

بسم الله الرحمن الرحيم
فصلنامه علمی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث (۴۱)

سال شانزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۸، پیاپی ۴۱

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

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

سر دبیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

هیأت تحریریه

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

مدیر و کارشناس ارشد اجرایی: زهرا مردانی

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر علی حسن نیا

ناظر فنی و ویراستار فارسی: دکتر محمد عترت دوست

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

اهداف فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

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

ارسال مقاله از طریق سامانه

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

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

خوارزمی، طبقه سوم، دفتر مجلات دانشکده الهیات

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

پست الکترونیک: quranhadith@alzahra.ac.ir

شماره شاپای الکترونیکی: 2476 - 616X

شماره شاپا: ۲۶۸۱ - ۲۰۰۸

شیوه‌نامه نگارش مقالات

فصلنامه علمی «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

تحقیقات علوم قرآن و حدیث

در پایگاه های اینترنتی زیر قابل دسترسی است:

www.noormags.com

www.magiran.com

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

فهرست مطالب (به ترتیب نام نویسندگان)

- ۱-۱۹ «بعل» به مثابه بت در فرهنگ سامی و زمینه‌های کاربرد آن در قرآن
کریم
علی اسودی
- ۲۱-۵۲ واکاوی شیوه‌های عملکرد آصف‌محسنی در تعامل با تعارضات
نجاشی و طوسی
مجید زیدی جودکی، علی حسن بگی، علیرضا طیبی، ابراهیم ابراهیمی
- ۵۳-۸۴ بازخوانی روابط معنایی واژه «العالمین» براساس روش تحلیل
مؤلفه‌ای
سعید شفیعی
- ۸۵-۱۱۶ تبیین انسجام محتوایی سوره لقمان با روش تحلیل محتوای کیفی
زهرا صرفی
- ۱۱۷-۱۴۳ خلاص صورت ملفوظ روایات و گونه‌شناسی بسترهای چندخوانشی آن
(عوامل بستر ساز گشتارهای خوانشی در صورت ملفوظ روایات)
علی محمد میرجلیلی، یحیی میرحسینی، محمدمهدی خیبر
- ۱۴۵-۱۶۶ نگاهی دوباره به نویسنده الرجال برقی
فریما میرزائی، اعظم فرجامی، جمال فرزندوحی
- ۱۶۷-۱۹۷ رویکردهای خاورشناسان به مسئله انسجام قرآن کریم؛ سیر تحول
تاریخی، ویژگی‌ها و زمینه‌ها
نصرت نیل‌ساز، محمد علی لسانی فشارکی، معصومه شیرازی

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

سال شانزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۸، پیاپی ۴۱، صص ۱-۱۹

«بعل» به مثابه بت در فرهنگ سامی و زمینه‌های کاربرد آن در قرآن کریم

علی اسودی^۱

DOI: 10.22051/tqh.2019.23240.2248

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

چکیده

واژه «بعل» در قرآن کریم پنج مرتبه به کار رفته است. مفسران مسلمان این واژه را به شوهر، ربوبیت، و نام یک نوع بت معنا کرده‌اند، و همین تعبیر که واژه بعل هم‌زمان هم به معنای شوهر و هم به معنای یک نوع بت بیان شده، ایجاد ابهام کرده است. شواهد حاکی از آن است که سخن مفسران که بعل نام بتی بوده، صحیح می‌باشد و در میان اقوام مختلف سامی پرستش چنین بتی رواج داشته است. حال سؤال این مطالعه آن است که چرا اقوام سامی بتی به نام بعل داشته‌اند، به بیان دیگر چرا باید همسر آن‌قدر در این فرهنگ‌ها قداست پیدا کند که اساطیری شده و بتی به نام او نام‌گذاری گردد. در راستا تقارب معنایی دو واژه «بعل» و «هبل» می‌توان به شناسایی و کشف اسامی مضاف به واژه «بعل» در لغات و میراث زبان‌های سامی

که عمدتاً نام شهرهای عربی است اشاره کرد. همچنین واژه بعل در قرآن کریم دارای دو معناست: اسم عَلم (نام یک بت کنعانی)، و همسر (مرد) که با همسر خود به دلیلی دچار مشکل شده است. در شعر عربی نیز تقریباً همین دلالت با غلبه معنای عام همسری قابل مشاهده است.

واژه‌های کلیدی: قرآن کریم، زبان‌های سامی، بعل، هبل.

مقدمه

واژه «بعل» از جمله واژگان تطور یافته در طول تاریخ است. استعمال قرآنی و لغوی دو واژه «بعل» و «زوج» از عدم مترادف این دو واژه حکایت دارد. اما واژه «بعل» و همسر، دارای قداست بسیاری در میان فرهنگ اقوام سامی بوده است. آنچه این تحقیق درصدد پاسخگویی به آن است آنکه چرا در میان اقوام سامی همسر آن قدر قداست پیدا می‌کند که اساطیری شده و بتی به نام «بعل» نام گذاری شده و موجب اساطیری شدن آن می‌گردد؟ با تتبع و بررسی میدانی درخصوص واژه «بعل»، پژوهشی در زمینه پاسخ به مسئله تحقیق حاضر یافت نشد. اما مقالاتی چون: «بازخوانی مفاهیم زوج و زوجیت در قرآن کریم» نویسنده پروین بهارزاده، «نقد شیوه معناشناسی ایزوتسو با تأکید بر واژه زوج» نویسنده انسیه برومندپور، «مفهوم شناسی دو واژه زوج و امرأه» نویسنده محمد شریفی، و... درخصوص لفظ «زوج» که نزدیک و مترادف نسبی واژه «بعل» بوده و به شرح معنای متعارف آن یعنی همسر مرد بودن است، پرداخته‌اند. اما این تحقیق درصدد یافتن گستره معنای تاریخی و توصیفی واژه «بعل»، بیان رابطه آن با واژه «هبل» از منظر قرآنی، لغوی، شعری، و زبان‌های سامی و منابع تاریخی بوده است.

۱. معنای «بعل» در قرآن کریم

در آیات قرآن کریم واژه "بعل" به کار رفته است که در ادامه بر اساس سیاق و مضامین آیات به مفهوم شناسی آن پرداخته می‌شود. مطابق بررسی انجام شده این لفظ در پنج سوره مکی و مدنی به کار رفته است:

آیه اول: «أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَ تَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ» (صافات: ۱۲۵) در این آیات بعل به معنای رب (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۶۹۵) و إله (طبری، ۲۰۰۱، ج ۱۹، ص ۶۱۲) استعمال شده است. مطابق روایات تفسیری، برخی از اقوام بنی اسرائیل بتی را ساخته و آن را بعل نامیده و به پرستش آن مشغول شدند. (طبری، ۲۰۰۱، ج ۱۵، ص ۶۱۵) اما به نظر می‌رسد بعل در این آیه اسم علم بوده، و همانند آراء فوق دلالت بر ربوبیت و إله بودن ندارد. برای اثبات این امر به دلایل ذیل می‌توان اشاره کرد:

۱. سیاق آیه بیانگر این است که عبارت از زبان حضرت الیاس (ع) صادر شده، (طبری، ۲۰۰۱، ج ۹، ص ۶۱۷) و زمانی که قوم وی بعل را به‌عنوان خدا پرستیدند، فرمود: «وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ. إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَلَا تَتَّقُونَ. أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَ تَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ. وَاللَّهُ رَبُّكُمْ وَ رَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ. فَكَذَّبُوهُ فَإِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ. إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ» (صافات: ۱۲۳-۱۲۸)

۲. همچنین در برخی تفاسیر به علم بودن (اسم خاص) این نام برای بت بنی اسرائیل اشاره شده، که ۴۰۰ کلیددار داشته، طول آن ۲۰ ذراع و دارای چهار صورت از چهار جهت بوده است. این قوم در منطقه بعلبک ساکن بوده‌اند که نام این بت در نام‌گذاری این شهر مؤثر می‌شود (زمخشری، ۲۰۰۲، ج ۴، ص ۴۱۲). کنعانی‌ها و برخی اقوام دیگر نیز، معمولاً چند آلهه داشته‌اند که هر یک متولی امری خاص بوده‌اند. از جمله الهه کنعانی‌ها ایل و ایله و عشتار و عنات بوده (بلخی، ۱۹۹۸، ج ۱۰، ص ۱۳۸). این بت‌ها در شهر بیت عنیا از شهرهای فلسطین (العاذریه کنونی واقع در فلسطین اشغالی) نصب شده بودند. از جمله اخباری که از فتح مکه نقل شده اینکه در حوالی کعبه ۶۳ بت وجود داشته است (همو، ۱۹۹۸، ج ۱۰، ص ۱۳۸). از جمله اللات، العزی، مناه، إساف و این بدین معناست که "بعل" اسم علم بوده است.

آیه دوم: «قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ» (هود:

۷۲) این آیه درباره ناتوانی جنسی در فرزند آوری همسر ابراهیم (ع) است که از یک سواز فرزند آوری ناامید شده و یائسه گشته، (بغوی، بی تا، ج ۲، ص ۴۵۷؛ قرطبی، ۲۰۰۳، ج ۹، ص ۷۰) و از سوی دیگر حالت ابراهیم (ع) نیز که پیر شده است. مطابق آیه واژه بعل به معنای شوهر می‌باشد.

آیه سوم: «... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا...» (بقره: ۲۲۸) این آیه

درباره مشکلات همسررداری، خانوادگی و درخصوص طلاق رجعی است که در این آیه شوهر بعل نامیده شده؛ چون به امور زن می‌پردازد. معنای اصلی واژه "بعل" در این آیه سرور و مالک است. حال سؤال این است: چگونه شوهری که زنش را طلاق داده متولی امور وی می‌باشد؟!.

منظور از زن مطلقه در این آیه، طلاق معلق است که شوهر می‌تواند اگر بخواهد همسرش را به زندگی خانوادگی برگرداند و تعبیر کلمه «بیوتهم» به جای «بیوتهم» نشانگر این است که خداوند تبارک و تعالی در پی تحکیم خانواده ایجاد محبت و مودت بین زوجین است (بغوی، بی تا، ج ۲، ص ۵۷؛ قرطبی، ۲۰۰۳، ج ۹، ص ۷۸).

آیه چهارم: «وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ...» (نساء: ۱۲۸) سبب نزول آیه درخصوص نشوز شوهر نسبت به

زن می‌باشد. در این آیه واژه بعل به معنای شوهری است که با زن خود بنا بر دلایلی معاشرت و مراوده نمی‌کند.

آیه پنجم: «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَائِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ...» (نور: ۳۱) در این آیه افرادی که زنان می‌توانند زینت خویش را نزد آنها آشکار

کنند، را بیان می‌کند که شامل همسر، فرزندان، پدر، برادر، برادرزاده‌ها، خواهرزاده‌ها و افرادی که به سن بلوغ نرسیده‌اند، می‌شود. در این آیه به جای واژه "زوج" از واژه "بعل" استفاده شده که نشان از دلالتی متفاوت نسبت به زوج دارد.

بنابراین با توجه به آنچه گذشت مشخص شد:

- در آیه اول واژه "بعل" به معنای اسم عَکَم (اسم بتی از بت‌های معروف) بوده است.
- در آیه دوم مراد مرد مسن است که توانایی فرزندآوری ندارد.
- در آیه سوم منظور مردی است که زنش را طلاق می‌دهد.
- آیه چهارم مردی است که با زنش مشکل پیدا می‌کند.
- آیه پنجم نیز مراد مردی است که زن می‌تواند زینت خویش را نزد وی آشکار کند.

به نظر می‌رسد براساس مفهوم "بعل" در کاربرد قرآنی آیات مذکور، "بعل" همسری است که بنا به دلائلی خلل میان رابطه زناشویی او با همسرش ایجاد شده است؛ چه به دلیل عدم توانایی در فرزندآوری، یا به دلیل کبر سن، یا در مرحله طلاق قرار گرفتن، و یا نشوز همسر مرد. خداوند متعال در آیه پنجم (نور: ۳۱) مشخصاً آشکار کردن زینت زن را برای همسری که او را طلاق داده یا با وی دچار مشکل شده است مباح می‌شمارد. زیرا این امر می‌تواند اسباب رجوع و علاقه‌مندی مجدد همسر را در پی داشته باشد و رابطه زوجیت مجدداً برقرار گردد. بنابراین در استعمال قرآنی واژه "بعل" دو مصداق دارد:

۱. نام بتی از بت‌های کنعانیان.
 ۲. مرد متأهلی که متکفل همسر خویش بوده، اما بنا به دلائلی معاشرت و زناشویی‌شان دچار خلل گردیده است.
- معنای دوم، به علت محدود شدن گستره معنایی و دلالت لفظ بعل در قرآن کریم، در مقایسه با لفظ "زوج" بوده و آن را اخص از "زوج" می‌کند.

۲. معنای «بعل» در فرهنگ لغات عربی

برخی از مشتقات واژه "بعل" عبارتند از: بعل، یبعل، بَعَل، بَعَال، مِبَاعِلَةٌ، تِبَاعِل. سه مفهوم اصلی برای معنای مرکزی این واژه، از منظر لغات عربی وجود دارد:

۲-۱. بعل به معنای زوج

معنای اول، ترادف و هم‌معنای با واژه "زوج" است مانند عبارت: «انَّ البعل الزوج» با این تفاوت که بعل را ویژه جنس مرد برمی‌شمارد. در اندک مواردی نیز به زوجة (زن) نیز اطلاق می‌شود (خلیل بن احمد، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۹). و یا برخی این تفاوت را برای لفظ بعل قائل شده‌اند که مرد بعد از زمان زفاف، بعل نامیده می‌شود (ابو هلال، ۲۰۰۰، ص ۳۱۷). یا مردی را که آماده ازدواج شده "بعل" نامند (ابن تاج العارفین، ۱۹۹۰، ص ۸۰).

باتوجه به معنای مستولی بودن و برتری مرد نسبت به زن، برخی وجه تسمیه «بعل» که در عربی به معنای هر چیز ما فوق چیز دیگر، را "بعل" گویند (همو، ۱۹۹۰، ص ۸۰). هرچند برخی معنایی شعاعی، جانبی و متفاوت را برای «بعل» بر می‌شمارند و «بعل» را کسانی از اهل و خانواده معرفی می‌کنند که پیروی و اطاعت از آنها واجب است مانند پدر و مادر (خطابی، ۱۹۸۲، ج ۳، ص ۱۳۱). از معانی جانبی این کلمه آمده است: «باعل التوم قوما آخرین مباعلة و بعالا تزوج بعضهم الی بعض» (ابن منظور، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۶۰۶).

در مواردی هم معنای مربوط به همسری و همسرداری برای این واژه می‌توان یافت. مانند: «حسن العشرة بین الزوجین و البعل حدیث العروسین» (ازهری، ۱۹۷۵، ص ۷۵۴) جالب اینکه برخی از لغت‌شناسان زن را در زبان عربی با الفاظ بعل و بعلة نام برده، و مصدر آن را بعولة بیان داشته‌اند (ابن منظور، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۶۵۴) و آمدن "ة" بر سر این گونه واژه‌ها را برای تأکید تأنیث می‌داند (همو، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۴۹۹). ابن سکیت این شعر را به عنوان شاهد ذکر می‌کند:

«شَرَّ قَرینَ لِلکبیرِ بَعلةٌ تُولِعُ کلباً سُوْرَه أوتکفُتُه»

به نظر می‌رسد اضافه شدن تاء تأنیث به واژه "بعل" برای تمییز میان مذکر و مؤنث نباشد؛ چرا که در زبان‌ها برای تفاوت میان مذکر و مؤنث بودن لفظ دیگری وضع می‌شود. (برگشتراسر، ۱۹۹۴، ص ۱۱۴؛ عبدالنواب رمضان، ۱۹۹۷، ص ۲۵۱). از مصادیق این امر را می‌توان به أم و أب، رجل و مرأة، حمار و أتان، کبش و نعجة، ذکر و أنثی، و غلام و جاریة، اشاره کرد (عبدالنواب، ۱۹۹۷، ص ۲۵۱). در زبان عبری نیز می‌توان به آیل و رخل، و یا در زبان آشوری و سریانی جدی و عنز اشاره کرد (همو، ۱۹۹۷، ص ۲۵۱).

بیشتر این نوع از تاء که به لفظ مؤنث ملحق می‌شود، از باب ازاله شک و تأکید است. مانند عجزوه و شیخه حامله و... (انباری، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۳) به بیان دیگر در زبان عربی ضمائر، موصولات، اسماء اشاره و... به مذکر و مؤنث تقسیم می‌شوند، و به نظر می‌رسد در ابتدا وضع لغوی مؤنث برای هر لفظ بوده اما به مرور زمان برای صرفه‌جویی زبانی و آسانی کار، علامات تأنیث خلق و به کلمات اضافه گردیده است.

بنابراین با توجه به معنای اول مرکزی، واژه «بعله» از الفاظ اسامی نیست؛ زیرا اضافه کردن تاء تأنیث مرحله متأخر از وضع الفاظ متفاوت برای تمییز مذکر و مؤنث یک اسم جنس بوده، که از این منظر دو نتیجه می‌توان دریافت کرد: اولاً واژه بعل مترادف الفاضلی چون صاحبه، زوج و اهل بوده، و به مرور زمان به لحاظ کاربرد از بین رفته است؛ ثانیاً این واژه هم برای مذکر و هم برای مؤنث به کار می‌رفته است.

واژه «بعل» در فضای زبان عربی معنای خود را در مفهوم «زوج» یافته، و به مرور بر مرد متأهل و مردی که سید و سرور خانه و زن بوده، اطلاق شده، و اندک اندک واژه «زوج» به جای «بعل» به کار رفته و جانشین بلامنزاع آن شده است (مرزبانی، بی تا، ص ۲۳۴).

۲-۲. بعل به معنای ربوبیت

معنای دوم به مفهوم دینی و عقیدتی مرتبط بوده و در معنای ربوبیت به کار رفته است. به گونه‌ای که «بعل» را به معنای إله، رب، سید، و نام بتی بوده که از جنس طلا ساخته شده و مورد عبادت قرار می‌گرفته است (ازهری، ۱۹۹۷، ج ۲، ص ۲۴۷). و این نام را برای بت قوم حضرت الیاس (ع) معرفی کرده‌اند (جوهری، ۱۹۸۷، ج ۴، ص ۱۶۳۴). همچنین معنایی را برای آن ذکر می‌کنند که گویی به زمینه انتقال و تکامل معنایی واژه اشاره دارد: «بعل الدار و بعل الدابة مالکها» (خطابی، ۱۹۸۲، ج ۱، ص ۶۰۶).

به نظر می‌رسد نام بت قوم حضرت الیاس (ع) به عنوان اسم بت میان اعراب معروف بوده و آنچه لغت شناسان و مفسران در معنای ربوبیت آن ذکر می‌کنند در فرهنگ لغات سامی به چشم نمی‌خورد که در ادامه بررسی به آن اشاره خواهد شد.

۲-۳. بعل به معنای الهه گیاهان

معنای سوم به ارتباط واژه «بعل» با زمین و رستنی‌های خودروی بوده و در واقع به معنای الهه رستنی‌های روی زمین، است. نام این بت از طریق ارتباطات تجاری، نظامی، و... به ملت‌های مجاور منتقل شده است. بر این اساس از دیدگاه لغت‌شناسان «أرض بعلیه» زمینی مرتفع است که یک بار باران در طول سال به خود می‌بیند (جوهری، ۱۹۸۷، ج ۴، ص ۱۶۳۵). برخی نیز معنای فرعی‌تر به معنای زمینی مستعلی بر اطراف را بیان کرده‌اند (فیروزآبادی، بی تا، ج ۲، ص ۲۶۰). اما در حقیقت بعل به سرزمینی اطلاق می‌شود که رویدنی‌هایش آب خود را از آسمان یا ریشه‌های زمینی به دست می‌آورند: «کلُّ شجرٍ أو زرعٍ لا یُسقی» (ابن منظور، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۴۹۹). مشابهت زمین با انسان در این است که انسان نیز در کار و امر خویش همچون گیاهان رستنی‌دیم، ثابت بماند (سمین جلی، ۱۹۹۶، ص ۲۱۰).

۳. معنای «بعل» در اشعار عربی

پس از بررسی معناشناختی واژه بعل قرآن کریم و فرهنگ لغات، بررسی دلالت‌ها و معانی واژه "بعل" در شعر جاهلی و در صدر اسلام ضروری است، تا دلالت‌های مختلف در نزد شعرای آن روزگار مورد کنکاش قرار می‌گیرد. برخی از مهم‌ترین آنان عبارتند از:

۱. منقذ بن طماح بن قیس: او شاعر عصر جاهلی قبیله بنی اسد است (اصفهانی، ۱۳۸۹، ص ۵۲۴). در شعر او واژه "بعل" در معنای عام همسر به کار رفته است (ضبی، بی تا، ص ۳۶۸):

أو من لأشعث بعل أرملة مثل البلیة سملة الهدم

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود واژه "بعل" در این بیت به معنای عام همسر "زوج"، به کار رفته است.

۲. حمید بن ثور هلالی: از شعرای مخضرم دوران جاهلیت و صدر اسلام بوده است (اصفهانی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۴). واژه "بعل" در معنای عام همسر، نیز در شعر او قابل مشاهده است: (هلایی، بی تا، ص ۱۲۳)

قضى رُبها بعلا لها فتزوجت حللیلا وماكانت تؤمّل من بعل

یعنی خداوند برای این زن مسن همسری را مقدر ساخت تا به آنچه از همسر می خواهد (فرزند) دست یابد. همان گونه که مشاهده می شود واژه بعل در معنای عام "زوج" به کار رفته است.

۳. علقمه بن فحل: وی که یکی دیگر از شعرای جاهلی است (اصفهانی، ۱۳۸۹،

ص ۶۰۷)، معنا و دلالتی نو را برای واژه "بعل" به کار برده است:

إِذَا غَابَ عَنْهَا الْبَعْلُ لَمْ تُفَشِّ سِرَّهُ وَتُرْضِي إِيَابَ الْبَعْلِ حِينَ يُؤُوبُ

در مصراع اول بعل به معنای عام (همسر) به کار رفته، اما در مصراع دوم مفهومی مرتبط با رابطه زناشویی است، که هنگام بازگشت مرد، زن موجبات رضایت او را از طریق مهربانی و زینت بخشی انجام می دهد، را به کار برده است. از همین روی برخی لغت شناسان بر این باورند که مرد تا زمانی که رابطه زناشویی با همسر خود نداشته "بعل" نامیده می شود، و بعل را هم معنای نکاح برمی شمارند (عسکری، ۲۰۰۰، ص ۳۱۷).

۴. ابو ملیکه جرول بن اوس مالک مشهور به حطیئه، از قبیله بنی عبس، از شاعران

برجسته عصر جاهلی بود (ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۵۹) که در واژه "بعل" را

برای بیان رابطه زناشویی این گونه بکار برده است: (حطیئه، ۱۹۸۹، ص ۱۳۵)

وَكَمْ مِنْ حِصَانٍ ذَاتِ بَعْلٍ تَرَكَتْهَا إِذَا اللَّيْلُ أَرْجَى لَمْ تَجِدْ مِنْ تَبَاعُلِهِ

استفاده از ریشه "بعل" در عبارت تباعله در این بیت، معنای مرتبط با رابطه زناشویی را به وضوح بیان کرده، به گونه ای که معنای عام همسر کاملاً مفقود می شود.

به طور کلی با توجه به آنچه بیان شد واژه "بعل" در قرآن به معنای همسری (مرد)

است که در رابطه زناشویی دچار مشکل و خلل شده، به کار رفته؛ و در شعر عربی نیز این مفهوم مشترک به وضوح نمایان است.

۴. معنای «بعل» در زبان های سامی و کتب تاریخی

زبان عربی واژگان مشترک بسیاری با زیرشاخه زبان های سامی دارد؛ خصوصاً درباره

الفاظ مربوط به انسان و احوالات آن، مانند آب، أم، ابن، بنت، بعل (برگستراسر، ۱۹۹۸،

ص ۲۰۸) در واقع این الفاظ مشترک برخاسته از زبان سامی مادر است که پیش از مهاجرت

برخی از این قوم در حدود سال ۲۵۰۰ قبل از میلاد وجود داشته است (حجازی، بی تا، ص ۲۱۴). واژه بعل در فرهنگ لغت زبان‌های سامی قدیم، یا به معنای إله و رب بوده است (حجازی، بی تا، ص ۲۱۴)، و یا به معنای سید، سرور، صاحب همسر به کار رفته است (کمال الدین، ۲۰۰۴، ص ۸۵). اما از حیث استعمال زبانی در گونه‌های مختلف زبان سامی معانی مشترک و نزدیکی مشاهده می‌گردد.

در زبان عبری (בלال) به معنای همسر، سید و سرور اس (کمال الدین، ۲۰۰۲، ص ۱۱۷). همچنین واژه belu در زبان آشوری نیز در همین معنا به کار رفته است (کمال الدین، ۲۰۰۲، ص ۸۵). همچنین در همان معنای عبری و در زبان سبئی به معنای ربّ و مالک زوج به کار رفته است (کمال الدین، ۲۰۰۲، ص ۱۱۸). bacla در زبان سریانی نیز به معنای سید و مالک زوج به کار رفته است.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود این واژه در زبان‌های سامی به جز زبان سبئی، بر مفهوم همسر مرد دلالت دارد. یعنی در زبان سبئی معنای ربوبیت نیز مشاهده می‌شود و معنا مربوط به جنس مرد و همسری بوده اما به مرور زمان معنای ربوبیت نیز در تطور و تکامل زبانی به آن اضافه شده و الفاظی مضاف به بعل به کار رفته است.

- بعل زبوب: الهه شیاطین،
- بعل شامین (شامیم): إلهه آسمان‌ها،
- بعل هدر: الهه باده‌ها،
- بعل مرقود: الهه رقص،
- بعل بریث: خدای عهد،
- بعل بغنور: کوهی در اردن،
- بعل خامون: سرور ستون‌ها،
- بل یا بیل: سرور و همسر مرد،
- بلتی: همسر بل (عبودی، ۱۹۹۱، ص ۲۶).

نام‌گذاری اماکن با بعل مختص عبرانی‌ها نبوده؛ بلکه شواهد تاریخی حاکی از به کار بستن این نام توسط غیربومی‌های منطقه بابل بوده که در نام الهه‌های خود به کار می‌بردند. مانند «ندنتو بعل، هبه بعل، بعل بن مخلوق، الهه بعل» (فیومی، ۱۹۹۴، ص ۷۷) و فرزندان خویش را نسبت به این الهه نام‌گذاری می‌کردند. همان‌گونه که در میان اعراب نیز نسبت به الهه امری مرسوم بوده است مانند: عبدشمس، عبدقیس، عبدالعزی و عبدود.

از دیرباز اسامی تاریخی مرکب دو جزئی در یک کلمه (مرکب مزجی) وجود داشته از جمله این اسامی شهر بعلبک است. ماجرای آن از جایی آغاز می‌شود که ایزابل و ائبل که در واقع پادشاه "أخاب" با دوشیزه "ایزابل" دختر "ائبل" (پادشاه منطقه صور) ازدواج می‌کند و ایزابل از فرط عبارت بعل، الهه آن منطقه، عبادت بعل را جایگزین عبادت ربّ بنی‌اسرائیل (یهوه) می‌کند که منجر به جنگ و نزاعی طولانی گردید (دبس، ۱۹۹۰، ص ۳۵۳؛ فیومی، ۱۹۹۴، ص ۷۴).

همچنین ارتباط عمیقی میان واژه بعل و زمین وجود دارد و می‌توان آثار آن را در اساطیر سوری (اوگاریتی) یافت که مهم‌ترین الهه کنعانی‌ها بوده و دارای صفاتی نظیر: سید، ایل، ال به معنای إله بوده است (فیومی، ۱۹۹۴، ص ۵۴) و از صفات این الهه، متولی بودن برای باده‌ها و باروری و توانمند بلامنازع، ذکر می‌شود (حداد حسینی، ۱۹۹۵، ص ۸۲). همچنین وظایف این الهه عبارت بوده از: دفاع از بشر و خدایان (حداد و مجاعص، ص ۸۲) آلهه قهرمان و قاتل اژدها (یم)، خدای آب‌ها و بخشنده باران (همو، ۱۹۹۵، ص ۸۲).

همه این صفات دلالت بر بزرگی این الهه دارد که منشأ زایش است. از همین روی برای برخی سرزمین‌ها نظیر اردن، سوریه، فلسطین و... بکار رفته است. حتی امروزه نیز اسامی بعل و بعلّه در راستای باروری و زایش زمین به چشم می‌خورد. واژه بعل پس از جانشینی به جای ایل هم‌معنا و جایگزین واژه "ایل" شد و "عشیره" را به همسری برگزید. (عبودی، ۲۰۰۱، ص ۶۱۰) و "عشیره" از "ایل" هفتاد فرزند به دنیا آورد و پس از ازدواج با "ایل" او رب و إله مردمان گشت (عبودی، ۱۹۹۱، ص ۶۱۰).

به پاس جاودانگی وی مردمان نام برخی شهرهای خود را با قرار دادن تمثالی از بعل در بالادست شهر نشان می‌دادند و نام برخی شهرها با نام بعل شروع می‌شود. مثلاً: بعلبک، بعل حرمون (جبل الشیخ لبنان).

این آلهه (ایل، بعل و عشیره) در کنار هم زایش و زندگی را می‌بخشند و با یکدیگر ازدواج می‌کردند و همسر بعل، بعلّه نامیده می‌شد (فیومی، ۱۹۹۴، ص ۶۰). در تصاویر به‌جامانده از دوران باستانی کنعانی، در دست راست وی صاعقه بوده است (فیومی، ۱۹۹۴، ص ۶۰). همچنین عناصر مؤثر بر زمین در تصویرپردازی "بعل" کاملاً مشهود است. عناصری چون درخت و رویش و باران و صاعقه و مخصوصاً زمین‌های مرتفع (همو، ۱۹۹۴، ص ۵۹).

۵. رابطه «بعل» و «هبل»

پرستش بت‌ها نزد اعراب از دیرباز مرسوم بوده و درباره برخی بت‌ها اغراق و بزرگ‌پنداری ویژه‌ای داشته‌اند. میان بت‌های آن دوره علیرغم تفاوت مکان‌های نصبشان، نزدیکی و تقارب قابل توجهی بوده است. شاید بتوان میان بت‌های رایج میان اعراب و کنعانیان مقارنه و تطبیق بیان کرد. که در واقع آن را میراث اعراب بت‌پرستی از مؤآییانی که وارد شبه جزیره شدند بیان کرد. نقل شده است که عمرو بن لحي اولین کسی است که بت را وارد شبه جزیره کرد. او زمانی که وارد منطقه شام شد و مردم آن منطقه را در حال پرستش بت‌ها دید، علت را جويا شد و گفتند: برای طلب باران از این بت‌ها یاری می‌جوییم. وی نیز یکی از آن‌ها را که "بعل" نام داشت، با خود به شبه جزیره آورد و با این کار بت را پیرامون کعبه قرار داد. (ابن الکلبی، ۲۰۰۰، ص ۸)

بدین‌سان عمرو بن لحي این بت را که دارای صفاتی چون خیر و برکت بود، با نامی جدید وارد شبه جزیره کرده و نامش را هبل نامید. به نظر می‌رسد این نام تغییر یافته بعل نیست؛ زیرا حرف تعریف در زبان‌های سامی مادر، هاء و لام یا هاء و نون بوده است (عبدالطوب، ۱۹۹۷، ص ۲۴۲). و ال حرف تعریف نبوده است. بنابراین این واژه یعنی "بعل"

با وارد شدن حرف تعریف سامی "هابعل" شده و به مرور زمان عین الفعل بععل (ب) حذف شده و تبدیل به "هبل" شده است (همو، ۱۹۹۷، ص ۲۴۲).

این استدلال علی رغم سختی و پیچیدگی ظاهری خود، دور از صواب نیست. خاندان قریش اسم هُبل یا هُبال را روی بتی نهادند که بزرگ خدایان بود. برای واژه هبل در فرهنگ لغت‌های عربی سخنی به میان نیامده است، و تنها آن را نام بتی در کعبه از خاندان قریش ذکر می‌کنند، و نیز در میان نام‌های مردان، این نام ذکر شده، و به لحاظ ساخت واژه‌ای آن را عدول یافته هابل بر می‌شمارند (ابن منظور، ۱۹۹۹، ج ۲۰، ص ۶۵؛ عمر مختار، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۲۳۲).

به نظر جرج دومزیل اقوام بدوی مختلف سه جور الاله داشته‌اند: الاله‌های دینی، الاله‌های سیاسی و الاله‌های باروری. بر این اساس، در فرهنگ عربی که سه گان اللات و منات و عزى پرستیده می‌شده، می‌توان گفت اللات که همسر الله انگاشته می‌شد، الاله دینی بود. عزى (مؤنث اعز) خدای اقتدار سیاسی بود، و منات (از ریشه نوء) خدای باروری بود (دومزیل، ۱۸۹۸، ص ۱۴۰). برخی نیز به معنای ریشه آن پرداخته‌اند و اشتقاق سه کلمه از ریشه «ه ب ل» بیان می‌گردد:

۱. هبلی: داغ دیده
 ۲. مهلبلی: مرد، سنگین و فربه، شترمرغ نر مسن
 ۳. اهبتل الغره: به ناگه شکار کردن. و واژه هبالاز همین معناست و به معنای صیاد است و از همین روی هبل از اسامی گرگ است (ابن فارس، ۱۹۹۱، ج ۶، ص ۳۱).
- شاید مهم‌ترین دلیل وارد نشدن این ریشه در معاجم، دخیل بودن آن باشد که در زبان آرامی به معنای بخار یا روح است (عبودی، ۱۹۹۱، ص ۸۱). هُبل داری تمام ویژگی‌ها و صفات بععل بود و حتی شکل آن را نیز یافت. از حیث صفات نیز بزرگ‌ترین بت قریش بوده که به آن استجاره و توسل می‌جستند تا خیر و برکت را بر آن‌ها ارزانی کند، بدی‌ها و سختی‌ها و خشک‌سالی را دور کند که همگی از صفات بارز بععل بوده است. یعنی باران و خیر و برکت و بخشش.

سایر ویژگی‌های آن نیز دفاع از بشر و خدایان دیگر بوده است. از همین روی با وجود بت‌های دیگر در شبه جزیره هبل بزرگ‌ترین بت‌ها و اعظم آن‌ها بوده است. هبل به گونه‌ای که قریش آن را تصور کرده، از جنس عقیق سرخ به تمثال انسانی که دست راستش شکسته، بوده است از همین روی قریش دستی از جنس طلا برای آن گذاشتند و به این شکل کاملاً به سان "بعل" گردیده است. (ابن کلبی، ۲۰۰۰، ص ۲۸) به طور کلی هبل را همچون بعل، خدای نعمت، فروانی و زراعت می‌شناختند.

نتیجه‌گیری

واژه بعل از الفاظی است که قدمت آن هم‌تراز قدمت بشر بر روی زمین می‌باشد. با توجه به مطالب بیان شده نتایج و یافته‌های پژوهشی این تحقیق عبارتند از:

۱. واژه "بعل" دارای سه محور معنایی است: نخست نام بتی بزرگ و اله کنعانیان. دوم مرد و همسر مرد در خصوص رابطه زناشویی. سوم ارتباط با زمین مرتفعی که تنها با آب باران رویش دارد.
۲. دلالت واژه بعل در قرآن محدود به مرد متأهلی است که با همسر خود بنا به دلایلی چون عزم طلاق، ناتوانی جسمی، کبر سن و... در رابطه زناشویی دچار مشکل گردیده است.
۳. بعل در قرآن با زوج از لحاظ دلالت، تفاوت قابل توجهی دارد و مترادفی میان آن‌ها نیست.
۴. دلالت مربوط به همسر مرد و رابطه جنسی در شعر عربی مهم‌ترین دلالت این واژه است.
۵. ورود اسامی برخی از الهه‌های کنعانی با اسامی و صفاتشان به مکه، منجر به ظهور برخی اسامی در فضای زبان عربی گشته و کسی آن‌ها را تفسیر و تبیین نکرده است که بعل از جمله آن‌هاست.

۶. دلالت بعل کنعانی از إلهه کنعانی، به زمین و رویش های آن منتقل شده است. به همین دلیل حکایت از ارتباط زیاد این إلهه با رویش، باروری و بخشش دارد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن تاج العارفین، زین الدین، (۱۹۹۰م)، *التوقیف علی مهمات التعاریف*، قاهره: عالم الکتب.
۳. ابن فارس، احمد، (۱۹۹۱م)، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت: دارالجیل.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۹۹۹م)، *لسان العرب*، قاهره: دار احیاء التراث.
۵. ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، (۲۰۰۰م)، *الفروق اللغویة*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۶. ازهری، ابو منصور، (۱۹۹۷م)، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷. انباری، ابوبکر، (۱۹۹۸م)، *المذکر و المونث*، قاهره: دار احیاء التراث.
۸. برگشتراسر، (۱۹۹۷م)، *التطور النحوی لله العربیة*، تعلیق رمضان عبد التواب، قاهره: مکتبه الخانجی.
۹. برومندپور، انسیه، (۱۳۹۵)، «نقد شیوه معناشناسی ایزوتسو با تأکید بر واژه زوج»، *مجله پژوهشی در علوم اسلامی*.
۱۰. بغوی، محمد بن حسین، (بی تا)، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، قاهره: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. بلخی، ابوالحسن مقاتل بن سلیمان، (۱۴۳۲ق)، *تفسیر مقاتل*، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۲. بهارزاده، پروین، (۱۳۹۲)، «بازخوانی مفاهیم زوج و زوجیت در قرآن کریم»، *مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، شماره ۲.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۹۸۷م)، *تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۴. حجازی، محمود فهمی، (بی تا)، *علم اللغة العربیة*، قاهره: دار غریب.
۱۵. حداد، حسنی و مجاعص، (۱۹۹۵م)، *اناشید البعل قراءه جدیدة لالاساطیر الاوغارتیة*، بیروت: دار امواج.

۱۶. حطیئة، جرول بن اوس، (۱۹۸۷م)، **ديوان الحطيئة**، قاهره: مكتبة الخانجي.
۱۷. حميد بن ثور، (۱۹۵۱م)، **الديوان**، قاهره: دار احياء التراث.
۱۸. خطابی، ابوسليمان، (۱۹۸۲م)، **تغريب الحديث**، بيروت: دارالفكر.
۱۹. فراهيدي، خليل بن احمد، (۱۹۸۰م)، **العين**، التحقيق مهدي مخزومي و ابراهيم سامراي، بيروت: مكتبة الهلال.
۲۰. اصفهاني، جمال الدين، (۱۳۸۹)، **ديوان شعر كامل**، تهران: مركز پژوهش‌های ایرانی و اسلامي.
۲۱. دس، يوسف، (۱۹۹۴م)، **تاريخ سوريا النبوي و الديني**، بيروت: دار النظر.
۲۲. دومزيل، جرج، (۱۸۹۸)، **اسطورة و حماسه**، تهران: مركز نشر.
۲۳. زمخشري، محمود، (۲۰۰۲م)، **الكشاف عن حقائق التنزيل**، قاهره: دار احياء التراث.
۲۴. سمين حلي، احمد، (۱۹۹۶م)، **عمدة الحفاظ في تفسير اشرف الألفاظ**، بيروت: دارالكتب العلمية.
۲۵. شريفی، محمد، (۱۳۹۶)، «مفهوم شناسی دو واژه زوج و امراه»، **مجله تفسير پژوهی**، شماره ۷.
۲۶. ضبي، المفضل، (بی تا)، **المفضليات**، قاهره: دار المعارف.
۲۷. طبري، محمد بن جرير، (۲۰۰۱م)، **جامع البيان عن تاويل آی القرآن**، بيروت: دارالعلم للملايين.
۲۸. عبدالنواب، رمدان، (۱۹۹۷)، **المدخل الى علم اللغة**، قاهره: مكتبة الخانجي.
۲۹. عبدالجليل عمر، صابر، (۱۹۹۰)، **أسماء العلم السامية**، قاهره: دارالثقافة.
۳۰. عبودي، هنري، (۱۹۹۱م)، **معجم الحضارات السامية**، بيروت: دارالتراث.
۳۱. عكاشه، عمر يوسف، (۲۰۰۳م)، **النحو الغائب**، بيروت: الموسسه العربيه للدراسات.
۳۲. علقمه بن فحل، (۱۹۹۳م)، **ديوان علقمه**، بيروت: دارالكتاب العربي.
۳۳. عمر احمد، مختار، (۲۰۰۴م)، **علم الدلالة**، قاهره: عالم الكتب.
۳۴. فخرالدين رازی، محمد بن عمر، (۱۹۹۴م)، **التفسير الكبير**، بيروت: دار العلم للملايين.
۳۵. فيروزآبادي، محمد بن يعقوب، (۱۹۹۵م)، **بصائر اهللال تمييز في لطائف الكتاب العزيز**، بيروت: دار صادر.
۳۶. فيومي، محمد، (۱۹۹۴م)، **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، بيروت: دارالفكر.

۳۷. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۹۹۷م)، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت: دارالعلم للملایین.
۳۸. کمال الدین، حازم علی، (۲۰۰۴م)، *علم الدلالة المقارن*، قاهره: دار احیاء التراث.
۳۹. مرزبانی، عمران بن موسی، (بی تا)، *الموشح فی ما خذ العلماء علی الشعراء*، بیروت: دارالعلم للملایین.

Bibliography:

- 1- The Holy Qur'an.
- 2- 'Abd al-Jalīl 'Umar Ṣ. 'Asmā' al-'Ilm al-Sāmīyah. Cairo: Dar al-Thaqāfah; 1990.
- 3- 'Abd al-Tawwāb R. Al-Madkhal ilā 'Ilm al-Lughah. Cairo: Maktabat al-Khanjī; 1997.
- 4- 'Akāshah 'UY. Al-Nahw al-Ghā'ib. Beirut: Al-Mu'assisat al-'Arabīyah li-Dirāsāt; 2003.
- 5- 'Alqamat ibn Faḥl. Diwān (Poetry Book). Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabīyah; 1993.
- 6- 'Ubūdī H. Mu'jam al-Ḥaḍārāt al-Isāmīyah. Beirut: Dar al-Turāth; 1991.
- 7- 'Umar Ahmad M. 'Ilm al-Dilālah. Cairo: 'Ālim al-Kutāb; 2004.
- 8- Abu Hilāl 'Askarī HB'A. Al-Furūq al-Lughawīyah. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah; 2000.
- 9- 'Azharī MBA. Tahdhīb al-Lughah. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah; 1997 AH.
- 10- Baghawī HBM. Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Dār Īhyā al-Turāth al-'Arabī; nd.
- 11- Baharzadeh P. Revising the Concepts of Zawj and Zawjiat (Couple and Pairing) in the Holy Qur'an. Journal of Researches of Qu'an and Hadith Sciences; 2.
- 12- Bargashtrasar TR. Al-Taṭawwur al-Nahwī lil-Lughat Al-'Arabīyah. Cairo: Maktab al-Khanjī; 1997.
- 13- Broumand E. Critique of the Semantics Theory of Izutsu, Emphasizing the Word "Zawj". Journal of Researches on Islamic Sciences; 1395 HS.
- 14- Ḍabī M. Al-Mufaḍḍaliāt. Cairo: Dar al-Ma'ārif; nd.
- 15- Dabs Y. Ta'rīkh Sūrīyā al-Donyawī wal-Dīnī. Beirut: Dar Naḍīr; 1994.
- 16- Dumezil J. Mythology. Mythe ET épopée. Tehran: Markaz; 1898.
- 17- Esfehāni JD. Diwān (Poetry Book) of Kamel. In the EI, vol. 18. Tehran: Center for Iranian and Islamic Researches; 1389 HS.
- 18- Fakhr Rāzī MB'U. Al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ alGhayb). Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malā'īn; 1994 AH.
- 19- Farāhīdī KhBA. Al-'Ayn. Beirut: Dar al-Hilāl; 1980.
- 20- Fayyūmī M. Ta'rīkh fkr al-Dīnī al-Jāhīlī. Beirut: Dar al-Fikr; 1994.

- 21- Fīrūzābādī MBY. Baṣā'ir Ihlāl Tamyīz fī Laṭa'if al-Kitāb al-'Azīz. Beirut: Dar Ṣādir; 1995.
- 22- Hamid ibn Thūr. Diwān (Poetry Book). Cairo: Dār 'Ihyā al-Turāth al-'Arabī; 1951.
- 23- Ḥasanī Ḥ. 'Anāshīd al-Ba'l: Qirā'atun Jadīdah lil 'Asāṭir al-'Awghārīṭīyah. Beirut: Dar Amwāj; 1995.
- 24- Ḥaṭī'ah JB'A. Diwān (Poetry Book) of Ḥaṭī'ah. Cairo: Maktabah al-Khānjī.
- 25- Ḥijāzī MF. 'Ilm al-Lughat al-'Arabīyah. Cairo: Dar Gharīb; nd.
- 26- Ibn 'Anbārī M. Al-Mudhakkar wal-Mu'annath. Cairo: Dār 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī; 1998.
- 27- Ibn Fāris A. Mu'jam Maqā'īs al-Lughah. Beirut: Dar al-Jayl; 1991.
- 28- Ibn Manzūr MBM. Līsān Al-'Arab. Beirut: Dār 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī; 1999.
- 29- Ibn Tāj al-'Ārifīn Z. Al-Tawqīf 'Alā Muhimmāt al-'Ārifīn. Cairo: 'Ālim al-Kitāb; 1990.
- 30- Jawharī IBḤ. Al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabīyyah. Beirut: Dar al-'Ilm Lil-Malā'in; 1987.
- 31- Kamāl al-Dīn Ḥ'A. 'Ilm al-Dilālah al-Muqārīn. Cairo: Dar al-Ihya' al-Turāth; 2004.
- 32- Khaṭṭābī AS. Gharīb al-Hadith. Beirut: Dar al-Fikr; 1982.
- 33- Marzbānī 'UBM. Al-Muwashah fī Ma'ākhidh al-'Ulamā' 'Ala al-Shu'arā'. Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malā'in; nd.
- 34- Muqātil bin Sulaymān (Balkhī). Tafsīr Muqātil. Beirut: Dār al-'Ilm Lil-Malā'in; 1432 AH.
- 35- Qurṭubī MBA. Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an. Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malā'in; 1997
- 36- Samīn Ḥalabī A. 'Umdat al-Ḥuffāz fī Tafsīr Ashraf al-'Alfāz. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah; 1996.
- 37- Sharifi M. Conceptualization of the Two Terms of the Zawj (Couple) and 'Imra'ah (Woman). Tehran: Journal of Exegetical Researches, vol. 7; 1396 HS.
- 38- Ṭabarī MBJ. Jāmi' al-Bayān'an Ta'wīl 'aya al-Qur'an. Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malā'in; 2001.
- 39- Zamakhsharī M. Al-Kashshāf 'an Ḥaqāyiq Ghawāmiḍ Al-Tanzīl. Cairo: Dār 'Ihyā al-Turāth al-'Arabī. 2002.

“Ba’l” as “Idol” in Sami Culture and Its Applications in the Holy Qur’an

Ali Asvadi¹

DOI: 10.22051/tqh.2019.23240.2248

Received: 22/04/2018

Accepted: 02/03/2019

Abstract

The term “Ba’l” occurs five times in the Holy Qur’an. Muslim exegetes consider it as “husband”, “lordship”, and “the name of a type of idol”. The fact that the term “Ba’l” simultaneously means both a husband and a type of a type of idol makes its exact meaning complicated and ambiguous. It is argued that the exegetes’ views, suggesting its meaning as a type of idol, are considerable and the same idol has been commonly worshiped among different Sami tribes. The question here is “why did Sami peoples have such an idol?”. In other words, “why did husband have such a sanctuary in Sami cultures so that an idol was named on him and he became a myth?” In the context of the semantic convergence of the two words “Ba’l” and “Hubal”, it is possible to identify and recognize the additional names as “Ba’l” in the vocabulary and legacy of Sami languages, mostly are the names of Arabic cities. Moreover, the word “Ba’l” has two meanings in the Holy Qur’an: a proper name (a Kan’ānī idol) and a spouse (husband) who had been in trouble with his wife for some reasons. In Arabic poetry, almost the same indication is apparent with the conquest of the general meaning of “husband”.

Keywords: *The Holy Qur’an, Sami Languages, Ba’l, Hubal.*

¹. Assistant Professor of Kharazmi University, Iran.

asvadi@khu.ac.ir

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

سال شانزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۸، پیاپی ۴۱، صص ۲۱-۵۲

واکاوی شیوه‌های عملکرد آصف محسنی

در تعامل با تعارضات نجاشی و طوسی

مجید زیدی جودی^۱

علی حسن بگی^۲

علیرضا طیبی^۳

ابراهیم ابراهیمی^۴

DOI: 10.22051/tqh.2019.23056.2229

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

چکیده

بعد از تأسیس مدرسه حله و اعتبارسنجی حدیث بر پایه سند، آراء رجال نجاشی و شیخ طوسی - از رجالیان مشهور شیعه - از اهمیت فراوانی برخوردار گردید. نجاشی و شیخ طوسی بنا بر وظیفه علم رجال، که تعیین وثاقت و ضعف راویان است؛ در کتب خود به برخی جرح و تعدیل‌ها اشاره کرده‌اند، ولی گاهی اوقات آرائشان در مورد وثاقت و ضعف یک راوی متعارض شده است. در همین راستا این نوشتار با روش تحلیلی-توصیفی درصدد بررسی چگونگی مواجهه و تعامل آصف محسنی از رجال پژوهان معاصر با این تعارض‌ها برآمده است. در نهایت این نتیجه حاصل شد که نحوه

^۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک، اراک، ایران. (نویسنده مسئول) majidjody@gmail.com
^۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک، اراک، ایران. a-hasanbagi@araku.ac.ir
^۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک، اراک، ایران. a-tabibi@araku.ac.ir
^۴. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک، اراک، ایران. dr.e.e978@gmail.com

مواجهه با تعارضات نجاشی و شیخ طوسی، قاعده و قانون خاصی ندارد بلکه بستگی به استنباط و اطمینانی دارد که برای شخص مجتهد و رجال پژوه به وجود می‌آید. در ضمن هیچ دلیلی محکمی برای ترجیح آراء نجاشی بر شیخ طوسی در دست نیست و نحوه تعامل نسبت به راویان بر حسب اطمینانی که برای پژوهشگر حاصل می‌شود متفاوت است.

واژه‌های کلیدی: علم رجال، تعارضات، نجاشی، طوسی، آصف

محسنی.

طرح مسئله

از گذشته تاکنون آراء و نظرات دو رجالی معروف، نجاشی و شیخ طوسی مورد توجه اندیشه‌وران در ارزیابی اسناد بوده است. به‌خصوص با شکل‌گیری مدرسه حله و مبنا قرار گرفتن تقسیم‌بندی چهارگانه حدیثی (صحیح، موثق، حسن و ضعیف) نقش اقوال آن دو در تعیین حجیت احادیث، افزایش یافته است. شیخ طوسی و نجاشی بنا بر وظیفه علم رجال که تعیین وثاقت و ضعف راویان است در کتب خود به برخی جرح و تعدیل‌ها اشاره کرده‌اند. نجاشی و طوسی هرچند به‌طور گسترده به اعتبار و احوال راویان اشاره نکرده‌اند اما همین موارد محدود نیز توانسته یاریگر محققان در اعتبارسنجی اسناد احادیث باشد. لیکن در برخی موارد آراء این دو رجالی درباره یک راوی متعارض شده است.

در همین راستا این نوشتار درصدد بررسی نحوه تعامل و مواجهه آصف‌محسنی با این موارد اختلاف و تعارض است. تا مشخص شود آیا آصف‌محسنی در موارد متعارض به شیوه یکسان و واحدی عمل کرده یا خیر؟ دیگر آن که آیا این قول معروف که در مقام تعارض، نجاشی به خاطر ضابط بودن مقدم بر شیخ طوسی هست مورد تأیید آصف‌محسنی می‌باشد یا نه؟

برای تحقق این مطلب ابتداء شیوه تعامل اندیشه‌وران شیعه با تعارضات نجاشی و شیخ طوسی را بررسی سپس به‌طور خاص چگونگی مواجهه آصف‌محسنی را بررسی خواهیم

کرد. برای اینکه نوشتار نظم دقیقی بگیرد، راویانی که آراء نجاشی و طوسی در مورد آنها متعارض بود را از کتب این دو استخراج و سپس چگونگی مواجهه با آنها بررسی خواهد شد. همچنین دلائلی که از نظر آصف محسنی موجب بروز تعارض در آراء نجاشی و شیخ طوسی شده را ذکر کرده و موضع گیری وی درباره نظریه مشهور (تقدم نجاشی بر طوسی) مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت.

در کتب رجال و اصولی در هنگام طرح مبحث تعارض و ترجیح، اشاراتی به تعارض اقوال رجالیان و چگونگی مواجهه با آن شده است. اما راجع به تعارض آراء نجاشی و طوسی به طور خاص مبحثی مطرح نشده، تنها هنگام بررسی راویانی که اقوال این دو درباره آنان متعارض شده بحث های پراکنده ای مطرح شده است. همچنین مقاله ای با عنوان «مبنای ملاک های ترجیح اقوال رجالیون در تعارض جرح و تعدیل» از میثم مطیعی نوشته شده است که در آن تعارض اقوال رجالیان به طور عام بررسی شده است. اما در این نوشتار به طور خاص تنها تعارض نجاشی و شیخ طوسی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. رویکرد اندیشه‌وران در تعارض نجاشی و شیخ طوسی

اندیشه‌وران به شیوه‌های گوناگونی در صدد حل تعارضات نجاشی و شیخ طوسی برآمده‌اند. برخی که اکثریت را نیز تشکیل می‌دهند به شخصیت رجالی توجه داشته برخی نیز به گفته این دو رجالی نظر داشته‌اند. این شیوه‌های متعدد را با پیگیری افرادی که قول نجاشی و طوسی درباره آنان متعارض شده بود، استخراج و به صورت دسته‌بندی ارائه خواهد شد.

۱-۱. قرائن تقویت‌کننده

برخی رجالیان گفته‌اند در حالت اجتماع جرح و تعدیل بین قول جارح و معدل تعارض واقع می‌گردد، بنابراین، تقدم و ترجیح هریک از جرح و تعدیل بر دیگری، منوط به وجود مرجح است. این افراد برای ترجیح یکی از دو نظر شیخ طوسی یا نجاشی از قرائنی بهره گرفته‌اند که به آنان در تقویت دیدگاه یکی از دو رجالی و تضعیف نظر دیگری یاری رسانند. از جمله این قرائن می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: وجود روایت در

مدح یا قدح راوی، تتبع و استقراء روایات راوی، وجود نشانه حاکی از امامی بودن در روایات وی، نقل و اعتماد بزرگان از اصحاب بر وی، جزء راویان «نوادرالْحکمه» یا «تفسیر قمی» بودن و قرائن دیگر.

در زیر به برخی راویان که دیدگاه نجاشی و شیخ طوسی در مورد آنها متعارض بوده ولی اندیشه‌وران با کمک قرائن نظر یکی را ترجیح داده‌اند، اشاره می‌شود:

۱-۱-۱. غیاث‌بن ابراهیم

"غیاث‌بن ابراهیم" را نجاشی ثقه (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۰۵) ولی شیخ طوسی او را بتری^۱ مذهب (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۴۲) دانسته است. ظاهراً عبارات نجاشی و طوسی در مورد راوی متعارض به نظر می‌رسد. شبیری زنجانی رجالی معاصر برای حل این مسئله از قرائن مدد گرفته است، بدین صورت که با کاوش در رجال اهل سنت به این نتیجه رسیده که "غیاث‌بن ابراهیم" مشترک بین دو راوی است؛ یکی "غیاث‌بن ابراهیم نخعی" که عامی مذهب است و دیگری "غیاث‌بن ابراهیم تمیمی" که شیعی است، بنابراین منشأ قضاوت طوسی درباره مذهب راوی را خلط و توهمی می‌داند که برای شیخ طوسی رخ داده و "غیاث‌بن ابراهیم نخعی" را با تمیمی خلط کرده است.

سپس با استفاده از یکسری قرائن وثاقت و امامی بودن راوی را ثابت و تعارض را برطرف می‌نماید. از جمله اینکه:

الف) با تأمل در روایاتش امامی بودن وی قابل استفاده است.

ب) در روایات منقول از او به جای علی(ع) لفظ امیرالمؤمنین به کار رفته است.

ج) از مشایخ ابن‌ابی عمیر است.

د) کتابش را جماعتی از امامیه روایت می‌کنند.

ه) کلینی به او اعتماد کرده است.

۱. از زیر شاخه‌های فرقه زیدیه هستند که امام علی(ع) را افضل صحابه می‌دانند و معتقدند که خلافت حق ایشان بود، ولی قابل انتقال به دیگری بوده است و حضرت بر اساس مصالحی حق خود را به ابو بکر تفویض کرده و لذا خلافت او قانونی و شرعی بوده است. (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۸۲)

و) بزرگانی چون صدوق و مفید و شیخ طوسی با اینکه قریب العهد به او بوده در هیچ جا روایت او را رد نکرده‌اند (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۹۹).

۱-۱-۲. سهل بن زیاد

"سهل بن زیاد" شیخ طوسی در کتاب رجالی اش وی را توثیق کرده (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۸۷) ولی نجاشی او را ضعیف در حدیث و بی‌اعتماد دانسته و گفته احمد بن - محمد بن عیسی اشعری او را غالی و دروغگو دانسته و از قم اخراج کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۸۵). ظاهراً بین نظر نجاشی و شیخ طوسی در اعتبار روایی وی تعارض وجود دارد. اندیشمندی برای حل تعارض موجود از قرائن استفاده کرده و نظر شیخ طوسی را قوی‌تر دانسته است. از جمله اینکه روایات زیادی نزدیک به ۲۳۰۰ روایت از وی در منابع حدیثی وجود دارد دیگر آنکه کلینی بر او اعتماد کرده و نیز اینکه اندک روایتی از روایات وی شاذ و نادر هست (قمی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۰۲).

۱-۲. ترجیح نجاشی بر طوسی

یکی دیگر از راه‌هایی که رجالیان برای حل تعارض اقوال رجالی ذکر کرده‌اند رجوع به صفات و ویژگی‌های جارح و معدّل است. بدین معنا که هر کدام از دو طرف، صفات و ویژگی‌های برجسته‌تری داشت نظرش بر دیگری ترجیح دارد (خاقانی، ۱۳۶۲ش، ص ۵۶؛ میرداماد، ۱۳۱۱ق، ص ۱۰۴). طرفداران این نظر غالباً کسانی هستند که قول رجالی را از باب خبرویت و کارشناسی می‌دانند.

راجع به تعارض نجاشی و طوسی نیز اعتقاد بر این است که نجاشی از شماری برجستگی‌ها برخوردار است بنابراین دیدگاه وی را بر شیخ طوسی ترجیح داده‌اند. در کتاب‌های حدیثی و رجالی تعدادی اسباب و دلایل برتری برای نجاشی ذکر شده که به نظر می‌رسد ابتداء بحر العلوم در کتاب رجالی اش این دلایل را ذکر و دیگران از وی اخذ کرده باشند.

از جمله دلایل می‌توان به این موارد اشاره کرد:

الف) نگارش زودتر کتاب رجال و فهرست شیخ طوسی نسبت به رجال نجاشی، که این فرصت را برای نجاشی فراهم کرد تا بتواند کاستی‌ها و نقائص کتابش را به حداقل برساند.

ب) کثرت مشاغل و تنوع علوم شیخ به وی اجازه دقت و فراغت بال بیشتر در رجال را نمی‌داد برخلاف نجاشی که تنها در رجال تخصص داشت.

ج) نجاشی نسب‌شناسی توانا بوده و نسبت به خاندان و قبایل عرب آشنایی و در این زمینه صاحب تألیف است در حالی که طوسی در نسب راویان دچار توهم و اشتباه شده است.

د) در کتاب رجال شیخ تکرار و اغلاط و حتی آراء متعارض زیاد هست.

ه) نجاشی اهل کوفه بوده و اکثر راویان نیز کوفی بوده‌اند بنابراین شناخت آنان و ملاقات با آنان برای وی راحت‌تر بوده است.

و) نجاشی به خاطر تقدم زمانی توانسته محضر اساتید فن رجال مانند ابن غضائری، ابن نوح سیرافی و ابوالفرج محمدبن علی الکاتب و دیگران را درک کند.

