحله اول برای بدن انسان به کار می‌رود؛ قسمت جلو همیشه روبروی جهتی است که معمولاً انسان حرکت می‌کند. استعاره مفهومی این طرح‌واره، غالباً در موقعیت زمانی به کار می‌رود؛ به گونه‌ای که آینده در جلو قرار می‌گیرد و گذشته، پشت سر است. ریشه بسیاری از استعاره‌های مفهومی به کاررفته در قرآن، طرح‌واره موقعیتی جلو و عقب است که مثلاً برای بیان زمان آینده از عبارت «بَیْنَ أَيْدِيهِمْ» و برای زمان گذشته از عبارت «خَلْفَهُمْ» استفاده شده است.

﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خِزْفٍ وَمَنْ يُنَادِ لِلَّهِ إِنَّهُ يَفْقَهُ كَلِمَاتٍ أَنْ يُبْعَثَ حَيْثُ يَشَاءُ﴾ (سبا: ۴۶).

بگو: «شما را تنها به یک چیز اندرز می‌دهم و آن اینکه: دو نفر دو نفر یا یک نفر یک نفر برای خدا قیام کنید، سپس بیندیشید این دوست و هم‌نشین شما [محمد] هیچ‌گونه جنونی ندارد؛ او فقط بیم‌دهنده شما در برابر عذاب شدید (الهی) است!» (مکارم شیرازی). در این آیه شریفه، خداوند برای بیان عذاب قیامت که در آینده در نتیجه اعمال بدشان، بدان‌ها خواهد رسید، به‌جای استفاده از واژه‌هایی نظیر «المستقبل، الآتی و غدا» و... از عبارت «بَيْنَ يَدَي» استفاده کرده است.

مفسرین معتقدند منظور از عذاب پیش‌رو، عذاب قیامت است که در آینده به ایشان می‌رسد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۱۳۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۶۱۹). کاربرد این واژه، حاکی از آن است که عذاب شدیدی در زمان آینده، در پیش‌رو قرار گرفته است. این طرح‌واره، علاوه بر ساخت مفهومی زمان، برای نشان دادن اهمیت و بی‌اهمیتی نیز می‌باشد. چراکه انسان هنگام توجه به چیزی، صورت خود را به‌سوی آن می‌چرخاند و هنگام عدم توجه روی از آن برمی‌گرداند؛ مانند عبارت «...فَتَبَدُّوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ...» در آیه ۱۸۷ سوره آل‌عمران؛ یعنی آن را ضایع کردند و پشت سر انداختند و نسبت به آن آگاه نشدند همچنین در مورد کسی که چیزی را دور می‌اندازد و به آن توجه نمی‌کند، گفته می‌شود: «رَمَاهُ بِظَهْرِهِ» یعنی آن را پشت سر انداخت (قائمی و ذوالفقاری، ۱۳۹۵، ص ۲۰).



در آیه ۵۵ سوره کهف نیز برای بیان عذاب آخرت از واژه «قُبُل» استفاده شده است:  
 ﴿وَمَنْعَ النَّاسِ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمْ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ الْأُولَىٰ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا﴾

و چیزی مردم را باز نداشت از اینکه - وقتی هدایت به سراغشان آمد - ایمان بیاورند و از پروردگارش طلب آموزش کنند، جز اینکه (خیره سری کردند؛ گویی می خواستند) سرنوشت پیشینیان برای آنان بیاید، یا عذاب (الهی) در برابرشان قرار گیرد! (مکارم شیرازی).

واژه «قُبَل» واژه‌ای است که به صورت‌های مختلف قرائت شده است؛ «قُبَل» (به ضم هر دو حرف) به معنای در مقابل چشم و بالعیان مشاهده کردن است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۴۶۱)، و «قَبَل» (به فتح هر دو حرف) به معنای «مستقبل» است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۹۲). در هر صورت خداوند متعال برای بیان عذاب قیامت که در آینده‌ای نه چندان دور بدان‌ها خواهد رسید، از این واژه استفاده کرده است.

### نتیجه‌گیری

۱- یکی از شیوه‌های گوناگونی که قرآن کریم به‌عنوان یک اثر مذهبی و ادبی برای بیان، عینی کردن و یا ملموس و محسوس تر ساختن مفاهیم ذهنی و انتزاعی، به‌منظور هدایت و تربیت همه انسان‌ها از آن بهره‌جسته، طرح‌واره‌های تصویری است که حاصل حرکات جسم انسان، تعاملات ادراکی و نحوه برخورد با ادراک است؛ در واقع این طرح‌واره‌ها از تعامل انسان با جهان نشأت می‌گیرند و به‌وسیله تنوع، حرکت و پویایی آن‌ها، مفاهیمی همچون قیامت و به‌صورت ویژه مفهوم «عذاب» را محسوس و قابل درک می‌سازد. غالب این طرح‌واره‌ها از اجزای بدن انسان و موقعیت فیزیکی و تجارب جسمی انسان و نسبت او با سایر موجودات محسوس، برگرفته شده است.

۲- گونه‌های طرح‌واره‌های تصویری کشف شده در این جستار و مفاهیم آن، پس از بررسی نمونه آیات «عذاب» به شرح ذیل است:

**الف) طرح‌واره حجمی:** خداوند با بهره‌گیری از این طرح‌واره، در واقع با تجربه‌ای که انسان از وجود فیزیکی خود، مبنی بر اشغال بخشی از فضا دارد، مفهوم انتزاعی «عذاب» را کاملاً ملموس ساخته است و به‌گونه‌ای این مفهوم را تصویرسازی کرده است که مظهر ظرف‌هایی می‌شود که دارای حجم هستند؛ به‌عبارت‌دیگر خداوند این تجربه

فیزیکی را به مفهوم «عذاب» که به لحاظ جوهری یا مفهومی حجم ناپذیر است، بسط می‌دهد و این نوع طرح‌واره را در ذهن خواننده پدید می‌آورد؛ به گونه‌ای که با استمداد از واقعیت دنیایی، قابلیت زیاد شدن دارد.

**ب) طرح‌واره دوری و نزدیکی:** در بسیاری از آیات قرآن کریم، خداوند برای بیان مفهوم انتزاعی «عذاب» از واژگانی که دلالت بر رابطه مکانی دارند، استفاده کرده است که میزان تداخل عاطفی و احتمال تأثیر متقابل برحسب این رابطه مکانی را تغییر می‌دهد؛ در واقع عذاب پروردگار به‌مثابه شیئی با قابلیت دوری و نزدیکی، بیمناک و محذور بیان شده است.

**ج) طرح‌واره خطی** که خود متشکل از دو مدل زمان تحرک و ناظر متحرک است. خداوند در آیاتی از قرآن، به شیوه‌ای این مدل را برای بحث «عذاب» مفهوم‌سازی کرده است که خواننده، آن را به گونه‌ای تصور می‌کند که به سمت او می‌آید و یا از او دور می‌شود و چیزی نمی‌تواند آن را از مسیرش منحرف کند؛ در واقع در این دسته از آیات، کفار در موقعیتی ثابت قرار دارند و این زمان، عذاب است که از آن‌ها دور می‌شود یا بدان‌ها نزدیک می‌گردد و در نمونه‌ای دیگر از آیات، زمان عذاب به‌مثابه چشم‌اندازی ثابت فرض شده که انسان کافر نمی‌تواند از آن پیش بیفتد و یا پس بماند.

**د) طرح‌واره نیرو:** که متشکل از چندین طرح‌واره تصویری مربوط به هم است. خداوند با بهره‌گیری از این طرح‌واره، برای تبیین مفهوم انتزاعی «عذاب»، آن را به‌مانند سدّی تصویرسازی کرده که مانع حرکت دوزخیان و کفار به سوی سعادت و رستگاری است. در این نوع از طرح‌واره، گویی چاره‌ای جز ماندن پشت مانع وجود ندارد و ادامه حرکت، ممکن نیست و یا در نمونه‌ای دیگر از آیات، دوزخیان به‌اجبار به سمتی کشیده می‌شوند که توان جدا شدن از آن را ندارند.

**ه) طرح‌واره عقب و جلو:** یکی از تعبیرهای مکانی که در قرآن کریم فراوان به کاررفته است، تعبیر «من خلفه و من بین یدیه و...» است. در این تعبیر که کاربرد طرح‌واره عقب و جلو را به‌خوبی نشان می‌دهد، موقعیت‌های خاصی بر اساس روابط مکانی مفهوم‌سازی می‌شود؛ به عنوان مثال در آیه ۵۵ سوره کهف، خداوند برای بیان عذاب

قیامت که در آینده‌ای نه چندان دور به انسان خواهد رسید از واژه قُبُل (مقابل) استفاده کرده است. این کاربرد علاوه بر این که زمان آینده را به خوبی نشان می‌دهد، بازگوکننده اهمیت دادن قرآن کریم به مبحث قیامت و عذاب‌های آن نیز هست.

۳- از تحلیل نمونه آیات هر یک از این طرح‌واره‌های تصویری، چنین برداشت شد که خداوند با ترسیم این طرح‌واره‌ها، این امر غیبی (عذاب) را به گونه‌ای بیان کرده است که با وجود پیچیدگی فوق‌العاده‌اش، برای مخاطب بسیار ملموس گردیده است؛ در واقع خداوند برای بیان و تفهیم هر چه بیشتر مفاهیم ذهنی و انتزاعی و تقویت سطح دریافت مخاطب از مقصود الهی، از ساختاری معنی‌دار و جسمی شده در فضای سه‌بعدی استفاده کرده است. انسان این تجارب را در محیط زندگی زمان خویش به خوبی درک نموده و بر اساس تجربه‌اش از جهان خارج، نمود روشن‌تری می‌یابد.

## منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، محقق و مصحح جمال‌الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ سوم.
۳. تیلر، جان رابرت (۱۳۸۳)، *بسط مقوله مجاز و استعاره*، ترجمه مریم صابری نوری فام در کتاب استعاره مبنای تفکر و ابزار زیبایی‌آفرینی، گروه مترجمان به کوشش فرهاد ساسانی، تهران: مهر.
۴. راسخ مهند، محمد (۱۳۹۳)، *درآمدی بر زبان‌شناسی شناختی*، تهران: سمت.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴)، *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن*، غلامرضا خسروی، تهران: مرتضوی، چاپ دوم.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۲)، *مفردات ألفاظ القرآن*، محقق و مصحح صفوان عدنان داوودی، بیروت: دار القلم.
۷. رضوی، محمدرضا (۱۳۹۰)، «*معرفی و نقد کتاب درآمدی بر زبان‌شناسی شناختی؛ نظریه‌ها و مفاهیم*»، ویژه‌نامه فرهنگستان، سال ۱۳۹۰، شماره ۷، صص ۲۹۴-۳۲۰.
۸. سلطانی، رضا (۱۳۹۱)، *رویکردی شناختی به چندمعنایی در افعال حرکتی زبان*

- فارسی، محمد عموزاده، پایان‌نامه ارشد، دانشکده زبان‌های خارجی گروه زبان‌شناسی، دانشگاه اصفهان.
۹. صفوی، کوروش (۱۳۸۲)، «بحثی درباره طرح‌های تصویری از دیدگاه معنی‌شناسی شناختی»، *نامه فرهنگستان*، ص ۶۵-۶۸.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، *فرهنگ توصیفی معناشناسی*، تهران: فرهنگ معاصر.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰)، *ترجمه مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجواد بلاغی، تهران: انتشارات فراهانی.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲)، *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصرخسرو، چاپ سوم.
۱۵. فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۹)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
۱۶. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۰ش). *معناشناسی شناختی قرآن*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۷. قائمی، مرتضی و اختر ذوالفقاری (۱۳۹۵)، «طرح‌واره‌های تصویری در حوزه سفر زندگی دنیوی و اخروی در زبان قرآن»، *پژوهش‌های ادبی-قرآنی*، سال ۴، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۵.
۱۸. محمدی آسیابادی، علی و همکاران (۱۳۹۱)، «طرح‌واره حجمی و کاربرد آن در تجارب عرفانی»، *پژوهش‌های ادب عرفانی*، سال ۶، شماره ۲۰، پیاپی ۲۲، تابستان ۱۳۹۱، صص ۱۴۱-۱۶۲.
۱۹. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳)، *ترجمه قرآن*، قم: انتشارات دارالقرآن الکریم، چاپ دوم.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.



۲۲. هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۷)، **فرهنگ قرآن**، قم: موسسه بوستان کتاب.
23. Croft, William and D. Alan Cruse (2004), *Cognitive linguistics*, Cambridge: Cambridge University Press.
24. Johnson, M (1987), *the Body in the Mind: The Bodily Basis of Mining, Imagination and Reason*, Chicago: University of Chicago Press.
25. Johnson, M (1991), *knows through the body*, *Philosophical Psychology*, 3-18.
26. Johnson, M (1993), *Moral Imagination*, Chicago: University of Chicago Press, 3-18.
27. Lakoff, G (1987), *Women, Fire and dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*, Chicago: University of Chicago Press.
28. Lakoff, G (1990), *The Invariance Hypothesis: Is Abstract Reason Based on Image schemas?* *Cognitive Linguistics*, 1, 39-74.
29. Talmy, L (1988), *Force Dynamics in Language and Cognition*, *Cognitive Science*, 12, 49-100.

#### **Bibliography:**

1. The Holy Qur'an.
2. Al-Kabisī A. Al-Khiṭāb al-Qur'anī 'Ijāz Mutijaddid. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
3. Croft W. Alan Cruse D. *Cognitive linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press; 2004.
4. Farāhīdī KHBA. Kitāb al-'Ayn. Qom: Hijrat; 1409 AH.
5. Hashemi Rafsanjani A. *The Lexicon of the Qur'an*. Qom: Boostan-e Ketab Institute; 1387 HS.
6. Ibn Manzūr MBM. *Līsān Al-'Arab*. Researched by: Jamal al-Din Mir-Dāmādī. Beirut: Dar al-Fikr-Dar al-Şadir; 1414 AH, 3rd ed.
7. Johnson M. *Knows Through the Body*. *Philosophical Psychology*, 3-18; 1991.
8. Johnson M. *Moral Imagination*. Chicago: University of Chicago Press; 1993, 3-18.
9. Johnson M. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Mining, Imagination and Reason*. Chicago: University of Chicago Press.

10. Lakoff, G. The Invariance Hypothesis: Is Abstract Reason Based on Image Schemas? *Cognitive Linguistics*; 1990, 1, 39-74.
11. Makarem-Shīrazī N. *Tafsīr-e Nemuneh (Selected Exegesis)*. Tehran: Dār Al-Kutub Al-Islāmīyah; 1374 HS.
12. Makarem-Shīrazī N. *Translation of the Qur'an*. Qom: Dār al-Qur'an al-Karīm; 1373 HS, 2nd ed.
13. Muhammadi Asiabadi A. et all. Containment Schema And Its Application in Mystical Experiences. *Mystical Literary Researches*; year 6, no 20 (22). Summer 1391 HS, 141-162.
14. Muṣṭafawī H. *Al-Taḥkīk fī Kalimāt al-Qur'an al-Karīm*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance; 1368 HS.
15. Qa'emi M. Zolfaqari A. Image Schemas in the field of Worldly and Hereafter Life in the Language of the Qur'an. *Qur'anic-Literary Researches*. Year 4, n0 3, Fall 1395 HS.
16. Qa'emi-nia AR. *Cognitive Semantics of the Qur'an*. Tehran: Research Center of Islamic Thought and Culture; 1390 HS.
17. Rāghib Isfahāni HBM. *Al-Mufradīt fī Gharīb Al-Qur'an*. Researched by: Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī. Beirut: Dar al-Qalam; 1412 AH.
18. Rāghib Isfahāni HBM. *Translation and Research of Al-Mufradīt fī Gharīb Al-Qur'an*. By: Gholamreza Khosrawi. Tehran: Mortazavi; 1374 HS, 2nd ed.
19. Rasekh-Mahand M. *An Introduction to Cognitive Linguistics*. Tehran: Samt; 1393 HS.
20. Razavi MR. *Introduction and Critique of the Book An Introduction to Cognitive Linguistics; Theories and Concepts*. Special issue of *Farhangestan*. No. 7, 1390; 294-320.
21. Safavi K. A Discussion on Image Schemas from the Point View of Cognitive Semantics. *Nam-e Farhangestan*; 1384 HS. 65-68.
22. Safavi K. *Descriptive Lexicon of Semantics*. Tehran: Farhang-e Moaser; 1384 HS.
23. Soltani R. *A Cognitive Approach to Multiple Meanings in the Action Verbs of Persian Language*. MA Thesis; University of Isfahan. Foreign Languages, Department of Linguistics; 1382 HS.
24. Ṭabarsī FBH. *Majma' Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an*. Researched by: Mohammad Javad Balāghī. Tehran: Naser Khosrow; 3rd ed.

25. Ṭabarsī FBH. Translation of Majma‘ Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’an. Researched by: Mohammad Javad Balāghī. Tehran: Farahani; 1360 HS.
26. Ṭabāṭabāyī MH. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur’an. Qom: Islamic Publications of Teachers Community of Qom Seminary. 1417 AH, 5nd ed.
27. Ṭabāṭabāyī MH. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur’an. Tran: S.M.B. Hamedani. Qom: Islamic Publications of Teachers Community of Qom Seminary. 1374 HS HS, 5th ed.
28. Talmy L. Force Dynamics in Language and Cognition. Cognitive Science; 1988, 12, 49-100.
29. Tyler JR. Expansion of the Category of Metaphor and Allusion. Tran: Maryam Saberi Nouri-fam. In the book Metaphor, Criterion for Thought and Beauty Makeup Tools. Tran: a group of translators supervised by Farhad Sasani. Tehran: Mehr; 1383 HS.



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

سال پانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۷، پیاپی ۳۹، صص ۱۵۹-۱۹۰

## تاریخ انگاره «کرم» در فرهنگ عصر نزول

احد فرامرز قراملکی<sup>۱</sup>

شادی نفیسی<sup>۲</sup>

مریم قاسم احمد<sup>۳</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2018.20266.2003

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۰۷

### چکیده

در میان معانی متعدد ریشه «کرم»، معنای «بخشش» تنها در زبان‌های جنوبی حاشیه‌ای و دیگر معانی این ریشه، احترام، اعتبار و شرافت تنها در زبان عربی ملاحظه می‌شود. اما ظهور این معانی را در آخرین مراحل فرایند معناسازی «کرم» در فرهنگ عصر نزول، از لحاظ اجتماعی و فرهنگی چگونه می‌توان تحلیل نمود؟ و اینکه آیا فرایند معناسازی کرم، در قرآن کریم نیز تداوم یافته و اصولاً معانی ریشه «کرم»، پیش از نزول و پس از آن، چه ارتباطی با یکدیگر دارند و از حیث علل، انگیزه و کارکرد چگونه‌اند؟

بر مبنای مطالعه انسان‌شناسانه پدیده بخشش، مفهوم کرم را در فضای عربستان قبل از نزول دوگونه می‌توان تحلیل نمود: (۱) بر پایه انگیزه‌ها و (۲)

ghmaleki@ut.ac.ir

shadinafisi@ut.ac.ir

ghasemahmad@ut.ac.ir

<sup>۱</sup> استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

<sup>۲</sup> دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

<sup>۳</sup> دکترای علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

\* این مقاله مستخرج از رساله دکتری بوده و با راهنمایی و مشاوره دکتر احمد پاکتچی، عضو هیأت علمی گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق(ع)، به نگارش درآمده است.

از طریق کارکردهای بخشش. زیرا صاحبان قدرت با توجه به تغییر گفتمان اقتصادی شبه جزیره و با انگیزه کسب اعتبار، احترام و به منظور پی‌ریزی مجدد قدرت اکتسابی به بخشش روی می‌آوردند. بخشش، به آفرینش انگاره شرافت در میان مردم منجر می‌گردید و میان شرافت و بخشش و کسب و تثبیت قدرت بیشتر ارتباط برقرار می‌شد. صاحبان قدرت از طریق خلق انگاره بدل و بخشش‌های خویش و درافکندن آن خیال به اذهان مردمان، رفته‌رفته از مقبولیتی چشمگیر برخوردار می‌شدند. در مقابل از آنجا که مبدأ کرم در جهان‌بینی قرآنی خداوند است و نه انسان‌ها، باید بر محور تقوای الهی باشد، به همین دلیل نیز این دو تحلیل تبیین دقیقی از بازتعریف انتقادی «کرم» در جهان‌بینی قرآن پیش روی ما می‌نهد که در مواجهه با پدیده بخشش جاهلی از نظر بستر شکل‌گیری، انگیزه‌ی جبران و نوع انجام آن متفاوت است.

**واژه‌های کلیدی:** کرم، تاریخ انگاره، انسان‌شناسی اقتصادی، معنانشناسی قومی، احترام، بخشش جاهلی، مبادله‌ی هدیه‌ای.

#### مقدمه

واژه «کرم» یکی از مفاهیم پرکاربرد و مألوف فرهنگ پیش از نزول و دارای بازتاب ویژه در قرآن کریم است. البته این سخن به منزله تعریف «کرم» در قرآن نیست. کاربرد این مفهوم در نخستین آیات وحی، اشاره به اهمیت آن و حاکی از تبیین این مفهوم دارد. با این وجود، فرهنگ پیش از نزول، چنان‌که از اشعار و منابع جاهلی برداشت می‌شود غالباً نشانه برخورداری از طبع کریم را برای یک فرد، داشتن روحیه افراطی بخشش بی‌حد و حصر و دست‌یابی به شهرت می‌داند (جوادی، ۱۹۹۳، ج ۴، ص ۳۱۵).

