

بسم الله الرحمن الرحيم
فصلنامه علمی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث (۴۴)

سال شانزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۸، پیاپی ۴۴

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

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

سرمدیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

هیأت تحریریه

پروین بهارزاده	دانشیار دانشگاه الزهراء (ع.م.ه.ج.)
عبدالکریم بی‌آزار شیرازی	دانشیار دانشگاه الزهراء (ع.م.ه.ج.)
سیدمحمدباقر حجتی	استاد دانشگاه تهران
بی‌بی‌سادات رضی بهابادی	دانشیار دانشگاه الزهراء (ع.م.ه.ج.)
نهله غروی نائینی	استاد دانشگاه تربیت مدرس
فتحیه فتاحی زاده	استاد دانشگاه الزهراء (ع.م.ه.ج.)
محسن قاسم‌پور	استاد 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: ۸۵۶۹۲۹۴۰ (۰۲۱) دورنگار: ۸۸۰۴۱۵۷۶ (۰۲۱)

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

۱-۲. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۱-۲-۲. 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

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س)
سال شانزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۸، پیاپی ۴۴

فهرست مطالب (به ترتیب نام نویسندگان)

- ۱-۳۴ بازخوانی مسئله خبط شیطان در آیه ۲۷۵ سوره بقره از منظر فریقین
طلعت حسنی بافرانی، زهرا محمودی
- ۳۵-۷۰ ابهام‌زدایی از آیه ۳۷ سوره احزاب با تکیه بر نقد سندی و محتوایی روایات
حجت اله حکم‌آبادی، غلامرضا رئیس‌ان، عباس اسماعیلی زاده
- ۷۱-۹۸ تحلیل و نقد تأثیر مبانی کلامی در تفسیر قرآن کریم (مطالعه موردی سخن سیدمرتضی در تفسیر آیات نخستین سوره عبس)
محمد سلطانی رنانی
- ۹۹-۱۳۵ بررسی رویکرد حاکم نیشابوری در تصحیح و تضعیف احادیث با تکیه بر روایات المستدرک علی الصحیحین
کیهان سلطانیان، رحیم خاکپور، حمزه حاجی
- ۱۳۷-۱۶۳ مفهوم‌شناسی واژه «حدیث» و «احادیث» در قرآن کریم
امید قربانخانی، حامد شریفی نسب، سید محمود طیب حسینی
- ۱۶۵-۲۰۰ نقش تکرار در انسجام‌بخشی به سوره هود با تکیه بر الگوی هالیدی و حسن
بتول مشکین‌فام، معصومه رحیمی
- ۲۰۱-۲۲۳ نقد و بررسی دیدگاه گابریل ساوما درباره‌ی سوره فاتحه
محمدعلی همتی، وفادار کشاورزی، فاطمه عساکره

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

سال شانزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۸، پیاپی ۴۴، صص ۱-۳۴

بازخوانی مسئله خبط شیطان در آیه ۲۷۵ سوره بقره

از منظر فریقین

طلعت حسنی بافرانی^۱

زهرا محمودی^۲

DOI : 10.22051/TQH.2020.25960.2460

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۹

چکیده

آیه ۲۷۵ سوره بقره در تقابل با آیات قبل از خود که از انفاق سخن می‌گوید، به بحث درباره ربا پرداخته و در این راستا رباخواران را به کسانی که با مسّ شیطان دچار «خبط» شده‌اند، تشبیه کرده است. این مقاله کوشیده است با بررسی معنای اصلی واژه «خبط» مراد این تشبیه را روشن نماید. اغلب مفسران با یکی انگاشتن «مسّ»، «جنون» و «صرع» و نزدیک دانستن این مفهوم به «خبط»، تشبیه بکار رفته در آیه را به معنای مجنون شدن رباخواران دانسته‌اند و تنها در حقیقی یا مجازی بودن ایجاد جنون توسط شیطان به بحث پرداخته‌اند. در این مقاله، با توجه به معنای لغوی واژه «قوم»، «خبط»، «مسّ» و کاربرد این واژگان در دیگر آیات و روایات، این نتیجه به دست آمد که

T.hasani16@gmail.com

^۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم، ایران.

^۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Zahra.mahmudi.m@gmail.com

مراد آیه از «خبط» قیام رباخوار با مسّ شیطان، نه مجنون شدن رباخواران؛ بلکه ترسیم قیامی در خلاف جهت فطرت برای رباخواران است که موجب تغییر هندسه فکری رباخواران و سیر نزولی حرکت آنها می‌شود

واژه های کلیدی: خبط، مسّ، جنون، ربا، فطرت، آیه مسّ شیطان.

مقدمه و طرح مسئله

در شش آیه از قرآن درباره ربا صحبت شده که در تمام آنها در مقابل بحث ربا بحث صدقه، انفاق و زکات طرح شده است. تحریم ربا نیز مانند بسیاری از احکام قرآن به صورت تدریجی و در چهار مرحله صورت گرفت. ابتدا در سوره مکی روم آیه ۳۹ به بیان یک نکته اخلاقی درباره ربا اکتفا می‌شود: «وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيَرْبُوًا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوًا عِنْدَ اللَّهِ وَ مَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ». سپس در آیه ۱۶۱ سوره نساء از عادت اشتباه ربا در بین یهود انتقاد می‌کند: «فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَ بَصَّغْتَهُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا* وَ أَخَذْنَاهُمُ الرِّبَا وَ قَدْ نُهِوا عَنْهُ وَ أَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْأَبْطُلِ وَ أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا». در سومین مرحله تحریم نهایی رباخواری در آیه ۱۳۰ آل عمران اعلام شد؛ ولی این تحریم نیز مخصوص نوع خاصی از ربا یعنی ربای فاحش بود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ».

در نهایت در آیات ۲۷۵ تا ۲۷۹ سوره بقره هرگونه رباخواری ممنوع شده و در حکم حرب با خدا و رسول دانسته شده است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۲، صص ۶۸۸-۶۸۹).

۱. منظور از ربای فاحش، ربای تصاعدی است که در آن میزان اضافی دریافتی بر اصل مال افزوده می‌شود و برای بار دوم کل این میزان، اصل مال حساب می‌شود و همینطور هر بار میزان افزوده جدید به میزان قبلی اضافه می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۲، صص ۶۸۹).

صدور نهایی حکم تحریم ربا در ماه‌های پایانی عمر پیامبر اکرم (ص) صورت گرفت و این آیه جزء آخرین آیات نازل بر پیامبر (ص) است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۳۱۷).
بین این آیات تنها آیه ۲۷۵ سوره بقره که به آیه «مسّ شیطان» شناخته می‌شود، برای معرفی فرد رباخوار از خبط شدن او توسط شیطان و مسّ او صحبت کرده است: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يُفْضَمُونَ إِلَّا كَمَا يُفْضَمُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»؛ کسانی که ربا می‌خورند، [از گور] بر نمی‌خیزند مگر مانند برخاستن کسی که شیطان بر اثر تماس، آشفته سرش کرده است. این بدان سبب است که آنان گفتند: «داد و ستد صرفاً مانند رباست.» و حال آنکه خدا داد و ستد را حلال، و ربا را حرام گردانیده است. پس، هر کس، اندرزی از جانب پروردگارش بدو رسید، و [از رباخواری] باز ایستاد، آنچه گذشته، از آن اوست، و کارش به خدا واگذار می‌شود، و کسانی که [به رباخواری] باز گردند، آنان اهل آتشند و در آن ماندگار خواهند بود (بقره: ۲۷۵).

این آیه با شدت بسیاری با رباخوار برخورد کرده و فرد رباخوار را مانند کسی دانسته که در اثر تماس با شیطان دچار خبط شده است.