ز) رجال نجاشی تفصیل بیشتری دارد و به کنیه، القاب و موارد دیگر اشاره کرده است (نوری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۴۹؛ سند، ۱۴۲۹ق، ص ۳۱۸؛ بحر العلوم، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۴۶).

این دلایل و دلایل دیگر باعث شده برخی نجاشی را بر شیخ طوسی مقدم بدانند. در زیر برخی راویان که آراء نجاشی و طوسی درباره آنان متعارض ولی محققان نظر نجاشی را مقدم داشته‌اند، اشاره می‌شود:

۱-۲-۱. فضل بن یونس

"فضل بن یونس" را نجاشی ثقه (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۰۹) ولی شیخ طوسی او را واقفی دانسته است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۴۲). محقق سبزواری، عاملی و اشتهاوردی به هنگام مواجهه با این اختلاف، نظر نجاشی را ترجیح داده‌اند؛ با این استدلال که نجاشی ضبط و دقت نظر قوی‌تری نسبت به شیخ طوسی داشته و در نتیجه "فضل بن یونس" را ثقه و

امامی می‌دانند (سبزواری، ۱۲۴۷ق، ج ۲، ص ۱۸۷؛ عاملی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸۷؛ اشتهاوردی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۳۰).

۱-۲-۲. اباصلت هروی

نجاشی "اباصلت هروی" را ثقه و صحیح الحدیث دانسته (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۴۵) ولی شیخ طوسی او را عامی مذهب می‌داند (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۶۰). نراقی رأی و نظر نجاشی را بر شیخ طوسی ارجح می‌داند و عامی بودن را از اباصلت دور می‌داند (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۵۲۴).

۱-۳. جمع بین دو دیدگاه

در برخی موارد تعدادی از عالمان رجالی به وثاقت یک روای حکم کرده‌اند در مقابل، عدّه دیگر انحراف عقیدتی راوی را ذکر کرده‌اند. در احوال و اعتبار چنین راویانی، گروهی بر این هستند که بایستی بین دو نظر جمع صورت بگیرد یعنی بین وثاقت و واقفی جمع صورت بگیرد و روای موثق به شمار آید. با این استدلال که رجالیان وقتی اشاره به انحراف نکرده‌اند بدان جهت بوده که از انحراف عقیدتی راوی مطلع نشده‌اند حال در مقایسه با دیگرانی که انحراف را در حق راوی ثابت دانسته‌اند بهتر است امر اثباتی را اتخاذ کنیم و روای را موثق بدانیم به عبارت دیگر وقتی امر دائر شد بین نظر کسانی که به انحراف عقیدتی راوی آگاه نشده و افراد که روای را منحرف دانسته‌اند امر اثباتی اتخاذ می‌شود. حال که عقیده راوی مشخص شد با وثاقت جمع و روای موثق به شمار می‌آید (نراقی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲۰؛ خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۵، ص ۵۰۸).

گروه دیگر بر این نظر اشکال کرده‌اند که وقتی رجالی تنها وثاقت را ذکر و اشاره به انحراف نکرده حاکی از آن است که روای نزد وی در استقامت به سر می‌برده است، حال که قضیه دائر بین دو امر اثباتی شد (یکی راوی را منحرف، دیگری مستقیم) بایستی یا به قرائن رجوع شود که کدام نظر برتری دارد، یا نظری اتخاذ شود که اکثریت به آن قائلند، یا نظر رجالی ضابط‌تر اخذ شود (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۹۳؛ سبزواری، ۱۲۴۷ق، ج ۲،

ص ۱۸۷؛ مامقانی، بی تا، ج ۲، ص ۶۷). نجاشی و شیخ طوسی نیز در مورد برخی روایان چنین اختلافی دارند که به برخی اشاره می‌شود:

۱-۳-۱. داود بن حصین

"داود بن حصین" را شیخ طوسی واقفی دانسته (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۳۶) ولی نجاشی او را ثقه به حساب آورده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۵۹). برخی از اندیشه‌وران بین دو دیدگاه جمع کرده و راوی را ثقه واقفی می‌دانند و بدین ترتیب احادیثی که "داود بن حصین" در سلسله سند آنها می‌باشد را موثق به حساب می‌آورند (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۳۲۳؛ عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۶، ص ۵۹۸). شایان ذکر اینکه، موثق شمردن روایت باعث می‌شود در صورت تعارض با روایت صحیح، یارای مقاومت نداشته و در نتیجه به روایت صحیح عمل شود.

۱-۳-۲. سماعه بن مهرا ن

شیخ طوسی "سماعه بن مهرا ن" را واقفی دانسته (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۳۳۷) ولی نجاشی او را توثیق کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۹۳). عبارات نجاشی و طوسی متعارض به نظر می‌رسد. یکی از نویسندگان بین نظر نجاشی و شیخ طوسی جمع کرده و راوی را ثقه واقفی و سند را موثق می‌داند (قمی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۱۰۸).

۱-۴. توقف در اعتبار راوی

شماری از محققان چون نتوانسته‌اند بین دو نظر متعارض نجاشی و شیخ طوسی یکی را برگزینند در مورد راوی توقف کرده‌اند و روایاتی که چنین راوی در زنجیره سندی آن باشد را بی اعتبار به حساب آورده‌اند. به عنوان مثال "سعد بن طریف" را شیخ طوسی دارای احادیث صحیح (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۱۵)، ولی نجاشی او را دارای احادیث صحیح و منکر می‌داند (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۷۸). خوئی عبارات نجاشی و طوسی را متعارض

دانسته و راوی و روایاتی که وی در سند آنها باشد را نامعتبر بر شمرده است (خوئی، ۱۴۱۸ق، ج ۹، ص ۱۴۵).

"حسن بن حسین لؤلؤی" نجاشی او را توثیق کرده (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۴۰)، ولی شیخ طوسی او را تضعیف کرده است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۴۲۴). عاملی چون نتوانسته هیچ یک از دو دیدگاه را ترجیح بدهد در مورد راوی توقف کرده است (عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۴۶). نراقی نیز گفته: چون اقوال نجاشی و شیخ طوسی در مورد "حسن بن حسین - لؤلؤی" تعارض داشته و به شاهی برای ترجیح یکی از دو طرف دست نیافتیم در مورد راوی توقف می‌کنم (نراقی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷۳).

۱-۵. پذیرش رأی اکثریت رجالی‌ها

صورت دیگری از حل تعارض جرح و تعدیل، ترجیح قولی است که تعداد بیشتری از رجالیان به آن تمایل داشته‌اند، با این استدلال که هر چه قدر تعداد بیشتری از رجالیان بر یک نظر باشند ظن قوی‌تری ایجاد می‌کند و گمان به حُسن حال آنان و صحّت خبر آنان را افزایش می‌دهد، و بر عکس، تعداد کم طرفداران نظر دیگر، گمان به حُسن حال آنان را کاهش می‌دهد و بالطبع، سبب کاهش اعتماد به خبر آنان می‌شود، و واضح است که در حالت تعارض، عمل به ظن و گمان قوی‌تر، ارجح و واجب است، چنان که در تعارض دو حدیث، این گونه است. این گروه قول رجالی را از باب شهادت می‌دانند شیخ بهائی و نقوی هندی از طرفداران این نظر هستند (شیخ بهائی، ۱۳۹۰ق، ص ۵؛ حافظیان، ۱۳۸۲ش، ص ۴۳۸؛ عاملی، بی تا، ج ۱۰، ص ۵۰).

اشکالی که بر این قول وارد است اینکه، قول اکثریت اگرچه احتمال صدق را افزایش می‌دهد لکن دلیل حجیت قول دیگر را نفی نمی‌کند بلکه قول دیگر همچنان به حجیت خودش باقی می‌ماند، مگر این که قول رجالیان را از باب ظن اجتهادی بدانیم یا این که اکثریت در حدی زیاد باشند که از اکثریت آنان اطمینان حاصل شود. این گروه در موقع تعارض قول نجاشی و طوسی نیز گرایش به قول و نظری دارند که تعداد بیشتری از رجالیون بر آن شهادت داده باشند حال یا از رجالیان پیش از نجاشی و طوسی مانند کشی،

فضل بن شاذان، ابن نوح، ابن غضائری و ابن عقده یا رجالیان متأخر مانند علامه حلی، صدوق و سید بن طاووس، هر جانی را که تعداد بیشتر باشد را مبنای عمل قرار می‌دهند.

۱-۵-۱. یقطینی

"محمد بن عیسی بن عبید یقطینی" نجاشی او را ثقه، بیش روایت و از بزرگان اصحاب می‌داند (نجاشی، ۱۳۶۵ ش، ص ۳۳۳)، ولی شیخ طوسی او را ضعیف دانسته است (طوسی، ۱۳۷۳ ش، ص ۳۹۱). گیلانی و شوشتری معتقدند هر چند سخن نجاشی و شیخ طوسی در مورد راوی متعارض است اما چون اکثر رجالیان مانند فضل بن شاذان، ابن نوح، میرداماد، مجلسی و علامه حلی به توثیق او حکم کرده‌اند پس تضعیف شیخ طوسی کمرنگ و "محمد بن عیسی بن عبید یقطینی" توثیق می‌شود (گیلانی، ۱۴۲۷ ق، ص ۱۵۶؛ شوشتری، ۱۴۱۰ ق، ج ۹، ص ۵۰۳). نراقی نیز گفته چهار نفر از رجالیون (فضل بن شاذان، کشی، قتیبی، نجاشی) او را توثیق و تنها دو نفر (طوسی و صدوق) او را تضعیف کرده‌اند. بنابراین دو تا تضعیف دو تا از توثیقات را از بین می‌برند و در نتیجه دو تا توثیق بدون معارض می‌مانند و راوی توثیق می‌شود (نراقی، ۱۴۲۲ ق، ص ۲۱۷).

۲-۵-۱. سماعه بن مهران

شیخ طوسی "سماعه بن مهران" را واقفی دانسته (طوسی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲، ص ۳۳۷) ولی نجاشی او را توثیق کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵ ش، ص ۱۹۳). عاملی گفته چون علاوه بر طوسی، صدوق نیز شهادت به واقفی بودن سماعه کرده، پس نظر طوسی تقویت و در نتیجه حکم به واقفی بودن راوی می‌شود (عاملی، ۱۴۱۹ ق، ج ۴، ص ۳۴۴).

۶-۱. ترجیح جرح بر تعدیل

راهکار دیگر عالمان رجال برای حل تعارض جرح و تعدیل، ترجیح جرح بر تعدیل است. صاحبان این نظر دلالتی برای این گفته بیان کرده‌اند از جمله این که جرح حکایت از امری پوشیده از حال راوی می‌کند ولی تعدیل تنها ظاهر حال راوی را حکایتگر است.

به عبارت دیگر معتقدند همراه جراح فزونی علم و آگاهی است که معدل بر آن واقف نبوده است چرا که معدل می گوید «من چیزی که او را تضعیف و جرح کند، ندیدم» ولی جراح می گوید «معصیت از او دیدم» و واضح است که امر وجودی بر عدمی برتری دارد (مازندرانی، بی تا، ص ۱۱۳؛ حسینی صدر، ۱۴۳۰ق، ص ۳۵۲).

دلیل دیگر این است که با ترجیح جرح در واقع بین دو قول جمع صورت می گیرد. صاحب معالم در این باره می گوید: هرگاه جرح و تعدیل تعارض پیدا کنند اکثر مردم جرح را مقدم می دارند، زیرا با این نحوه در واقع بین دو قول جمع می شود چون نهایت چیزی که معدل می گوید این است که «اطلاع نیافتم» ولی جراح می گوید «آنچه را که تو از عدالت و ظاهر حال راوی خبر داده‌ای، من نیز می دانم؛ لیکن من در مورد وی چیزی را می دانم که بر تو مخفی مانده است» پس هرگاه به عدالت راوی حکم کنیم جراح دروغگو می شود ولی هرگاه حکم به فسق راوی دهیم هر دو (جراح و معدل) راستگو شده‌اند و جمع بین دو قول بهتر از اتخاذ یکی از اقوال است (صاحب معالم، بی تا، ص ۲۰۷).

دلیل سوم غلبه فسق در مردم است که باعث می شود جرح در دل انسان قابل قبول تر باشد و بر ظن انسان غلبه یابد، چرا که فرد را باید به اعمّ اغلب ملحق کرد (خاقانی، ۱۳۶۲ش، ص ۵۷). این دیدگاه، نظر غالب رجالیان شیعه و سنی هست اما برخی بر آن اشکال کرده‌اند که این نظر، در صورتی درست است که تعدیل به معنای ظاهر اسلام باشد اما اگر به معنای ملکه باشد تعدیل نیز حکایت از امر پوشیده می کند و دیگر ترجیح جرح محل اشکال می باشد (خاقانی، ۱۳۶۲ش، ص ۵۸؛ مامقانی، بی تا، ج ۳، ص ۶۴).

اشکال دیگر این است که اگر در همه جا و بدون رعایت هیچ ضابطه دیگری بخواهیم همواره جرح را بر تعدیل اولویت دهیم، آنگاه عملاً کسی از جرح سالم نمی ماند و اصولاً مسئله حجیت احادیث با مشکل مواجه می شود (عزیزی، ۱۳۹۳ش، ص ۶۳). برخی برای اینکه این نظر را متعادل تر کنند گفته‌اند جرح تنها در صورتی که مفسر باشد بر تعدیل برتری دارد. اردبیلی نیز گفته قول جراح در صورتی مقدم می شود که تصدیق قول وی تکذیب قول معدل نباشد (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۶۷).

محققان دیگری می‌گویند: جرح فقط هنگامی بر تعدیل مقدم است که جارح و معدّل مساوی باشند، نه در همه موارد و ظاهراً منظور ایشان از عدم تساوی از حیث کثرت جارحان و معدّلان است (کلباسی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۵؛ بحر العلوم، ۱۳۶۳ش، ج ۳، ص ۲۵۹).

ضابطه دیگر این است که: جرح تنها در صورتی بر تعدیل مقدم می‌شود که مستند به سببی که فسادش معلوم بوده نباشد (راضی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۸). این افراد در تعارض اقوال نجاشی و شیخ طوسی، نیز به همین منوال عمل کرده و جرح را خواه سخن نجاشی باشد یا طوسی مقدم داشته‌اند. در زیر به برخی موارد که علماء جرح را بر تعدیل مقدم داشته‌اند، اشاره می‌شود:

۱-۶-۱. محمد بن خالد برقی

"محمد بن خالد برقی" را نجاشی شخصی ادیب، آشنا به اخبار و علوم عرب اما ضعیف در حدیث دانسته (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۳۵) ولی شیخ طوسی او را توثیق کرده است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۶۳). شهید ثانی را اعتقاد بر آن است در مواقع تعارض جرح و تعدیل، جرح مقدم می‌باشد، در مورد برقی هم گفته جرح نجاشی بر تعدیل طوسی مقدم می‌باشد بنابراین برقی از نظر روایی نامعتبر می‌باشد. (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۴۶۷) مازندرانی نیز می‌گوید در مواقع تعارض، جرح مقدم می‌باشد مخصوصاً اگر جارح شخصی مثل نجاشی باشد که ید طولایی و تبخّر خاصی در علم رجال دارد (مازندرانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۶۳).

۱-۶-۲. داود بن کثیر

"داود بن کثیر" را نجاشی تضعیف کرده (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۵۶) ولی شیخ طوسی او را توثیق کرده است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۳۶). شیخ بهائی گفته در هنگامه تعارض جرح و تعدیل، جرح مطلقاً مقدم می‌باشد در مورد "داود بن کثیر" نیز جرح نجاشی را بر تعدیل طوسی مقدم داشته و راوی را تضعیف کرده است (بهائی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۲).

۱-۷. توجیه و تأویل

راهکار دیگری که گروهی از محققان برای سازش بین اقوال متعارض نجاشی و شیخ طوسی بکار گرفته‌اند توجیه و تفسیر یکی از اقوال برای سازش و مخالفت نداشتن با قول دیگری است و معمولاً تضعیف و جرح را طوری تفسیر می‌کنند که با توثیق مخالفی نداشته باشد. در زیر نمونه‌های از این گونه مواجهه گزارش می‌شود:

۱-۷-۱. جعفر بن محمد بن مالک

"جعفر بن محمد بن مالک" را نجاشی تضعیف (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۲۲) ولی شیخ طوسی او را توثیق کرده است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۴۱۸). مامقانی برای حل تعارض بین تضعیف نجاشی و توثیق شیخ طوسی متوسل به توجیه و تأویل شده است بدین گونه که تضعیف نجاشی را حمل بر این کرده که چون "جعفر بن محمد بن مالک" روایاتی از معجزات ائمه (ع) نقل کرده و مطالبی گفته که متقدمان آنها را غالی گری می‌دانستند ولی در حال حاضر آن مسائل جزء ضروریات مذهب می‌باشند، بنابراین تضعیف نجاشی به روایات منقول از وی یا به عقیده راوی برمی‌گردد و متوجه اخلاقیات (صدقت) وی نمی‌شود. بنابراین تعارضی بین قول نجاشی و شیخ طوسی نیست و راوی ثقة می‌باشد (مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج ۱۶، ص ۴۴).

۱-۷-۲. محمد بن خالد برقی

"محمد بن خالد برقی" را نجاشی ضعیف در حدیث دانسته (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۳۵) ولی شیخ طوسی او را توثیق کرده است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۶۳). محقق سبزواری برای برطرف کردن تعارض، سخن نجاشی را به تأویل برده که منظور از "ضعیف الحدیث" ضعف و قدح خود برقی نیست که با توثیق طوسی از وی در تعارض باشد بلکه به معنای نقل کردن از ضعیفان و اعتماد بر مرسلات هست. سپس گفته آنچه که این مطلب را تأیید می‌کند سخن ابن غضائری می‌باشد که در شرح حال برقی گفته "یروی عن الضعفاء"

کثیرا و يعتمد المراسیل" بنابراین احتمالاً سخن نجاشی نیز ناظر به همین مطلب باشد. در نتیجه بین سخن نجاشی و طوسی تعارضی پیش نمی‌آید (سبزواری، ۱۳۴۷ق، ج ۱، ص ۳۹).

۲. آصف محسنی و تعارضات نجاشی و طوسی

بعد از آن که شیوه مواجهه اندیشه‌وران با تعارضات نجاشی و طوسی بررسی شد، در این قسمت چگونگی تعامل آصف محسنی را بررسی خواهیم کرد به همین خاطر ابتداء دیدگاه وی درباره چرایی تعارض در آراء نجاشی و طوسی را بیان سپس شیوه مواجهه‌اش با تعارضات بررسی خواهد شد.

۱-۲. دلایل تعارض نجاشی و طوسی از نظر آصف محسنی

آصف محسنی چند دلیل برای بروز تعارض در توثیق و تضعیف‌های نجاشی و شیخ طوسی مطرح کرده است. از جمله:

الف) هر یک از شیخ طوسی و نجاشی در جرح و تعدیل مبانی خاص و منحصر به فرد خود را داشته‌اند و همین متفاوت بودن مبانی، باعث بروز تعارض میان دیدگاه‌های آنها شده است (محسنی، ۱۴۳۲ق، ص ۵۶).

ب) همه‌ی توثیق و تضعیف‌ها با نقل متواتر به شیخ طوسی و نجاشی نرسیده‌اند و این امر دلیل دیگری برای متعارض شدن برخی نظرات رجالی این دو شده است چرا که اگر با نقل متواتر به آنها می‌رسید اختلاف واقع نمی‌شد (همان، ص ۵۴).

ج) وثاقت و کذب از صفات پایدار و ثابت در راویان نبوده که دچار زوال و دگرگونی نشود بلکه چه بسا اخلاقیات یک راوی با گذشت زمان تغییر کند و در عقائد وی نیز دگرگونی رخ دهد همانطور که برخی راویان در یک برهه زمانی در استقامت عقیده به سر برده و سپس منحرف شده‌اند یا برعکس. بنابراین گزارش و خبری که به شیخ طوسی و نجاشی رسیده برخی مواقع متفاوت بوده، یکی مربوط به قبل انحراف بوده و دیگری زمان استقامت وی را بیان کرده است (محسنی، ۱۳۹۴ش، ص ۹۸؛ همان، ۱۴۳۲ق، ص ۱۶۷).

۵) غالب توثیق و تضعیف‌های نجاشی و شیخ طوسی از روی حس و حکایت بوده ولی برخی آراء رجالی آنها نیز حدسی و ناشی از اجتهادشان بوده است بدین گونه که با توجه به کتب و روایات راوی در مورد وی نظر داده‌اند این مطلب در مورد شیخ طوسی نمود بیشتری دارد که اشتغال بیشتری به روایات داشته است (محسنی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۴۳؛ محسنی، ۱۴۳۲ق، ص ۵۶؛ همان، ص ۵۸).

۲-۲. نحوه تعامل آصف محسنی با تعارضات نجاشی و طوسی

بعد از آشنایی با شیوه تعامل اندیشه‌وران شیعه با تعارضات نجاشی و شیخ طوسی، نحوه مواجهه آصف محسنی از رجال‌پژوهان معاصر با این تعارضات را بررسی خواهیم کرد. آصف محسنی از میان شیوه‌های بکار گرفته شده توسط رجالیان، از همگی استفاده کرده و تنها دو شیوه را به کار نگرفته است: یکی تقدیم جرح بر تعدیل و دیگری نظریه مشهور (ترجیح نجاشی بر طوسی).

آصف محسنی بر این باور است که هیچ کدام از شیوه‌های مذکور، قوت و برجستگی لازم را نداشته تا به هنگام تعارض تنها بدان شیوه عمل بشود، دیگر آن که نحوه مواجهه با تعارضات نجاشی و شیخ طوسی، قاعده و قانون خاصی ندارد بلکه بستگی به استنباط و اطمینانی دارد که برای شخص مجتهد و رجال‌پژوه به وجود می‌آید (محسنی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۳).

در مورد یک راوی ممکن است نظر شیخ طوسی را ترجیح بدهد در مورد راوی دیگری ممکن است با قرائن موجود یکی از دو نظر (نجاشی یا طوسی) را برگزیند در مورد راوی سومی امکان دارد به دلیل نبود قرینه و ناتوانی در ترجیح یکی از نظرات متعارض، توقف کند. به عبارت دیگر نحوه تعامل بر حسب راویان مختلف، متفاوت خواهد بود. اکنون به شیوه‌های مواجهه آصف محسنی با تعارضات نجاشی و شیخ طوسی می‌پردازیم:

نجاشی «عباد بن صهیب» را ثقه دانسته (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۹۳)، ولی طوسی او را عامی و بتری می‌داند (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۴۲). آصف محسنی بین دو نظر جمع کرده و او را موثق (ثقه عامی) می‌داند (محسنی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۴).

«منصور بن یونس» را شیخ طوسی واقفی (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۴۳)، ولی نجاشی او را ثقه به حساب آورده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۰۹). آصف محسنی راوی مذکور را ضعیف می‌داند برای این ترجیح از قرائن بهره گرفته از جمله اینکه خشاب (رجالی قدماء) وی را جرح کرده همچنین در روایات آمده به اموال امام خیانت کرد و به خاطر اموال، امامت امام رضا(ع) را منکر شد (محسنی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۰۲؛ همان، ۱۴۳۴ق، ج ۳، ص ۳۶۸).

«عثمان بن عیسی» را شیخ طوسی ثقه دانسته ولی نجاشی او را واقفی دانسته است (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۰۰) آصف محسنی می‌گوید: در گذشته بین دو نظر جمع کرده و قائل به موثق بودن «ابن عیسی» بودم ولی بعداً به دلیل آگاهی بر قرائن متعدد، قائل به ضعیف بودن راوی شده‌ام (محسنی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۸۷).

"سالم بن مکرم" را نجاشی ثقه (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۸۸) ولی شیخ طوسی او را ضعیف شمرده است (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۲۶). آصف محسنی نظر نجاشی را از باب تعدد رجالی ترجیح داده چرا که به غیر از نجاشی رجالیان دیگری نیز مانند ابن فضال "سالم بن مکرم" را ستوده، بنابراین نظرات آنها بر نظر شیخ به تنهایی ترجیح دارد (محسنی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۸۸).

«محمد بن خالد برقی» را نجاشی شخصی ادیب، آشنا به اخبار و علوم عرب اما ضعیف در حدیث دانسته (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۳۵) ولی شیخ طوسی او را توثیق کرده است. (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۶۳). آصف محسنی نظر شیخ طوسی را بر نجاشی ترجیح داده و برقی را راوی معتبر به شمار آورده است (محسنی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۶۱). البته دلیل این ترجیح را حالت نفسانی و اطمینانی که برای وی رخ داده، دانسته است (محسنی، ۱۴۳۲ق، ص ۱۵۲).

"معلی بن خنیس" را نجاشی بسیار ضعیف و بی‌اعتماد دانسته است (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۴۱۷). ولی شیخ او را مدح کرده و از کسانی می‌داند که در دستگاه و بیت امام صادق (ع) حضور و از و کلاء آن حضرت به حساب می‌آمده است (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۴۷). آصف محسنی با استفاده از قرائن، تعدیل شیخ طوسی را محکم‌تر دانسته آنجا که گفته:

روایات بسیاری که در مدح و نکوداشت وی وارد شده، دلالت بر عدالت وی می‌کند و با وجود این همه روایات نکوداشت به تضعیف نجاشی اعتنائی نمی‌شود (محسنی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۵۸).

نجاشی «عبد الله بن ابي زيد» را راویي ثقة در حدیث دانسته (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۳۲) ولی طوسی او را تضعیف کرده است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۴۳۴) آصف محسنی چون قرائنی در اختیار نداشته که یکی را بر دیگری ترجیح بدهد و برای وی اطمینان ایجاد کند در مورد راوی توقف کرده و گفته اعتماد بر روایاتش مشکل بوده در نهایت روایاتش را از باب احتیاط می‌پذیریم (محسنی، ۱۴۳۲ق، ص ۳۳۶).

"محمد بن عیسی بن عبید یقطینی" شیخ طوسی او را تضعیف دانسته و گفته صدوق وی را از رجال نوادر الحکمه استثناء کرده، به همین خاطر به متفردات وی عمل نمی‌شود (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۹۱) ولی نجاشی او را ثقة، بیش روایت و از بزرگان اصحاب می‌داند (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۳۳). آصف محسنی معتقد است هر چند سخن نجاشی و شیخ طوسی در مورد راوی متعارض است اما چون اکثر رجالیون (تعدد رجالی) مانند فضل بن شاذان، ابن نوح به توثیق او حکم کرده‌اند، پس تضعیف شیخ طوسی کمرنگ و "محمد بن عیسی بن عبید یقطینی" توثیق می‌شود (محسنی، ۱۴۳۲ق، ص ۴۰۵).

سخن نجاشی و طوسی درباره «عبدالکریم خنعمی» متعارض بوده، نجاشی او را ثقة (ثقة ثقة عینا) دانسته (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۴۵)، طوسی او را واقفی خبیث محسوب کرده (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۳۹)، آصف محسنی دیدگاه نجاشی را بر شیخ طوسی ترجیح داده و روایت راوی را پذیرفته است (محسنی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۳).

نجاشی «عبد الله بن ابي زيد» را راویي ثقة در حدیث دانسته (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۳۲)، ولی طوسی او را تضعیف کرده است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۴۳۴)، آصف محسنی چون قرائنی در اختیار نداشته که یکی را بر دیگری ترجیح بدهد و برای وی اطمینان ایجاد کند در مورد راوی توقف کرده و گفته اعتماد بر روایاتش مشکل بوده در نهایت روایاتش را از باب احتیاط می‌پذیریم. (محسنی، ۱۴۳۲ق، ص ۳۳۶)

همانطور که مشاهده شد آصف محسنی در مورد راویان مختلف از شیوه‌های متفاوتی استفاده کرده است و علت این تنوع نیز به اطمینان نفسی برمی‌گردد که برای وی حاصل شده است در مورد یک راوی با جمع بین دو دیدگاه اطمینان برای او شکل گرفته در مورد راوی دیگری با قرائن موجود برتری یکی از نظرات برای او ثابت شده است. بنابراین از نظر آصف محسنی هیچ کدام از شیوه‌های مواجهه (جمع - قرائن - تعدد رجالی - تقدم جرح و...) قوت لازم را نداشته تا هنگام مواجهه تنها بدان عمل شود بلکه متناسب با اطمینان حاصل شده برای پژوهشگر متفاوت خواهند بود.

۳. دلایل نظریه مشهور و نقد آصف محسنی

همانطور که گذشت اندیشه‌وران با شیوه‌ها و راهکارهای مختلفی در صدد رفع تعارض نظر نجاشی با شیخ طوسی برآمده‌اند. اما برجسته‌ترین این راهکارها در میان عالمان سرشناس دانش رجال، تقدم رأی نجاشی بر نظر شیخ طوسی است (فضلی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۲۹؛ رحمان‌ستایش، ۱۳۸۹ش، ص ۱۳۹). از این رو در سطور ذیل ابتداء دلایل علماء برای این برتری را بیان سپس نظر آصف محسنی و مناقشه وی در این باره را مطرح و در نهایت به ارزیابی نظرات خواهیم پرداخت.

۳-۱. مصاحبت با ابن غضائری و بهره‌گیری از وی

نجاشی مصاحب و هم‌دوره ابن غضائری (احمد بن حسین) بوده است. نجاشی خود به این مطلب اشاره کرده آنجا که در ترجمه "علی بن محمد بن شیران" می‌گوید: «کنا نجتمع معه عند أحمد بن الحسين» (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۶۹). در جای دیگری نیز بیان کرده که به همراه غضائری پسر کتاب النوادر را نزد غضائری پدر خوانده‌اند (همان، ص ۸۳). نجاشی در موارد بسیاری، از ابن غضائری نقل قول کرده که غالباً آنها را با تعبیرهای «قال» و «ذکر» آورده است. سید بحر العلوم، این نقل قول‌ها را از مسموعات نجاشی و تعدادی را از خط نوشته‌های ابن غضائری دانسته است (بحر العلوم، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۸۶). برخی این

مصاحبت را موجب اطلاع و مهارت بیشتر نجاشی دانسته و آن را از مرجحات نظر نجاشی بر شیخ طوسی دانسته‌اند (نوری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۴۹؛ فضلی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۳۲).

۳-۲. اضطراب شیخ در رجال

برخی از رجالیان بر کتب رجالی و آرای شیخ طوسی اشکال کرده‌اند به اینکه شیخ گاهی درباره یک شخص در کتاب‌های متعدد یا در یک کتاب واحد، نظرات متعارضی داشته است یا اینکه گفته‌اند رجال شیخ انباشته از اغلاط و اشتباهات است که موجب تضعیف آرای وی می‌شود (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۱۵؛ نمازی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۴۶۹؛ سترآبادی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۳۴۸؛ کنی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۰۴). این امر «فاضل خواجه‌بوی» را بر آن داشته تا آراء شیخ در رجال را فاقد اعتبار بداند و او را متهم به غفلت و فراموشی نماید (خواجه‌بوی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۰۳). این موضوع یعنی تناقض‌گویی‌ها و کثرت اشتباهات شیخ از دیگر دلایلی است که برای ترجیح نظر نجاشی به آن استناد شده است.

۳-۳. تمرکز نجاشی در رجال

دلیل دیگری که برای تقدّم نظر نجاشی بر شیخ طوسی ذکر شده، این است که تخصص بارز نجاشی منحصر به علم رجال بوده است، حال آنکه شیخ طوسی عالمی متبحر در علوم مختلف اسلامی همچون حدیث، رجال، فقه، اصول، کلام، تفسیر و ادبیات بوده و در تمامی این موضوعات تألیفاتی دارد. این امر خود موجب پراکندگی افکار او در موضوعات مختلف شده ولی بر عکس مهارت علمی نجاشی در دانش رجال متمرکز بوده و تألیفات او بیشتر با علم رجال مرتبط است. این تخصص می‌تواند دلیل ترجیح نظر نجاشی بر شیخ طوسی تلقی شود (نوری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۴۹؛ بحر العلوم، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۴۶؛ فضلی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۳۱).

۳-۴. دقت و ضبط نجاشی

شهید ثانی در مسالک الأفهام رأی نجاشی را بر شیخ طوسی به هنگام تعارض ترجیح داده است مستند وی دقت و ضبط آرای نجاشی در کتابش می‌باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۶۷).

شیخ محمد، فرزند صاحب معالم، درباره تعارض آراء نجاشی و شیخ طوسی می‌گوید: حق این است که رأی شیخ با رأی نجاشی معارضه نمی‌کند؛ زیرا نجاشی دقیق‌تر از شیخ است (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۱۰). اندیشه‌وران دیگری مانند صاحب معراج أهل الکمال، صاحب ریاض العلماء، محقق قمی، سید بحر العلوم و سید عبد النبی جزائری نیز به دقیق‌تر بودن نجاشی از تمام عالمان رجالی تصریح کرده‌اند (بحرانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۰؛ افندی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۳۹؛ قمی، ۱۳۷۸ش، ص ۴۷۶؛ بحر العلوم، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۴۵؛ جزائری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۲۵).

۳-۵. مناقشه آصف محسنی در نظریه مشهور

آصف محسنی معیار مذکور را مورد مناقشه قرار داده است و بیان داشته ملاک و معیار در نزد وی به هنگام تعارض جرح و تعدیل، اطمینان نفس می‌باشد و از آنجائی که دلایل پیش گفته برای ترجیح نجاشی بر طوسی، قوت لازم را نداشته است تا موجب حصول اطمینان به تقدم نظر نجاشی در نزد وی بشوند. بنابراین نظریه مشهور را نپذیرفته و ادامه داده که دلایل ذکر شده در صورتی پذیرفتنی هستند که موجب اطمینان نفس شوند.

آصف محسنی همچنین گفته بر فرض که تمامی دلایلی مطرح شده برای تقدم رأی نجاشی را بپذیریم، باز هم باعث برتری نظر نجاشی بر طوسی نمی‌شوند، چرا که دلیل شرعی و عقلانی برای ترجیح قول اضبط بر ضابط نداریم. اضبطیت در شهادت مطرح می‌شود نه در خبر و نبأ، حتی در شهادت نیز وجهی برای تقدم شهادت یکی از این دو بر دیگری نیست چون هر دو ثقة هستند.

به عبارت دیگر آصف محسنی به دلیل آنکه اعتبار قول رجالی را از باب خبر و نبأ می‌داند و معتقد است در نبأ و خبر، اضبطیت جزء مرجحات به حساب نمی‌آید، پس وجهی برای ترجیح قول نجاشی بر طوسی به سبب ضابط بودن نمی‌ماند (محسنی، ۱۴۳۲ق، ص ۴۰). البته آصف محسنی در برخی مواقع به هنگام تعارض دیدگاه نجاشی و شیخ طوسی، نظر نجاشی را ترجیح داده است آن هم به دلیل قرائنی که موجب برتری نظر نجاشی شده است نه به سبب دلایل پیش گفته.

برای مثال آصف محسنی به هنگام مواجهه با تعارض سخن نجاشی و طوسی درباره «عبدالکریم خثعمی» دیدگاه نجاشی را بر شیخ طوسی ترجیح داده و روایت راوی را پذیرفته است (محسنی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۳).

۴. بررسی مناقشه آصف محسنی به نظریه مشهور

به نظر می‌رسد مناقشه آصف محسنی در نظریه مشهور بجا باشد و علاوه بر اشکال آصف محسنی اشکالات دیگری نیز به این نظریه وارد است همانطور که عالمان دیگری نیز همسو با آصف محسنی این نظر را مورد تردید قرار داده‌اند.

اینکه بحرالعلوم و دیگران گفته بودند مصاحبت با ابن غضائری سبب برتری نجاشی است را برخی از اندیشه‌وران نه تنها نپذیرفته بلکه به خاطر این مصاحبت جرح و تضعیفات نجاشی را مورد مناقشه قرار داده‌اند. چرا که معتقدند تضعیفات نجاشی متأثر از تضعیفات ابن غضائری است. شیخ السنند در این باره می‌گوید:

«نجاشی در مبانی رجالی خویش به خصوص در مبانی جرح متأثر از استادش ابن غضائری بوده که تضعیفات وی را با چالش و نقد جدی روبرو می‌کند. وی افزوده نجاشی راویانی را جرح کرده که اصحاب اجماع از آنها روایت داشته و بزرگانی مانند ابن فضال، صدوق، شیخ مفید و قمی‌ها آنها را توثیق کرده‌اند. نجاشی اعتماد آنها را ترک گفته و تنها به گفته ابن غضائری تکیه کرده است» (السنند، ۱۴۳۱ق، صص ۲۹۸-۲۹۴).

صاحب «معراج اهل الکمال» نیز همسو با شیخ السنند، جرح و تضعیف‌های نجاشی را قابل مناقشه دانسته، چرا که بسیاری از راویان موثق مانند "داود الرقی"؛ "جعفر بن محمد بن مالک" و "جابر الجعفی" را تضعیف کرده در حالی که این راویان از نظر داشت اندیشه‌وران شیعه در شمار ثقات به حساب می‌آیند (بحرانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۶). مجلسی تضعیف شدن "جعفر بن محمد بن مالک" توسط نجاشی را مورد انتقاد قرار داده و آن را ناشی از اعتماد نجاشی بر ابن غضائری دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۳۳۸).

مامقانی هرچند نجاشی را ضابط‌ترین رجالی می‌داند اما از آنجائی که "داود الرقی" را تضعیف کرده ابراز شگفتی نموده و علت مخالفت نجاشی با بزرگان در تضعیف "داود الرقی" را تکیه و اعتماد بر ابن‌غضائری دانسته است (مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج ۲۶، ص ۲۷۲). در کتاب *الذریعه* بیان شده که غضائری پسر، همراه و مشارک نجاشی در قرائت بر غضائری پدر بوده است. این مشارکت و همراهی تاثیرپذیری نجاشی از ابن‌غضائری را تقویت می‌کند (آقابزرگ‌طهرانی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۸۹).

صاحب *قاموس الرجال* نیز اعتماد نجاشی بر ابن‌غضائری را مطرح کرده و به همین خاطر برخی تضعیفات وی را مورد مناقشه قرار داده است. شوشتری در چندین مورد، تضعیفات نجاشی را ناشی از دنباله‌روی و تکیه بر ابن‌غضائری دانسته از این رو آن تضعیفات را نپسندیده و آنها را مورد نقد قرار داده است (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۵؛ ج ۸، ص ۱۶۵؛ ج ۱۰، ص ۲۱۴؛ ج ۱۲، ص ۴۳۴).

از دیگر دلایل ارائه شده برای تقدم نجاشی، اضطراب طوسی در رجال و اشتباهات متعدد وی در مورد برخی القاب و کنیه‌ها است. بایستی گفت شاید شیخ طوسی در مورد برخی القاب و کنیه‌ها دچار سهو شده باشد ولی در مورد اینکه برخی از راویان را در جایی توثیق و در جای دیگر تضعیف کرده است می‌توان گفت اتفاقاً این مطلب را می‌شود به گونه‌ای دیگری مطرح کرد و آن اینکه چنین راویانی احتمالاً جزء کسانی بوده که در انحراف از ائمه به سر برده و سپس برگشته یا اینکه ابتداء در استقامت بوده و سپس منحرف شده‌اند و شیخ طوسی نیز ممکن است ابتداء از استقامت اطلاع داشته و بعداً از انحراف وی خبردار شده است یا برعکس. همچنین در مورد اینکه برخی گفته‌اند رجال شیخ انباشته از اغلاط و رجال نجاشی حتی از یک اشتباه نیز عاری است (مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج ۳۰، ص ۱۰۳).

بهبهانی از برخی محققان نقل کرده که نجاشی را به کثرت غلط و اشتباه در کتاب رجال متهم کرده‌اند (بهبهانی، بی‌تا، ص ۱۰۰). کلباسی بعد از آن که اشتباهات متعددی از نجاشی در رجالش را ذکر کرده گفته اشتباهات نجاشی نسبت به سایر رجالیان کمتر است (کلباسی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۹۹).

شبییری زنجانی گفته برخلاف آنچه مشهور شده و افراد مبتدی تصور می کنند نجاشی اشتباهات زیادی در مسائل رجالی دارد و سپس برخی اشتباهات وی را ذکر کرده است. (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۳۰۹۲)

دلیل سوم مطرح شده برای برتری نجاشی بر طوسی را تمرکز و تبحر نجاشی در رجال دانسته اند. یکی از اندیشه وران رجال این نظر را مورد مناقشه قرار داده با این استدلال که این تخصص و تبحر در جایی مانند اجتهاد و حدس کارساز است اما در جایی مانند شهادت که سالم بودن حواس و حافظه شرط است کارساز نیست چرا که شهادت با ادله قطعی، حجت است خواه شاهد تنها متخصص در رجال باشد یا در سایر علوم نیز تبحر داشته باشد (السند، ۱۴۳۱ق، ص ۳۰۰).

همین شخص در جای دیگری مسلک و مشرب کلامی نجاشی را نزدیک به ظاهریه و قشریه دانسته است چرا که معتقد است نجاشی به دلیل عدم آگاهی نسبت به ظرافت ها و نکات موجود در روایات نتوانسته موضعگیری مناسبی نسبت به روایات اهل بیت اتخاذ کند و در مواردی راویان را به سهولت، متهم به غالی گری، تفویض و انحراف کرده است در حالی که تنها ایراد راوی نقل روایاتی بوده که جزء مسلمات مذهب شیعه هستند اما مشرب کلامی نجاشی چنین روایاتی را بر نتابیده است. به عبارت دیگر چنین می بیند که تمرکز نجاشی در رجال نه تنها مزیتی برای او محسوب نمی شود بلکه عدم آگاهی اش نسبت به سایر علوم برای وی مشکل ساز بوده و او را به قضاوت نادرست در مورد راویان واداشته است (همان، ص ۳۰۲).

در مقابل بحرالعلوم و دیگران که نجاشی را ضابط تر دانسته بودند گروه دیگری شیخ طوسی را ضابط و دقیق تر دانسته اند. از جمله این افراد، محدث جزایری در غایة المرام است که در موضوع تعارض رأی نجاشی و رأی شیخ طوسی در مورد سالم بن مکرم، بدون هیچ شک و شبهه ای، شیخ طوسی را اثب و دقیق تر دانسته است (جزائری، مخطوط). صاحب نهایه الدرایه نیز گفتار کسانی که نجاشی را در رجال خیره و دقیق تر دانسته اند رد کرده و گفته:

«الشیخ أشد مراساً فی ذلک من النجاشی؛ شیخ طوسی در رجال از نجاشی

نیرومندتر است» (صدر، بی تا، ص ۳۸۴).

همانطور که گذشت، دلائل مطرح شده از سوی عالمان برای برتری نجاشی از استحکام و قوت لازم برخوردار نبوده که بتواند در مقام معارضه بر طوسی غلبه پیدا کند. علاوه بر آن یکی از پژوهشگران معاصر سه اشکال عمده بر رجال نجاشی وارد کرده است: **(الف)** منابع رجالی نزدیک به نجاشی مانند «معالم‌العلمای» ابن شهر آشوب، «فهرست» منتجب‌الدین، «سرائر» ابن‌ادریس، «التقص» عبدالجلیل قزوینی خالی از هرگونه اطلاعات درباره نجاشی هستند. فراتر از آن حتی در کتب فهرستی متقدم اهل سنت نیز اثری از نجاشی نیست. این روند ادامه داشته تا اینکه بعد از حدود دو قرن برای اولین بار سید بن-طاووس نجاشی را به بزرگواری یاد کرده است.

(ب) نجاشی با تکیه و اعتماد بر عده‌ای اساتیدش از اهل سنت روایانی را تضعیف کرده که رجالیان شیعه آنان را تضعیف نکرده یا اینکه روایانی را توثیق کرده که از دشمنان اهل بیت و از نواصب بوده‌اند.

(ج) رجال نجاشی طرقی متصل و صحیح دارد اما به حد استفاضه نمی‌رسد (عظیمی، www.academia.edu).

بنابراین می‌توان گفت نظریه تقدّم نجاشی بر شیخ طوسی در مقام معارضه، نه تنها از قوت لازم برخوردار نبوده بلکه با اشکالات جدی مواجه است گذشته از آن، رجال نجاشی نیز با تعدادی اشکالات روبروست که آرائش را با چالش روبرو می‌کند. دیگر آنکه استفاده از شیوه‌های مختلف توسط علماء برای حل تعارض نجاشی با طوسی خود گواه بر آن است که در نزد رجالیان، نظریه تقدم دارای استحکام لازم نبوده است.

نتیجه‌گیری

۱- عالمان رجالی از شیوه‌های متعددی برای حل تعارض نجاشی و شیخ طوسی بهره گرفته‌اند که از جمله این قرائن می‌توان به ترجیح نجاشی، پذیرش رأی اکثر رجالی‌ها، بهره‌گیری از قرائن و ترجیح جرح بر تعدیل اشاره کرد.

۲- آصف محسنی از همگی شیوه‌های بکار گرفته توسط رجالیان بجز دو مورد بهره گرفته است. از نظر آصف محسنی نحوه مواجهه با تعارضات نجاشی و شیخ طوسی، قاعده و قانون خاصی ندارد بلکه بستگی به استنباط و اطمینانی دارد که برای شخص مجتهد و رجال پژوه به وجود می‌آید.

۳- از نظر آصف محسنی دلایلی که برای ترجیح آراء نجاشی بر شیخ طوسی از جانب عالمان رجالی ارائه شده بود مانند دقت و ضبط نجاشی، تمرکز نجاشی در رجال، اضطراب شیخ در رجال و مصاحبت با ابن غضائری از قوت لازم برخوردار نبوده و با تکیه بر آنها نمی‌توان رأی و نظر نجاشی را بر طوسی مقدم داشت.

۴- بهترین شیوه تعامل با تعارضات نجاشی و طوسی انباشت قرائن برای ترجیح یکی از دو نظر می‌باشد و اینکه نحوه تعامل نسبت به راویان مختلف بر حسب اطمینانی که برای پژوهشگر حاصل می‌شود متفاوت خواهد بود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آقا بزرگ طهرانی (بی‌تا)، *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*، بیروت: دار الاضواء.
۳. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. اردبیلی، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *جامع الرواة و ازاحة الاشتباهات عن الطرق و الأسناد*، بیروت: دار الأضواء.
۵. استرآبادی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق)، *منهج المقال فی تحقیق أحوال الرجال*، قم: موسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۶. اشتهااردی، علی پناه (۱۴۱۷ق)، *مدارک العروة (للإشتهاردی)*، تهران: دار الأسوة للطباعة و النشر.
۷. افندی، میرزا عبدالله (۱۴۱۰ق)، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، بتحقیق: سید أحمد حسینی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

- ٨ بحر العلوم، محمد مهدی (۱۳۶۳ش)، *رجال السيد بحر العلوم «المعروف بالفوائد الرجالية»*، تهران: مکتبه الصادق (ع).
- ٩ بحرانی، سلیمان (۱۴۱۲ق)، *معراج أهل الكمال إلى معرفة الرجال*، بی‌جا: عبدالزهراء العویناتی.
- ١٠ جزائری، سید نعمت الله (بی‌تا)، *غایه المرام فی شرح تهذیب الاحکام*، مخطوط.
- ١١ جزائری، عبدالنبی (۱۴۱۸ق)، *حاوی الأقوال فی معرفة الرجال*، تحقیق: مؤسسه الهدایه لإحياء التراث.
- ١٢ حافظیان، ابو الفضل (۱۳۸۲ش)، *رسائل فی درایه الحدیث*، قم: دار الحدیث.
- ١٣ حسینی صدر، علی (۱۴۳۰ق)، *الفوائد الرجالية (حسینی صدر)*، قم: دلیل ما.
- ١٤ خاقانی، علی بن حسین (۱۳۶۲ش)، *رجال الخاقانی*، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- ١٥ خواجویی، اسماعیل (۱۴۱۳ق)، *الفوائد الرجالية*، بتحقیق: مهدی رجایی، مشهد: آستانه الرضویه المقدسه، مجمع البحوث الإسلامیه.
- ١٦ خوبی، سید ابو القاسم (۱۴۱۸ق)، *موسوعة الإمام الخوئی*، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
- ١٧ راضی، حسین (۱۴۲۱ق)، *تاریخ علم الرجال و أهمیه رجال النجاشی*، بیروت: مؤسسه البلاغ.
- ١٨ رحمان ستایش، محمد کاظم (۱۳۸۹ش)، *آشنایی با دانش و منابع رجالی شیعه*، دانشکده مجازی قرآن و حدیث.
- ١٩ زنجانی، سید موسی (۱۴۱۹ق)، *کتاب نکاح (زنجانی)*، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
- ٢٠ سبزواری، محمد باقر (۱۲۴۷ق)، *ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد*، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- ٢١ سند، محمد (۱۴۳۱ق)، *الاجتهاد و التقليد فی علم الرجال و اثره فی التراث العفاندي*، قم: باقیات.
- ٢٢ سند، محمد (۱۴۲۹ق)، *بحوث فی مبانی علم الرجال*، قم: باقیات.
- ٢٣ شوشتری، محمد تقی (۱۴۱۰ق)، *قاموس الرجال*، بتحقیق: مؤسسه النشر الإسلامی، قم: جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه بقم.

۲۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.
۲۵. شیخ بهائی (۱۳۹۰ق)، **الوجیزه فی علم الدرایه**، قم: بصیرتی.
۲۶. شیخ بهائی (بی تا)، **معالم الدین و ملاذ المجتهدین**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۷. صدر، سیدحسن (بی تا)، **نهایه الدرایه**، بتحقیق: ماجد الغرباوی، قم: نشر المشعر.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق)، **الاستبصار فیما اختلف من الأخبار**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳ش)، **رجال الطوسی (جامعه مدرسین)**، قم: جامعه المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق)، **العدة فی أصول الفقه**، بتحقیق: محمد رضا الأنصاری، قم: المطبعة ستاره.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، **الغیبه (للطوسی) / کتاب الغیبه للحجه**، قم: دار المعارف الإسلامیه.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰ق)، **فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول**، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
۳۳. عاملی، سید جواد (بی تا)، **مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العادمة**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۴. عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۹ق)، **استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار**، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۵. عاملی، محمد بن علی (۱۴۱۱ق)، **مدارک الأحكام فی شرح عبادات شرائع الإسلام**، لبنان: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۶. عاملی، میر سید احمد (بی تا)، **مناهج الأخیار فی شرح الاستبصار**، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۳۷. عزیزی، سیدمجتبی؛ مطیعی، میثم (۱۳۹۳ش)، «مبنای ملاک های ترجیح اقوال رجالیون در تعارض جرح و تعدیل»، **حدیث پژوهی**، شماره ۱۱، صص ۴۹-۸۴.

۳۸. عظیمی، حمید (بی تا)، **نگاهی بروثاقت ابوالعباس نجاشی**،
www.academia.edu
۳۹. فضلی، عبدالهادی (۱۴۳۰ق)، **اصول علم الرجال**، بیروت: مرکز الغدير للدراسات و النشر و التوزيع.
۴۰. قمی، ابوالقاسم (۱۳۷۸ق)، **قوانین الأصول**، تهران: بی نا.
۴۱. قمی، محمد مؤمن (۱۴۲۵ق)، **الولاية الإلهية الإسلامية أو الحكومة الإسلامية**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۲. کلباسی، ابوالهدی (۱۴۱۹ق)، **سماء المقال فی علم الرجال**، قم: مؤسسه ولی العصر (ع) للدراسات الإسلامية.
۴۳. کلباسی، محمد (۱۴۲۲ق)، **الرسائل الرجالية**، بتحقیق: محمد حسین درایتی، قم: موسسه علمی فرهنگی دار الحديث، سازمان چاپ و نشر.
۴۴. کنی تهرانی، علی (۱۴۲۱ق)، **توضیح المقال فی علم الرجال**، قم: موسسه علمی فرهنگی دار الحديث.
۴۵. گیلانی، سید محمد باقر (۱۴۲۷ق)، **مقاله فی تحقیق إقامة الحدود فی هذه الأعصار**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴۶. مازندرانی، (محمد) اسماعیل (۱۴۱۱ق)، **الرسائل الفقهية (للخواجوی)**، قم: دار الكتاب الإسلامي.
۴۷. مازندرانی، علی اکبر (بی تا)، **مقیاس الرواة**، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسه النشر الإسلامي.
۴۸. مامقانی، عبدالله (۱۴۳۱ق)، **تنقیح المقال فی علم الرجال**، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۴۹. مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۶ق)، **روضه المتقین فی شرح من لا يحضره الفقيه**، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانیور.
۵۰. محسنی، محمد آصف (۱۴۳۰ق)، **الأحاديث المعتبرة فی جامع أحاديث الشيعة**، قم: صبح صادق.
۵۱. محسنی، محمد آصف (۱۴۳۲ق)، **بحوث فی علم الرجال**، قم: مرکز المصطفى العالمي.
۵۲. محسنی، محمد آصف (۱۳۹۴ش)، **بداية علم الرجال**، قم: نشر اديان.

۵۳. محسنی، محمد آصف (۱۴۲۹ق)، *حدود الشریعة*، قم: بوستان کتاب قم.
۵۴. محسنی، محمد آصف (۱۴۲۶ق)، *الفقه و مسائل طبیة*، قم: بوستان کتاب قم.
۵۵. محسنی، محمد آصف (۱۴۲۳ق)، *مشرعة بحار الأنوار*، قم: مکتبه عزیزی.
۵۶. محسنی، محمد آصف (۱۴۳۴ق)، *معجم الأحادیث المعتبرة*، قم: نشر ادیان.
۵۷. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، *رجال النجاشی*، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.
۵۸. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۵ق)، *مستند الشیعة فی أحكام الشریعة*، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۵۹. نراقی، میرزا ابو القاسم بن محمد بن احمد (۱۴۲۲ق)، *شعب المقال فی درجات الرجال*، قم: کنگره بزرگداشت نراقی.
۶۰. نمازی شاهرودی، علی (۱۴۱۴ق)، *مستدرکات علم رجال الحدیث*، تهران: بی نا.
۶۱. نوری، میرزا حسین (۱۴۱۷ق)، *خاتمة المستدرک*، قم: مؤسسه آل البيت (ع).

Bibliography:

- 1- The Holy Qur'an.
- 2- 'Alawī S'Ā. Al-Qawl al-Rashīd fī al-'Ijtihād wal-Taqlīd. Qom: Ayatollah Mar'ashī Library; 1421 AH.
- 3- 'Āmilī Abu Jafar MBH. Al-'Istiqṣā' al-'T'ibār fī Sharḥ al-'Istibṣār. Qom: 'Āl al-Bayt Institute; 1419 AH.
- 4- 'Āmilī MBA. Madārik al-Aḥkām fī Sharḥ-i 'Ibādāt Sharā'i al-Islam. Qom: 'Āl al-Bayt Institute; 1411 AH.
- 5- 'Āmilī MSA. Manāhij al-'Akhyār fī Sharḥ-I al-'T'ibār. Qom: Ismā'īliyyān Institute. nd.
- 6- 'Āmilī SJBMH. Miftāḥ al-Kirāmah fī Sharḥ-i Qawā'id al-'Allāmah. Qom: Islamic Propagation Office; 1419 AH.
- 7- A Group of Authors. Journal of Fiqh of Ahl al-Bayt (AS). Institute of the Encyclopedia of Islamic Jurisprudence. Qom: nd.
- 8- 'Allamah Hillī HBY. Muntaha al-Maṭlab fī Taḥqīq al-Madhḥab. Mashhad: Majma' al-Buūth al-Islamīyah; 1412 AH.
- 9- 'Allamah Hillī HBY. Tartīb Khulāṣat al-'Aqwāl fī Ma'rifat al-Rijāl. Mashhad: The Islamic Research Foundation of Astān Qods Razavi; 1381 SH.
- 10- Astarābādī MA. Manhaj al-Maqāl fī Taḥqīq Aḥwāl al-Rijāl. Qom: Mu'assisatu 'Āl al-Bayt li 'Ihyā' al-Turāth; 1422 AH.
- 11- Baḥr al-'Ulūm SMMM. Al-Fawā'id al-Rijālīyyah. Tehran: Maktabat al-Sādiq; 1405 AH.

- 12- Fāḍil Lankarānī MF. Tafṣīl al-Sharī'ah fī Sharḥ-i Taḥrīr al-Wasīlah; al-Ḥajj. Lebanon: Dar al-Ta'āruf lil Maṭbū'āt; 2nd ed: 1418 AH.
- 13- Gilani Shafti SMB. Maqālatun fī Taḥqīq 'Iqāmat al-Ḥudūd fī Hādhih al-'Aṣr. Qom: Islamic Propagation Office; 1427 AH.
- 14- Irawānī B. Durūs Tamhīdīyah fīl-Fiqh al-Istidlālī 'Alal-Madhab al-Ja'farī. Qom: 2nd ed; 1427 AH.
- 15- IShtihārdī AP. Madārik al-'Urwah. Tehran: Dar al-'Uswah; 1417 AH.
- 16- Khāliṣī MB. 'Aḥkām al-Maḥbūsīn fī al-Fiqh al-Ja'farī. Qom: Islamic Publications Office; 1413 AH.
- 17- Khuyī SA. Al-Mustanad fī Sharḥ al-'Urwat al-Wūthqā. Murtaḍā Burūjjirdī. Qom: np; nd.
- 18- Khuyī SA. Institute of Imam Khuyī. Qom: Institute of Imam Khuyī's Works; 1418 AH.
- 19- Majlisī MT. Rawḍat al-Muttaqīn fī Sharḥ-i Man Lā Yahḍaruh al-Faqīh. Qom: Islamic-Cultural Institute of Koushanbour; 2nd ed: 1406 AH.
- 20- Māmqaṇī 'A. Tanqīh Mabānī fī 'Ilm al-Rijāl. Qom: 'Āl al-Bayt Institute; 1431 AH.
- 21- Mazandarānī AA. Miqyās al-Ruwāt. Qom: Jamā'at al-Mudarrisīn (Institute of Islamic Publications); nd.
- 22- Māzandarānī Ḥā'irī MI. Muntah al-Maqāl fī Aḥwāl al-Rijāl. Qom: 'Āl al-Bayt Institute; 1416 AH.
- 23- Māzandarānī Ḥā'irī MI. Riād al-Masā'il. Qom: 'Āl al-Bayt Institute; nd.
- 24- Mazandarānī MI. Al-Rasā'il al-Fiqhīyah lil Khajawī. Qom: Dar al-Kutub al-Islāmī; 1412 AH.
- 25- Mīrzāy-i Nūrī H. Khātīmat al-Mustadrak. Qom: Mu'assisatu 'Āl al-Bayt li 'Iḥyā' al-Turāth; 1417 AH.
- 26- Mīrzāy-i Nūrī H. Mustadrak al-Wasā'il wa Mustanbiḥ al-Masā'il. Qom: Mu'assisatu 'Āl al-Bayt li 'Iḥyā' al-Turāth; 1408 AH.
- 27- Mohseni MA. Buḥūthun fī 'Ilm al-Rijāl. Qom: Al-Mustafa al-'Alami Center for Translation and Publication; 5th ed: 1432 AH.
- 28- Muḥaqqiq Ardabīlī ABMA. Majma' Al-Fā'idah wal-Burhān. Qom: Islamic Publication Office; 1403 AH.
- 29- Muḥaqqiq Damād SM. Kitāb al-Khums. Qom: Dar al-'Isrā' li-Nashr; 1418 AH.
- 30- Najāshī ABA. Rijāl al-Najāshī. Qom: Jamā'at al-Mudarrisīn (Institute of Islamic Publications); 6th ed: 1365 HS.
- 31- Narāqī MAMM. Mutanad al-Shī'a fī Aḥkām al-Sharī'a. Qom: Mu'assisatu 'Āl al-Bayt li 'Iḥyā' al-Turāth; 1415 AH.
- 32- Narāqī MAMM. Shu'ab al-Maqāl fī Darajāt al-Rijāl. Narāqī Congress; 2nd ed: 1422 AH.
- 33- Qummī MM. Al-Wilāyat al-'Ilāhīyyah aw al-Ḥukūmat al-Islāmīyah. Qom: Islamic Propagation Office; 1425 AH.