در حالی که آغازین نزول آیات وحی، نعمات خلقت و آموختن را از سوی خداوند، مهم‌ترین مظاهر کرم و آن هم از نوع ربوبی و نه انسانی برمی‌شمارد که با کاربرد جاهلی آن تمایزی بسیار دارد. علاوه بر این «کرم» در معنای مورد تأیید قرآن، توأم با تقوای الهی و نه به قصد خودنمایی و شهرت است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ

شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ» (حجرات: ۱۳). این نوع کاربرد خود حاکی از تفاوت ماهوی «کرم» در جهان‌بینی عصر نزول و جهان‌بینی قرآنی است. بدین معنا که با دو جهان‌بینی متفاوت در خصوص مفهوم «کرم» مواجهیم.

با این وجود باید خاطر نشان شد که، مفهوم بخشش به عنوان یکی از معانی مهم ریشه «کرم»، از شاخص‌ترین معانی این ریشه در هر دو جهان‌بینی به شمار می‌آید. علاوه بر بخشش، معانی اعتبار، احترام و شرافت نیز چنان که از اشعار و منابع لغت به دست می‌آید، از معانی دیگر این ریشه است که در فرهنگ عصر نزول و نیز در قرآن و روایات نیز بسیار مورد توجه قرار گرفته است؛ شواهد بسیاری از چنین کاربردهایی در اشعار جاهلی، کتب لغت و آیات قرآن یافت می‌شود.

توجه به گستره معانی و کاربردهای «کرم» در اشعار و منابع جاهلی و تفاوت آن با کاربردهای قرآنی، ضرورت تبیین این مفهوم را دو چندان ساخته، سوالات متعددی را پیش روی ما می‌نهد که ظهور متعدد معانی «کرم» را در آخرین مراحل فرایند معناسازی «کرم» در فرهنگ عصر نزول، از لحاظ اجتماعی و فرهنگی چگونه می‌توان تحلیل نمود؟ و اینکه آیا فرایند معناسازی کرم پیش از نزول، در قرآن نیز تداوم یافته و اصولاً معانی ریشه «کرم»، پیش از نزول و پس از آن، چه ارتباطی بایکدیگر دارند و از حیث علل، انگیزه و کارکرد چگونه‌اند؟

به این منظور با توجه به اهمیت پدیده بخشش، احترام و اعتبار - از معانی این ریشه - در پژوهش‌های قومی و انسان‌شناسی، ناگزیر از بررسی دیدگاه انسان‌شناسان در تبیین این معانی خواهیم بود. زیرا از منظر انسان‌شناسی، بخشش به مثابه یک واقعیت و پدیده اجتماعی انگیزه و کارکردهای متعددی دارد که می‌توان در تحلیل پدیده بخشش جاهلی، عوامل، بستر و انگیزه‌های آن را در فرهنگ و جهان‌بینی عصر نزول مورد واکاوی قرار داد. این نتایج، می‌تواند یاریگر ما در تبیین دیدگاه انتقادی قرآن در مواجهه با پدیده بخشش جاهلی از نظر بستر شکل‌گیری، انگیزه جبران و نوع انجام آن باشد.

## ۱. مفهوم «کرم» در فرهنگ عربی - اسلامی

### ۱-۱. ریشه‌شناسی واژه «کرم»

«کرم» ریشه‌ای مشترک در زبان‌های سامی است و در زبان اُکدی به معنای انگور، تاکستان و بیشتر شراب است (Black, 2000, p.148 & CAD, 1964, v8, pp.200-206) که در مراسم‌های آئینی به‌خصوص در قربانی برای خدایان پیش کش و تقدیم می‌شده است (CAD, 1964, v8, pp.200-206).

در آرامی ܟܪܡ (کرم)، به زمین مورد کاشت و زرع محصور مانند تاکستان انگور و یا باغ درختان زیتون گفته می‌شود (Jastrow, 1950, pp.671). همچنین در آرامی، می‌توان از ساخت ܟܪܡܐ (کرم) به معنای شراب نیز یاد کرد. ساخت ܟܪܡ «KRM» در آرامی به معنای احاطه کردن و شدن، فراگرفتن و متراکم شدن نیز آمده است؛ مانند لباسی که روی هم جمع و فشرده شود (Jastrow, 1950, pp.671).

این واژه در کتاب مقدس نیز در معانی دشت وسیع و حاصلخیز با انبوهی از گیاهانی با کیفیت، باغ و باغستانی آباد و حاصلخیز (داوران، سوره ۵، آیه ۱۵)، راهی که به باغ یا باغستان منتهی می‌شود و نیز منطقه‌ای که، به وسیله بشر، مورد استفاده و کشت قرار گرفته، به کار رفته است (اشعیا، سوره ۷، آیه ۵ و نیز لوقا، سوره ۲۲، آیه ۹). علاوه بر این، در زبان عبری معانی بخشندگی و برکت دادن (پیدایش، سوره ۹، آیه ۲۰) نیز برای این واژه ذکر شده است.

در زبان حبشی از زبان‌های جنوبی، این واژه به معنای باران و از مواهب زمستان و مبنای بخشندگی است. به خداوند نیز از این جهت که بر کوه‌ها و دشت‌ها سبزه می‌رویاند، کریم اطلاق شده است (Dillman, 1865, pp.834).

کرم (karma) در زبان حبشی، به معنای گذراندن فصل بارانی شامل ژوئیه، ژوئن تا سپتامبر و زمستان است. مکرم (makrām) نیز به معنای مسکن و اقامتگاه زمستانی است. دیلمان معتقد است کرم (karama) و کرم (karəma) به معنای بارانی که ابرها می‌بارند، بعدها به معنی بخشنده به کار رفته است (Dillman, 1865, pp.334).

لسلاو واژه کرم (karama) را در میان زبان‌های سامی به معنای بخشنده و سخاوتمند be generous و نیز باران پر بازده و پرثمر می‌داند (Leslau, 1987, pp.292).



زامیت، معنای to honour را معادل عربی «کرم» و ساخت «KRM» را در فنیقی به معنای پرداخت آزادانه هزینه و در عربی افتخار، احترام و شرافت می‌داند (zamit, 2002, pp. 538). گزنیوس نیز «کرم» را در عربی به معنای شریف و دارای ذات سخاوتمند می‌داند (Gesenius, 1939, pp. 445).

لندبرگ «المُکرم» را در یمن عنوانی احترام‌آمیز می‌داند (Landberg, 1905, v2, pp. 646). او در ارتباط با ریشه «کرم» معتقد است معانی گرامی‌داشتن و تمجید کردن، در کنار سیاست‌گذاری کردن نه تنها در جنوب، که در گویش‌های شمالی آفریقا نیز یافت می‌شود. واژه‌های بسیاری وجود دارند که با همین معنا در جنوب عربستان، شمال آفریقا و در عمان نیز رایج هستند. او بیت زیر را به عنوان تایید مدعای خویش گواه می‌آورد:

و الضَّيْفَ أَكْرَمَهُ، فَإِنَّ مَبِيتَهُ حَقٌّ، وَ لَا تَكُ لُغْنَةً لِلنُّزُلِ  
وَ اعْلَمْ أَنَّ الضَّيْفَ مَخْبِرٌ أَهْلُهُ بِمَبِيتِ لَيْلَتِهِ وَإِنْ لَمْ يُسْأَلْ<sup>۱</sup>

او همچنین عبارت «اکرام الضیف» را در این بیت معادل واژه «یشکرهم» در زبان عربی جنوبی و به معنای گرامی‌داشتن و بزرگ‌داشتن (Honore) می‌داند. ترس از بخیل به نظر رسیدن در بین مردم تنها دلیلی است که اینجا برای میهمان‌نوازی مطرح می‌شود (Landberg, 1905, v2, pp. 634).

## ۱-۲. کاربرد «کرم» در فرهنگ عصر نزول

از آنچه بیان شد، چنین برداشت می‌شود که، شراب یکی از معانی اولیه ریشه «کرم» در متون کهن زبان عربی و در فرایند معناسازی این ریشه، در جهان‌بینی عرب پیش از اسلام یکی از معانی مهم آن است که با بخشندگی ارتباط تنگاتنگی دارد. اشعار جاهلی مملو از بخشندگی و سخاوت حاصل از باده‌نوشی عرب‌هاست.

عرب می‌گساری و باده‌نوشی را یکی از مظاهر قابل ستایش بخشش و دهش می‌دانست و معتقد بود، از آن جهت که شراب راه سخاوتمندی و کرم را باز می‌کند و زیاده‌روی در

<sup>۱</sup> میهمان را گرامی‌بدار، زیرا اسکان دادن او واجب است و برای کسانی که بر تو فرود می‌آیند چون مصیبت مباح و بدان که میهمان حتی اگر از او سوالی نشود، برای خانواده‌اش بازگو خواهد کرد که اسکان او در طول شب چگونه بوده است.

بخشش و دهش را برای انسان آسان می‌گرداند، قابل تحسین است. بر همین اساس درخت انگور را «کُرم» می‌نامیدند (ابن منظور، ج ۱۲، ص ۵۱۴). آنها غرق شدن در میخواری و زیاده‌روی در آن را مایه‌ی فخر و شرف خویش و نشان از «طبع کریم» خود می‌دانستند (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰). بیت زیر از معلقه‌ی طرفه‌بن‌العبد به خوبی بیانگر ارتباط «کرم» با معنای بخشش و شراب نزد عرب پیش از اسلام است:

كِرِيمٌ يُرَوَّى نَفْسَهُ فِي حَيَاتِهِ      سَتَعَلَّمُ إِنْ مُتْنَا غَدًا أَيْنَا الصَّدِي

(شیخو، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۶۳، بیت ۶۸).

اشعار جاهلی آکنده از وصف کرم و فخر و مباحات به این سخاوت توأم با اسراف و افراط است. چنانکه به «حاتم طائی» که دهها بار تمامی مال خود را بخشید را به جهت بخشش‌های بسیارش مثل زنده و گویند: بخشنده‌تر از حاتم. و یا جود و سخا را به مردی به نام «کعب بن یاقه الایادی» که آب مورد نیازش را بخشید و در این بخشش از فرط عطش در گذشت، مثل زنده (جوادی، ۱۹۹۳، ج ۴، ص ۵۷۵).

علاوه بر معنای «بخشش» در زبان‌های جنوبی، شاهد شکل‌گیری معانی «احترام، اعتبار و شرافت» نیز در این زبان‌ها هستیم. با این تفاوت که معانی این مرحله از فرایند شکل‌گیری ماده‌ی «کرم» یعنی ساخت معنای احترام و اعتبار، در میان زبان‌های سامی، تنها در زبان عربی از زبان‌های جنوبی حاشیه‌ای دیده می‌شود.

شاید بتوان فرایند ساخت معانی ابر و بارش باران از انگور و شراب و سپس بخشندگی فرد کریم از بخشندگی ابر را بر مبنای استعاره دانست؛ زیرا ساخت شراب که حاصل فشردگی انگور است. البته مفهوم فشردگی در آرامی نیز دیده می‌شود (Jastrow, 1950, pp. 671) که می‌تواند مبنایی برای شکل‌گیری معنای باران از ابر و در نتیجه فشردگی آن بر پایه‌ی علاقه‌ی مشابهت باشد. مؤید این سخن را می‌توان تعبیر قرآن دانست که ریشه «عصر» برای هردو ساخت شراب و انگور به کار رفته است. عبارت «إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا» (یوسف: ۳۶) به معنای فشردن انگور به منظور شراب است.

همچنین کاربرد ریشه «عصر» علاوه بر شراب برای ابرها با ساخت «معصرات» «وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا» (النبأ: ۱۴)، می‌تواند در مرحله دیگر معنی‌سازی، می‌تواند موید

استعاره باشد. یعنی از فشردن و ساخت شراب، فشردن ابرها و مفهوم بارش باران و سپس از بخشندگی ابر، بخشندگی فرد کریم، استعاره شده باشد. فرایند این معناسازی را شاید بتوان به دو صورت بیان نمود: مفهوم اولیه آن چنانکه در زبان اکدی نیز مشاهده نمودیم، به معنای انگور، تاکستان و بیشتر شراب و سپس در سایر زبان‌های سامی شامل معانی چون فصل باران‌زا، بارش باران، بازدهی، جود و بخشش، سخاوت و شرافت.

در این میان باید اشاره کرد که در تمامی معانی این ریشه در زبان‌های سامی، مفهوم محوری «دادن و بخشیدن» وجود دارد. ابرها و فصول بارانی مواهب بارانی را می‌بخشند. شراب و قربانی‌ها در معابد به خدایان بخشیده و پیشکش می‌شوند و زمین حاصلخیز محصول خوب می‌بخشد (قاسم‌احمد، ۱۳۹۶، ص ۴۹).

### ۱-۳. کاربرد «کرم» در ساختار قرآن کریم

ریشه «کرم» ۴۷ بار در قرآن در ساخت‌های متنوعی استعمال شده است که، ۳۳ کاربرد مربوط به سوره‌های مکی و تنها ۱۴ کاربرد متعلق به سوره‌های مدنی است. ریشه «کرم» در قرآن با واژگان متعددی هم‌نشین شده است که، این هم‌نشین‌ها می‌توانند در سه دسته مورد بررسی و تحلیل قرار گیرند:

دسته اول زوج‌های معنایی که نوع ارتباطشان با واژه «کرم»، تنها ارتباطی نحوی است. دسته دوم زوج‌های معنایی که با ریشه «کرم» رابطه‌ای اشتدادی دارند. در آیه: «وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن: ۲۷)، چنانکه می‌بینیم، دو مفهوم «الجلال و الاکرام» اگرچه به یک معنا نیستند، اما از نظر معنایی یکدیگر را تقویت کرده‌اند. دسته سوم نیز زوج‌هایی هستند که از رابطه‌ایی تقابلی برخوردارند مانند مفهوم اهانت و کرامت در آیات ۱۵ و ۱۶ از سوره مبارکه فجر که در نقطه مقابل یکدیگر از نظر معنایی هستند.

باید توجه داشت که از میان تمامی هم‌نشین‌های «کریم» در قرآن، واژه «رب» بیشترین میزان باهم‌آیی را با ریشه «کرم» دارد و «رب» به عنوان مصداق اتم «کریم» در قرآن معرفی می‌شود. در نخستین آیات قرآن در آغاز وحی شاهد استعمال این ریشه، نه برای افراد که

برای خداوند هستیم: «أَقْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، أَقْرَأُ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق: ۱-۵).

تصویر روبرو برپایه معناشناسی ساختاری، تمامی همنشین‌ها و جانشین‌های ریشه «کرم» را در قرآن کریم با بسامد آنها ارائه می‌دهد (قاسم احمد، ۱۳۹۶، صص ۱۰۵-۷۵).

هیچ تصویری ضمیمه نشده است.

## ۲. «بخشش» و «هدیه» از منظر انسان‌شناسی اقتصادی

بر مبنای آنچه که از خلال دستاوردهای معناشناسی تاریخی این پژوهش بدان دست یافتیم، مفاهیم «دهش و بخشش» را می‌توان از معانی محوری «کرم» به‌شمار آورد که خود صحنه پژوهش‌های گسترده انسان‌شناسان بزرگی چون مارسل موس<sup>۲</sup>، انسان‌شناس برجسته فرانسوی (۱۸۷۲-۱۹۵۰) است. او برای نخستین بار موضوع هدیه و بخشش را در اثر معروفش «*the gift*» مورد تحلیل‌های انسان‌شناسانه قرار داد.

موس از خلال مطالعات مردم‌نگارانه، اصول و قواعد مشترکی پیرامون پدیده هدیه کشف نمود و تفسیرهای بسیار دقیقی از نظام هدیه و بخشش، خاستگاه و پیامدهای آن ارائه داد. به اعتقاد او نظام هدیه و بخشش را به مثابه هر پدیده اجتماعی باید به صورت پدیده‌ای تام در نظر گرفت که به لحاظ اجتماعی، در همه جوامع و با وضوح بیشتر در جوامع ابتدایی، با بخش‌های مختلف اقتصاد، سیاست، فرهنگ، مذهب، تاریخ و... به طور کلی همه چیز یک جامعه در ارتباط و درهم‌تنیده است. به این عنوان همه واقعات، مسائل و پدیده‌های اجتماعی ماهیتاً یک کل هستند (حتی جزئی‌ترینشان هم یک کل است) و آنگاه

<sup>۲</sup> Marcel Mauss

که یک حقیقت اجتماعی مانند ریا یا تظاهر و چندگانگی را مطالعه می‌کنیم، هر چند کوچک، می‌تواند دریچه‌ای به تمام آن جامعه باشد (Mauss, 1966, p3).

با چنین دیدگاهی او پدیده بخشش را مورد تحلیل دقیق قرار داده، نشان داد که در پس پرده‌ی هدایای سخاوتمندانه‌ی مردمانِ جوامع به یکدیگر که در نگاه اول اختیاری، بی‌غرض و خودجوش و امری ساده به نظر می‌رسد، در عمل با الزام‌هایی توأم با انگیزه‌هایی سودجویانه مواجهیم که بیشتر بر مجموعه‌ای سازمان‌یافته از مقررات و الزامات متکی است که ما باید چنین اصولی را که در پس این شکل از مبادله نهفته است، استخراج و مورد تجزیه و تفکیک قرار دهیم (Mauss, 1966, pp.150-151؛ مور، ۱۳۹۱، ص ۱۶۶؛ رضانی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۷، دوپویی، ۱۳۸۵، ص ۹۴).

دیدگاه‌های تحلیل‌گرانه موس از پدیده بخشش، می‌تواند تبیین دقیقی از بخشش را در عصر نزول پیش روی ما نهاده، یاریگر ما در دست‌یابی به بستر، خاستگاه، انگیزه، علل و پیامدهای بخشش در آن عصر، در مواجهه با دیدگاه انتقادی قرآن باشد.

### ۳. «بخشش» و «هدیه» و جایگاه آن در نظام‌های مبادله

مبادله (Exchange) از نظر لغوی به معنی کسی یا چیزی را بدل کردن، چیزی را عوض چیز دیگر گرفتن است. این چیز می‌تواند انسان یا حیوان، مادی یا غیر مادی، مانند احترام، کمک و... باشد (رضانی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۰۴).

اگرچه مفهوم مبادله نزد انسان‌شناسان عمدتاً در حوزه انسان‌شناسی اقتصادی مطرح می‌شود، اما آنها از همان ابتدا در پژوهش‌های خود به جنبه‌های غیر مادی مبادله اذعان داشته‌اند. به همین دلیل نیز در مقابل نظریه مشهور مبادله رفتاری از سوی جامعه‌شناسانی چون هومنز<sup>۳</sup> (۱۹۱۰-۱۹۸۹)، که مبنای هر نوع رفتار انسانی در مواجهه با انسان دیگر و یا متغیرهای محیطی را مکانیزم تنبیه و پاداش و تمایلات سودانگاران می‌دانند، نظریه مبادله غیررفتاری از سوی انسان‌شناسانی چون جیمز فریزر<sup>۴</sup> (۱۹۴۱-۱۸۵۴) شکل گرفت. و از

<sup>۳</sup>. George Homans

<sup>۴</sup>. James George Frazer

منزلت نابرابر و تلاش برای کسب منزلت بیشتر به عنوان دلایل مبادله یادشد(رمضانی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۰۵).

موس که معتقد بود در یک مبادله ما نه فقط با یک پدیده اقتصادی که مجموعه‌ای از پدیده‌ها مواجهیم. او در مطالعه هدیه، دو نوع نظام مبادله، نظام مبادله مبتنی بر قواعد دادوستد عرضه و تقاضا (بازار) و نظام مبتنی بر دادوستد و مبادله هدیه‌ای را در جهان تفکیک کرد (Mauss, 1966, p.13).

اصطلاح مبادله هدیه‌ای در انسانشناسی اقتصادی به معامله‌ای اطلاق می‌شود که در آن یک فرد کالا یا محصولی را به فرد دیگر می‌دهد و پس از گذشت مدت زمانی، گیرنده نیز همان کالا یا محصول را در پاسخ به آنچه دریافت کرده، به دهنده بازپس می‌دهد. به این ترتیب در تعریف انسانشناختی، بازپس‌دهی هدیه قابل انتظار و جبران نمودن دهش از ارکان اصلی این معامله اقتصادی محسوب می‌گردد. از نظر اجتماعی در فرایند هدیه، دادن هدیه، گرفتن آن و جبران کردن آن توسط گیرنده، نوعی اجبار وجود دارد؛ این اجبار اجتماعی ناشی از این واقعیت است که هدیه با تمام ابعاد اقتصاد، سیاست، مذهب، هنر و جهان‌بینی و نظام خویشاوندی در ارتباط است. هدیه یک نشانه فرهنگی است و در نظام اقتصاد جوامع سنتی، کوچک و دست‌ناخورده، اساس زندگی اقتصادی و سیاسی محسوب می‌شود (Mauss, 1966, p.2).

مبادله هدیه‌ای از قدیمی‌ترین و رایج‌ترین مبادلات اقتصادی در میان جوامع مختلف است. هدیه در اصطلاح انسان‌شناختی اقتصادی مانند بسیاری از اصطلاحات این علم از مؤلفه‌های معنایی ویژه‌ای برخوردار است که آن را از کاربردهای غیرفنی و متعارف متمایز می‌سازد. در اصطلاح عامیانه، دادن چیزی است به صورت مجانی و کاملاً داوطلبانه که دهنده‌ی آن از گیرنده هیچگونه انتظار تلافی و بازپرداخت نداشته و در انتظار بازگشت و پس‌دادن آن نباشد، در حالی که هدیه در اصطلاح فنی به مثابه مبادله‌ای اقتصادی به‌شمار می‌آید (strathern & stewart, 2005, p.230).