قرآن کریم برای ترسیم انواع اثرگذاری شیطان بر انسان از واژگان و اصطلاحات مختلفی استفاده کرده است. ریشه‌های «زل»،^۱ «حوذ»،^۲ «وسوس»،^۳ «خبط»،^۴ «مس»،^۵ «قرن»،^۵ «قیض»،^۶ «همز»،^۷ «از»،^۸ «نزغ»^۹ گونه‌ها و شاید مراتب مختلف این تماس را نشان می‌دهد. در آیه ۲۷۵ سوره بقره از میان این واژگان، واژه «خبط» و «مس» برای ترسیم ارتباط شیطان با رباخواران استفاده شده است. ماده «خبط» تنها در همین یک آیه بکار رفته است، اما می‌توان کاربرد ماده «مس» را در دیگر آیات نیز مشاهده کرد. تا به حال اغلب مفسران «مس» و «خبط شیطان» را به معنای جنون دانسته و در نتیجه به مجنون شدن رباخواران قائل شده‌اند. این تفسیر ضمن اینکه موجب طرح شبهه اثرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه شده، بحث ناسازگاری قرآن با علم جدید را نیز به میان کشیده است. در پی چنین برداشتی از این دو واژه، مقالاتی با هدف رفع اشکالات ناشی از این تفسیر، نگاشته شده که می‌کوشد تفسیر مناسب‌تری از آیه ارائه کند. مهم‌ترین این پژوهش‌ها مقاله «نقد نظریه راهیافت خطا در قرآن با عطف توجه به آیه مس شیطان» نوشته علی نصیری و مقاله «رهیافتی زبان شناسانه به موضوع مس شیطانی در قرآن کریم» نوشته بی‌بی زینب حسینی است. مقاله نخست در پی رد ادعای کسانی است که به استناد آیه «مس شیطان» باور دارند قرآن متأثر از فرهنگ عصر خود بوده و در مواردی خطا در آن راه یافته است.

۱. «إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا» (آل عمران: ۱۵۵).

۲. «اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (مجادله: ۱۹).

استحوذ به معنای غلبه یافتن شیطان بر انسان است که آخرین مرتبه تسلط شیطان بر انسان را نشان می‌دهد.

۳. «الَّذِي يُوسِسُ فِي قُلُوبِ النَّاسِ» (ناس: ۵).

۴. تنها در آیه ۲۷۵ بقره بکار رفته است.

۵. «وَمَنْ يَعْتَسِفْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِضْ لَهُ شَيْئًا أَنَا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ» (زخرف: ۳۶).

۶. همان.

۷. «وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ» (مؤمنون: ۹۷).

۸. «أَلَمْ تَرَ أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَوَهُمُ أَرْأَى» (مریم: ۸۳).

۹. «وَإِنَّمَا يَتَّبِعُكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (اعراف: ۲۰۰).

نویسنده با تکیه بر نظریات زمخشری و مرحوم طالقانی به رد این ادعا می‌پردازد و در نهایت با قائل شدن علت قریب و بعید برای جنون، «مسّ شیطان» را علت بعید جنون دانسته، با پذیرش معنای جنون برای «مسّ» با اکثریت مفسران همراهی می‌کند؛ گرچه از همین طریق به دو شبهه طرح شده پاسخ می‌دهد. مقاله دوم نیز با رویکردی زبان‌شناسانه و معناشناسانه در پی بیان معنای دقیق «مسّ شیطان» است و در این راه با تکیه بر واژگان هم‌نشین «مسّ» در قرآن (خبط، نصب، طائف) و جستجوی آنها در کتب لغت دیگر زبان‌های سامی به معنایی غیر از جنون برای آن می‌رسد. نویسنده به‌طور خاص «خبط شیطان» را نوعی تشبیه می‌داند که مانند تشبیه‌های مشابه خود در کتاب مقدس، رباخوار را صاحب درختی می‌داند که شیطان آن را چنان تکان داده که ثمری برای آن نمانده است. گرچه این پژوهش در معنای سلبی «خبط» با پژوهش حاضر هم‌راستاست، اما در مورد معنای ایجابی، پژوهش حاضر با روشی متفاوت و با تأکید بر ریشه «قوم» در آیه و تقابل آن با قیام فطری در آیه فطرت به معنای متفاوتی از آیه دست می‌یابد.

در این راستا پژوهش حاضر در پی آن است که ضمن بررسی دیدگاه مفسران پیرامون آیه، با تحلیل واژگان کلیدی بکار رفته در آیه (خبط، مسّ، قوم) و تحلیل شبکه‌ای این آیه در ارتباط با دیگر آیات مرتبط، راهی به معنای ماده «خبط» و مراد آیه «مسّ شیطان» بیابد. از این طریق می‌توان به اشکالات ناشی از معنای پیشین آیه پاسخ گفت و در نهایت به فهم کامل‌تری از آیه دست یافت.