- 34- Qummī ST. Al-Ghāyat al-Qaṣwā fi al-Ta'liq 'Ala al-'Urwah; Al-'Ijtihād wal-Taqlīd. Qom: Maḥallātī Publications; 1424 AH.
- 35- Qummī ST. Thalāth Rasā'il. Qom: Maḥallātī Publications; nd.
- 36- Raḥmān Setayesh K. Rasā'l fi Wilāyat al-Faqīh. Qom: Islamic Propagation Office of Qom Islamic Seminary; 1425 AH.
- 37- Ruḥānī SŞ. Fiḡ al-Şadiq (AS). Qom: Dar al-Kitab – Seminary of Imam Şadiq (AS); 1412 AH.
- 38- Sabzevari MB. Dhakhīrat al-Ma'ād fi Sharḡ al-'Irshād. Qom: 'Āl al-Bayt Institute; 1247 AH.
- 39- Şāhib Ma'ālim HBZ. Al-Taḥrīr al-Ṭāwūsī. Research: Fāḡil Jawhar. Ayatollah Mar'ashī Library; 1411 AH.
- 40- Sand M. Buḡūthun fi Mabānī 'Ilm al-Rijāl. Qom: 2nd ed: 1429 AH.
- 41- Shahīd Thānī ZBA. Al-Rasā'l li-Shahid Thānī. Qom: Islamic Propagation Office; 1421 AH.
- 42- Shahīd Thānī ZBA. Masālik al-'Afhām ilā Tanqīḡ Sharā' al-Islam. Qom: Institute of Islamic Teachings; 1413 AH.
- 43- Sheikh Bahā'ī MBH. Mashriq akl-Shamsayn wa 'Iksīr al-Sa'adatayn Ma'a Ta'līqāt al-Khājū'ī. Mashhad: Majma' al-Buūth al-Islāmīyah; 2nd ed: 1412 AH.
- 44- Shūshtarī MT. Al-Naj'atu fi Sharḡ al-Lum'ah. Tehran: Bookshop of Sadouq; 1406 AH.
- 45- Shūshtarī MT. Qāmūs al-Rijāl. Qom: Mu'assisah al-Nashr al-Islāmī; 2nd ed: 1410 AH.
- 46- Sobḡānī J. Al-Rasā'il al-'Arba'. Qom: Institute of Imam Şadiq (AS); 1415 AH.
- 47- Sobḡānī J. Al-Şawm fi al-Sharī'at al-Islāmīyah al-Ghara'. Qom: Institute of Imam Şadiq (AS); 1420 AH.
- 48- Ṭūsī MBH. Al-Ghaybah; Kitāb al-Ghaybah lil-Ḥujjah. Qom: Dar al-Ma'ārif al-Islāmīyah; 1411 AH.
- 49- Ṭūsī MBH. Al-'Istibşār fi mā Ukhtulifa Min al-Akḡbār. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; 1390 AH.
- 50- Ṭūsī MBH. Al-Rijāl. Qom: Jami'at al-Mudarrisīn (Institute of Islamic Publications); 3rd ed; 1373 SH.
- 51- Ṭūsī MBH. Kutub al-Shī'ah wa 'Uşūlihim wa 'Asmā' al-Muşannifīn wa 'Aşḡāb al-'Uşūl. Qom: Library of al-Muḡaqqīq al-Ṭabāṭabā'ī; 1420 AH.
- 52- Waḡīd Bihbahānī MB. Al-Fawā'id al-Rijālīyyah. Np: nd.
- 53- Waḡīd Bihbahānī MB. Ḥāshīyat Majma' Al-Fā'idah wal-Burhān. Qom: Institute of Allamah Waḡīd Bihbahānī; 1417 AH.
- 54- Waḡīd Bihbahānī MB. Ta'līqat 'Alā Manhaj al-Maqāl. Np: nd.
- 55- Zanjani SM. Book of Marriage. Qom: Research Institute of Raypardaz; 1419 AH.

How Does Asef-Mohseni Act While Facing with Najāshī's and Ṭūsī's Contradictions

*Majid Zeidi-Joudaki*¹

*Ali Hassan-bagi*²

*Alireza Tayebi*³

*Ebrahim Ebrahimi*⁴

DOI: 10.22051/tqh.2019.23056.2229

Received: 12/11/2018

Accepted: 12/02/2019

Abstract

Najāshī and Sheikh Ṭūsī are among the most well-known Shiite biographers (*rijālīs*), whose *rijālī* views were of great importance of consideration, especially following the establishment of the Hilla School and the improvement of Hadith validation on the basis of its chain of transmitters (*sand*). They referred to some attributions of narrators in their books, according to the task of *Rijāl* science, which is the determination of the authenticity and weakness of narrators. Nevertheless, sometimes their views about a narrator are contradictory. The present paper, based on the descriptive-analytical method, attempts to investigate “how Asef-Mohseni, a contemporary *rijāl* scholar, interacts with such contradictions”. Consequently, the results show that the interaction with contradictions of Najāshī and Sheikh Ṭūsī does not follow a single method, but it depends on the view of a *rijālī* scholar, regarding to the situation of a narrator. Additionally, it is argued that there is no solid reason to prefer Najāshī to Sheikh Ṭūsī on a certain case and hence the quality of interactions with narrators are different, based on the confidence that a researcher obtains.

Keywords: *Rijāl science, contradictions, Najāshī, Ṭūsī, Asef-Mohseni.*

¹. PhD Candidate of Arak University, Iran. (The Corresponding Author)

majidjody@gmail.com

². Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Teachings, Arak University, Iran.

a-hasanbagi@araku.ac.ir

³. Scientific Member, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Arak University, Iran.

a-tabibi@araku.ac.ir

⁴. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Arak University, Iran.

dr.e.e978@gmail.com

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

سال شانزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۸، پیاپی ۴۱، صص ۵۳-۸۴

بازخوانی روابط معنایی واژه «العالمین» بر اساس روش تحلیل مؤلفه‌ای

سعید شفیعی^۱

DOI: 10.22051/tqh.2019.23072.2230

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

چکیده

در مورد واژه «العالمین» سؤالاتی وجود دارد که پاسخ‌های درخوری نیافته است؛ مثلاً اینکه چرا ماده‌ای از ریشه «علم» برای معنای «جهانیان» یا «جهان‌ها» به کار رفته است. لغویان مسلمان واژه «العالمین» را عربی، و قرآن‌پژوهان غربی آن را عبری یا سریانی دانسته‌اند، اما هیچ‌کدام تفسیر روشنی برای معنای آن ارائه نکرده‌اند. روش این مطالعه، تحلیل واژه بر اساس مؤلفه‌های معنایی است؛ نخست، «العالمین» بر اساس مؤلفه‌های آن در فرهنگ‌های عربی و غیرعربی به‌مثابه معنانشناسی تاریخی (در زمانی) تحلیل شده و سپس این کار به‌عنوان معنانشناسی هم‌زمانی در بافت قرآنی پیش رفته است. در پایان میان این دو روش مقایسه شده تا روشن شود آیا نتیجه تحلیل در زمانی درباره «العالمین» با تحلیل هم‌زمانی همخوانی دارد.

بر اساس نتیجه تحقیق، واژه «العالمین» در اصل با زبان‌های سبایی و فینیقی، و نیز لاد در آرامی و حله در سریانی ارتباط دارد و در زبان عربی به واژه «غلام» نزدیک است. بهترین معنا برای واژه در بسیاری از آیات قرآن «انسان‌ها»، گاهی «جوان‌ها» (پسران)، و در برخی آیات «آفریدگان» است؛ اما افزودن مؤلفه مکانی و پدید آمدن معنای «جهان» برداشتی متأخر از آیات قرآن است. همچنین، برخلاف دیدگاه برخی مستشرقان، این واژه ارتباطی با منابع یهودی یا مسیحی ندارد.

واژه‌های کلیدی: روابط معنایی، العالمین، تحلیل مؤلفه‌ای، معناشناسی در زمانی، معناشناسی همزمانی.

مقدمه

در منابع لغوی و تفسیری برای واژه «العالمین» دو معنا ارائه شده است. این دو معنا، یکی «جهانیان» است، یعنی آفریدگان یا ساکنان جهان؛ و دیگری «جهان‌ها»، یعنی جایی که آفریدگان در آن اقامت دارند. واژه «جهانیان» که باید جمع «جهانی» باشد، صفت منسوب مرگب از «جهان» + «ی» نسبت است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۷۹۲۷) که یاء نسبت آن مؤلفه‌ای فاعلی به‌شمار می‌آید. اما «جهان‌ها» این مؤلفه را نداشته و تنها بر مختصات مکانی واژه دلالت دارد.

ترجمه‌های فارسی کهن (از جمله ترجمه تفسیر طبری؛ ابوالفتوح رازی؛ میدی، ذیل فاتحه: ۲) و معاصر (از جمله فولادند؛ مجتبی؛ مکارم) اغلب واژه را به «جهانیان» ترجمه کرده‌اند و گاهی به «جهان‌ها» (جهان فرشتگان، آدمیان، پریان، حیوان‌ها و جمادات (مشکینی، فاتحه: ۲) و یا «جهان‌ها و جهانیان» (صفارزاده، ذیل فاتحه: ۲). در ترجمه‌های انگلیسی، اغلب مؤلفه مکانی واژه مورد توجه بوده و بر معنای «جهان» تأکید شده است: worlds (شاگر؛ قرایی؛ پیکتال؛ ذیل فاتحه: ۲)، Universe (ایروینگ؛ ذیل فاتحه: ۲). اما گاهی نیز معنای مخلوق، آفریدگان و ساکنان جهان در ترجمه واژه افزوده شده است،

همانند: all Being (آربری، ذیل فاتحه: ۲)؛ یا: world's inhabitants و حتی گاهی به انسان‌ها ترجمه شده است: the ages/generations of Men و men in the whole world (Calderini, p.52). چنانکه خواهیم دید، در تفاسیر (عربی و فارسی)، هر دو مؤلفه «فاعلی» و «مکانی» مد نظر مؤلفان قرار داشته است.

طرح مسئله

در مورد واژه «العالمین» سه سؤال وجود دارد که پاسخ لغت‌شناسان و مفسران مسلمان برای آنها - دست کم در مورد سؤال اول و دوم - قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد:

- ۱- چرا واژه «عالم» به صیغه جمع‌های سالم جمع بسته شده است؟
- ۲- چرا ماده‌ای از ریشه «علم» برای معنای «جهانیان» یا «جهان‌ها» به کار رفته است؟
- ۳- آیا واژه «العالمین» در تمامی آیات قرآنی به معنای «جهانیان» یا «جهان‌ها» است؟

نظرات قرآن‌پژوهان غربی - که در ادامه خواهد آمد - نیز در این زمینه قانع‌کننده نیست. آنها وزن این واژه را غیرعربی دانسته و دیدگاه لغویان مسلمان برای اثبات عربی بودن آن را نادرست می‌شمارند، اما تفسیر روشنی برای این واژه و معنای آن ارائه نکرده‌اند. برخی از مستشرقان این واژه را اصالتاً یهودی و آرامی و به معنای عصر و دوره یا جهان فرض کرده‌اند. شواهدی نیز در تأیید سریانی و مسیحی بودن واژه ذکر شده است، اما در این تفسیر روشن نیست که چگونه بین مدت و عصر که از مفاهیم زمانی است، با جهان که بر مکان دلالت دارد ارتباط برقرار شده است. علاوه بر آنکه در این تفسیر، سؤالات دوم و سوم از سه سؤال بالا پاسخ درخوری نیافته و نادیده گرفته شده است. در این مقاله تلاش شده است با توجه به مؤلفه‌های معنایی واژه «العالمین»، پاسخی مناسب برای این سؤالات به دست آید.

روش تحقیق

روش تحلیل واژه «العالمین» در این مقاله، تحلیل براساس مؤلفه‌های معنایی واژه است. شاید این بهترین روش برای این کار باشد، زیرا تحلیل این واژه بر مبنای عناصر محور

جانشینی از جمله مترادف‌ها، متضادها و مانند آن بسیار دشوار است. علت آن است که «العالمین» واژه منحصر به فردی در بافت قرآنی است، به این معنا که تقریباً هیچ واژه هم‌معنا یا متضادی نمی‌توان برای آن یافت. مثلاً شاید فرض شود که واژه «دنیا» با «العالمین» رابطه معنایی دارد، حال آنکه در قرآن این دو واژه هیچ ارتباطی با هم ندارند: «دنیا» همواره در برابر «آخرت» قرار گرفته است و بیشتر با مباحث ارزشی و ایمانی ارتباط دارد؛ حال آنکه «العالمین» در هیچ موردی با مباحث ارزشی مرتبط نیست، بلکه تنها مفهومی هستی‌شناختی به ذهن می‌آورد.

افزون بر روش تحلیل مؤلفه‌ای، برای «العالمین» می‌توان از نظریه «حوزه معنایی» نیز بهره برد، که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. اما پیش از آن لازم است به یک اشکال درباره تحلیل مؤلفه‌ای اشاره شود. فرانک پالمر در مباحث معناشناسی خود، تحلیل معنای براساس مؤلفه‌ها را پیچیده‌تر کردن مسئله دانسته است. استدلال پالمر این است که در تحلیل واژه‌ها بر مبنای مؤلفه‌های معنایی^۱، باید آنها را به کمک نموداری طبقه‌بندی کنیم تا معرف نوعی «تناسب» باشند و تشخیص مؤلفه‌ها آسان گردد. برای نمونه، موجودات زنده در زبان انگلیسی در سه گروه متفاوت جای می‌گیرند: man, woman, child. از طریق چنین روابطی می‌توان مؤلفه‌هایی مانند مذکر/مؤنث، بالغ/نابالغ، انسان/حیوان و غیره را انتزاع کرد (مثلاً واژه «پسر» = انسان مذکر نابالغ).

از نظر پالمر، چنین تحلیلی در دید نخست، شیوه‌ای جذاب در بررسی روابط معنایی به نظر می‌رسد، ولی آنچنان مشکلاتی به بار می‌آورد که آن را کمتر می‌توان سودمند دانست. براساس این نظر، این گونه تحلیل پیش از آنکه مسئله‌ای را روشن سازد، تمایزات میان واژگان را پیچیده‌تر می‌کند. برای نمونه، تمایز میان مذکر و مؤنث، تنها در مورد جانوران قابل طرح است، پس باید مؤلفه جاندار نیز به تحلیل اضافه شود، که پالمر این موارد را افزودن «قواعد حشو» تلقی می‌کند (پالمر، ۱۳۶۶، ص ۱۵۶-۱۴۷).

گرچه اشکال پالمر در ظاهر درست به نظر می‌رسد، اما این اشکال زیربنایی نیست، چنانکه خود او این روش را دارای سودمندی اندک می‌داند نه کاملاً خالی از فایده. باید

^۱ semantic component

افزود که به‌ویژه در تحلیل تطورات تاریخی واژگان، بررسی مؤلفه‌های معنایی بسیار سودمند خواهد بود.

در واقع، اشکال پالمر بیشتر برای معناشناسی همزمانی قابل بررسی است؛ حال آنکه در مباحث تاریخی و ادیانی اغلب نیازمند معناشناسی در زمانی و تطورات معنایی واژه در طول تاریخ هستیم. به کمک تحلیل مؤلفه‌ای واژگان بهتر می‌توان به تحولات معنایی همچون توسعه یا تضییق، تشدید یا تضعیف معانی و یا حتی حذف و جایگزینی معانی جدید دست یافت. حتی در معناشناسی همزمانی نیز می‌توان با بررسی مؤلفه‌ها در گزارش‌های مختلف تاریخی که یک متن واحد ارائه می‌کند، دریافت که آیا واژه در همه این گزارش‌ها دارای معنای واحدی است یا تطور تاریخی داشته است. به هر حال، تحلیل واژه براساس مؤلفه‌های معنایی، به ویژه در معناشناسی ساخت‌گرا، بسیار شایع بوده و مورد توجه معناشناسان قرار گرفته است.

در این پژوهش، نخست واژه «العالمین» براساس مؤلفه‌های آن در فرهنگ‌های واژگان عربی و غیرعربی به‌مثابه معناشناسی در زمانی تحلیل شده و سپس این کار براساس معناشناسی همزمانی در بافت قرآنی پیش رفته است. در پایان میان این دو روش مقایسه شده است تا روشن شود آیا نتیجه تحلیل در زمانی درباره «العالمین» با تحلیل همزمانی همخوانی دارد یا خیر.

۱. تحلیل واژه براساس معناشناسی در زمانی

زبان‌شناسان به‌طور کلی تمایزی را که صریحاً توسط سوسور میان زبانشناسی در زمانی و زبانشناسی همزمانی به عمل آمده پذیرفته‌اند؛ زبان‌شناسی در زمانی به مطالعه زبان در جریان زمان می‌پردازد و زبان‌شناسی همزمانی زبان را در یک مقطع زمانی خاص (اعم از گذشته و حال) مورد مطالعه قرار می‌دهد (پالمر، ۱۳۶۶، ص ۳۴). هر آنچه مربوط به جنبه ساکن (ایستای) دانش ماست، همزمانی و آنچه به تحولات بستگی دارد، در زمانی است. (سوسور، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷)

درباره واژه «العالمین»، اگر آن را به مؤلفه‌های معنایی اش تحلیل کنیم، دو حالت پیش می‌آید:

الف) اگر آن را به «جهان» یا «جهان‌ها» معنا کنیم، تنها مؤلفه «مکانی» آن در کانون معنایی واژه قرار می‌گیرد.

ب) اگر آن را به «جهانیان» معنا کنیم، مؤلفه «فاعلی» آن اهمیت پیدا می‌کند، یعنی «ساکنان جهان».

باید توجه داشت که هیچ‌یک از این دو مؤلفه، با معنای لغوی واژه در زبان عربی (علم) ارتباطی ندارد. بنابراین، در آغاز لازم است به بررسی واژه «العالمین» در فرهنگ‌های لغوی زبان عربی بپردازیم.

۱-۱. «العالمین» در فرهنگ‌های لغوی زبان عربی

ریشه «عَلِمَ يَعْلَمُ» در زبان عربی به معنای شناختن و دانایی، و نقیض جهل است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۵۲؛ فیروزآبادی، ۲۰۰۷م، ج ۴، ص ۱۵۳). شعور و معرفت، دو واژه نزدیک به این معنا دانسته شده است (ابوهلال عسکری، ۱۴۱۲ق، ص ۳۷۲-۵۰۰). در زبان عربی به کوه بلند (جمع آن: أعلام) و نیز به پرچم در جنگ و نیز نشانه‌ای که در راه برای راهنمایی مسافران نصب می‌شد، «عَلَم» می‌گفتند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۵۳-۱۵۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۰۹)

ابن فارس (ج ۴، ص ۱۱۰) همه کلمات هم‌ریشه با «علم» را دارای اصلی واحد دانسته و آنها را به «أثر بر شیء که به آن وسیله از غیر خود متمایز شود» برگردانده است، که «علامه» (نشانه) از اینجاست. واژه «عالم» نیز از دیدگاه لغویان مسلمان از همین ریشه و به معنای همه مخلوقات است. این واژه جمع است که مفردی از لفظش ندارد مانند «أنام» و «رھط»؛ «عالم» بر وزن «فاعل» بنا شده، چنانکه گفته‌اند خاتم، طابع و دائق، و «عالمون» جمع «عالم»، و «عالمین» حالت منصوبی آن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۵۳؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۵۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۴۲۰-۴۲۱).

بنابراین، می توان گفت واژه‌هایی که از ریشه «عَلِمَ يَعْلَمُ» در زبان عربی شناخته شده‌اند، دست کم در سه معنا به کار رفته‌اند:

اول) شناختن و دانایی در مقابل جهل: این معنا در آیات بسیاری از قرآن دیده می شود، به ویژه وقتی به صورت فعل، مصدر، یا یکی از صفات خدا به کار رفته باشد (برای نمونه ر.ک بقره: ۳۲، ۶۰، ۹۵).

دوم) کوه، پرچم یا نشانه: واژه «أعلام» در دو سوره شوری: ۳۲ و الرحمن: ۲۴ و «علامات» در سوره نحل: ۱۶ به این معنا نزدیک است.

سوم) جهان‌ها، جهانیان یا مخلوقات: ظاهراً واژه «العالمین» در این معنا به کار رفته است. لغویان مسلمان سعی کرده‌اند بین این سه معنا جمع کنند و برخی همه این واژه‌ها را دارای ریشه و اصلی واحد در زبان عربی دانسته‌اند.

برطبق آنچه لغت‌شناسان مسلمان گفته‌اند، کانون معنایی واژه «علم»، نوعی «نشانه راه» است. اما چه ارتباطی میان «نشانه» و «جهان» یا «جهانی» وجود دارد. چنانکه گفته شد، در مورد «العالمین» سه سؤال مطرح است:

۱- سوال اول آنکه چرا واژه «عالم» به صیغه جمع‌های سالم جمع بسته شده است؟ در اینجا، پاسخ برخی از لغت‌شناسان مسلمان این است که هیچ واژه‌ای بر وزن «فَاعِل» جمع سالم ندارد و این یک استثناست (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۷۷؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۴۲۰). راغب اصفهانی (ص ۳۴۴-۳۴۵) علت آوردن جمع سالم برای «عالم» را غلبه انسان بر دیگر موجودات در هنگام جمع بستن دانسته و افزوده است که گفته‌اند علت این جمع در برداشتن فرشتگان و جنیان و انسان است و نه دیگر موجودات. زمخشری (ذیل فاتحه: ۲) علت چنین جمع بستنی را - با وجود آنکه این ساختار برای جمع بستن صفات ذوی العقول و اعلامی که در حکم آنهاست به کار می‌رود - با این توضیح که دلالت آن بر معنای علم به آن معنای وصفی می‌بخشد، توجیه نموده است.

۲- سؤال دوم این بود که چرا ماده‌ای از ریشه «علم» برای معنای «جهانیان» به کار رفته است؟ ابن فارس (ج ۴، ص ۱۱۰) در توجیه این مسئله می‌نویسد: «هر جنس از مخلوقات به نوبه خود «مَعْلَم» و «عَلَم» است». از دیدگاه راغب اصفهانی (ص ۳۴۴)، بنای واژه از این

ریشه به خاطر آن است که عالم همچون ابزاری است که بر صانع خود دلالت می‌کند و ما را به شناخت یگانگی او فرا می‌خواند. زمخشری (ذیل فاتحه: ۲) عالم را اسمی برای دارندگان علم از فرشتگان و جن و انس دانسته و افزوده است که گفته‌اند برای هر آنچه آفریدگار به آن علم دارد به کار می‌رود. با این حال، چنین توجیهاتی قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد، زیرا بر برداشت‌های ذهنی بی‌ارتباط با ساخت و معنای لغوی واژه تکیه دارد.

۳- در مورد سؤال سوم که آیا واژه «العالمین» در تمامی آیات قرآنی یک معنا دارد، پاسخ را باید در تفاسیر قرآن یافت که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. پیش از آن به نظرات قرآن‌پژوهان غربی درباره این واژه اشاره خواهد شد.

۲-۱. دیدگاه‌های قرآن‌پژوهان غربی و محققان معاصر

قرآن‌پژوهان غربی وزن واژه «العالمین» را غیرعربی دانسته و دیدگاه لغویان مسلمان برای اثبات عربی بودن آن را نادرست می‌شمارند. جفری^۲ به نقل از فرانکل می‌گوید که وزن این واژه عربی نیست، بلکه عالم اصلی سریانی دارد و با دو واژه یونانی *αἰών* (دوره‌ای از هستی یا زندگی) و *κόσμος* (چینش و آرایش؛ جهان هستی) هم‌معناست (Thayer, p.19, 356). وی دیدگاه لغویان مسلمان برای اثبات عربی بودن واژه و آوردن نظایری همچون طابع و خاتم را با این استدلال که این دو واژه نیز سریانی است، نادرست می‌داند. دلیل دیگر بر غیرعربی بودن واژه، صورت جمع آن (العالمین) است (Jeffery, p.208).

گرچه جفری معتقد نیست که این واژه از منابع یهودی یا مسیحی گرفته شده باشد، اما شواهدی در تأیید دیدگاه هیرشفلد مبنی بر اینکه واژه اصلی یهودی و آرامی دارد ذکر کرده است. براساس این دیدگاه، واژه عبری *לְעוֹלָם* بر هر مدتی از زمان اطلاق می‌شده و در نوشته‌های ربّانیان معنای عصر و دوره یا جهان پیدا کرده است، مثلاً *הָעוֹלָם הַזֶּה* یعنی «این جهان» در مقابل *הָעוֹלָם הַבֵּא* یعنی «جهان دیگر». گرونباوم نیز گفته است که تعبیر قرآنی «ربّ العالمین» دقیقاً معادل *רַבּוֹן הָעוֹלָמִים* در آیین عبادی یهودی است (Jeffery, p.208).

^۲ Jeffery

209). بر این اساس، علامت جمع مذکر (م) در زبان عبری، معادلی برای علامت جمع مذکر سالم (ین) در عربی فرض شده و واژه «عالمین» جمع دانسته شده است. جفری در تأیید سریانی و مسیحی بودن واژه نیز شواهدی ذکر کرده است و می‌افزاید که واژه لا۲۷۲۷۲ در سنگ‌نبشته‌های پالمیری و لا۲۷۲ در سنگ‌نبشته‌های نبطی یافت شده است و همچنین، چنانکه شوالی گفته، واژه سریانی لالحح در گویش فلسطینی مسیحی، به لحاظ شکلی معادلی است برای عبارت «للعالمین» در قرآن (Jeffery, p.209).

چنانکه از مطالب بالا بر می‌آید، در اینجا، مؤلفه معنایی جدیدی برای واژه مطرح شده و آن یک مؤلفه «زمانی» است. در واقع، این مؤلفه زمانی است که در کانون معنا قرار دارد، زیرا واژه در آغاز بر «زمان» اطلاق می‌شده و در نوشته‌های ربّانیان به معنای زمانی عصر و دوره و یا معنای مکانی جهان تحول پیدا کرده است. با این حال، در این تفسیر، روشن نیست که چگونه بین مدت و عصر که از مفاهیم زمانی است، با جهان که بر مکان دلالت دارد ارتباط برقرار شده است. علاوه بر آنکه در این تفسیر، اشکال دوم از دو سؤال بالا (ارتباط علم با جهان و جهانیان) پاسخ درخوری نیافته است.

در تکمیل پیشینه بحث، باید از دو تحقیق دیگر در این زمینه یاد شود. در تحقیق نخست، با تقسیم نظرات مفسران به دو دسته (گروهی که «العالمین» را به همه جهان آفرینش تفسیر کرده‌اند و گروهی که آن را به ذوی‌العقول مختص دانسته‌اند)، این فرض تقویت شده است که می‌توان بین دو دیدگاه جمع کرد (Calderini, p.53-58).

برخلاف این، در تحقیق مفصل و عالمانه دوم، «عالمین» به «همگان»، «همه مردمان» یا «مردم همه روزگاران» اختصاص یافته و غیر انسان‌ها از دایره معنایی واژه بیرون فرض شده‌اند (احراری، بی‌تا، صص ۲، ۷-۱۰، ۱۳). در این تحقیق، به درستی بیان شده است که ورود واژه به زبان عربی از طریق زبان عربی جنوبی رخ داده (احراری، بی‌تا، ص ۲) و نیز معنای کانونی عالمین «انسان» است (احراری، بی‌تا، ص ۲۰). اما به هر حال، در هیچ کدام از تحقیقات مذکور، از اصل معنایی مطرح در مقاله حاضر و ارتباط آن با معانی بعدی سخن نرفته است.

۳-۱. «العالمین» در فرهنگ‌های غیرعربی (عبری و سریانی)

واژه عالم (لָאֵלִים) در زبان عبری عهد قدیم به معانی گوناگونی به کار رفته است که آنها را می‌توان در سه دسته جای داد:

الف) در عهد قدیم از مشتقات این واژه برای پوشاندن گناهان، پنهان داشتن عقیده و باورها، نادیده گرفتن و چشم فرو بستن از خطاها برای ممانعت از اجرای عدالت، یا فراموش کردن سوگندها و مانند آن استفاده شده است. در مجموع به نظر می‌رسد که این واژه در بسیاری از کاربردهای خود از نوعی تدلیس و پنهانکاری در جهت پوشاندن خطاها و فریبکاری حکایت داشته است (Gesenius, p.761; Jastrow, v1, p.360). این معنا دستمایه برخی محققان شده تا در تبیین معنای «جهان» برای عالم، اصل لغوی آن را «زمان ناشناخته پنهان» تلقی کنند (رک: Klein, p.466). به هر حال، ظاهراً ارتباطی بین این واژه در عهد قدیم با «العالمین» در قرآن دیده نمی‌شود. شاید به همین جهت باشد که جفری در نسبت دادن این واژه به منابع یهودی (و نیز مسیحی) تردید دارد و تنها ناقل نظرات دیگران است. هورویتز^۳ (p.200) نیز فرضیه یهودی بودن واژه را با تردید مطرح می‌کند.

ب) دیگر معنای این ریشه در زبان عبری مربوط به واژه لָאֵלִים و به معنای بلوغ جنسی است و با واژه عِلْمَ و عُلَامَ در زبان عربی ارتباط دارد. مشتقات این واژه در سبایی به معنای «مرد جوان»، در فینیقی به معنای «دختر» و در نوشته‌های نبطی و پالمیری به معنای «برده» یافت شده است. همچنین حَلَحَ در سریانی به همین معناست و از این ریشه واژه‌های مرتبط با جوانی و نشاط از جمله پسر جوان، دختر جوان، نیرو و نشاط جوانی، نیرو بخشیدن، جان تازه دمیدن و مانند آن ساخته شده است. افزون بر این، ضرب‌المثلی از این ریشه برای اشاره به (صدای) زن جوان یا آوای بسیار زیر صدای پسران در برخی از نوشته‌ها یافت شده است (Smith, p.415; Gesenius, p.761).

^۳ Horovitz

ج) معنای سوم لااِلهَ همان معنای مشهوری است که لغت‌شناسان و مفسران مسلمان و غربی برای واژه «العالمین» به کار برده‌اند: جهان هستی (world)، عصر و دوره (age) و آفرینش (creation). این معنا با واژه عالم (به معنای جهان) ارتباط دارد و در نوشته‌های نبطی و پالمیری و حبشی یافت می‌شود. مشتقات واژه لااِلهَ در این معنا کاربرد بیشتری در عهد قدیم داشته و به معنای متعدد زمانی و مکانی جهان خلقت و نیز برای انسان به کار رفته است. معنای و بافت‌هایی را که این واژه‌ها در آنها به کار رفته، می‌توان به قرار زیر دسته بندی کرد:

۱) زمان گذشته همانند عهد باستان، روزگاران کهن، مردمان باستان، مکان‌های بایر و لم‌یزرع، دروازه‌های کهنه و باستانی، پدران و پیامبران، اعمال پیشین الهی، منجی الهی و آرزوی دادرسی، فرمانروایی و آرامش.

۲) زمان آینده و آیندگان همچون جهان دیگری که از آن همه و جاودانی است، رستگاری دائمی، وجود همیشگی پدیده‌هایی مانند زمین، آسمانها و آنچه در آنهاست.

۳) ارتباطات قومی و ملی همچون دشمنی‌های مداوم و انتقام‌جویی، نام و صفات و الطاف خدا در میان قوم، فرمانروایی داوود، وعده و پیمان الهی، قوانین خدا، کلام الهی، روابط بین خدا و قومش، حکومت و پادشاهی مسیح، آینده نامحدود و بی‌پایان، زندگی دائمی انبیاء، زندگی پس از مرگ، مدت زمانی جهان هستی (Gesenius, p.761-763).
واژه سریانی حَلَل نیز در معانی مشابهی به‌ویژه درباره زندگی دنیوی، جاودانگی، عصر و دوره، زمانهای گذشته و دوره نو کاربرد یافته است (Smith, p.415). نکته درخور توجه آن است که واژه در دو معنای متضاد (هم گذشته و هم آینده) به کار می‌رود.

۲. تحلیل واژه براساس معناشناسی همزمانی

چنانکه گفته شد، زبان‌شناسی همزمانی زبان را در یک مقطع زمانی خاص مورد مطالعه قرار می‌دهد و به جنبه ایستای دانش ارتباط دارد. در این بخش از مقاله، واژه «العالمین» براساس مؤلفه‌های آن در تفاسیر و نیز عناصر هم‌نشین واژه تحلیل شده است.

۲-۱. «العالمین» در قرآن و تفاسیر

واژه «العالمین» ۷۳ بار و در ۳۰ سوره قرآن به کار رفته، که بیشتر آنها مکی است؛ به جز ۱۲ مرتبه در سه سوره مدنی بقره، آل عمران و مائده، بقیه ۶۱ مورد دیگر از سوره‌های مکی است، به ویژه در سوره شعراء که این واژه ۱۲ مرتبه تکرار شده است (رک: عبدالباقی، ۱۳۶۴، صص ۴۸۰-۴۸۱). در برخی از نخستین سوره‌ها (قلم: ۵۲؛ تکویر: ۲۷) این نکته مطرح شده که قرآن جز ذکری برای جهانیان نیست و این موضوع در سوره‌های مکی متأخرتر (ص: ۸۷؛ یوسف: ۱۰۴؛ انعام: ۹۰) تأکید شده است.

چنانکه گفته شد، سؤال ما در این بخش آن است که آیا واژه «العالمین» در تمامی آیات قرآنی یک معنا دارد یا خیر؟ از بررسی اقوال مفسران بر می‌آید که همه آنها این واژه را به «جهانیان»، «جهان‌ها» و «مخلوقات» معنا می‌کنند، اما در اینکه آیا منظور از جهانیان، فقط انسان‌ها هستند یا علاوه بر انسان‌ها، دیگر مخلوقات را هم در بر می‌گیرد، اختلاف دیده می‌شود. در این باره سه دیدگاه وجود دارد:

۲-۱-۱. همه آفریدگان

بسیاری از مفسران قدیم (برای نمونه، رک: مقاتل بن سلیمان؛ طبری، ذیل فاتحه: ۲؛ سمرقندی؛ ذیل انعام: ۹۰، یوسف: ۱۰۴، ص: ۸۷، تکویر: ۲۷)، منظور از «العالمین» را همه مخلوقات دانسته‌اند. به گفته طبری (همانجا)، این قول گفته ابن عباس و سعید بن جبیر است و از سخنان عموم مفسران بر می‌آید. در این قول، بدون آنکه تفکیکی بین موجودات دارای عقل و دیگر مخلوقات قائل شوند، روایت ابن عباس مبنی بر اینکه «رب العالمین» به معنای پروردگار جن و انس است را به معنای همه عوالم فرض می‌کنند (رک: طبری، ذیل فاتحه: ۲؛ ازهری، ۱۴۲۱ق ج ۲، ص ۲۵۲).

بر این اساس، عالم نامی است برای انواع موجودات و اهل هر زمان عالم آن زمانند؛ برای نمونه، انسان‌های هر دوره عالم آن دوره‌اند و دیگر انواع آفریدگان عالم زمان خودند.

برای این قول به شعری از عبدالله بن رؤبه مشهور به عجاج (در گذشته در حدود ۹۰) نیز استناد شده است که در آن به عالم زمان خود اشاره کرده است:

«فَخِنْدِفٌ هَامَةٌ هَذَا الْعَالَمِ»؛ پس خِنْدِف (لیلی بنت حلوان، زنی از جدات عرب) بر فراز این عالم است (ابوعبیده، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۲؛ طبری و نحاس، ذیل فاتحه: ۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۱۰؛ برای توضیح بیشتر درباره این شعر و ابیات دیگر آن، رک: مرزبانی، بی تا، ص ۲۷۸؛ قفطی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۴۱-۴۰).

ابیات دیگری نیز از ادبیات عرب پیش از اسلام نقل شده است که این معنا را تأیید می کند، همچون این بیت از عنتره بن شداد: (عنتره، ۱۴۲۵، ص ۱۱۶)

«وَلَا تَحْتَشُوا مِمَّا يُقَدَّرُ فِي غَدٍ فَمَا جَاءَنَا مِنْ عَالَمِ الْغَيْبِ خَيْرٌ»

۲-۲-۲. صاحبان عقل و خرد

براساس دیدگاه دوم، بین ذوی العقول و دیگر موجودات تفاوت هست و «عالمین» جمعی است که فقط برای ذوی العقول به کار می رود. صاحبان عقل را می توان به سه صورت تفسیر کرد: انسان ها و جنیان، فقط انسان ها، یا انسان، جن، فرشتگان و شیاطین. چنانکه گفته شد، از ابن عباس نقل شده است که «عالمین» را مشتمل بر عالم انسان ها و جنیان می دانست. ازهری آیه «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان: ۱) را دلیلی بر درستی قول ابن عباس می داند، زیرا پیامبر (ص) هشدار دهنده بهائیم و فرشتگان نیست و تنها برای هشدار به سوی جن و انس فرستاده شده است. نحاس (ذیل فاتحه: ۲) نیز با این استدلال که عالمین جمعی است که فقط برای ذوی العقول کاربرد دارد، قول ابن عباس را بهترین دیدگاه دانسته است.

از دیدگاه طباطبایی (ذیل فاتحه: ۲)، بهترین قول آن است که «عالمین» بر هر صنفی که افرادی را گرد آورده، همچون جهان عرب و جهان عجم اطلاق شود. این قول با سیاق نام های الهی که در این آیات - تا آیه «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» - مطرح شده سازگاری بیشتری دارد، زیرا «دین» که همان پاداش روز قیامت است به انسان یا انسان و جن اختصاص دارد، بنابراین مراد از «عالمین» جهان های انس و جن و جماعات آنهاست. آیات «وَاصْطَفَاكَ عَلَى

نساء العالمین» (آل عمران: ۴۲)، «لیکون للعالمین نذیرا» (فرقان: ۱) و «أتأتون الفاحشة ما سبقکم بما من أحد من العالمین» (اعراف: ۸۰) بر این دیدگاه دلالت می‌کنند (طباطبایی، ذیل آیات). مصطفوی (ج ۸، ص ۲۵۶) عالم به صورت مفرد را مشتمل بر هر نوع از موجودات دارای عقل و غیر آن دانسته و هنگامی که جمع سالم بسته می‌شود، آن را به ذوی العقول مختص کرده و جمادات و گیاهان و حیوانات را از آن بیرون شمرده است. وی همچنین عوالم فرشتگان و عقول را خارج از محیط زندگی انسان و بیرون از تعریف عالم دانسته و آیاتی مانند «وَ مَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ» را مؤید این دیدگاه برشمرده است. براساس دیدگاهی نزدیک به این قول، «عالمین» فقط برای انسان‌ها کاربرد دارد و دلیل آن آیه «أتأتون الذکران من العالمین» (شعراء: ۱۶۵) است (طبرسی، ذیل فاتحه: ۲). معنای «جهانیان» در این آیه دشوارتر از دیگر آیات به نظر می‌رسد.

آیات دیگری (رک: بقره: ۴۷، ۱۲۲؛ آل عمران: ۳۳، ۴۲، ۹۶؛ مائده: ۲۰، ۱۱۵؛ اعراف: ۸۰؛ عنکبوت: ۲۸) نیز بر این دلالت می‌کند که مقصود از این واژه صرفاً عالم انسان‌هاست و نه عوالم دیگری همانند عالم مجردات یا نباتات و گیاهان. همچنین، طباطبایی (ذیل یوسف: ۱۰۴؛ ص: ۸۷؛ تکویر: ۲۷) آن را فقط به انسان‌ها اختصاص داده است.

تفسیر سوم ذوی العقول یعنی تفسیر به انسان، جن، فرشتگان و شیاطین از فرآیند بغوی و ابوعبیده نقل شده است. براساس این قول، عالمین برای بهائم به کار نمی‌رود، زیرا این جمع فقط برای ذوی العقول است. در این قول به شعری از اَعشى استناد شده است: «ما إن سَمِعَتْ بِمِثْلِهِم فِي الْعَالَمِينَ» (همچون آنان در جهانیان نشنیدم: ثعلبی؛ قرطبی؛ ابن کثیر، ذیل فاتحه: ۲؛ برای دیگر ابیات شعر، رک: ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۲۵۳).

۲-۱-۳. همه عوالم

براساس این دیدگاه، «العالمین» می‌تواند بر همه عوالم اطلاق شود، مانند عالم جماد و نبات و حیوان و فرشتگان و عالم انسان. طوسی و طبرسی (ذیل فاتحه: ۲) معتقدند که عالم در کاربرد لغوی آن به معنای جماعتی از عقلاء است، اما در عرف متداول میان مردم به

همه مخلوقات گفته می‌شود و آیه «قال وما رب العالمین قال رب السماوات والأرض وما بینهما» بر آن دلالت دارد (نیز رک: ابوالفتوح رازی؛ قرطبی، ذیل فاتحه: ۲).

افزودن عوالمی همچون جمادات و نباتات و حیوانات در منابع متأخر دیده می‌شود و به احتمال بسیار از مباحث فلسفی تأثیر پذیرفته است. راغب اصفهانی (ص ۳۴۴) عالم را نامی برای همه افلاک و آنچه از جواهر و اعراض در بر دارد دانسته است، مثلاً گفته می‌شود عالم انسان، عالم آب و عالم آتش.

فخر رازی (ذیل فاتحه: ۲) کاربرد «عالمین» را برای همه موجودات جز خدا جایز می‌داند که بر سه قسم تقسیم می‌شوند و هر قسم خود اقسامی دارد. فخر رازی می‌نویسد با دلیل ثابت شده است که خارج از این عالم خلأ بی‌نهایتی است و خدای متعال بر هر کار ممکن تواناست و می‌تواند یک میلیون جهان بیرون از این جهان بیافریند، به طوری که هر یک از آن عوالم بزرگ‌تر و حجیم‌تر از این جهان باشد و در آن عرش و کرسی و آسمان‌ها و زمین‌ها و خورشید و ماه قرار گیرد. وی می‌افزاید دلایل فلاسفه در اثبات اینکه عالم هستی یکی است، ضعیف و بی‌پایه است و بر مقدماتی سست بنا گردیده است.

برخی از منابع متأخرتر از امام جعفر صادق (ع) نقل کرده‌اند که عالم بر دو نوع است: عالم کبیر یعنی فلک و آنچه در آن است، و عالم صغیر که انسان است زیرا بر هیأت عالم خلق شده است و خداوند هر آنچه در عالم کبیر هست در او پدید آورده است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴۵؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۴۹۹-۴۹۸).

در تألیفات عارفان مسلمان، تفاسیر عرفانی به معانی عالم افزوده شده و برای نمونه، ابن عربی (بی‌تا، ج ۱، ص ۵۴، ج ۲، ص ۱۲۹) از عالم شهادت، عالم جبروت و عالم ملکوت سخن گفته است. وی واژه «عالمین» را با «کلمه» مرتبط می‌داند، یعنی تصویر یا سایه خدا که او از این طریق شناخته می‌شود (Calderini, p.55). طریحی (۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۳۵)، عالمون را اصناف آفریدگان معنا کرده و افزوده است که برخی عالم را به ذوی العقول مختص دانسته‌اند و بدین ترتیب جمع بستن آن به سبک جمع‌های سالم را توجیه کرده‌اند. وی این دیدگاه را که عالم به عناصر جسمانی محدود شود تکلف دانسته و از تقسیم جهان به عالم مادیات و عالم مجردات دفاع نموده است.

علاوه بر روایات بالا، داستان‌ها و اسرئیلاتی به نقل از کسانی همچون کعب الاحبار، وهب بن منبه، سعید بن مسیب و برخی از منجمان در بسیاری از تفاسیر کهن در تفسیر واژه «العالمین» نقل شده است. از جمله اینکه خدای متعال در حدود هجده هزار یا چهارده هزار عالم خلق کرده است که جهان انسان و جن فقط دو عدد از آنهاست. و یا خدای متعال سیصد و شصت هزار عالم دارد، که هر عالمی با دیگر عوالم متفاوت است. در روایت دیگری از هفت آسمان، هفت زمین و هفت دریا سخن رفته و عجیب‌تر از همه روایتی است به نقل از نوح بن ابی مریم به استناد از ابی بن کعب، که براساس آن خداوند هجده هزار عالم خلق کرده و آنها را با تقسیمی برابر در چهار سوی شرق و غرب و دو جهت دیگر پراکنده است (طبری؛ ابن ابی حاتم رازی؛ ثعلبی؛ ابوالفتوح رازی؛ ابن کثیر، ذیل فاتحه: ۲). برخی مفسران همچون طبری و ابن کثیر (ذیل فاتحه: ۲) به ضعف و بی‌فایده بودن چنین روایاتی تذکر داده‌اند.

۲-۲. تحلیل معنایی «العالمین» بر اساس عناصر همنشین آن در قرآن

تحلیل واژگان برمبنای محور همنشینی، یاری‌کننده فهم بهتر مسئله خواهد بود. سؤال مشخص ما در اینجا چنین است که آیا واژه «العالمین» در همه آیات قرآن و از همان آغاز دارای ساخت معنایی کاملی بوده و هر سه مؤلفه «فاعلی»، «زمانی» و «مکانی» را در بر داشته یا این ساخت به تدریج در بافت قرآنی یا در آرای مفسران و لغت‌شناسان شکل گرفته است؟

چنانکه گفته شد، برای واژه «العالمین»، علاوه بر تحلیل مؤلفه‌ای، می‌توان از نظریه «حوزه معنایی» نیز بهره برد. در واقع، «تحلیل مؤلفه‌ای، نتیجه منطقی باور به نظریه حوزه‌های واژگانی» است. به تعبیر روشن‌تر، وقتی ما واحدهای تشکیل‌دهنده یک حوزه واژگانی را معلوم کنیم و مثلاً مشخص کنیم که «سیب»، «پرتقال»، «موز»، «نارنگی» و غیره، در حوزه واژگانی «میوه‌ها» امکان طبقه‌بندی می‌یابند، مجبور می‌شویم که رابطه درونی واحدهای تشکیل‌دهنده این حوزه را به شکل دقیق‌تری معلوم کنیم. در این شرایط نمی‌توان صرفاً به این ادعا دل خوش کرد که این اقلام واژگانی در تقابل با یکدیگرند، زیرا باید معلوم کرد

که هر یک از این واحدها بر حسب چه مختصه یا مختصاتی، در تقابل با سایر واحدهای این حوزه قرار می‌گیرد.

در مورد معنا واژه‌ها نیز می‌توان مؤلفه‌هایی را در نظر گرفت که واحدهای یک حوزه واژگانی را در تقابل با یکدیگر نمایش دهند و مثلاً خویش‌واژه‌ها را بر حسب جنسیت، نسل، نسبت مادری، و نسبت پدری از یکدیگر متمایز سازند (صفوی، ۱۳۹۲، ص ۱۴-۱۵). در آیات قرآن، «العالمین» (در معنای مکانی یا زمانی آن) در حوزه معنایی ای قرار می‌گیرد، که واژه‌هایی همچون «آسمان»، «زمین»، «عرش»، «روز»، «شب» و مانند آن قرار دارند. همچنین، می‌توان گفت که این واژه نسبت به دیگر واژه‌های گفته شده، «شمول معنایی» دارد. شمول، نوعی هم‌آیی در یک طبقه خاص است، یعنی واژه‌ای که معانی چند واژه دیگر را در بر می‌گیرد. مثلاً واژه «گل» معنای «لاله» و «رز» را نیز در بر دارد (رک: پالمر، ۱۳۶۶، صص ۱۳۲-۱۳۶).

براساس آنچه در ادامه خواهد آمد، به نظر می‌رسد که معنای «العالمین» در آیات قرآن را می‌توان در سه محور^۴ تحلیل کرد. در دو محور اول، واژه‌هایی هم‌نشین «العالمین» هستند که نمی‌توان آنها را در شمول این واژه (به معنای مکانی یا زمانی) فرض کرد. در این آیات، بیشتر مؤلفه فاعلی در معنا ظهور دارد و معنای «انسان» یا «آفریدگان» ساکن در «جهان» از آنها بر می‌آید. اما در محور سوم، عناصر هم‌نشین برای واژه در شمول معنایی آن قرار دارند.

۲-۱. عالمین به معنای غلامان

آیاتی که بهترین معنا برای «العالمین» در آنها، معنای «غلام» است. واژه آرامی لالهم و نیز واژه سریانی حله در آوانگاری با عالم در عربی همخوانی دارد و جمع آن (لالهم) به جمع غلام (غلمان) شبیه است. این معنا به‌ویژه با آیاتی که در آن از گناه قوم لوط سخن می‌رود تناسب دارد. در آیه ۷۰ سوره حجر پس از ذکر اینکه فرستادگان الهی نزد حضرت

^۴ معنای اول «عالم» در عبری، یعنی پنهان‌کاری و تدلیس، در آیات قرآن بعید به نظر می‌رسد و در دسته‌بندی ما قرار نمی‌گیرد.

لوط مهمان شدند، آمده است که مردم شهر شادی کنان آمدند و به لوط گفتند: «أَوْ لَمْ نَنْهَكَ عَنِ الْعَالَمِينَ».

در اینجا معنای «جهان» یا «جهان انسان‌ها» درست به نظر نمی‌رسد، چون معنایی ندارد آنها بگویند: «آیا تو را از جهان انسان‌ها بازداشتیم؟» مفسران «عالمین» را در این آیه به «هر انسان» یا «انسان‌های غریبه» معنا کرده‌اند (رک: طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۵۸؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۱۲۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۹، ص ۲۰۲).

این معنای نسبتاً درستی است و برطبق آن، متجاوزان هر مرد یا هر مرد غریبه‌ای را می‌دیدند به او حمله می‌بردند و لوط را از پناه دادن به هر مردی باز می‌داشتند (رک: بیضاوی، ۱۳۳۰، ج ۳، ص ۳۷۸). بنابراین، ترجمه العالمین در این آیه به انسان‌ها تا حدی درست است و به جهان ارتباطی ندارد.

با این حال ترجمه آیه به «انسان‌ها» نیز کامل نیست، زیرا در این صورت باید بگوییم که قوم لوط او را از ارتباط با همه انسان‌ها منع کرده بودند! ترجمه به «انسان‌های غریبه» درست تر به نظر می‌رسد، اما این معنا از نظر لغوی مؤیدی ندارد. در عین حال، اگر معنای «جوان‌ها» یا بهتر از آن: «پسران» را بپذیریم، هم آیه بالا و هم آیه ۱۶۵ سوره شعراء معنای روشن تری پیدا می‌کند: «آیا با پسران در می‌آمیزید؟» این ترجمه هم روشن تر است و هم با اصل معنای لغوی واژه سازگاری دارد. همچنین، در روایت مرفوعی که ذیل این آیات نقل شده، دختر لوط به پدرش می‌گوید: «مردانی جوان (فتیان) را بر در شهر دریاب که من هیچ قومی خوش‌سیماتر از آنها ندیده‌ام» (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۶۳؛ ابن جوزی؛ ابن کثیر، ذیل هود: ۷۷). معنای «پسران» یا «مردان جوان» سه شاهد دیگر هم دارد:

الف) اول اینکه واژه با علامت جمع مذکر (مردان) در عبری و «ین» در عربی جمع بسته شده است؛

ب) دوم اینکه در آیه بعدی (حجر: ۷۱) و نیز هود: ۷۸، در تقابل با آن واژه «بنات» به کار رفته است: (لوط) گفت: «ای قوم من! اینان دختران منند، آنان برای شما پاکیزه‌ترند»؛ و سوم آنکه مصداق خارجی «العالمین» در این ماجرا همان فرستادگانی هستند که در آغاز

نزد حضرت ابراهیم (ع) و سپس نزد لوط آمدند و همه جا از آنها با ضمائر جمع مذکر یاد شده است (هود: ۶۹-۸۱).

از سوی دیگر، با توجه به اینکه یکی از معانی «عُلام» در زبان عربی «برده» است و در سنگ‌نبشته‌های نبطی و پالمیری نیز واژه به این معنا یافت شده، این امکان هست که «العالمین» در آیات بالا به «بردگان» ترجمه شود. اما به دلیل اینکه واژه عُلام در قرآن فقط به معنای «فرزند پسر» به کار رفته (برای نمونه، رک: آل عمران: ۴۰؛ یوسف: ۱۹؛ مریم: ۸)، و مشهورترین واژه برای «برده» در زبان‌های سامی و از جمله عربی «عَبْد» بوده است (رک: Jeffery, p.209)، چنین معنایی رجحان ندارد.

۲-۲-۲. عالمین به معنای انسانها

معنای دوم «العالمین» عام‌تر از معنای اول و به معنای خاص جهانیان، یعنی «انسان‌ها» می‌سازد در جهان است. چنین معنایی برای تمامی کاربردهای قرآنی واژه تقریباً مسلم فرض می‌شود و گفته شد که اختلاف مفسران درباره «العالمین» در این است آیا منظور از جهانیان، فقط انسان‌ها هستند یا علاوه بر انسان‌ها، دیگر مخلوقات را هم در بر می‌گیرد. در برخی از آیات این معنا کاملاً واضح به نظر می‌رسد، مانند دو آیه‌ای که در بالا درباره قوم لوط بحث شد. همچنین، در برخی از آیات دیگر از جمله أعراف: ۸۰ و آل عمران: ۳۳، ۴۲ و ۹۶ نیز معنای «انسان‌ها» برای «العالمین» به روشنی از واژه بر می‌آید و نمی‌توان آن را به «جهان» ارتباط داد. با این حال، باید در نظر داشت که در این آیات هیچ قرینه‌ای بر خصوصیات انسانی «انسان» دیده نمی‌شود و انسان در این آیات صرفاً مخلوقی است از جمله مخلوقات خدا. به عبارت دیگر، واژه «العالمین» در این آیات از جهت حوزه معنایی آن نیز قابل تحلیل نیست و تنها جنبه هستی‌شناختی دارد.

اما درباره اینکه چه ارتباطی بین معنای واژه عالمین هست، فرضیه‌ای که برخی از محققان درباره ارتباط معنای «انسانها» با «جهان» و تبیین ریشه لغوی عالم و ارتباط آن با معنای گوناگون واژه برگزیده‌اند، بر استناد به ریشه دو حرفی *ul* و مشتقات آن در زبانهای بسیار کهنی همچون سومری و اکدی تکیه دارد. ایشان بر این رأی رفته‌اند که همه معنای

ریشه سه حرفی علم به این ریشه کهن، و به ویژه واژه *ullānu* باز می‌گردد که به معنای «زمان دور» و برخی معانی قیدی همچون «آنجا، از آنجا، بدین سبب، سپس، از آغاز، پس از آن، به محض اینکه، بدون، قبل از» و مانند آن بوده است (رک: Klein, p.466؛ احراری، بی‌تا، ص ۲ به بعد؛ برای معانی ریشه در زبان اکدی، رک: Black, p.420).

با این حال، بر فرض که گذر از یک واژه دو حرفی به سه حرفی و از معنایی مقید به معنای گسترده «جهان» پذیرفتی باشد، باز هم این تفسیر مشکلات واژه «العالمین» ما را برطرف نمی‌سازد و همچنان باید از چگونگی ارتباط «جهان» با «انسان» و چرایی جمع بسته شدن واژه به روش جمعهای سالم گفتگو کنیم. افزون بر این، یکی از معانی ریشه «عل» در زبان عربی با معنای مورد بحث ما یعنی «پسر» ارتباط دارد (رک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۸۸-۸۹).

به نظر می‌رسد که آنچه در اینجا راه گشاست، باز هم توجه به واژه «غلام» در عربی و ارتباط آن با معنای عبری آن در عهد قدیم است. با آنکه غلام در زبان عربی برای «پسر» به کار می‌رود، اما برای میانسال هم کاربرد دارد و چنانکه ازهری (۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۱۳۶) می‌گوید، این معنا در کلام عرب فراوان است. چنانکه در بیت زیر این واژه به معنای عام انسان و صاحب شیء است: (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۵۳۸؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۴۴۰)

«تَنَحَّ يَا عَسِيفُ عَنْ مَقَامِهَا وَطَرِحَ الدَّلْوُ إِلَى غُلَامِهَا»

افزون بر این، در عهد قدیم نیز این ریشه در دو معنای متضاد، هم برای مردمان باستان و هم آیندگان به کار رفته است. در تبیین این توسعه معنایی، همچنین می‌توان به شواهد دیگری از زبانهای سامی استناد کرد که در آنها ریشه علم به معنای مطلق انسان به کار رفته است. از جمله معادل حبشی واژه عالم (*ālam*) که یکی از معانی آن را نوع انسان و بشریت دانسته‌اند (احراری، بی‌تا، ص ۴-۵) و مهم‌تر از آن واژه عبری לַאֲלָמִים (عَلام) در برخی کاربردهای متأخرتر زبان عبری که در همین معنا به کار رفته است (Klein, p.466).

بنابراین، این احتمال تقویت می‌شود که واژه به معنای انسان و نیز معنای جهان، از همان لالام اشتقاق یافته باشد: هر انسانی روزی جوان است، روزی به دوران میانسالی گام

می‌نهد و روزگاری پیر و کهنسال می‌شود؛ جهان نیز ظرف زندگی انسان‌هاست، روزگاری دراز پیش از ما سپری کرده و دیرزمانی پس از ما تداوم خواهد داشت. در واقع، «جهان» معنایی است مجازی و رابطه‌ی ظرف با مظهر خود (ساکنان جهان) دارد. البته در مورد قرآن، توسعه از مؤلفه‌ی فاعلی (مجموعه‌ی انسانهای ساکن جهان) به مؤلفه‌ی مکانی (جهانی که انسانها و در نهایت همه‌ی آفریدگان در آن ساکن‌اند) پس از اسلام و همراه با آشنایی مسلمانان با آرای فلسفی رخ داده است (درباره‌ی چگونگی راه‌یافتن این معنا به منابع اسلامی، رک: احراری، بی‌تا، صص ۴، ۷، ۱۵-۱۸).

۲-۲-۳. عالمین به معنای جهانیان

سومین معنای «العالمین»، معنای مشهور قرآنی آن یعنی «جهانیان» است. در برخی از آیاتی که این واژه در آنها به کار رفته است، قرائنی وجود دارد که این معنا را تقویت می‌کند. در واقع، در این آیات همه‌ی مخلوقات جهان عناصری از یک پدیده فرض می‌شوند که خدای متعال خالق و پروردگار این پدیده است. در این آیات، گویی «العالمین» نسبت به برخی از عناصر هم‌نشین آن، از جمله «آسمان»، «زمین»، «عرش»، «خاور»، «باختر»، «روز»، «شب» - که دارای مؤلفه‌های آشکار مکانی و زمانی‌اند - شمول معنایی دارد و همه را در بر می‌گیرد.

برای نمونه، آیه ۵۴ سوره‌ی اعراف می‌فرماید: «در حقیقت، پروردگار شما آن خدایی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید، سپس بر عرش استیلا یافت. روز را به شب - که شتابان آن را می‌طلبد - می‌پوشاند، و خورشید و ماه و ستارگان را که به فرمان او رام شده‌اند. آگاه باش که خلق و امر از آن اوست. فرخنده خدایی است پروردگار جهانیان» (براساس ترجمه‌ی فولادوند). آیات دیگری نیز بیان می‌کنند که «ربّ العالمین» خدایی بوده که ربوبیت او هم با دنیا و آفرینش آسمان‌ها و زمین (فصلت: ۹-۱۲) و هم با فرشتگان و آخرت (زمر: ۷۵؛ یونس: ۱۱-۱۰) ارتباط دارد.

مفصل‌ترین گزارش درباره‌ی صفات «ربّ العالمین» در گفتگوی حضرت موسی با فرعون در سوره‌ی شعراء (۲۹-۱۶) آمده است. برطبق این آیات، خداوند موسی و هارون را

به عنوان فرستادگان «ربّ العالمین» به سوی فرعون روانه می‌کند. موسی(ع) در ضمن سخنان خود به فرعون می‌گوید که پروردگرم مرا از پیامبران قرار داده است و در پاسخ به سؤال فرعون که «ربّ العالمین» چیست، می‌افزاید: او پروردگار آسمان‌ها و زمین است و پروردگار آنچه میان آن دوست. فرعون خطاب به کسانی که پیرامونش بودند می‌گوید: آیا نمی‌شنوید؟ موسی دوباره گفت: «پروردگار شما و پروردگار پدران پیشین شما». اما موسی باز بر پروردگاری خدا بر «جهان هستی» تأکید می‌کند و این بار از پروردگاری بر خاور و باختر و آنچه میان آن دوست، سخن به میان می‌آورد. آیه ۶۴ سوره غافر، هم از آفرینش و آماده‌سازی زمین و آسمان و هم صورتگری و روزی پاک دادن به انسان‌ها سخن می‌گوید و پروردگاری خدا را بر چنین جهانی می‌ستاید: «این است خدا پروردگار شما! بلندمرتبه و بزرگ است خدا، پروردگار جهانیان.»