نگاهی به این نوع تعامل اقتصادی به وضوح حاکی از آن است که طرفین آن در پی دست‌یابی به کالاها و محصولات نیستند؛ زیرا بی‌گمان دست‌یابی به کالاهای مورد نیاز از

راه‌های بهتری چون مبادله پایاپای نیز امکانپذیر است. به این ترتیب برخلاف مبادلات کالا به کالا که شاهد توجه طرفین به کالاها و محصولات - و نه روابط اجتماعی - هستیم، در مبادلات هدیه‌ای شاهد توجه طرفین به روابط اجتماعی و تعمیق آن می‌باشیم. به بیان دیگر انگیزه اصلی از این معامله اقتصادی، ایجاد ارتباطات اجتماعی، حفظ، گسترش و تعمیق آن است و از این رهگذر کالاها و محصولات تنها نقش ابزاری برای دستیابی به این هدف را برعهده دارند. به این ترتیب مبادلات هدیه‌ای نشانه‌ای واضح و نمایان بر نقش اقتصاد و کارکرد بی‌بدیل آن در مناسبات اجتماعی، به ویژه مردمان باستانی است که حتی از مهم‌ترین اشکال روابط اجتماعی و باعث ایجاد و تقویت جوامع انسانی می‌شود (وایزمن، ۱۳۷۹، ص ۵۸).

#### ۴. انگیزه‌های «بخشش» و الزامات آن در نظام مبادله هدیه‌ای

انسان‌شناسان اقتصادی برآنند که بدون شک مهم‌ترین اصل انسان‌شناختی در تعاملات هدیه‌ای، اصل جبران در این نوع معاملات است. بازپرداخت هدیه و آنچه که مبادله می‌شود، از تعهدی جدی برخوردار است (دوپویی، ۱۳۸۵، ص ۹۷). از آنجا که مجموعه‌ای از پدیده‌های اجتماعی در بازپرداخت هدیه شرکت دارند، می‌توان انگیزه‌هایی اخلاقی و یا سیاسی را در فرایند هدیه مطرح نمود.

#### ۴-۱. هدیه و انگیزه‌های اخلاقی جبران آن

هدیه و بخشش با توجه به ماهیت تام خود در جوامع بدوی امری صرفاً اقتصادی نبوده، از جنبه‌های متعددی قابل بررسی است. چنانکه موس اظهار احترام یا اعلام عدم وجود خصومت به طرف مقابل، الزام‌گیرنده به باز پس دادن چیزی لااقل معادل آنچه دریافت شده را، از دیگر وجوه پنهان تبادل هدایا و انگیزه‌هایی اخلاقی می‌داند.

#### ۴-۱-۱. تبادل هدیه و ازدیاد نعمت

موس در در رابطه با انگیزه‌های اخلاقی تبادل هدیه در پژوهش‌های خود به روحی جادویی با نام «هو»<sup>۵</sup> اشاره می‌کند که در قالب هدیه از هدیه‌دهنده به گیرنده آن منتقل می‌شود و تصادفی و اتفاقی بودن هدیه و بخشش را منتفی می‌سازد.

«هو» در فرهنگ آنها قدرتی جادویی است که در جنگل‌ها زندگی می‌کند و در هدایا وجود دارد و در قالب هدیه از دهنده به دریافت‌کننده هدیه منتقل می‌شود و گیرنده را ملزم می‌سازد تا کالایی را که دریافت کرده برای خود نگاه ندارد. بعدها انسان‌شناسان اقتصادی در پژوهش‌های خود از مفاهیم دیگری به جز «هو» به عنوان عامل جبران در هدیه سخن رانده‌اند؛ اما تحلیل موس بر الزامات اخلاقی طرفین و نیز بُعد غیرمادی جبران هدیه، و رای مناسبات مادی و سیستم عرضه و تقاضای بازار، همچنان مورد تایید همگان است.

این باور موس، متأثر از اعتقاد مائوری مردمان زلاندنو<sup>۶</sup>، علاوه بر ادای احترام به هدیه دهنده، باعث نوعی گردش اجباری ثروت نیز می‌شود و به دهنده آن نیز بیش از اهداکننده اصلی نوعی تسلط و قدرت خواهد داد (Mauss, 1966, pp.12-13).

هرچه این بخشش‌ها با قاعده سخاوت انجام شود و اموال و اشیاء با ارزش تری بخشیده شود، نتیجه مطلوبتری عاید دهنده آن می‌شود؛ و این دقیقاً همان چیزی است که به عنوان مولفه‌های «پتلاچ»<sup>۷</sup> باید از آن سخن گفت: ایفای تعهدی که در پی دریافت هدیه برای گیرنده به وجود خواهد آمد و منزلت یا به تعبیر مردمان «مائوری»، «مانا»یی (قدرتی روحانی و معنوی) است که به فرد در ازاء هدیه و بخشش او، ثروت بیشتر ارزانی می‌کند (Mauss, 1966, pp.12-13).

<sup>۵</sup>. hau

<sup>۶</sup>. قومی از تبار پلی‌نزی هستند که در سده دهم میلادی از جزایر گرمسیر و استوایی اقیانوس آرام به جزایر معتدل نیوزیلند کوچیدند و تمدن مائوری را بنا نهادند.

<sup>۷</sup>. Potlach

واژه پتلاچ از ریشه‌ی چینوک در جوامع کهن به معنی «هدیه‌دادن» یا «دهش» است.



برخی اعتقادات مانند آنچه که مردمان جوامع شمال شرقی سبیری و اسکیموهای غرب آلاسکا بدان باور دارند، حاکی از آن است که خدایان و ارواح مردگان نیز در دریافت هدایا با یکدیگر در رقابتند و همین امر آنها را وامی دارد تا هرچه بیشتر با انسان‌ها با سخاوت مواجه شده، ثروت بیشتری را عاید دهندگان بخشش سازند. به همین دلیل آنها با ریختن مازاد گوشت حیوانات به داخل دریا یا سپردن آن به دست باد، در حقیقت به باور خود این هدایا را به زادگاه‌های اصلی‌اشان باز می‌گردانند تا سال بعد بیشتر از آنچه داده‌اند دریافت کرده، از طریق این بخشش‌های اندک، ثروت بیشتری عایدشان شود.

به این ترتیب انگیزه‌ی اصلی سخاوت مردانی را که به عنوان هدیه دادن، اشیاء را به دیگران می‌دهند و یا آن را برای خدایان نابود می‌کنند (قربانی)، می‌توان همین ایده دانست که تبادل هدیه، فراوانی ثروت را به ارمغان می‌آورد. و این دقیقاً به معنای هدیه‌ای است که به بهترین طریق جبران می‌شود. زیرا نه تنها آن هدیه باز می‌گردد، بلکه زیاد می‌شود و در هنگام جبران چندبرابر می‌شود. اعتقادی که در میان بسیاری از ادیان به گونه‌های مختلف وجود دارد. در لاتین تعبیر *do ut des* و در سانسکریت ( *dadami se, dehei, me*) که از طریق متون دینی به دست ما رسیده‌اند، مؤید همین باورند (Mauss, 1966, p.11).

#### ۴-۱-۲. هدایا به مثابه صدقه و خیرات

از منظر انسان‌شناسی تئوری خیرات و صدقات، از یک سو حاصل ایده‌ای اخلاقی در خصوص هدیه و ثروت و از دیگر سو حاصل اعتقاد به فداکاری و قربانی، بخشش و سخاوت برای خدایان است.

بر مبنای چنین باوری انسان‌ها ملزم به قرارداد با ارواح خدایان و مردگان به عنوان اولین موجودات هستند زیرا آنها در حقیقت مالکان واقعی ثروت جهانند و عدم انجام مبادله با آنها بسیار خطرناک است. ثروتمندان باید برای رضایت خدایان قربانی کرده و از اموال خود ببخشند زیرا در غیر این صورت در باور بسیاری از ادیان، نمیس (خدای انتقام)، انتقام ثروت و شادی بیش از حد را از ثروتمندان با دادن آن به فقرا و خدایان می‌گیرد.

در میان اسکیموهای غرب آلاسکا نیز باقی‌ماندهٔ قربانی‌ها با این تصور که در سال آینده به سوی آنها باز گردد و در حقیقت جبران شود، به دریا ریخته می‌شود (Mauss, 1966, pp. 16-17). این به آن معناست که در باور بسیاری از ادیان خدایان و ارواح مایلند تا سهمی که برای آنها کنار گذاشته شده و یا در قربانی بی‌استفاده مانده و ممکن است از بین برود، به فقرا و کودکان داده شود. به همین دلیل صدقه و بخشش به نیازمندان، نوعی شکرگزاری و سپاسگزاری از خدایان است (Mouse, 1966, p. 28-29).

در همین رابطه می‌توان به پکالا (Pokala) و کاریبوتو (Kaributu) گونه‌هایی از هدایای تقدیمی در مبادلهٔ کولا<sup>۸</sup> اشاره کرد که به مثابه مصداق و سپاسگزاری باید به خدایان بازپرداخت شود (Malinowski, 1922, p. 75) و به تعبیر موس، به آنچه که ما دستمزد می‌نامیم بسیار نزدیک است (Mouse, 1966, P. 28).

چنین میراثی اخلاقیات را به جایگاهی ارتقا خواهد داد که به مبنایی برای عدالت مبدل خواهد شد. چنانکه واژه «sadaka»، شبیه واژهٔ عبری «zedaqa» در ابتدا منحصر به معنای عدالت بوده و بعدها معانی بخشیدن پول یا مال به فقرا و نیازمندان به آن افزوده شده است (Mauss, 1966, pp. 16-17).

#### ۴-۲. «هدیه» و انگیزه‌های سیاسی آن

انسان‌شناسان صرف‌نظر از انگیزه‌های اخلاقی هدیه و جبران آن، از انگیزه‌های دیگری مانند نیاز به کسب اعتبار و احترام سخن رانده‌اند که «مازلو»، روانشناس انسان‌گرای آمریکایی (۱۹۰۸-۱۹۷۰)، نیز در هرم نیازهای خود آنها را در اولویت نیازهای افراد برشمرده است.

انگیزه‌های افتخار (Honor) و اعتبار (Prestige) در رقابت برای دست‌یابی به قدرت و ثروت، پشتوانه محکمی هستند که از طریق هدیه‌دادن محقق می‌شوند (Mauss, 1966, p. 6). برای نمونه پدیدهٔ هدیهٔ نمایشی پتلاچ<sup>۹</sup> در میان بومیان آمریکا، در حقیقت رقابتی برای

<sup>۸</sup> مالینوفسکی در اثر "دربانوردان اقیانوس آرام غربی" از کولا به مثابه یک نظام مبادلهٔ هدایا یاد می‌کند (Malinowski, 1922, p. 75).

<sup>۹</sup> Potlach

دست‌یابی به اعتبار و قدرت است که با بخشیدن هر چه بیشتر دارایی و ستایش بیش از اندازه از خویشتن و با هدف احراز شخصیت، انجام می‌شود. هنگامی که نزاعی میان دو نفر یا دو گروه در می‌گیرد، یکی از آنان می‌تواند جشنی به نام پتلاچ برپا کند و با توزیع هر چه بیشتر مال خود، رقیب را سرافکننده و مقهور سازد.

واژه‌ی پتلاچ از ریشه‌ی چینوک در جوامع کهن به معنی «هدیه‌دادن» یا «دهش» است. این مبادله‌ی هدیه‌ای، نخستین بار توسط بوآس<sup>۱۰</sup>، انسان‌شناس آلمانی-آمریکایی و یکی از بنیانگذاران اصلی انسان‌شناسی و مردم‌شناسی نوین آمریکا (۱۹۴۲ - ۱۸۵۸)، از خلال مطالعات میدانی او در میان بومیان آمریکا به دست آمد.

بوآس این نوع مبادله را در چارچوب رقابت میان چند رئیس که هر کدام از طریق بخشش‌های خود مدعی حق بر خورداری از موقعیت عالی در سلسله مراتب اجتماعی بودند، مورد تحلیل قرار داده است. این نوع دهش شامل عملی مناسکی و تشریفاتی در میان سرخ‌پوستان است و از آنجا که سرخپوست نوشتار نمی‌شناسد، برای اینکه تضمینی داده‌باشد، آن را در ملاء عام و به منظور رقابت برای تحکیم و ترفیع موقعیت اجتماعی خود انجام می‌دهد.

در پاره‌ای از این موارد هر یک از روسا هدایائی به دیگران می‌دهد و آنها موظفند هدایای او را بپذیرند و در مقابل هدایائی با حداقل دو برابر ارزش بازگردانند. گاهی نیز آنها تعدادی از قایق‌ها و سینی‌های مسی با ارزش خود را نابود و حتی برخی بردگانشان را قربانی می‌کنند. در مقابل روسای دیگر نیز مجبورند تا حداقل همان مقدار از اموال خود را منهدم کنند. گاه نیز پتلاچ جهت حفظ آبرو برگزار می‌شد. بدین معنی زمانی که فردی به دلیل شکستی، حرمتش خدشه‌دار شده است، با برپایی پتلاچ و اهدای هر چه بیشتر دارایی، آبروی رفته را باز می‌ستاند (ساروخانی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۲).

رئیی که از عهده این رقابت برآید، از حیثیت اجتماعی بالایی برخوردار و آنکه قادر به انجام این کار نباشد حیثیت خود را از دست می‌دهد و موقعیتی متزلزل پیدا می‌کند (دوپویی، ۱۳۸۵، ص ۶۹).

---

<sup>۱۰</sup>. Boas

بر مبنای چنین مبادله‌ای، ما نه با نوعی خود بزرگ‌بینی پنداری و نه با نوعی قرض‌دهی برای بهره‌بردن بعدی، بلکه در حقیقت با نوعی توزیع مجدد منابع و تلاش برای دستیابی به یک جایگاه اجتماعی غالب و به رسمیت شناساندن آن مواجهیم. زیرا این روسا اموال خود را در برابر پاداشی غیرمادی یعنی دستیابی به اعتبار و موقعیت اجتماعی، از خود جدا می‌کنند.

در جوامع مدرن نیز، هدیه‌های بسیار سخاوتمندانه و ولخرجی‌های بسیار پرزرق و برق را باید درون فرآیندی از رقابت برای کسب حیثیت و آبروی بیشتر تحلیل کرد. یعنی فرد ثروتمندی که قصد دارد ثروتش را ریخت و پاش نشان دهد، به دنبال کسب اعتبار و منزلت است (ریور، ۱۳۸۶، صص ۱۳۶-۱۳۷). هدف او بخشیدن برای دادن نیست بلکه دادن برای تسلط یافتن و یا پس گرفتن در جبران آن است. از این رو پتلاچ نوعی توزیع مجدد منابع و تلاش برای به رسمیت شناساندن یک جایگاه اجتماعی غالب، نه نوعی خود بزرگ‌بینی به شمار می‌آید.

بنابراین پتلاچ بخششی سخاوتمندانه نیست بلکه دهشی دوسویه و غالباً با مبارزه‌طلبی همراه است. این بازی دائمی میان رؤسا در رقابت برای کسب حیثیت اجتماعی چندان ادامه می‌یابد تا عاقبت به پیروزی یکی از دوطرف بیانجامد (دوپویی، ۱۳۸۵، ص ۵۷) و به جای آنکه مانند سایر مبادلات هدیه‌ای به تعمیق روابط بیانجامد، به ابزاری برای تحقیر و رقابت برای کسب اعتبار و حیثیت اجتماعی بدل می‌شود. با این وجود این نوع مبادله تشریفاتی، رقابت را جایگزین جنگ و مبارزه‌ی مسلحانه می‌کند (دوپویی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۹).

گاهی در قبال هدیه چیزی درخواست نمی‌شود و حتی فردی برای نشان دادن این منظور که تمایلی به دریافت چیزی ندارد به سادگی شیء مایملک خود را از بین می‌برد. در این شیوه بیشتر ثروت مصرف و یا انتقال داده می‌شود اما این نقل و انتقال ثروت با قوانین و مقررات سخاوت انجام می‌گیرد و اگر روحیه‌ی دیگری جز سخاوت در میان باشد، بزرگ‌ترین تحقیر و اهانت به شمار می‌آید (Mauss, 1966, p.35).

در همین رابطه می توان به یکی از الگوهای دقیق در درک مناسبات پیچیده میان ثروت و قدرت از طریق پژوهش مارشال ساهلینز<sup>۱۱</sup>، یکی از انسان شناسان مشهور در سال ۱۹۶۳ اشاره داشت. او دو نوع الگوی قدرت را در یک مکان به طور همزمان در مجمع الجزایر اقیانوسیه با نام بزرگ مرد<sup>۱۲</sup> و بیانگر فضای ملانزیایی<sup>۱۳</sup> در این جزایر و نام پاپوآ<sup>۱۴</sup> یا رئیس<sup>۱۵</sup> را معرف فضای پولنزیایی<sup>۱۶</sup> آن در نظر گرفت. قدرت رئیس پولنزیایی، قدرتی ارثی است و قدرت بزرگ مرد ملانزیایی قدرتی از نوع شایستگی.

ساهلینز تضاد بیان شده میان این دو الگو را در ماهیت قدرت می داند. اگر رئیس پولنزیایی به وسیله یک موقعیت منتسب و از طریق جبرهای خویشاوندی قدرت دارد، برعکس بزرگ مرد ملانزیایی روز بروز مجبور به پی ریزی برتری خود است. او باید یک راهبرد فردی مانند استعداد متقاعد کردن، سخاوتمندی، مهارت در ابتکارات اجتماعی و شجاعت را برای بالا رفتن از نردبان مراتب اجتماعی به کار گیرد و در حین انجام آن، کاملاً از جبرهای خویشاوندی رهایی یابد.

یک بزرگ مرد، برای ارتقاء خود به هدیه و جبران آن اهمیت بسیاری می دهد؛ در حالی که رئیس پولنزیایی به هیچ یک از این اقدامات نیازی ندارد. او بر اساس یک ساختار هرمی کلان، بدون آنکه قدرتش را خود بنا کرده باشد، مسئولیت یافته است. و به دلیل اعطاء این قدرت از بدو تولد، نیاز به راهبرد ویژه ای برای رشد ثروت ندارد؛ زیرا ثروت به دلیل اینکه او رئیس است به سایش می رود. برای بزرگ مرد ملانزیایی این ثروت است که قدرت را به ارمغان می آورد، در حالی که برای رئیس پولنزیایی قدرت، ثروت را خلق می کند (دوپویی، ۱۳۸۵، صص ۱۱۹، ۱۲۲ و ۱۲۳)

11. sahlins

12. big man

13. melansiens

14. papoue

15. chef

16. polynesienne

در جنوب جزیره بوگین ول در مجمع‌الجزایر سلیمان در اقیانوس آرام جنوبی<sup>۱۷</sup>، شواهد دیگری از عملکرد بزرگ‌مرد توسط انسان‌شناسان از طریق برگزاری ضیافت‌ها نشان داده شده است. اقدامی که موجب اقتدار موثر او بر اعضاء گروه خود شده، از طریق این سخاوتمندی شهرت بسیاری را برایش به ارمغان می‌آورد (دوپویی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۳). شهرت او از طریق نوع رهبری‌اش در کمک به خویشاوندان، دوستان و آشنایان شکل گرفته و اقتدار او بر اساس شیوه سنتی مورد قبول همگان است.

بزرگ‌مرد در این مورد خاص با برگزاری ضیافت‌های ویژه، مداخله در موقعیت‌های مهم و کلیدی زندگی اجتماعی (ازدواج‌ها، عزاداری‌ها، برگزاری سالگردهای متنوع)، اقدامی افراطی از بخشندگی و مهمان‌نوازی (دوپویی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۳) و در حقیقت نوعی رقابت انجام می‌دهد. زیرا او کالاها را با این باور و چشمداشت هدیه می‌دهد که گیرنده ناتوان از جبران این کالاها با ارزش معادل است. به این ترتیب بزرگ‌مرد با هدف تبلیغ خود به شهرتی فطری دست می‌یابد که در نهایت به تسلط او بر هدیه‌گیرنده نیز خواهد انجامید (دوپویی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۳).

## ۵. بازخوانی اصول و انگیزه‌های مبادله‌های هدیه‌ای در آستانه نزول

### ۵-۱. پیشینه مبادلات هدیه‌ای در عربستان قبل از نزول

جغرافیای لم‌یزرع عربستان به دلیل کم‌آبی، خشکسالی‌ها و قحطی‌های طولانی‌مدت، طوفان‌های شن سهمگینی که منجر به تلف شدن دام‌ها و مزارع می‌شد، تولیدات کشاورزی و حتی دامداری را با مشکل بزرگی مواجه ساخته، مانع از سرمایه‌گذاری در حوزه تولید کالا و خدمات و انجام معاملات سودمحور در شبه جزیره می‌شد. از این رو، اقبال مردمان شبه جزیره را به انجام مبادلات هدیه‌ای به عنوان عاملی برای گسترش و تعمیق روابط اجتماعی میان مردمان بیشتر می‌کرد (علی، ۲۰۰۰، صص ۱۳۰ و ۱۳۱؛ وات، ۲۰۰۲، صص ۶۴-۶۵).