۱. تحلیل لغوی واژگان

۱-۱. خبط

اغلب لغویون معنای اصلی ماده «خبط» را «ضربه زدن» دانسته‌اند (ابن درید الازدی، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۲۹۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ص ۲۴۱، ج ۲؛ ازهری، ۲۰۰۱، ج ۷، ص ۱۱۳؛ فیومی،

۱۴۱۴، ص ۱۶۳). برخی نیز ضرب و وطأ^{۱۰} (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۴۱) یا ضربه شدید (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۱۲۱) نوشته‌اند. برای این معنا می‌توان این مصادیق را ذکر کرد: ضرباتی که شتر با دست به زمین می‌کوبد (خلیل بن احمد، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۲۳) هم‌چنین به شتری که به دلیل کم‌بینایی دست خود را به زمین می‌کوبد تا راه را پیدا کند نیز «خبط العشاء» گفته می‌شود (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۱۲۱) ضربه‌ای که با عصا به درخت می‌زنند تا برگ‌هایش بریزد (خلیل بن احمد، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۲۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۴۱؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۱۲۱) هر ضربه‌ای را که باعث صرع شود نیز «خبط» گویند (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۲۲۹). بنابراین در تمام این معانی، ضربه زدن اصل است که می‌تواند موجب سقوط یا صرع یا هر چیز دیگر شود.

معنای ضربه زدن برای «خبط» در برخی متون روایی (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۴۰؛ کلینی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۶۳۴) و تاریخی نیز کاربرد داشته است. به عنوان نمونه «خبط» در عبارت «وَ خَبَطَ الْحَيُولَ بِخَوَافِرِهَا فِي الْأَرْضِ» (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴، ص ۳۶۲) به معنای ضربه زدن اسب به زمین است. یا در عبارت «يَجْلِبَلُهُم بِالسَّيْفِ» که در توضیح آیه «يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ» آمده است؛ به این معنا است که در زمان ظهور بعد از شناخت آنها با شمشیر به آنها ضربه می‌زنند (نعمانی، ۱۳۷۶، ص ۲۴۲).

غیر از این معنا و مصادیق آن، معنای دیگری نیز برای «خبط» ذکر کرده‌اند و آن سیر در بیراهه یا در راه غیر واضح یا غیر الطریق یا غیر طبیعی و علی غیر مستقیم (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۸۲) است. بیراهه رفتن در شب یا حرکت بر غیر مسیر هدایت را «خبط اللیل» گویند (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۲۲۹).

در معنای این ماده، افتادن و سقوط (محسوس یا معقول) نیز بیان شده است که این افتادن می‌تواند ناشی از ضربه یا هر امر دیگر باشد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۱۵) مانند اینکه وقتی می‌گویند «خَبَلْتُ الْوَرَقَ مِنَ الشَّجَرِ» یعنی برگ را انداختم (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲،

^{۱۰} . وطأ به معنای استعلا و سلفه یافتن بر چیزی و آنرا تحت نفوذ و تصرف در آوردن (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۱۳۶).

ص ۱۶۳). تخبط نیز از ماده «خبط»، به معنی افکندن و ساقط کردن است، چه افتادن جسمانی یا معنوی باشد. (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۲) در عبارت «فخبط عینه فسترها» به معنای «چشم‌هایش را به پایین انداخت» نیز ماده «خبط» به همین معنا بکار رفته است (ابومخنف، ۱۴۱۷، ص ۱۴۳).

معنای جنون نیز برای این ماده بکار رفته است. جنون و فساد (خلیل بن احمد، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۲۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۸۲) یا صرعی (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۴۴) که ناشی از مسّ شیطان است. برخی نیز آن را شبیه جنون و نه خود آن دانسته‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۴۱؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۱۲۱). اما باید گفت این معنا که اغلب مفسران هم آن را پذیرفته‌اند، معنای اصلی این واژه نیست؛ بلکه از لوازم معنایی آن است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۱۵) که به خاطر تکان‌های شدید مصروع به او اطلاق شده است. (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۱۲۱) در متون روایی نیز گرچه غالباً همین معنا برای «خبط» بیان شده است (التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن بن علی (ع)، بی تا، ص ۲۹۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱۷، ص ۱۱۸؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۲۶۳؛ مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۶۰، ص ۱۴۲).