بر اساس این تفسیر و با توجه به اینکه مشرکان «الله» را «ربّ الأرباب» و خدای خدایان و برتر از خدای همه قبایل به شمار می‌آوردند و اداره امور جهان خلقت را وظیفه خدایان دیگری به عنوان کارگزاران الله فرض می‌کردند (رک: جواد علی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۱۱۹)، پیامبران قصد داشتند به مردم بفهمانند که همه امور به دست یک خداست و پروردگار شما همان پروردگار همه جهانیان است.

بر این اساس، واژه «العالمین» معنایی بسیار عام پیدا می‌کند و به همه آفریدگان، انسان‌ها، دنیا و آخرت توسعه می‌یابد. طبری (ذیل فاتحه: ۲) این سخن را که «ربّ العالمین» صرفاً به پروردگار دنیا معنا شود و آخرت در نظر نیاید، پنداری باطل می‌داند. بنابراین، دامنه معنایی «جهانیان» به جهان پس از مرگ نیز امتداد پیدا می‌کند: «نیایش آنان در آنجا: خداوندا تو پاک و منزّه‌ی، و درودشان در آنجا سلام است، و پایان نیایش آنان این است که: ستایش ویژه پروردگار جهانیان است» (یونس: ۱۰-۱۱؛ نیز: زمر: ۷۴-۷۵؛ مطففین: ۴-۶).

در آیه ۲۹ از سوره شعراء، پس از گفتگوی حضرت موسی با فرعون بر سر «ربّ العالمین»، فرعون سخن از الوهیت به میان می‌آورد و به موسی(ع) می‌گوید که اگر الهی

جز من اختیار کنی، تو را به زندان خواهم افکنند. از اینجا می‌توان دریافت که «ربّ العالمین» یکی از آلهه بوده است.

در میان اعراب زمان جاهلیت تا نزدیک ظهور اسلام، علاوه بر بت پرستی، پرستش آلهه نیز رواج داشته و بت‌ها در واقع واسطه آلهه بودند و آلهه در اصل ستارگان و اجرام سماوی بود (رک: جواد علی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۱۷۶). از اینجا می‌توان به اهمیت تأکید قرآن بر پروردگاری خدا بر آسمان‌ها و زمین و نیز بر فرمانبرداری و تسبیح و سجود جهان هستی و آسمان‌ها و زمین و آنچه در آنهاست و دیگر پدیده‌های هستی در مقابل خدای یکتا پی برد (برای نمونه، رک: رعد: ۱۳، ۱۵؛ اسراء: ۴۴؛ نور: ۴۴؛ حشر: ۲۴).

بر این اساس، خدای یکتا همان ربّ العالمین است و عالمین بر همه آنچه معرفتی به آن داشتند، جز خدای متعال، اطلاق می‌گردد. در عین حال، العالمین را در این آیات نیز نمی‌توان به «جهان» ترجمه کرد و چنانکه گفته شد این معنایی متأخر و متأثر از آرای فلسفی - عرفانی است؛ بهترین معنای فارسی برای واژه در این آیات «جهانیان» است.

اما در پاسخ به این سؤال در محور همشینی که آیا واژه «العالمین» از همان آغاز دارای ساخت معنایی کاملی بوده است یا نه، باید گفت که به نظر می‌رسد تنها مؤلفه «فاعلی» (معنای «انسان» یا انسان و دیگر آفریدگان) در معنای واژه سهیم است و مؤلفه‌های «زمانی» (عصر و دوره) و «مکانی» (جهان یا جهان‌ها) در معنای قرآنی واژه شرکت ندارند. در آیات قرآن، به‌ویژه در بافت‌هایی که از داستان‌های پیش از قوم موسی (ع) سخن می‌رود - یعنی ماجرای پسران آدم (مائده: ۲۷-۲۸)، سلام خدا بر نوح (صافات: ۷۵-۸۱) و داستان قوم لوط (حجر: ۶۷-۷۰؛ شعراء: ۱۶۴-۱۶۸؛ عنکبوت: ۲۸-۳۰؛ اعراف: ۸۰-۸۴) - قرینه‌ای بر معنای زمانی یا مکانی واژه «العالمین» در محور همشینی نیست.

برخلاف این، چنانکه گفته شد، در آیات مرتبط با ماجرای قوم لوط، مؤلفه «فاعلی» (یعنی معنای «پسران») از واژه بر می‌آید. حتی آنجا که از قوم موسی (ع) سخن می‌رود (شعراء: ۱۶-۲۹) و عناصر مکانی و زمانی با واژه همشینی شده‌اند، یا در بافت‌های مرتبط با مسلمانان (رک: انعام: ۷۱-۷۳؛ اعراف: ۵۴؛ غافر: ۵۹-۶۵؛ فاتحه: ۱-۷؛ فصلت: ۹-۱۲؛

جائیه: ۳۲-۳۷)، «عالمین» مکانی نیست که عناصری در آن جای دارند بلکه مجموعه‌ای از عناصر است که در دوره‌های متأخر یک مکان فرض شده است.

در این آیات، «الله» همان «ربّ العالمین» و «ربّ العالمین» آفریدگار و پروردگار هر چیزی است که می‌دیدند یا می‌شناختند، اعمّ از انسان و آسمانها و زمین و...؛ همو فرمانروای دنیا و آخرت و روز جزاست.

این نتیجه از این جهت با دیدگاه احراری (بی‌تا، ص ۲) همسو است که واژه حتی تا پایان عصر امویان به معنای «جهان‌ها» نبوده است؛ اما از آن جهت که معنای «العالمین» را در زبان قرآن و حدیث به «همه مردم و مردم روزگاران» محدود دانسته، با این دیدگاه تفاوت دارد. از دیدگاه نویسنده این مقاله، «العالمین» به انسانها محدود نیست بلکه همه مخلوقات خدا را در بر می‌گیرد و بهترین معنا برای آن «جهانیان» است، گرچه برطبق آنچه گفته شد در برخی آیات این مخلوقات فقط انسانها و گاه فقط پسران (غلامان) اند.

۳. مقایسه تحلیل در زمانی و همزمانی

در تحلیل مؤلفه‌ای واژه «العالمین» بر اساس روش معناشناسی در زمانی، گفته شد که معنای این ریشه در زبان عبری با واژه غلام در زبان عربی ارتباط داشته، سپس به همه انسانها و در نهایت همه مخلوقات خدا توسعه یافته است. افزون بر این، نتیجه تحلیل مؤلفه‌ای بر مبنای معناشناسی همزمانی، این بود که وقتی واژه «العالمین» در بافت‌های مرتبط با داستان‌های پیش از قوم موسی به کار می‌رود، عناصر زمانی یا مکانی در محور همنشینی نیست. اما آنجا که از قوم موسی سخن می‌رود، به روشنی عناصر مکانی و زمانی با واژه هم‌نشین شده‌اند و در بافت‌های مرتبط با مسلمانان، هر سه مؤلفه دیده می‌شود.

با این حال، در این موارد نیز واژه العالمین دارای مؤلفه مکانی یا زمانی نیست و تنها بر مجموعه پدیده‌هایی دلالت می‌کند که هر کدام از آنها یک «عالم» است و از این رو، عالمین جمع بسته شده است. در واقع، توسعه از مؤلفه فاعلی به مؤلفه‌های زمانی - مکانی در دوره‌های متأخر اسلامی و در آرای مفسران و لغت‌شناسان رخ داده است.

نتیجه گیری

۱- براساس آنچه گفته شد، می توان دریافت که نخستین کاربردهای واژه «العالمین» در نوشته های سبایی و فنیقی به معنای مرد یا زن جوان بوده است. واژه آرامی لالام و نیز واژه سریانی حله در آوانگاری با عالم در عربی همخوانی دارد و جمع آن (لالامین) به جمع غلام (غلمان) شبیه است و در نوشته های نبطی و پالمیری بر همه انسان ها اطلاق شده است.

۲- واژه «العالمین» در همه آیات قرآن یک معنا ندارد و معانی متفاوت اما نزدیک به یکدیگری، از غلامان، انسان ها و همه آفریدگان خدا را در بر می گیرد. به عبارت دیگر، گاه دامنه معنایی واژه ضیق است و به صنفی خاص از مخلوقات (انسان ها) محدود می شود و گاهی دایره وسیعی مشتمل بر همه آنچه می دیدند و می شناختند، جز خداوند متعال، را در بر می گیرد. توسعه معنایی از «مجموعه انسانها» به این مجموعه گسترده، در فرهنگ عرب پیش از اسلام ریشه دارد، چنانکه به ابیات شعری در بالا اشاره شد. اما توسعه مؤلفه ای از مؤلفه فاعلی به مکانی، تحوّل متأخر از معنای قرآنی واژه است. بنابراین، اگر چنانکه گفته اند در تألیفات ربّانیون کاربرد آن برای جهان هستی رواج یافته و برای معانی زمانی و مکانی به کار رفته باشد، این تحوّل بر بافت قرآنی تأثیری نداشته است و به عبارت دیگر، این واژه با کاربرد عهدینی آن ارتباطی ندارد.

۳- برخلاف آنچه از منابع اسلامی برمی آید، تطوّر تاریخی واژه از مؤلفه «فاعلی» به سوی مؤلفه های زمانی و مکانی بوده است و نه برعکس. به تعبیر روشن تر، لغویان و مفسران مسلمان معتقدند که جمع بستن «العالمین» به سبک جمع های سالم برخلاف قاعده است، زیرا این ساختار برای جمع بستن صفات ذوی العقول و اعلامی که در حکم آنهاست به کار می رود. آنها معتقدند که اصل در واژه معنای «جهان هستی» است و در توجیه جمع بستن آن با «ین» جمع سالم، توجیهاتی ذکر کرده اند. حال آنکه تحلیل لغوی - قرآنی نشان می دهد که سیر تطوّر تاریخی برعکس است: واژه در اصل معنایی خود بر انسان (به ویژه انسان

جوان) دلالت دارد، سپس به معنای همه آفریدگان - که هر کدام می‌توانند یک عالم باشند - به کار رفته است. به عبارتی، تنها مؤلفه واژه عالمین در قرآن همان مؤلفه فاعلی است و افزودن مؤلفه‌های زمانی و مکانی بر واژه (معنای «جهان هستی») معنایی متأخر از آیات قرآن است. بنابراین، نیازی به ذکر توجهات برای جمع بسته شدن «العالمین» به روش جمع‌های سالم نیست.

منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن (بی تا)، **تفسیر ابن ابی حاتم**، تحقیق: أسعد محمد الطیب، صیدا: المكتبة العصرية.
۳. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق)، **المحکم و المحيط الأعظم**، تحقیق: هندای، عبدالحمید، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴. ابن عربی، محمدبن علی (بی تا)، **الفتوحات المکیه**، بیروت: دار احیاء التراث.
۵. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بیروت: مکتبه الإعلام الإسلامی.
۶. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل (۱۴۱۲ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: چاپ مرعشلی.
۷. ابن منظور (۱۴۰۵ق)، **لسان العرب**، قم: نشر آدب الحوزة.
۸. ابو عبیده، معمر بن مثنی (۱۳۸۱)، **مجاز القرآن**، تحقیق: محمد فواد سزگین، قاهره: مکتبه الخانجی.
۹. ابوالفرج اصفهانی (۱۴۱۵ق)، **الأغانی**، بیروت: دار احیاء تراث عربی.
۱۰. ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۱. ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۱۲ق)، **الفروق اللغویة**، قم: دارالعلم.
۱۲. احراری، حمید (بی تا)، **دانشنامه ریشه‌شناسی و معناشناسی واژگان قرآن**، منتشر نشده.
۱۳. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، **تهذیب اللغة**، بیروت: دارالعلم.

۱۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۳۳۰)، **انوار التنزیل واسرار التاویل**، بیروت: دارالعلم.
۱۵. پالمر، فرانک (۱۳۶۶)، **نگاهی تازه به معنی شناسی**، ترجمه کورش صفوی، تهران: نشر مرکز.
۱۶. ثعلبی، ابواسحاق احمد بن محمد نیشابوری (۱۴۲۲ق)، **الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی**، بیروت: چاپ ابن عاشور.
۱۷. جواد علی (۱۴۱۳ق)، **المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام**، بغداد: جامعه بغداد علی نشره.
۱۸. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (بی تا)، **المستدرک علی الصحیحین**، تحقیق: یوسف عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: دار المعرفة.
۱۹. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، **لغت نامه دهخدا**، زیر نظر: محمد معین، تهران: دانشگاه تهران.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴ق)، **المفردات فی غریب القرآن**، قم: دار الحق.
۲۱. زبیدی، محمد مرتضی حسینی (۱۴۱۴ق)، **تاج العروس**، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الفکر.
۲۲. زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۸۵)، **الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الأقاویل**، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
۲۳. سمرقندی، ابواللیث (بی تا)، **تفسیر السمرقندی**، تحقیق: محمود مطرجی، بیروت: دار الفکر.
۲۴. سوسور، فردینال (۱۳۸۹)، **دوره زبانشناسی عمومی**، ترجمه: کورش صفوی، تهران: انتشارات هرمس.
۲۵. صفوی، کورش (۱۳۹۲)، «کدام معنی؟»، **فصلنامه علم زبان**، دوره ۱، شماره ۱، صص ۱۱-۴۰.
۲۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۰۷ق)، **تفسیر المیزان**، قم: منشورات جامعه المدرسين فی الحوزة العلمية.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، **تفسیر مجمع البیان**، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۲۸. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق)، **جامع البیان**، تحقیق: شیخ خلیل المیس / صدقی جمیل العطار، بیروت: دار الفکر.
۲۹. طریحی، فخر الدین (۱۴۰۸ق)، **مجمع البحرين**، تحقیق: احمد حسینی، قم: راه حق.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، **التبیان**، تحقیق: احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت: مکتب الإعلام الإسلامی.

٣١. عبدالباقی، محمد فؤاد (١٣٦٤)، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، القاہرہ: دار الکتب المصریہ.
٣٢. عنترہ، ابن شداد (١٤٢٥ق)، *دیوان عنترہ بن شداد*، تحقیق: حمدو طمّاس، بیروت: دار المعرفہ.
٣٣. فخر رازی، محمد بن عمر (١٤٢١ق)، *التفسیر الکبیر أو مفاتیح الغیب*، بیروت: دارالعلم.
٣٤. فراہیدی، خلیل بن احمد (١٤٠٩ق)، *کتاب العین*، تحقیق: مهدی مخزومی / ابراہیم سامرائی، قم: مؤسسہ دار الہجرہ.
٣٥. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (٢٠٠٧م)، *معجم القاموس المحیط*، تحقیق: خلیل مأمون شیحہ، بیروت: دارالعلم.
٣٦. قرطبی، محمد بن احمد انصاری (١٤٠٥ق)، *الجامع لاحکام القرآن*، تحقیق: ابراہیم اطفیش، بیروت: دارالعلم.
٣٧. قفطی، جمال الدین (١٤٢٤ق)، *إنباء الرواة علی أنباء النحاہ*، بیروت: مکتبہ عصریہ.
٣٨. مرزبانی، ابو عبیداللہ (بی تا)، *الموشح*، قاہرہ: تحفہ مصر.
٣٩. مصطفوی، حسن (١٤٣٠ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت: دارالعلم.
٤٠. مقاتل بن سلیمان (١٤٢٤ق)، *التفسیر*، تحقیق: احمد فرید، بیروت: دارالعلم.
٤١. نحاس، احمد بن محمد مصری (١٤٠٩ق)، *معانی القرآن*، تحقیق: محمد علی الصابونی، مکہ: جامعہ أم القری.
42. Black, Jeremy A., Andrew George, J. N. Postgate, (2000), *A Concise Dictionary of Akkadian*, Otto Harrassowitz Verlag: Wiesbaden.
43. Calderini, Simonetta, (1994), "Tafsīr" of ālamīn in rabb al-ālamīn, Qurān 1:2", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 57, No. 1, In Honour of J. E. Wansbrough, pp. 52-58.
44. Gesenius, William (1906), *A Hebrew and English Lexicon of The Old Testament*, translated by Edward Robinson, Boston and NewYork, 1907.
45. Horovitz, Joseph, (1925), *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*, Hebrew Union College Annual, Vol. 2, pp. 145-227.
46. Jastrow, Marcus, (1903), *A Dictionary of the Targumim*, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, London/NEWYORK.
47. Jeffery, Arthur, (1938), *The foreign vocabulary of Qor'an*, Baroda.

48. Klein, Ernest, (1987), A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English, Carta, Jerusalem: The University of Haifa.
49. Smith, J. Payne (1957), *A Compendious Syriac Dictionary*, Founded upon the Thesarus Syriacus of R. Payne Smith, D.D, Oxford University Press.
50. Thayer, Joseph Henry, (1889), *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, American Book Company.

Bibliography:

- 1- The Holy Qur'an.
- 2- 'Abdul Bāghī. MF. Al-Mu'jam al-Mufahras li 'Alfāz al-Qur'an al-Karīm. Cairo: Dar al-Kutub al-Miṣriyyah; 1364 AH.
- 3- Abu al-Faraj Iṣfahanī. Al-Aghanī. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turāth; 1415 AH.
- 4- Abu al-Futuh al-Razi HA. Rawḍ al-Jinān wa Rawḥ al-Janān fī Tafsīr al-Qur'ān. Mashhad: The Islamic research foundation of Astān Qods Razavi; 1408 AH.
- 5- Abu Hilāl Hasan ibn 'Abdullah al-'Askarī. Al-Furough al-Lugawīyah. Qom: 1412.
- 6- Abū 'Ubaydah Ma'mar ibn al-Muthannāh. Majaz al-Qur'an. Cairo: Maktabah al-Khanjī; 1381 AH.
- 7- Ahrārī H. Encyclopedia of Etymology and Semantics of Quranic Vocabulary (Unpublished).
- 8- Al-Azharī MBA. Tahdhīb al-Lughah. Beirut; 1421 AH.
- 9- Ali J. Al-Mufaṣṣal fī Ta'rīkh al-'Arab Qabl al-Islam. Baghdad University; 1413 AH/1993.
- 10- Al-Nahḥās ABMM. Ma'ān al-Qur'an. Mecca: The University of 'Umm al-Qurā'; 1409 AH.
- 11- 'Antara Ibn Shaddād. Book of Poetry. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1425 AH.
- 12- Bayḍawi 'AB'U. Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'awīl. Beirut, 1330 AH.
- 13- Black Jeremy A. Andrew George J. N. Postgate, a Concise Dictionary of Akkadian. Otto Harrassowitz Verlag: Wiesbaden; 2000.
- 14- Calderini. S. "Tafsīr" of ālamīn in rabb al-ālamīn, Qurān 1:2". Bulletin of the School of Oriental and African Studies: University of London; 57 (1). In Honour of J. E. Wansbrough (1994), pp. 52-58.
- 15- Dekhoda AA. Dictionary of Dekhoda. Tehran: University of Tehran; 1377 HS.

- 16- Fakhr Rāzī MB'U. Al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ alGhayb). Beirut: Np. 1421 AH.
- 17- Farāhīdī KHBA. Kitāb al-‘Ayn. Qom: Hijrat Publications; 1409 AH.
- 18- Fīrūzābādī MBY. Al-Qāmūs al-Muḥīṭ. Beirut: np; 1386 AH.
- 19- Gesenius. W. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Trans: Edward Robinson; 1906 AH. Boston and New York; 1907.
- 20- Ḥākīm Nayshābūrī MB‘A. Al-Mustadrak ‘ala al-Ṣaḥīḥayn. Beirut: Dar al-Ma‘rifah; nd.
- 21- Horovitz J. Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran. Hebrew Union College Annual; 1925; 2: 145-227.
- 22- Ibn Abī Ḥātam ‘ABM. Tafsīr Al-Qur’an Al-‘Aẓīm. Research: Al-Ṭayyib ‘AMṬ. Ṣaydā: Al-Maktabat al-‘Aṣrīyah; nd.
- 23- Ibn al-‘Arabī MB‘A. Al-Futūḥāt al-Makkīah. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turāth; nd.
- 24- Ibn Fāris A. Mu‘jam Maqā‘īs al-Lughah. Research: ‘Abd al-Salām Muḥammad Haroon. Maktabah al-A‘alām al-Islamī; 1404.
- 25- Ibn Kathīr, I. Tafsīr al-Qur’an al-‘Azīm. Beirut: Abdurrahman Mar‘ashlī; 1412 AH.
- 26- Ibn Manẓūr MM. Lisān al-‘Arab. Qom: ‘Adab al-Hawzah; 1405.
- 27- Ibn Sayedah ‘AB‘I. Al-Muḥkam wal-Muḥīṭ al-‘A‘zam. Research: Handāwī ‘A. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmīyah; 1421 AH.
- 28- Jastrow M. A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. London/NEWYORK; 1903.
- 29- Jeffery A. The Foreign Vocabulary of Qor’an. Baroda; 1938.
- 30- Klein E. A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English. Carta, Jerusalem: The University of Haifa; 1987.
- 31- Marzbānī ‘A‘U. Al-Muwashaḥ. Cairo: np; nd.
- 32- Muqātil bin Sulaymān. Tafsīr Muqātil. Research: Ahmad Farīd. Beirut: np; 1424 AH.
- 33- Mustafawī. H. Al-Tahqīq fī Kalamāt al-Qur’an al-Karīm. Beirut, Cairo, London: np; 4th ed: 1430 AH.
- 34- Palmer FR. Semantics: A New Outline. Trans: Kourosh Safavi. Tehran: Nashr-e Markaz; 1366 HS.
- 35- Qafṭī JD. ‘Inbāh al-Ruwāt ‘Alā ‘Anbāh al-Nuḥāt. Beirut: Maktabat al-‘Aṣrīyah; 1424 AH.
- 36- Qurṭubī MBA. Al-Jāmi‘ Li Aḥkām al-Qur’ān. Beirut: np; 1405 AH.
- 37- Rāghīb Isfahānī HBM. Al-Mufradāt fī Gharīb Al-Qur’an. Qom: np; 1404 AH.
- 38- Safavi. K. Which Meaning? Science of Language: 1392 HS; 1: 11-40.
- 39- Samarqandī NBM. The Commentary of Samarqandī (Baḥr al-‘Ulūm). Research: Mahmoud Maṭrajī. Beirut: Dar al-Fikr; nd.

- 40- Saussure F. Course in General Linguistics. Trans: Kourosh Safavi. Tehran: Hermes; 1389 HS.
- 41- Smith J. Payne (Editor), A Compendious Syriac Dictionary, Founded upon the Thesarus Syriacus of R. Payne Smith, D.D. Oxford University Press; 1957.
- 42- Ṭabarī MBJ. Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Dar al-Fikr; 1415 AH.
- 43- Ṭabāṭabā'ī. S. Muhammad Hussain. The Commentary of Al-Mīzān. Qom: Jāme'ah Mudarresīn fī Hawzah 'Ilmīyah; 5th ed: 1374 H.S.
- 44- Ṭabrisī FBH. Majama' Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an. Beirut: Mu'assisat al-'A'lamī; 1415 AH.
- 45- Tha'labī Nīshābūrī AABI. Al-Kashf wa Al-Bayān 'an Tafsīr Al-Qur'an. Beirut: Dār Ihyā' Al-Turāth Al-'Arabī; 1422 AH.
- 46- Thayer JH. A Greek-English Lexicon of the New Testament. American Book Company; 1889.
- 47- Turayhī FD. Majma' al-Baḥrayn. Research: Sayyid 'Ahmad Husseinī. Qom: Maktab al-Nashr al-Thīqāfah al-Islāmiyyah; 1408 AH.
- 48- Ṭūsī MBH. Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an. Np: Maktabah al-A'alām al-Islamī; 1409 AH.
- 49- Zamakhsharī M. Al-Kashshāf 'an Ḥaqāyiq Ghawāmiḍ Al-Tanzīl. Cairo: np. 1385 AH/1966.
- 50- Zubaydī MMH. Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs. Beirut: Dar al-Fikr; 1414 AH.

Reconsidering the Semantic Relationships of the Word “*al-'Ālamīn*” According to Component Analysis Method

*Saeid Shafiei*¹

DOI: 10.22051/tqh.2019.23072.2230

Received: 13/11/2018

Accepted: 02/03/2019

Abstract

Questions are being asked about the term “*al-'Ālamīn*”, which have not yet received reasonable responses; e.g. “why has the root ‘*ilm*’ (knowledge) been mentioned for the meanings of ‘peoples of the world’ or ‘worlds?’” Although Muslim philologists have considered it as “Arabic” and the western Qur’anic scholars have described it as Hebrew or Syriac, they did not present a clear meaning for it. The method of this research is word analysis, based on semantic components; first, “*al-'Ālamīn*” is analyzed, based on its components in Arabic and non-Arabic lexicons as diachronic semantics. Then it goes ahead as a synchronic semantics in the Qur’anic textures. Finally, both methods are compared to clarify if the result of a diachronic analysis on “*al-'Ālamīn*” is consistent with synchronic analysis. Findings show that the term “*al-'Ālamīn*” is originally related to Sabaic and Phoenician languages, as well as to “עלם” in Aramaic and ܥܠܡ in Syriac. It is closed to Arabic word «غلام», as well. The best meaning for the word in many Qur’anic verses is “men”, sometimes “the youth” (boys), and in some verses “creatures”, which adding the place component and then making the meaning of “world” are another explanation of the Qur’anic verses. Also, in contrast to the opinions of some orientalist, this word has no connection with Jewish and Christian sources.

Keywords: semantic relationships, *al-'Ālamīn*, component analysis, synchronic semantics, diachronic semantics.

¹. Assistant Professor, Department of Qur’an and Hadith Sciences, University of Tehran, Iran.
s.shafiei@ut.ac.ir

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

سال شانزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۸، پیاپی ۴۱، صص ۸۵-۱۱۶

تبیین انسجام محتوایی سوره لقمان با روش تحلیل محتوای کیفی

زهرا صرفی^۱

DOI: 10.22051/tqh.2019.23709.2284

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

چکیده

تبیین انسجام محتوایی در سوره‌های قرآن کریم رهیافتی مؤثر در نفی شبهه خاورشناسان درباره پراکندگی و ناپیوستگی متن قرآن کریم است. این نوشتار تلاش دارد تا به بررسی انسجام محتوایی در آیات سوره لقمان و کشف مفاهیم محوری برای تبیین ارتباط میان آیات این سوره بپردازد. بر این اساس در چارچوب روش تحلیل محتوای کیفی و با استخراج و دسته‌بندی مفاهیم آیات روشن گردید که هرچند در این سوره به‌ظاهر از موضوعات متعدد و مختلفی سخن به میان آمده است اما محور اصلی مفاهیم این سوره "مدح حکمت و چگونگی حصول آن" است که شامل سه محور فرعی "قرآن کتاب حکیم و حکیم‌پرور"، "لقمان و شایستگی رسیدن به حکمت توحیدی"، و "اسباب حصول حکمت توحیدی"

است. همچنین در این سوره دسته‌ای از مفاهیم مربوط به حکمت مانند: شکر، توحید، طاعت، هدایت، رحمت، فلاح، در برابر مفاهیم مربوط به لهو مانند کفر، شرک، جهل، ظلم، ضلال قرار می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی: لقمان، انسجام محتوایی، تحلیل محتوا، حکمت، لهو.

مقدمه

یکی از ویژگی‌های قرآن کریم تنوع در مفاهیم و موضوعات است. تنوع و تعدد موضوعات در بسیاری از سوره‌های قرآن، سبب طرح شبهه تشتت و پراکندگی آیات از ناحیه مستشرقان گردیده است و افرادی نظیر رژی بلاشر، تئودور نولدکه، ریچارد بل، آندره دوری، توماس کارلایل، مولر، ایگناس گلدزیهر (نک: علی الصغیر، ۱۴۲۰) و دیگران بر اساس همین ویژگی، شبهاتی در باب ناپیوستگی و گسیختگی متن قرآن و انکار الهی بودن آن مطرح کرده‌اند.

اما از آنجا که قرآن کتابی حکیم و از جانب خداوند حکیم است، بی‌تردید بخش‌بندی آن به سوره‌های مختلف و آیات متعدد بر اساس حکمتی خاص انجام گرفته است. خداوند حکیم در قرآن حکیم اختلاف نداشتن آیات قرآن را دلیلی بر حقانیت آن دانسته است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲). از این رو آن‌سوی کثرت و تنوع ظاهری مفاهیم و موضوعات در هر سوره می‌توان در پی تحلیل و تبیین حکیمانه برای به هم پیوند دادن تمام آن موضوعات و مفاهیم به‌ظاهر پراکنده بود.

البته ضرورت دارد تا برای دستیابی به این هدف به صورت روشمند و بر اساس مبانی محکم و صحیح عمل کرد. پژوهشگران مسلمان به شیوه‌های گوناگون نظیر کشف غرض سوره؛ تبیین ساختار هندسی سوره؛ کشف الگوی گفتمانی سوره در مقام نفی این شبهات بوده‌اند.

بررسی ساختار محتوایی سوره و کشف آن بر اساس روش تحلیل محتوای کیفی نیز یکی از روش‌های مؤثر برای تبیین انسجام محتوایی سوره‌های قرآن است. در تحقیق کیفی یافته‌ها با شیوه‌هایی غیر از روش‌های آماری یا هرگونه کمی کردن حاصل می‌گردد (استراوس و کوربین، ۱۳۸۷، ص ۱۷). روش تحلیل محتوای کیفی نیز از جمله روش‌های تحلیل کیفی است که به تفسیر متن می‌پردازد.

سوره لقمان با ۳۴ آیه یکی از سوره‌های مقطعه است که در آن موضوعات به ظاهر متنوع مطرح شده است (قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۸، ص ۲۵؛ زحیلی، ۱۴۱۱، ج ۲۱، ص ۱۲۶). درباره سوره لقمان افزون بر آنچه در تفاسیر گوناگون آمده است مقالات متعددی نگاشته شده است، که هر یک از زاویه‌ای به پژوهش در این سوره پرداخته است. مانند مقاله "بررسی مبانی مهارت‌های اجتماعی از دیدگاه لقمان حکیم" (مقدس، ۱۳۹۰)؛ مقاله "سالیب التریبه و التوجیه فی سوره لقمان" (محمد صالح و محمد اسماعیل؛ ۲۰۱۳)؛ مقاله "تحلیلی بر منشور تربیتی لقمان حکیم در قرآن کریم" (مولایی و میردامادی، ۱۳۹۵)؛ مقاله: "التناظر النصی بین فاتحتی سوره لقمان و البقره" (خالدبادی، ۲۰۱۷). اما مقاله‌ای که عهده‌دار بررسی انسجام مفهومی در سوره لقمان باشد یافت نشد.

البته درباره استفاده از روش تحلیل محتوا در تحلیل محتوای سوره‌های قرآن کریم برخی مقالات نظیر مقاله "ساختار نظام‌مند مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی در سوره اسراء" (ستوده نیا و جانی‌پور، ۱۳۹۲) نوشته شده است، بر این اساس هدف اصلی این پژوهش آن است تا با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی به تبیین انسجام محتوایی سوره لقمان بپردازد.

۱. روش تحلیل محتوای کیفی

تحلیل محتوای کیفی یکی از روش‌های تحقیق کیفی است که در تحلیل داده‌های متنی کاربرد فراوان دارد و در تفسیر ذهنی_محتوایی داده‌های متنی از طریق فرآیندهای طبقه‌بندی نظام‌مند، کدبندی و تم‌سازی یا طراحی الگوهای شناخته شده به کار می‌رود (ایمان، ۱۳۹۰، ص ۱۸ و ۲۱).

به بیان دیگر تحلیل محتوا فرایند نظام‌مندی است که به کمک آن می‌توان به شناسایی، طبقه‌بندی، تبیین، تفسیر و استنباط و استخراج مفاهیم آشکار و نهان متن پرداخت. زیرا به باور پژوهشگران در روش تحلیل محتوا پیش فرض آن است که با تحلیل پیام‌های زبانی می‌توان به کشف مفاهیم، اولویت‌ها، ادراک‌ها، شیوه‌های سازمان‌دهی و پینش دست یافت (ویلکینسن، ۲۰۰۳، ص ۶۸). پس این روش که به‌عنوان یک تفسیر بین دو قطب عینی و ذهنی قرار می‌گیرد، پژوهشگر را به سمت عناصر پنهانی موضوع هدایت می‌کند (باردن، ۱۹۷۷، ص ۹).

روش تحلیل محتوای کیفی روشی متن‌محور است پس با تحلیل واحدهای متن و بیان مضامین آن و استخراج مفاهیم و مقوله‌ها، سبب درک معنایی فراتر از آنچه در نگاه اول حاصل شده بود، می‌شود. در سایه این روش پژوهشگر می‌تواند بر اساس اهداف پژوهش به گویاسازی متن و بیان مضامین و دسته‌بندی موضوعی آنها و استخراج مفاهیم مقوله‌ها پردازد.

۲. تبیین روش تحقیق

به‌منظور تبیین انسجام محتوایی سوره لقمان به روش تحلیل محتوای کیفی در گام نخست تمام آیات سوره لقمان در داخل جدول اکسل به تفکیک درج گردید، پس هر آیه به‌عنوان یک واحد معنایی لحاظ گردید. آنگاه در چارچوب تحلیل محتوای عرفی که یکی از رهیافت‌ها در زمینه تحلیل محتواست (نک: شی یه و شانون، ۲۰۰۵)، به رمزگذاری و سازمان‌دهی متن در قالب دسته‌بندی‌های کوچک‌تر ذیل سه ستون اصلی با عنوانین: موضوعات فرعی، موضوع اصلی و جهت‌گیری اقدام گردید.

این دسته‌بندی‌ها، الگوها یا مطالبی هستند که یا به‌گونه مستقیم از متن حاصل آمدند و یا پس از تحلیل متن حاصل شدند. مضامین فرعی در واقع موضوعات مطرح شده در متن را به تفکیک روشن می‌سازد. موضوع اصلی عنوانی کلی است که حاکی از مقصود اصلی هر آیه است. جهت‌گیری اصلی نیز کلی‌ترین عنوان هر آیه است که افزون بر خود آیه در استخراج آن سیاق آیات هم مورد توجه قرار گرفته است.

از آنجا که هدف اصلی تبیین انسجام محتوایی سوره لقمان بود پس بر مبنای دسته‌بندی جهتگیری‌ها؛ آیات ذیل سه مقوله: «قرآن کتاب حکیم و حکیم پرور»؛ «لقمان و شایستگی رسیدن به حکمت توحیدی» و «اسباب حصول حکمت توحیدی» قرار گرفت. بخش‌هایی از جدول تحلیل محتوا با توجه به این سه مقوله به‌عنوان نمونه در اینجا آورده شده است.

جدول ۱: تحلیل محتوای آیات سوره لقمان

آیه	مضامین فرعی	مضمون اصلی	جهت گیری
أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (۵)	محسنین همان مفلحین هدایت (تکوینی و تشریحی) از شئون ربوبیت محسنین رشدیافته با هدایت قرآن دارای ظرفیت بهره مندی از هدایت الهی	تطبیق محسنین رشدیافته با هدایت قرآن بر مفلحین	معرفی قرآن حکیم
وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِأَبِيهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (۱۳)	لقمان و نشر حکمت برای شکر نعمت حکمت نهی از شرک اولین پند پدرا نه لقمان حکیم به فرزندش تطبیق شرک بر ظلم عظیم	شرک مصداق ظلم عظیم	تشابه حکمت‌های قرآن حکیم و لقمان حکیم
وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ (۲۱)	دعوت به تبعیت از ما انزل الله و مقابله مجادله گران با آن تبعیت از سنت نیاکان توجیه مجادله گران برای انکار دعوت به تبعیت از ما انزل الله تویخ اندیشه تبعیت از سنت نیاکان دعوت به تبعیت از سنت نیاکان همان دعوت شیطان به عذاب سعیر	تقابل تبعیت از ما انزل الله و تبعیت از سنت نیاکان	تبعیت از ما انزل الله زمینه ساز رسیدن به حکمت

در دسته‌بندی مطالب ذیل سه عنوان کلی فوق تکیه بر مضمون اصلی آیات و دسته‌بندی آنها بوده است. آنگاه به تبیین انسجام و پیوند میان آیات مربوط به هر مقوله و در ذیل عناوین فرعی پرداخته شد، به ویژه آیاتی که به نظر می‌رسید پیوند محتوایی و مضمونی آن با دیگر آیات نیاز به تبیین بیشتری دارد؛ در این تبیین‌ها افزون بر مضامین فرعی، گاه از سوره‌های دیگر قرآن، کتب مرجع و کتب تفسیری استفاده شده است. همچنین در ابتدای دو مقوله دوم و سوم ارتباط و پیوند آن با مقوله نخست تبیین گردید. از آنجایی که تقابل دو مفهوم حکمت و لهو در سوره لقمان موضوعیت دارد، لازم است تا قبل از ورود به مباحث اصلی، این دو مفهوم به اجمال تبیین گردد.

۳. تبیین دو واژه کلیدی متقابل "حکمت" و "لهو"

ماده «ح ک م» دارای یک اصل (ریشه) معنایی با معنای منع (بازداشتن) است. پس حکم حاکم مانع از ظلم و تخاصم است و حکمت امری است که از جهل باز می‌دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۹۱). این نکته از معانی اولیه حسی که برای این ماده در بسیاری از کتب لغت گزارش شده است نیز روشن می‌شود، زیرا حکمت در کاربرد حسی اولیه به معنی لجام و افسار و مانند آن به کار رفته است: «حکمت الدابة یعنی منعها بالحكمة (آن را به وسیله افسار بازداشتن) و أحکمتها (یعنی برای آن افسار قرار دادم)»؛ چون لجام مانع سرکشی حیوان می‌شود و آن را در دست سوار رام و مطیع می‌گرداند. پس به هر «امر بازدارنده» اطلاق شده است، و از آنجا که علوم و دانش‌ها و همچنین فضائل اخلاقی انسان را از بدی‌ها و کژی‌ها باز می‌دارد، این واژه بر آنها نیز اطلاق شده است.

از این رو حکومت (حکم حاکم) و حکمت هر دو در اصل دارای مفهوم بازدارندگی است. اما از آنجا که حکمت بر وزن فعله، دلالت بر نوع دارد، پس حکمت نوعی خاص از بازدارندگی است که با توجه به کاربرد آن، بازدارندگی در جهت خیر و صلاح است و می‌توان آن را وجه تمایز حکمت و حکومت (حکم حاکم) دانست. بر این اساس باید گفت «حکم فراتر از حکمت است و هر حکمتی حکم است، ولی هر حکمی حکمت نیست» (عضیمه، ۱۳۸۰، ص ۲۱۹).

معانی دیگری که برای حکمت بیان شده است، همگی به نوعی به همین اصل معنایی قابل ارجاع است. صاحب العین مرجع حکمت را عدل و علم و حلم گزارش کرده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۶۶)، پس عدل از ظلم، علم از جهل و حلم از سفه باز می‌دارد. لازم به ذکر است ماده «ح ک م» در باب افعال به معنای اتقان و استحکام به کار رفته است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۹۰۲).

لهو هر چیزی است که انسان را از روی هوی یا لذت مشغول خود سازد و از امر دیگری باز دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹)، که آن امر، امر مهم و مقصود اوست (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴). لهو در اصل معنا، رفع خستگی از نفس با چیزی است که مقتضی حکمت نیست (فیومی، ۱۴۱۴).

لعب، لغو، باطل (عبث)، قول زور از واژگان قرآنی نزدیک به مفهوم لهو است. وجه مشترک این واژگان، فقدان هدفمندی عقلانی و حکیمانه است. همچنین معنای مستفاد از این مفاهیم، بازداشتن از امر مهم، بازداشتن از یاد خدا، انصراف از حق، سوق دادن به گناه و فساد، سست کردن اراده و جزم، و برخی دیگر از کارکردهای منفی است (شرف الدین، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲). در بسیاری از آیات و روایات لهو در برابر ذکر قرار گرفته است و فعلی قلبی است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴). از این رو همانطور که برخی منابع لغوی هم یادآور شده‌اند مفهوم غفلت در ماده لهو وجود دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴)، پس ارائه تعاریف مصداقی از لهو و تعریف آن به برخی آلات و ابزار یا برخی رفتارها _ مانند غنا، سخنان پوچ _ به سبب زمینه‌ساز بودن آنها برای حالت لهو (غفلت) است.

۴. قرآن کتاب حکیم و حکیم پرور

بعد از آیه اول که حروف مقطعه و از اسرار قرآن است و طبق نظر مشهور به اعجاز قرآن اشاره دارد، آیه دوم سوره لقمان (تلك آيات الكتاب الحكيم) را می‌توان در حکم نقطه ثقل این سوره دانست که سایر آیات و مفاهیم این سوره به نوعی با آن ارتباط می‌یابد. قرآن حکیم، کلام خداوند حکیم (التوبه: ۶) و تجلی ذات الهی است (الحدید: ۲)، از این رو صفات مختلف قرآن نیز تجلی صفات الهی است.

صفت حکیم از مجموع ۹۷ بار در قرآن کریم، ۹۱ بار برای خداوند متعال به کار رفته است که همواره با صفت‌های دیگر به ویژه دو صفت عزیز و علیم همراه است، چنانکه در این سوره نیز در آیات ۹ و ۲۷ با وصف عزیز حکیم آمده است. حکیم بودن خداوند گاه به معنای مدبری است که افعال خود را در نهایت اتقان و با هدف متعالی انجام می‌دهد و گاه به معنای عالم است که در صورت اول از صفات فعل و در صورت دوم از صفات ذات است (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۸۷). این صفت پنج بار در مقام وصف قرآن آمده است (آل عمران: ۵۸، یونس: ۱، زخرف: ۴، لقمان: ۲، یس: ۲).

در تفسیر آن دو قول اصلی ذکر کرده‌اند: نخست آنکه قرآن کتابی محکم و استوار است که هیچ باطل و تناقضی در آن راه ندارد؛ دوم آنکه قرآن کتابی موافق حکمت و مصلحت و بر طبق واقع و حقیقت است. اما از آنجا که حکمت قرآنی تجلی حکمت الهی است، پس می‌توان گفت وصف حکیم به معنای آن است که آیات قرآن بیان بهترین علم و برترین عمل است.

وصف کتاب به «حکیم» دلالت دارد بر اینکه هیچ لهُو و باطلی در آن راه ندارد، و توصیف آن به «هُدًی» و «رَحْمَةً» صفت حکیم بودن قرآن را تکمیل می‌کند، زیرا قرآن به سوی واقع و حق هدایت می‌کند، بلکه به حق و واقع می‌رساند، اما لهُو و باطل انسان را از امر مقصود و مهم و از حق و واقع باز می‌دارد.

لازمه وصف حکیم بودن قرآن، حکیم‌پرور بودن آن نیز هست، به ویژه آنکه فرموده است: «هُدًی وَ رَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ»، یعنی این قرآن حکیم مایه هدایت به سوی حکمت و منشأ رحمت برای محسنین است. پس قرآن کریم هم در ذات و گوهر وجودی خود عین حکمت است و هم هدایتگر به سوی حکمت، و حکیم‌پرور است. از این رو به باور مفسران، هر انسانی که با قرآن کریم مأنوس شود در اثر انس با آن از حکمت برخوردار می‌گردد و با روحی حکیم به اندازه خود، مظهر خدای حکیم خواهد شد پس می‌تواند روح حکمت را در جامعه احیاء کند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۸).

تا آنجا که این انسان حکیم پرورش یافته در مکتب قرآن توفیق می‌یابد که تحت هدایت مستقیم الهی واقع شود و به مقام فلاح دست یابد، از این رو در آیه پنجم می‌فرماید: (أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ).

طرح این نکته که قرآن مایه هدایت محسنین است ضرورت تنزیه قرآن از نسبت اضلال و مانند آن برای دیگران را پیش می‌کشد از این رو فرمود: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي هُوَ الْحَدِيثَ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ)، در واقع از مطلب قبل عدول نمود تا بیان کند که بهره‌مندی از هدایت قرآن به اراده خود افراد بستگی دارد کسانی که مشتری لهوالحدیث هستند، خود را از هدایت قرآن حکیم محروم می‌کنند. بر این اساس ادامه آیات بر محور این دو گروه یعنی اهل حکمت و اهل لهو و مسائل مربوط به آن دو است. در این آیه در واقع «سَبِيلِ اللَّهِ» تعبیری برای اشاره به قرآن است، همچنان که در آیه بیست و دوم هم «بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى» تعبیری برای اشاره به وحی الهی به ویژه قرآن کریم است.

۵. محسنین، تابع حکمت قرآنی

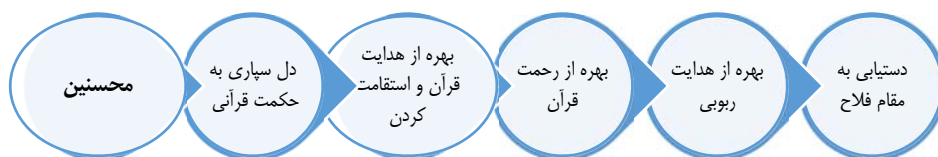
طبق آیه سوم قرآن حکیم هدایت و رحمت برای محسنین است. محاسن در اعمال ضد مساوی است (ابن منظور، ج ۱۳، ص ۱۱۶). محسن اسم فاعل از مصدر احسان است و محسن کسی است که عمل نیکو انجام می‌دهد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۸۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۶۶). محسن مقابل مسیء است و مسیء از نظر معنایی با ظالم یکی است و قرآن کریم محسن را در برابر ظالم به کار برده است: (وَمِن دُرِّيَّتَيْهِمَا مُحْسِنٌ وَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ مُبِينٌ) (صافات: ۱۱۳)، محسن اهل حسنه و مسیء اهل سیئه است: (إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا) (اسراء: ۷) و نیز می‌فرماید: (وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ) (نمل: ۴۴).

در آیه دوم سوره لقمان صریحاً فرمود: «هُدًى وَ رَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ»، پس محسنین که با حسن اختیار خود در پی نیکی‌اند و عمل نیک انجام می‌دهند، کسانی‌اند که ظرفیت بهره‌مندی از قرآن حکیم را دارند، پس اگر به حکمت قرآنی دل سپارند، در پی آن از هدایت و رحمت قرآن کریم بهره می‌برند.

پس محسنین در مرتبه دوم و پس از آنکه با حسن اختیار خود در پی خیر برآمدند، از حکمت و هدایت قرآن بهره‌مند شده‌اند. زیرا هدایت قرآن هدایتی اجباری نیست و بهره‌مندی از آن به اختیار انسان واگذار شده است (النساء: ۳). محسنین نه تنها دل به هدایت قرآن می‌سپارند، بلکه در این راه استقامت هم می‌ورزند: (و بُشِّرِ لِلْمُحْسِنِينَ إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ) (الاحقاف: ۱۳).

با توجه به آیه چهارم، محسنین در سایه هدایت قرآن، اهل اقامه نماز و پرداخت زکات و یقین به آخرت هستند؛ یقین به آخرت مستلزم یقین به توحید و نبوت نیز است و این هدایت‌یافتگی در حقیقت مقدمه‌ای برای بهره‌مندی ایشان از رحمت است. از نگاه برخی مفسران رحمت افاضه‌ای است که کمبودها را جبران و نیازها را مرتفع می‌سازد؛ زیرا قرآن دل انسان را با نور علم و یقین روشن و از تاریکی جهل و شک دور می‌سازد، و فضایل را جایگزین رذایل می‌کند، پس مایه رحمت است زیرا صحت و استقامت اصلی و فطری انسان را به وی باز می‌گرداند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۱۸۳).

آنگاه محسنین پس از بهره‌مندی از هدایت و رحمت قرآن، شایسته برخورداری از مراتب بالاتر هدایت می‌گردند که در آیاتی نظیر (و الَّذِينَ جَاهَدُوا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ) (العنكبوت: ۶۹)؛ (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا) (انفال: ۲۹)؛ (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا) (الطلاق: ۲) به آن اشاره شده است. به نظر می‌رسد که به همین جهت است که در آیه پنجم پس از اشاره آیه قبل به دل‌سپردن محسنین به هدایت قرآن و اشاره به ویژگی ایشان در این مسیر می‌فرماید: (أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) که بیانگر آن است که محسنین به جهت حسن عملکرد به مراتب بالاتر هدایت راه می‌یابند و تحت هدایت پروردگارشان قرار می‌گیرند تا در نهایت به فلاح و رستگاری دست یابند.



در ادامه آیات، محسنین را با عبارتی دیگر که مکمل توصیف‌های قبلی است، توصیف می‌کند: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) (لقمان: ۸)، بر اساس این آیه حسن فاعلی توأم با حسن فعلی یعنی ایمان در کنار عمل صالح عامل فلاح محسنین است و پاداش ایشان نیز خلود در جنات نعیم است.

آیه بیست و دوم نیز به صراحت از این گروه یاد کرده است: (وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ). محسن در این آیه با توجه به تعریف آن در آیات پیشین، همان محسنی است که تحت هدایت قرآن قرار گرفته است پس گویا به عروه الوثقی چنگ زده است. عبارت (وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ) نشان از حسن اختیار این گروه برای تسلیم در برابر خداوند حکیم و کلام حکیمانه او یعنی قرآن کریم دارد. نتیجه این دل‌سپردن بهره‌مندی از هدایت و رحمت قرآن و اقامه نماز و ایفاء زکات و یقین به آخرت است که تعریف محسن در آیه چهارم است. پس چنین فردی به "عروه الوثقی" چنگ زده است.

به باور مفسران عروه الوثقی به معنای دست‌آویز محکمی است که قابل جدا شدن نیست و این جمله - دستاویز محکم - استعاره تمثیلی، از نجات و رستگاری است. جمله (وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ)، در مقام تعلیل جمله (فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى) است، پس بدان جهت به چنین دستاویزی چنگ زده است که منتهی به خدایی است که وعده چنین نجات و فلاحی را داده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۲۳۰). به عبارت دیگر چون بازگشت همه چیز به سوی خداست تسلیم در برابر خداوند، چنگ زدن به عروه الوثقی است.

۶. ظالمین، مشتریان لهوالحدیث

در آیه ششم «مَنْ يَشْتَرِ هُوَ الْحَدِيثِ» در تقابل با محسنین قرار گرفته‌اند: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي هُوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِعَبْرٍ عِلْمٍ وَ يَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ). یادکرد از مشتریان لهوالحدیث برای اشاره به این نکته است که محروم بودن ایشان از هدایت و رحمت قرآنی بلکه ابتلای ایشان به ضلالت و نقت به خواست خودشان است که در پی لهوالحدیث هستند و نه تنها خود را از احسن الحدیث (زمر: ۲۳) محروم می‌کنند، بلکه دیگران را نیز از آن باز می‌دارند و آن را به سخره می‌گیرند.

لفظ اشترا در معاوضه مطلق به کار می‌رود و اشترا هم بر بذل اموال و هم بر بذل قوا و استعداد و عمر صادق است (سلطان علی شاه، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۲۶). اضافه لهو به حدیث به تقدیر «من» بیائیه - اللهم من الحدیث - و برای تبیین است. لهو الحدیث هر چیزی است که انسان را از حق بازدارد، حقی که در آیه از آن به «سبیل الله» تعبیر شده است. پس "مَنْ يَشْتَرِي هُوَ الْحَدِيثِ" کسی است که در پی باطل می‌رود تا از راه خدا باز دارد. همانطور که برخی مفسران یادآور شده‌اند قرآن کریم و عترت دو ظهور صراط مستقیم‌اند و سبیل الهی مسیرهایی‌اند که از جهات گوناگون به صراط مستقیم متصلند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، صص ۲۱۴-۲۱۶).

بر این اساس «اشترای لهوالحدیث» برای «اضلال عن سبیل الله» به معنای آن است که این گروه می‌خواهند تا به کمک ترویج لهوالحدیث مردم را از روی آوردن به آموزه‌های حکیمانه قرآن بازدارند و این رویکرد ایشان را به جهل (بغیر علم) و سپس به سخریه سبیل الله (ویتخذا هزوا) سوق می‌دهد. بر همین اساس عذابی خوارکننده در انتظار ایشان است: (اولئک لهم عذاب مهین). آیات مختلفی در این سوره در ارتباط با این گروه آمده است، که جدول ذیل آیات مربوط و مضامین استنباطی مربوط را نشان می‌دهد.

طبق آیه هفتم از ویژگی‌های دیگر مشتریان لهوالحدیث برخوردار مستکبران ایشان، هنگام تلاوت آیات الهی بر ایشان است رفتار ایشان بسان کسی است که گویی آن را نشنیده یا گویی مبتلای به سنگینی گوش است، از این آیات روی برمی‌گردانند و آن را نشنیده می‌گیرند تا توهین و تحقیر کنند و بی‌ارزش جلوه دهند، پس رویکرد ایشان در

مواجهه با آیات الهی رویکرد کسی است که هدایت را نمی‌خواهد و حکایت کسی است که خود را به خواب زده است. زیرا روحیه استکباری ایشان مانع از آن است که در برابر حق حتی به اندازه شنیدن کلام حق تسلیم شوند: (وَ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَ لِيَ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَسَّطَهُ بِعَذَابِ أَلِيمٍ)، پس شایسته بشارت به عذاب الیم هستند.

در آیه هشتم در تقابل با آیه قبل، محسنین را به خلود در جنات نعیم بشارت می‌دهد و در آیه نهم می‌افزاید: (وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ). این عبارت تأکیدی بر حقانیت وعده‌های الهی است که ضامن اجرای آنها عزت و حکمت خداوند متعال است. این عزت و حکمت در مخلوقات مختلفی که آیه دهم از آنها یاد می‌کند ظهور یافته است و به نوعی تحدی در آفرینش و بلکه تدبیر آن است. شاید وجه اکتفاء به (هَذَا خَلْقُ اللَّهِ) یعنی اشاره به خالقیت الله و عدم اشاره به ربوبیت و تدبیر الهی در آیه یازدهم آن باشد که بیان کند در چنین آفرینش شگفت و نیازمند افاضه دائم، هرگز خلقت از تدبیر قابل انفکاک نیست.

از آنجا که استکبار مشتریان لهوالحدیث در برابر قرآن حکیم و دل سپردن ایشان به لهو در واقع مظهر استکبار در برابر خداوند متعال و بندگی غیر خدا و شرک به اوست؛ از این رو در همین آیه مشرکان را خطاب قرار می‌دهد که: (فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ) آن معبودهای دیگر چه آفریده‌اند تا شایسته شراکت با الله و معبود واقع شدن باشند؟ پس می‌افزاید: (بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ)، بل برای اضراب و استدراک است یعنی غیرالله منشا هیچ اثری نیست، بلکه ظالمان یعنی همان مشرکان

ایشان را عبادت می‌کنند و شریک خداوند متعال قرار می‌دهند چون در گمراهی آشکار هستند. بر اساس آنچه گفته شد؛ مشتریان لهوالحدیث، مستکبر، مشرک، ظالم و ضال هستند و همه اینها ناشی از سوء اختیار و سوء عملکرد ایشان است.



۷. لقمان و شایستگی رسیدن به حکمت توحیدی

دومین مقوله یا دسته آیات درباره اعطای حکمت به لقمان است. طبق آیه دوازدهم در برابر رویکرد جاهلانه مشتریان لهوالحدیث، لقمان نمونه فردی است که ظرفیت و شایستگی دریافت موهبت حکمت از خداوند متعال را در خود ایجاد کرد: (وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ). ویژگی بارز لقمان حکیم که او را شایسته دریافت حکمت کرد از نگاه روایات تفکر است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۴۸۴).

این مولفه یعنی تفکر، همان چیزی است که در آیات پیشین، خداوند متعال با بیان برخی نشانه‌های توحید و قدرت و حکمت خود، آن را خواسته است و در آیات بعد هم به آن تشویق کرده است، زیرا تفکر در نظام آفرینش زمینه‌ساز معرفت توحیدی و نفی شرک است. درک چنین معرفتی دروازه ورود به حکمت است. به باور مفسران حکمت مبتنی بر آراء و اندیشه‌های صحیح و نیز معرفت وظیفه است که پس از تشخیص آن را بکار بندد و دارای مراتب بی‌شمار است مرتبه‌ای به طور موهبت و از شئون نبوت و از الهامات غیبی استمداد می‌جوید و مرتبه اکتسابی آن از لوازم ایمان و تقوی است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۰۰).

۸. پیوند مفاهیم سه گانه حکمت و شکر و توحید

جمله (وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ) در آیه دوازدهم عطف بر جمله خَلَقَ السَّمَاوَاتِ است، در واقع پس از اشاره به برخی از اصول نعمت‌های الهی بر انسان، به لزوم شکر نعمت‌ها اشاره نمود و شکر نعمت را حکمت دانست. زیرا «حکمت عبارت است از دقت نظر در قوه علامه و نظری، اتقان صنع در قوه عماله و عملی؛ و شکر عبارت است از ملاحظه نعمت دادن منعم در نعمت، ملاحظه حق منعم در انعام، که مستلزم تعظیم منعم و صرف نعمت است در جایی که به خاطر آن خلق شده است. این ملاحظه جز دقت نظر نیست و آن تعظیم و صرف نعمت جز اتقان صنع قلبی و بدنی نیست» (سلطان علی شاه، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۲۷).

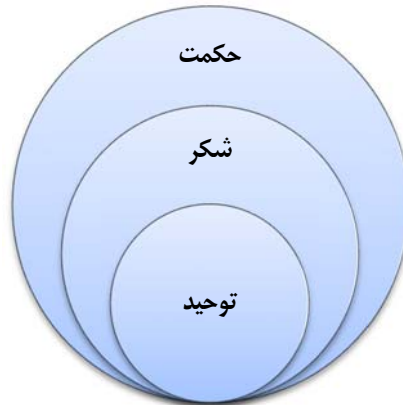
تفسیر حکمت موهبتی به لقمان، به (ان اشکر لله)، تاکید بر پیوند این دو مفهوم است. «شکر خداوند جزو دستورهای عام است که امتثال آن بر همه واجب است. فریضه بودن شکر را عقل برهانی می‌فهمد، زیرا از نظر عقل، شکر منعم و کسی که به ما نعمت داده لازم است و دلیل نقلی نیز آن را تایید می‌کند» (جوادی آملی، ج ۷، ص ۵۶۸). تا آنجا که در آغاز کتب کلام گفته‌اند علت وجوب شناختن خدا، وجوب شکر منعم است (شعرانی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۰۳۰).

حقیقت شکر، اظهار نعمت است، همان طور که کفر، پنهان کردن نعمت و سرپوش نهادن روی آن است. اظهار نعمت به معنای آن است که نعمت در جای خود یعنی جایی که منعم در نظر داشته است استعمال شود و منعم بر آن نعمت حمد و ثنا شود و در قلب از یاد نرود. معلوم است که هیچ موجودی نیست که نعمتی از نعمت‌های باری تعالی نباشد و او هیچ نعمتی را خلق نکرده جز آنکه در راه بندگیش استعمال شود. پس شکر مطلق خدای تعالی، همانا یاد او بدون نسیان و اطاعت او بدون عصیان است: (وَ اشْكُرُوا لِي وَ لَا تَكْفُرُونَ) (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۸).

تفسیر شکر به اطاعت و پیوند این دو مفهوم با یکدیگر و قرار دادن آن در برابر شرک در آیه چهاردهم: (أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ * وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا) به روشنی دیده می‌شود. پس اگر انسان دانست که باید شاکر خدای متعال باشد و قوای او در مقام شکر خدای متعال قرار گرفت، حکیم است. وقتی انسان نعمت را نبیند پیوسته شاکی و طلبکار است و از خداوند متعال دور می‌شود. اما توجه به نعمت توام با یاد منعم مبدا پیدایش محبت خدای متعال هم هست: (يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ) (مائده: ۵۴). پس نباید انسان از نعمت‌ها بی‌پایان پروردگارش غافل شود: (وَ إِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا) (ابراهیم: ۳۴) و (وَ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً) (لقمان: ۲۰)؛ البته باید توجه به نعمت با توجه به منعم حقیقی همراه باشد. وقتی انسان احسان خدا را دید، عبد خدا می‌شود، عبودیت اوج قله کمال انسان و غایت شکر است؛ پس حقیقت توحید به شکر محقق می‌شود. (بَلِ اللَّهُ فَاعْبُدْ وَ كُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ) (زمر: ۶۶).

در قرآن کریم، هم از معارف عقلی و هم معارف اخلاقی و هم معارف فقهی، از جهت محکم و متقن بودن آنها، به حکمت یاد شده است، از این رو در سوره اسراء فرموده است: (لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ... ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُنْقَلَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا) (اسراء: ۲۲ - ۳۹).