<sup>۱۷</sup>. Salomon

این نوع از معامله به تدریج، متأثر از ظهور رخدادهای مهم «تجارت» رنگ باخت. این رخداد مهم، چندین سال پیش از ولادت رسول اکرم (ص) در مکه در نتیجه سرد شدن روابط خارجی دو امپراتوری بزرگ آن زمان یعنی امپراتوری ایران و امپراتوری بیزانس روی داد و شهر مکه را که پیش از آن نیز به دلیل وجود خانه‌ی کعبه مرکز توجه قبایل و مردمان دور و اطراف بود، به یک مرکز بزرگ تجاری و شبه جزیره را به یک جاده ترانزیتی کالا مبدل ساخت (وات، ۲۰۰۲، صص ۵۱-۵۲). یثرب و طائف به عنوان مهم‌ترین مناطق تجاری و مکه نیز به عنوان مرکز اصلی تجاری انتخاب شد و قبیله قریش به عنوان ساکنان اصلی مکه، مدیریت این مرکز را بر عهده گرفتند. به این ترتیب این جاده ترانزیتی توانست کالاهای ارسال شده از اقیانوس هند را از طریق حجاز به شام و منطقه مدیترانه برساند. سوره قریش در قرآن به سفرهای تجاری قریش در این شرایط اشاره‌ای صریح دارد.

این رخداد بزرگ تأثیری عمیق بر شیوه تفکر اقتصادی مردم و تغییر آن به اقتصادی سودمحور، داشت. توزیع کالا و خدمات که تا پیش از این عمدتاً در مبادله پایاپای و مبادله هدیه‌ای و در نتیجه تقویت بیشتر ارتباطات اجتماعی خلاصه می‌شد، اکنون دیگر به دادوستد و عرضه و تقاضای بازار و به دنبال آن توزیع و مبادله کالا و خدمات و سودآوری مبدل گشته بود.

به این ترتیب، سخاوت و بخشش که پیش از این به دلیل نظام تبادل هدیه‌ای فضای غالب بر شبه جزیره بود، اینک در نظام مبتنی بر عرضه و تقاضا و بازار رنگ باخته و جای خود را به انباشت ثروت و کسب قدرت می‌داد و در نتیجه فرهنگ «قرض» که به دلیل مبادلات هدیه‌ای فضای غالب بود، به تدریج جای خود را به ربا و ثروت‌طلبی می‌داد. در چنین گفتمانی خداوند از کسانی که با جان‌ها و مال‌هایشان در راه او جهاد می‌کنند، بسیار تجلیل می‌کند و این نوع بذل جان و مال را به مثابه قرض به خود معرفی می‌کند.

درک عمیق از این تجلیل‌ها که از جهت کمی و کیفی حیرت‌آور است، تنها با توجه به گفتمان اقتصادی ناشی از تجارت امکان‌پذیر است. بی‌تردید هزینه کردن ثروت در راه

جهاد الهی و در زمانه‌ای که اکثریت مردم در پی گردآوردن آن بودند، خصلتی قابل ستایش و تحسین برانگیز است (شیرزاد، ۱۳۹۳، ص ۶۲).

ترغیب به بهره‌مندی از اجر و دستمزد اخروی ممتد، بزرگ و جاودان در بسیاری از آیات می‌تواند مبین این روحیه سودمحوری باشد. قرآن در آیات بیشماری از کسانی که مال و ثروت خویش را انباشته کرده و قسمتی از آن را در راه یاری رساندن به فقرا خرج نمی‌کنند، انتقاد کرده است (التوبه: ۳۴ و ۳۵) به وضوح می‌توان از توجه قرآن به این گروه، کثرت عددی آنها و در نتیجه رواج این خصلت مذموم میان مردمان شبه جزیره را استنباط نمود.

دلیل اصلی شیوع این اخلاق اجتماعی، گفتمان سودمحوری بود که ریشه در ظهور پدیده تجارت داشت. تجارت فرصتی بی‌نظیر برای آنها فراهم آورده بود تا در مدت کوتاهی خود را به غنای بی‌سابقه‌ای رسانده و مال بی‌شماری را گردآوری و نگاهداری نمایند. این در حالی است که تا پیش از شکل‌گیری تجارت، به دلیل شرایط سخت اقتصادی شبه‌جزیره، ولع و حرص همگانی برای مال‌اندوزی امکان بروز و ظهور نداشت (شیرزاد، ۱۳۹۳، ص ۶۲).

## ۵-۲. انگیزه‌های سیاسی «بخشش» در فرهنگ عصر نزول

چنانکه اشاره شد، رخداد تجاری شبه‌جزیره به تغییر گفتمان اقتصادی، منجر شد. ریاست وراثتی قبایل که می‌توان آن را مانند الگوی «رئیس‌سالاری پولینزیایی» در نظر گرفت و تاپیش از این تغییر، انباشت ثروت را نیز برای رییس به ارمغان می‌آورد، اینک پس از حاکمیت گفتمان اقتصادی سودمحور تغییر یافته، به الگویی اکتسابی و مشابه الگوی قدرت در جوامع ملانزیایی مبدل شده بود که قدرت او حاصل شایستگی‌های فردی و نه داشته‌های موروثی بود. «تجارت» شرایط را تغییر داده و دستیابی به ثروت اکتسابی و در نتیجه قدرت را میسر می‌ساخت. ثروت و قدرت اقتصادی به تدریج منجر به دستیابی به قدرت سیاسی شده و افراد را به تعبیر ساهلینز به «بزرگمرد» خاندان و یا قبیله‌اش مبدل می‌ساخت (دوپویی، ۱۳۸۵، صص ۱۲۰-۱۲۱).



با وجود این اما، قدرت اکتسابی صاحبان قدرت برای دوام و بقای حیات خود نیازمند لوازمی چون ایجاد مقبولیت و در نتیجه اطاعت و تسلیم از سوی مخاطبان داشت. زیرا قدرت نمی تواند برای مدتی طولانی با زور تداوم یابد و در هر جا و هر شکلی که بکار رود، اگر چه به ظاهر، از سوی اعضای حکومت شونده، به مقبولیت نیاز دارد. یکی از لوازم ایجاد این مقبولیت برای پی ریزی و نیز دست یابی به قدرت برتر، پشتوانه‌ی اقتصادی است. همانگونه که قدرت بزرگمرد ملانزیایی از قابلیت سخنوری (مهارت فردی) و انبارهای غله‌ی او (مهارت اقتصادی) نشئت می گرفت، الگوی قدرت در جامعه عربستان نیز پس از شکل گیری تجارت، با توجه به تغییر ماهیتی آن به الگوی اکتسابی قدرت، از ثروت آغاز می شد. ثروت و توانمندی اقتصادی، شرایطی را فراهم می نمود تا قدرت تداوم یافته و در رقابت با قدرت های اکتسابی دیگر بقا یابد.

پشتوانه‌ی اقتصادی به تدریج رابطه‌ای دوسویه را بین قدرت و مطیعان آن برقرار می ساخت. زیرا صاحبان قدرت، از طریق خلق انگاره و یا تصاویر خیالی از بذل و بخشش های خویش و درافکندن آن خیال به اذهان مردمان، رفته رفته برای خود، مقبولیتی چشمگیر کسب می نمودند که خود مستلزم نوعی اطاعت پذیری از سوی مخاطبان بود. برای مطالعه بیشتر در خصوص تاثیر انگاره ها می توان به اثر قدرت انگاره مراجعه نمود (قراملکی، ۱۳۹۵، صص ۴۹-۴۸).

رواج انگاره شرافت و برتری بخشندگان صاحب قدرت از یک سو و استخفاف مخاطبان و دریافت کنندگان این گونه بخشش ها از سوی دیگر به استمرار و تداوم قدرت و در نتیجه کسب ثروت منجر می شد. گواه این ادعا را می توان در قرآن یافت: «فَأَسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ» (زخرف: ۵۴). استخفاف، پست انگاری خود و شریف انگاری دیگری را القاء می کند که از طریق بخشش های صاحبان قدرت به تدریج شکل می گیرد.

اعتبار، احترام و جایگاه بالایی که برای فرد بخشنده در نتیجه بخشش های او شکل می گیرد، حاصل شکل گیری چنین انگاره ای است. فرد دریافت کننده بخشش اگر به بازپس دهی بخشش موفق نشود در حقیقت خود را مدیون و مقروض فرد بخشنده قرار

می‌دهد و حتی اگر به بازگرداندن بخشش و هدیه موفق شود، باز هم در موقعیت پائین‌تر (پست‌تر) و بخشنده در موقعیت بالاتر و شریف‌تر قرار خواهد گرفت.

از پیامدهای چنین انگاره‌سازی می‌توان به رواج تدریجی «ربا» و «رشوه» در جامعه اشاره کرد. زیرا صاحبان قدرت با درک ناتوانی دریافت‌کنندگان از بازپرداخت بخشش‌ها، از شیوهٔ رباگونه بازپس‌گیری هدایا و بخشش‌ها بهره خواهند گرفت که به زعم طرفداران آن به تضاعف اموال منجر می‌شد. در مقابل به تدریج انگیزه اعمال سخاوتمندانه و بخشش به فقرا و نیازمندان مانند «قرض» را کمرنگ می‌ساخت.

توسعه گفتمان اقتصادی شبه جزیره در نتیجه تلاش برای کسب ثروت بیشتر در جهت تثبیت اقتدار برای دست‌یابی به جایگاه و قدرت بالاتر و به دنبال آن ثروت بیشتر به میدان رقابت می‌مانست. دقیقاً در چنین گفتمان رقابتی، قرآن کریم مخاطبان خویش را به شرکت در مسابقه‌ای که حاصل آن نه سود و دستمزد مادی که مغفرت و بهشت است ترغیب می‌نماید: «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ...» (بقره: ۱۳۳ و ۱۳۴).

در سوره‌ی تکاثر نیز نمونه‌ای از گفتمان رقابتی شبه جزیره عربستان را می‌توان یافت که حاکی از فخرفروشی‌های مردم در یک گفتمان اقتصادی است. این نوع خودنمایی و تفاخر در فرهنگ قبل از نزول، با انگیزه‌هایی چون دست‌یابی به موقعیت اجتماعی و اعتبار و احترام و در نتیجه شرایط تجاری جدید، نمونه‌های بسیاری دارد؛ تاکید قرآن بر این حقیقت که کریمترین افراد فردی است که به قصد تقوای الهی و نه کسب اعتبار و موقعیت قبیله به بخشش دست می‌زند، باید حاصل این گفتمان دانست: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (الحجرات: ۱۳).

تلاش برای تغییر این گفتمان سودمحور را در جهان‌بینی قرآن می‌توان از تغییر الگوهای مادی مفاهیم بخشندگی، اعتبار، احترام و شرافت به الگوهای معنوی به وضوح دریافت نمود که ارتباط تنگاتنگی با فرهنگ و جهان‌بینی عصر نزول داشته است. با وجود شواهد بسیاری از شواهد زیست‌جاهلی مبنی بر خوی و خصلت بخشندگی و گشاده‌دستی که گاه با مبالغه و افراط آمیخته است، پاسخ این سوال را که چرا قرآن مخاطبان خویش را بارها

به دلیل عدم اکرام یتیمان، صرف نکردن اموال برای نیازمندان و افزایش روند تکاثر و ثروت اندوزی مورد نکوهش قرار داده است، می توان در همین تغییر فرهنگ غالب به فرهنگی سودمحور دانست.

## ۶. تحول انگاره «کرم» در عربستان عصر نزول

آیات ابتدایی سوره علق، نخستین کاربرد ریشه «کرم» در ساختار قرآن و در حقیقت انقلابی در مفهوم جاهلی «کرم» است. بخششی که تا پیش از این در جهان بینی جاهلی برمحور انسان ها آن هم به صورتی ریاکارانه و سطحی و بی اندیشه شکل می گرفت، اکنون در جهان بینی قرآن به خداوند اختصاص یافته و از انحصار انسان خارج شده بود.

ساخت «اکرم» به صورت افعال تفضیل دربارهی خداوند، تغییر مصداقی آن در ساختار و جهان بینی قرآنی است که با حفظ معنای إعطاء و بخشش، نوع بخشش را از حیث هم مصداق و هم مفهوم مادی به معنوی تغییر می دهد. سخن از خداوندی است که انسان را از خون بسته ای آفرید و به او حیات، زندگی و علم و دانش بخشید. برخلاف جهان بینی قبل از نزول که امر مورد بخشش مال و ثروت بود، جهان بینی قرآنی، امر مورد بخشش را بسیار بزرگتر و برتر می داند. علم، رهایی از جهل، خلقت و آفرینش، موارد إعطاء و بخشش خداوند به انسان هستند.

خداوند از یکسو انسان را آفریده و از سوی دیگر او را مسجود ملائکه قرار داده است. پس از این، کاربردهای دیگر ریشه «کرم» را که در بخش های نخستین این مقاله در قالب هم نشین های «کرم» ارائه شد، باز هم به نوعی در ارتباط با خداوند مشاهده می کنیم. هم نشینی با واژه «مغفره» تداوم این تغییر در ارتباط با خداوند و تغییر الگوی رفتاری بخشایش مادی به بخشایش و غفران الهی است که امری نه مادی بلکه معنوی خواهد بود.

قرآن برای تغییر الگوی «کرم» و بازسازی هرچه بهتر اندیشه ی بخشش بر محور رب و تبیین آن، از الگوی داد و ستد هدیه ای بهره گرفته و رابطه ی رب و مربوب را بسان نوعی داد و ستد به تصویر می کشد. بر این اساس ارائه تصاویر و استعاراتی که از مقایسه رابطه

انسان و خدا با سایر تجارب ملموس بشری حاصل می‌شوند، گام نخست در تحقق تعالیم مزبور است (عندلیبی، ۱۳۸۵، صص ۱۳-۱۴).

در امتداد اسلوب قرآنی «کرم» و به منظور تغییر الگوی مادی به معنوی، در شماری از آیات قرآن، از ایمان و بندگی خدا به تجارت تعبیر می‌شود (فاطر: ۳۵-۲۹؛ الصف: ۱۰) و آنان که در این معامله وارد نمی‌شوند، در روز قیامت دچار خسران خواهند بود (غافر: ۲۷؛ ص: ۱۶)؛ چراکه در ساختار تعالیم اسلامی، انجام عبادت توسط بنده مستوجب ثواب یا اجر؛ به معنای مزد است (عندلیبی، ۱۳۸۵، ص ۷).

اگرچه، ورود عناصر معنایی همچون «مغفرت، مضاعفه، قرض حسن و تکفیر سیئات» در شمار همشین‌ها و جانشین‌های ریشه «کرم» در قرآن، عنصر داد و ستد را در رابطه‌ی «رب و عبد» رنگ غیر مادی بیشتری بخشیده و به همین دلیل نیز هدف غایی این ارتباط، نه سود مادی، که استکمال انسان است و تمامی بخشش‌های الهی نیز در مسیر تحقق این هدف کمال به انسان اعطا می‌شود.

بخشش‌های الهی به انسان در جهان‌بینی قرآن، از آنجا که تمام هستی ملک و میراث خداوند یکتاست، به مثابه امانتی در نزد اوست که همواره با دادن حق نیازمندان و یتیمان و... باید بیانگر مراتب سپاسگزاری او نسبت به رب باشد. اشاره حجم انبوهی از آیات به امر بخشش به نیازمندان، چگونگی انجام آن، انگیزه‌ها و راهکارهای اجرای آن، کاملترین تعالیم و رهنمودهای اخلاقی بخشش را شکل داده‌است؛ چنانکه از نظر قرآن عامل بی‌توجهی و عدم اکرام یتیمان در ناسپاسی مردم نسبت به نعمات و بخشش‌های امانت‌گونه خداوند به انسان ریشه دارد (الفجر: ۱۹-۱۷).

قرآن از هر شرایطی برای ترغیب افراد به بخشش بهره می‌گیرد. پذیرش توبه از جانب خداوند با صدقه پیوند می‌خورد و به عنوان کفاره گناهان بیان می‌شود (التوبه: ۱۰۴-۱۰۳). بخشش با روزه به عنوان عملی مناسکی و دینی می‌پیوندد و محرکه دیگری برای ترغیب بندگان به انجام آن می‌شود (بقره: ۱۹۶). چنانکه حتی در مواردی می‌تواند جایگزین روزه شود.

قرآن گاه گفتاری پسندیده را بخشش می‌داند و آن را برتر از بخششی توأم با آزار و اذیت می‌داند: «قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتَّبِعَهَا أَدَىٰ وَاللَّهُ عَنِّي حَلِيمٌ» (بقره: ۲۶۳). قرآن به طور خاص افرادی را حقیقتاً سعادتمند و برخوردار از پاداش الهی می‌داند که امکانات خود را برای یاری به دیگران هزینه کنند (حدید: ۱۸). تعابیر جالبی چون «قرض حسن» و «مضاعفه» (از همنشین‌های «کرم» در قرآن) به عنوان محرکی برای بخشش‌های خیرخواهانه و خداخواهانه افراد به کار رفته است. بر این اساس بخشش‌های افراد در صورتی که با انگیزه‌ی الهی باشد به صورت قرضی به خداوند و با سود چندین برابر از سوی او به پرداخت خواهد شد (بقره: ۲۴۵).

جبران و تلافی در مبادله «قرض» اگرچه بیانگر الزام گیرنده هدیه بر بازپس دادن چیزی مساوی با شیء دریافتی است، با این وجود خداوند خود را به مثابه یکی از طرفین مبادله هدیه‌ای معرفی می‌کند که معامله با او بر ایجاد و توسعه یک رابطه قوی، سود بسیاری را عائد طرف مقابل می‌کند و از کسانی که چنین معامله‌ای با خداوند انجام داده‌اند به عنوان صاحبان تجارتی پرسود، یاد می‌کند (فاطر: ۲۹).

تحول دیگر مفهوم بخشش و إعطاء را باید از حیث کارکرد آن در نظر گرفت. زیرا بخشش در جهان‌بینی جاهلی، چنانکه پیش از این نیز گفتیم، فرد بخشنده را به جایگاهی از شرافت و اعتباری برساخته از بخشش و نه شرافتی ذاتی نائل می‌ساخت که به تعبیر قرآن، گیرنده‌ی آن دچار استخفاف شده، احساس کهنتری می‌یافت. علاوه بر آنکه این بخشش‌ها به تعبیر قرآن آکنده از منت و گاه توأم با اذیت و آزار بود.

تصریح قرآن مبنی بر طلب آمرزش و سخنی پسندیده و بدون آزار و منت به جای چنین بخشش‌هایی (بقره: ۲۶۳) و تعبیر به ابطال صدقات در نتیجه ریاکاری و آزار و منت، به وضوح بیانگر دیدگاه انتقادی قرآن در مواجهه با جهان‌بینی سودمحور بخشش جاهلی است. تاکید به صدقه و بخشش پنهانی در قرآن دقیقاً در راستای جلوگیری از بخشش‌های ریاکارانه و حاکی از خودنمایی افراد صادر شده (بقره: ۲۶۴) تا از تجمل و اسراف که حیثیت را شکل می‌دهند (دوپویی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۲) و خود مقدمه‌ای برای دست‌یابی به اعتبار و احترام هستند، خودداری شود.

بخشش و إعطاء به دلیل نوعی ارتباط بالا به پائین و به تعبیر دیگر اشرف بودن، خود مستوجب اطاعت‌پذیری خواهد بود که نوع آن در جهان‌بینی قرآن با اطاعت‌پذیری حاصل از بخشش جاهلی، تفاوتی ماهوی دارد. هنگامی که رب از بنده می‌خواهد تا آنچه را که به او به امانت إعطاء کرده، به دیگر بندگان ببخشد، در صورت اطاعت‌پذیری مستوجب پاداشی مضاعف خواهد شد؛ در نتیجه گناهانش را می‌بخشد و او را مورد رحمت و در نتیجه اکرام خویش قرار می‌دهد.

این سطح از اطاعت‌پذیری، مربوط را به استکمال و کمال آرمانی نائل خواهد ساخت. حال آن‌که اطاعت‌پذیری حاصل از رابطه‌ی داد و ستد جاهلی، فرد را به حقارت، خودکم‌بینی و یا به تعبیر قرآن استخفاف دچار می‌سازد. و این همه عناصری است که در جهان‌بینی قرآن، نوع رابطه‌ی بخشش رب و انسان را از رابطه‌ی بخشش جاهلی فراتر برده، متفاوت ساخته، در نهایت به تمایز نتیجه‌ی این دو نوع مبادله می‌انجامد. این تمایز از آن‌روست که در مبادله‌ی جاهلی، احساس کهنتری حاصل از بخشش برای گیرنده، در نتیجه‌ی تعامل با هم‌نوع شکل می‌گیرد و در قبال او به نوعی خودباختگی منجر می‌شود، در حالی که در جهان‌بینی قرآنی به دلیل آنکه بخشنده، مقدس و غیرهم‌نوع است، احساس به وجود آمده حس مهتری است زیرا بخشنده نه هم‌نوع که رب است و احساس کهنتری و ذُل در برابر رب در حقیقت همان حس مهتری است که هرگز به خودباختگی نخواهد انجامید (قاسم‌احمد، ۱۳۹۶، صص ۱۴۴-۱۴۴).

### نتیجه‌گیری

۱. در فرایند شکل‌گیری معانی متعدد ریشه «کرم» معنای بخشش در زبان‌های جنوبی و معانی احترام و اعتبار، تنها در زبان عربی شکل گرفته‌اند؛ از آن جهت که برپایه رویکرد معناشناسی قومی کلمات نمودهای اجتماعی - فرهنگی یک جامعه‌اند، پاسخ این سوال که چرا این تحول در زبان عربی رخ داده و آیا این تحول معنایی با جهان‌بینی و فرهنگ مردمان عصر نزول مرتبط است؟، از طریق دیدگاه‌های انسان‌شناسان اقتصادی در پدیده‌ی بخشش

جاهلی در فرهنگ عصر نزول قابل پیجویی است که از طریق بازخوانی علل، زمینه‌ها و انگیزه‌های بخشش و به مثابه امری چندوجهی محقق خواهد شد.