اما تمایز قائل شدن بین ماده «خبط» و ماده «جن» در برخی روایات، احتمال همسانی این دو ماده را تضعیف می‌کند. در یک روایت بین «خبط»، «جنون» و «فزع» تمایز قائل شده است که به معنای تفاوت داشتن این مفاهیم است: «لَا يُصِيبُ وَكَدَهُ خَبْطٌ وَ لَا جُنُونٌ وَ لَا فَزَعٌ وَ لَا نَظْرَةٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى». (ابن بسطام، ۱۴۱۱، ص ۹۷) در روایتی دیگر در نهج البلاغه حضرت به شخصی که برای او پیشکشی آورده، می‌فرماید: «أَخْتَبَطُ أَنْتَ أُمَ ذُو جَنَّةِ أُمِّ تَمَجْرٍ؟» صبحی صالح و محمد عبده واژه «مختبط» را در این روایت به معنای «کسی که نظام ادراکی‌اش دچار اختلال شده» معنا کرده، بین آن و «ذو جنّه» تفاوت قائل می‌شوند (رضی، ۱۴۱۴، ص ۶۷۰؛ رضی، ۱۹۷۱، ص ۲۵۵). در ترجمه‌ای که علی اکبر غفاری از این روایت ارائه کرده، باز هم واژه «مختبط» نه به معنای مجنون، بلکه به معنای «کسی که نمی‌فهمد» آمده است (ابن بابویه، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۴۰۵).

این روایات شاید معنایی دقیق را برای ماده «خبط» اثبات نکنند، اما به دلیل تقابل این واژه با واژگان «جنون»، «فزع» و «نظَرَه» و اشاره شارحان و مترجمان فوق‌الذکر به تفاوت آنها، احتمال هم‌معنا بودن این دو واژه تضعیف می‌شود. هم‌چنین باید به این نکته توجه کرد که غالباً در متون روایی و تاریخی هر جا ریشه «خبط» با هر کدام از مشتقاتش بکار رفته، مؤلف یا شارح به توضیح معنا و مراد از «خبط» پرداخته است؛ گویا همواره در معنا و مراد آن ابهام وجود داشته است. حتی برخی بر غریب بودن این واژه تأکید کرده‌اند. (ابن بابویه، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۳۷۲)^{۱۱} بنابراین نمی‌توان به آسانی آن را به معنای جنون تلقی کرد و دیگر معانی را نادیده گرفت.

بنابراین معنای اصلی این واژه ضربه زدن است و دیگر معانی ارائه شده برای این واژه، یعنی سقوط، حرکت بر غیر مسیر هدایت و جنون را می‌توان از لوازم معنایی آن دانست که البته با توجه به شروح برخی روایات، معنای جنون برای این ماده تضعیف می‌شود. این امکان وجود دارد که لغویان، شارحان و مفسران تحت تأثیر باور غالب عصر خود که جنون را ناشی از مسّ شیطان می‌دانست، به این معنا برای واژه «مسّ» و در پی آن واژه «خبط» قائل شده باشند.

در نتیجه می‌توان گفت شیطان انسان را خبط می‌کند، یعنی ضربه‌ای به او می‌زند (معنای اصلی) که او را در خلاف جهت هدایت قرار می‌دهد (معنای ثانویه) و می‌تواند منجر به سقوط (معنای ثانویه) او شود.

۱-۲. مسّ

ماده «مسّ» از ریشه مسس به معنای لمس کردن یا تماس و برخورد است. برخی حواس لامسه را در معنای این واژه ضروری دانسته‌اند (خلیل بن احمد، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۲۰۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۶۶) اما برخی تأکید می‌کنند که تفاوت «مسّ» با

^{۱۱} عبارت ابن بابویه چنین است: «در کتاب منتقى الجمان آمده است که این دو کلمه از نوع غریبند (خبط و حرمان)، و من در کتب لغتی که در اختیار دارم تفسیری برای آنها نیافتم».