آغاز و انجام این آیه و بلکه محور اصلی آن توحید است. پس، توحید اساس حکمت و بلکه خود حکمت است. بر همین اساس بعد از بیان اعطای حکمت به لقمان و تفسیر آن به شکر در آیه دوازدهم؛ از آنجا که شکر خداوند بدون معرفت او میسر نیست، طبق آیه سیزدهم اولین کلام حکیمانه لقمان حکیم توصیه‌ی پدرانه‌ی فرزندش به توحید است: (وَ إِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَ هُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ). افزون بر آنکه خداوند متعال در داستان حضرت یوسف، توحید و نفی شریک از خود را، شکر نامیده است: (مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَ عَلَى النَّاسِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ) (یوسف: ۳۸).



به همان نسبت که در این آیات حکمت و شکر و توحید پیوند می‌یابد، لهو و کفر و شرک و ظلم پیوند می‌یابد. در اینکه خدا کمال محض و بی‌نیاز مطلق و محمود بالذات است، شکی نیست و در حق او انتفاع و ضرر متصور نیست، نه از کفر متضرر و نه از ایمان بهره‌مند می‌شود، پس محال است چیزی از جانب مخلوقش عائد او گردد: (مَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ).

انسان شاکر که نعمت‌ها را در همان مسیر آفرینش آنها به کار گیرد، با این شکر که خود نعمتی از جانب پروردگار است نعمتی دیگر نصیب او می‌گردد و رتبه‌ی وجودی او ارتقاء می‌یابد: (لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ) (ابراهیم: ۷). پس شکر نعمت برای آن است که خود انسان رشد کند. بر این اساس باید گفت از آنجا که هر تکلیف شرعی مصداق نعمت و اجرای آن شکر نعمت است، پس مایه رشد انسان است. نتیجه آنکه حقیقت همه طاعت‌ها همان شکر و حقیقت همه معصیت‌ها همان کفر است. پس می‌توان گفت "من یشکر" اشاره به محسنین و من یکفر اشاره به مشتریان لهوالحدیث دارد، که اولی نعمت‌ها و سرمایه‌ها و استعدادهای خود را مطابق امر ولی نعمت به کار می‌برد، پس شکر نعمت به جای می‌آورد و دومی آنها را در خلاف رضای ولی نعمت به کار می‌گیرد و کفران نعمت می‌کند. اولی در سایه شکر نعمت رشد می‌یابد و دومی در سایه کفر نعمت سقوط می‌کند.

۹. هماهنگی آموزه‌های لقمان حکیم با آموزه‌های قرآن حکیم

در آیات ۱۳ تا ۱۹ این سوره، لقمان در مقام انسانی حکیم به فرزندش حکمت می‌آموزد. اعطای موهبت حکمت به لقمان در سایه تفکر او در خلقت می‌تواند اشاره‌ای باشد به سنتی الهی در اینکه هر انسان که با حسن اختیار در پی حکمت برآید و آن را بجوید، خداوند متعال او را بهره‌مند می‌سازد. زیرا هم در آیات پیشین و هم در آیات بعدی به اسباب حصول حکمت برای انسان اشاره شده است. به هر روی حکمت لقمانی کاملاً منطبق بر حکمت قرآنی و موافق آن است و این مطلب حاکی از وحدت مصدر و منشا آن دو است.

آموزه‌های حکمی لقمان را می‌توان در چند محور گزارش کرد، که نخستین آن توحید است. اصل تشکر از الله یعنی توحید، نخستین سفارش لقمان به فرزندش است: (وَ إِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَ هُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ)، الله منشا ابدی و ازلی تمام نعمت‌ها و فیوضات است و توحید با اطاعت محض از اوامر الهی (اعتقاد و اخلاق و عمل) تجلی می‌یابد.

اصل تشکر از واسطه‌های فیض الهی به طور خاص مادر و پدر، دومین سفارش لقمان به فرزندش است که البته به نوعی مندرج در اصل اول است. در سایه توحید و با درک لاموثر فی الوجود الا الله باید در برابر اسباب مادی که واسطه فیض الهی به انسان است قدرشناس بود و مهمترین این اسباب مادی که واسطه فیض وجودی‌اند مادر و پدر هستند، پس باور به اینکه منشا تمام نعمت‌ها و فیوضات خداوند است پس شکر مخصوص اوست، تعارضی با این نکته که باید در برابر واسطه‌های فیض هم شکر گزار باشیم ندارد. در این آیات شکر با اطاعت پیوند یافته است، پس اطاعت امر پدر و مادر مادامی که امر و خواسته این واسطه‌ها با امر الهی در تعارض نباشد معنی‌دار است و در صورت تعارض، بی‌تردید امر الهی همواره اولویت دارد و انسان نمی‌تواند برای شکرگزاری از واسطه فیض، منبع و منشا اصلی فیض را نادیده بگیرد و امر الهی را فروگذارد.

تذکر معاد سومین سفارش مهم لقمان به فرزندش است. معاد میعادگاهی برای ملاقات با پروردگار نعمت‌بخش، و دریافت ثواب و عقاب در برابر شکر و کفر است و بر اصل بقاء و بازتاب عمل استوار است. سفارش به مهمترین معروف فردی و مهمترین معروف اجتماعی از دیگر آموزه‌های حکمی لقمان به فرزندش است. نماز صورت عملی تشکر از خداوند است و اقامه نماز انسان را با تمام فضایل پیوند می‌دهد و از تمام رذایل باز می‌دارد و به خودسازی و رشد و کمال فرد می‌انجامد.

اقامه امر به معروف و نهی از منکر نیز لزوم انجام وظیفه هر انسان در قبال رشد و تعالی جامعه انسانی و دیگر انسان‌ها به سوی کمال است و حاکی از تعهد انسان نسبت به دیگر بندگان است. چون انجام این وظیفه محتمل آسیب است دستور به صبر داده است. همچنین برای ایجاد توفیق در فریضه امر به معروف و نهی از منکر در آیه هجدهم از دو خصلت اخلاقی منفی نهی کرده است و در آیه نوزدهم به دو خصلت اخلاقی مثبت توصیه کرده است.

۱۰. اسباب حصول حکمت توحیدی

بعد از بیان اعطای موهبت حکمت به لقمان ممکن است ابهام یا شبهه پیش آید که لقمان به واسطه حکمت موهبتی رشد یافت، تکلیف دیگران که از دریافت چنین حکمتی محرومند، چیست؟ بر این اساس باید گفت جمله «أَلَمْ تَرَوْا» در آیه بیستم (أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) در واقع دفع دخل مقدر است و بیان می کند که اسباب حصول حکمت به همه داده شده است. این اسلوب در آیات ۲۹ و ۳۱ نیز تکرار شده است. این سه آیه پیوند وثیقی بین آیات بیستم تا سی و دوم ایجاد می کند.

نکته قابل توجه در این آیات خروج استفهام از دلالت اصلی خودش برای دلالت بر معانی دیگر است. هدف از استفهام در این آیات تشویق آنکه ندیده، به دیدن است و سرزنش و ملامت آنکه دیده، به اینکه چرا به مقتضای دلالت آنچه دیده است عمل نکرده است. همچنین رؤیت و دیدن در این آیات به معنای علم و دانستن است و وجه تعبیر از علم به رؤیت در این آیات برای آن است که بفهماند مطلب آن قدر روشن است که می توان آگاهی از آن را دیدن خواند.

۱۰-۱. تفکر در نظام آفرینش

آیات قرآن به توحیدی دعوت می کند که آیات تکوینی از جمله آسمانهای افراشته، زمین گسترده، آفتاب و ماه مسخر، و سایر عجایبی که خدا در تدبیر آسمانها و زمین بکار برده: (خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِعَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَ أَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ) (آیه ۱۰) همه بر آن دلالت دارند. از آنجا که از نگاه قرآن بصیرت، معرفت و حکمت اکتسابی است چنان که این نکته از نحوه توییح ستمگران در آیات مختلف قرآن از جمله آیه (حج: ۴۶) و نیز تعبیری نظیر «اولی الأبصار» حاصل می شود؛ پس روشن است که تفکر در آیات الهی، انسان را به معرفت الله و توحید می رساند.

تسخیر ماه و خورشید و جریان منظم شب و روز و شگفتی های این چهار پدیده (آیه ۲۰) روشن می سازد که نظم و حرکت آنها به فرمان آفریننده آنها و حاکی از

وحدت و قدرت خالق مدبر است به طوری که هیچ یک قادر به تخلف نیست (أَمْ تَرَأَنَّ اللَّهَ يُوَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ يُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَ أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) (آیه ۲۹).

دریا هم آفریده‌ای از آفریده‌های خداست که با اندیشیدن در اسرار بی نهایت آن می توان به قدرت لایزال الهی در پس اسرار خلقت آن پی برد: (أَمْ تَرَأَنَّ الْفُلْكَ يَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللَّهِ لِيُرِيَكُمْ مِنْ آيَاتِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ) (آیه ۳۱). وجه این همه تاکید در آیات مختلف قرآن بر اصل تسخیر و نیز توجه به نعمت‌های مختلف الهی برای آن است که در سایه تفکر در این نظام برای انسان روشن می گردد که (أَنَّ الْفُؤَادَ لِلَّهِ جَمِيعًا) (بقره: ۱۶۵) و اینکه همه نعمت‌ها و فیوضات از ناحیه الله است و تنها او خالق و مدبر و رب همگان است. چنین جهان بینی ای انسان را به معرفت منعم حقیقی رهنمون می سازد.

خداوندی که او را اشرف مخلوقات قرار داد و همه مخلوقات را جهت بقاء و انتفاع او آفرید. پس درمی یابد که نباید مقصود از آفرینش انسان تعمیر و آبادانی این دار فانی باشد و گرنه او نیز به خاطر غیر خودش موجود می شد. پس بر خود لازم می داند تا در راه کسب کمال بکوشد و سرمایه عظیم عمر را صرف لهو و لعب نسازد و حکمت جز این نیست. در واقع تفکر در نعمت‌ها انسان را به توحید خالقیت و ربوبیت می رساند و حکمت، درک چنین حقیقتی است و این نوع از حکمت را می توان اکتسابی دانست.

انسان پس از درک چنین معرفتی نیاز به این دارد که وظیفه خود را در برابر خدای یکتا و نعمت‌های بی پایان او بداند و این بیان وظیفه، همان است که ادیان و کتب آسمانی برای بشر به ارمغان آورده است و این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا کرد و نیز به انبیایش آموخت تا به مردم بیاموزند و نیز ثمره بهره مندی از هدایت و رحمت آیات قرآن حکیم است.

۱۰-۲. تبعیت از ما انزل الله

از آنجا که تفکر در نظام آفرینش و نیز نعمت‌های بی شمار ظاهری و باطنی انسان را از مجادله‌های جاهلانه درباره خداوند متعال و نیز امر معاد بازمی دارد و او را در مسیر

هدایت قرار می‌دهد؛ اگر انسان فکر و اندیشه نکند و زمینه کسب حکمت را در خود فراهم نسازد، تقصیر از جانب خودش است، بر این اساس مستحق توبیخ است. با این وجود مجادله‌گران با تعطیل کردن عقل و بر اساس منطقی سست و ضعیف، تبعیت کورکورانه از سنت نیاکان را بهانه‌ای برای انکار دعوت حق و آیات الهی قرار می‌دهند. از این رو در آیه بیست و یکم می‌فرماید: (وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا) و ایشان را مورد توبیخ قرار می‌دهد: (أَوْ لَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ).

در این آیه پاسخ مجادله‌گران به دعوت به تبعیت از ما انزل الله که مصداق بارز آن آیات حکیمانه قرآن کریم است را تبعیت از سنت نیاکان بیان می‌کند و سپس به توبیخ اندیشه تبعیت از سنت نیاکان می‌پردازد.

پس تبعیت از ما انزل الله سببی محکم برای دستیابی انسان به حکمت توحیدی و نجات از لهو است، از این رو در آیه بیست و دوم می‌فرماید: (وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ)، طبق این آیه تبعیت از وحی الهی به تمسک به عروه الوثقی تطبیق یافته است و دو شرط ایمان و احسان برای آن ذکر شده است، که تاییدی بر تفسیر بیان شده برای آیات چهارم و ششم است.

در آیه بیست و سوم خداوند متعال رسول گرامیش را دلداری می‌دهد: (وَمَنْ كَفَرَ فَلَا يَجْزِيكَ كُفْرُهُ... إِلَىٰ عَذَابٍ غَلِيظٍ)؛ تا اندوه بر او چیره نشود، زیرا سرانجام روزی به سوی خدا بر می‌گردند، و خداوند متعال ایشان را به حقیقت اعمالشان و آثار سوء آن که همان آتش است، آگاه می‌سازد، پس در آیه بیست و چهارم به ایشان وعده عذاب داده می‌شود: (مَتَّبِعُهُمْ فَلَيْلًا ثُمَّ نَصَّطَرُّهُمْ إِلَىٰ عَذَابٍ غَلِيظٍ). در حقیقت این گروه لجوج نه خود دانشی دارند، و نه به دنبال راهنما و رهبری هستند، و نه از وحی الهی استمداد می‌جویند: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًىٰ وَلَا كِتَابٍ مُّنبِرٍ)، و چون راه هدایت در این سه امر منحصر است لذا با ترک آنها به وادی گمراهی و وادی شیاطین کشیده شده‌اند.

۱۰-۳. توجه به دلالتِ اعتراف به توحید الوهیت

خداوند متعال در دنیا حجت را بر مجادله گران و منکران آیات الهی تمام خواهد کرد تا در آن دنیا نتوانند مدعی شوند که حق بر ایشان آشکار نبوده است و هدایت نشده‌اند. بر این اساس در آیه بیست و پنجم روشن می‌سازد که اعتراف مشرکین به توحید الوهیت مستلزم اعتراف به توحید ربوبیت است؛ پس می‌فرماید: (وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ)، اگر از مشرکان درباره آفریدگار جهان پرسشی شود اضطراراً یا اختیاراً جواب یکسانی خواهند داد: الله. و آنها خلقت آسمان‌ها و زمین را نمی‌توانند به غیر خدا منسوب کنند زیرا این حقیقت بزرگتر از آن است که کتمان گردد. پس باید خداوند متعال را به خاطر این اعتراف ایشان سپاس گفت: (قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ) اما اکثر این مشرکان به لوازم اعتراف خود توجه ندارند: (بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ).

به باور مفسران «لا يعلمون» در این جا به معنای نادانی از روی قصور نیست، زیرا این گونه نادانی مورد توییح هم نیست، پس این اکثریت جهالت‌شان از روی تقصیر است (صادقی‌تهرانی، ۱۴۳۲، ج ۴، ص ۱۹۱). مشرکین این مطلب را می‌دانند اما علم ایشان با اوهام و ظنون آغشته شده است و با جهل و ضلالت آمیخته شده است پس این آگاهی آنان را به خداوند رهنمون نمی‌شود. مشرکین در غایت جهل قرار دارند زیرا در حالی که به چیزی اعتراف می‌کنند، بر خلاف آن عمل می‌کنند.

اکثر مشرکین نمی‌دانند حمد مخصوص کیست و موضع شکر کجاست، پس به رغم تکذیب پیامبر، اعتراف به چیزی دارند که موجب تصدیق اوست. زیرا حداقل به حکم فطرت توحیدی خود اعتراف دارند که جهان هستی مخلوق اوست (آیه ۲۶)، پس خداوند عزیز و حکیمی که آفرینش او پیوسته و بی‌نهایت است (آیه ۲۷)، و حکمت و عزت او اقتضاء می‌کند که آفرینش او دارای هدفی حکیمانه باشد، پس خلق و بعث تمام انسان‌ها برای او به سادگی خلق و بعث یک نفر است و بر همه چیز آگاه است (آیه ۲۸)، خالقی که بی‌نیاز از مخلوق خود است، در حالی که مخلوقاتش نیاز دائم به افاضه وجودی او دارند و کسی جز او قادر بر تدبیر و ربوبیت آنها نیست و اگر لحظه‌ای افاضه فیض الهی قطع گردد،

از میان می‌روند؛ پس امکان ندارد بتوان خالقیت جهان را منفک از ربوبیت آن تصور کرد و با این بهانه به عبودیت غیر او پرداخت.

بر این اساس در آیه بیست و نهم به جریان منظم و پیوسته‌ی شب و روز و تسخیر ماه و خورشید اشاره دارد که شاهدی محکم بر حاکمیت تدبیر الهی در جهان هستی است. آنگاه و بعد از آنکه در آیات قبل بر بروز و ظهور توحید افعالی تاکید می‌کند، در آیه سی‌ام می‌فرماید: (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ). «حق» به معنای «ثابت» از جهت وجود، و ثبوت است و «باطل» در برابر آن به معنای چیز غیر ثابتی است که ثبوت و وجود ندارد و از تعبیر آیه استفاده‌ی انحصار می‌شود، یعنی حق فقط خداست و معبودان غیر از او همه باطل‌اند. به عبارت دیگر «حق» به وجود حقیقی و پایدار و غیر مشروط یعنی الله اشاره دارد، در حالی که بقیه‌ی موجودات در هستی خود وابسته و نیازمند او هستند. پس هیچ موجودی غیر از الله شانیت ندارد که معبود واقع شود.

۱۰-۴. انقطاع از اسباب مادی و ظهور فطرت توحیدی

هر انسانی مفضول به فطرت توحیدی است، هر چند که زیر حجاب غفلت و معصیت محجوب شود و بی‌اثر گردد؛ بر این اساس در برخی شرایط مجدداً احیاء می‌گردد. پس فطرت توحیدی مشرکان با قرارگیری در شرایط انقطاع از اسباب مادی ظهور می‌یابد، از این رو بعد از آنکه در آیه سی و یکم به آیات الهی در دریا اشاره می‌کند، در آیه سی و دوم می‌فرماید: (وَإِذَا عَشِيَهِمْ مَوْجٌ كَالظُّلُمِ الَّذِي دَعَا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ).

اینکه فطرت انسان، او را وادار می‌سازد که هنگام درماندگی و قطع امید از اسباب مادی به خداوند متعال متوسل شود و به او وعده شکر و اطاعت دهد، خود یکی از دلیل‌های توحید است، زیرا به فطرت خود احساس می‌کند که تنها موجودی که قادر به نجات اوست، خدای سبحان است.

خداوندی که تمام امور وی را از همان روزی که به وجود آمده، تدبیر و اداره کرده است و تدبیر هر سبب و وسیله دیگری هم به دست اوست، در حالی که تا کنون در مقابل چنین پروردگاری عصیان کرده است و استحقاق نجات را ندارد، پس برای کسب

چنین استحقاقی و نیز استجاب دعا، با خدای خود عهد می‌بندد که در صورت نجات، اهل شکر و اطاعتش گردد. گو اینکه بعد از آنکه نجات یافت، باز هم فطرت خود را فراموش کرده و عهد خود را می‌شکند و لذا در ادامه همین آیه می‌فرماید: (فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ).

۱۰-۵. توجه به صفات الهی به ویژه صفت ربوبیت

محور و اساس حکمت درک توحید است و آیات بخش پایانی سوره یعنی آیات ۲۰ تا ۳۴ به طور ویژه به تبیین معارف توحیدی پرداخته است. آموزه توحید ربوبی نیز مهمترین محور این معارف است. اگر انسان توجه داشته باشد که عبد و مملوک خداوند متعال، و غوطه‌ور در نعمت‌های اوست؛ آنگاه درک رابطه مملوکی و مالکیت و رابطه عبودیت و مولویت با کفران در برابر مالک و مولا و نادیده گرفتن نعمت‌های او سازگار نخواهد بود؛ پس چنین درکی مانع از کفر خواهد شد و انسان را از گرایش به لهو و باطل در دنیای مادی محفوف با اسباب و علل مادی فراوان محیط بر انسان باز می‌دارد.

در این آیات مجموعه‌ای از اسماء الحسنی یا صفات خداوند بیان شده است: غنی، حمید، عزیز، حکیم، سمیع، بصیر، خبیر، حق، علی و کبیر. افزون بر آنکه در این آیات از خالقیت، مالکیت مطلقه، علم بی‌انتهایا، قدرت نامتناهی او سخن گفته شده است. همچنین در آیه ۳۰ به صفت حق به معنای ثابت در وجود اشاره شده است که به طور انحصاری به خداوند متعال اختصاص دارد و اینکه دیگر صفات الهی مانند قدرت و علم و نیز نشانه‌ها و دلایلی که در آیات قبل بیان شد، همگی دلیل بر آن است که خدا حق و پایدار است و معبودان دیگر که مشرکان می‌پرستند، باطل و وابسته و نیازمند اویند، پس هرچه ارتباط موجودات با خدا بیش‌تر گردد، حقانیت بیش‌تری کسب می‌کنند.

بیان صفت رب برای الله در آیه ۳۳ و نیز توجه به صفاتی که ذیل ربوبیت الله بر بندگاش قرار می‌گیرد و شامل تمام صفات مربوط به ایجاد، امداد، تکلیف، حساب، جزا، موت، بعث بندگان و همه دگرگونی‌ها در ذات و صفات ایشان است، اشاره دارد به آن که حق ربوبیت الهی مقتضی آن است که بندگان خود را ملزم به اطاعت او دانند و دیگری را

شریک او نسازند و تنها مطیع و تسلیم او باشند و تقوای الهی را رعایت کنند، پس نفس خود را از آنچه ناخوش می‌داند، بازدارند و در عمل به آنچه او دوست دارد ملتزم باشند.

۱۰-۶. یاد معاد و پرهیز از فریب دنیا و شیطان

در تناسب با هول دریا و خطر آن که نفس انسان را از غرور قدرت و علم رها می‌سازد و این حجاب‌های باطل را کنار می‌زند و انسان غافل را با منطق فطرت مواجه می‌کند، در آیه سی و سوم به هول اکبر قیامت اشاره کرده است: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ وَاحْشَوْا يَوْمًا لَآ يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنِ وَالِدِهِ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ). برپایی قیامت کبری با تمام صحنه‌های هولناک آن و حسابرسی و ثواب و عقاب، وعده الهی است که بدون هیچ شک و تخلفی رخ خواهد داد. در آن روز تنها تقواست که سود می‌رساند. تقوای الهی در سایه طاعت و ترک معصیت، و با شکرگزاری و پرهیز از کفر و ناسپاسی تحقق می‌یابد. اخبار از صحنه‌های هولناک روز قیامت و توجه دادن انسان به آن نیز زمینه‌ساز ایجاد و ارتقاء آن است. از این رو در این آیه تصویری از غربت انسان در آن روز ترسیم شده است تصویری که در آن پدر به فرزند و فرزند به پدر نمی‌تواند نفعی رساند، زیرا به حکم (تَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ) (البقره: ۱۶۶) تمام وسائل و روابط دنیوی در آنجا از میان می‌رود.

خشیت از روز قیامت، روز انقطاع از تمام اسباب مادی، راهکاری مهم برای نجات انسان از ضلالت است. با توجه به حقانیت وعده الهی، باید از فریب دنیا و تمام جلوه‌های دلفریب آن برحذر بود و دقت نمود تا فریبنده‌ای چون شیطان، انسان را از طاعت الهی و تقوا باز ندارد و به عصیان مشغول نسازد: (فَلَا تَعُرَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرُّكُمُ بِاللَّهِ الْغُرُورُ).

پرهیز از فریب دنیا و شیطان خود اسبابی برای تقویت تقوا و خشیت در وجود انسان است. در حالی که از نشانه‌های فریفتگی انسان در دنیا، انکار رستاخیز است، پس انسان منکر عدم تعیین وقت قیامت را با عدم وقوع آن پیوند می‌دهد تا با آسودگی خاطر مشغول عیش دنیوی خود گردد: (وَ يَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (یونس: ۴۸)، (و قال: وَ

ما يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ * يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا (الشوری: ۱۷-۱۸). پس عبارت (إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ) در واقع نفی چنین شبهه‌ای است.

۱۰-۷. علم مطلق الهی و فقر علمی انسان

به رخ کشیدن علم فراگیر الهی در برابر دست کوتاه انسان محجوب از غیب سبب می‌شود تا حجاب غرور علمی خیالی‌اش کنار رود تا دریابد که در برابر علم الهی، علم و دانشی ندارد؛ بر این اساس در سی و چهارمین آیه می‌فرماید: (إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ). علم خداوند متعال به این امور پنجگانه و جز آن، علمی یقینی، قطعی و شامل است. به باور برخی مفسران برای افاده اختصاص علم به این امور پنجگانه به خداوند متعال، فن ایجاز در حد اعجاز در این آیه به خدمت گرفته شده است.

این امور پنجگانه در احادیث به مفاتیح الغیب تعبیر شده است و آیه: (وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ) (الأنعام: ۵۹)، به آن تفسیر شده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۱۳۷).

پس علم قیامت تنها نزد خداوند است و اوست که باران را در زمین و مکانی که مقدور و مقرر کرده فرو می‌فرستد و اوست که به موجود در رحم‌ها و ویژگی‌های آن علم دارد، در حالی که انسان حتی آینده نزدیک و کسب فردای خود را نمی‌داند، هم چنان که چگونگی و زمان و مکان مرگ خود را نمی‌داند؛ پس با چنین ضعف و قلت علم چگونه می‌تواند از بزرگترین حادثه جهان آفرینش آگاه باشد؟

نتیجه‌گیری

قرآن کلام خداوند حکیم است و آموزه‌های حکیمانه آن دستورالعملی برای هدایت و رشد انسان به سوی کمال و نجات او از ضلالت است. اما این انسان است که با حسن اختیار خود در پی حکمت می‌رود و یا با سوء اختیار خود مشتری لهوالحدیث می‌گردد.

حکمت با شکر و توحید پیوند دارد و با خود هدایت و رحمت و فلاح به ارمغان می آورد. لهُو با جهل و کفر و شرک و ظلم همراه است و با خود عذاب و ضلالت به ارمغان می آورد.

معرفت به توحید خالقیت و نیز توحید ربوبیت و نیز درک لزوم و وجوب شکر در برابر رب و مولا در سایه تفکر در نظام آفرینش و نعمت‌های بی‌پایان الهی برای انسان حاصل می‌شود.

هرچند درک وجوب شکر در توان عقل است اما در باب چگونگی آن انسان نیازمند هدایت است و این همان موهبتی است که به لقمان عطا گردید تا وظیفه خود را در برابر نعمت و ولی نعمت بداند. این همان موهبتی است که خداوند به انبیاء داد تا به مردم بیاموزند و همان حکمتی است که در قرآن تجلی یافته است. پس حکمت همان آداب و رسوم بندگی است که در قالب دین و شریعت به انسان عرضه شده است، بر این اساس در سایه انس با قرآن حکیم می‌توان به این حکمت دست یافت.

همه انسان‌ها قادر به کسب حکمت هستند به شرط آنکه خود بخواهند و در پی حکمت بروند. اما برخی اسباب در این مسیر به انسان کمک خواهد کرد، مانند: تفکر در نظام آفرینش، تبعیت از ما انزل الله، توجه به دلالت اعتراف به توحید الوهیت، انقطاع از اسباب مادی و ظهور فطرت توحیدی، توجه به صفات الهی به ویژه صفت ربوبیت و رعایت تقوا، یاد معاد و پرهیز از فریب دنیا و شیطان، توجه به علم مطلق الهی و فقر علمی انسان.

مفاهیم آیات مختلف در سوره لقمان همه بر محور "حکمت و چگونگی حصول آن" است، پس سخن از هر یک از این موضوعات: قرآن حکیم و مشتریان حکمت قرآنی و در برابر آن مشتریان لهو الحدیث؛ یا سخن از نظام آفرینش و پدیده‌های شگفت‌انگیز و تشویق به تفکر در آن؛ یا سخن از لقمان و شایستگی او برای دریافت حکمت و بیان نمونه‌هایی از آموزه‌های حکیمانه او که به جهت وحدت مصدر با آموزه‌های قرآنی هماهنگی دارد؛ و یا تاکید بر اکتسابی بودن حکمت در عین موهبتی بودن آن، و نیز تذکر

اسباب حصول حکمت؛ در پیوندی محکم با محور اصلی سوره است و متنی کاملاً منسجم و هماهنگ را پدید آورده است.

منابع

۱. **قرآن کریم**.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴)، **معجم مقاییس اللغة**، قم: بی نا.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، **لسان العرب**، بیروت: بی نا.
۵. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰)، **تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور**، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۶. استراوس، آنسلم؛ کوربین، جولیت (۱۳۸۷)، **اصول روش تحقیق کیفی، نظریه مبنایی رویه ها و شیوه ها**، ترجمه بیوک محمدی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. ایمان، محمد تقی و محمود رضا نوشادی (۱۳۹۰)، «تحلیل محتوای کیفی»، **فصلنامه پژوهش**، سال سوم، ش ۲، صص ۱۵-۴۴.
۸. باردن، لورنس (۱۳۷۵ش)، **تحلیل محتوا**، ترجمه ملیحه آشتیانی و محمد یمنی دوزی، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۹. جوادی آملی، عبدالله (بی تا)، **تسنیم**، قم: نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، **قرآن در قرآن**، قم: نشر اسراء.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶)، **الصحاح**، بیروت: بی نا.
۱۲. حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴)، **انوار درخشان در تفسیر قرآن**، تهران: بی نا.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴)، **مفردات الفاظ قرآن**، تهران: بی نا.
۱۴. زحیلی، وهبه (۱۴۱۱)، **التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج**، دمشق: دار الفکر.
۱۵. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷)، **الکشاف**، بیروت: دار الکتب العربی.

۱۶. ستوده نیا، محمدرضا؛ جانی پور، محمد (۱۳۹۲) «ساختار نظام مند مفاهیم و گزاره های اخلاقی در سوره اسراء» **پژوهش نامه اخلاق**، سال ۶، ش ۱۹، صص ۵۵-۸۲
۱۷. سلطانعلی شاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۴۰۸)، **بیان السعاده فی مقامات العبادة**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۸. شرف الدین، حسین (۱۳۹۳)، سرگرمی و لهو در قرآن کریم، **شیعه شناسی**، دوره ۱۲، ش ۴۸، صص ۱۰۳-۱۲۶.
۱۹. شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۶)، **پژوهش های قرآنی علامه شعرانی**، قم: بوستان کتاب.
۲۰. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۳۲)، **ترجمان فرقان: تفسیر مختصر قرآن کریم**، قم: نشر شکرانه.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
۲۳. عضیمه، صالح (۱۳۸۰)، **معنا شناسی واژگان قرآن**، مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۴. علی الصغیر، محمد حسین (۱۴۲۰)، **المستشرقون و الدراسات القرآنیة**، بیروت: دارالمورخ العربی.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹)، **کتاب العین**، قم: بی نا.
۲۶. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴)، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی**، قم: بی نا.
۲۷. قاسمی، جمال الدین (۱۴۱۸)، **تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۱ش)، **مجموعه آثار**، قم: انتشارات صدرا.
29. Hsieh, Hsiu- Fang & Shanon, Sara E. (2005), "Three Approaches to Content Analysis", *Qualitativr Health Research*, vol. 15, No.9, CA: Sage Publications.
30. Wilkinson, D.&Brimingham,P.(2003). *Using Research Instument: A Guide For Researchers*. London: Routeledge.

Bibliography:

- 1- The Holy Qur'an.
- 2- Javadi 'Amoli A. Qur'an in Qur'an. Qom: 'Asrā'; 1385 HS.
- 3- 'Aḏīmah Ṣ. Semantics of the Qur'anic Words. Mashhad: The Islamic Research Foundation of Astan Qods Razavi; 1380 HS.
- 4- Ali al-Ṣaqīr MH. Al-Mustashriqūn wa al-Dirāsāt al-Qur'ānīyah. Beirut: Dar al-Mu'arrikh al-'Arabī; 1420 AH.
- 5- Ālūsī MBA. Rūh al-Ma'āni fī Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm wa al-Sab'I al-Mathānī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah; 1415 AH.
- 6- Farāhīdī KHBA. Kitāb al-'Ayn. Qom: Hijrat Publications; 1409 AH.
- 7- Fayūmī AMM. Miṣbāḥ al-Munīr. Qom: Dar al-Raḏī; 1414 AH.
- 8- Hosseini Hamedani M. Shining Lights in the Commentary of the Qur'an. Tehran: np; 1404 AH.
- 9- Hsieh H. Fang & Shanon SE. Three Approaches to Content Analysis. Qualitative Health Research: 2005; 15(9). CA: Sage Publications.
- 10- Ibn 'Ashūr MT. Al-Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr. Beirut: Al-Tārikh Al-'Arabī Institute; 1420 AH.
- 11- Ibn Fāris A. Mu'jam Maqā'īs al-Lughah. Research: 'Abd al-Salām Muhammad Haroon. Maktabah al-'A'lām al-Islamī; 1404.
- 12- Ibn Manzūr MBM. Līsān Al-'Arab. Beirut: np; 1414 AH.
- 13- Iman MT and Noudshahi MR. Qualitative Content Analysis. Journal of Pazhuhesh. 3(2); 15-44.
- 14- Javadi 'Amoli A. Tasnim, the Commentary of the Holy Qur'an. Qom: 'Asrā'; nd.
- 15- Jawharī IBH. Al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabīyyah. Beirut: Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malā'īn. Nd.
- 16- Laurence B. L'analyse de contenu. Trans: Ashtiyani M and Yamani Douzi M. Tehran: Shahid Beheshti University Publications; 1375 HS.
- 17- Mutahhari M. Collected Works: The Book of Divine Justice. Qom: Sadra Publications; 11th ed: 1381 HS.
- 18- Qāsimī JD. The Commentary of Qāsimī Known as Maḥāsin al-Ta'wīl. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah; 1418 AH.
- 19- Rāghib Isfahāni HBM. Al-Mufradāt fī Gharīb Al-Qur'an. Tehran: np; 1374 HS.
- 20- Sadeqi Tehrani M. Tarjoman-e Qur'an: Brief Commentary of the Qur'an. Beirut: Mu'assisat al-'A'lamī; 1432 AH.

- 21- Sharaf al-Din H. Entertainment and Play in The Holy Qur'an. Journal of Shi'a Studies; 1393 HS. 12 (48); 126-103.
- 22- Sha'rānī A. Qur'anic Researches of Allamah Sha'rānī. Qom: Boostan-e Ketab; 1386 HS.
- 23- Soltan Ali Shah SMBH. Bayān al-Sa'ādah fī Maqāmāt al-'Ibādah. Beirut: Mu'assisat al-'A'lamī; 1408 AH.
- 24- Strauss AL. Basics of Qualitative Research. Trans: Biyouk Muhammadi. Tehran: Research Center of Humanities and Cultural Studies; 1387 HS.
- 25- Ṭabāṭabāyī SMH. Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Mu'assisat al-'A'lamī; 1390 AH.
- 26- Ṭabrisī FBH. Majama' Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an. Tehran: Naser Khosrow; 1372 HS.
- 27- Wilkinson. D. & Brimingham P. Using Research Instrument: A Guide for Researchers. London: Routeledge; 2003.
- 28- Zamakhsharī M. Al-Kashshāf 'an Ḥaqāyiq Ghawāmiḍ Al-Tanzīl. Beirut: Dār Kutub al-'Arabīyah; 1407 AH.
- 29- Zuḥaylī W. Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wal-Sharī'a wal-Manhaj. Damascus: Dar al-Fikr; 1411 AH.

Explanation of the Content Integrity of Sūhrah Luqmān, Based on Qualitative Content Analysis Method

Zahra Sarfi¹

DOI: 10.22051/tqh.2019.23709.2284

Received: 23/03/2018

Accepted: 02/03/2019

Abstract

The explanation of content integrity inside the Qur'anic *sūrah*s is an effective approach to reject orientalist's misconception about the dispersion and discontinuity of the text of the holy Qur'an. The present paper aims to study the content coherence of the verses of Sūrah al-Luqmān and discover its basic conceptions in order to clarify the connection between the verses of this *sūrah*. Accordingly, based on the qualitative content analysis method and through extracting and categorizing the concepts of verses, it is argued that although seemingly various different topics are discussed in this *sūrah*, the main focus of all concepts is "praising wisdom and how to achieve it", consisting of three sub-topics: "the Qur'an is a book of wisdom and bringing up the wise", "Luqmān and his competency of getting wisdom", and "the means for achieving Monotheistic wisdom". In addition, it contains a number of concepts concerning the wisdom, including: gratefulness, Monotheism, obedience, guidance, mercifulness, salvation, in contrary to some other concepts related to amusement (*lahw*) such as: infidelity, Polytheism, ignorance, oppression, and deviation.

Keywords: *Luqmān, content coherence, content analysis, wisdom, amusement (lahw).*

¹. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Al-Zahra University, Iran.

sarfi@alzahra.ac.ir

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

سال شانزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۸، پیاپی ۴۱، صص ۱۱۷-۱۴۳

خلاً صورت ملفوظ روایات و گونه‌شناسی بسترهای چندخوانشی آن (عوامل بستر ساز گشتارهای خوانشی در صورت ملفوظ روایات)

علی محمد میر جلیلی^۱

یحیی میر حسینی^۲

محمد مهدی خیبر^۳

DOI: 10.22051/tqh.2019.23834.2296

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

چکیده

ساختار خط و ماهیت زبان عربی، ظرفیت خوانش‌های متعددی از یک نوشتار را پدید می‌آورد که از آن در اصطلاح زبان‌شناسی به «گشتارهای خوانشی» یاد می‌شود. خوانش صحیح روایات از نسخه مکتوب، رکن اصلی در برداشت اصیل و متقن حدیث است. توجه نمودن بدین امر، گاه دشواری‌ها و اشتباهاتی در فهم روایت به وجود می‌آورد. مناقشات در فهم حدیث و

^۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران. (نویسنده مسئول)

Almirjalili@meybod.ac.ir

^۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران.

Mirhoseini@meybod.ac.ir

^۳. دانشجوی دکترای علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران.

kheibarmohammadmehdi@yahoo.com

برداشت‌های متنوع از مفاد آن که پذیرش یا رد روایت را به دنبال دارد، از نتایج این مهم است. از همین روست که یکی از شرایط اعلامی دریافت حدیث، مقابله شفاهی آن بوده و چندان به پذیرش دست‌نویس و مکتوب حدیثی و نقل آن (مناوله)، روی خوش نشان داده نمی‌شده است. این مقاله می‌کوشد خوانش بر پایه نسخه‌نویساری روایات را به محل بحث گذاشته، عوامل بسترساز قرائت‌های متعدد از متن را بکاود. به دیگر سخن، عوامل پدیدآورنده بدفهمی در خوانش متن حدیث را گونه‌شناسی نماید. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با تمرکز بر نمونه‌هایی که از جنبه‌های مختلف، می‌توان خلاً صورت ملفوظ روایات را به بحث گذاشت، سامان یافته است و به این نتیجه رسیده که مهم‌ترین عوامل چندخوانشی در متن روایات «نبود علائم سجاوندی»، «تقطیع روایات»، «نبود حرکت‌گذاری»، «توجه نداشتن به ترکیبات پایدار زبانی» و «ماهیت قالبی و اشتقاقی زبان عربی» است. کوشش شده است با مثال‌هایی از روایات معصومین (ع) و ارائه پاره‌ای از برداشت‌های متفاوت و متعارض از آن، نشان داده شود توجه به امور فوق تا چه میزان در خور توجه و شایان دقت است.

واژه‌های کلیدی: روایت، صورت ملفوظ واژگان، فقه الحدیث، متن روایت، مضطرب‌المتن.

طرح مسئله

یکی از مباحث مقدماتی در فقه الحدیث، اهتمام به «تثبیت متن یا رفع اضطراب از متن» (میرجلیلی، ۱۳۹۰، ص ۶۲) و «دستیابی به متنی منقح از حدیث» (جمشیدی، ۱۳۸۳، ص ۵۷) است.

از همین روست که رسیدن به صورت صحیح ملفوظ^۱ روایات، در شمار نخستین و بنیادی‌ترین تلاش حدیث‌پژوهان قلمداد شده است. بنابه گفته برخی از محققان، گام اول در فهم حدیث، درنگ در متن خبر است تا معلوم شود متن خبر صحیح است یا خطایی در املا یا خواندن آن رخ نموده است^۲ (معزی دزفولی، ۱۳۳۸، ص ۳).

ماهیت پیدایش خط و نوشتار، ثبت زایش‌ها و تراوش‌های فکری و بیش از همه، ثبت آن چیزی است که بر زبان جاری شده است. در همین راستا، پس از نخستین مرحله تاریخ حدیث که همانا نقل صورت شفاهی احادیث معصومین (ع) بوده است، نوبت به ثبت کتبی شنیده‌ها رسید. درباره گذار از صورت ملفوظ به صورت شفاهی، بحث‌های دامنه‌داری طرح شده که از امکان نقل به معنا گرفته تا تقطیع و تصحیف و تحریف، همگی به قرائت و فهم حدیث مرتبط است. از همین رو، دستیابی به شکل صحیح ملفوظ واژگان، اهمیت فراوان دارد. این امر یعنی خوانش‌پذیری دو یا چندگانه روایات معصومین (ع) به دلیل محوریت سخنان پیشوایان در زندگی پیروان، اهمیت شایان توجهی دارد.

اگرچه در آثاری با عنوان فقه الحدیث بدین نکته عام اشاره رفته است که نخستین گام در فهم روایات، آشنایی با ادبیات عرب - با تکیه بر دانش‌های لغت، صرف، نحو و بلاغت - است^۳، اما به صورت ویژه بر گونه‌شناسی ملفوظ واژگان تمرکز نشده است. این مقاله می‌کوشد خوانش بر پایه نسخه نوشتاری روایات را به محل بحث گذاشته، و توضیح دهد چه عواملی بستر ساز قرائت‌های متعدد از متن روایت می‌گردد؟. به دیگر سخن، عوامل پدیدآورنده بدفهمی در خوانش متن حدیث را گونه‌شناسی نماید.

^۱. «خط نشانه محسوس و دیداری نظام ذهنی زبان است و به‌عنوان ماده‌ای که نظام‌های آوایی را در خور منعکس می‌سازد، با زبان ارتباط می‌یابد. لذا زبان یک پدیده ذهنی واحد است، دو تظاهر و نمود مادی متفاوت دارد که یکی گفتاری و شنیداری، و دیگری نوشتاری است» (باقری، ۱۳۷۱، ص ۱۱۳).

^۲. «الجهة الاولى، التأمل فی متن الخبر و انه صحیح أو وقع فيه تصحیف إنما فی الكتابه أو فی القرائه فقد ثبت وقوع بعض ذلك فی مواضع منها».

^۳. برای نمونه، رک: مسعودی، عبدالهادی (۱۳۸۹)، *درسنامه فهم حدیث*، بخش دوم، فصل سیر فهم حدیث؛ میرجلیلی، علی محمد (۱۳۹۰)، *روش و مبانی فقه الحدیث*، فصل چهارم، بخش علوم مورد نیاز در فقه الحدیث.

۱. گشترهای خوانشی^۴ خنثی

امروزه گرچه در حوزه معناشناسی، این امر پذیرفته نیست که دو واژه در یک زبان، از نظر همه مؤلفه‌های معنایی^۵ در حوزه معنای صریح^۶ و از نظر همه معناهای جانبی^۷ تماماً یکسان باشند (پاکتچی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۷)، اما برخی جابجایی‌ها در خوانش و انتقال از تلفظی به تلفظی دیگر، با آنکه تفاوت‌های ریز معنایی به دنبال دارد، اما در کلیت معنا چندان تغییری پدید نمی‌آورد. پس می‌توان چنین کلماتی را مترادف نسبی قلمداد کرد. از این گونه گشترها که تغییر محسوسی در معنا ایجاد نمی‌کنند، می‌توان به «گشتر خوانشی خنثی» تعبیر کرد. برای نمونه، در حدیث زیر، خوانش‌های متعدد تأثیر شگرفی در نوع برداشت حدیث پژوهان ایجاد نکرده است:

در روایتی از پیامبر (ص) آمده است: «عَلَيْكُمْ بِالْقَرْفَخِ فَهِيَ الْمَكِيسَةُ فَإِنَّهُ إِنْ كَانَ شَيْءٌ يَزِيدُ فِي الْعَقْلِ فَهِيَ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۱۷). در «المكيسَةُ»، سه قرائت محتمل است. نخست آنکه اسم آلت «مَكِيسَةُ» باشد؛ بر شما باد به گیاه کاسنی؛ زیرا کیاست و زیرکی در اثر خوردن آن بوجود می‌آید. اما چنانچه اسم فاعل از باب افعال «مُكَيْسَةُ» یا اسم فاعل از باب تفعیل «مُكَيْسَةُ» باشد، در هر دو صورت، پیام حدیث چنین خواهد بود: بر شما باد به گیاه کاسنی؛ زیرا مقوی کیاست و زیرکی است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۳، ص ۲۳۴).

۲. گشترهای خوانشی فعال

۴. گشتر (transformation) از نظر لغوی به معنای تغییر، جابجایی، دگرگونی و دگردیسی است. تعاریف اصطلاحی گشتر در دانش‌های گوناگون نیز بر همین پایه بیان شده‌اند. به عنوان نمونه، گفته شده: «در انتقال یک متن به متن دیگر تغییراتی روی می‌دهد که گشتر نامیده می‌شود» (صافی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۷).

۵. Semantic Components.

۶. Denotation.

۷. Connotation.

در کنار گشتارهای خوانشی خنثی، یک سری جابجایی‌ها در خوانش‌ها وجود دارد که تفاوت‌های بنیادین معنایی را در پی دارد و به هیچ وجه نمی‌توان آنها را مترادف‌های نسبی قلمداد کرد. از این گونه انتقال‌ها می‌توان به «گشتار خوانشی فعال» تعبیر کرد. در ادامه به پنج محور اصلی عوامل بسترساز این نوع گشتار که زمینه‌ساز تغییر در معنا هستند، اشاره خواهد شد.

۲-۱. فقدان علائم سجاوندی

نخستین عامل زمینه‌ساز گشتارهای خوانشی فعال، نبود علائم سجاوندی است. توضیح آنکه به هنگام ایراد سخن، واژگان با واسطه‌های صوتی به هم پیوند می‌خورند و به کمک آهنگ و لحن کلام، معنای جمله و ارتباط منطقی اجزای آن بر شنونده آشکار می‌گردد؛ لیکن در زبان نوشتار، چون خواننده از راه گوش، درک مطلب نمی‌کند، ناچار برای درک بهتر جملات و عبارات، باید از علائمی چون نقطه، ویرگول، علامت سؤال و تعجب استفاده کرد. به این دسته از نشانه‌ها، «علائم سجاوندی» گفته می‌شود.

عده‌ای کاربرست علائم سجاوندی را تسهیل در امر خواندن و فهم درست مطالب و کمک به رفع پاره‌ای ابهام‌ها دانسته (یا حقی و ناصح، ۱۳۸۴، ص ۷۹) و برخی راهی برای انتقال احساسات نیز بدان افزوده‌اند: «الترقیم هو تبیین الکتاب بعلاماته من التقنیط و اصطلاحاً هو استخدام علامات اصطلاحیة توضع فی اثناء الکلام لیبیان ما یقصده الکاتب من احساسات و معانی» (عیسی و عایش، ۲۰۰۳، ص ۲۵۳). نمونه‌های زیر، به خوبی نشان می‌دهد که نبود علائم سجاوندی در یک روایت، تا چه اندازه می‌تواند بر برداشت‌های مختلف از روایت اثرگذار باشد.

نمونه ۱:

در روایتی از پیامبر (ص) آمده است: «مَنْ بَاتَ عَلَى طَهْرٍ نَبَتْ لَيْسَ عَلَيْهِ حُجٌّ فَفَقْدُ بَرَكْتٍ مِنْهُ اللَّيْمَةُ» (خطابی بستی، ۱۳۵۲، ج ۴، ص ۱۴۲). دو احتمال در قرائت لفظ «حجاً» وجود دارد:

حالت نخست اینکه، علامت ویرگول پس از لفظ «بیت» قرار گیرد. بالتبع، جهت معنادهی روایت با این نوع خوانش، لفظ «حجاً» باید با کسر حاء یعنی «حجاً» به معنای عقل (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۴۰) تلفظ شود و در این صورت، منطوق روایت چنین است: هرکس بر پشت بام بخوابد، عقل ندارد و از حفاظت الهی خارج شده است. حالت دوم آنکه، علامت ویرگول پس از لفظ «حجاً» آورده شود. در این صورت، لزوم معنادهی روایت آن است که لفظ «حجاً»، به صورت «حجاً» به معنی کناره (خطابی بستی، ۱۳۵۲، ج ۴، ص ۱۴۳) باشد که معنا چنین می‌شود: کسی که بر پشت بام بدون کناره بخوابد، از تحت حفاظت الهی خارج شده است. توضیح مطلب آنکه، خداوند حفاظت تمام افراد را بر عهده گرفته است؛ اما اگر کسی به دست خود، هلاکت خویش را فراهم آورد یا کاری مخالف دستورات الهی انجام دهد، خداوند او را به حال خود رها خواهد کرد و گویی از تحت حفاظت الهی خارج شده است.

مضمون دیگر روایات همچون «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَنْ يَبَاتَ عَلَى سَطْحٍ غَيْرِ مُحَجَّرٍ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۵۳۰) و «مَنْ نَامَ عَلَى سَطْحٍ غَيْرِ مُحَجَّرٍ بَرِثَتْ مِنْهُ الدِّمَةُ» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۵۷) بر همین مهم یعنی اجتناب از خوابیدن بر ارتفاعات بدون حفاظ اشاره دارد. پس این احتمال تقویت می‌شود که خوانش «حجاً: حفاظ» صحیح‌تر باشد؛ به‌ویژه اگر بدانیم شبیه این روایت را رباعی به نقل از بخاری و ابی داود به صورت «مَنْ بَاتَ عَلَى ظَهْرِ بَيْتٍ لَيْسَ عَلَيْهِ حِجَابٌ فَقَدْ بَرِثَتْ مِنْهُ الدِّمَةُ» (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۴۲۶؛ ابی داود سجستانی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۱۰) در بابی با عنوان «کراهیه النوم علی سطح لا جدر له» آورده است (رباعی، ۱۴۲۷، ص ۲۱۲۸).

نمونه ۲:

در روایتی از امام صادق (ع) درباره درستی نماز افرادی که در پایان قرائت فاتحه‌الکتاب، لفظ «آمین» می‌گویند، سؤال شد. آن حضرت در پاسخ فرمودند: «ما أحسنها و أخفض الصَّوْتِ بِهَا» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۵).

پاسخ امام بنا به خوانش متفاوت، دو گونه خواهد بود: نخست آنکه علامت تعجب پس از «مَا أَحْسَنُهَا!» قرار گیرد؛ که در این حالت، فعل «إِخْفِضْ» را باید صیغه امر دانست و بنابراین، از پاسخ امام چنین برداشت می‌شود: «چه امر نیکویی! ولی آن را با صدای بلند قرائت مکن [تا سبب گمراهی دیگران نشود]». از همین رو، روایت به احتمال فراوان، در شرایط تقیه صادر شده باشد.

دوم آنکه، علامت ویرگول بعد از «أَحْسِنُهَا» قرار گیرد. لازمه چنین خوانشی آن است که «مَا»، نافیهِ و «أَحْسِنُهَا»، به صیغه متکلم از باب افعال قرائت شود. در این حالت، برداشت مخاطب از سخن امام چنین است: من از آن اطلاعی ندارم و تو نیز چنین مگو؛ که می‌تواند کنایه از نبود آن در سنت پیامبر (ص) داشته باشد. ناگفته نماند در احتمال دوم، دو نوع قرائت می‌توان برای «إِخْفِضْ» متصور شد: یکی اینکه، فعل امر «إِخْفِضْ» باشد؛ یعنی این مطلب را نزد عامه (اهل سنت) بیان منما؛ و دوم آنکه، فعل ماضی «أَخْفَضَ» بوده و در واقع کلام خود راوی باشد؛ یعنی امام هنگام بیان این مطلب، صدایشان را پایین آوردند که در این صورت، حمل روایت بر شرایط تقیه، قوت می‌گیرد (مجلسی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۵۱).

۲-۲. تقطیع روایت

دومین عامل بسترساز گشتارهای خوانشی فعال، تقطیع نادرست متن روایت است که به‌عنوان یکی از آسیب‌های شایع در حدیث پژوهی مطرح می‌باشد. تقطیع در لغت به معنای قطعه قطعه کردن و در علم حدیث به معنای «جدا کردن و آوردن بخشی از یک حدیث در باب متناسب، به گونه‌ای که معنای بخش جداشده، همانند معنای قبل از تقطیع باشد.^۸» (شهید ثانی، ۱۴۰۸، ص ۳۱۹).

گرچه تقطیع گاهی سودمند و یا حتی ضروری است؛ اما در مواردی، قراین فهم متن روایات را از بین می‌برد که این امر می‌تواند منجر به اختلال در فهم روایت، اجمال و

^۸. تَفْرِيقُ الْحَدِيثِ عَلَى الْأَبْوَابِ اللَّائِقَةِ بِهِ لِلإِحتِجَاجِ الْمُنَاسِبِ مَعَ مُرَاعَاةِ مَا سَبَقَ مِنْ تَمَامِيَّةِ مَعْنَى الْمُقَطَّوعِ.

تعارض در میان روایات و اختلاف در فتوای فقها گردد (برای مطالعه بیشتر؛ ر.ک: مهدوی‌راد و دلیری، ۱۳۸۹، صص ۱۳۲-۱۵۷). حدیث پژوه در چنین مواردی باید با فحص کامل و مراجعه به منابع اصیل حدیثی و تشکیل خانواده حدیث، به متن کامل حدیث و در نتیجه فهم صحیحی از آن دست یابد. برای تقطیع می‌توان نمونه‌های زیر را شاهد آورد:

نمونه ۱:

امام صادق(ع) در پاسخ به زندقی که درباره شیوه شناخت انبیاء سؤال کرده بود، چنین فرمودند: «... مُؤَيَّدِينَ مِنْ عِنْدِ الْحَكِيمِ الْعَلِيمِ بِالْحِكْمَةِ ثُمَّ ثَبَّتَ ذَلِكَ فِي كُلِّ ذَهْرٍ وَ زَمَانٍ مِمَّا أَنْتَ بِهِ الرَّسُولُ وَ الْأَنْبِيَاءُ مِنَ الدَّلَائِلِ وَ الْبُرَاهِينِ لِكَيْلَا تَخْلُوَ أَرْضُ اللَّهِ مِنْ حُجَّةٍ يَكُونُ مَعَهُ عِلْمٌ يَدُلُّ عَلَى صِدْقِ مَقَالَتِهِ وَ جَوَازِ عَدَالَتِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۱۱).

در خوانش لفظ «علم» دو احتمال وجود دارد؛ یکی «عَلِمَ» به معنای نشانه و دیگری «عِلْمٌ» به معنای دانش (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۶۱). در توضیح قرائت ارجح باید گفت شیخ صدوق با همین سلسله سند، روایت را در «التوحید» نقل کرده است؛ با این تفاوت که به جای «... مِنَ الدَّلَائِلِ وَ الْبُرَاهِينِ لِكَيْلَا تَخْلُوَ أَرْضُ اللَّهِ مِنْ حُجَّةٍ يَكُونُ مَعَهُ عِلْمٌ...»، عبارت «وَ الدَّلَائِلِ وَ الْبُرَاهِينِ وَ الشُّوَاهِدِ مِنْ إِحْيَاءِ الْمُؤْتَى وَ إِبْرَاءِ الْأَكْمَةِ وَ الْأَبْرَصِ فَلَا تَخْلُوَ أَرْضُ اللَّهِ مِنْ حُجَّةٍ يَكُونُ مَعَهُ عِلْمٌ...» آورده است (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۵۰-۲۴۹).

با توجه به سیاق عبارات که اشاره به «نشانه‌های» نبوت پیامبران و رسولان دارد، به نظر می‌رسد واژه «عَلِمَ» به معنی نشانه، با سیاق روایت هماهنگ‌تر و صحیح‌تر باشد. در واقع کلینی با تقطیعی که در متن روایت صورت داده، به خوانشی متفاوت دست یافته و در نتیجه، خواننده را به برداشت معنایی غیر مرتبط با سیاق عبارت رهنمون گشته است.

نمونه ۲:

امام علی(ع) درباره جویندگان علم فرموده‌اند: «يَا طَالِبَ الْعِلْمِ، إِنَّ الْعِلْمَ ذُو فَضَائِلٍ كَثِيرَةٍ... وَ حِكْمَتِهِ الْوَرَعُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱۷). واژه «حکمته» به دو صورت (حِكْمَتُهُ) و (حَكَمَتُهُ) محتمل است.

اگر به صورت «حکْمْتُهُ» قرائت شود، به معنای دهانه اسب است؛ از آن رو که مانع خروج حیوان از مسیر مورد نظر را کب می‌گردد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۵۷؛ همچنین ر.ک: معذب و تبریزی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۲۳). با چنین قرائتی، علم به اسبی تشبیه شده که دهانه آن، ورع و پرهیزکاری است و در واقع با ورع است که طالب علم می‌تواند در مسیر درست هدایت شود. ملا صالح مازندرانی چنین قرائتی را به دلیل عدم تناسب با سیاق جملات حدیث، منتفی دانسته و بیان می‌دارد: چنین تعبیری در مورد طالب علم، غیر معمول است (ملا صالح مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۰۸). به همین سبب، قرائت برگزیده ملا صالح «حکْمْتُهُ» است.

در جواب ملا صالح باید گفت، تأمل در عبارات بعدی این حدیث «... وَ مُسْتَقَرُّهُ النَّجَاةُ وَ قَائِدُهُ الْعَافِيَةُ وَ مَرْكَبُهُ الْوَفَاءُ وَ سِلَاحُهُ لَيْنُ الْكَلِمَةِ وَ سَيْفُهُ الرِّضَا وَ قَوْسُهُ الْمُدَارَاةُ وَ جَيْشُهُ مُحَاوَرَةُ الْعُلَمَاءِ» حاکی از آن است که ملزومات طالب علم در معانی استعاره‌ای متفاوتی نظیر «مَرْكَب»؛ «سِلَاح»؛ «سَيْف»؛ «قَوْس»؛ «جَيْش» به کار گرفته شده است. بنابراین، سیاق جملات حدیث، نه تنها چنین امری را منتفی نمی‌سازد؛ بلکه تقویت کننده قرائت «حکْمْتُهُ» نیز می‌باشد.

۲-۳. توجه نداشتن به ترکیبات پایدار زبانی

سومین عامل گشتارهای خوانشی فعال، توجه نداشتن به ترکیبات پایدار زبانی است. در هر زبانی، میزان قابل توجهی از ترکیبات واژگانی وجود دارد که «همبستگی درونی کلمات تشکیل دهنده آن، منجر به یکپارچگی معنایی و تمامیت مفهوم ترکیب می‌شود» (رهبری و ولی‌پور، ۱۳۹۲، ص ۱۹۱). این ترکیبات که از آنها تعبیر به «ترکیبات پایدار» می‌شود، در فرایند برقراری ارتباط، ساخته نمی‌شود؛ بلکه به صورت مجموعه‌ای آماده و موجود در زبان بوده (همان، ص ۱۹۲) و دچار هیچگونه کاهش، افزایش و یا تغییر نمی‌گردند و به مرور زمان، به شکل ضرب المثل و یا اصطلاح درآمده‌اند (برای آگاهی بیشتر؛ ر.ک: غلامی و ایزانلو، ۱۳۹۰، ص ۷۵).

در واقع، تألیفاتی که با عناوین «ضرب‌المثل‌ها»، «امثال و حکم»، «اصطلاحات زبان» و ... به رشته تحریر درآمده، ناظر به همین ترکیب‌هاست. ترکیبات پایدار که پیشینه‌ای در عوامل سیاسی، تاریخی، فرهنگی و حتی طبیعی - جغرافیایی دارد (رهبری و ولی‌پور، ۱۳۹۲، ص ۱۹۰) در علمی به نام «فرازیولوژی» مورد بررسی قرار می‌گیرد.