۲. «کرم» یکی از اختصاصی‌ترین واژه‌ها در معنای بخشش و یکی از افتخارات و آرمان‌های جاهلی، در قرآن استعمال شد اما به جهت تفاوت بسیار در دو جهان‌بینی، این ریشه در قرآن از نظر مصداق و مفهوم دستخوش تحول معنایی شد. به این ترتیب آخرین مرحله از فرایند معناسازی ریشه «کرم» در قرآن رخ داده‌است. در این مرحله شاهد تغییر الگوهای مادی کاربرد بخشش جاهلی به الگوهای معنوی آن هستیم. هم‌نشینی ریشه «کرم» با مفهوم «مغفرت» و مصداق «رب» با بالاترین بسامد در میان هم‌نشین‌های این ریشه، به وضوح مبین این تغییر الگویی است

۳. بر مبنای بررسی‌های انسان‌شناسانه فضای نزول تغییر گفتمان اقتصادی شبه‌جزیره عربستان در نتیجه رخداد بزرگ تجاری آستانه نزول، عامل اصلی تغییر بخشش و مبادلات هدیه‌ای به بخشش‌هایی توأم با انگیزه‌هایی صرفاً اقتصادی و سیاسی بود که قرآن دقیقاً از این جنبه به تغییر جهان‌بینی جاهلی اقدام نمود. تاکید به انجام بخشش‌ها بر محور تقوا، اصلاح نظام دریافت هدیه و بخشش بدون هیچگونه اذیت و آزار و منتی، معرفی رب به مثابه برترین مصداق «کرم و بخشش»، ایجاد انگیزه برای بخشش‌های خالصانه از طریق اشاره به جبران و چندبرابر نمودن سود آن و احیای سنت قرض از جمله چنین تلاش‌هایی است. علاوه بر این، تغییر الگوی بخشش مادی به بخشش‌های معنوی از طریق هم‌نشینی واژگانی چون مغفرت، رحمة، تقوی و... و تلاش برای تغییر گفتمان سودآوری از طریق شیفت معنایی واژگان خاص آن مانند اجر و قرض به کاربردهای معنوی و در رابطه با جهان آخرت، حاکی از تحول معنایی «کرامت» جاهلی در جهان‌بینی قرآنی است.

۴. مفهوم «کرم» را در فضای عربستان قبل از نزول بر پایه‌ی معناسازی قومی و دیدگاه‌های انسان‌شناسان اقتصادی، صرفنظر از انگیزه‌های اخلاقی آن، دو گونه می‌توان تحلیل نمود:

۱-۴. برپایه‌ی انگیزه‌های سیاسی؛ که صاحبان قدرت با توجه به تغییر گفتمان اقتصادی شبه‌جزیره برای کسب اعتبار، احترام و پرستیژ به منظور پی‌ریزی مجدد قدرت اکتسابی به بخشش روی می‌آوردند،

۲-۴. از طریق کارکردهای بخشش که، با خودنمایی و افراط، به آفرینش انگاره‌ی شرافت در میان مردم مبادرت ورزیده و بدینسان رابطه‌ی علی و معلولی میان شرافت و بخشش و کسب و تثبیت قدرت بیشتر ایجاد می‌گردید. لذا از آنجا که مبدأ «کرم» در جهان‌بینی قرآنی خداوند است و نه انسان‌ها، باید بر محور تقوای الهی باشد. به همین دلیل نیز این دو تحلیل تبیین دقیقی از باز تعریف انتقادی «کرم» در جهان‌بینی قرآن پیش روی ما می‌نهد که در مواجهه با پدیده‌ی بخشش جاهلی از نظر بستر شکل‌گیری آن، انگیزه‌ی جبران و نوع انجام آن متفاوت است.

۵. انگاره‌ی شریف‌پنداری در جهان‌بینی قرآن اگرچه تغییر نمی‌کند و قرآن بر آن صحه می‌گذارد، اما عامل شرافت بازسازی و مفهوم‌سازی جدیدی از آن ارائه می‌شود. به بیان دیگر مفهوم «کرم» در جهان‌بینی قرآن وارد مرحله‌ی دیگری از فرایند معناسازی خود شده و در هم‌نشینی با واژگان دیگری تغییر ماهیت یافته و مفهوم معنوی به خود گرفته و از مفهوم بخشش مادی فاصله می‌گیرد. به این ترتیب برخلاف جهان‌بینی جاهلی، که إعطاء به صورت مالی و کاملاً مادی انجام می‌گرفت و احترام و اعتبار نیز به منزله‌ی پاسخ این بخشندگی و إعطاء بود، در جهان‌بینی قرآن، إعطاء، فقط بخشش مالی و مادی نبوده، هدف از آن نیز در جلب احترام و اعتبار محدود نخواهد بود.

۶. با توجه به دیدگاه خاص قرآن در خصوص پدیده‌ی بخشش، و تفاوت بسیار آن هم از بعد انگیزشی و هم از بعد انجام آن با بخشش جاهلی، در جهان‌بینی قرآن واژگان دیگری چون صدقه، انفاق، زکات، عهده‌دار معنای بخشش قرآنی شده و به تدریج ریشه‌ی «کرم» به واژگان دیگری چون احترام، اعتبار و شرافت که می‌توان آنها را انگیزه و حاصل بخشش دانست، اختصاص یافت. کاربرد این واژه به تعداد ۴۷ بار، که تنها ۱۴ بار در سوره‌های مدنی به کار رفته است، به وضوح مؤید چنین تغییری است؛ زیرا به دلیل آشنایی بسیار مردمان جاهلی با این واژه، قالب کاربردهای آن متعلق به سوره‌های مکی است. به این



معنا که اگرچه بخشش در قرآن بسیار مورد توجه و از هر فرصتی برای توسعه آن تلاش شده است، اما واژگان دیگری این وظیفه را عهده دار شده و مفهوم بخشش مادی در ریشه «کرم» به کاربرد معنوی توسعه یافته است.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اسملسر، نیل، جی (۱۳۷۶)، *جامعه شناسی اقتصادی*، ترجمه: محسن کلاهچی، تهران: انتشارات کویر.
۳. اردبیلی، لیلا (۱۳۹۴)، *رساله پیشکش*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. العلی، صالح احمد (۲۰۰۰)، *تاریخ العرب القدیمة و البعثه النبویه*، بیروت: شرکه المطبوعات للتوزیع و النشر.
۵. اولیف، جین؛ دمن، مک (۱۳۹۰)، *دائرة المعارف قرآن کریم (EQ)*، تهران: نشر حکمت.
۶. ایزوتسو. توشیهیکو (۱۳۷۸)، *مفاهیم اخلاقی ادبی در قرآن مجید*، تهران: نشر فرزانه.
۷. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱)، *خدا و انسان در قرآن* ترجمه: احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۸. بوریس، وایزمن؛ لوی، استروس (۱۳۷۹)، *قدم اول*، ترجمه: نورالدین رحمانیان، تهران: نشر شیرازه.
۹. جانسون، لیکاف؛ جرج، مارک (۱۳۹۵)، *استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم*، ترجمه: هاجر آقا ابراهیمی، تهران: نشر علم.
۱۰. جواد، علی (۱۹۹۳)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بغداد: انتشارات دانشگاه بغداد.
۱۱. دوپویی، فرانسیس (۱۳۸۵)، *انسان شناسی اقتصادی*، ترجمه: محدثه محب حسین، تهران: نشر علم.
۱۲. ریویر، کلود (۱۳۷۹)، *درآمدی بر انسان شناسی*، ترجمه: ناصر فکوهی، تهران: نشر مرکز.

۱۳. رمضانی، ولی اله (۱۳۹۵)، *درآمدی بر ساختارگرائی*، تهران: انتشارات سازمان جهاد دانشگاهی.
۱۴. فرخ‌نیا، رحیم (۱۳۷۶)، *مقدمه‌ای بر مردم‌شناسی*. همدان: دانشگاه بوعلی همدان.
۱۵. قاسم احمد، مریم، (۱۳۹۶)، رساله دکتری: «*تحلیل مفهومی کرامت در قرآن و روایات در پرتو دانش معناشناسی و ملاک‌های سنجش آن در رفتار ارتباطی*»، استاد راهنما: أحد فرامرز قراملکی، عبدالهادی فقهی‌زاده، تهران: دانشگاه تهران.
۱۶. قراملکی، أحد فرامرز (۱۳۹۵)، *قدرت انگاره*، تهران: نشر مجنون.
۱۷. شیرزاد، محمد حسین (۱۳۹۳)، پایان نامه کارشناسی ارشد: «*مفهوم ربا در فضای نزول قرآن کریم*»، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
۱۸. لوی استروس، کلود (۱۳۷۹)، *دیدگاه مردم‌شناسی*، ترجمه: نعمت‌الله تقوی، تهران: نشر دنیا.
۱۹. مور، جری دی (۱۳۹۱)، *زندگی و اندیشه بزرگان انسان‌شناسی*، ترجمه: هاشم آقا بیگ پوری، تهران: نشر جامعه‌شناسان.
۲۰. وات، مونتگمری (۲۰۰۲)، *محمد صلی الله علیه و سلم فی مکه*، ترجمه: عبدالرحمن عبدالله الشیخ، قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
21. Black.J & George.A & Postgate.N (2000), *A Concise Dictionary of Akkadian*, Germany, Otto Harrassowitz verlag & Wiesbaden.
22. Costaz, L. (1984), *Dictionnaire syriaque- français*, Beirut: Dar El-Machreq.
23. Dillmann, A. (1865), *Lexicon Linguae Aethiopiae*. Lipsiae.
24. Gesenius, William (1939), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F.A.
25. Jastrow, M. (1950), *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic literature*. (Reprint) New York: Pardes Publishing House.
26. Leslau, W. (1987), *Comparative dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
27. Mauss, Marcel, (1966), *the gift*, London: Lowe and Brydone
28. Malinowski, B. (1922,) *Argonauts of the Western Pacific*, London.
29. Strathern&Stewart (2005), *Ceremonial exchange, A hand book of economic anthropology*, UK: Edward elgar.
30. The Assyrian Dictionary (CAD), (1964), *The oriental institute of the university of Chicago*.

31. Zammit, Martin, (2002), *A Comparative Lexical Study of Quranic Arabic*, Leiden: Brill.

**Bibliography:**

1. The Holy Qur'an.
2. Ali ŞA. Ta'rikh al-'Arab al-Qadim wa al-Ba'that al-Nabawiyah. Beirut: Sheirakat al-Maṭbū'āt; 2000.
3. Ardabili L. Present Treatise (Resale Pishkesh). Tehran: Elmi va Farhangi; 1394 HS.
4. Black J. George A. Postgate N. A Concise Dictionary of Akkadian. Germany: Otto Harrassowitz verlag & Wiesbaden; 2000.
5. Costaz L. Dictionnaire Syriaque Français. Beirut: Dar El-Mashreq; 1984.
6. Dillmann A. Lexicon Linguae Aethiopiae. np.: Lipsiae; 1865.
7. Dupuy F. Economique Anthropologyie. Mohaddethe Mohebbe Hussein. Tehran: Nashre Elm; 1385 HS.
8. Farrokh-nia R. An Introduction to Anthropology. Hamedan: Bu Ali Sina University; 1376 HS.
9. George L. Metaphors We Live by. Tran: Hajar Aqa-Ebrahimi. Tehran: Elm; 1395 HS.
10. Gesenius W. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. ed. F.A. np.; 1939.
11. Izutsu T. Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Tehran: Farzan; 1378 HS.
12. Izutsu T. God and Man in the Koran. Tran: Ahmad Aram. Tehran: Sherkat Sahami Enteshar; 1361 HS.
13. Jastrow M. A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic literature. (Reprint) New York: Pardes Publishing House; 1950.
14. Jawad A. Al-Mufaṣal fi al-Ta'rikh al-'Arab Qabl al-Islam. Bagdad: The University of Bagdad; 1993.
15. Leslau W. Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic). Wiesbaden: Otto Harrassowitz; 1987.
16. Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific. London; 1922.

17. Mauss M. *The gift*. London: Lowe and Brydone; 1966.
18. Mc Aliffe JD. *Encyclopedia of the Quran (EQ)*. Persian Tran. Tehran: Hekmat; 1390 HS.
19. Moore JD. *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. Tran: Hashem Aqa-Beigpouri. Tehran: Jame'e Shenasan; 1391 HS.
20. Qaramaleki AF. *The Power of Tenet (Engareh)*. Tehran: Majnoon; 1395 HS.
21. Qasem-Ahmad M. *Conceptual Analysis of Kirāmah in the Qur'an and Traditions in the Light of Semantics and Criteria of its Evaluation in Communication Behavior (PhD Thesis)*. Tehran: University of Tehran; 1396 HS.
22. Ramezani M. Gharbi V. *An Introduction to Structuralism*. Tehran: University Jihad Organization; 1395 HS.
23. Riviere C. *Introduction to Anthropology*. Tran: naser Fakouhi. Tehran: Nashre Markaz; 1379 HS.
24. Shirzad MH. *The Concept of Ribā' (Usury) in the Atmosphere of the Revelation of the Holy Qur'an*. Tehran: Imam Sadeq University; 1393 HS.
25. Smelser NJ. *The Sociology of Economic Life*. Tran: Mohsen Kolahchi. Tehran: Kavir; 1376 HS, 1st ed.
26. Strathern & Stewart. *Ceremonial exchange, A hand Book of Economic Anthropology*. UK: Edward Elgar; 2005.
27. Strauss CL. *The Scope Anthropology*. Tran: Ne'matullah Taqavi. Tehran: Donya; 1379 HS.
28. *The Assyrian Dictionary (CAD)*. The Oriental Institute of the University of Chicago; 1964.
29. Watt WM. *Muhammad at Mecca*. Tran: Abdurrahman Abdullah Al-Shaikh. Cairo: Al-Hai'at al-Miṣrīyah Al-Āmmah lil-Kitāb; 2002.
30. Wiseman B. *Levi - Struss for Beginners*. Tran: Nour al-Din Rahmanian. Tehran: Shirazeh; 1379 HS.
31. Zammit M. *A Comparative Lexical Study of Quranic Arabic*. Leiden: Brill; 2002.

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

سال پانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۷، پیاپی ۳۹، صص ۱۹۱-۲۱۴

## عرضه احادیث بر قرآن در تفاسیر البیان و المیزان

### با تأکید بر تفسیر ۱۲ جزء نخست

سید رضا مؤدب<sup>۱</sup>

محسن دلیر<sup>۲</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2018.19777.1954

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۴/۰۹

#### چکیده

تخصص و مهارت علامه طباطبایی در تفسیر و حدیث، روش‌شناسی او را برای یافتن ملاک‌های عرضه بر قرآن در ارزیابی احادیث، دارای اهمیت کرده است. در این مقاله با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی، به عملکرد علامه در دو تفسیر البیان و المیزان مراجعه و با تأمل در نظریات ارائه شده در آثار دیگر ایشان، معیارهای مورد پذیرش علامه طباطبایی در بهره‌گیری از روش عرضه بر قرآن برای ارزیابی احادیث استخراج و روشن شده که مبنای محوری ایشان در پذیرش روایات تفسیری، یقین‌آور بودن آنهاست و عملکرد ایشان در هر دو تفسیر بر این مبنا تطابق دارد. همچنین روشن شده که بر خلاف آنچه نسبت داده شده، معیار ایشان در ارزیابی، تنها منحصر در عدم مخالفت احادیث با قرآن نیست، بلکه احادیث را بر اساس موافقت، مخالفت و عدم مخالفت آنها با قرآن

Moadab@Yahoo.com

Deleer.mohsen@gmail.com

<sup>۱</sup> استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

<sup>۲</sup> دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

ارزیابی کرده و موافق با قرآن را از آنجا که یقین به صدور آن از معصوم (ع) پدید می‌آید، پذیرفته و مخالف به نحو تباین کلی را چون یقین به عدم صدور آنها از معصوم (ع) پدید می‌آید، رد کرده و درباره احادیثی که عدم مخالفت آنها با قرآن ثابت شده، چون یقین به مضمون آنها وجود ندارد، وظیفه مفسر را توقف دانسته است، مگر اینکه در ارزیابی با ملاک‌های دیگر قرینه یقین‌آوری برای رد یا پذیرش آنها پیدا شود. همچنین روشن شده که مراد از موافقت و مخالفت از نظر علامه طباطبایی، گسترده‌تر از موافقت و مخالفت مضمونی است و مراد از قرآن، مفاهیم یقینی، همچون نص، ضرورت ثابت قرآنی، سیاق و ظهور هستند.

**واژه‌های کلیدی:** المیزان فی تفسیر القرآن، البیان فی تفسیر القرآن، علامه طباطبایی، عرضه احادیث بر قرآن، احادیث جعلی، نقد حدیث.

#### مقدمه

از آسیب‌هایی که در طول تاریخ بر احادیث وارد شده و این مجموعه را تا مرز بی‌اعتباری رسانده، جعل حدیث است. این پدیده، بر اساس گزارش‌های متواتر از زمان حیات پیامبر اکرم (ص) آغاز شده و به آنجا رسیده که در قرن دوم هجری گروهی همچون ابوحنیفه در اعتبار همه احادیث، شک کردند (حب الله، ۱۴۳۱، ص ۶۳ و ۶۶).

با توجه به اهمیت دستیابی به احادیث صدور یافته از معصومین (ع) در بدست آوردن آموزه‌های اسلامی، پالایش آنها از زمان حضور ایشان آغاز شده و دو روش کلی ارزیابی سندی و متنی را دربر گرفته است (مدیرشانه‌چی، ۱۳۶۲، ص ۹۳-۹۱؛ صبحی صالح، ۱۳۶۳، ص ۱۹۸-۱۹۶).

مهم‌ترین معیار ارزیابی احادیث، عرضه آنها بر قرآن است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۷۶ و ج ۴، ص ۲۷۵ و ج ۱۲، ص ۱۰۷؛ طباطبایی، ۱۳۵۳، ص ۹۱ و ۱۷۶) که در احادیث مورد تأکید قرار گرفته (حرعاملی، ۱۳۹۸، ج ۱۸، ص ۸۴).

نقص بزرگ در زمینه پالایش احادیث، آن است که دیدگاه پژوهش‌گران، عموماً به‌طور روشن و منسجم در مجموعه‌های مستقل ذکر نشده و این کمبود، به‌طور خاص

درباره معیار عرضه بر قرآن، بیش از دیگر معیارها دیده می‌شود که بجز چند مقاله، دو پایان‌نامه کارشناسی ارشد و یک کتاب با عنوان «عرضه حدیث بر قرآن»، تألیف آقای مهدی احمدی نورآبادی که کلیات مباحث روش عرضه بر قرآن را مورد بررسی قرار داده است، منبع دیگری در دسترس نیست که همگی بجز یک مقاله بررسی‌های نظری روش عرضه بر قرآن هستند.

تنها یک مقاله درباره عملکرد علامه طباطبایی در موضوع پالایش احادیث با عرضه بر قرآن به نام "عرضه احادیث بر آیات از نظر علامه طباطبایی در المیزان" منتشر شده که حاصل تحقیق خانم‌ها آذر زارعی و مهرناز گلی است که این مقاله هم در ارائه شواهد و تحلیل آنها با اشکالات جدی مواجه بوده و نیز تنها به مفاهیم قرآنی دارای صلاحیت برای عرضه احادیث پرداخته و از میان آنها نیز در رد احادیث به دلیل مخالفت با قرآن، تنها سیاق و ظاهر را بررسی کرده و نیز به حکم احادیثی که عنوان عدم مخالف با قرآن می‌پذیرند، اشاره نشده است. همچنین در بررسی نظر علامه طباطبایی تنها به بررسی تفسیر المیزان اکتفا کرده و دیگر آثار ایشان، همچون تفسیر البیان را مورد بررسی قرار نداده است.

از آنجا که علامه طباطبایی در دو تفسیر خود (البیان و المیزان) به احادیث تفسیری توجه کرده و در سنجش آنها از روش عرضه بر قرآن بهره برده است (نقیب‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۸۵) و شناخت عملکرد ایشان می‌تواند نشان دهنده آرای ایشان در عرضه بر قرآن باشد، در این مقاله، تلاش شده موارد عرضه احادیث تفسیری بر قرآن در دو تفسیر مذکور استخراج و از جهت بیان حکم نسبت‌های احادیث با قرآن پس از عرضه و مفاهیم قرآنی مورد استفاده در ارزیابی احادیث، تحلیل شوند تا معیارهای عملی مورد پذیرش علامه طباطبایی در عرضه بر قرآن مشخص شوند.

تذکر این امر لازم است که چون تفسیر البیان، برخلاف تفسیر المیزان، شامل تفسیر قرآن تا آیه ۵۷ سوره یوسف، یعنی پایان جزء ۱۲ و چند آیه از جزء ۱۳ است؛ در بررسی دو تفسیر به همین مقدار اکتفا شده است.

### ۱. مبانی نظری عرضه حدیث بر قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی با تکیه بر ۶ مبنا روش عرضه بر قرآن را در پالایش احادیث تفسیری اجرا کرده که عبارتند از:

۱- قرآن قابل فهم عموم است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۸۷-۸۴؛ طباطبایی، ۱۳۵۳، ص ۱۸ و ۲۹ و ۳۲ و ۸۶-۸۵).

۲- قرآن تحریف‌ناپذیر است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۱۰۸-۱۰۴ و ۱۱۱ و ۱۱۷ و ۱۲۶-۱۲۵).