لمس در این است که لمس صرفاً با حس صورت می‌گیرد، ولی «مس» با هر چیزی ممکن است (چه با دست و دیگر حواس و چه با غیر آن). (عسکری، بدون تاریخ، ص ۲۹۹) چنانچه مصطفوی نیز صرفاً تماس و برخورد را معنای اصلی آن می‌داند، چه این تماس حسی و چه غیر حسی باشد. این تماس می‌تواند با دست، قلب، اراده، بدن یا هر چیز دیگر باشد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۱۰۶).

برخی «مس» را مجازاً (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۱۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۴۷۳) یا از روی کنایه (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۶۶؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۰۶) به معنای جنون دانسته‌اند. چرا که گویا جن، شخص را مس کرده است و رجل ممسوس را به معنای فرد مجنون دانسته‌اند (خلیل بن احمد، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۲۰۸) به نظر می‌رسد بیان این معنا به پیش فرض این لغویان بازمی‌گردد که جنون را ناشی از تماس شیطان با انسان می‌دانند و با تکیه بر پیش فرض خود، به بیان مراد آیه پرداخته‌اند.

بنابراین با توجه به کتب لغت معنای اصلی واژه «مس» تماس بین دو چیز است. چه این تماس جسمی و حسی و چه از هر طریق دیگر باشد. در این آیه نیز مراد تماس شیطان با فرد گناهکار است و می‌توان این تماس را مانند قرین بودن شیطان با انسان گناه کار و البته شدیدتر از آن دانست. در آیه «وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْئًا أَنَا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ» (زخرف: ۳۶) به گونه‌ای از ارتباط و تماس شیطان با انسان اشاره شده است. این ارتباط و هم‌نشینی به دلیل دوری از یاد خداست که باعث می‌شود شیطان نزدیکی بیشتری با انسان بیابد و بیشتر انسان را وسوسه کرده، به گناه ترغیب نماید.

خداوند برای انسان نابینا از نور حق، همیشه یک شیطان همراه می‌کند که با وسوسه خود موجبات هلاکت وی را فراهم می‌سازد و هرچه انسان بیشتر در گناه فرو رود و از یاد خدا غافل‌تر شود، تماس و ارتباط او با شیطان بیشتر می‌شود. بنابراین همانطور که قرین شدن شیطان با انسان، به معنای مجنون ساختن او نیست، «مس» و تماس شیطان با انسان نیز الزاماً به معنای جنون نیست.

چنانچه آیه الله معرفت در مورد واژه مجنون توضیح می‌دهد که استعمال کنندگان این لفظ فقط به عنوان نام و نشان آن را بکار می‌برند و مرادشان تأیید فرهنگ غلط حاکم بر جامعه قدیم نیست که گمان می‌بردند جن، انسان را لمس کرده که دچار این اختلال حواس شده است. این را اصطلاحاً «مجازات در استعمال» گویند، یعنی همگامی با عرف رایج در کاربرد الفاظ، بدون پذیرش بار فرهنگی واژگان! (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۱۴۷).

بنابراین می‌توان گفت «مسّ شیطان» به معنای تماس شیطان با انسان است و این نکته که تماس شیطان منجر به جنون می‌شود، همان بار فرهنگی تحمیل شده به واژه است که الزاماً مراد گوینده نبوده است. چون باور اهل لغت بر این بوده که تماس شیطان با انسان منجر به جنون می‌شود، «مسّ شیطان» را به معنای جنون گرفته‌اند. چنان که برخی لغویان نیز معتقدند «مسّ» در آیه «مسّ شیطان» به معنی تماس به‌طور مطلق است، چه تماس ظاهری و چه باطنی باشد و این تماس مؤثرترین اسباب تأثیر و نفوذ است (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۲).

۱-۳. قوم

قیام از ریشه «قوم» در اصل متضاد نشستن است، که انتصاب و از مرحله قوه به فعلیت رساندن عمل (مادی و معنوی) را به همراه دارد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۳۴۱) برخی همین انتصاب و نیز عزم و اراده را معنای اصلی آن دانسته‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۴۳) دیگر معانی آن، ایستادن، ثبوت و دوام، پابرجا و استوار بودن مانند ستون است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۹۰). قیّم، ستونی است که به واسطه آن می‌ایستند و به آن نظم می‌گیرند. (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۲۰) قیّم فی نفسه قائم، غیر منحرف، بی‌نیاز و غیرناقص است. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۳۴۴) قوام نیز به معنای اعتدال است (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۲۰). استقامت نیز آن است که راست و بر خط مستقیم باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۹۲). برخی در تفاوت بین قیام و استقامت گفته‌اند مستقیم چیزی است که اجزای داخلی آن اعوجاج ندارد.