فرازیولوژی یا عبارت‌شناسی شاخه‌ای از علم زبان‌شناسی است که به مطالعه عبارت‌های خاصی از واحدهای زبان می‌پردازد (ایزانلو، ۱۳۹۳، ص ۱۷). این اصطلاح را اولین بار میخائیل نیاندر، زبان‌شناس آلمانی در سال ۱۵۵۸ م. به منظور بیان مجموع عبارات گفتاری اصطلاحات سخنوری یونانی به نام ایسکارات به کار برد (رهبری و ولی‌پور، ۱۳۹۲، ص ۱۸۹). چنانچه حدیث پژوه، اطلاعی از ترکیبات زبانی مصطلح در زبان عربی و به ویژه روایات نداشته باشد، به طور قطع در فهم روایات با مشکل مواجه خواهد شد. در زیر به نمونه‌ای از این دست اشاره می‌شود:

نمونه ۱:

از پیامبر (ص) روایت شده است: «مَنْ أَصْبَحَ آمِنًا فِي سَرِيهِ مُعَانِي فِي بَدَنِهِ وَ عِنْدَهُ قُوَّةٌ يَوْمَهُ فَإِنَّمَا حِزَّتْ لَهُ الدُّنْيَا بِحَدَافِيرِهَا» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۵۸۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۹، ص ۶۹). لفظ «سَرِيهِ» به دو صورت قابل خوانش است. اگر به کسر سین خوانده شود «سَرِيهِ» به معنای «درون» و «آمِنٌ فِي سَرِيهِ»، انسان دارای آرامش درون معنا می‌شود. بر این اساس، از روایت چنین برداشت می‌شود: آنکه صبح را با آرامش درون آغاز کند و دارای عافیت جسمانی باشد و معاش آن روز را داشته باشد؛ گویا تمام دنیا از آن اوست؛ و چنانچه به فتح سین قرائت شود «سَرِيهِ» به معنای مذهب و راه بوده (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۳۱۲) روایت چنین فهم می‌شود: آنکه صبح را با ایمان مذهبی آغاز کند و در عافیت جسمانی باشد و معاش آن روز را داشته باشد؛ گویا تمام دنیا از آن اوست.

با توجه به اینکه عرب، اصطلاح «فُلَانٌ وَاسِعُ السَّرِيْرِ» را در مورد کسی به کار می‌برد که دارای فراغ بال و آرامش خاطر باشد (ابن درید، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۳۰۹) قرائت «سَرِيهِ» به کسر سین قرائت ارجح خواهد بود.

۲-۴. نبود حرکت گذاری

نبود حرکت گذاری الفاظ روایات، چهارمین عامل بسترساز گشتارهای خوانشی فعال است. درست‌نویسی کلمه‌ها و حرکت گذاری روشمند متون عربی، خواننده را به سوی استفاده بهینه از آن متن می‌کشاند (تقیه، ۱۳۹۴، ص ۱۰۳).

ناسخان کتب روایی به دلیل سرعت در کار و صرفه‌جویی در جوهر و کاغذ، در کنار مواردی چون چسباندن الفاظ به هم و ایجاد فاصله کم میان سطرها، فرصتی برای حرکت-گذاری الفاظ روایات نداشته‌اند. همین امر سبب شده تا حدیث پژوه در فهم صحیح برخی روایات، دچار مشکل گردد. در یک تقسیم بندی، این واژگان مشکل‌ساز را می‌توان در دو دسته الفاظ جامد و مشتق بررسی کرد که در ذیل به نمونه‌هایی اشاره خواهد شد:

۲-۴-۱. الفاظ جامد

از جمله عرصه‌هایی که در اثر نبود حرکت گذاری تعدد خوانش‌های صورت ملفوظ روایات قابل مشاهده است، دامنه الفاظ جامد است. در واقع، گاه تعدد خوانش در میان دو اسمی است که هیچ یک از آنها وزنی قیاسی ندارند که بتواند بر تفاوت معنایی روشنی بر اساس وزن دلالت داشته باشد. به عنوان نمونه‌هایی از این دست می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

نمونه ۱:

امام سجاد(ع) دشمنان اهل بیت پیامبر(ع)، به‌ویژه قاتلان امام حسین(ع)، را چنین نفرین کردند: «اللَّهُمَّ أَحْصِهِمْ عَدَدًا وَ اقْتُلْهُمْ بَدَدًا وَ لَا تَذَرْ عَلَيَّ وَجْهَ الْأَرْضِ مِنْهُمْ أَحَدًا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۵، ص ۵۲). لفظ «بددا» به دو صورت «بَدَدًا» و «بَدَدًا» محتمل است. اگر به صورت «بَدَدًا» خوانده شود، به معنی تفرقه و پراکندگی بوده (مهنا، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۶۸) که برداشت مخاطب از دعا چنین خواهد بود: خداوندا! هیچیک از اینان را از قلم

نیانداز و آنها را در حالیکه پراکنده‌اند، به صورت تک تک بکش؛ اما چنانچه «بَدَدًا» خوانده شود، جمع «بُدَّة» خواهد بود به معنای نصیبی از هر چیز (همان، ج ۱، ص ۶۹) که منظوق دعا چنین است: خداوندا! هیچیک از اینان را از قلم نیانداز و سهمی از قتل را نصیب آنان کن. به عبارت دیگر؛ خدایا! مرگ آنها را از طریق کشته شدن توسط دیگران (و نه با مرگ طبیعی) قرار بده.

نمونه ۲:

در روایتی از پیامبر (ص) درباره حرمت شراب آمده است: «حُرِّمَتِ الْحُمْرُ . بِعَيْنِهَا قَلِيلُهَا وَ كَثِيرُهَا . وَ السُّكْرُ مِنْ كَيْلِ شَرَابٍ» (نسایی، ۱۳۴۸، ج ۸، ص ۳۱۹). لفظ «السُّكْرُ» به دو صورت «السُّكْرُ» و «السُّكْرُ» محتمل است. نزد لغویان «حُمْرُ» به ماده مستی آور گفته می-شود؛ «الْحُمْرُ: مَا حَمَرَ الْعَقْلَ وَ هُوَ مُسْكِرٌ مِنَ الشَّرَابِ» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۵۵)؛ «الْحُمْرُ: مَا أَسْكَرَ» (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۳۶۳)؛ «الْحُمْرُ: مَا أَسْكَرَ مِنْ عَصِيرِ الْعِنَبِ، أَوْ عَامًّا» (فیروز آبادی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۷۸) که در این صورت، با واژه «سُكْرُ» مترادف خواهد شد؛ زیرا گفته شده: «السُّكْرُ، مُحْرَكَةٌ: الْحُمْرُ» (همان، ص ۱۱۴).

همچنین، در آیه «تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا» (نحل: ۶۷) این واژه به معنای شراب استعمال شده است. اما اگر «السُّكْرُ» قرائت شود، متضاد هوشیاری بوده: «السُّكْرُ: نَقِيضُ الصَّخْوِ» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۷۲) و در واقع، به حالتی که میان انسان و عقل عارض می‌شود، سُكْرُ گفته می‌شود: «حَالَةٌ تَعْتَرِضُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ عَقْلِهِ» (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۵۳۳). بنابراین اگر به صورت اسم خوانده شود «السُّكْرُ»، از روایت چنین برداشت می‌شود: خداوند تمام نوشیدنی‌های مستی آور را حرام کرده است. البته، در این صورت، «السُّكْرُ» عطف تفسیری برای «الْحُمْرُ» خواهد بود و اگر به صورت مصدر خوانده شود «السُّكْرُ»، مقصود حالت مستی ناشی از نوشیدن هر نوع نوشیدنی مستی آور بوده و روایت چنین فهم می‌شود: ... هر حالت مستی‌ای که از هر نوشیدنی مستی آور حاصل شود، حرام است.

لازم به ذکر است که برخی با استناد به قرائت اخیر، نوشیدن اندک شراب را به گونه-ای که موجب مستی نشود، مباح دانسته‌اند (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۸۳). توضیح آنکه، نحوه خوانش روایت، به تفاوت فتوا هم منجر می‌شود. در روایاتی نظیر «كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ وَ كُلُّ مُسْكِرٍ حَمْرٌ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۰۸)؛ «إِذَا كَانَتْ لَيْلَةٌ تَسَعُ عَشْرَةَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ ... فَلَا يَنْقَى مُؤْمِنٌ إِلَّا غُفِرَ لَهُ إِلَّا شَارِبَ مُسْكِرٍ» (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۲۲) نوشیدن هر نوع ماده مست‌کننده بدون توجه به ایجاد یا عدم ایجاد حالت مستی، بطور مطلق حرام شمرده شده است. از این رو، قرائت «السُّكْرُ» ترجیح دارد.

قابل ذکر است که راغب اصفهانی «سُكْرٌ» را به معنای تمام نوشیدنی‌هایی دانسته که حالت مستی ایجاد می‌کنند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۱۶). بنابراین، حدیث به‌طور مطلق، هر نوع نوشیدنی مست‌کننده را تحریم می‌کند.

نمونه ۳:

تفاوت در حرکت، در برداشت از روایت مشهور «إِنَّ الْحَرْبَ خُدْعَةٌ» نیز اثر خود را نشان می‌دهد. این روایت در طیف متنوعی از منابع شیعه و اهل سنت آمده است (مسلم نیشابوری، ۱۳۹۸، ج ۵، ص ۱۴۳؛ ابی داود طیالسی، بی‌تا، ص ۲۳۶؛ نسایی، ۱۴۱۱، ج ۵، ص ۱۹۳؛ حمیری، ۱۴۱۳، ص ۱۳۳؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۱۵). لفظ «خُدْعَةٌ» به سه صورت «خُدْعَةٌ»، «خُدَعَةٌ» و «خُدَعَةٌ» محتمل است (نک: ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۴).

«خُدْعَةٌ» اسم وحده از ریشه (خدع) به معنی نیرنگ بوده که در این صورت معنی حدیث چنین می‌شود: چنانچه در میدان جنگ، جنگجو یک بار فریب بخورد، نمی‌توان او را سرزنش کرد و نباید ناراحت شود. ابن اثیر این احتمال را فصیح‌ترین و صحیح‌ترین قرائت دانسته است (ابن اثیر، همانجا).

«خُدَعَةٌ» اسم وحده از مصدر (خداع) و به معنی یکبار گول زدن یا گول خوردن است (ابن اثیر، همانجا). یعنی مردم در جنگ خدعه می‌کنند (جوهری، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۱۲۰۲) ولی بنابر قرائت «خُدَعَةٌ»، حدیث بدین معناست که جنگ امری است بسیار گول‌زن که

انسان‌ها را می‌فریبد و آنها را مبتلا به آرزو[های پوچ] می‌کند، ولی آنها را به هدف نمی‌رساند. همچنانکه وقتی گفته می‌شود: «فَلَانٌ رَجُلٌ لَعِبَةٌ وَ ضَحِكَةٌ»؛ یعنی فلانی مرد پر بازی و پر خنده‌ای است (ابن اثیر، همانجا).

توضیح مطلب آنکه؛ بین «عَدْر» و «خُدعة» تفاوت وجود دارد. عَدْر به معنی ترک وفا و شکستن پیمان است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۸؛ جوهری، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۷۶۶) و وقتی گفته می‌شود: «یا عَدْر»؛ یعنی: ای پیمان‌شکن (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۸؛ جوهری، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۷۶۶) و ضد آن «وفا» است و عبارت «وَفِي بَعْدِهِ» در جایی گفته می‌شود که انسان عَدْری به کار نبرده باشد (طریحی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۴۶). از تعاریف یادشده بدست می‌آید که استفاده از عَدْر در جنگ، در واقع استفاده از روشهای غیر انسانی و غیر اخلاقی برای غلبه بر دشمن است که از جمله موارد آن می‌توان به کشتن بعد از امان، حمله به دشمن در زمان آتش‌بس، آلوده کردن آبهای آشامیدنی و یا مسموم کردن غذاهای آنها اشاره نمود (حاجی زاده، ۱۳۹۰، ص ۴۰).

بنابراین عَدْر، نوعی خیانت، نیرنگ و نامردی است که دارای قبح ذاتی بوده و در همه جا؛ اعم از میدان جنگ و غیر جنگ؛ محکوم و مطرود است و در روایات نیز از آن منع شده است (ر.ک: نهج البلاغه، خطبه ۲۰۰، ص ۳۱۸)؛ اَمَّا «خُدعة» در جنگ، راهی است برای شکست دشمن؛ و حيله‌ای است که با آن می‌توان بهترین ضربات را بدون نامردی، خیانت و پیمان شکنی و زیر پا گذاشتن اصول انسانی به دشمن وارد ساخت (حاجی زاده، ۱۳۹۰، ص ۴۰).

بدین ترتیب، خدعه امری عقلانی بوده و البته، کاربرد آن منحصر به جنگهای نظامی است که در شریعت دین اسلام نیز جواز استفاده از آن صادر شده است. با این استدلال به نظر می‌رسد که خوانش «خُدعة» ارجح از سایر خوانش‌ها باشد.

۲-۴-۲. الفاظ مشتق

از دیگر دامنه‌هایی که در اثر نبود حرکت گذاری می‌توان تعدد گشتارهای خوانشی الفاظ روایت را در آن مشاهده کرد، دامنه واژگان هم‌ریشه است که از آنها تعبیر به الفاظ

مشتق می‌شود. تعیین ساختار صرفی الفاظ آن چنان دارای اهمیت است که برخی آن را دومین مرحله فهم حدیث پس از دستیابی به متن منقح دانسته و معتقدند: «بر آشنایان با زبان عرب، ظرافت این مرحله بسیار واضح است. این مرحله از حساس‌ترین و تأثیرگذارترین مراحل فهم حدیث است و لغزش در آن، فهم را با آسیبی جدی مواجه خواهد نمود» (جمشیدی، ۱۳۸۳، ص ۵۷).

پرواضح است که تعیین ساختار صرفی در مواقعی که لفظ دارای بیش از یک قرائت نیست، مشکلی در فهم معنا ایجاد نمی‌کند؛ اما چنانچه لفظ دارای دو یا چند قرائت باشد، چه بسا ناظر بر دو معنای کاملاً متباین از هم باشد. در چنین شرایطی، محقق حدیث باید با بهره‌گیری از قرائن متصل مانند سیاق، و یا قرائن منفصل همچون ارجاع مفهوم حدیث به قرآن و دیگر روایات هم مضمون، به ساختار صحیح واژه دست یابد. در ادامه به گشتارهای خوانشی گونه‌های اسم فاعل و مفعول اشاره می‌شود:

نمونه ۱:

در روایتی از پیامبر (ص) آمده است: «الدُّنْيَا دَارٌ مَنْ لَا دَارَ لَهُ وَ لَهَا يَجْمَعُ مَنْ لَا عَقْلَ لَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۲۹). چنانچه فعل، به صورت «يَجْمَعُ» یعنی باب ثلاثی مجرد باشد، معنای «ضمیمه کردن و نزدیک نمودن قسمتی از یک چیز به بخش دیگر آن» دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۰۱) که در این صورت معنای حدیث، این چنین خواهد بود: دنیا خانه کسی است که خانه ندارد و آنکه عقل ندارد، برای دنیا جمع می‌کند. علامه مجلسی خوانش فعل «يَجْمَعُ» به صیغه باب افعال را نیز محتمل دانسته که به معنای اهتمام ورزیدن است (مجلسی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۲۷۴).

به نظر می‌رسد احتمال اخیر، قوت بیشتری داشته باشد؛ از آن رو که راغب اصفهانی، کاربرد باب افعال «جمع» را با استناد به آیاتی نظیر «فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَ شُرَكَاءَكُمْ» (یونس: ۷۱) و «فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ» (طه: ۶۴) بیشتر مرتبط با امور فکری و نفسانی که بر عزم و اهتمام دلالت دارد، دانسته است (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۰۱). بدین ترتیب، حدیث چنین معنا می‌شود: دنیا خانه کسی است که خانه ندارد و آنکه عقل ندارد، بدان اهتمام می‌ورزد.

نمونه ۲:

از امام علی (ع) در دعای طلب باران نقل شده که فرمودند: «وَأَنْزِلْ عَلَيْنَا سَمَاءً مَّخْضَلَةً مِدْرَارًا» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۲۶۲). برخی واژه «مخضلة» را به صورت اسم فاعل از باب افعال «مُخْضِلَةٌ» (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۱۷۲؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۶، ص ۲۰۱) و به معنی خیس کننده (جوهری، ۱۹۹۰، ج ۴، ص ۱۶۸۵) دانسته‌اند. با توجه به اینکه در این روایت، «سَمَاءً» به معنی باران است، معنای دعا چنین می‌شود: بر ما بارانی در حدّ خیس کردن ریشه گیاهان بیار که کنایه از کثرت باران است.

ابن ابی الحدید و محقق کتاب «مصباح کفعمی» احتمال خوانش را به صورت اسم مفعول از باب افعال «مُخْضَلَةٌ» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۲۶۷، کفعمی، ۱۴۰۵، ص ۷۲۲) به معنای باران دارای گیاهان شاداب و باطراوت است «ذات نبات و زروع مَخْضَلَةٌ» (ابن ابی الحدید، همانجا).

البته، این معنا نیز کنایه از کثرت باران است و در این صورت، معنای دعا چنین خواهد شد: بر ما باران فراوانی بیار که باعث شادابی گیاهان و مزارع و درختان شود.

نمونه ۳:

در دعای طلب باران از پیامبر اکرم (ص) آمده است: «اللَّهُمَّ اسْقِنَا عَيْثًا ... مُجَلَّلًا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۸، ص ۳۲۶). لفظ «مُجَلَّلًا» به دو صورت «مُجَلَّلًا» و «مُجَلَّلًا» محتمل است. چنانچه اسم فاعل از باب تفعیل «مُجَلَّلًا» قرائت شود، با توجه به اینکه «سحابٌ مُجَلَّلٌ» به معنای ابری است که زمین را با آب و گیاه می‌پوشاند، باید چنین معنا کرد: خدایا بارانی بر ما فرو فرست که پوشاننده زمین با آب و گیاه باشد. اما چنانچه اسم مفعول از باب تفعیل «مُجَلَّلًا» قرائت شود، با توجه به اینکه «سحابٌ مُجَلَّلٌ» به معنای ابری با بارش فراگیر است

(بستانی، ۱۳۷۵، ص ۷۸۶) در معنا، این چنین تفاوت ایجاد می‌کند: خدایا بارانی بر ما فرو فرست که فراگیر بوده و بر همه جا ببارد.

نمونه ۴:

امام صادق (ع) درباره علم اهل بیت می‌فرماید: «إِنَّ مِنْ عِلْمٍ مَا أُوتِينَا تَفْسِيرَ الْقُرْآنِ وَ أَحْكَامَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۲۹). درباره لفظ «أَحْكَامُهُ»، دو قرائت «أَحْكَامُهُ» و «إِحْكَامُهُ» محتمل است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۲). اگر بصورت «أَحْكَامِهِ» خوانده شود، جمع (حُكْمٌ) بوده (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۹۱) که در اصطلاح به معنی احکام و دستورات پنج‌گانه دین (حلال / حرام / مستحب / مکروه / مباح) می‌باشد. بر این اساس، معنای حدیث چنین می‌شود: علم تفسیر قرآن و احکام پنج‌گانه آن به ما [اهل بیت ع] داده شده است.

معنای عبارت با چنین خوانشی در واقع، تخصیص بعد از تعمیم خواهد شد؛ زیرا احکام پنج‌گانه، اخص از تفسیر قرآن می‌باشد؛ اما چنانچه بصورت «إِحْكَامُهُ» قرائت شود، به معنای اتقان و استوار کردن بوده (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۶۱) و معنای کل عبارت چنین خواهد شد: علم تفسیر قرآن و اتقان و استوار کردن قرآن نیز به ما داده شده است. به سخن بهتر؛ علاوه بر علم تفسیر قرآن، توان مقابله و ایستادگی و دفاع از حقانیت قرآن در برابر شبهات شبهه افکنان نیز به ما داده شده است. این معنا در صورتی است که ضمیر مجرور در «إِحْكَامُهُ» به قرآن برگردد؛ ولی اگر ضمیر به «تَفْسِيرٍ» برگردد، مراد بیان دقیق و استوار تفسیر قرآن است؛ یعنی قدرت بیان تفسیر دقیق قرآن به ما داده شده است.

نمونه ۵:

پیامبر اکرم (ص) درباره حقوق مسلمانان نسبت به یکدیگر می‌فرماید: «الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ يَسَعُهُمَا الْمَاءُ وَ الشَّجَرُ وَ يَتَعَاوَنَانِ عَلَى الْفِتَانِ» (زمخشری، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۷). در قرائت لفظ «فَتَان» دو احتمال متصور است. برخی «فَتَان» به صیغه مبالغه خوانده‌اند که به

معنای فرد بسیار نیرنگ‌باز است و مراد از آن شیطان است که انسان را با نیرنگ، فریب داده و معاصی را برایش زینت می‌دهد. در این صورت، اگر مسلمانی برادر مسلمانش را از انجام گناه نهی کند، گویی او را بر علیه شیطان یاری کرده است.

همچنین، «فَتَان» به دزدی که در سفر متعرض همسفر آدمی شود، گفته می‌شود؛ در چنین شرایطی همسفران همدیگر را [برای رهایی از آن دزد] کمک می‌نمایند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، صص ۳۱۹ - ۳۱۸) و اگر بصورت «فَتَان» قرائت شود، جمع «فَاتِن» یعنی فتنه‌گر (جوهری، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۲۱۷۶) و نیز جمع «فَتَان» بوده (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۳۱۹) و مقصود کسانی هستند که مردم را از راه حق گمراه کرده و فریب می‌دهند (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۱۰). یعنی انسان مسلمان موظف است برادر مسلمانش را در برابر چنین افراد گمراه‌کننده‌ای، آگاه ساخته و بدین صورت وی را یاری رساند.

۲-۵. ماهیت قالبی و اشتقاقی زبان عربی

زبان عربی یکی از زبان‌های قالبی و اشتقاقی است؛ بدین معنی که عرب‌زبانان از الگوهای تصریفی همچون افعال، تفعیل، مفاعله، استفعال و... بهره برده و با تغییری که ریشه واژه در این قالب‌ها پیدا می‌کند، معنای جدید ساخته می‌شود. همین امر موجب شده تا تغییر در خوانش واژگان آن، به تفاوت در معنا بیانجامد. علاوه بر گونه‌های افعالی که هم بصورت ثلاثی مجرد و هم ثلاثی مزید، قابلیت گشتار در قرائت دارند، خوانش معلوم یا مجهول نیز در تفاوت معنایی نقش بسزایی دارد. در زیر به نمونه‌هایی اشاره می‌شود:

نمونه ۱:

درباره پیامبر(ص) روایت شده است: «حَرَجَ النَّبِيُّ(ص) وَ هُوَ مُحْرُوقٌ فَأَتَاهُ مَلَكٌ وَ مَعَهُ مَفَاتِيحُ خَزَائِنِ الْأَرْضِ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ هَذِهِ مَفَاتِيحُ خَزَائِنِ الْأَرْضِ يَقُولُ لَكَ رَبُّكَ افْتَحْ وَ خُذْ مِنْهَا مَا شِئْتَ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَنْقُصَ شَيْئًا عِنْدِي» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۲۹)؛ روزی پیامبر(ص) اندوهناک از خانه خارج شد. ناگاه فرشته‌ای که کلید گنج‌های زمین در اختیارش بود، نزد ایشان آمد و گفت: ای محمد(ص) اینها کلید گنج‌های زمین است و پروردگارت می-

گوید که [با این کلیدها، گنج‌ها را] بگشا و هر چه می‌خواهی از آنها بردار، بدون اینکه چیزی از آنها [گنج‌ها] نزد من کاهش داده شود.

در این حدیث، فعل «تَنْقُصَ» را می‌توان بصورت مجهول «تُنْقَصَ» خواند و در اینصورت معنا چنین می‌شود: ... هر چه می‌خواهی از آنها بردار، بدون آنکه از جایگاه تو کاسته شود و بر آن نقصی وارد گردد.

علامه مجلسی احتمال می‌دهد که فعل معلوم «تَنْقُصَ» باشد و بر این اساس، ضمیر مستتر در «تُنْقَصَ» را به (مفاتیح) برمی‌گرداند، در این صورت معنا چنین می‌شود که گنج‌ها با برداشت تو از آنها کم نمی‌شود. همچنین، ایشان با اشاره به اینکه در برخی نُسخ، فعل بصورت غایب «يُنْقَصُ» آمده و فاعل آن «أَخَذُكَ» می‌باشد؛ عبارت اخیر را چنین معنا می‌کند: پروردگارت می‌گوید: برداشت تو از خزائن زمین، از مقام و منزلتی که نزد من داری، چیزی کاهش نمی‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۲۷۴).

نمونه ۲:

از امام صادق (ع) روایتی به شرح ذیل درباره شخصی که شهادت بر شهادت^۹ فرد دیگری داده بود، وجود دارد: «فِي رَجُلٍ شَهِدَ عَلَى شَهَادَةِ رَجُلٍ فَجَاءَ الرَّجُلُ فَقَالَ لَمْ أَشْهَدُهُ قَالَ فَقَالَ بَجُورٍ شَهَادَةُ أَعْدَلِيْمَا وَ لَوْ كَانَ أَعَدَّهُمَا وَاحِدًا لَمْ يَجْزِ شَهَادَتُهُ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۵۶).

جمله «لَمْ أَشْهَدُهُ» ممکن است ثلاثی مجرد قرائت شود و معنای روایت چنین می‌شود: [شاهد اصلی جریان می‌گوید:] من خبری از این جریان ندارم؛ چون شهادت به معنای دانستن است. احتمال دوم آن است که عبارت از باب افعال «لَمْ أَشْهَدُهُ» خوانده شود که در این صورت معنای سخن شاهد اصلی چنین است: من شاهد فرعی را شاهد قرار نداده‌ام و چنین مطلبی به او نگفته‌ام.

^۹. شهادت بر شهادت یعنی در مواردی که حضور شاهد اصلی و ناظر ماجرا در محکمه ممکن نباشد، دو نفر جامع شرائط، شهادت دهند که فلان شاهد در حضور ما شهادت داد بر اینکه فلان موضوع چنین و چنان بوده است.

احتمال دیگر آنکه، به صورت صیغه مجهول از باب افعال «لَمْ أَشْهَدُهُ» باشد، آنگاه معنای روایت چنین می‌شود که شاهد اصلی جریان می‌گوید: من را به‌عنوان شاهد نگرفته‌اند، پس ادای شهادت بر من لازم نیست (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۰، ص ۱۱۵). ولی ظاهراً از باب افعال و به صیغه معلوم است که در این حالت معنا چنین می‌شود: من این شاهد (فرعی) را شاهد قرار ندادم و چنین مطلبی به او نگفتم.

نتیجه‌گیری

بخش دامنه‌داری از حجم کتاب‌های *فقه‌الحديث*، *غریب‌الحديث* و نیز شرح و تعلیقه‌های نوشته بر منابع روایی، به تعدد گشتارهای خوانشی واژگان اختصاص دارد؛ به عبارت دیگر، یکی از موضوعی که حدیث‌پژوهان و شارحان را به بحث واداشته، این است که تک‌تک واژگان روایات، به چند گونه تلفظ می‌شود و بار معنایی هر یک چیست؟ همین تفاوت در خوانش، خود، دستمایه بحث‌های ادبی، کلامی، فقهی، اخلاقی و ... قرار گرفته و مجال برای بسط بیشتر روایات را فراهم آورده است. زبان عربی به دلیل ساختار تصریفی آن و نیز خطی که گنجایش و تحمل خوانش‌های متعدد دارد، موجب تعدد در قرائت می‌شود؛ بنابراین، با زبان و خطی مواجهیم که ظرفیت بسیاری در تولید واژگان چند-خوانشی دارد.

تعدد خوانش‌ها در مواردی اندک، با تفاوت معنایی همراه نیستند؛ به عبارت دیگر، هر نوع قرائتی که از کلمه اراده شود، تفاوتی در برداشت و فهم بوجود نمی‌آورد (گشتارهای خوانشی خنثی). اما آنچه پرداخت به این موضوع را شایان توجه نموده، گشتارهای خوانشی فعال است که در ازای هر قرائت خاص، معنایی مستقل و منحصر به فرد در پی دارد؛ برداشت‌هایی که گاه متفاوت و حتی متباین است. این مهم در عطف توجه به فقه‌الحديث، اهمیت بیشتری می‌یابد؛ از آن‌رو که اصالت و حتی صحت یک حدیث، در گرو خوانش صحیح خواهد بود.

پژوهش حاضر با گونه‌شناسی عوامل، مهم‌ترین گشتارهای خوانشی را در این موارد دنبال کرده است: «فقدان علائم سجاوندی»، «نبود حرکت گذاری»، «تقطیع روایات»، «توجه نداشتن به ترکیبات پایدار زبانی» و «ماهیت قالبی و اشتقاقی زبان عربی». دو مورد نخست به

ویژگی‌های خط و شیوه نوشتار باز می‌گردد و دو مورد پایانی، به ماهیت زبان عربی مرتبط است. گرچه وجود علایم سجاوندی و حرکت داشتن کلمات، می‌توانست چندخوانشی کلمات را منتفی سازد؛ اما توقع وجود آن در متون کهن حدیثی، امری فراتر از انتظار و به دور از واقعیت‌های آن زمانه است.

ضرورت علایم سجاوندی از ابتکارهای اعصار متأخر است و حرکت داشتن کلمات به دلیل سماع و قرائت، چندان متداول نبوده است. آنچه به تقطیع روایت مرتبط است، به ویژگی‌های تاریخی حدیث بازمی‌گردد که می‌توان با مراجعه به دیگر نقل‌های روایت، به خوانش دقیق دست یافت. اما آنچه به ماهیت زبان عربی بازمی‌گردد، یعنی ترکیبات پایدار زبانی و ماهیت قالبی و اشتقاقی، برون‌رفت را باید در مذاقه بیشتر در ادبیات عرب و دیگر ساخت‌های مشابه این زبان دنبال کرد.

منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبّه الله (۱۴۰۴ق)، **شرح نهج البلاغه**، محقق: ابراهیم، محمد ابوالفضل، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش)، **النهایه فی غریب الحدیث و الأثر**، محقق: طناحی، محمود محمد؛ زاوی، طاهر احمد، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۴. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۷م)، **جمهره اللغه**، بیروت: دار العلم للملایین.
۵. ابن فارس، احمد (۱۴۱۴ق)، **معجم مقاییس اللغه**، محقق: هارون، عبدالسلام محمد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر.
۷. ابی داود سجستانی، سلیمان بن اشعث (۱۴۱۰ق)، **سنن ابی داود**، بیروت: دار الفکر.
۸. ابی داود طیالسی، سلیمان بن داود (بی‌تا)، **مسند ابی داود**، بیروت: دار الحدیث.
۹. ایزانلو، حسن (۱۳۹۳ش)، «نقدی بر فرهنگ امثال و حکم روسی - فارسی»، **پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی**، ش ۳، صص ۲۶-۱۵.
۱۰. باقری، مه‌ری (۱۳۷۱ش)، **مقدمات زبانشناسی**، تبریز: دانشگاه تبریز.

۱۱. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، **صحیح البخاری**، بیروت: دار الفکر.
۱۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، **المحاسن**، محقق: محدث، جلال الدین، قم: دار الکتب الإسلامية.
۱۳. بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵ش)، **فرهنگ ابجدی**، تهران: اسلامی.
۱۴. پاکتچی، احمد (۱۳۹۴ش)، **فقه الحدیث: مباحث نقل به معنا**، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
۱۵. تقیه، محمدحسن (۱۳۹۴ش)، «چگونگی نگارش و حرکت‌گذاری عربی در آموزش زبان فارسی»، **مطالعات آموزش زبان فارسی**، ش ۱، صص ۱۰۱-۱۲۲.
۱۶. جمشیدی، اسدالله (۱۳۸۳ش)، «قواعد فهم حدیث»، **معرفت**، ش ۸۳، صص ۶۱-۵۶.
۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۹۹۰م)، **الصحاح فی اللغة**، محقق: عطار، احمد عبد الغفور، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۸. حاجی زاده، یدالله (۱۳۹۰ش)، «انجام خدعه و ترک غددر در سیره نظامی امام علی علیه السلام»، **تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی**، ش ۵، صص ۵۲-۳۹.
۱۹. حمیری، عبد الله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، **قرب الإسناد**، قم: مؤسسه آل البيت.
۲۰. خطابی بستنی، محمد بن محمد (۱۳۵۲ق)، **معالم السنن**، محقق: طباطبائی، محمد راغب، حلب: المطبعة العلمية.
۲۱. خطیب بغدادی، ابوبکر (۱۴۱۷ق)، **تاریخ بغداد**، بیروت: دار الکتب العلمية.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، **مفردات الفاظ القرآن**، بیروت: دار القلم.
۲۳. رباعی، حسن بن احمد (۱۴۲۷ق)، **فتح الغفار**، صنعا: دار عالم الفوائد.
۲۴. رهبری، مهناز؛ ولی‌پور، علیرضا (۱۳۹۲ش)، «بررسی باهمایی ترکیبات پایدار فعلی - اسمی در زبان روسی و مقایسه آن با زبان فارسی»، **پژوهش‌های زبانشناختی در زبانهای خارجی**، ش ۲، صص ۱۸۷-۲۰۰.
۲۵. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۷ق)، **الفائق فی غریب الحدیث**، محقق: شمس‌الدین، ابراهیم، بیروت: دارالکتب العلمية.
۲۶. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، **نهج البلاغه**، محقق: صالح، صبحی، قم: هجرت.
۲۷. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۰۸ق)، **الرعاية فی علم الدراية**، محقق: عبدالحسین، محمد علی بقال، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.

۲۸. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق)، **المحیط فی اللغة**، محقق: آل یاسین، محمدحسن، بیروت: عالم الکتب.
۲۹. صافی، حامد؛ قائمی، فرزاد؛ بامشکی، سمیرا؛ پورخالقی، مهدخت (۱۳۹۵)، «بررسی داستان کیومرث در شاهنامه و تواریخ عربی متأثر از سیرالملوک ها بر اساس فزون‌متنیت ژنت»، **متن شناسی ادب فارسی**، شماره ۱، صص ۱۷-۳۴.
۳۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳ق)، **من لایحضره الفقیه**، محقق: غفاری، علی اکبر، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۱. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۸ق)، **التوحید**، انتشارات جامعه مدرسین، قم.
۳۲. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم**، محقق: کوجه باغی، محسن بن عباسعلی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳۳. طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۳۷۵ش)، **مجمع البحرین**، محقق: حسینی اشکوری، احمد، تهران: مرتضوی.
۳۴. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق)، **الأملی**، قم: دار الثقافة.
۳۵. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷ق)، **تهذیب الأحکام**، محقق: موسوی خراسان، حسن، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۶. عیسی، فارس؛ عایش، یاسین (۲۰۰۳م)، **قواعد الكتابة و الترقیم**، عمان: جامعه القدس المفتوحة.
۳۷. غلامی، حسین؛ ایزانلو، حسن (۱۳۹۰ش)، «نگاهی به فرازیولوژی زبان روسی و مقایسه آن در زبان فارسی»، **مطالعات زبان و ترجمه**، ش ۱، صص ۹۵-۷۵.
۳۸. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق)، **القاموس المحیط**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۹. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶ق)، **الوافی**، اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام.
۴۰. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱ش)، **قاموس قرآن**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، محقق: غفاری، علی اکبر؛ آخوندی، محمد، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۴۲. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی (۱۴۰۵ق)، **المصباح للکفعمی (جنة الأمان الواقیه)**، قم: دار الرضی (زاهدی).

۴۳. مجذوب تیریزی، محمد (۱۳۸۷ش)، **الهدایا لشعبة أئمة الهدی**، محقق: درایتی، محمد حسین؛ قیصریه‌ها، غلامحسین، قم: دار الحدیث.
۴۴. مجلسی، محمد تقی (۱۴۱۴ق)، **لوامع صاحبقرانی**، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۴۵. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، دار الکتب الإسلامیة، تهران.
۴۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۷. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۶ق)، **ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار**، محقق: رجائی، مهدی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۴۸. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، **تاج العروس**، محقق: شیری، علی، بیروت: دار الفکر.
۴۹. مسعودی، عبدالهادی (۱۳۸۹ش)، **درسنامه فهم حدیث**، قم: آستانه مقدسه قم.
۵۰. مسلم نیشابوری، مسلم بن حجاج (۱۳۹۸ق)، **صحیح مسلم**، بیروت: دار الفکر.
۵۱. معزی دزفولی، محمدعلی (۱۳۳۸ش)، **مفتاح التحقيق**، مصحح: جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران: دانشگاه تهران.
۵۲. ملاصالح مازندرانی، محمدصالح بن احمد (۱۳۸۲ق)، **شرح الکافی: الأصول و الروضة**، محقق: شعرانی، ابوالحسن، تهران: المكتبة الإسلامیة.
۵۳. مهدوی‌راد، محمدعلی؛ دلیری، سیدعلی (۱۳۸۹ش)، «بررسی آسیب تقطیع نادرست در روایات»، **علوم حدیث**، ش ۵۵، صص ۱۲۷-۱۵۲.
۵۴. مهنا، عبد الله علی (۱۴۱۳ق)، **لسان اللسان**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵۵. میرجلیلی، علی محمد (۱۳۹۰ش)، **روش و مبانی فقه الحدیث**، یزد: دانشگاه یزد.
۵۶. نسایی، احمد بن شعیب (۱۴۱۱ق)، **السنن الکبری**، بیروت دار الکتب العلمیة.
۵۷. نسایی، احمد بن شعیب (۱۳۴۸ق)، **سنن نسایی**، بیروت: دار الفکر.
۵۸. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق)، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، قم: مؤسسه آل‌البت علیهم السلام.
۵۹. یاحقی، محمدجعفر؛ ناصح، محمد مهدی (۱۳۸۴ش)، **راهنمای نگارش و ویرایش**، مشهد: به نشر.

Bibliography:

- 1- The Holy Qur'an.
- 2- 'Īsā Fāris & 'Āyesh Yashīn. Qawā'id al-Kitābah wa al-Tarqīm. Oman: The University of al-Qods al-Maftūḥa; 2003.
- 3- 'Abu Dāwūd Sijistanī SB'A. Al-Sunan of 'Abu Dāwūd. Beirut: Dar al-Fikr; 1410 AH.
- 4- 'Abu Dāwūd Ṭayālasī SBD. Al-Musnad of 'Abu Dāwūd. Beirut: Dār Al-Hadith; nd.
- 5- Barqī AMKh. Al-Maḥāsin. Research: Muḥaddith Jalal al-Din. Qom: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; 1371 HS.
- 6- Bostani FA. Farhang Abjadi. Tehran: Eslami; 375 HS.
- 7- Bukhārī MBI. Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī. Beirut: Dar al-Fikr; 1401 AH.
- 8- Fayḍ Kāshānī MSHM. Al-Wāfī. Isfahan: Imam Amir al-Mu'minīn Library; 1406 AH.
- 9- Fīrūzābādī MBY. Al-Qāmūs al-Muḥīṭ. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah; 1415 AH.
- 10- Gholami H. & Izanlou H. A Look at Phraseology of Russian and comparing it with Persian. Studies of Language and Translation; 1390 HS; 1; 75-95.
- 11- Hajizadeh Y. Doing Plot and leaving it in The Military Method of Imam Ali (AS). Journal of History and Culture of Islamic Civilization; 5; 39-52
- 12- Ḥimyarī 'ABJ. Qurb al-'Isnād. Qom: Mu'assisat 'Al al-Bayt (AS); 1413 AH.
- 13- Ibn Abi al-Ḥadīd 'I'AHH. Sharḥ-u Nahjulbalāghah. Research: Muhammad 'Abulfaḍl Ibrahim. Qom: Āyatullāh Mar'ashī Najafī Library; 1404 AH.
- 14- Ibn Athīr Jazarī MBM. Al-Nihāyah fī Gharīb Al-Ḥadīth wa Al-Athar. Qom: Isma'īlīan Publications Institute; 1367 HS.
- 15- Ibn Durayd, M. Jumhurat al-Lughah. Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malāin. 1987.
- 16- Ibn Fāris A. Mu'jam Maqā'īs al-Lughah. Research: 'Abd al-Salām Muhammad Haroon. Maktabah al-A'alām al-Islāmī; 1414.
- 17- Ibn Manzūr MBM. Lisān Al-'Arab. Beirut: Dār Ṣādir; 1414 AH.
- 18- Iranlou H. A Critique of Russian-Persian Proverbs. Critical Research Journal of Humanities Texts and Plans; 1393 HS: 3; 15-26.
- 19- Jamshidi A. Rules of Comprehending Hadith. Journal of Ma'rifat; 83; 56-61.
- 20- Jawharī IBH. Al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabīyyah. Beirut: Researched by: Ahmad Abdul Al-Ghafour 'Aṭṭār. Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malā'in. Nd.
- 21- Ka'fāmī IA. Al-Miṣbāḥ lil Ka'fāmī. Qom: Dar Al-Raḍī (Zahidi); 1405 AH.

- 22- Khaṭābī MM. Ma'ālim al-Sunan. Research: Ṭabbākh, Muhammad Rāghib. Halab: Al-Maṭba'at al-'Ilmīyah; 1352 AH.
- 23- Khaṭīb Baqḍādī A. The History of Bagdad. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah; 1417 AH.
- 24- Kulaynī MBY. 'Uṣūl al-Kāfī. Research: Ghafari AA & Akhondi M. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; 1407 AH.
- 25- Mahdavi-Rad MA & Daliri SA. Examining the Damage of Incorrect Fragmentation in Narrations. Journal of Hadith Sciences; 1389 HS; 55; 127-152.
- 26- Mahnā AA. Lisān al-Lisān. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah; 1413 AH.
- 27- Majlisī MB. Biḥār Al-'Anwār. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī; 1403 AH.
- 28- Majlisī MB. Malādh al-'Akhyār fī Fahm Tahdhīb al-'Akhbār. Research: Rajaei M. Maktabah al-Mar'ashī; 1406 AH.
- 29- Majlisī MB. Mi'āt al-'Uqūl fī Sharḥ Akhbār Āli al-Rasūl (PBUTH). Tehran: Dar al-Kutub al-'Islāmīyah; 1404 AH.
- 30- Majlisī MT. Lawāmi' Šāhibqarānī. Qom: Isma'īlīan Institute; 1414 AH.
- 31- Majdhūb Tabrīzī M. Al-Hadāyā li Shī'at 'A'immat al-Hudā. Research: Derayati MH & Qeysariyeha GHH. Qom: Dar al-Hadith; 1387 HS.
- 32- Mas'oudi AH. Lessons on Comprehending Hadith. Qom: Astan-e Moqaddaseh; 1389 HS.
- 33- Māzandarānī MŠ. Sharḥ al-Kāfī. Research: Sha'rānī AH. Tehran: al-Maktaba al-Islāmīyya; 1382 AH.
- 34- Mirjalili AM. Method and Principles of Comprehending Hadith. Yazd: The University of Yazd; 1390 HS.
- 35- Muslim MBḤN. Al-Šāḥiḥ. Beirut: Dār Al-Fikr; 1398 AH.
- 36- Nasā'ī ASH. Al-Sunan al-Kubrā. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah; 1411 AH.
- 37- Nasā'ī ASH. Sunan of Nasā'ī. Beirut: Dar al-Fikr; 1348 AH.
- 38- Qarashi SAA. Qamous-i Qur'an. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. 1371 HS.
- 39- Rabbā'ī HA. Faṭḥ al-Ghaffār. Sana: Dar 'Ālim al-Fawā'id; 1427 AH.
- 40- Rahbari M & Valipour A. A Survey on Coexistence of noun-verb Compounds in Russian and Its Comparison with Persian Language. Journal of Linguistic Researches in Foreign Languages; 1392 HS. 2; 187-200.
- 41- Šadūq MA. Al-Tawḥīd. Qom: Jamā'ah Publications; 1398 AH.
- 42- Šadūq MA. Man Lā Yaḥḍaruh al-Faqīh. Research. GHafari AA. Qom: Jamā'ah Publications; 1413 AH.

**A Study of the Lack of Auditory Versions of Hadiths
and the Typology of Their Induced Multi-Reading
(Factors of Reading Transformation in Auditory
Versions of Hadiths)**

Alimohammad Mirjalily¹

Yahya Mirhosseini²

Mohammad-Mehdi Kheibar³

DOI: 10.22051/tqh.2019.23834.2296

Received: 31/12/2018

Accepted: 02/03/2019

Abstract

Due to the specific orthographic features of Arabic, a piece of writing in that language may be pronounced differently. This is linguistically referred to as “reading transformation”. In the case of documented Hadiths (traditions), correct understanding of meanings depends on reading the texts as intended by the author in his original manuscript. This fact, if ignored, as happens sometimes, leads to mistaken understanding of certain religious texts. Different readings of the same text often lead to contradictory meanings and arguments on whether to accept the text or reject it. This is why it has traditionally been preferable to receive a Hadith orally rather than in a written form. This paper aims at the factors that affect different readings of written Hadiths. Indeed, it typologically introduces the factors that create misunderstanding. The study is a descriptive-analytical one, focusing on several examples of Hadiths that suffer from a lack of auditory versions. The results indicate that the most critical factors involved in reading transformation are “lack of punctuations”, “cutting Hadiths”, “lack of vowel markers”, “neglecting the stock collocations or word combinations”, and “the derivative nature of Arabic”. Careful consideration of these factors is specifically highlighted for dealing with the words quoted from the Imams.

Keyword: *Hadith, auditory versions of words, comprehension of Hadith, text of Hadith, disarranged text.*

¹. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Maybod University, Iran. (The Corresponding Author) almirjalili@meybod.ac.ir

². Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Maybod University, Iran. mirhoseini@meybod.ac.ir

³. PhD Candidate in Qur'an and Hadith Sciences, Maybod University, Iran. kheibarmohammadmehdi@yahoo.com

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

سال شانزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۸، پیاپی ۴۱، صص ۱۴۵-۱۶۶

نگاهی دوباره به نویسنده الرجال برقی

فریما میرزائی^۱

اعظم فرجامی^۲

جمال فرزندوحی^۳

DOI: 10.22051/tqh.2019.21710.2129

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

چکیده

رجال شناسان متقوماً در شمار کتاب‌های احمد بن محمد برقی از کتاب الرجال یاد می‌کنند. با این‌همه ابن ندیم از نخستین کسانی است که این انتساب را به پدر احمد، محمد بن خالد برقی بازمی‌گرداند و حتی کتاب دیگر احمد یعنی المحاسن را به پدر منسوب می‌کند. پس از وی، معاصرانی چون آقابزرگ تهرانی این ادعا را به نوعی دیگر بازگو کردند. شوشتری با قرائنی چند، نهایی‌ترین دیدگاه را مطرح کرد و الرجال برقی را به نواده احمد برقی منسوب دانست. دیدگاه شوشتری اکنون پذیرفته شده و متقن به نظر می‌رسد. با این‌همه خطای در برداشت از عبارت برقی در این دلایل وجود دارد؛ زیرا عبارت «کتاب سعد» به کتاب سعد بن سعد

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. Mirzaie.f72@gmail.com

۲. استادیار گروه الهیات دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. (نویسنده مسئول) azamfarjami@yahoo.com

۳. استادیار گروه الهیات دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. farzandwahy@yahoo.com

اشاره دارد و نه کتاب سعد بن عبدالله که شوشتری مدعی است. تصریح متقدمان، انصراف نام برقی به احمد برقی در کتاب‌های رجالی و نیز شهرت فراگیر احمد برقی از دلایلی است که نشان می‌دهد، کتاب الرجال به وی تعلق دارد.

واژه‌های کلیدی: احمد بن محمد برقی، الرجال برقی، رجال‌شناسی، تاریخ حدیث.

۱. طرح مسأله

رجال برقی کهن‌ترین کتاب رجالی شیعه است که باقی مانده است. در اینکه کدام‌یک از افراد خاندان برقی این کتاب را نوشتند، تردید است. معمولاً آن را به احمد بن محمد بن خالد برقی (۲۷۴ ق) نسبت می‌دهند. نیاکان احمد برقی، از شیعیان کوفه بودند که بعد از قیام و قتل زید بن علی (ع) و کشتن شدن جد برقی در زندان، به قم گریختند و در منطقه برق‌رود ساکن شدند (نک: نجاشی، ۱۴۲۴، ص ۷۶؛ طوسی، ۱۴۲۲، ص ۶۲). به نظر می‌رسد بیشتر خاندان برقی در قم در زمره بزرگان و دانشمندان قرار گرفتند؛ زیرا نجاشی و طوسی تنی چند از عموها و عموزادگان احمد برقی را نام می‌برد که صاحب کتاب، فقیه، ادیب و در نقل حدیث موثق بودند (نک: نجاشی، ۱۴۲۴، صص ۶۱ و ۳۳۵؛ طوسی، ۱۴۲۲، ص ۹۹).

محمد بن ابوالقاسم ماجیلویه، بزرگ طایفه امامیه در قم، که فرزندانش از اساتید شیخ صدوق بودند، داماد احمد برقی است. نجاشی و طوسی به این نسبت و نیز اسامی فرزندان ماجیلویه که تحت تعلیم برقی بودند و بعدها از بزرگان و ناقلان وی شدند، اشاره کردند (نک: نجاشی، ۱۴۲۴، صص ۲۶۱ و ۳۵۳؛ طوسی، ۱۴۲۲، ص ۶۴). از این شواهد برمی‌آید که خاندان برقی در قم، ری، بغداد و کوفه از بزرگان علم حدیث و تاریخ و سیره محسوب می‌شدند؛ به گونه‌ای که بخش بزرگی از کتاب‌های حدیثی امامیه را به نویسندگان قرون چهارم و پنجم قمری منتقل کردند و در اسناد و طرق نقل این کتاب‌ها نام برده شدند.

۲. شخصیت احمد برقی

ابوجعفر احمد بن ابو عبدالله محمد برقی را از اصحاب امام جواد و امام هادی (ع) (طوسی، ۱۴۱۵، صص ۳۷۳ و ۳۸۳) و فی نفسه ثقه دانستند؛ با این همه به سبب نقل بسیار از اساتید ضعیف و اعتماد به روایات مرسل، بر او خُرده گرفتند (نجاشی، ۱۴۲۴، ص ۷۶؛ طوسی، ۱۴۲۲، ص ۶۲). به گونه‌ای که به سبب همین طعن و ایراد، احمد بن محمد بن عیسی اشعری او را از قم اخراج کرد؛ هرچند بعدها پشیمان شد و از وی عذر خواست (ابن-غضائری، ۱۴۲۲، ص ۳۹). بی‌دقتی در نقل از راویان ضعیف، ایرادی است که بر پدرش محمد بن خالد برقی هم وارد شده است (نک: همو، ص ۹۳؛ نجاشی، ۱۴۲۴، ص ۳۳۵).

۳. انتساب الرجال برقی

نسخه موجود الفهرست ابن ندیم که با افتادگی و تا حدودی آشفتگی همراه است، الرجال را به برقی پدر نسبت می‌دهد. آقائزرگ تهرانی و شوشتری نیز از رجال‌شناسان معاصر هستند که این کتاب را گاه به پدر و گاه به نوادگان احمد برقی نسبت می‌دهند. عبارات این فهرست‌نگار کهن و دو رجالی معاصر گزارش و بررسی می‌شود.

۳-۱. ابن ندیم

نخستین کسی که درباره انتساب رجال برقی به احمد برقی تردید ایجاد کرد، ابن ندیم است. وی دو کتاب «کتاب الرجال» و «کتاب طبقات الرجال» را در شرح حال ابوعبدالله محمد بن خالد برقی نام می‌برد (نک: ابن ندیم، ۱۳۵۰، ص ۲۷۶). ابن ندیم کتاب الرجال را چنین معرفی می‌کند: «فیه ذکر من روی عن أمير المؤمنین (ع) و همچنین طبق دست خط ابوعلی بن همام اسکافی (۳۳۶ ق)، کتاب طبقات الرجال را یکی از ابواب و کتاب‌های المحاسن می‌داند (همانجا).

بنابراین، ابن ندیم کتاب مشهور المحاسن را نیز به محمد بن خالد نسبت می‌دهد. این در حالی است که همه رجالیان متقدم شیعه، المحاسن و کتاب‌های نام برده شده ذیل آن را به احمد برقی پسر، و نه محمد برقی پدر، نسبت می‌دهند (نجاشی، ۴۲۴، ص ۷۶؛ طوسی،

۱۴۲۲، ص ۶۵؛ افزون بر آن، هیچ‌یک از رجالیون برای محمد بن خالد برقی کتاب رجالی معرفی نکردند.

نجاشی، محمد بن خالد برقی را ادیب و آشنا به تاریخ و علوم عرب گزارش می‌کند و نام هشت کتاب وی را می‌آورد (نجاشی، ۱۴۲۴، ص ۳۳۵) و شیخ طوسی نیز تنها با ذکر «له کتاب النوادر» از یک کتاب وی یاد می‌کند (طوسی، ۱۴۲۲، ص ۲۲۶). به جز دو دلیل یاد شده، قرینه سوم برای رد انتساب الرجال به برقی پدر، آشفتگی متن ابن‌ندیم است. در کتاب ابن‌ندیم، پس از دو خط شرح حال و معرفی محمد بن خالد، حسن بن محبوب سراد معرفی می‌شود و سپس به ادامه شرح حال و معرفی کتاب‌های محمد بن خالد پرداخته می‌شود. به نظر می‌رسد متن دو پاره شده یا بخشی از شرح حال فرد دیگر در شرح حال محمد بن خالد داخل شده است. گمان دوم وقتی تقویت می‌شود که نفر بعدی که شرح می‌شود، پسر محمد خالد برقی، احمد بن محمد بن برقی است (نک: ابن‌ندیم، ۱۳۵۰، ص ۲۷۷).

۲-۳. آقابزرگ تهرانی

آقابزرگ تهرانی نیز به تعدد کتاب‌های رجالی در خاندان برقی اعتقاد دارد. وی بنا بر گزارش ابن‌ندیم، بر آن است که برقی بزرگ صاحب کتاب *الرجال* است و بنا بر گزارش نجاشی، برقی کوچک دو کتاب با موضوع رجال داشته است. از میان این سه کتاب، تنها کتاب *الطبقات* از احمد بن محمد برقی پسر باقی مانده است (نک: آقابزرگ تهرانی، ۱۹۸۳، ج ۲، ص ۱۳۹؛ همان، ج ۱۰، ص ۱۰۰). بنابراین آقابزرگ کتاب رجالی باقیمانده را متعلق به برقی پسر دانسته و آن را کتاب *الطبقات* می‌خواند.

در اینکه شیوه تنظیم رجال موجود برقی بر اساس طبقه صحابیان هر معصوم از پیامبر به بعد است، شکی نیست؛ اما به نظر نمی‌رسد در الرجال خواندن این کتاب، به‌جای نام‌گذاری الطبقات، سهوی رخ داده باشد. این ادعا از آن روست که کتاب طبقاتی دیگر شیعه، الرجال شیخ طوسی، هم الرجال نامیده شده است. الرجال خواندن کتاب شیخ طوسی هم از سوی خود شیخ طوسی و هم از سوی معاصرانش مانند نجاشی صورت گرفته است؛

زیرا هر دو از الرجال طوسی که به شیوه طبقات نگارش یافته است با عنوان «کتاب الرجال من روی عن النبی (ص) و عن الأئمة (علیهم السلام)» و «کتاب الرجال الذین رووا عن النبی و الأئمة الاثنی عشر و من تأخر عنهم» یاد می کنند (نجاشی، ۱۴۲۴، ص ۴۰۳؛ طوسی، ۱۴۲۲، ص ۲۴۱).

بنابراین به نظر نمی رسد نگارش به شیوه طبقات لازمه نام گذاری کتاب به همان عنوان هم باشد و می توان کتاب فعلی را هم رجال و هم طبقات خواند. از این رو دو بار ذکر کردن کتاب رجالی برای احمد برقی می تواند اشتباه نجاشی باشد؛ زیرا فهرست طوسی خالی از ذکر دو کتاب رجالی برای برقی است. با این تحلیل، استدلال آقا بزرگ درباره سه کتاب رجالی داشتن برای خاندان برقی پذیرفتنی نیست.

۳-۳. علامه شوشتری

مشهورترین دیدگاهی که هم اینک پذیرفته شده و بیشتر معاصران درباره نویسنده رجال برقی به آن قائل هستند، تعلق کتاب به احمد برقی پسر یا محمد برقی پدر نیست؛ بلکه انتساب آن به پسر احمد برقی، عبدالله بن احمد، است که استاد کلینی بوده یا انتساب به نوه احمد برقی، احمد بن عبدالله، که استاد صدوق بوده است. به نظر می رسد نخستین کسی که این نظریه را مطرح کرده است، علامه شوشتری باشد؛ زیرا پس از او، همگان به وی نسبت می دهند. علامه شوشتری در فصل هجدهم مقدمه قاموس الرجال کتاب هایی را که درباره نویسنده آن اختلاف است، بررسی می کند. ابتدا به رجال برقی و سپس به رجال ابن غضائری می پردازد. وی می آورد:

«فقال بعضهم: إنه لأحمد بن أبي عبدالله البرقي و قال بعضهم: إنه لأبيه محمد بن خالد البرقي و كلاهما وهم و كيف يمكن أن يكون لهما؟ و قد استند في كثير من رجاله إلى كتاب سعد بن عبدالله القمي و سعد كان من تلامذة أحمد الابن و عنوان فيه عبدالله بن جعفر الحميري و صرح بسماعه منه فيكون شيخه مع أن عبدالله كسعد تلميذ أحمد الابن و عنوان أحمد بن أبي عبدالله فيه و لم يذكر أنه مصنف الكتاب كما هو القاعدة في من يذكر نفسه في كتابه كما فعل الشيخ و

النجاشي في فهرستيهما و العلامة و ابن داود في كتابيهما و عنوان محمد البرقي و لم
يشر إلى أنه أبوه و الذي يعلم من ملاحظة الطبقة: أنه لعبد الله بن أحمد البرقي
الذي يروي عنه الكليني أو أحمد بن عبدالله البرقي الذي يروي عنه الصدوق و
الثاني أقرب لعنوانه سعدا و الحميري كما عرفت» (شوشتری، ۱۴۱۹، ج ۱،
ص ۴۵).

بنابراین علامه شوشتری با چهار دلیل انتساب کتاب به احمد برقی یا پدرش را ردّ
می کند و کتاب را به پسر احمد برقی یا نوه وی منسوب می داند. دلایل شوشتری از این
قرار هستند:

(الف) در کتاب رجال برقی فراوان به کتاب سعد بن عبدالله قمی استناد شده است؛
درحالی که سعد از شاگردان احمد است.

(ب) در رجال برقی به سماع از عبدالله بن جعفر حمیری تصریح شده است که نشان از
استادی حمیری بر برقی دارد و حال آنکه عبدالله حمیری همانند سعد از شاگردان برقی
است.

(ج) هنگام شرح حال احمد بن محمد برقی به اینکه وی صاحب کتاب است، اشاره
نمی شود. این در حالی است که نویسندگان کتاب های رجالی مانند نجاشی و طوسی و
علامه حلی و ابن داود این رسم را رعایت کردند.

(د) هنگام شرح حال محمد بن خالد برقی هم به نسبت پدری وی با نویسنده اشاره
نمی شود.

پس از شوشتری، بیشتر کسانی که درباره نویسنده کتاب رجال برقی سخن گفتند، به
همین دلایل اشاره کردند. آنان گاه به نام شوشتری این مطالب را ارجاع می دهند (برای
نمونه نك: ملكيان، ۱۳۹۲، ش ۱۴۰، ص ۵۱) و گاه از وی یادی نمی کنند (برای نمونه نك:
سبحانی، ۱۴۱۴، ص ۷۲).

برای ردّ انتساب رجال برقی به احمد برقی، مهم ترین دلایلی که برمی شمارند، معمولاً
به شوشتری و سخنانش باز می گردد؛ از این رو متن وی را که شامل چهار دلیل می شود،
به تفصیل بررسی و مذاقه می کنیم:

۳-۳-۱. بررسی کتاب سعد

درباره دلیل اول باید گفت استقصاء و جستجویی کامل در رجال برقی انجام شد اما هیچ‌گاه نام سعد بن عبدالله به صورت کامل در این کتاب به دست نیامد. برقی در هشت مورد هنگام معرفی راویان، با عبارت مختصر «فی کتاب سعد» از آن اطلاعاتی را گزارش می‌کند (نک: برقی، بی تا-الف، صص ۲۳، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۴۶ و ۵۳).