۳- صحیح‌ترین روش در تفسیر قرآن، تفسیر با استمداد از تدبر و استنتاج معنای آن از مجموع آیات مربوط و استفاده از احادیث است (طباطبایی، ۱۳۵۳، ص ۸۸).

۴- خبر واحد در عقاید و تفسیر اعتبار ندارد؛ زیرا در این دو، یقین لازم است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۹۵) و تنها در بیان تفصیلی احکام شرعی، شرح داستان پیشینیان و شرح وقایع معاد، به شرط پیدا شدن وثوق به صدورش، حجت است (طباطبایی، ۱۳۵۳، ص ۱۰۱-۱۰۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۸۴).

۵- بر اساس احادیث متواتر، قرآن مهم‌ترین سنجه برای ارزیابی احادیث و عرضه بر قرآن شرط پیدا شدن وثوق به مضمون آنها است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۷۶ و ج ۴، ص ۲۷۵ و ج ۱۲، ص ۱۰۷؛ طباطبایی، ۱۳۵۳، ص ۹۱ و ۱۷۶).

۶- دلالت نصوص قرآن قطعی است و نیز مراد قطعی آیات را می‌توان از دلالت مجموعی آیات بدست آورد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۱۱۵).

### ۲. عرضه حدیث بر قرآن در تفاسیر البیان و المیزان

علامه طباطبایی در تفسیر ۱۲ جزء نخست قرآن در دو کتاب البیان و المیزان مجموعاً به ارزیابی ۳۰ حدیث با استفاده از روش عرضه بر قرآن پرداخته است که ۱۷ مورد در دو تفسیر، مشترک و ۱۳ مورد، تنها در یکی از دو تفسیر بیان شده و در این بخش، عملکرد ایشان بررسی می‌شود.



## ۱-۲. بررسی نسبت احادیث با قرآن و حکم آنها

ادعا شده که از نظر علامه طباطبایی، هدف از عرضه بر قرآن احراز موافقت حدیث با قرآن نیست؛ چون موافقت با قرآن، شرط حجیت حدیث نیست؛ بلکه مخالفت با آن، مانع اعتبار است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳۸) و هدف، احراز عدم مخالفت با قرآن است (سبحانی، ۱۴۱۹، ص ۵۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۸۸). بنابراین، موافقت با قرآن، یعنی عدم مخالفت با آن (سلطانی، ۱۳۸۸، ص ۷۵)؛ زیرا قرآن متکفل بیان جزئیات نیست و احادیث زیادی وجود دارد که در قرآن از محتوای آنها سخنی به میان نیامده است (فتاحی زاده و افشاری، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹).

**نقد:** علامه طباطبایی در کتاب شیعہ در اسلام، احادیث را سه گروه با سه حکم متفاوت دانسته است:

الف) احادیث موافق با قرآن، معتبر هستند؛

ب) احادیث مخالف با قرآن، حجت نیستند؛

ج) احادیثی که مخالفت و موافقت آنها با قرآن معلوم نیست که باید در برابر آنها سکوت و توقف کرد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۹۵-۹۳).

روشن است که بنابر تقسیم بالا گروه اخیر، اصطلاحاً احادیث عدم مخالف با قرآن هستند و بنابر این تقسیم بندی، از نظر علامه طباطبایی، عدم مخالفت، تنها ملاک ارزیابی احادیث نیست، بلکه هر یک از گروه‌ها در ارزیابی حکم ویژه خود را دارد و عدم مخالفت ملاک پذیرش نیست، بلکه موجب توقف در برابر مضمون حدیث است.

همچنین، عملکرد علامه طباطبایی در دو تفسیر البیان و المیزان، این ادعا که عدم مخالفت موجب پذیرش حدیث است، رد می‌کند، اگرچه با نظری که در کتاب فوق ابراز داشته نیز تفاوت دارد که در ادامه بررسی خواهد شد.

## ۱-۱-۲. موافقت با قرآن

احادیث موافق با قرآن از نظر علامه طباطبایی مورد پذیرش هستند. برای نمونه در تفسیر آیه اکمال دین (مائده: ۳)، احادیثی که شأن نزول آن را واقعه غدیر خم گزارش

کرده‌اند (ابن‌المغازلی، ۱۴۲۴، ص ۴۶) در تفسیر المیزان، موافق قرآن و پذیرش آنها متعین دانسته شده است و می‌نویسد: «فہاتان الروایتان و ما فی معناہما ہی الموافقة للکتاب من بین جمیع الروایات فہی المتعینة للأخذ» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۹۶-۱۹۵)

پیش‌تر روشن شد که مراد از موافقت، عدم مخالفت نیست و نیز مراد از آن آمدن مضمون حدیث در قرآن هم نیست، زیرا در این صورت، دیگر نیازی به احادیث نخواهد بود (سلطانی، ۱۳۸۸، ص ۷۴). تأمل در عملکرد علامه طباطبایی مفهومی گسترده‌تر از موافقت را ترسیم می‌کند که نمونه‌هایی از این عملکرد مورد بررسی قرار می‌گیرد:

**الف)** ظاهر آیه ﴿وَبَنَاتٌ مِّنْهُمَا وَرِجَالٌ كَثِيرًا مِّنْهُمْ﴾ (نساء: ۱)، تکثیر نسل طبقه نخست فرزندان آدم و حوا در اثر ازدواج پسران و دختران ایشان است؛ چون اگر پای مشارکت آفریده دیگری در میان بود، آیه باید به صورت "وَبَنَاتٌ مِّنْهُمَا وَ مِنْ غَیْرِهِنَّ" یا عبارتی شبیه به آن، نازل می‌شد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۴۵-۱۴۴)؛ بر این اساس، در تفسیر المیزان، احادیثی که تکثیر نسل فرزندان آدم را از راه ازدواج برادر با خواهر گزارش کرده‌اند، با ظاهر این آیه (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۴۷) و در تفسیر البیان، با ظاهر آن و آیه ﴿إِنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ﴾ (الحجرات: ۱۳)، موافق ارزیابی شده است (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۲۴-۲۲).

روشن است که منطوق احادیث مذکور در آیات فوق موجود نیست، بلکه مضمون آنها با هم تلازم دارد که از آن تعبیر به موافقت شده است.

**ب)** در تفسیر آیه ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنُوا بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ (النساء: ۱۵۹) نقل شده که حضرت عیسی (ع) پیش از روز قیامت به دنیا می‌آید و همه یهودیان و مسیحی‌ها پیش از مرگ آن حضرت، به او ایمان می‌آورند (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۵۸) که در تفسیر البیان موافق با سیاق آیه ارزیابی شده است (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۱۷۷). توضیح اینکه چون آیات پیش از آیه مورد بحث (النساء: ۱۵۸-۱۵۶)، مربوط به حضرت عیسی (ع) هستند، امکان بازگشت ضمیر در عبارت "مَوْتِهِ" به آن حضرت بیشتر است و بر این اساس حدیثی که آیه را به پیش از مرگ آن حضرت تفسیر کرده با سیاق مذکور موافق‌تر است.

بنابر این، موافقت در اینجا به معنای سازگاری با سیاق بکار رفته است که موارد مشابه دیگری نیز دارد (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۷-۲۶ و ۵۱ و ج ۳، ص ۱۱۸ و ج ۵، ص ۱۰۹).  
**ج)** وجود کاربرد مشابه از نظر علامه طباطبایی موجب حکم به موافقت شده است. از جمله حدیثی که واژه "وحی" در آیه ﴿وَ إِذْ أُوحِيَٰتِلَىٰ الْحَوَارِيِّنَ﴾ (المائدة: ۱۱۱)، را "الهام" تفسیر کرده (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۵۰)؛ در تفاسیر المیزان و البیان موافق قرآن ارزیابی شده (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۲۳؛ طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۳۵۸-۳۵۷)؛ چون در آیات دیگری نیز وحی به معنای الهام بکار رفته است (نحل: ۶۸؛ فصلت: ۱۲؛ قصص: ۷؛ زلزال: ۵).

**د)** انطباق با مضمون و شهادت آیه هم یکی از معیارها در پذیرش احادیث است، چنان که در احادیثی آیه ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (النساء: ۲۹)؛ به حرمت خودکشی (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۷۱ و ج ۴، ص ۹۵ و ۲۰۲؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۴۵؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۹، ص ۲۰۷)؛ به خطر انداختن جان با جنگی که در توان شخص نیست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۶۰) و نهی از ضرر زدن به بدن با وضو یا غسل در شکستگی‌ها (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۳۶) تفسیر شده و در دو تفسیر البیان و المیزان به دلیل انطباق با ظاهر آیه، همه آنها مورد پذیرش و تعمیم دهنده معنای آیه توصیف شده‌اند (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۶۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۲۲).

قرآن یهودیانی را که ماهیگیری در روز شنبه برایشان حرام شد، به سه گروه تقسیم کرده است: ﴿إِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ نَعُظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُم وَ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ \* فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَ أَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ \* فَلَمَّا عَتَوْا عَن مَّا نُهَوُّوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (اعراف: ۱۶۶-۱۶۴).

در تفسیر البیان این آیات مؤید احادیثی که مسخ‌شدگان یوم السبت را علاوه بر ماهیگیران نافرمان، سکوت‌کنندگان در برابر این گناه معرفی کرده‌اند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۱۵۸؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۰۰؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۵) و همراه آنها ارزیابی شده است (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۴، ص ۳۴۱-۳۴۰).

روشن است که تقسیم مذکور در حدیث (امر به معروف کنندگان، سکوت کنندگان و نافرمانان) و هلاک دو گروه و نجات آمران به معروف، با آیه، کاملاً انطباق دارد. بنابراین آنچه از عملکرد علامه طباطبایی نقل شد، روشن می‌شود که موافقت با قرآن، علاوه بر مضمون مشابه، از نظر ایشان، شامل تلازم معنایی، سازگاری در سیاق و داشتن شاهد قرآنی نیز می‌شود.

## ۲-۱-۲. مخالفت با قرآن

مخالفت دو محتوا ممکن است به صورت تباین کلی باشد یا تباین جزئی. در حالت نخست، دو محتوا به هیچ وجه قابل جمع نیستند؛ ولی در حالت دوم، امکان جمع آنها با در نظر گرفتن یکی به عنوان مفهوم عام و دیگری مفهوم خاص یا مطلق و مقید و یا مجمل و مبین پدید می‌آید (سبحانی، ۱۴۱۹، ص ۵۴؛ سلطانی، ۱۳۸۸، ص ۷۶)؛ بنابراین، در عرضه بر قرآن، نباید به محض مشاهده تعارض بدوی حکم به مخالفت شود، بلکه نخست، امکان جمع دو متن از جهات مختلف بررسی می‌شود؛ چون اگر چنین امکانی وجود داشته باشد، بر اساس قاعده اصولی<sup>۱</sup> مورد اجماع، نباید حدیث کنار گذاشته شود (مظفر، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۲۷).

علامه طباطبایی اگرچه در مقام نظر، حکم به مخالفت را منوط به این شرط نکرده است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۹۵)، ولی در مقام عمل، به این قاعده توجه کرده است که سه نمونه از آن نقل می‌شود:

**الف)** در تفسیر البیان، ادعای مخالفت ظاهر عبارت ﴿عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ (بقره: ۱۸۳) را با حدیثی که می‌گوید روزه ماه رمضان در امت‌های پیشین، خاص پیامبران بوده، رد می‌کند و دلیل می‌آورد که آیه تنها نشان دهنده اشتراک این امت و امت‌های پیشین در اصل روزه است، نه اشتراک آنها در روزه ماه رمضان (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۳۱۴-۳۱۳).

<sup>۱</sup> «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۱۹).

**ب)** حدیثی که در تفسیر آیه ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً﴾ یهودیان منع شده از ماهی گیری در روز شنبه را بر سه گروه و هلاک شدگان را علاوه بر ماهی گیران، سکوت کنندگان در برابر عمل آنها گزارش داده، در تفسیر المیزان به شرطی مخالف قرآن می داند که آیه ناظر بر عذاب سکوت کنندگان نباشد و تصریح می کند که هلاک شدن با نص آیه، مخالف نیست؛ زیرا هلاک اعم از مسخ است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۳۰۳).

**ج)** در ارزیابی احادیث شهادت پیامبر (ص) بر پاکی همه امت، حکم به مخالفت آن با قرآن را منوط به این کرده که این شهادت، مخصوص بخشی از امت نباشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۱؛ طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۲۴۶-۲۴۵).

بنابر آنچه گفته شد، از نظر علامه طباطبایی ملاک مخالفت، وجود تباین کلی است که شامل موارد زیر می شود:

**الف)** مخالفت با منطوق آیه، مثل مخالفت احادیث نسخ متعه با منطوق آیه متعه (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۶۴).

**ب)** مخالفت با مفهوم ملازم آیه، نمونه ای از این مخالفت در تفسیر البیان، این طور بیان شده است:

**اولاً؛** واژه "اب" تنها در معنای پدر بکار نمی رود، بلکه در قرآن به معنای پدر بزرگ و عمو هم بکار رفته است (بقره: ۱۳۳)، پس این واژه نص در معنای پدر نبوده و اعم از آن است.

**ثانیاً؛** ابراهیم (ع) در آغاز گفتگو با آزر وعده داد تا برایش طلب آمرزش کند (مریم: ۴۷) و به وعده خویش عمل کرد: ﴿وَ اغْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ﴾ (الشعراء: ۸۶)؛ اما این طلب آمرزش به تصریح قرآن پیش از آن بود که شرک و دشمنی آزر با خدا برای ابراهیم روشن شود که در این هنگام از او براءت جست (توبه: ۱۱۴)؛ بنابر این، طلب آمرزش آن حضرت در اواخر عمر برای پدر اصلی و مؤمنش بوده که دعا کرد: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَ لِوَالِدِي وَ لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾ (ابراهیم: ۴۱) و تغییر تعبیر از "اب" به "والد" نیز نشانه همین تغایر است (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۴، ص ۸۷).

روشن است، احادیثی که ابراهیم(ع) را فرزند صلیبی آزر معرفی می کنند(بخاری، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۱۳۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۹۰)، مخالف تلازم استغفار آن حضرت در آخر عمر برای پدرش، هستند.

همچنین در ذیل آیه ﴿وَوَدَّعَلَّ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانٍ﴾ (یوسف: ۳۶)؛ حدیث شده که دو همراه یوسف در زندان، زندانی نبودند، بلکه از سوی پادشاه مأمور نگهداری از او بودند(قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۴۴) که در تفسیر المیزان این حدیث با ظاهر آیات ﴿وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا﴾ (یوسف: ۴۲) و ﴿قَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا﴾ (یوسف: ۴۵) مخالف ارزیابی شده(طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۸۲) که تلازم مفهوم نجات با زندانی بودن و ناسازگاری آنها با مأمور بودن، روشن است.

ج) مخالفت لفظی، مثل مخالفت واژه "مؤمنین" (انفال: ۶۲ و ۶۴) که جمع است، با تطبیق آنها بر یک فرد(طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۱۳۲)؛ چنان که حدیثی که نزول آیه ﴿إِذْ تَسْتَعِينُونَ رَبِّكُمْ فَأَسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُدْكُم بِأَلْفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ (انفال: ۹) را بلافاصله پس از استغاثه مسلمانان در جنگ بدر گزارش می کنند(طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۰۷)، چنین ارزیابی شده است: «لفظ الآیة لا یلائم نزولها یوم بدر عقب استغاثتهم» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۲۳).

### ۲-۱-۳. عدم مخالفت

در مواردی قرآن درباره مضمون یک حدیث ساکت است، یعنی نه مخالفتی با آن دارد و نه شاهی از قرآن می توان یافت که آن را تأیید کند. علامه طباطبایی از این حالت با اصطلاح عدم مخالفت تعبیر کرده است. از عملکرد ایشان در رابطه با این احادیث دو نکته قابل برداشت است:

**نکته نخست؛** لازم است پیش از حکم به عدم مخالفت یا عدم وجود شاهد، همه احتمالات مورد بررسی قرار گیرند، چنان که در تفسیر البیان، احادیثی که آیه ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ (البقرة: ۲۵۹) را مربوط به "ارمیا" یا "عزیر" گزارش کرده اند، به شرطی فاقد مؤید قرآنی ارزیابی شده که ثابت شود، باور یهود، به فرزند خدا

بودن عزیر که آیه ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ﴾ (التوبة: ۳۰) به آن اشاره دارد، به دلیل زنده شدن پس از مرگش، نبوده که در غیر این صورت این اعتقاد مؤیدی خواهد بود برای اینکه عزیر صاحب داستان دانسته شود (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۱۱۸).

**نکته دوم؛** آن طور که نقل شد، علامه طباطبایی وظیفه مفسر را در برابر چنین حدیثی، سکوت و توقف دانسته است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۹۵-۹۳)، اما در عمل، این احادیث را به معیارهای دیگر ارزیابی ارجاع داده که می توان آنها را بر دو نوع تقسیم کرد:

### ۲-۱-۳-۱. تضعیف احادیثی که دارای ضعف در سند یا متن هستند

در ادامه سه نمونه از آنها نقل می شود:

**الف)** در چندین حدیث از طریق شیعه و اهل سنت، داستان حضرت موسی (ع) و مبارزه او با فرعون و ساحران به طور مفصل گزارش شده که شامل امور عجیبی هستند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۹، ص ۱۱-۱۰؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ص ۲۴-۲۳). در تفسیر المیزان، با اشاره به سکوت و نپرداختن قرآن به آنها و به دلیل عدم متواتر یا همراه نبودن با قرائن قطعی و داشتن اشکالات سندی و ضعف های دیگری، همچون تعارض در بین خودشان، تضعیف و چشم پوشی از آنها شایسته دانسته شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۲۰-۲۱۹).

**ب)** در المیزان، احادیثی را که داستان آیه ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ (البقرة: ۲۵۹)؛ را مربوط به "ارمیا" یا "عزیر" گزارش کرده اند، به دلیل نداشتن شاهی از ظاهر آیات و وجود ضعف در اسناد برخی از آنها، تضعیف شده اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۷۸).

**ج)** در تفسیر المیزان، پس از طرح حدیثی که وجوب روزه ماه رمضان در امت های پیشین را خاص پیامبران ایشان دانسته (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۹۹)؛ آن را نه موافق و نه مخالف آیه روزه (بقره: ۱۸۳) ارزیابی کرده و پس از بررسی سندی، آن را تضعیف می کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۶).

## ۲-۱-۳-۲. پذیرش احادیثی که احادیث هم‌مضمون و مؤید داشته باشند

مثل پذیرش احادیث هم‌مضمونی که به توصیف سرگردانی چهل ساله بنی‌اسرائیل در تیه می‌پردازند (مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۶۵) که علامه با اشاره به کثرت آنها می‌نویسد: «و هذه الروایات و إن اشتملت فی معنی التیه و غیره علی أمور لا یوجد فی کلامه تعالی ما تتأید به، لکنها مع ذلك لا تشتمل علی شیء مما یخالف الكتاب، و أمر بنی اسرائیل فی زمن موسی (ع) کان عجیباً تحتف بحیاتهم خوارق العادة من کل ناحية فلا ضیر فی أن یکون تیههم علی هذا النحو المذكور فی الروایات» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۹۶).

بنابر آنچه نقل شد، پس از عرضه بر قرآن، قرائن دیگری که علامه از آنها استفاده کرده است، یافتن حدیث هم‌مضمون برای قابل پذیرش ساختن حدیث و رد حدیث در صورت وجود ضعف سندی یا متنی هستند.

## ۲-۲. مراد از قرآن در ارزیابی احادیث

علامه طباطبایی از مفاهیم قرآنی نص، ضرورت ثابت قرآنی، سیاق، ظهور و اشعار علاوه بر داشتن شاهد قرآنی در عرضه احادیث بهره برده است که در ادامه بررسی می‌شوند.

## ۲-۲-۱. نص قرآنی

"نص" اصطلاحاً به واژه یا عبارتی گفته می‌شود که تنها بر یک معنا دلالت دارد و احتمال داشتن معنایی دیگر در آن نیست (مجاهد، ۱۲۹۶، ص ۶). علامه طباطبایی از عرضه بر نص قرآن، در المیزان، استفاده کرده است؛ چنان‌که احادیث نقل شده در تفسیر آیه ۱۰۱ سوره بقره که هاروت و ماروت را فرشتگانی شکست خورده در مبارزه با نفس، معرفی می‌کنند، در تفسیر المیزان مخالف نص قرآن بر پاکی و طهارت فرشتگان (بقره: ۳۰؛ انبیاء: ۲۷-۲۶؛ مریم: ۶۴؛ تحریم: ۶)، ارزیابی شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۳۹). از این نص در ارزیابی احادیث دیگر با مضمون نافرمانی فرشتگان در هر دو تفسیر البیان و المیزان استفاده شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۶۸-۶۹؛ طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۵، ص ۲۷۱).



همچنین احادیثی که ابراهیم(ع) را از صلب آزر معرفی می کنند، با نص قرآن مخالف دانسته شده (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۶۶-۱۶۴ و ۲۰۹ و ج ۱۵، ص ۲۹۲) که پیش تر شرح آن از تفسیر البیان نقل شد. عرضه بر نص در هر دو تفسیر، نمونه های دیگری دارد که از نقل آنها به دلیل محدودیت مقاله خودداری می شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۶۱-۳۶۰ و ج ۸، ص ۳۷۵ و ج ۱۱، ص ۱۸۳؛ طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۴، ص ۲۹۳ و ج ۶، ص ۶۹).