جستجو و مطالعه اساتید و مشایخ احمد برقی، نشان می‌دهد وی در سلسله سند کتاب و احادیث سعد بن سعد بن احوص اشعری قمی قرار دارد. سعد بن سعد بن مالک بن احوص اشعری قمی از طبقه اصحاب امام کاظم، امام رضا و امام جواد (ع) و توثیق شده است (طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۵۸ و ۳۷۵؛ برقی، بی تا-الف، ص ۵۱). نجاشی دو کتاب برای سعد بن سعد معرفی می‌کند: «کتابه المبوب روایة عباد بن سلیمان... کتاب غیر المبوب روایة محمد بن خالد البرقی... مسائله للرضا علیه السلام» (نجاشی، ۱۴۲۴، ص ۱۷۹).

از مطالعه کتاب‌های تاریخی برمی‌آید چنان‌چنان خاندان و فرزندان سعد احوص در قم فزونی و جایگاه ویژه‌ای یافته بودند که تیره‌ها و بزرگان هر یک نام برده شدند (قمی، ۱۳۶۱، ص ۱۵۸) و حتی به کاریز و قناتی که سعد بن عامر بن سعد اشعری در قم حفر کرده بود، اشاره شده است (همان، ص ۴۱). مقایسه اجداد سعد بن سعد اشعری و احمد بن محمد بن عیسی اشعری نشان می‌دهد اولی از نیاکان محدث قمی دوم است؛ با این حال احمد عیسی برای دسترسی به سلسله سند سعد بن سعد، از نقل برقی و پدرش استفاده کرده است. مطالعه کتاب‌های رجال نیز حاکی است همه کتاب‌های سعد بن سعد را احمد برقی و پدرش به رجال شناسان معرفی کردند. در طریق کتاب باب بندی نشده سعد بن سعد، احمد برقی به نقل از پدرش روایت می‌کند و همین‌طور در کتاب مسائل سعد از امام رضا (ع) نیز برقی پدر حضور دارد (نجاشی، ۱۴۲۴، ص ۱۷۹).

طوسی نیز دو بار از سعد اشعری یاد می‌کند؛ یک بار با نام سعد بن سعد اشعری (طوسی، ۱۴۲۲، ص ۷۶) و بار دیگر با نام سعد بن احوص اشعری (همانجا) که رجال‌شناسان معاصر با قرآنی، هر دو نفر را یکسان دانستند (نک: خوبی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۵۶).

یکی از این قرائن آن است که در هر دو بار نیز احمد برقی، راوی کتاب سعد است. افزون بر آن، برقی و پدرش راوی احادیث برادر سعد، اسماعیل بن سعد احوص اشعری هم هستند (نک: خویی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۵۲) که نشان می‌دهد احتمالاً خاندان برقی کتاب‌های خاندان سعد اشعری را در اختیار داشتند.

طبق شمارش خویی، سعد بن سعد اشعری بالغ بر ۱۱۰ روایت در کتاب‌های اربعه شیعه حدیث دارد (خویی، ج ۹، صص ۶۲ و ۶۸) که در بیشتر این روایات احمد برقی یا پدرش راوی وی هستند (برای نمونه نک: کلینی، ۱۳۸۹، ج ۳، صص ۷۴، ۳۵۸ و ۵۱۴؛ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۷۶؛ طوسی، ۱۳۶۳، ج ۱، صص ۲۹۲، ۳۱۶ و ۳۴۰؛ همان، ۱۳۶۵، ج ۲، صص ۱۹۵ و ۲۷۲).

در المحاسن برقی نیز روایاتی از برقی از سعد بن سعد اشعری یافت می‌شود (برقی، بی‌تا-ب، ج ۲، صص ۴۶۲ و ۴۷۷)؛ درحالی که هیچ روایتی برای نقل برقی از سعد بن عبدالله یافت نشد. بیشتر روایات برقی از سعد بن سعد به صورت پرسش‌های سعد با واسطه یا بی-واسطه از امام رضا است که نشان می‌دهد کتاب دوم یعنی «مسائله للرضا (ع)» که نجاشی برای سعد یاد کرد، به صورت این روایات پراکنده در منابع حدیثی باقی ماندند. افزون بر آن، برقی کتاب‌هایی درباره تاریخ داشته است.

نجاشی از کتابی با نام کتاب التاریخ یاد می‌کند (نجاشی، ۱۴۲۴، ص ۷۶) در تاریخ قم مکرر از کتاب «بنیان» احمد برقی درباره اسامی روستاها و آبادی‌ها یا افرادی که آنها را بنا کردند، نقل قول می‌شود (قمی، ۱۳۶۱، صص ۲۰، ۵۶، ۵۹ و ۸۱). در فهرست کتاب‌های برقی که توسط طوسی و یاقوت حموی ارائه شده است به نام کتاب «تبیان» اشاره می‌شود که احتمالاً همان کتاب مورد ارجاع تاریخ قم است (طوسی، ۱۴۲۲، ص ۶۴؛ یاقوت حموی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۴۳۲؛ و نیز نک: حاجی خلیفه، بی‌تا، ج ۱، صص ۲۸۸ و ۳۴۲).

به نظر می‌رسد چون کتاب تاریخ قم به فارسی ترجمه شده است و از نسخه عربی اثری باقی نیست، احتمال دارد نام کتاب برقی در آنجا تحریف شده باشد. به هر روی بر اساس همین کتاب تاریخ قم، محمد برقی از سعد بن سعد اشعری درباره فضیلت شهر قم نقل می‌کند (قمی، ۱۳۶۱، ص ۹۷).

از این رو شاید بتوان گفت آن کتاب سعد اشعری که برقی در دو کتابش از آن یاد کرده، اطلاعاتی تاریخی و رجالی داشته است. به نظر می‌رسد این کتاب اثری مشهور و مورد استفاده بوده است؛ زیرا از نگاه نجاشی مخاطبان عبارت کتاب سعد را خواهند شناخت، چه به صورت مبوب و چه به صورت غیرمبوب؛ پس نیاز به توضیحی بیشتر ندیده است. گفتنی است به رغم جستجوی فراوان همه کتاب‌های حدیثی، هیچ روایتی از احمد برقی یا خاندان و فرزندان او از سعد بن عبدالله قمی یافت نشد. بر اساس اطلاعات ذکر شده، روشن و بدیهی است که عبارت مبهم «کتاب سعد» در کتاب رجال برقی به کتاب سعد بن سعد اشعری و نه کتاب سعد بن عبدالله قمی، باز می‌گردد.

۳-۳-۲. سماع از حمیری

عبدالله بن جعفر حمیری بزرگ قمی‌ها بود که بعد از سال ۲۹۰ وارد کوفه شد و مجلس سماع حدیث وی آنجا رونق گرفت (نجاشی، ۱۴۲۴، ص ۲۱۹). او بیش از همه به نگاشتن کتاب‌هایی درباره قرب الاسناد به سه امام هشتم، نهم و دوازدهم شهرت دارد. درباره سال شمار زندگی و وفات حمیری قبل از تاریخی که ارائه شد، اطلاعاتی در دست نیست.^۱ طبقاتی که برای وی در زمره اصحاب امام رضا(ع) (۲۰۴ ق) (طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۸۹) و امام عسگری(ع) (۲۶۰ ق) (همان، ص ۴۰۰؛ برقی، بی تا-الف، ص ۶۰) ذکر کردند، بیشتر باعث ابهام در زمان زیست حمیری شده است. خوبی فاصله زیاد نود ساله بین درک امام رضا(ع) و آخرین تاریخی را که برای زنده بودن حمیری ذکر کردند، بعید و دور از پذیرش می‌داند (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۱۵۰).

آنچه مسلم است حمیری که در پایان قرن سوم، مجالس حدیثی شهرت یافته‌ای در کوفه می‌یابد، در نیمه این قرن انبان دانش خود را از احادیث و طرق آنها انباشته است. پس بعید نیست که اسناد و طرقی داشته که برای استادش احمد برقی، تازه است و باعث سماع

۱- گرچه در ضمن سندی از حمیری نقل می‌شود که در مجلس به سال ۲۷۸ قمری در قم حاضر بوده که در آن وصف امام یازدهم ذکر شده است (نک: طوسی، ۱۴۲۲، ص ۸۶).

احمد برقی از وی شده است. از این رو عبارت احمد برقی در الرجال «الذی سمعت منه بالفتح» چندان عجیب نمی‌نماید، گرچه سماع استاد از شاگرد باشد.

آنچه که این نکته را بیشتر روشن می‌کند، عبارت دوم «بالفتح» است. اولین توجیهی که برای این عبارت به ذهن می‌رسد، ضبط کلمه حمیری است اما این توضیح چندان برای اسم حمیری لازم نمی‌نماید؛ زیرا تلفظ چندگانه‌ای ندارد و یای حمیری که انتساب به قبیله- ای مشهور را می‌رساند، همیشه مفتوح است (سمعانی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۷۰). فتح می‌تواند نام مکانی باشد که برقی از حمیری سماع داشته است. اما در شهر قم و اطراف آن به مکانی با این اسم اشاره نشده بود. تنها فرضیه باقیمانده آن است که فتح نام شخصی باشد و به این ترتیب منظور برقی آن است که «از حمیری درباره فتح سماع داشتم».

در بین روایان صاحب کتاب، تنها راوی با نام «فتح بن یزید جرجانی» یافت می‌شود. در سند نقل کتاب فتح، حمیری از احمد برقی نقل می‌کند (نجاشی، ۱۴۲۴، ص ۳۱۱). بنابراین احتمالاً عبارت برقی به همین سماع اشاره دارد؛ با این تفاوت که در طریق نجاشی حمیری از احمد برقی کتاب را اخذ کرده است و طبق نسخه رجال برقی، احمد برقی از حمیری آنها را سماع کرده است.

احتمال دارد چون همیشه حمیری از برقی نقل کرده و طریق داده است؛ مستسخین بعدی طریق را اصلاح کردند به حمیری از برقی تا مطابق باقی اسناد و طرق باشد. قرینه‌ای که این احتمال را تقویت می‌کند توضیحی است که پسر حمیری، محمد بن عبدالله بن جعفر، درباره کتاب‌های برقی آورده است. وی می‌آورد که از یکی از کتاب‌های احمد برقی نسخه برداری کرده و از روایانش نقل نموده است؛ اما کتاب را از دست می‌دهد و به رغم جستجو از شیعیان قم، بغداد و ری نشانی از آن نمی‌یابد (نجاشی، ۱۴۲۴، ص ۳۵۴).

همچنین احتمال دارد از دست رفتن برخی روایات و کتاب‌های احمد برقی سبب شده، طریق کامل، دقیق و صحیح به روایات وی از دست برود و دیگر ناقلان بر اساس روش نقل همیشگی، نگاشته‌ها و مسموعات وی را تغییر بدهند.

۳-۳-۳. اشاره به صاحب کتاب بودن

نجاشی (نجاشی، ۱۴۲۴، ص ۱۰۱) و طوسی (طوسی، ۱۴۲۲، ص ۲۴۰) در کتاب‌های رجالی که نگاشتند، وقتی به نام خود می‌رسند، به عبارت «مصنّف هذا الكتاب» اشاره دارند. با این همه به نظر نمی‌رسد این رسم متداولی میان نویسندگان کتاب تراجم و رجال‌نگاری باشد که هنگام اشاره به نام خود، به نویسنده و صاحب آن کتاب بودن اشاره کنند؛ بلکه احتمالاً شیوه‌ای است که بیشتر در کتاب‌های رجالی بعد از قرن پنجم دیده می‌شود؛ برای نمونه ابن شهر آشوب (۵۸۸ ق) در *معالم العلماء* هنگام اشاره به نام خود، تالیفاتش را معرفی می‌کند و به صاحب کتاب بودن اشاره دارد (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰، ص ۱۵۰). علی بن محمد علوی (۷۰۹ ق) نیز هنگام برشمردن انساب علویان به صورت شجره نامه‌ای و طبقه‌ای به نام و نسب و فرزندان اشاره می‌کند و خود را صاحب کتاب معرفی می‌کند (علی بن محمد علوی، ۱۴۰۹، ص ۲۹۱).

از مطالعه کتاب‌های رجالی قرن دوم و سوم چنین برمی‌آید که این رسم بین نویسندگان آن رایج نبوده است که به نام خود ذیل طبقات مربوطه اشاره یا به صاحب کتاب بودن تصریح کنند. برای مثال ابن سعد (۲۳۰ ق) با وجود آنکه در کتاب *الطبقات الکبری* از معاصرانی که چند سالی پیش از وی در گذشتند، یاد می‌کند (برای نمونه نک: ابن سعد، بی تا، ج ۷، ص ۵۱۹)، هیچ‌گاه از خود ذیل طبقات بزرگان اهل بصره نام نمی‌برد. خلیفه بن خیاط (۲۴۰ ق) نیز در کتاب طبقات خود از جدش خلیفه بن خیاط نام می‌برد و تصریح می‌کند که او پدر بزرگ من است (خلیفه بن خیاط، ۱۴۱۴، ص ۳۸۴) اما به نام خود یا صاحب تألیف بودن خویش اشاره ندارد.

گذشته از این موارد، روش *الرجال* برقی در قریب به اتفاق طبقات و رجال نام برده شده، به صورت ذکر نام به تنهایی ذیل هر امام است و اطلاعات دیگری درباره آنها داده نشده است. از این رو هنگام ذکر نام محمد برقی، احمد برقی، حمیری و دیگر کسانی که صاحب تألیف هستند، به نام کتاب‌های آنها اشاره نشده است تا در ضمن آن به صاحب کتاب *الرجال* بودن هم اشاره شود.

با این اوصاف، رسم و آیینی که معاصران انتظار دارند در رجال احمد برقی به جا آورده شود تا مشخص گردد وی صاحب کتاب بوده است، تنها بر اساس شیوه و روش کتاب‌نویسی نویسندگان قرون میانی است. افزون بر آن سبک نگارش مختصرنویسی رجال برقی این انتظار را دور و کمرنگ می‌کند.

۴. نویسنده رجال برقی

با دلایلی چند به نظر می‌رسد که نویسنده کتاب *الرجال برقی*، احمد بن محمد برقی است. این دلایل بدین شرح است:

۴-۱. تصریح متقدمان

نخستین و مهم‌ترین دلیل آنکه نجاشی و طوسی هر دو از میان خاندان برقی، تنها به کتاب *رجالی* داشتن احمد برقی اشاره دارند (نجاشی، ۱۴۲۴، ص ۷۶؛ طوسی، ۱۴۲۲، ص ۲۱). هر دو رجالی، پدر و برخی خاندان برقی مانند داماد و نوه‌های احمد برقی را نام بردند؛ اما برای هیچ یک از آنها کتابی رجالی یاد نکردند. افزون بر آن، هیچ کدام حتی شرح حال ویژه و خاص برای عبدالله بن احمد برقی پسر احمد یا نوه وی احمد بن عبدالله ذکر نکردند. گفتنی است با آنکه شوشتری مدعی است هر دوی آنها از اساتید کلینی و صدوق بودند (شوشتری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۴۵)، به رغم جستجوی گسترده و با کلید واژه‌های مختلف، هیچ روایت و نقلی از عبدالله بن احمد برقی در کتاب کافی یافت نشد. احمد بن عبدالله بن احمد برقی نیز هیچ‌گاه استاد صدوق نبوده است، بلکه با توجه به اسناد کتاب‌های شیخ صدوق، علی بن احمد بن عبدالله بن احمد برقی استاد صدوق است (برای نمونه نک: صدوق، ۱۴۱۷، صص ۶۵، ۸۸، ۱۱۱ و ۲۴۷؛ همان، ۱۳۸۷، صص ۹۹ و ۱۰۳).

یاقوت حموی (۶۲۶ق) نیز از کسانی است که به واسطه اطلاعاتی که از یک کتاب تاریخی درباره شهر اصفهان اخذ کرده، به خوبی با زندگینامه و اسامی کتاب‌های احمد برقی آشناست و به صراحت «کتاب طبقات الرجال» را برای وی یاد می‌کند (یاقوت

حموی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۴۳۲). از این رو تصریح رجالیان متقدم و بزرگ امامی و اهل سنت می تواند قرینه ای اصلی باشد که کتاب رجال فعلی را به احمد برقی نسبت دهیم.

۴-۲. انصراف به نام احمد برقی

نجاشی هنگام نام بردن از کتاب های شیخ صدوق به کتاب «المعرفه برجال البرقی» اشاره می کند (نجاشی، ۱۴۲۴، ص ۳۹۲)؛ گرچه از سخنان طوسی برمی آید که صدوق هیچ گاه کتاب رجالش را تمام نکرد (طوسی، ۱۴۲۲، ص ۲۳۸). به هر روی از کلمات نجاشی و عنوان کتاب صدوق چنین استنباط می شود که رجالیان متقدم بدون ذکر نام کوچک برقی از انتساب کتاب رجالی وی یاد می کردند و نزد همگان روشن بوده است که نویسنده آن کیست. شاید بهترین راه برای نزدیک شدن به لسان و فضای ذهنی رجالیان و محدثان کهن، مراجعه به عبارات و نگاشته های آنان درباره استعمال نام «برقی» باشد.

از مطالعه لابلای متون رجالی کهن برمی آید که معمولاً نام «برقی»، اگر به صورت مطلق بیاید، به احمد برقی انصراف دارد. بالغ بر ده مورد در *الرجال* نجاشی، نام برقی در اسناد طرق به صورت مطلق آمده است (برای نمونه نک: نجاشی، ۱۴۲۴، صص ۶۲، ۱۷۳، ۱۷۹، ۲۹۳، ۳۱۵، ۳۵۰، ۳۶۱، ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۵۶، ۴۵۷ و ۴۶۱). بررسی و مقایسه با دیگر کتب رجالی و حدیثی نشان می دهد مراد از برقی به صورت مطلق در لسان و کاربرد نجاشی، احمد برقی است. برای نمونه نجاشی در شرح حال عبدالملک بن منذر می آورد: «قال حدثنا ابن بطة قال حدثنا البرقي قال حدثنا عبد الملك بكتابه» (همان، ص ۲۴۰).

طوسی نیز در *الرجال*، این راوی را با وصف «روی عنه البرقي» (همان که برقی از وی نقل می کند) معرفی کرده است (طوسی، ۱۴۱۵، ص ۴۳۴). طریقی که طوسی در *الفهرست* به کتاب عبدالملک بن منذر می دهد، چنین است: «له كتاب أخبرنا به جماعة عن أبي المفضل عن ابن بطة عن أحمد ابن أبي عبد الله عن عبد الملك بن المنذر» (طوسی، ۱۴۲۲، ص ۱۷۹). طریق طوسی ابهام نام برقی را برطرف و روشن می کند که منظور نجاشی احمد برقی بوده است.

در نمونه دیگر، نجاشی درباره کتاب عمران بن اسماعیل می‌آورد: «حدثنا البرقی عنه بکتابه» (نجاشی، ۱۴۲۴، ص ۲۹۳). بررسی کتاب‌های حدیثی نشان می‌دهد احمد بن محمد برقی است که راوی احادیث و کتاب عمران بن اسماعیل بوده است (نک: کلینی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۵۵۲).

از سوی دیگر با مطالعه و بررسی کتاب الرجال طوسی نیز نکاتی تأیید کننده برای انصراف نام برقی به احمد برقی به دست می‌آید. طوسی در باب «من لم یرو عن واحد من الأئمة» بیش از پانزده بار روایانی را معرفی می‌کند که تنها با وصف «همان که برقی از او نقل کرده است» شناخته می‌شوند (برای نمونه نک: طوسی، ۱۴۱۵، صص ۴۱۴، ۴۱۷، ۴۲۵، ۴۲۸، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۴۸ و ۴۵۰). مقایسه اسامی و سندها نشان می‌دهد، مراد طوسی از برقی که به طور مطلق آمده، احمد برقی است. یکی از این موارد حسین بن زبرقان است که با بررسی اسناد کتاب‌های حدیثی مشخص می‌شود احمد برقی است که از وی نقل دارد (برای نمونه نک: صدوق، بی‌تا، صص ۶۳ و ۳۸۵؛ کلینی، ۱۳۸۹، ج ۶، صص ۳۷۹ و ۴۶۳). مثال دیگر آن یحیی بن ابراهیم بن ابی‌البلاد (طوسی، ۱۴۱۵، ص ۴۵۰) است که در اسناد احادیث زیادی احمد برقی راوی اوست (نک: کلینی، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۱۴۶، ۳۴۹، ۴۷۶ و ۶۱۸). نمونه‌هایی از این دست در رجال نجاشی و طوسی فراوان است که نشان می‌دهد رجالیان و گاه محدثان معمولاً نام برقی، به صورت مطلق، را برای احمد بن محمد برقی به کار می‌بردند و به احتمال قریب به یقین مراد از رجال برقی در عنوان کتاب صدوق هم همین نویسنده از خاندان برقی بوده است.

۴-۳. شهرت احمد برقی

بی‌تردید از میان خاندان وسیع و مشهور برقی که بیشتر آنها از محدثان و اخباریان قم بودند، احمد بن محمد برقی مشهورترین، پرتألیف‌ترین و بزرگ‌ترین فرد خاندان بوده است. به‌ویژه در زبان و ادبیات رجالی نام وی مکرر به چشم می‌خورد. قرائنی از همان کتاب‌های رجالی این شهرت را تأیید می‌کند که دو در بخش نسب‌شناسی خاندان برقی و حضور در طرق و اسناد روایات قابل ارزیابی است.

۴-۳-۱. محور خاندان برقی

اشاره شد که خاندان احمد برقی شامل عموها و عموزادگان وی با کتابها و روایاتی که نقل کردند، در کتابهای رجالی معرفی شدند. معمولاً در این معرفیها، احمد برقی محور یا راوی طریق کتابهای آنان است (برای نمونه نک: طوسی، ۱۴۲۲، ص ۹۹). محمد ماجیلویه که از بزرگان امامیه در قم است داماد احمد برقی است (نجاشی، ۱۴۲۴، ص ۳۵۳). علی پسر ماجیلویه نیز نوه دختری احمد برقی و از شاگردان تعلیم یافته توسط برقی معرفی می شود (همان، ص ۲۶۱). این نوه راوی برخی اسناد و کتابهای احمد برقی است (نک: همان، صص ۳۲ و ۵۹).

از اسناد طرق طوسی برمی آید که احمد بن عبدالله برقی، برخلاف آنچه در یک سند نجاشی آمده (همان، ص ۳۳۵)، نوه دختری احمد برقی و نه پسر یا از نوادگان پسر احمد برقی است: «قال حدثنا أحمد بن عبد الله ابن بنت البرقي قال حدثنا جدي أحمد بن محمد» (طوسی، ۱۴۲۲، ص ۶۴). ابوطاهر برقی نیز پسر دیگر محمد بن خالد برقی معرفی نمی شود، بلکه وی را برادر احمد برقی می خوانند تا سریع تر نزد خوانندگان کتابهای رجالی شناخته شود (طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۹۴).

از سوی دیگر، به جز معرفی خاندان برقی، معمولاً افرادی که از اطرافیان و معاصران برقی بودند و کتاب و تالیفی داشتند، با آدرس دهی به برقی معرفی می شوند. برای نمونه صاحب خانه ای که احمد برقی در آن اقامت داشته ابوالقاسم صیرفی است. ضمن شرح حال وی از مکان زندگی و اصلتش، به اینکه او صاحب خانه برقی هم اشاره می شود (نجاشی، ۱۴۲۴، ص ۲۳۸). یا در نمونه دیگر اسماعیل بن سمکه بن عبدالله از غلمان و اصحاب احمد برقی معرفی می شود (همان، ص ۹۷؛ طوسی، ۱۴۲۲، ص ۷۷).

۴-۳-۲. راوی طرق و اسناد

هیچ یک از رجالیان و تراجم نگاران امامی، کتابهای احمد برقی را شمارش نکرده و عددی تخمینی ارائه نکردند؛ اما یاقوت حموی که به سبب کتاب السیر برقی، به او توجه خاص پیدا کرده می گوید: «تصانیف وی نزدیک به صد کتاب است» (نک: یاقوت حموی،

۱۹۷۹، ج ۱، ص ۳۸۹. بنابراین گزاف نیست اگر احمد برقی را، به جز کتاب‌های خودش، راوی و ناقل صدها کتاب حدیثی در مجموعه احادیث و کتاب‌های امامیه بدانیم. فهرستی که احمد برقی از کتاب‌های راویان پیش از خودش در دست داشته، چنان پرشمار و عظیم بوده که برای نگارش مجدد آنها، از محدثان قم، ری و بغداد یاری گرفته شده است (نجاشی، ۱۴۲۴، ص ۳۵۵).

احمد برقی به واسطه اتصال به پدرش که حلقه ارتباطی مهمی با راویان عصر صادقین (ع) و عصر حضور ائمه، محسوب می‌شد، به منابع اولیه حدیث امامیه دسترسی داشت. وی نه تنها این منابع و طرق و اسناد آنها را در دست داشت که اشراف و دانش کاملی هم درباره احوال راویان و صاحبان کتاب امامی داشت که سبب می‌شد از اقوال و قضاوت‌هایش در کتاب‌های رجال به دفعات یاد شود. از احمد برقی نقل می‌شود که علی بن مهزیار، کتاب‌های حسین بن سعید اهوازی را اخذ کرد و سه کتاب به آنها افزود (طوسی، ۱۴۲۲، ص ۱۵۲). از احمد برقی در رجال نجاشی نقل می‌شود که عبدالعظیم حسنی چگونه وارد ری شد و در چه محلی درگذشت (نجاشی، ۱۴۲۴، ص ۲۴۸).

به صورت کلی احمد برقی در طرق و سنددهی به ده‌ها کتاب در الرجال نجاشی و الفهرست طوسی حضور دارد که گاه به‌تنهایی از صاحب کتاب نقل می‌کند و گاه با واسطه پدرش محمد بن خالد، سند می‌دهد (برای نمونه نک: همان، صص ۱۳۰، ۴۵۷، ۴۵۸ و ۴۶۱؛ طوسی، ۱۴۲۲، صص ۵۶، ۹۹ و ۱۳۴).

لازم به ذکر است به نظر می‌رسد این حضور احمد برقی در اسناد و طرق رجالیان نسبت به علم و داشته‌های وی چندان هم چشمگیر و قابل توجه نیست و همه فهارس برقی را پوشش نمی‌دهد. در یکی از اسناد کافی، روایتی نقل می‌شود که احمد برقی در سند آن حضور دارد: «حدثني محمد بن يحيى عن محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن أبي عبد الله عن أبي هاشم» (کلینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۲۶). در ادامه سند می‌آید که محمد بن یحیی به صفار می‌گوید: «دوست داشتم این خبر از غیر نقل احمد برقی می‌آمد».

احتمالاً خرده‌گیری‌های محدثان سختگیر قمی بر احمد و پدرش (ابن غضائری، ۱۴۲۲، ص ۳۹ و ۹۳) سبب شده محدثان تا حدّ ممکن از طرق و اسناد برقی دوری کنند و

اگر طریقی جز برقی، برای یک حدیث یا کتاب حدیثی در دست است، از آن استفاده کنند. این رویکرد اجتناب از طرق برقی، نزد بیشتر محدثان قمی در سده‌های بعدی مانند کلینی و صدوق نیز دیده می‌شود (برای تفصیل بیشتر نک: فرجامی، ۱۳۹۴، ص ۳۲۵). به هر روی به سبب شهرت و نام‌آوری احمد برقی نسبت به دیگر اعضای خاندان برقی، طبیعی به نظر می‌رسد که کتاب رجالی وی تنها با اطلاق برقی یاد شود، درحالی که مراد احمد برقی است.

نتیجه‌گیری

اختلافی که درباره انتساب رجال برقی وجود دارد، بیش از همه برخاسته از کم‌توجهی به کتاب‌های برقی است. موضوع کتاب‌های برقی که بیشتر به شناخت شهرها و سرزمین‌ها و اخبار تاریخی می‌پردازد یا احادیثی که درباره آداب و رسوم معاشرت و مستحبات است، کمتر به فقه و اصول فقه حوزه‌های شیعه و نیز علم کلام خاص امامیه ارتباط داشته است. از این رو شاید استنساخ و مکرر رواج آن، چندان لازم و حیاتی به نظر نیامده است.

کتاب *المحاسن* با وجود گستردگی و داشتن سندهای کهن قرن سوم، دچار افتادگی و نقصان شده و *الرجال*، به سبب اختصار و خالی بودن از اطلاعات جرح و تعدیلی معمولاً در بررسی‌های سندی و رجالی مغفول واقع شده است.

با آنکه کشی فرد نامداری میان محدثان امامی نبوده است، طوسی کتاب رجالی وی را برگزیده تا مختصر کند. تنها صدوق احتمالاً به سبب آشنایی بیشتر با نوادگان و خاندان برقی، کوشیده توضیح و ویرایشی بر کتاب *الرجال* برقی انجام دهد که تلاشش به سرانجام نرسیده است.

درباره نویسنده کتاب *الرجال* برقی، در سده‌های اخیر، شبهه و اشکالاتی وارد شده است. گاهی آن را به پدر برقی و گاهی به نوادگان برقی نسبت می‌دهند. برخی دلایلی که برای این تغییر انتساب مطرح می‌کنند، به قطع قابل ردّ و خدشه است.

از سوی دیگر، مطالعه عمیق و جزئی کتاب‌های رجال و اسناد حدیثی جای تردید باقی نمی‌گذارد که این کتاب متعلق به احمد برقی است که بزرگ‌خاندان برقی در سده سوم بود و کتاب‌های بی‌شمارش در منابع و فهرست‌نویسی‌های اهل سنت نیز راه یافت. مهم‌ترین این قرائن، تصریح بزرگان و متقدمان رجالی است که از میان خاندان برقی تنها برای احمد برقی کتاب رجالی قائل هستند.

منابع:

۱. آقابزرگ تهرانی، (۱۹۸۳م)، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، بیروت: دار الاضواء، چاپ سوم.
۲. ابن سعد، محمد، (بی‌تا)، *الطبقات الکبری*، بیروت: دارصادر.
۳. ابن شهر آشوب، ابو عبدالله محمد بن علی، (۱۳۸۰ق)، *معالم العلماء*، چاپ دوم، نجف: مطبعة الحیدریه.
۴. ابن غضائری، احمد بن حسین، (۱۴۲۲ق)، *الرجال*، تحقیق محمدرضا حسینی جلالی، قم: دارالحدیث.
۵. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (۱۳۵۰ش)، *الفهرست*، تحقیق رضا تجدد، تهران: نشر حکمت.
۶. برقی، احمد بن ابو عبدالله، (بی‌تا، الف)، *الرجال*، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (بی‌تا، ب)، *المحاسن*، تحقیق جلال الدین حسینی محدث ارموی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۸. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، (بی‌تا)، *کشف الظنون عن أسامی الکتب والفنون*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. خلیفه بن خیاط، (۱۴۱۴ق)، *تاریخ خلیفه*، به کوشش سهیل زکار، بیروت: دارالفکر.
۱۰. خویی، ابوالقاسم، (۱۴۱۳ق)، *معجم الرجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*، چاپ پنجم، نجف: دارالعلم.
۱۱. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۴ق)، *کلیات فی علم الرجال*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
۱۲. سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد، (۱۴۰۸ق)، *الانساب*، تحقیق عبدالله عمر بارودی، بیروت: دارالجنان.

۱۳. شوشتری، محمدتقی، (۱۴۱۹ق)، **قاموس الرجال**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۱۴. صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۷ق)، **الامالی**، قم: مؤسسه البعثة.
۱۵. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۸۷ق)، **التوحید**، به کوشش سید هاشم حسینی، قم: جماعة المدرسين فی حوزه العلمیة.
۱۶. صدوق، محمد بن علی، (بی تا)، **الخصال**، به کوشش علی اکبر غفاری، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة.
۱۷. صدوق، محمد بن علی، (۱۴۰۴ق)، **من لایحضره الفقیه**، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم: جامعة المدرسين.
۱۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۳۶۳ش)، **الاستبصار فیما اختلف من الاخبار**، تحقیق سیدحسن خراسان، تصحیح محمد آخوندی، چاپ چهارم، قم: دارالکتب الاسلامیة.
۱۹. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۳۶۵ش)، **تهذیب الاحکام**، تحقیق حسن خراسان، تصحیح محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۲۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۴۱۵ق)، **الرجال**، تحقیق جواد قیومی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۲۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۴۲۲ق)، **الفهرست**، تحقیق جواد قیومی، چاپ دوم، قم: نشرالفاقة.
۲۲. علی بن محمد علوی، (۱۴۰۹ق)، **المجدي فی أنساب الطالبین**، تحقیق دکتر احمد مهدوی دامغانی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
۲۳. فرجامی، اعظم، (۱۳۹۴ش)، **زیدیه و حدیث امامیه**، قم: دارالحدیث.
۲۴. قمی، محمد بن حسن، (۱۳۶۱ش)، **تاریخ قم**، ترجمه حسن بن علی بن حسن بن عبدالملک قمی، تحقیق سید جلال الدین تهرانی، تهران: توس.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۹ق)، **الکافی**، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۲۶. ملکیان، محمدباقر، (۱۳۹۲ش)، «**نیم نگاهي به کتاب رجال همراه**»، فصلنامه آینه پژوهش، خرداد و تیر ماه، شماره ۱۴۰.

۲۷. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۲۴ ق)، **الرجال**، تحقیق موسی شبیری زنجانی، چاپ هفتم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۲۸. یاقوت حموی، أبو عبدالله بن عبدالله رومی، (۱۴۱۱ق)، **معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۹. یاقوت حموی، أبو عبدالله بن عبدالله رومی، (۱۹۷۹م)، **معجم البلدان**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

Bibliography:

- 1- 'Alawī ABM. Al-Majdī fī 'Ansāb al-Ṭālibīn. Research: Mahdawi Damghani A. Qom: Ayatollah Mar'ashī Library; 1409 AH.
- 2- Aḳā Buzurg Tehrani MM. Al-Dharī'a ilā Ṭaṣānīf al-Shī'a. Beirut: Dar al-'Aḳwa'; 1983.
- 3- Barqī ABM. Al-Maḥāsin. Research: Hosseini Mohaddith Ormavi JD. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; nd.-B.
- 4- Barqī ABM. Al-Rijāl. Research: Muṣṭafavī H. Tehran: University of Tehran; 2nd ed.: nd.-A.
- 5- Farjami A. Zaydīyah and Imamī Hadith. Qom: Dar al-Hadith; 1394 HS.
- 6- Hajīkhalīfah (Mullā Katib Al-Chalapī) MB'A. Kashf Al-Zunūn 'an Asāmī Al-Kutub wa Al-Funūn. Beirut: Dār 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī; nd.
- 7- Ibn Bābiwayh MBA (Shaikh Ṣadūq). Al-'Amālī. Qom: Mu'assisah al-Bi'thah; 1417 AH.
- 8- Ibn Bābiwayh MBA (Shaikh Ṣadūq). Al-Khiṣāl. Research: Ghaffari AA. Qom: Jama'at al-Mudarrisīn; nd.
- 9- Ibn Bābiwayh MBA (Shaikh Ṣadūq). Al-Tawḥīd. Research: Hosseini SH. Qom: Jami'at al-Mudarrisīn; 1387 AH.
- 10- Ibn Bābiwayh MBA (Shaikh Ṣadūq). Man Lā Yaḥḍaruh al-Faḳīh. Research: Ghaffari AA. Qom: 2nd ed.: Jama'at al-Mudarrisīn; 1404 AH.
- 11- Ibn Ghaḳā'irī ABH. Al-Rijāl. Research: Hosseini Jalali MR. Qom: Dar al-Hadith; 1422 AH.
- 12- Ibn Nadīm MI. Al-Fihrist. Research: Tajaddud R. Tehran: Ḥaḳ Publications; 1350 HS.
- 13- Ibn Sa'd M. Ṭabaḳāt Al-Kubrā. Beirut: Dār Ṣādir; nd.
- 14- Ibn Shahr 'Āshūb, MA. Ma'ālim al-'Ulamā'. Najaf: Al-Haydarīyah Publications; 1380 AH.

- 15- Khalīfah ibn Khayyāṭ. The History of the Caliph. Research: Suhayl Zakkār. Beirut: Dār al-Fikr; 1414 AH.
- 16- Khu'ī S'A. Mu'jam al-Rijāl al-Hadīth wa Tafṣīl Ṭabaqāt al-Ruwāt. Najaf; np.: 5th ed.: 1413 AH.
- 17- Kulaynī MBY. Al-Kāfī. Research: Ghaffari AA. Tehran: Dar Al-Kutub Al-'Islāmīyah; 1389 HS.
- 18- Malekian MB. A Glance at the Pocket Book of Rijāl. Ayene Pazhouhesh. 1392 HS; 140.
- 19- Najāshī ABA. Al-Rijāl. Research: Shobayri Zanjani M. Qom: Mu'assisah al-Nashr al-Islāmī; 7th ed.: 1424 AH.
- 20- Qomī MBH. The History of Qom. Trans: Qomī HBA. Research: Tehrani SJD. Tehran: Tous; 1361 HS.
- 21- Sam'ānī ASAKM. Al-'Ansāb. Research: Abdullah 'Umar Bārūdī. Beirut: Dar al-Janān; 1408 AH.
- 22- Shūshṭarī MT. Qāmūs al-Rijāl. Qom: Mu'assisah al-Nashr al-Islāmī; 1419 AH.
- 23- Subhānī J. Kullīyāt fī 'Ilm al-Rijāl. Qom: Mu'assisah al-Nashr al-Islāmī; 1414 AH.
- 24- Ṭūsī MBH. Al-Fihrist. Research: Qayoumi J. Qom: Nashr al-Fiqāha; 2nd ed.: 1422 AH.
- 25- Ṭūsī MBH. Al-'Istibṣār fī mā 'Ukhtulifa min al-Akhhbār. Research: Kharsan SH. Edited: Akhondi M. Qom: 4th ed.: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- 26- Ṭūsī MBH. Al-Rijāl. Research: Qayoumi J. Qom: Mu'assisah al-Nashr al-Islāmī; 1415 AH.
- 27- Ṭūsī MBH. Tahdhīb Al-Aḥkām. Research: Kharsan SH. Edited: Akhondi M. Tehran: Dār Al-Kutub Al-Islāmīyah; 4th ed.: 1415 AH.
- 28- Yāqūt Hamawī AABA. Mu'jam al-Buldān. Beirut: Dār 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī; 1979.
- 29- Yāqūt Hamawī AABA. Mu'jam al-'Udabā' aw 'Irshād al-'Arīb 'ilā Ma'rifa al-'Adīb. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah; 1411 AH.

A Study of the Author of Al-Rijāl Al-Barqī

*Farima Mirzaiee*¹

*Azam Farjami*²

*Jamal Farzandwahy*³

DOI: 10.22051/tqh.2019.21710.2129

Received: 15/08/2018

Accepted: 02/03/2019

Abstract

The Early biographers (rijālis) usually mention “the book of al-Rijāl” among the works of Ahmad bin Mohammad Al-Barqī; Ibn Nadīm is of the first scholars who ascribed this book to Ahmad’s father, Muhammad ibn Khālid Barqī, and even ascribed Ahmad’s another book, Al-Maḥāsin, to the father, as well. Afterwards, some contemporary scholars including Āqā Buzurg Tehrani repeated this claim in another way. Among all, the theory of Shūshtarī, who proposed the last idea and attributed al-Rijāl to Ahmad’s grandson, today is accepted and argued to be true. However, he made mistake of comprehending a phrase used by Barqī in his book and hence that’s why Shūshtarī had such an idea; for the phrase “Sa’d’s book” refers to the book of “Sa’d bin Sa’d”, not the book of “Sa’d bin Abdullah”, as Shūshtarī claimed. The early biographers’ clear statements, referring the name of Barqī to Ahmad Barqī in Rijāl books, as well as, the general reputation of Ahmad al-Barqī, are some reasons which ascribe al-Rijāl to him.

Keywords: *Ahmad ibn Mohammad Barqī, Al- Rijāl of Al-Barqī, Rijāl science, History of Hadith.*

-
1. Master of Qur’an and Hadith Sciences, Razi University, Iran,
mirzaie.f72@gmail.com
 2. Assistant Professor, Department of Theology, Razi University, Iran. (The Corresponding Author)
azamfarjami@yahoo.com
 3. Assistant Professor, Department of Theology, Razi University, Iran.
farzandwahy@yahoo.com

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

سال شانزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۸، پیاپی ۴۱، صص ۱۶۷-۱۹۷

رویکردهای خاورشناسان به مسئله انسجام قرآن کریم؛

سیر تحول تاریخی، ویژگی‌ها و زمینه‌ها

معصومه شیرازی^۱

نصرت نیل‌ساز^۲

محمد علی لسانی فشارکی^۳

DOI: 10.22051/tqh.2019.21862.2143

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

چکیده

مطالعه قرآن به عنوان یک متن مقدس، خصوصاً به دلیل اشتراکات موضوعی با محتوای کتاب‌های مقدس پیشین، همواره مورد توجه خاورشناسان بوده است. از آن‌جا که نحوه چینش آیات قرآن و ترکیب محتوایی آن‌ها برخلاف الگوی عهدین است، بارزترین خصیصه سبکی قرآن که در مواجهه ابتدائی غیرمتعارف می‌نماید، ناپیوستگی و فقدان انسجام ظاهری است. در این جستار، روند تاریخی رویکردهای غربیان به انسجام قرآن، ویژگی‌های رویکردها

^۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

mshirazi251@gmail.com

^۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

nilsaz@modares.ac.ir

^۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج، ایران.

lessanima@gmail.com

و عوامل و زمینه‌های پیدایش و تحول آن‌ها واکاوی شده است. سیر تطوّر تاریخی روندی سه مرحله‌ای را نشان می‌دهد: نفی کلی انسجام قرآن؛ اذعان به انسجام سوره‌های مکی و تردید در وجود پیوستگی در سور مدنی؛ تأکید بر لزوم بررسی سوره‌های مدنی با فرض وجود انسجام در آن‌ها. هم‌چنین ویژگی‌های این رویکردها دستخوش تغییراتی شده است، از جمله: تغییر رویکرد جدلی به رویکرد علمی؛ تحول از فهم انسجام قرآن در فرآیند تکوین تاریخی به فهم انسجام متن در نسخه نهائی؛ تغییر تصور ترکیب تصادفی به انگاره وحدت ادبی سوره. عوامل پیدایش و دگرگونی رویکردها متعدد است که می‌توان به مانوس بودن ذهن غربی به نظم کتاب مقدس و نظم موضوعی، مراجعه به متن عربی به جای ترجمه قرآن، مطالعه قرآن به مثابه کلامی شفاهی و تفاوت دیدگاه‌ها درباره نحوه تدوین قرآن اشاره کرد.

واژه‌های کلیدی: خاورشناسان، انسجام قرآن، سور مکی، سور مدنی، وحدت سوره.

مقدمه

یکی از موضوعات چالشی و دغدغه‌های مهم در حوزه مطالعات قرآنی خاورشناسان، انسجام یا عدم انسجام قرآن بوده است. از دیرباز تاکنون، از زمان ردیه‌نویسی‌ها تا آغاز پژوهش‌های آکادمیک قرآنی در قرن نوزدهم، همواره یکی از پرسامدترین نقدهای غیرمسلمانان بر قرآن، ناپیوستگی و گسستگی ساختار بوده است. برخی از آن‌ها معتقدند این ویژگی مطالعه قرآن را خسته‌کننده ساخته و به سبب ایجاد دشواری‌های متعدد، به جای آن‌که موجب ترغیب به مطالعه قرآن شود، باعث دوری و تن‌زدن از آن می‌شود (Hirschfeld, 1902, p5; Merrill, 1947, p135).

برخی نیز برای رفع عدم انسجام به بازسازی ترتیب آیات درون سوره‌ها پرداختند (El-Awa, 2006, p17; Cuypers, 2009, p26). تقریباً از ربع آخر قرن بیستم و با پیشرفت رویکردهای علمی و متن‌شناختی، پژوهشگران غربی به مطالعات جدی‌تر و دقیق‌تری در بررسی انسجام قرآن روی آوردند. در روند بررسی انسجام سوره‌های قرآن توسط خاورشناسان، تفاوت چشمگیری میان توجه به سور مکی و مدنی دیده می‌شود، زیرا اسلوب ادبی آشکار سوره‌های مکی زودتر توجهات را به خود معطوف و کوتاهی و مشخص بودن ساختار این سوره‌ها، امکان کشف مؤلفه‌های انسجام در آن‌ها را آسان‌تر ساخته و در مقابل، سوره‌های مدنی به دلیل طولانی بودن و دارا بودن سبکی متفاوت و پیچیده، بیش‌تر معرکه‌آرا بوده و با چالش‌های جدی‌تری مواجه گردیده است.

در این مقاله ضمن بازخوانی نظرات خاورشناسان در خصوص انسجام سوره‌های قرآن، سیر تاریخی رویکرد آن‌ها به این مسئله، روند تغییر ویژگی رویکردها و زمینه‌های پیدایش و تحول آن‌ها، بررسی و تحلیل شده است. پیشینه مرتبط با این موضوع را می‌توان در میان آثار لاتین و فارسی جستجو نمود؛ میشل کوپرس^۱ در مقدمه مائده و سلوی العوی^۲ در مقدمه روابط متنی در قرآن، به ارائه روند کلی دیدگاه‌های خاورشناسان به مسئله انسجام قرآن پرداخته و نقطه نظرات برخی از ایشان را بیان نموده‌اند.

در میان آثار فارسی نیز، مقاله «نقد شبهات مستشرقان درباره تناسب آیات قرآن» از علی قانع اردکانی به طور ویژه به این موضوع پرداخته است که در آن شبهات برخی خاورشناسان مبنی بر عدم انسجام قرآن و نقد آن‌ها بدون لحاظ سیر تاریخی و تحلیل ارائه شده است. هم‌چنین محمود مکوند در «بازخوانی انسجام متن قرآن در پرتو نظریه نظم متقارن (با تأکید بر دیدگاه میشل کوپرس)» و نرجس توکلی محمدی در «واکاوی کارکرد تحلیل گفتمان در اثبات پیوستگی متن قرآن کریم با تأکید بر رهیافت نیل رابینسون» به‌طور ویژه به تحلیل دیدگاه‌های میشل کوپرس و نیل رابینسون^۳ درباره پیوستگی قرآن پرداخته‌اند.

1. Michel Cuypers

2. Salwa M. S. El-Awa

3. Neal Robinson, 1948

تجمع نظرات خاورشناسانی که به مسئله انسجام قرآن پرداخته‌اند؛ تحلیل رویکردهای خاورشناسان با توجه به سیر تحول تاریخی؛ تبیین تغییرات ویژگی رویکردهای ایشان و استخراج عوامل و علل پیدایش و تحول این رویکردها از جنبه‌های نوآوری این پژوهش است. روش گردآوری مطالب، کتابخانه‌ای و روش پردازش آن‌ها، توصیفی-تحلیلی می‌باشد.

۱. سیر تحول تاریخی رویکردها به انسجام قرآن

در نگاهی کلی به روند تاریخی رویکردهای خاورشناسان به انسجام قرآن شاهد سه مرحله هستیم. البته این سه مرحله به‌طور کامل از هم متمایز نیستند، یعنی شواهدی بر وجود دیدگاه‌های متفاوت در دوره‌ای واحد هم وجود دارد.

۱-۱. نفی کلی انسجام قرآن

مستندات که از نخستین مراحل آشنایی غیرمسلمانان، به ویژه مسیحیان، با قرآن در اختیار داریم به ردیه‌ها و ترجمه‌های قرآن محدود می‌شود. این ردیه‌ها گاه وجودی مستقل داشته و گاه به صورت مقدمه‌ای برای هشدار به خوانندگان مسیحی، در ابتدای ترجمه‌های قرآن به زبان‌های لاتین یا سایر زبان‌های اروپایی گنجانده شده‌اند (Bobzin, 2004, p235-). (Idem, 2006, p344-347).

یکی از نقدهای پرتکرار در این منابع که برای مواجهه جدلی و کلامی با اسلام و دفاع از ایمان مسیحیان اهمیت فراوان داشت، عدم انسجام قرآن است. غیر از ردیه‌نویسان، مترجمان قرآن به زبان‌های اروپایی نیز بارها از گسستگی سبک قرآن گلایه کرده‌اند. آندره دوریه^۴، دیپلمات فرانسوی در مصر، که نخستین ترجمه کامل قرآن به یکی از زبان‌های اروپایی را فراهم آورد و ترجمه‌اش موفقیت ادبی بی‌نظیری بود (Bobzin, 2006, p346)، قرآن را کتابی حاوی مطالب متباین و آکنده از تناقض نامیده است (سلماسی‌زاده، ۱۳۴۲، ص ۱۲).

۴. André du Ryer (1580-1672)

جرج سیل^۱، خاورشناس انگلیسی نیز که ترجمه قرآنش بسیار دقیق و هنوز هم معتبر و تأثیرگذار است (Arberry, 1955, introduction)، معتقد است یک فرد غیرمسلمان به هنگام خواندن ترجمه قرآن ارتباطی میان مطالب نمی‌یابد. (Sale, 1734, introduction) در عین حال وی اسلوب قرآن را زیبا و سلیس خوانده است. (Ibid, p44) پس از او، توماس کارلایل^۲، مورخ و اندیشمند اسکاتلندی، بر پایه ترجمه سیل، قرآن را کتابی بسیار دشوار و پرزحمت که انسان در حال خواندن آن هر قدر هم که دقیق باشد، مطالب را با یکدیگر اشتباه می‌کند و به طور خلاصه، کتابی ملال آور، مشوش، بی‌نظم و پراکنده توصیف کرده است. او معتقد است که هیچ چیز جز حس وظیفه‌شناسی نمی‌تواند یک اروپایی را به تفکر و اندیشه در قرآن وادارد. (Carlyle, 1908, p76)^۳

در قرن نوزدهم مطالعات آکادمیک درباره اسلام رونق گرفت و در فضایی که رویکرد تاریخی انتقادی سیطره داشت، پژوهشگران غربی درصدد تدوین سیره‌ای تاریخی - انتقادی از زندگی پیامبر اسلام (ص) برآمدند. (Merrill, 1947, p135) آن‌ها به خوبی واقف بودند که قرآن مهم‌ترین منبع شناخت زندگی پیامبر و تاریخ صدر اسلام است، اما چون قرآن براساس نظم تاریخی سامان نیافته بود، استفاده از آن برای مطالعات تاریخی دشوار بود. از این رو، خاورشناسانی چون گوستاو وایل^۴، ویلیام میور^۵، تئودور نولدکه^۶، جان رادول^۷، رژی بلاشر^۸، هوبرت گریمه^۹ و هارتویگ هرشفلد^{۱۰} تلاش کردند کردند سوره‌ها را براساس ترتیب نزول و به‌نحوی که با سیر تاریخی حیات پیامبر (ص)

^۱. George Sale, 1697- 1736

^۲. Thomas Carlyle, 1795-1881

^۳. وی پس از مدتی تغییر نظر داده و به وجود ادبیات خاص در قرآن اعتراف می‌کند (زمانی، ۱۳۸۵، صص ۳۲۵-۳۲۶).

^۴. Gustav Weil, 1808-1889

^۵. Sir William Muir, 1819-1905

^۶. Theodor Noldeke, 1836-1930

^۷. John Medows Rodwell, 1808-1900

^۸. Regis Blachere, 1900-1973

^۹. Hubert Grimme, 1864-1942

^{۱۰}. Hartwig Hirschfeld, 1854-1934

تطابق بیش‌تری داشته باشد، بازآرایی کنند. ریچارد بل^۱ نیز به تغییر ترتیب آیات درون سوره‌ها دست زد. (Motzki, 2001, p1-2; Idem, 2004, p xiv- xv).

شاید بتوان کتاب تاریخ قرآن نولدکه را نقطه عطف این پژوهش‌ها دانست. در حالی - که نولدکه قرآن را از نظر زیبایی سبک می‌ستاید؛ ولی معتقد است غالباً ارتباط میان تعبیر و تسلسل حوادث در قرآن دیده نمی‌شود. وی هم‌چنین ساختار قصص قرآن را به دلیل عدم پیوستگی در بیان رویدادها، نقد کرده و تکرارها و تغییر خطاب‌ها را برای خرده‌گرفتن از سبک قرآن معتنم شمرده است. (Noldeke, 1910, p900-901) هم‌زمان با نولدکه، گوستاو لوبون^۲ نیز با وجود تمجید و ستودن اسلوب قرآن، بر ناهماهنگی و عدم ارتباط مطالب قرآن خرده گرفته است. (لوبون، ۱۳۵۸، ص ۱۳۱)

در ادامه این روند و در میانه قرن نوزدهم، ایگناس گلدتسیهر^۳، که آرای او در حوزه - های مختلف مطالعات اسلامی در غرب به شدت تأثیرگذار بوده و هست، ضمن اشاره به اختلاف نظرها درباره ارزش ادبی سبک قرآن، ساختار متن قرآن را در مقایسه با کتاب‌های دینی دیگر، دچار پریشانی و ناستواری دانسته است (گلدتسیهر، ۱۳۸۳، صص ۲۹-۳۰).

ریچارد بل، یکی از برجسته‌ترین مترجمان قرآن در قرن بیستم، در اقدامی بی‌بدیل به بازآرایی آیات در سوره‌ها پرداخت. وی در مقدمه ترجمه‌اش، یکی از ویژگی‌های اصیل سبک قرآن را پراکندگی و عدم انسجام معنایی در بخش عمده سوره نامیده، گسستگی سوره‌ها را بیش از وحدت آن‌ها مشهود دانسته و معتقد است هیچ موضوعی به نحو منسجم در یک سوره واحد یا آیات و عبارات کافی در یک جا مطرح نشده است. او داستان انبیاء گذشته را با وجود برخی گسستگی‌ها، پیوسته‌تر از سایر آیات قرآن می‌داند و به انسجام زیاد سوره یوسف اشاره دارد. (نک: Bell, 1953, p72-75)

با این همه، بل را می‌توان در زمره کسانی قرار داد که سبک قرآن را به‌رغم تفاوت در سوره‌ها و بخش‌های مختلف آن، بی‌نظیر و دور از اشتباه (ibid, p81) و داوری درباره

^۱. Richard Bell, 1876-1952

^۲. Gustave Le Bon, 1841-1931

^۳. Ignaz Isaak Yehuda Goldziher, 1850-1921

انسجام قرآن را منوط به تأملات و دقت بیش تر و توجه به جنبه‌های گوناگون انسجام اعم از معنایی، تاریخی و بافتی دانسته است. بل صراحتاً می‌گوید نباید عجولانه استنباط و ارتباط بخش‌های سوره را به کلی رد کرد؛ گاهی ممکن است میان این بخش‌ها ارتباط موضوعی و معنایی باشد و حتی در مواردی که چنین ربطی مشهود نباشد، به هر حال نوعی هم‌زمانی و هم‌فضایی یافت می‌شود. حتی ممکن است بخش‌های مجاور، ارتباط معنایی نداشته باشند و یا از نظر زمان و فضا با همدیگر فرق داشته باشند، ولی زیر چتر یک سوره واحد گرد آمده باشند. (ibid, p74)

از نظر برخی دیگر نیز، نبود ترتیب موضوعی عامل پریشانی متن قرآن است. چارلز آدامز^۱، خاورشناس آمریکایی، در مدخل «قرآن: متن و تاریخ آن» در دایرةالمعارف دین، عدم دسته‌بندی موضوعی را عامل نامنسجم بودن قرآن دانسته و معتقد است هیچ تلاشی برای عرضه مطالب متن قرآن به گونه‌ای نظام‌مند، به نحوی که همه مطالب مرتبط با موضوعی واحد در یک جا گردآوری شوند، به عمل نیامده است. قرآن بی هیچ دلیل روشنی از موضوعی به موضوع دیگر می‌رود؛ بحث در مورد بسیاری مسائل مهم را ناتمام می‌گذارد و آیاتی که به موضوعی واحد مربوط می‌شوند، ممکن است در صفحات زیادی پراکنده باشند.

بنابراین، خواننده‌ای که برای اولین بار با قرآن روبرو می‌شود، آن را متنی فاقد ساختار منطقی می‌یابد. (Adams, 1987, p168) پس از او، رژی بلاشر، مترجم برجسته قرآن به فرانسوی، با تأثیرپذیری از نولدکه و اندکی تفاوت نظر (Bobzin, 2006, p353) به طبقه‌بندی سوره‌ها پرداخته و آشنایی با قرآن را بدون این دسته‌بندی، به دلیل ناهماهنگی اسلوبش، دشوار نامیده است. وی تأکید می‌کند که بهره‌گیری از سیر تاریخی سوره‌ها، قرائت قرآن را آسان و دلپذیر می‌سازد. او برای استدلال بر لزوم بازچینی تاریخی قرآن، به نزول تدریجی سلسله دستورالعمل‌های قرآن در مدت حدود بیست سال بنا بر ضرورت و به مقتضای حوادثی که بر حضرت محمد(ص) گذشت، اشاره دارد.

^۱. Charles J Adams, 1883-1948

نکته حائز اهمیت این است که وی نیز مانند مترجم معاصرش، ریچارد بل، تلویحاً به نوعی تناسب برای سوره‌ها اذعان دارد و می‌گوید ناهماهنگی ظاهری سوره‌های قرآن، نوعی از تناسب است که برای تدوین قانون الهی از اهمیت ویژه و وحدت و تناسب روان-شناسانه تاریخی بهره‌مند بوده و در مجموع، به برتری اسلام و ناتوانی مخالفان انجامیده است. (نک: بلاشر، ۱۳۷۲، ص ۵۲-۵۳)

آرتور جان آربری^۱، مترجم دیگر قرآن به انگلیسی در سده گذشته، در بخشی از مقدمه ترجمه‌اش، قرآن را فاقد انسجام تاریخی یا منطقی دانسته است. (Arberry, 1955, introduction) ولی مانند دو مترجم معاصرش، بل و بلاشر، این ناپیوستگی‌ها را بافت طبیعی قرآن می‌داند و می‌گوید نوسانات ناگهانی محتوا و مضامین قرآن، اگر با دید و درکی فراگیر نگریسته شود، مشکلاتی که بعضی از منتقدان را سرگشته ساخته، به بار نمی‌آورد. (ibid) وی قرآن را اثری جاودان می‌نامد که اسیر زمان و مکان نخواهد شد و این انتظار که موضوعات هر سوره با دقتی ریاضی گونه به دنبال هم آیند تا الگویی منظم را تشکیل دهند، بی‌معنا می‌داند. (Arberry, 1955, p13)

ژاک برک^۲، متخصص و مترجم فرانسوی قرآن، اگرچه نتیجه مواجهه بدون آمادگی با قرآن را، به دلیل بی‌نظمی‌های فراوان، سردرگمی مخاطب دانسته (Cuypers, 2009, p25)، ولی به انسجام متن در سطوح مختلف و دشواری فهم آن اشاره کرده است. وی با فاصله گرفتن از رویکرد نقد تاریخی، در مقدمه ترجمه خود (۱۹۹۰ م)، به منحصر بفرد بودن و نظم خاص قرآن تصریح کرده است. بازخوانی قرآن، اثر وی در زمینه ساختار متن قرآن و نظم متقارن^۳ آن است. (نک: Cuypers, 2009, p508-512؛ برک، ۱۳۷۹، ص ۳۳)

۱. Arthur John Arberry, 1905-1969

۲. Jacques Berque, 1910-1995

۳. Chiasmus

ویلیام مونتگمری وات^۱ نیز به اظهار نظر درباره سبک قرآن پرداخته و گسستگی بخش‌های متمایز سوره‌های قرآن را بیش از وحدت آن‌ها مشهود می‌داند. وی معتقد است پراکندگی آیات قرآن، به‌ویژه داستان انبیاء گذشته، از ویژگی‌های سبک قرآن است. (Watt, 1970, p73)

در ریع آخر قرن بیستم، خاورشناس آمریکایی، جان ونزبرو^۲ با دیدگاهی تجدیدنظر-طلبانه درباره تدوین قرآن (Neuwirth, 2002, p245) بر ضرورت استفاده از شیوه تحلیل ادبی در مطالعات آکادمیک متون کهن اسلامی از جمله قرآن، به جای استناد به گزارش‌های تاریخی مسلمانان تأکید کرد. (Wansbrough, 2004, p45) یکی از ادله وی برای اثبات نظر چالش‌برانگیزش درباره تدوین دیر هنگام قرآن در قرن سوم و در بین‌النهرین، ویژگی‌های خاص قرآن است. (ibid, p44-82)

در بیان این ویژگی‌ها وی به پراکندگی و عدم انسجام نقل‌های قرآن در بیان تاریخ نجات (تاریخ انبیا و اقوام پیشین) و حتی مطالبی که درباره مباحث مربوط به معاد و آخرت است، اشاره می‌کند. (ibid, p21-23) وی، مانند نولدکه و وات، اما بر خلاف بل، ویژگی ناپیوستگی و قطعه‌قطعه بودن کتاب مقدس مسلمانان را بیش از همه در فقراتی که معمولاً «داستانی» نامیده می‌شود، مشخص و آشکار می‌داند. (ibid, p18) هم‌چنین معتقد است حذف‌ها، ابهامات و تکرار یک مطلب در مواضع گوناگون نشان‌دهنده تدوین قرآن طی دوره طولانی نقل شفاهی است. (ibid, p47)

۱-۲. تأکید بر تفاوت سوره‌های مکی و مدنی و اذعان به انسجام سور مکی

اگرچه بارقه‌هایی از توجه خاورشناسان به تفاوت سبک سوره‌های مکی و مدنی از قرن نوزدهم دیده می‌شود؛ به‌عنوان مثال نولدکه به تفاوت سوره‌های مکی و مدنی توجه کرد و کوتاه‌تر بودن سوره‌ها و آیات سوره‌های مکی نسبت به آیات و سوره‌های مدنی را ناشی از تفاوت سبک زندگی پیامبر (ص) در مکه و مدینه دانست (Noldeke, 1910,)

^۱ William Montgomery Watt, 1909-2006

^۲ John Wansbrough, 1928-2002

904-902p) و گلدتسیهر نیز عقیده داشت که آیات و سوره‌های مکی، به دلیل فراغت و آسودگی خاطر پیامبر(ص) در مکه و گرفتاری‌های او در مدینه، از حیث اسلوب از سوره‌های مدنی انسجام و نظم بیش‌تر و بهتری دارد (گلدتسیهر، ۱۳۵۷، ص ۱۷-۱۹)، اما هیچ مطالعه تفصیلی و دقیقی برای کشف انسجام سوره‌های قرآن تا سال ۱۹۸۱ صورت نگرفت. در این سال، هم‌زمان با انتشار مقاله ولچ^۱ در *دائرةالمعارف اسلام*، که به تفاوت سوره‌های مکی و مدنی اشاره کرد. (Welch, 1986, p418)

دو پژوهشگر، در فرانسه و آلمان، به بررسی ساختار سوره‌های مکی پرداختند. یکی از این قرآن‌پژوهان پیرکارپن‌دی‌کاپرون^۲ پیش از انتشار کتابش^۳ از دنیا رفت و نتوانست مطالعات خود را ادامه دهد. (Cuypers, 2009, p504) احتمالاً به همین دلیل، اثر وی تا کنون به زبان دیگری ترجمه نشده و چندان مورد توجه قرار نگرفته است. دیگری آنگلیکا نیویورت^۴ است که رساله دکتری‌اش^۵ درباره ساختار سوره‌های مکی بوده و پس از آن نیز مطالعات متعددی را در این زمینه به انجام رسانده و بر سایر پژوهش‌های قرآنی پس از خود، تأثیر فراوان داشته است.

نیویورت معتقد است که سوره‌های مکی در تألیف نهایی یک واحد هدفمند ادبی هستند که به دقت و زیبایی سامان یافته و با معیارهایی مانند صورت‌بندی‌های ابتدایی و نشانه‌های سیاقی قابل تشخیص بوده و هر یک پیام خاصی را منتقل می‌سازند. (Neuwirth, 2002, p246-248) او سوره‌های طولانی مدنی را که ویژگی شاخص آن‌ها، ساختارهای پیچیده و مضامین متعدد است، فاقد هرگونه وحدت و انسجام ادبی دانسته و آن‌ها را به

^۱. Alfred T. Welch, 1933

^۲. Pierre Crapon de Caprona

^۳. Crapon de Caprona p., *Le Coran: aux sources de la parole oraculaire: Structures rythmiques des sourates mecquoises*, Publications Orientalistes de France, Arabiyya 2, Paris, 1981.

^۴. Angelica Neuwirth, 1943

^۵. Neuwirth, A., *studien zur komposition der mekkanischen suren*, Berlin, 1981.

سبدهایی از آیات جداگانه^۱ (Robinson, 2001, p18; Zahniser, 2000, p26) که شتابزده در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، توصیف نموده است. وی معتقد است سوره‌های مدنی نشان‌دهنده هیچ گونه ترکیب نظام‌مندی نیستند و بیش‌تر چنین می‌نماید که بعدها در متونی که انسجام و پیوستگی چندانی نداشته‌اند، جای گرفته‌اند. (Neuwirth, 2002, p262) با این‌همه، وی با اذعان به این نکته که هنوز پژوهش کاملی بر شکل و ساختار سوره‌های مدنی صورت نگرفته است، بر لزوم بررسی بیش‌تر این سوره‌ها تأکید می‌نماید. (Ibid, p262,264)

۱-۳. بررسی انسجام سوره‌های مدنی

شماری از قرآن‌پژوهان غربی با بهره‌گیری از روش‌های نوین علمی و برخلاف اجماع اکثر غربیان بر گسستگی سور مدنی، پژوهش‌های خود را بر کشف انسجام این سوره‌ها متمرکز کردند. نخستین تلاش‌ها برای بررسی ساختار سوره‌های مدنی با ماتیاس تسانیزر^۲ آغاز شد. وی پس از نگارش دو مقاله در سال‌های ۱۹۸۳ و ۱۹۸۵، که به چاپ نرسید، از رساله نویورت اطلاع یافت. (Zahniser, 1991, p83) بنابراین، می‌توان گفت وی تقریباً هم‌زمان با پژوهش نویورت بر سوره‌های مکی، به تحلیل سوره‌های مدنی پرداخته است. پژوهش‌های چاپ‌شده تسانیزر در این زمینه سه مقاله: «ساختار سوره آل‌عمران»، «ساختار سوره نساء» و «انتقال‌های عمده در دو سوره بلند قرآن» است. او در مقاله اخیر، به کشف معیارهای جدید برای تعیین مرزهای موضوعی در سوره‌های بلند مدنی همت گماشته و به مفید و پربار بودن کشف وحدت و یکپارچگی سوره‌ها با وجود دشواری‌های آن تصریح کرده است. (Zahniser, 2000, p26-27). اگرچه وی پژوهش خود را بخشی از تلاش مداوم برای پی‌بردن به اینکه مطالعه دقیق سوره‌های بلند قرآن با فرض انسجام آنها، چه نتایجی می‌تواند داشته‌باشد می‌داند؛ ولی ساختار نادقیق این سوره‌ها، آیات

^۱. sammelkorbe

^۲. Mathias Zahniser, 1938

معترضه، اختصارهای مبهم و تغییر مداوم موضوعات این سوره‌ها را رد نمی‌کند. (ibid, p47-48).

پس از او، نیل رایبسون با به کارگیری رویکردهای ادبی و زبان‌شناختی به بررسی سوره‌های بلند مدنی پرداخت. وی در کتاب کشف قرآن، از ضرورت بررسی انسجام سوره‌های قرآن سخن گفت و در برخی فصول، پیوستگی چند سوره مکی و مدنی را نشان داد و این دغدغه را با انتشار چندین مقاله پی گرفت. وی بی آن که سخن از رهیافت خود به میان آورده باشد، از مؤلفه‌های تحلیل گفتمان^۱ بهره برده است. (برای مطالعه بیشتر نک. توکلی محمدی، ۱۳۹۶ب) و با اذعان به این نکته که تشخیص مؤلفه‌ها و ساختار کلی سوره‌های مدنی به دلیل پیچیدگی و طولانی بودن سخت‌تر است، به بررسی تفاوت ساختار سور مکی و مدنی پرداخته است. (Robinson, 2003, p3) اثر وی با بیکره ادبیات اسلامی در این موضوع اشتراکات زیادی دارد. (El-Awa, 2006, p164)

میشل کوپرس متأخر از دو پژوهشگر پیشین، در دو کتاب و چند مقاله، با بهره‌گیری از مطالعات مشابه در حوزه کتاب مقدس و با تکیه بر نظریه‌های ادبی جدید، رهیافتی نو به نظم و انسجام قرآن داشته است (برای مطالعه بیشتر تر نک. مکوند، ۱۳۹۴) و پژوهش‌های وی هم‌چنان ادامه دارد. او در کتاب *مائده*، ساختار سوره مائده و در کتاب *ساختار قرآن*، نظم و ساختارهای کلی سوره‌های قرآن را تحلیل کرده است. وی معتقد است روش کاپرونا و نویورت، با وجود دستاوردهای جالب، راه‌حلی واقعی برای تعیین ساختار قرآن عرضه نمی‌کند و آثار رایبسون و تسانیزر هم از تفکیک بخش‌های بلند سوره‌ها، پافراتر نگذاشته‌اند. وی با تکیه بر نظریه نظم متقارن که خود ریشه در بلاغت سامی^۲ دارد، به تحلیل بلاغی متن قرآن می‌پردازد. هدف وی این است که بفهمد آیا تحلیل‌های بلاغی^۳ که برای مدت طولانی در گذشته برای سوره‌های مکی به کار گرفته شده است، می‌تواند

۱. Discourse Analysis

۲. Semitic Rhetoric

۳. Rhetorical analysis

برای سوره‌های بلند مدنی - که به‌طور واضح پیچیده‌تر و عمدتاً بی‌نظم‌تر از سوره‌های کوتاه مکی هستند - هم به کار رود؟ (Cuypers, 2009, p27-29)

۲. روند تحوّل ویژگی‌های رویکردهای خاورشناسان

دیده شد که در گذر سده‌های متعدد، رویکردهای خاورشناسان به قرآن و مطالعه و پژوهش در آن دچار تغییر شد. مهم‌ترین تحولات ویژگی‌های رویکردها عبارتند از: تغییر رویکرد جدلی به رویکرد علمی؛ تحول از فهم انسجام قرآن در فرآیند تکوین تاریخی به فهم انسجام متن در نسخه نهائی؛ تحول از تصور ترکیب تصادفی به انگاره بررسی وحدت سوره‌های قرآن.

۲-۱. تغییر رویکرد جدلی به رویکرد علمی

قرآن کریم، به دلیل اشاره به آموزه‌های یهودیان و مسیحیان، پذیرش، تصحیح یا نفی برخی از این آموزه‌ها، از همان آغاز مورد توجه ایشان قرار گرفت و سبب شد تا آنها برای دفاع از دین خود و مقابله با اسلام و قرآن، دفاعیه‌ها و ردیه‌های متعددی را پدید آورند. این بحث‌های جدلی با ورود متکلمان مسلمان به عرصه این نزاع فکری گسترده‌تر هم شد. آنچه ردیه‌نویسان برای اثبات بی‌اعتباری قرآن آورده‌اند، طیف گسترده‌ای از مسئله تأثیرپذیری قرآن از سایر ادیان تا وجود تناقض در آن و اشمال بر افسانه، دروغ و ظلم را دربرمی‌گیرد. (نک. Bobzin, 2004, p235-253)

در این میان خرده‌گیری بر زبان قرآن و نظم و ساختار آن را در آثار نیکتاس^۱ و ریکولدو^۲ می‌توان یافت. نیکتاس که یکی از کهن‌ترین و تأثیرگذارترین رساله‌های جدلی بی‌زانی در ردّ قرآن را نگاشت، قرآن را آکنده از تعارض و فاقد نظم و ساختار نامید. (Ibid, p238) ریکولدو که با متن عربی قرآن کاملاً آشنا بود در سده‌های میانه (حدود ۱۳۲۰ م) علیه شریعت ساراسن‌ها (مسلمان‌ها) را نوشت که می‌توان آن را اثری کلاسیک و خلاصه‌ای نظام‌مند از همه نقدهای مسیحیان بر قرآن دانست. از جمله نقدهای او این

^۱. Niketas, 1150-1215

^۲. Ricoldo, 1243-1320

است که قرآن دارای تعارضات درونی فراوان و فاقد هرگونه نظم و سامان است. (Ibid, p243)

این رویکرد جدلی در واقع مرحله مقدماتی طبیعی برای شکل‌گیری رویکرد علمی و واقع‌بینانه به قرآن در دوره جدید بود. گام‌های نخستین به سوی رویکرد علمی در غرب از قرن هفدهم، از یک سو با آسان‌تر شدن دسترسی به متن اصلی عربی قرآن پس از پیدایش صنعت چاپ، و از سوی دیگر تحول مطالعات واژه‌شناسی عربی و دستیابی آن به معیارهای مطالعات علمی آغاز گشت. به‌عنوان نمونه ترجمه دوریه (پاریس، ۱۶۴۷ م) با ادبیات جدلی بسیار فاصله گرفته و لحن ملامت‌آمیز موجود در بخش مقدمه با عنوان: «خلاصه‌ای از دین ترک‌ها» را می‌توان تلاشی برای رهایی از جوّ سانسور دانست. (Bobzin, 2006, p346)

البته این تغییر بسیار تدریجی و آرام بوده و در سده هفدهم هنوز هم رویکرد جدلی در آثار متعدد دیده می‌شود. (Bobzin, 2004, p248; Idem, 2006, p 348,351) از سوی دیگر از نظر روش‌شناسی علمی، اندک‌اندک نادرست بودن داوری‌های کلی و بدون مطالعه دقیق و تفصیلی پدیده‌ها در میان قرآن‌پژوهان راه باز کرد که بازتاب آن را در پژوهش‌های نیوبرت، تسانیزر، رابینسون و کوپرس می‌توان مشاهده نمود.

۲-۲. تحول از فهم انسجام قرآن در فرآیند تکوین تاریخی به فهم انسجام متن در نسخه نهائی

همان‌طور که در بخش نخست آورده شد، مطالعات آکادمیک قرآنی در غرب، در قرن نوزدهم و هم‌زمان با سیطره رویکرد تاریخی انتقادی - که مهم‌ترین دغدغه غربیان در بهره‌گیری از قرآن، ترسیم سیر تحول دعوت پیامبر(ص) و جامعه صدر اسلام و نهادهای مختلف دینی، سیاسی، اجتماعی بود- رونق گرفت. در این رویکرد تلقی در زمانی^۱ یا به عبارت دیگر تحول تاریخی متن اهمیت دارد.

^۱. Diachronic

طبیعی است که از این منظر ساختار فعلی قرآن، که براساس ترتیب تاریخی نیست، نوعی آشفتنگی تلقی و از نیاز به سامان دوباره آیات براساس سیر تاریخی، یعنی همان نظم معهود عهدینی، سخن گفته شود. اما به تدریج با ورود رویکردهای زبان‌شناختی به عرصه مطالعات عهدینی و سپس مطالعات قرآنی، تلقی هم‌زمانی^۱، یعنی پژوهش براساس نسخه معیار و نهایی قرآن مورد توجه قرار گرفت (Cuypers, 2009, p504) و برخی عالمان غربی به نقد شیوه پیشین پرداختند. (Cuypers, 2009, p26; El-Awa, 2006, p17-18; Robinson, 2003, p95) البته برخی از قرآن‌پژوهانی که به واکاوی دقیق انسجام سوره‌ها پرداخته‌اند مانند نیورت و رابینسون ترکیبی از دو رویکرد را به کار بسته‌اند؛ یعنی در بررسی صورت نهایی متن، به بافت تاریخی سوره‌ها نیز توجه کرده‌اند. (Neuwirth, 2002, p245-251؛ توکلی، ۱۳۹۶، ص ۲۰۵)

از قائلان رویکرد هم‌زمانی می‌توان از برک، کوپرس و تسانیر نام برد. کوپرس در مقدمه کتاب خود، تصریح می‌کند که بر اساس نظریه نظم متقارن، هرآیه درست در همان جایی قرار گرفته است که باید باشد و این جایگاه در فهم معنای متن، اهمیت بسیار دارد. (Cuypers, 2009, p27, 511) تسانیر نیز به لزوم مطالعه قرآن بدون توجه به تاریخ تدوین آن و ارائه یک الگوی جدید اشاره کرده‌است. (Zahniser, 1991, p77-79; idem, 1997, p71)

۲-۳. تغییر تصور ترکیب تصادفی به انگاره وحدت ادبی سوره (قرآن به مثابه یک متن)

از زمان انتشار تاریخ قرآن نولدکه، نقدهای تاریخی که تخریب متن به بخش‌های کوچک، با فرض زمان‌های مختلف نزول را به دنبال داشت، رونق یافت. این روش که به منظور منطقی کردن متن به لحاظ تاریخی، به جابجائی آیات و سوره‌های قرآن می‌پرداخت بر این مبنا استوار بود که مدونان قرآن در تدوین و تنظیم آن بی‌تأمل و دقت نظر و لحاظ

۱. Synchronic

۲. Canonical

کردن معیارهای درست، نوعی ترکیب دلبخواهی و تصادفی را ایجاد کرده‌اند. نقدهای تاریخی، همه توجه خود را به ناهنجاری‌های متن، «عدم انسجام» و مطابقت‌های ناشیانه معطوف داشتند تا بخش‌های متفاوتی را که جعل کرده‌بودند، تعریف کرده و طبق ترتیب تاریخی در یک مجموعه منطقی و رضایت‌بخش گردآورند.

این مسیر با انتشار آثار دی‌کاپرونا و نیورت که باید آنها را اولین تلاش‌ها برای تبیین ساختار متن قرآن معرفی نمود، تغییر کرد. پژوهش‌های این دو اگرچه به بررسی سوره‌های مکی محدود می‌شود، بر مبنای وحدت ادبی سوره استوار است. (Cuypers, 2009, p15) (18)

البته اشاراتی به وحدت سوره‌های قرآن در آثار پیشین وجود داشته‌است. مثلاً فان اس^۱ هر سوره از قرآن، خصوصاً سوره‌های مکی را یک متن عبادی دارای وحدت و انسجام معنایی دانسته (Cuypers, 2009, p15) و آبربی، در ترجمه قرآن، جنبه‌هایی از ساختارهای ادبی قرآن به زبان عربی را نشان داده و گفته‌است: «سوره اکنون باید به خودی-خود واحدی منسجم در نظر گرفته شود و قرآن متنی یکپارچه و در نهایت انسجام درونی تلقی گردد» (Arberry, 1955, introduction)

در سال‌های اخیر مطالعه قرآن به مثابه یک متن، دچار تغییری شگرف شده است. طرح نظریه محور واحد سوره‌ها در میان مفسران مسلمان تحولی مهم در تفاسیر سده گذشته بود. اگرچه یافتن رابطه‌ای متنی یا معنایی میان آیات و سوره‌های هم‌جوار قرآن-کریم و به اصطلاح مستنصر میر رابطه خطی-اتم‌انگاران^۲، همواره از دغدغه‌های عالمان مسلمان بوده اما نگرش اندام‌وار^۳ به سوره‌های قرآن تا قرن اخیر بی‌سابقه بوده است. این رهیافت که می‌تواند منجر به فهم بهتر سوره‌ها و در نهایت کل قرآن به‌عنوان کتابی مقدس با پیام واحد شود، بومی جهان اسلام است؛ اگرچه ممکن است شواهدی دال بر تأثیر غیرمستقیم غربیان در پیدایش و تکوین این نظریه یافت شود. (Mir, 1993, نک).

^۱. Josef van Ess , 1934

^۲. Linear-Atomistic

^۳. Organic approach

شماری از قرآن پژوهان غربی با الهام از این نظریه، سوره‌ها را واحدهای پیوسته دانسته و از ترتیب متداول آیات در سوره‌ها دفاع کرده‌اند و با استفاده از دستاورهای متن پژوهی به‌ویژه زبان‌شناسی ساختاری به بررسی ساختار و ترکیب متن قرآن پرداخته‌اند. (نک. Boulatta, 2004, p194-196; Cuypers, 2009, p33-511; Neuwirth, 2002, p262) با توجه به کارآمدی این روش، تعاملات دنیای اسلام و غرب در زمینه پژوهش وحدت سوره‌ها، قطعاً دچار تحول خواهد شد.

۳. زمینه‌های پیدایش و تحول رویکردها

سیر پیدایش و تحول رویکردهای مختلف خاورشناسان به مسئله انسجام سوره‌های قرآن، ناشی از علل و عوامل گوناگون بوده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: مأنوس بودن نظم کتاب مقدس؛ مراجعه به متن عربی قرآن؛ توجه به ماهیت شفاهی قرآن و تفاوت دیدگاه درباره نحوه تدوین قرآن.

۳-۱. مأنوس بودن ذهن غربی به نظم کتاب مقدس و نظم موضوعی

تأمل در روند تاریخی اظهارنظرهای خاورشناسان (نک. بخش نخست مقاله) نشان می‌دهد که در سده‌های نخستین و در ادبیات جدلی که عمدتاً در محیط کلیسا پدیدار می‌شد، خرده‌گیری بر انسجام قرآن به‌طور کلی و با لحنی شدید صورت می‌گرفت. یکی از اولین زمینه‌های پیدایش عقیده به عدم انسجام قرآن در میان غربیان، به نظم معهود ذهنی ایشان بر اساس الگوی عهدین باز می‌گردد. ریکولدو که یکی از قدیمی‌ترین آثار درباره قرآن در سده‌های میانه را نگاشته، معتقد است سبک و سیاق قرآن به هیچ متن مقدسی شبیه نیست. (Bobzin, 2004, p241; Idem, 1996, p170)

اما به تدریج اعتراف به سبک هنری خاص قرآن آغاز شد (نک. صفحات قبل؛ زمانی، ۱۳۸۵، ص ۳۰۶-۳۰۷) و مترجمانی چون ساواری، برک و آربری به انتقال زیبایی سبک و شکوه قرآن در آثار خود، اهتمام ورزیدند. (Bobzin, 2006, p349, 354) (Arberry, 1955, introduction,

تا آن که در نیمه‌های قرن بیستم، گویی غربیان کم‌کم توانستند خود را از قید و بند نظم معهود ذهنی‌شان، یعنی نظم تاریخی که در عهدین وجود دارد یا نظم موضوعی که در آثار علمی دیده می‌شود، برهانند و اذعان کنند که انسجام قرآن را لزوماً نباید با این معیارها سنجید؛ بلکه باید با غور و تأمل بیش‌تر برای کشف پیوستگی خاص قرآن تلاش کرد.

۲-۳. مراجعه به متن اصلی قرآن به جای ترجمه آن

آشنایی متکلمان مسیحی با قرآن در سده‌های نخستین، به دلیل دشواری دسترسی به متن عربی قرآن از یک‌سو و ناآشنایی بیش‌تر مسیحیان با زبان عربی از سوی دیگر، غالباً از طریق ترجمه‌ها بود. اما اعتبار و ارزش همه ترجمه‌های قرآن نیز یکسان نبود. ترجمه‌های مبتنی بر اصل عربی قرآن انگشت‌شمار بودند و غالب ترجمه‌های قرآن به زبان‌های اروپایی تا قرن نوزدهم به دلیل ضعف مترجمان، ترجمه‌هایی ثانویه از ترجمه‌های پیشین بود. (نک. Bobzin, 2006, p340-358)

در قرن هفدهم و با ورود مطالعات تخصصی عربی به دانشگاه‌های غربی، اندک-اندک بر لزوم تسلط قرآن‌پژوهان بر زبان عربی و ضرورت مراجعه پژوهشگران به متن اصلی قرآن تأکید و به لغزش‌های مترجمان اشاره شد. عربی‌دان‌های برجسته دانشگاه لیدن، اسکالیجرا^۱ (م ۱۶۰۹) و شاگردش توماس ارپینوس^۲ (م ۱۶۲۴)، تأکید کردند مطالعات قرآنی باید حتماً مبتنی بر متن عربی باشد. این تأکید غیر از کاستی پیش‌گفته بیش‌تر ترجمه‌ها، ناشی از آن است که ترجمه‌های قرآن در اروپا، جز چند مورد استثناء مانند ترجمه ماراچی^۳ به لاتین در قرن هفدهم، فاقد متن عربی قرآن بودند.

هینکلمن^۴ (م ۱۶۹۵) حتی پا را از این فراتر نهاد و به چاپ قرآن بدون ترجمه دست زد. وی در مقدمه مفصلی که به لاتین نگاشته است، نه تنها اهمیت مطالعه منابع عربی را توضیح می‌دهد، بلکه تأکید می‌کند که همه متکلمان مسیحی باید قرآن را به‌عنوان اثری

1. Joseph Justus Scaliger, 1540-1609

2. Thomas Erpenius, 1584-1624

3. Ludovico (Louis) Marracci, 1612-1700

4. Abraham Hinckelmann, 1652-1695

بنیادین به زبان اصلی بخوانند. او در تعلیل خودداری از ارائه ترجمه قرآن اشاره می‌کند که بخش زیادی از قرآن به راحتی برای عربی‌دان‌ها قابل فهم است و بخش اندکی که فهم آن دشوار است، مستلزم تلاش‌های واژه‌شناسی طاقت‌فرسا با بهره‌گیری از تفاسیر و سایر متون تخصصی اسلامی است. (Bobzin, 2004, p245-249)

در قرن هجدهم آدریان رلانده^۵، شرق‌شناس هلندی، به محققان الهیات درباره استفاده از ترجمه روبرت کتوننی^۶ - کهن‌ترین ترجمه کامل قرآن به لاتین - هشدار داد و توصیه کرد برای کسب اطلاعات صحیح درباره اسلام به منابع عربی مراجعه نمایند. (Bobzin, 2004, p157; Idem, 1996, p249) جرج سیل مترجم مشهور این قرن، که ترجمه خود را بر اساس متن عربی و با مراجعه پیوسته به ترجمه ماراچی (Bobzin, 2006, p348) نوشته است، در مقدمه ترجمه خود ضمن انتقاد از ترجمه‌های پیشین قرآن، یکی از آثار مواجهه با قرآن از طریق ترجمه را، عدم دریافت ارتباط مطالب آن عنوان کرده است. (Sale, 1734, introduction)

در قرن بیستم، دو تن از برجسته‌ترین مترجمان قرآن بر مبنای اصل عربی، که در بخش قبل نیز به توجه ایشان به انسجام خاص قرآن اشاره شد، ترجمه‌ها را نقد کردند: بلاشر در بخشی از کتاب خود، با عنوان «بهت عربی‌ندان‌ها در برابر ترجمه قرآن» ترجمه‌های قرآن به زبان‌های اروپایی را مورد انتقاد قرار داده^۷ و معتقد است این ترجمه‌ها به دلیل ناتوانی در بازتاب سبک و معانی قرآن، در ایجاد شبهات مؤثر بوده‌اند. از نظر وی، خواننده ترجمه متن قرآن از همان صفحات نخستین دچار حیرت شده و قرآن را نثری خشک، همراه با تکرار قصه‌ها و عبارات‌ها و نبودن ارتباط موضوعی بین آیات آن تصور می‌نماید. (بلاشر، ۱۳۷۸، ص ۳۰۱)

آربری، متخصص زبان عربی در کمبریج، نیز معتقد است خواننده قرآن به ویژه اگر ناچار باشد به یک ترجمه اکتفا کند، هر چند که آن ترجمه از نظر زبان‌شناختی دقیق باشد،

1. Adriaan Reland, 1676-1718

2. Robert of Ketton, 1110-1160

۷. اگرچه برخی به اشتباه، شبهات وی را ناظر به سبک خود قرآن دانسته‌اند.

بی شک از بافت ناپیوسته بسیاری از سوره‌های قرآن حیران و هراسان خواهد شد. وی به دلیل اعتقاد به غیرقابل ترجمه بودن قرآن، ترجمه خود را «قرآن مترجم» نامیده و سعی نموده تا جنبه‌هایی از ساختارهای ادبی قرآن به زبان عربی را نشان دهد؛ با این حال خود به ضعف ترجمه‌اش اعتراف می‌کند. (Arberry, 1955, introduction)

آربری و رایینسون، ترجمه‌ای را که کارلایل در اختیار داشته ضعیف^۱ دانسته و به همین دلیل او را در داوری نادرستش درباره قرآن بی‌تقصیر دانسته‌اند. (Arberry, 1955, introduction; Robinson, 1999, p68)

برخی پژوهشگران متأخر که به بررسی انسجام قرآن با فرض وحدت سوره‌ها پرداخته‌اند هم معتقدند که ترجمه‌های قرآن به شیوه‌ای نوشته شده است که خواننده را برای دریافت انسجام و وحدت سوره‌ها و کل قرآن، دچار سختی و مشکل می‌کند. (Robinson, 2003, p4; Cuypers, 2009, p25)

۳-۳. مطالعه قرآن به مثابه کلامی شفاهی

از جمله موضوعات مهمی که برخی خاورشناسان در ارزیابی انسجام قرآن از آن غفلت کرده‌اند، عدم توجه به ماهیت و اسلوب خاص قرآن کریم است. یکی از نظریات در این زمینه، شفاهی بودن قرآن است. طبق این نظریه، نظام گفتاری شاخصه‌های خاص خود را دارد که درهم‌تنیدگی موضوعی و تکرار، از مهم‌ترین آن‌هاست. معمولاً ترتیب غیرخطی آیات، نشان عدم انسجام و گسستگی متن قرآن تلقی شده است؛ در صورتی که گذر از نظم خطی، خود عامل پیوستگی معنایی و صوری متن است. برای روشن‌تر شدن اهمیت گریز از خطی بودن کافی است تصور کنیم اگر قرآن صورت یک گزارش پیوسته و خطی را داشت، چه اتفاقی می‌افتاد؟

اگر داستان هر پیامبر، هم‌چون سوره یوسف در یک جا گرد می‌آمد، یا هر یک از بحث‌های عقیدتی، اخلاقی یا فقهی به طور کامل در یک فقره مطرح می‌شد، قرآن چگونه کتابی می‌بود؟ در آن صورت قرآن بیش‌تر مانند اثری تاریخی یا کتابی در ابواب گوناگون

^۱. Rather dull

کلام یا اخلاق و فقه بود. این امر در تقابل آشکار با پویایی قرآن به منزله هدایت برای جهانیان قرار دارد. تکرار و در هم شکستن نظم خطی بخشی از یک روش زبان‌شناختی فراگیر است که قرآن برای گذر از بافت و دیگر ویژگی‌های زبان عرفی به کار می‌گیرد. تکرار لفظی واحد یا دو لفظ هم معنی یا هم مرجع می‌تواند دو بخش یک متن را به هم پیوند داده و انسجام بخش آن باشد. علاوه بر این، بخش‌های تکرار شده در قرآن، مرز سوره‌ها را به روی یکدیگر می‌گشاید؛ به طوری که همه آیات خویشاوند در گفتگویی بی‌انتها شرکت می‌کنند. (نک: قانعی اردکانی، ۱۳۹۱، ص ۵۷-۷۶؛ قیطوری، ۱۳۸۵، ص ۲۶-۲۹)

اقبال به نظریه ماهیت شفاهی قرآن و ویژگی‌های برآمده از این سرشت، در تغییر رویکردهای خاورشناسان به مسئله انسجام قرآن تأثیر به‌سزایی داشته است. درحالی که برخی از خاورشناسان مانند نولدکه، بلاشر و ونزبرو (نک. صفحات قبل) ویژگی تکرار را از نشانه‌های عدم انسجام قرآن بر شمرده‌اند، پژوهشگران متأخر بنا بر نظریات جدید مانند نظم متقارن، تکرارها را نه تنها عامل انسجام بخش متن، بلکه دارای کارکرد تفسیری نیز می‌دانند. (نک. مکوند، ۱۳۹۴، ص ۱۰-۱۴) رادول در ترجمه خود، در قرن نوزدهم، و عیسی بلاطه^۱ به سرشت شفاهی قرآن توجه داشته‌اند. (Bobzin, 2006, p351; Boulatta, 2004, p200)

نویورت عدم توجه به شفاهی بودن قرآن را عامل ایجاد برخی شبهات دانسته و می‌نویسد:

«تلقی و دریافت بل از قرآن - برخلاف بسیاری از پژوهشگران بعدی - به شدت مبتنی بر تصور یک متن مکتوب است. او ویژگی شفاهی بخش عمده آیات مکی را کاملاً نادیده می‌گیرد.» (Neuwirth, 2002, p252)

تسانیزر با یادآوری ماهیت شفاهی قرآن بر اساس دیدگاه‌های گراهام و نویورت (Zahniser, 1991, p79) به بررسی سوره‌ها پرداخته است. او به این نکته اشاره می‌کند که در متون جدید، نمادهای گرافیکی مانند تورفتگی و بیرون‌زدگی، عنوان‌بندی و استفاده از

^۱. Issa J. Boulatta, 1929

حروف بزرگ یا ایتالیک می‌تواند انفصال‌هایی را در متن ایجاد نماید؛ ولی در گفتارهای شفاهی مانند قرآن باید به عناصر تشخیصی دیگر مانند قواعد خطاب، تسلسل و غیره توجه نمود. (idem, 2000, p47) رایبسون با اشاره به فراوانی فعل «قل» در قرآن و معنای لغوی قرآن (خواندنی)، بر این ویژگی تأکید کرده است. (Robinson, 2003, p9)

برخی از خاورشناسان نیز نظریه پیوند و همراهی ویژگی شفاهی و مکتوب قرآن را ارائه و برای اثبات آن به معنای اصلی «قرآن» و سنت رسمی قرائت قرآن در میان مسلمانان استناد کرده‌اند. (نک: گراهام، ۱۳۹۶)

۳-۴. تفاوت دیدگاه درباره نحوه جمع و تدوین قرآن کریم

ادعای عدم انسجام قرآن را به‌سختی می‌توان از تردیدهایی که درباره تاریخ نگارش و جمع قرآن مطرح شده است تفکیک کرد.^{۱۰} نیورث هرگونه ارزیابی و اظهارنظر درباره شکل و ساختار قرآن را به دیدگاه پژوهشگر درباره چگونگی تدوین و تثبیت آیات قرآن وابسته می‌داند. (Neuwirth, 2002, p245) نولدکه که مهم‌ترین دغدغه‌اش سیر تاریخی قرآن بود، ناهماهنگی و عدم انسجام قرآن را ناشی از خطای مدوّنان قرآن می‌داند. (Noldeke, 1910, p906)

گلدتسیهر در این باره می‌گوید:

«داوری‌ها درباره ارزش ادبی قرآن ممکن است متفاوت باشد؛ اما حقیقتی وجود دارد که حتی تعصب نیز نمی‌تواند آن را انکار کند. افرادی که تدوین بخش‌های نامنظم کتاب به عهده آنها نهاده شده بود، گاه این کار را به گونه‌ای ناشیانه و نسنجیده انجام داده‌اند» (Goldziher, 1981, p28)

^{۱۰}. اگرچه این مقاله در صدد مقایسه دیدگاه‌های خاورشناسان و مسلمانان نیست ولی شایان ذکر است که ارتباط میان نحوه جمع قرآن و انسجام آن امری است که مسلمانان نیز به آن توجه داشته‌اند. البته علیرغم وجود اختلاف نظر درباره نحوه تدوین قرآن در میان مسلمانان، توقیفی بودن آیات درون سوره‌ها مورد اتفاق ایشان است.

ریچارد بل (Bell, 1977, introduction)، بلاشر (بلاشر، ۱۳۷۲، ص ۵۲-۵۳) و آربری (Arberry, 1955, introduction) هم به خطای مدونان قرآن اشاره نموده‌اند.^{۱۱} نیویورت قرارگیری سور بلند مدنی در روند تدوین قرآن و نام‌گذاری آنها به‌عنوان «سوره» را باعث به وجود آمدن مجموعه‌ای نامتجانس دانسته که فقره‌های تشکیل دهنده آنها ساختار ادبی منسجمی نداشته و در نتیجه، ادعای ساختارمند بودن سوره‌های مکی را که به-دقت و زیبایی سامان یافته بود، بی ارزش ساخته است. (Neuwirth, 2002, p246-248) و نزبرو نیز وجود ویژگی‌هایی چون وقوع تکرار، حذف‌ها و ابهامات در آیات و ناپیوستگی مطالب در قرآن را ناشی از تدوین قرآن در روندی طولانی و طی نسل‌های متوالی دانسته- است. این رویکرد تمام گزارش‌های سنتی درباره قرآن را رد می‌کند و نقشی را که پیش‌تر در تدوین قرآن به پیامبر(ص) و خلفای نخستین نسبت داده می‌شد، به گروهی نامعلوم که پنداشته می‌شود یک قرن یا بعدتر گردآمده‌اند، نسبت می‌دهد. (Wansbrough, 2004, p43-47)

در روند تغییر رویکردها شاهدیم که ترتیب نزول آیات و شیوه تدوین قرآن به حاشیه رفته، چینه‌کنونی آیات قرآن معتبر و مهم تلقی شده و همان‌گونه که گفته شد، به جای مطالعه در زمانی و توجه به تاریخ متن، رویکرد هم‌زمانی اهمیت یافته‌است. (نک: بخش پیشین مقاله)

جمع‌بندی و تحلیل

با توجه به تحلیل‌های ارائه‌شده درباره سیر تحول رویکردهای خاورشناسان به انسجام قرآن، می‌توان گفت که پاسخ به این مسئله، روندی از گسسته‌باوری بر مبنای مباحث جدلی، تا اعتراف به پیوستگی و انسجام سوره‌های مکی و نهایتاً بررسی انسجام سوره‌های مدنی بر اساس رهیافت‌های علمی‌تر را پیموده است. هم‌چنین مشاهده شد که وجود دیدگاه‌های مختلف و گاه متعارض در یک دوره امری بعید نبوده و نمی‌توان روندی

^{۱۱}. در این میان تنها یکی از خاورشناسان، گوستاو لوبون، چینه‌کنونی قرآن را بر اساس ترتیب نزول پنداشته‌است. (لوبون، ۱۳۵۸، ص ۱۳۱)

یکسان و خطی برای آن ارائه نمود؛ آن چنان که ناگهان در روند اذعان به نظم خاص قرآن توسط مترجمانی چون بل، بلاشر، برک و آربری، با دیدگاه ونزبرو برخورد می‌کنیم که دیدگاهی کاملاً متفاوت است.^{۱۲}

از نکات قابل ملاحظه در این اظهار نظرها، اعتراف برخی از پژوهشگران غربی به زیبایی، تناسب و اسلوب ویژه قرآن کریم است. به علاوه خاورشناسان در گذشته به‌طور کلی و بدون مطالعه موردی درباره سوره‌ها اظهار نظر نموده‌اند، اما در سده اخیر به صورت روشمند به پژوهش درباره یک یا چند سوره از قرآن پرداخته‌اند. در این میان برخی تنها سوره‌های مکی را مطالعه کرده‌اند اما در بررسی‌های جدید سور مدنی نیز مورد توجه قرار گرفته است؛ اگرچه برخی از ایشان مانند تسانیزر به‌رغم تلاش برای کشف انسجام این سوره‌ها، معتقدند گاهی تمایزها بیش از وحدت و یکپارچگی در سوره مشهود است. این پژوهش‌ها که در ابتدا با رویکرد نقد تاریخی و بر پایه تصوراتی درباره نحوه جمع قرآن - پس از پیامبر (ص) - انجام می‌گرفت، امروزه به بررسی‌های دقیق‌تر متن قرآن در راستای اثبات وحدت سوره‌ها، تبدیل شده است. شاید بتوان نقطه عطف این تغییر رویکرد را پژوهش آنگلیکا نویورت در بررسی سوره‌ها به‌عنوان واحد ادبی مدون، تعیین نمود.

از جمله عوامل مؤثر در ایجاد ایده عدم انسجام، می‌توان از ذهنیت خطی - تاریخی خاورشناسان با توجه به الگوی عهدینی و ضعف ترجمه‌ها نام برد. از نیمه‌های قرن بیستم، غربیان کم‌کم توانستند خود را از قید و بند نظم معهود ذهنی‌شان یعنی نظم تاریخی عهدینی و نظم موضوعی جدا سازند؛ ولی به‌نظر می‌رسد پیروی از الگوی کتاب مقدس در پژوهش‌های ایشان هم‌چنان به چشم می‌خورد. زیرا برخی از ایشان مانند کوپرس در صدد القای ساختار متقارن بر سوره‌های قرآن است.

در مورد ترجمه‌های قرآن، که برخی از قرآن‌پژوهان غربی خصوصاً مترجمان اخیر نیز به ضعف آن‌ها اشاره نموده‌اند، مطالعه متن اصلی (عربی) قرآن جایگزین ترجمه شده است؛

^{۱۲}. البته این سیر تحول منحصر به این موضوع نیست؛ هم‌چنان که درباره سایر مباحث قرآنی میان خاورشناسان و حتی مسلمانان، همواره نظرات گوناگون در بازه‌های زمانی متناوب ارائه شده و روندی سینوسی دارد.

همچنین عامل نزول تدریجی قرآن در پرتو مطالعات جدید و با رویکرد هم‌زمانی، شبهه عدم انسجام آن را به دنبال نخواهد داشت. به علاوه توجه به نظریه ماهیت اساساً شفاهی قرآن و تکمیل رهیافت‌های مفسران قرن اخیر در توجه به وحدت سوره‌ها، در تحول این روند تأثیر بسزایی داشته است. البته خاورشناسان بیشتر با رویکردهای ادبی و ساختاری به بررسی قرآن پرداخته و غالباً سیر محتوایی سوره‌ها و معارف ناب آن را از نظر دور داشته‌اند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. برک، ژاک، (۱۳۷۹ش)، **بازخوانی قرآن: نگاهی نو به اعجاز نظم، زمان، زبان و حکمت در قرآن**، ترجمه: محمودرضا افتخارزاده، تهران: نشر روزگار.
۳. بلاشر، رژی، (۱۳۷۸ش)، **در آستانه قرآن**، ترجمه: محمود رامیار، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
۴. بلاشر، رژی، (۱۳۷۲ش)، **درآمدی بر قرآن**، ترجمه اسد الله مبشری، تهران: نشر ارغنون.
۵. توکلی محمدی، نرجس، (۱۳۹۶ الف)، **تحلیل انتقادی مبانی و روش نیل رابینسون در باب پیوستگی متن (تناسب) قرآن کریم**، استادان راهنما: احمد پاکتچی و اعظم پویازاده، رساله دکتری، تهران: دانشگاه تهران.
۶. توکلی محمدی، نرجس؛ پویازاده، اعظم، (۱۳۹۶ ب)، «واکاوی کارکرد تحلیل گفتمان در اثبات پیوستگی متن قرآن کریم با تأکید بر رهیافت نیل رابینسون»، **مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی**، شماره ۴، ص ۲۵-۵۴.
۷. خرمشاهی، بهاء الدین؛ (۱۳۶۱ش)، **ذهن و زبان حافظ**، تهران: نشر نو.
۸. ذوقی، امیر، (۱۳۹۲ش)، «نگره‌ای جدید درباره انسجام متنی سوره‌های قرآن کریم»، **مطالعات قرآن و حدیث**، شماره ۱۲.
۹. زمانی، محمدحسن، (۱۳۸۵ش)، **مستشرقان و قرآن**، قم: بوستان کتاب.
۱۰. سلماسی‌زاده، جواد، (۱۳۴۲ش)، **سیر تاریخ ترجمه قرآن در اروپا و آسیا**، تهران: ابن سینا.

۱۱. قانع اردکانی، علی، (۱۳۹۱)، «نقد شبهات مستشرقان درباره تناسب آیات قرآن»، **قرآن پژوهی خاورشناسان**، ص ۵۷-۷۶.
۱۲. قیطوری، عامر، (۱۳۸۵ش)، «قرآن و گذر از نظم خطی: یک بررسی زبان شناختی»، **زبان و زبان‌شناسی**، ش ۳، ص ۱۷-۳۱.
۱۳. کریمی‌نیا، مرتضی، (۱۳۸۹ش)، «پیش و پس از تئودور نولدکه؛ تاریخ قرآن نویسی در جهان اسلام»، **صحیفه مبین**، شماره ۴۸، ص ۷-۴۲.
۱۴. گراهام، ویلیام، (۱۳۹۶ش)، «قرآن کلام شفاهی: مشارکتی اسلامی در فهم متن مقدس»، ویراستار: ریچارد مارتین، ترجمه نصرت نیل‌ساز در **نگرش‌هایی به اسلام در مطالعات ادیان**، به کوشش و ویرایش مهرداد عباسی، تهران: نشر حکمت.
۱۵. گلدتسیهر، ایگناس، (۱۳۸۳ش)، **گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان**، ترجمه ناصر طباطبایی، تهران: ققنوس.
۱۶. گلدتسیهر، ایگناس، (۱۳۵۷ش)، **درس‌هایی درباره اسلام**، مترجم: علی‌نقی منزوی، تهران: انتشارات کمان‌گیر.
۱۷. لویون، گوستاو، (۱۳۵۸ش)، **تمدن اسلام و عرب**؛ مترجم: هاشم حسینی، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۱۸. مکوند، محمود، (۱۳۹۴ش)، «بازخوانی انسجام متن قرآن در پرتو نظریه نظم متقارن (با تأکید بر دیدگاه میشل کویرس)»، **پژوهش‌های قرآنی**، ش ۳، ص ۴-۳۳.
19. Adams, Charles J., (1987), "Qur'an: The Text and Its History", *Encyclopedia of Religion*, Vol. 12
20. Arberry, A. J., (1955), *The Koran Interpreted*, New York, Macmillan Publishing Company, vol 2.
21. Bell, Richard, (1953), *Bell's introduction to the Quran*, completely revised and enlarged by W. Montgomery Watt, Edinburgh University Press.
22. Bobzin, Hartmut, (1996), "A Treasury of Heresies: Christian Polemics against the Quran", *The Quran as text*, Ed. Stefan Wild, pp.157-175, Leiden.
23. Bobzin, Hartmut, (2004), "Pre-1800 Preoccupations of Quranic studies", *Encyclopedia of the Quran*, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, vol.4, pp.235-253, Leiden.
24. Bobzin, Hartmut, (2006), "Translations of the Qur'an", *Encyclopedia of the Qur'an*, General Editor: J. D. McAuliffe (ed), Leiden, vol 5, pp. 340-358.

25. Boullata, Issa J., (2004), "Literary Structures of the Qurān", *Encyclopedia of the Quran*, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, vol.3, pp.192-204, Leiden.
26. Carlyle, Thomas, (1897), *On heroes, hero-worship, and the heroic in history*, London.
27. Cuypers, Michel, (2009), *The Banquet; A reading of The Fifth Sura of The Quran*, Paris, Convivium Press.
28. El-Awa, Salwa M. S., (2006), *Textual relations in the Quran; Relevance, coherence and structure*, New York, Routledge.
29. Goldziher, Ignaz, (1981), *Introduction to Islamic theology and law*, Princeton. (Trans. of his Vorlesunge über den Islam)
30. Hirschfeld, Hartwig, (1902), *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qur'an*, London, Royal Asiatic society.
31. Merrill, John E, (1947), "Dr. Bell's Critical Analysis of the Quran", *Muslim World*, XXXVII, pp.134-148.
32. Mir, Mustansir, (1986), *Coherence in the Quran*, Washington, American Trust Publications.
33. Mir, Mustansir, (1993), "The sura as a unity: A twentieth century development in Qur'an exegesis", G.R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (eds.) *Approaches to the Qur'an*, London: Routledge.
34. Motzki, Harald, (2001), "The Collection of the Quran: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments", *Der Islam* 78, pp. 1-34.
35. Motzki, Harald, (2004) "Hadith: Origins and Developments", *Hadith*, (ed), Lawrence I. Conrad, Great Britain, pp. xiii-Liii.
36. Neuwirth, Angelica, (2002), "Form and Structure of the Quran", *Encyclopedia of the Quran*, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, vol. 2, pp. 245-266, Leiden.
37. Noldeke, Theodor, (1911), "Quran", *Encyclopedia of Brit*, Edition 11, V 15, pp. 898-906.
38. Robinson, Neal, (2003), *Discovering the Quran*, second edition, London, scm press.
39. Robinson, Neal, (2001), "Hands Outstretched: Towards a Re-reading of Surat al-Md'ida", *Journal of Qur'anic Studies*, vol 3, p. 1-19.
40. Robinson, Neal, (1999), *Islam a concise introduction*, London/Richmond: Curzon Press.
41. Sale, George, (1734), *a Preliminary Discourse*, London.
42. Wansbrough, John, (1977), *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, USA, 2004, first published.
43. Watt, W. Montgomery, (1970), *Bell's Introduction to The Quran*, Edinburgh, University Press.
44. Welch, A.T, (1986), "AL-KUR`AN", *Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, vol.5, pp. 400-430.

45. Zahniser, A.H.M., (1991), "The word of God and the apostleship of Isa, A narrative analysis of Al Imran" (3:33-62), *Journal of Semantic studies*, N.37, pp. 77-112.
46. Zahniser, A.H.M., (1991), "Sura as Guidance and Exhortation: The Composition of Surat al-Nisa'" in *Humanism, Culture, and Language in the Near East: Studies in Honor of Georg Krotkoff*, ed. Asma Afsaruddin and A.H. Mathias Zahniser (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1997, pp. 71-86.
47. Zahniser, A.H.M., (1991), "Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras: al-Baqara and al-Nisā'" in *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*, ed. Issa J. Boulatta (Richmond: Curzon, 2000), p. 26-55.

Bibliography:

- 1- The Holy Qur'an.
- 2- Adams ChJ. Qur'an: The Text and Its History. In *The Encyclopedia of Religion*; 1987; Vol. 12, p 160-170
- 3- Arberry A J. *The Koran Interpreted*. New York: Macmillan Publishing Company; 1955, vol. 2.
- 4- Bell R. *Bell's introduction to the Quran*. Completely revised and enlarged by W. Montgomery Watt. Edinburgh University Press; 1953.
- 5- Berque J. *Relire le Coran*. Trans: Eftekharzadeh MR. Tehran: Rouzegar Publications; 1379 HS.
- 6- Blachère R. *Introduction au Coran*. Trans: Mobasher A. Tehran: Arghavan Publications.
- 7- Blachère R. *Introduction au Coran*. Trans: Ramyar M. Tehran: Islamic Publishing and Culture Office; 1378 HS.
- 8- Bobzin H. *A Treasury of Heresies: Christian Polemics against the Quran*. The Quran as text. Ed. Stefan Wild. Leiden; 1996, pp.157-175.
- 9- Bobzin H. *Pre-1800 Preoccupations of Quranic studies*. In the *Encyclopedia of the Quran*. General Editor: Jane Dammen McAuliffe. Leiden; 2004. vol.4, pp.235-253.
- 10- Bobzin H. *Translations of the Qur'an*. In the *Encyclopedia of the Qur'an*. General Editor: J. D. McAuliffe. Leiden; 2006. Vol 5, pp. 340-358.
- 11- Boullata IJ. *Literary Structures of the Qurān*. In the *Encyclopedia of the Quran*. General Editor: Jane Dammen McAuliffe. Leiden; 2004. vol.3, pp.192-204.
- 12- Carlyle Th. *On heroes, hero-worship, and the heroic in history*. London; 1897.
- 13- Cuypers M. *The Banquet; A reading of The Fifth Sura of The Quran*. Paris: Convivium Press; 2009.

- 14- El-Awa SMS. Textual relations in the Quran; Relevance, coherence and structure. New York: Routledge; 2006.
- 15- Goldziher I. Die Richtungen der islamischen koranauslegung. Trans: Tabatabaei N. Tehran: Qoqnous; 1383 HS.
- 16- Goldziher I. Introduction to Islamic theology and law. Princeton; 1981. (Trans. of his Vorlesunge über den Islam)
- 17- Goldziher I. Muslim Studies. Trans: Ali Naqi Monzavi. Tehran: Kamangir Publications; 1357 HS.
- 18- Graham W. Quran Oral Word: Islamic Participation in the Understanding of Holy Scripture. Trans: Nosrat Nilsaz in Approaches in Islam and Religious Studies. By the effort of Abbasi M. Tehran: Hekmat; 1396 HS.
- 19- Hirschfeld H. New Researches into the Composition and Exegesis of the Qur'an. London: Royal Asiatic society; 1902.
- 20- Karimi-nia M. Before and After Theodor Nöldeke: The History of Scribing the Qur'an in the World. Sahif-e Mobin; 1389 HS; 48: 7-42.
- 21- Khorramshahi BD. Mind and Language of Hafez. Tehran: Nashr-e Nov; 1361 HS.
- 22- Le Bon G. The world of Islamic civilization. Trans: Hosseini H. Islamiyah Bookshop; 1385 HS.
- 23- Makvand M. Reflection of the Coherence of the Qur'an Text in the Light of Symmetrical Order Theory (Emphasizing Michel Cuypers's Views). Qur'anic Studies: 1394 HS; 3; 4-33.
- 24- Merrill JE. Dr. Bell's Critical Analysis of the Quran. Muslim World; 1947. XXXVII, pp.134-148.
- 25- Mir M. Coherence in the Quran. Washington: American Trust Publications; 1986.
- 26- Mir Mustansir. The sura as a unity: A twentieth century development in Qur'an exegesis. G.R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (Eds.). Approaches to the Qur'an. London: Routledge; 1993.
- 27- Motzki H. Hadith: Origins and Developments. Ed: Lawrance I. Conrad. Great Britain; 2004, pp. Xiii-liii.
- 28- Motzki H. The Collection of the Quran: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments. Der Islam; 2001, 78, pp. 1-34.
- 29- Neuwirth A. Form and Structure of the Quran. In the Encyclopedia of the Quran. General Editor: Jane Dammen McAuliffe. Leiden; 2002. vol. 2, pp.245-266.
- 30- Noldeke Th. Quran. Encyclopedia of Brit; 1910-1911. V. 9, Edition 11, V. 15, p. 898-906.
- 31- Qane'ei Ardakani A. Critique of Orientalists' Misconceptions on Continues Text of the Qur'anic Verses. Qur'anic Studies of Orientalists; 1391: 57-76.

- 32- Qayturi A. The Quran and the Transition of the Linear Order: A Linguistic Study. *Language and Linguistics*; 1385 HS. 3: 17-31.
- 33- Robinson N. *Discovering the Quran*. Second edition. London: scm press; 2003.
- 34- Robinson N. Hands Outstretched: Towards a Re-reading of Surat al-M'd'ida. *Journal of Qur'anic Studies*; 2001. Vol. 3, p. 1-19.
- 35- Robinson N. *Islam a concise introduction*. London/Richmond: Curzon Press; 1999.
- 36- Sale G. *A Preliminary Discourse*. London; 1734.
- 37- Salmasi-zadeh J. *The Chronology of Translation of the Qur'an in Europe and Asia*. Tehran: Avicenna; 1342 HS.
- 38- Tavakoli Mohammadi N. and Pouya-zadeh A. Examining the Function of Discourse Analysis in Proving Continues Text of the Holy Qur'an, emphasizing the approach of Neil Robson. *Qur'anic Studies and Islamic Culture*; 1396-B: 4; 25-54.
- 39- Tavakoli Mohammadi N. *Critical Analysis of Principles and method of N. Robson on Continues Text (Tanāsub) of the Holy Qur'an*. PhD thesis: University of Tehran; 1396 HS-A.
- 40- Wansbrough J. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. USA; 2004, first published: 1977.
- 41- Watt WM. *Bell's Introduction to The Quran*. Edinburgh: University Press; 1970.
- 42- Welch AT. AL-KUR'AN. In the *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill; 1986. Vol.5. p 400-430.
- 43- Zahniser AHM. Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras: al-Baqara and al-Nisā'. In *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*. Ed. Issa J. Boulatta (Richmond: Curzon; 2000. P. 26-55.
- 44- Zahniser AHM. Sura as Guidance and Exhortation: The Composition of Surat al-Nisa'. In *Humanism, Culture, and Language in the Near East: Studies in Honor of Georg Krotkoff*. Ed. Asma Afsaruddin and AH. Mathias Zahniser (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns; 1997, p 71-86).
- 45- Zahniser AHM. The word of God and the apostleship of Isa, A narrative analysis of Al Imran (3:33-62). *Journal of Semantic studies*; 1991. N.37, p 77-112.
- 46- Zamani MH. *Orientalists and the Qur'an*. Qom: Boostan-e Ketab; 1385 HS.
- 47- Zovqi A. *New Approach of Continues Text of the Chapters of the Holy Qu'an*. *Qur'an and Hadith Studies*; 12: 1392 HS.

**Orientalist's Approaches towards the Issue of
"Coherence of the Qur'an"; Chronology, Features,
Backgrounds**

Ma'sumeh Shirazi¹

Nosrat Nilsaz²

Mohammadali Lesani Fesharaki³

DOI: 10.22051/tqh.2019.21862.2143

Received: 30/08/2018

Accepted: 02/03/2019

Abstract

The study of the Qur'an, especially due to the common subjects with the content of the former scriptures, has always been of interest for Orientalists. As the way in which the Qur'anic verses and their content composition are in contrast to the pattern of both Testaments, the most distinctive style of the Qur'an, which is presented unconventionally at the first glance, is its incoherence and lack of apparent coherence. In this research, the historical process of the western approaches on the coherence of the Qur'an, as well as, the characteristics, factors and backgrounds of these approaches are studied and analyzed. The chronological evolution shows a three-stage process: the complete negation of the coherence of the Qur'an, the admission of the coherence of Meccan *sūrah*s and falling doubt on the existence of coherence in Madanī *sūrah*s, and the emphasis on the necessity of examining Madanī *sūrah*s with the supposition of coherence in them. In addition, the features of these approaches have undergone some changes: change of the polemical approach into the scientific one, the alteration from understanding the Qur'an in a process of historical development to the understanding it in a canonical version, the transformation of the notion of a random combination to the hypothesis of *sūrah* unity.

Keywords: *Orientalists, Coherence of the Quran, Meccan Surahs, Medinan Surahs, Surah's Unity.*

-
1. PhD Candidate of Quran and Hadith Sciences, University of Tarbiat Modarres, Iran. mshirazi251@gmail.com
 2. Assistant Professor of the University of Tarbiat Modarres, Iran. (The Corresponding Author) nilsaz@modares.ac.ir
 3. Assistant Professor of Azad University of Karaj, Iran. lessanima@gmail.com

Contents

- 1-19 **“Ba’l” as “Idol” in Sami Culture and Its Applications in the Holy Qur’an**
Ali Asvadi
- 21-52 **How Does Asef-Mohseni Act While Facing with Najāshī’s and Ṭūsī’s Contradictions**
Majid Zeidi-Joudaki
Ali Hassan-bagi
Alireza Tayebi
Ebrahim Ebrahimi
- 53-84 **Reconsidering the Semantic Relationships of the Word “*al-Ālamīn*” According to Component Analysis Method**
Saeid Shafiei
- 87-116 **Explanation of the Content Integrity of Sūhra Luqmān, Based on Qualitative Content Analysis Method**
Zahra Sarfi
- 117-143 **A Study of the Lack of Auditory Versions of Hadiths and the Typology of Their Induced Multi-Reading (Factors of Reading Transformation in Auditory Versions of Hadiths)**
Alimohammad Mirjalily
Yahya Mirhosseini
Mohammad-Mehdi Kheibar
- 145-166 **A Study of the Author of *Al-Rijāl Al-Barqī***
Farima Mirzaiee
Azam Farjami
Jamal Farzandwahy
- 167-197 **Orientalist’s Approaches towards the Issue of “Coherence of the Qur’an”; Chronology, Features, Backgrounds**
Nosrat Nilsaz
Mohammadali Lesani Fesharaki
Ma'sumeh Shirazi

In the name of Allah the compassionate the merciful
Researches of Quran and Hadith Sciences (41)

Quarterly Journal of Quran and Hadith Sciences

Vol.16, No.1, Serial.41, Spring 2019

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, Alzahrā University
Dr. Fathiyeh Fattahizadeh	Full Professor, Alzahra University
Dr. Nahle Gharavī Nāīnī	Full Professor, Tarbiat Mudarres University
Dr. Sayyed Muhammad Bāqer Hujjati	Full Professor, Tehran University
Dr. Sayyed Reda Mu'addab	Full Professor of Qum University
Dr. Shādi Nafisi	Assistant Professor, Tehran University
Dr. Mohsen Qasempour	Associate Professor, Kashan University
Dr. BiBi Sadat Razi BAHabadi	Associate Professor, Alzahra University

Executive Manager: Zahra Mardani
English Editor & Translator: Dr. Ali Hasan Niya
Persian Editor: Dr. Mohammad Etrat Doost

Researches of Quran and Hadith Sciences follows the following objectives:

1. Giving information and expanding the researches in Qur'ān and Hadith.
2. Providing deserved opportunities for researchers of Qur'ān and Hadith to exchange their ideas and giving an international picture of religion and it's 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

www.SID.ir

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