### ۲-۲-۲. ضرورت ثابت قرآنی

علامه طباطبایی، گاهی از عرضه احادیث بر ضرورت ثابت قرآنی که از مجموع آیات، برداشت می شود، استفاده می کند که آن را می توان از نظر استواری دلالت، زیر مجموعه نص دانست.

از جمله مواردی که در هر دو تفسیر البیان و المیزان، به ضرورت ثابت قرآنی استناد شده، نقد احادیثی است که در ذیل آیه ۱۴۳ سوره بقره نقل شده اند و بیان گر شهادت رسول خدا(ص) در روز قیامت بر پاکی و عدالت همه امت هستند (بخاری، ۱۴۲۲، ج ۶، ص ۲۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۹۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۱۶؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۷۷) و به شرط قابل تأویل نبودن آنها به گروهی ویژه از امت، مخالف ضرورت ثابت قرآنی ارزیابی شده اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۱؛ طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۲۴۶-۲۴۵) که از مجموع آیات دال بر وجود منافقین در میان صحابه در زمان حضور پیامبر(ص) برداشت می شود (نساء: ۶۱ و ۱۴۲ توبه: ۱۰۱ و احزاب: ۱ و ۶۰ و عنکبوت: ۱۱ و منافقون: ۱).

### ۲-۲-۳. سیاق

سیاق ساختار کلی حاکم بر مجموعه ای از کلمات، جملات و یا آیات است (رجبی، ۱۳۸۳، ص ۹۴-۹۱) که علامه طباطبایی از آن در ارزیابی احادیث استفاده کرده است و به دو نمونه از آن اشاره می شود.

**الف)** شأن نزول‌های مختلفی برای آیه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ۲۰۷) ذکر شده است:

- شهید راه امر به معروف و نهی از منکر (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۳۵؛ واحدی، ۱۴۱۱، ص ۶۸-۶۷)؛

- صهیب (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۷۸؛ اسفراینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۷-۲۱۶؛ سمرقندی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۷؛ سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۷۷)؛

- صهیب و ابوذر (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۸۶)؛

- امیرالمؤمنین امام علی (ع) (اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۳۴).

در تفسیر البیان نزول آیه در شأن صهیب، غیر قابل تأیید با سیاق آیه ارزیابی شده و در شأن شهید بودن آن، با استناد به آیه پیش از آن، یعنی: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ﴾ (البقرة: ۲۰۶)، سازگار با سیاق ارزیابی شده است (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۷-۲۶). در تفسیر المیزان، حدیثی که مراد آیه را شهید گزارش کرده، بیان‌گر عموم آیه دانسته شده که پذیرش آن، منافاتی با نزول آیه برای اتفاقی خاص، ندارد و در توضیح عدم سازگاری سیاق با نزول آیه در شأن صهیب یا صهیب و ابوذر، گفته شده که "شراء" نمی‌تواند همان "اشتراء" باشد؛ زیرا اگرچه "شراء" در لغت هم به معنای خریدن است و هم فروختن، ولی در این آیه به معنای فروختن بکار رفته که تنها با عمل امام علی (ع) در لیلۃ المیت تناسب دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۰۰).

**ب)** در تفسیر آیه ﴿صَبَّغَهُ اللَّهُ﴾ (بقره: ۱۳۸)، حدیث شده که صبغه همان اسلام است که علامه آن را مطابق ظهور سیاق آیات ارزیابی کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۱۵). در تفاسیر البیان و المیزان از عرضه بر سیاق در ارزیابی احادیث دیگر نیز استفاده شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۱۸ و ج ۵، ص ۱۴۴ و ج ۵، ص ۱۹۶-۱۹۵ و ج ۷، ص ۲۰۶ و ۳۲۵ و ج ۹، ص ۲۳؛ طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۵۱ و ج ۳، ص ۱۷۷ و ج ۵، ص ۷۹ و ۱۰۹).

## ۲-۲-۴. ظهور

ممکن است، یک واژه یا عبارت، علاوه بر معنای روشن خود، معنای مرجوحی هم داشته باشد که در این صورت، مفهوم راجح، "ظهور" نامیده می‌شود (مجاهد، ۱۲۹۶، ص ۶) و از این مفهوم در ارزیابی احادیث در دو تفسیر البیان و المیزان استفاده شده است. چنان که در ارزیابی احادیث تکثیر فرزندان آدم از هر دو تفسیر نقل شد و دو نمونه دیگر در اینجا ذکر می‌شود:

**الف)** دو حدیث متعارض در بیان نسبت عرش و کرسی در ذیل آیه الكرسی (بقره: ۲۵۵) نقل شده است:

۱- عرش بر همه چیز، حتی کرسی، احاطه دارد: «سَأَلَ الزَّنْدِيقُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنِ الْكُرْسِيِّ أ هُوَ أَعْظَمُ أَمْ الْعَرْشُ؟ فَقَالَ (ع): كُلُّ شَيْءٍ خَلَقَ اللَّهُ فِي جَوْفِ الْكُرْسِيِّ حَلَا عَرْشِهِ فَإِنَّهُ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُحِيطَ بِهِ الْكُرْسِيُّ» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۵، ص ۲۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۵۱)؛

۲- کرسی بر عرش احاطه دارد: «المفضل بن عمر قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن العرش و الكرسی ما هما؟ فقال: العرش في وجهه هو جملة الخلق و الكرسی وعاؤه و في وجه آخر العرش هو العلم الذي اطلع الله عليه أنبياءه و رسله و حججه و الكرسی هو العلم الذي لم يطلع الله عليه أحدًا من أنبيائه و رسوله و حججه (ع)» (ابن بابویه، ۱۳۶۱، ص ۲۹). اگرچه این حدیث غریب ارزیابی شده است (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۲، ص ۱۵۹)؛ گروهی تلاش کرده‌اند آن را توجیه و با حدیث نخست، جمع کنند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۵۰۴؛ ملاصدرای، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۶۱؛ قطیفی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۳۲۵-۳۲۴).

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، حدیث نخست را با ظاهر قرآن سازگار دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۳۹) و در هر دو تفسیر خویش حدیث دوم را حاصل اشتباه راوی در جا به جا کردن دو واژه یا مجعول دانسته و در تفسیر البیان، با این عنوان که قرآن آن را تأیید نمی‌کند، ارزیابی کرده است (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۱۱۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۴۱).

**ب)** ظاهر آیه ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ (نساء: ۲۴) مشروعیت نکاح متعه را می‌رساند. گروهی با استناد به دو دلیل آیات ناسخ (معارج: ۳۱-۲۹؛ مؤمنون: ۷-۵) و

احادیثی مبنی بر تحریم مجدد متعه از سوی پیامبر(ص) ادعا کرده‌اند که این حکم نسخ شده است.

علامه طباطبایی در تفسیر البیان، با دو مقدمه زیر این ادعا را رد می‌کند:

- دو سوره معارج و مؤمنون نمی‌توانند، ناسخ حکم متعه باشند، چون هر دو مکی هستند؛ در حالی که سوره نساء مدنی است و پس از آنها نازل شده؛
  - از آنجا که حکم آیه متعه به وسیله آیات دیگری نسخ نشده است، احادیث مورد استناد مخالف ظهور آن هستند(طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۶۴-۶۳).
- عرضه بر ظاهر قرآن در ارزیابی احادیث دیگر نیز در عملکرد علامه طباطبایی دیده می‌شود(طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۸۳ و ج ۷، ص ۱۰۸ و ج ۹، ص ۱۳۲ و ج ۱۱، ص ۱۸۲؛ طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۴، ص ۶۰).

## ۲-۲-۵. اشعار

از انواع دلالت‌های کلام، دلالت التزامی است که نوع غیر بین آن را اشعار می‌نامند. اشعار تا با تقویت قرینه‌ای دیگر به حد ظهور نرسد، حجت نخواهد بود(مجاهد، ۱۲۹۶، ص ۵۰۳؛ مظفر، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱). علامه طباطبایی از اشعار آیات، در ارزیابی احادیث بهره برده است که به دو نمونه اشاره می‌شود.

**الف)** آفرینش حوا به دو گونه در احادیث گزارش شده است:

- آفرینش حوا از یکی از دنده‌های آدم بوده است(ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۸۱؛ ابن منذر، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۵۴۸-۵۴۷)؛

- آفرینش حوا را از باقیمانده گل آدم بوده است(عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۱۶).

در تفسیر البیان اشعار آیه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (النساء: ۱) را ریشه داشتن آفرینش حوا در آفرینش آدم و نه آفرینش او از بخشی از پیکر آدم دانسته است(طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۲۲) و در تفسیر المیزان، ظاهر آیه را تنها بیان هم‌نوع بودن همسر انسان با او دانسته و تصریح می‌کند که نمی‌توان با استناد به آیه، احادیث گروه نخست را تأیید کرد(طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۳۶) و چند صفحه بعد بر

این مطلب تأکید می‌کند که اگرچه محال نیست مضمون احادیث گروه نخست محال نیست، ولی قرآن دلالتی بر آن ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۴۷).

**ب)** در احادیثی آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (النساء: ۲۹)؛ حرمت خودکشی (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۷۱ و ج ۴، ص ۹۵ و ۲۰۲؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۴۵؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۹، ص ۲۰۷)؛ به خطر انداختن جان با جنگی که در توان شخص نیست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۶۰) و نهی از ضرر زدن به بدن با وضو یا غسل در شکستگی‌ها (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۳۶) تفسیر شده است.

در تفسیر المیزان به دلیل انطباق با ظاهر آیه، همه این احتمالات را قابل پذیرش (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۲۲)، ولی ظهور اولیه جمله ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ را نهی از خودکشی دانسته که هم‌نشینی آن با جمله ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ﴾ که ظاهراً مجموع مؤمنین را بسان یک جان بشمار آورده، اشعار یا دلالت دارد که مراد از واژه "أَنْفُس" جان همه مردم جامعه اسلامی است و در چنین جامعه‌ای انسان باید جان خود و دیگران را یکی بداند.

پس، معنای جمله مطلق و اعم از خودکشی و کشتن دیگر مؤمنان است. همچنین از عبارت ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ برداشت می‌شود که نهی آیه شامل به خطر انداختن خود و انجام هر کار منجر به مرگ، هم می‌شود؛ زیرا علت نهی از خودکشی را رحمت الهی قرار دادن، با این معنا موافق‌تر و سازگارتر است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۲۰).

روشن است که چون اشعار در نمونه نخست به حد ظهور نرسیده بود، صریحاً برای رد یا پذیرش آن مورد استفاده قرار نگرفت، ولی در نمونه دوم، با تقویت به وسیله دیگر قرینه‌ها، مثل عبارت‌های صدر و ذیل آیه به ظهور نزدیک شده و در پذیرش همه معانی مورد استفاده قرار گرفته است.

## نتیجه‌گیری

از تمام آنچه در این مقاله بیان شد، روشن می‌شود که چون از نظر علامه طباطبایی، در روش عرضه بر قرآن، بدست آوردن یقین محوری دارد، در تفسیر، خبر واحد بدون قرینه یقین‌آور معتبر نیست و عملکرد علامه بر این مبنای محوری تطبیق می‌شود.

بر همین اساس است که علامه طباطبایی در ارزیابی احادیث تفسیری، بر خلاف نظراتی که به ایشان منسوب می‌شود، معیار منحصر ارزیابی احادیث را عدم مخالفت نمی‌داند، بلکه چنان‌که در مباحث نظری خویش مطرح کرده، احادیث با سه ملاک ارزیابی می‌شوند، مخالفت با قرآن به صورت تباین کلی، موجب رد و موافقت با آن، موجب پذیرش احادیث تفسیری می‌شود، بدون اینکه به مراجعه به دیگر ملاک‌های ارزیابی نیازی باشد.

از نظر علامه طباطبایی عدم مخالفت حدیث با قرآن به معنای موافقت آن با قرآن نیست، بلکه به معنای سکوت قرآن در برابر مضمون آن است که این وضعیت، مضمون مزبور را یقینی نمی‌سازد تا به آن اعتقاد پیدا شود و به همین دلیل باید درباره چنین حدیثی سکوت و توقف کرد، مگر اینکه در ارزیابی با ملاک‌های دیگر روشن شود که دچار ضعف آشکار و مهمی در سند یا متن است که کنار گذاشته شود یا احادیث هم‌مضمون و قرائن دیگری بر صدق دارد تا پذیرفته شود.

بر اساس همین مبنای محوری است که مراد از قرآن در نظر علامه طباطبایی برای عرضه احادیث تفسیری، مفاهیمی از قرآن است که یا بخودی خود یقین‌آور هستند، مثل نص، ضرورت ثابت قرآنی و سیاق و یا به ضمیمه قرائن دیگر، دلالتی یقینی پیدا کنند، مثل ظهور و به همین دلیل، در عملکرد ایشان، اشعار به تنهایی برای ارزیابی یک حدیث کافی نیست و نیاز به قرینه‌ای دارد تا به دلالتی برسد که موجب یقین شود.

همچنین از مباحث بیان شده در این مقاله، روشن می‌شود که از نظر علامه طباطبایی معنای موافقت و مخالفت، گسترده‌تر از مفهومی است که برخی برای آنها در نظر گرفته‌اند؛ زیرا برخلاف نظری که موافقت را منحصر در موافقت لفظی و یا مضمونی می‌داند، از نظر علامه، موافقت، علاوه بر مضمون مشابه، شامل تلازم معنایی، سازگاری با

سیاق و داشتن شاهد قرآنی نیز می شود و همین طور مخالفت، شامل مخالفت با منطوق و معنای ملازم آیه و مخالفت لفظی می شود.

## منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. ابن بابویه، محمد بن حسین (۱۳۶۱ش)، **معانی الاخبار**، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳ق)، **الخصال**، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق)، **من لایحضره الفقیه**، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۵. ابن المغازلی، علی بن محمد (۱۴۲۴ق)، **مناقب امیر المؤمنین علی بن ابی طالب**، صنعاء: دار الآثار.
۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷. ابن منذر، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۳ق)، **کتاب تفسیر القرآن**، مدینه: دارالمآثر.
۸. اسفراینی، شاهفور بن طاهر (۱۳۷۵ش)، **تاج التراجم فی تفسیر القرآن لاعاجم**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، **البحر المحیط فی التفسیر**، بیروت: دار الفکر.
۱۰. انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۲۸ق)، **فرائد الاصول**، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ نهم.
۱۱. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ق)، **الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول الله و سننه و آیامه (صحیح البخاری)**، بیروت: دار طوق النجاة.
۱۲. بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، **تفسیر**، بیروت: دار إحياء التراث.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ش)، **سرچشمه اندیشه**، قم: انتشارات اسراء، چاپ پنجم.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ش)، **تفسیر تسنیم** جلد اول، قم: انتشارات اسراء، چاپ هشتم.
۱۵. حب الله، حیدر (۱۴۳۱ق)، «الوضع فی الحدیث الشریف: دراسة فی الموقف الشرعی للوضع و روایة الحدیث الموضوع»، **رسالة الثقلین**، شماره ۶۵ و ۶۶، صص ۸۴-۶۳.
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، **وسائل الشیعة**، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۷. رجبی، محمود (۱۳۸۳ش)، **روش تفسیر قرآن**، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

۱۸. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ سوم.
۱۹. سبحانی، جعفر (۱۴۲۴ق)، *ارشاد العقول الی مباحث الأصول*، قم: مؤسسه امام صادق(ع).
۲۰. سلطانی، اسمعیل (فروردین ۱۳۸۸ش)، «مقصود از موافقت و مخالفت حدیث با قرآن در احادیث عرض»، *نشریه معرفت*، سال هجدهم. شماره ۱۳۶. ص ۸۴-۷۱.
۲۱. سمرقندی، نصر بن محمد (بی تا)، *بحر العلوم*، بی جا: بی نا.
۲۲. سوره‌آبادی، عتیق بن محمد (۱۳۸۰ش)، *تفسیر*، تهران: فرهنگ نشر نو.
۲۳. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۴. صالح، صبحی (۱۳۶۳ش)، *علوم حدیث و اصطلاحات آن*، مترجم عادل نادرعلی، قم: منشورات رضی.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۵۳ش)، *قرآن در اسلام*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸ش)، *شیعه در اسلام*، قم: دفتر نشر اسلامی. چاپ سیزدهم.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۷ق)، *البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
۳۰. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الاحتجاج*، مشهد: نشر مرتضی.
۳۱. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵ش)، *التهذیب*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۳. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ش)، *تفسیر*، تهران: چاپخانه علمیه.
۳۴. فتاحی زاده، فتحیه و افشاری، نجمیه (۱۳۸۸ش)، «شیخ طوسی و روش های نقد حدیث در تهذیبین»، *نشریه مطالعات قرآن و حدیث*، شماره ۴، ص ۹۷ تا ۱۱۸.
۳۵. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی(ع).



۳۶. قطیفی، احمد بن صالح آل طوق (۱۴۲۲ق)، *رسائل*، بیروت: دارالمصطفی لإحياء التراث.
۳۷. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸ش)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۳۸. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ش)، *تفسیر*، قم: دارالکتب، چاپ چهارم.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۴۰. مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲ق)، *شرح الکافی*، تهران: المكتبة الإسلامیة.
۴۱. مجاهد، محمد بن علی طباطبایی (۱۳۹۶ش)، *مفاتیح الاصول*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۴۲. مجلسی، محمداقرا (۱۴۰۴ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۴۳. مدیر شانه چی، کاظم (۱۳۶۲ش)، *علم الحدیث و درایة الحدیث*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۴۴. مظفر، محمد رضا (۱۳۷۵ش)، *اصول الفقه*، قم: اسماعیلیان، چاپ پنجم.
۴۵. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الإختصاص*، قم: انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید.
۴۶. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ش)، *شرح اصول الکافی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۷. نقیب زاده، محمد (۱۳۹۳ش)، «مقایسه ی دو تفسیر علامه طباطبایی: المیزان و البیان»، *تشریه معرفت*، سال بیست و سوم، شماره ۲۰۳، صص ۸۱-۹۴.
۴۸. واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۱ق)، *اسباب نزول القرآن*، بیروت: دار الکتب العلمیة.

### **Bibliography:**

1. The Holy Qur'ān.
2. 'Ayāshī MM. Kitāb al-Tafsīr. Tehran: 'Ilmīyah Library; 1380 HS.
3. Āndulusī AḤMY. Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr. Beirut: Dar al-Fikr; 1420 AH.
4. Anṣārī SHM. Farā'id al-'Uṣūl. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī; 1428 AH, 9th ed.

5. Balkhī MBS. Tafsīr Maqātil bin Sulaymān. Beirut: Dar Iḥyā' Al-Turāth; 1423 AH.
6. Bukhārī MBI. Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī. Np: Dar Ṭawq al-Najāh; 1422 AH.
7. Fattahizadeh F. Afshari N. Shaikh Ṭūsī and the Ways of Criticizing Hadith in Tahdhībayn. Studies of Qur'an and Hadith. No. 4; pp. 97-118.
8. Fayḍ Kāshānī MSHM. Al-Wāfī. Isfahan: Imam Amir al-Mu'minīn Library; 1406 AH.
9. Ḥubb al-Allah Ḥ. Al-Waḍ' fī al-Ḥadīth al-Sharīf. Risālat al-Thaqalayn. 1431 AH. No. 65-66; pp. 63-84.
10. Ḥurr 'Āmilī MBHB'. Wasā'il Al-Shī'ah. Qom: Āl Al-Bayt Li 'Iḥyā' Al-Turāth Institute; 1409AH.
11. Ibn Bābiwayh (Ṣadūq) MBA. Al-Khiṣāl. Qom: Islamic Seminary's Teachers Community Publications; 1403 AH.
12. Ibn Bābiwayh (Ṣadūq) MBA. Ma'anī al-Akḥbār. Qom: Islamic Seminary's Teachers Community Publications; 1361 HS.
13. Ibn Bābiwayh (Ṣadūq) MBA. Man La Yaḥḍaruh al-Faqīh. Qom: Islamic Seminary's Teachers Community Publications; 1413 AH.
14. Ibn Kathīr AIB'. Tafsīr Al-Qur'an Al-'Azīm. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'ilmīyah; 1419 AH.
15. Ibn Maghāzilī AM. Manāqib Amir Al-Mu'minīn Ali ibn Abī Ṭālib. Sana: Dar al-'Āthār; 1424 AH.
16. Ibn Mundhar MBI. Kitāb Tafsīr al-Qur'an. Medina: Dar al-Ma'āthir; 1423 AH.
17. Isfarīyīnī AShBT. Tāj Al-Tarājim fī Tafsīr Al-Qur'an Lil 'A'ājim. Tehran: Scientific and Cultural Publications; 1375 HS.
18. Javadi Amoli A. The Commentary of Tasnim. Qom: Esra; 1388 HS, 8th ed.
19. Javadi Amoli A. The Origin of Thought. Qom: Esra; 1386 HS, 5th ed.
20. Kulaynī MBY. Al-Kāfī. Tehran: Dar Al-Kutub Al-'Islāmīyah; 1365 HS.
21. Majlisī MB. Biḥār Al-'Anwār. Beirut: Al-Wafā' Institute; 1404 AH.
22. Māzandarānī MŞ. Sharḥ al-Kāfī. Tehran: al-Maktaba al-Islāmīyya; 1382 HS.
23. Mudir-Shane'chi K. 'Ilm al-Hadith and Dirāyat al-Hadith. Qom: Islamic Seminary's Teachers Community Publications; 1362 HS.

24. Mufīd MBM. Al-'Ikhtiṣāṣ. Qom: Congress of Shaikh Mufīd; 1413 AH.
25. Mujāhid MBAT. Mafāṭih al-'Uṣūl. Qom: Āl Al-Bayt Li'ihyā' Al-Turāth Institute; 1396 HS.
26. Mullā Ṣadrā MBI. Sharḥ 'Uṣūl al-Kāfi. Tehran: Cultural Studies and Researches Institute; 1366 HS.
27. Muzaffar MR (1991), 'Uṣūl al-Fiqh, Qom: Ismailian; 1375 HS, 5th ed.
28. Naqīb-zadeh M. Comparing Two Commentaries of Allamah Ṭabāṭabāyī: Al-Mīzān and Al-Bayān. Ma'rifat. Year: 3. No. 203; pp. 81-94.
29. Qaṭīfī ABS'AT. Rasā'il. Beirut: Dar al-Muṣṭafā Li 'ihyā' Al-Turāth; 1422 AH.
30. Qumī ABI. Tafsīr al-Qumī (Qumī's Exegesis). Qom: Dar Al-Kitāb; 1367 HS, 4rd ed.
31. Qumī Mashhadī MMR. Kanz al-Daqā'iq wa Baḥr al-Gharā'ib Commentary. Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of culture and Islamic Guidance; 1368 HS.
32. Rajabi M. The Way of Qur'an Exegesis. Qom: Research Center of Seminary and University; 1383 HS.
33. Samarqandī NBM. Baḥr al-'Ulūm. Np; nd.
34. Sobhani J. 'Irshād al-Qulūb 'Ilā Mabāḥith al-'Uṣūl. Qom: Imam Sadeq Institute; 1424 AH.
35. Soltani E. The Implication of Agreement and Opposition of Hadith with the Qur'an in the Hadiths of 'Arḍ (Delivering/Presentation). Ma'rifat. Year 18. No. 136; pp. 71-84.
36. Ṣubḥī Ṣāliḥ. Hadith Sciences and Its Terms. Trans: 'Ādil Nadir-Ali. Qom: Raḍī Publications; 1363 HS.
37. Sūrābādī 'ABM. Tafsīr. Tehran: Farhange Nashr-e Nov; 1380 HS.
38. Suyūṭī J'AB'A. Al-Durr Al-Manthūr fī Al-Tafsīr Bil-Ma'thūr. Qom: Ayatollah Mar'ashī Najafī Library; 1404 AH.
39. Ṭabarī AMBJ. Jāmi' Al-Bayān fī Tafsīr Āy Al-Qur'an. Beirut: Dār Al-Ma'rifah; 1412 AH.
40. Ṭabāṭabāyī MH. Al-Bayān fī al-Muwāfaqat bayn al-Hadith wal-Qur'an. Beirut: Dar al-Ta'aruf lil Maṭbū'āt; 1427 AH.
41. Ṭabāṭabāyī MH. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur'an. Qom: Islami Publications Office; 1417 AH, 5nd ed.

42. Ṭabāṭabāyī MH. Qur'an in Islam. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; 1353 HS, 2nd ed.
43. Ṭabāṭabāyī MH. Shi'a in Islam. Qom: Islami Publication Office; 1378 HS, 13th ed.
44. Ṭabrisī ABA. Al-'Ihtijāj. Mashhad: Morteza Publications; 1403 AH.
45. Ṭabrisī FBH. Majama' Al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. Tehran: Naser khosrow Publications; 1372 HS, 3rd ed.
46. Ṭūsī MBH. Al-Tahdhīb. Tehran: dar al-Kutub al-Islāmīyah; 1365 HS.
47. Wāhidī ABA. 'Asbāb Nuzūl al-Qur'an. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah; 1411 AH.
48. Zamakhsharī MB'U. Al-Kashshāf 'an Ḥaqāyiq Ghawāmiḍ Al-Tanzīl. Beirut: Dār Al-Kitāb Al-'Arabī; 1407 AH, 3rd ed.

**Evaluation of Hadiths by the Quran  
in Al-Bayān and Al-Mīzān Exegeses**  
(Emphasis on the interpretation of the first 12 sections of the Quran)

*Sayed Reza Mu'adab<sup>1</sup>*

*Mohsen Dalir<sup>2</sup>*

Received: 2017/3/17

Accepted: 2018/6/30

**Abstract**

Allāmah Ṭabāṭabā'ei's expertise and skill in commentary and hadith caused to the importance of his methodology in finding the criteria of using the Qur'an to evaluate interpretive hadiths. In this article, through referring to Allāmah's operations in his two exegeses of al-Bayān and al-Mīzān, using the descriptive and analytical method, and reflecting on the views expressed in his other works, his accepted criteria of exploiting method of using the Qur'an to evaluate hadiths were extracted and then it was found that his pivotal basis in accepting interpretative hadiths was their being of certainty and his practice was consistent on this basis in both exegeses. It has been also shown that, in contrary to what is attributed to him, his criterion for evaluation was not limited to the fact that hadith must not oppose the Qur'an, but he evaluated hadiths on basis of their congruency, opposition, and non-opposition to the Qur'an and he accepted what approved by the Qur'an, which indicates to a certain suppose of being issued by the Infallible (as), and rejected what opposed to the Qur'an as total variation since it is sure not to be issued by the Infallible (as).

Moreover, he believed that the duty of an exegete about what proved that has non-opposition with the Qur'an and h/she is not sure of their contents, is to stop of consideration, save in cases they are rejected or accepted in evaluating with other criteria. It has been cleared also that the concept of acceptance and opposition in the view of Allāmah, is broader than the contextual acceptance and opposition, as well as, the concept of the Qur'an, is certain concepts such as the text, the permanent Qur'anic necessary, contexts (*sīyāq*), and appearance (*ḍuhūr*).

**Keywords:** *Forged Hadiths, Al-Bayān and Al-Mīzān Exegeses, Refinement of Hadiths, Evaluation of Hadiths by the Qur'an, Allāmah Ṭabāṭabā'ei.*

---

<sup>1</sup>. Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Qom University, Iran.

Moadab@Yahoo.com

<sup>2</sup>. M.A student of Qur'an and Hadith Sciences, Qom University, Iran. (The corresponding author).

deleer.mohsen@gmail.com

## The History of the “KARAM” in the Culture of the Time of the Quran Descent

*Ahad-Faramarz Qaramaleki<sup>1</sup>*

*Shadi Nafisi<sup>2</sup>*

*Maryam Qasem-Ahmad<sup>3</sup>*

Received: 2017/6/27

Accepted: 2018/9/29

### Abstract

“*Karam*”, in its diverse meanings from the root “*k-r-m*”, the concept of “forgiveness” is seen only in the southern marginal languages and other meanings such as “respect”, “reputation”, and “dignity” are seen only in Arabic. How, however, “the emergence of these meanings in the final stages of the process of the development of the meaning for the word “*Karam*” in the culture of the Revelation Age” can be analyzed, culturally and socially? In addition, did developing the meaning of the word “*Karam*” continue in the Qur’an, as well? And what is the relation between the meanings of “*Karam*” before and after the Revelation Age and how are their causes, motives, and functions? Based on a humanist study of the phenomenon of “forgiveness”, the concept of the word “*Karam*” in the Saudi environment before the Revelation Age can be analyzed in two forms:

1) Based on motivations and 2) through the functions of forgiveness.

For the owners of power, regarding to the changing of Arabia’s economic discourse, in motive of gaining dignity, respect, and prestige, and to redeem the acquired power, used to consider the “forgiveness”. In addition, forgiveness led to the creation of the notion of dignity among people, and the relationship between dignity, forgiveness, acquisition, and consolidation of power were expanded. The owners of power through the creation of the idea of forgiving and putting that fictitious imagery to people’s minds, came to have a remarkable acceptance. In contrary, since the origin of dignity in the Qur’anic worldview is “God”, not humans, it should be on the axis of divine piety.

**Keywords:** *Karam, History of Notion, Economic Anthropology, Respect and Reputation, Ignorant Forgiveness, Remedy of Gift, Gift Exchange, Sample of Power and Wealth, Alms-giving.*

---

<sup>1</sup>. Professor of Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran.

ghmaleki@ut.ac.ir

<sup>2</sup>. Associate Professor of Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran.

shadinafisi@ut.ac.ir

<sup>3</sup>. PhD-Graduated of Qur’an and Hadith Sciences, University of Tehran. (The corresponding author).

ghasemahmad@ut.ac.ir

## Investigation of the Image Schemas of “Torment” in the Holy Qur’an from Cognitive Linguistics Perspective

*Mehdi Abedi Jazini<sup>1</sup>*

*Nafiseh Rabbani<sup>2</sup>*

*Zohreh Rabbani<sup>3</sup>*

Received: 2018/5/28

Accepted: 2018/9/29

### Abstract

Cognitive linguistics is a branch of Linguistics, considering language as a tool for the order, organization, processing, and transmission of information and examines the connection between man’s language, his mind, and his physical and social experiences. “Image schemas”, which are the result of movements of the human body, perceptual interactions, and how to deal with perception, is one of the ways in which "cognitive semantics" has been used to understand abstract concepts. Since the holy Qur’an is a blessed book and it is a bounty in the vastness of all times, which it, in addition to its own age, is the guidance and training book of all humans in all ages, so the text of the holy Quran deserves being the main axis in order to discover its truths and to understand the concept and speaker's purpose at any time, and then its combinations are carefully analyzed and investigated.

The present paper strives to explore and chart a variety of image schemas of the abstract word “torment” (*‘adhāb*) through a linguistic approach and using the descriptive-analytical method, herewith identifying this concept that is one of the most important concepts related to the great incident of the Day of Resurrection and finding out it makes people stick in the main path of creation. It reveals the beauty of the sentences and concepts of events of the Day of Resurrection and shows how far these schemas are involved in expressing and explaining the concept of torment in the holy Qur’an. The results show that God expands the abstract meaning of “torment” by means of various schemas, such as Containment schema, distance and proximity, linear (moving time and moving Ego), force (forbidding and compulsory), and back and forth, and through physical interaction with external phenomenon. Hereby the reader can understand this complex concept by using the association of vocabulary in language-spoken coordinate more clearly.

**Keyword:** *The Holy Qur’an, Cognitive Linguistics, Image Schemas, Abstract Concepts, Torment.*

---

<sup>1</sup>. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Isfahan University, Iran. (The corresponding author). mehdiabedi1359@yahoo.com

<sup>2</sup>. MA student of Arabic language and literature, Isfahan University, Iran.

n.rabbani91@gmail.com

<sup>3</sup>. MA-Graduate of Theology, Isfahan University, Iran.

z.rabbani90@gmail.com

## The Function of Mythology as an Interdisciplinary Tool in the Field of Critique and Analysis of Hadith

*Hossein Shojaei*<sup>1</sup>

*Ali Rad*<sup>2</sup>

*Ali Thaqafian*<sup>3</sup>

Received: 2018/7/27

Accepted: 2018/11/13

### Abstract

For over two centuries, there has been a radical change in the look of myth. Myth is not anymore considered fictional stories in its terminology. Mythology today is a scientific field whose area of activity generally surrounds two aspects of content analysis and structural analysis. In the content analysis, a mythologist seeks to discover the beliefs, wishes, and aspirations of various human groups in order to achieve their manifestations in the worldview of different groups. In the structural analysis, focus is on the kind of narration and the elements involved in it, as well.

These two capacities have a proper ability to interact with Hadith Studies, particularly, the two areas of analysis and critique of Hadith, which are compatible to such interaction. This link will be established only if a proper pattern is set up through this approach. The present paper is a step towards setting this template. Applying the library method, the authors first tried to obtain a proper understanding of the mythological method in two dimensions of content analysis and structural analysis; then, they tried to natively make them a new model for criticizing and analyzing hadiths. Founding shows that mythology has the ability to use tools in the field of critique and analysis of hadith and it can be achieved to two important achievements in the field of hadith: the first achievement is a new structure to provide the formal analysis of narrating hadith, that can be effective in some affairs such as explanation of hadith, and the second achievement is the development of the textual-critique models of hadith.

**Keywords:** *Critique of Hadith Mythology, Structural Analysis of Hadith, Pathological Analysis.*

---

<sup>1</sup>. PhD candidate of Qur'an and Hadith Sciences, University of Tehran, Farabi Branch, Iran. (The corresponding author). [shojaehosein030@gmail.com](mailto:shojaehosein030@gmail.com)

<sup>2</sup>. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Tehran, Farabi Branch, Iran. [ali.rad@ut.ac.ir](mailto:ali.rad@ut.ac.ir)

<sup>3</sup>. MA student of Qur'an and Hadith Sciences, Imam Sadeq University, Iran. [a.saghafiyani@gmail.com](mailto:a.saghafiyani@gmail.com)



## The Ethical Exegesis of the Holy Qur'an, Emphasizing on Its Foundations

*Muhammad-Reza Shahroodi<sup>1</sup>*

*Ma'soume Agahi<sup>2</sup>*

Received: 2018/5/21

Accepted: 2018/9/29

### **Abstract**

Ethical Exegesis is one of the distinctive types of Qur'anic exegeses, whose one of the most important components is its epistemological principles and foundations. The belief in the descent of the Qur'an through Revelation, validity of the appearances (*ḍawāhir*) of the Qur'an, and permission of this kind of interpretation that is of the general principles of interpreting Qur'an, all exist in the ethical exegesis as well, but what distinguishes the ethical method from other exegetical approaches towards the Qur'an, is its special foundations including: guidance and education of human by the Qur'an, the monopoly of human perfection in morality, the application of Qur'anic concepts to ethical virtues, the creation of religious duties based on the ethical bases and the ethical language of addressing in the Qur'an. Based on these Qur'anic, hadith, and rational foundations and documents, that form these foundations, it can be claimed that throughout the Qur'an, moral concepts are present in a particular language. Therefore, it is essential to interpret the Qur'an with an ethical approach.

**Keywords:** *Ethical Exegesis, Moral Language, Exegetical Foundations, Basis of Religious Duties.*

---

<sup>1</sup>. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Tehran, Iran. (The corresponding author).  
mhshahroodi@ut.ac.ir

<sup>2</sup>. PhD-Graduate of Qur'an and Hadith Sciences, University of Tehran, Iran.  
magahi52@gmail.com

## Attending to the Structuralist Form of Divine Words and Ahlulbayt's Hadiths

*Abolfazl Khoshmanesh<sup>1</sup>*  
*Fatemeh 'Ulyan-Nezhadi<sup>2</sup>*

Received: 2018/3/6

Accepted: 2018/6/30

### Abstract

The Holy Qur'an, the divine words, includes especial parts with special functions. One of these especial parts is the surah, which has its structure and distinctive character, personality and identity. The concept of construction of surah means a network whose elements are interconnected, while the concept of the structure of surah means the relation of verses, the coherence of components, and the relationship that is created between the components with all the collection of surah. The structuralist view of the Quran dates back to early Islam, so that it can be traced in divine words and Ahlulbayt (as)'s hadiths with a variety of samples. The purpose of this disquisition is to examine this issue in the holy Quran and hadith and answer the question "how was the basic concept of structure in context of Quran and its usage in Ahlulbayt (as)'s hadiths? The most important examples of these communications in the words of Ahlulbayt (AS) are: Attending to the beginning and the end of surah, the explanation of vocabulary in terms of the surah's structure, the relationship between the contiguous and noncontiguous verses, the contextual exegesis of verses, and the division of surah's structure in hadiths.

**Keywords:** *Surah's Structure, Communication of Verses, Cohesion, The Holy Qur'an, Ahlulbayt (as)'s Hadiths.*

---

<sup>1</sup>. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Tehran, Iran. [khoshmanesh@ut.ac.ir](mailto:khoshmanesh@ut.ac.ir)

<sup>2</sup>. MA student of Qur'an and Hadith Sciences, University of Tehran, Iran. (The corresponding author). [f.alian@ut.ac.ir](mailto:f.alian@ut.ac.ir)

## The Narrative Analysis of Her Holiness Mary's Story in the Holy Qur'an

*A'zam Sadat Hosseini*<sup>1</sup>

*Mahdi Moti*<sup>2</sup>

*Mahdi Lotfi*<sup>3</sup>

Received: 2018/7/6

Accepted: 2018/9/29

### Abstract

One of structures of Qur'an to render its teachings is storytelling or narration. Like other Revealed Books, the holy Qur'an has also abundantly taken advantage of stories and narratives for teaching the inherent rules of universe to man, warning and announcing him, and informing him of the stories of the predecessors and prophets. One of these Qur'anic narratives, is the story of Her Holiness Mary (as), being highly considered due to its inclusion of various ups and downs and extraordinary adventures such as a childbirth without a father or his speech in cradle. Many scientific attempts have been devoted to description, commentary and analysis of this story and other Qur'anic narratives, and many researchers have scrutinized various aspects of these stories by different literary, semantic, historical, and linguistic approaches. One of the new emerging approaches in the study of Qur'anic stories is "Narratology" and its distinguishing aspect from other approaches is that it studies the structure of a story and provides the possibility of methodological extraction of implicit meanings in it, considering the various aspects of a story such as narrator, characters, point of view, plot, etc.

The present article, reporting the narration of the Qur'an from the story of Mary, aims to answer the question of "how and to what extent do these components have role in analyzing the structure of this story?" The study indicates that despite the differences between Qur'anic stories and human ones in various aspects, the story of Her Holiness Mary has a plot similar to that of human stories and its structural pattern, with a slight difference, is applicable to that of common ones. The meaningful outcome of this reading is that Mary (as) has experienced many ups and downs in her life, but in all the hardships and happiness, an aider from God, the Almighty, has helped and saved her. In addition, through these difficult events, Mary (as) has been led to the position of being higher than other women in the world and she has achieved a special position before God, the Almighty.

**Keywords:** *Qur'an, Narratology, Narrative, Story, Her Holiness Mary.*

---

<sup>1</sup>. PhD candidate of Qur'an and Hadith Sciences, University of Isfahan, Isfahan, Iran. aazam-s.h@live.com

<sup>2</sup>. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Isfahan, Isfahan, Iran. (The corresponding author). mahdi\_motia@yahoo.com

<sup>3</sup>. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Isfahan, Isfahan, Iran. mhdlotfi@yahoo.com

**Contents**

- 1-34      **The Narrative Analysis of Her Holiness Mary’s Story in the Holy Qur’an**  
A'zam Sadat Hosseini  
Mahdi Moti'  
Mahdi Lotfi
- 35-62      **Attending to the Structuralist Form of Divine Words and Ahlulbayt’s Hadiths**  
Abolfazl Khoshmanesh  
Fatemeh ‘Ulyan-Nezhadi
- 63-92      **The Ethical Exegesis of the Holy Qur’an, mphasizing on Its Foundations**  
Muhammad-Reza Shahroudi  
Ma'soume Agahi
- 93-125      **The Function of Mythology as an Interdisciplinary Tool in the Field of Critique and Analysis of Hadith**  
Hossein Shojaei  
Ali Rad  
Ali Thaqafian
- 127-157      **Investigation of the Image Schemas of “Torment” in the Holy Qur’an from Cognitive Linguistics Perspective**  
Mehdi Abedi Jazini  
Nafiseh Rabbani  
Zohreh Rabbani
- 159-190      **The History of the “KARAM” in the Culture of the Time of the Quran Descent**  
Ahad-Faramarz Qaramaleki  
Shadi Nafisi  
Maryam Qasem-Ahmad
- 191-214      **Evaluation of Hadiths by the Quran in Al-Bayān and Al-Mizān Exegeses**  
Sayed Reza Mu’adab  
Mohsen Dalir

*In the name of Allah the compassionate the merciful*  
**Researches of Quran and Hadith Sciences** (39)

Quarterly Journal Researches of Quran and Hadith Sciences

Vol. 15, No. 3, Serial. 39, Autumn 2018

**Publisher:** Al-Zahra University  
**Editor in Chief:** Dr. Fathiyeh Fattahizadeh  
**Managing Director:** Dr. Parvin Baharzadeh

**Editorial Board:**

Dr. Parvin Baharzadeh	Assistant Professor, Alzahra University
Dr. Abdolkarim BīĀzār Shīrāzī	Associate Professor, Alzahra University
Dr. Fathiyeh Fattahizadeh	Full Professor, Alzahra University
Dr. Nahle Gharavī Nāīnī	Full Professor, Tarbiat Mudarres University
Dr. Sayyed Muhammad Bāqer Hudjdjati	Full Professor, Tehran University
Dr. Sayyed Reda Mu'addab	Full Professor of Qum University
Dr. Shādi Nafisi	Assistant Professor, Tehran University
Dr. Mohsen Qasempour	Associate Professor, Kashan University
Dr. BiBi Sadat Razi BAHabadi	Associate Professor, Alzahra University

**English Editor & Translator:** Dr. Shadi Nafisi

**Executive Manager:** Zahra Mardani

**Persian Editor:** Dr. Mohammad Etrat Doost

**Printing & Binding:** Fargahi Publication

*Researches of Quran and Hadith Sciences follows the following objectives:*

1. Giving information and expanding the researches in Qur'ān and Hadith.
2. Providing deserved opportunities for researchers of Qur'ān and Hadith to exchange their ideas and giving an international picture of religion and its components.
3. Providing suitable ground for expressing new ideas, criticizing or explaining them in order to answer the cognitive questions of today's generation and to lay the foundation of religious culture.
4. To pay special attention to contemporary scholar's ideas in the field of religion, especially women's issues with respect to Qur'ān and Hadith.

This magazine is accessible in the following websites:

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

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

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

In order to have access to the table of Contents and abstracts contact:

E-Mail: quranhadith@alzahra.ac.ir

Price: 50000 Rials

Tel: 85692201 - Fax: 88041576

ISSN: 2008-2681