چنانچه اگر انسان به پشت یا به رو یا به پهلو بخوابد، در تمام حالات مستقیم است، ولی در هیچ یک قائم نیست؛ چون در قیام نسبت اجزا به یکدیگر و مجموع آن به خارج سنجیده می شود؛ ولی در استقامت فقط نسبت اجزا به یکدیگر ملاحظه می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۹) این نکته استواری همه جانبه قیام و عدم انحراف و اعوجاج آن را نشان می دهد.

۲. دیدگاه مفسران پیرامون مراد از خبط

۲-۱. خبط به معنای جنون

اغلب مفسران در تفسیر آیه «مسّ شیطان»، یک مسیر را دنبال کرده اند. مفسران متقدم غالباً به معنای «خبط» اشاره ای نکرده، «خبط» را در کنار واژه «مسّ» به یک معنا گرفته اند. از آنجا که «مسّ» را در این آیه به معنای جنون دانسته اند، «خبط» را نیز به همین معنا یا به معنای صرع گرفته اند (ابن قتیبه، بی تا، ص ۸۸؛ سمرقندی، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۲؛ فراء، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۲؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۲۶).

بحث درباره مراد از «خبط شیطان» نخستین بار توسط جاببی (۳۰۳-۲۳۵ق) مطرح می شود که معتقد است «خبط» در این آیه به معنای حقیقی خود بکار نرفته است (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۳۶۰).

در دوره های بعد نیز اغلب مفسران به تبعیت از متقدمان، «مسّ» و «خبط» را به معنای جنون و صرع گرفته اند (جنونی که یا در دنیا حاصل می شود یا آخرت). این گروه از مفسران تنها به بحث پیرامون حقیقی یا مجازی بودن انتساب جنون به شیطان پرداخته اند که در ادامه به شرح آن می پردازیم.

۲-۱-۱. مجازی بودن انتساب جنون به شیطان

گروهی که معتقدند شیطان نمی تواند در انسان اثرگذار باشد، مانند جاببی به مجازی بودن این اصطلاحات حکم کرده اند. گرچه مفسران معتزلی اکثریت این گروه را تشکیل

می دهند، اما از میان مفسران اشعری و شیعی نیز می توان موافقانی برای این دیدگاه یافت. پس از جبایی، قفال شاشی (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۷۶) در قرن چهارم و پس از آن زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۲۰) و تحت تأثیر زمخشری مفسران بسیاری در دوره های بعد این نظر را تأیید می کنند (رازی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۰۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۶۲؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۹۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۶؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۲، ص ۱۳۷؛ عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۱۵؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۸۰؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۵۲؛ شبر، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۷۹؛ عجیلی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۴۵؛ رشید بن علی رضا، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۹۵؛ فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۱۳۷).

برخی از مفسران این گروه ضمن پذیرش مجازی بودن این تأثیر، معتقدند قرآن برای همراهی با عرب عصر نزول از این تشبیه استفاده کرده و در واقع معتقد به راهیابی باورهای معاصران نزول به قرآن هستند. قفال نخستین مفسری است که به همراهی قرآن با عرب اشاره می کند. وی می گوید: «از آنجا که عرب باور داشت شیطان انسان را خبط می کند و او صرع می گیرد و جن او را مسّ می کند و عقل او مختلط می شود، قرآن به مسأله خبط و مسّ شیطان پرداخته است؛ در حالی که این گونه مسائل حقیقت ندارد» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۷۶) پس از او برخی مفسران به این نظر گرایش یافته اند (رازی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۰۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۲۰؛ دروزه، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۳۹۹؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۴۳۶؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۱۷۰؛ جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۸).

۲-۱-۲. حقیقی بودن انتساب جنون به شیطان

اکثر مفسران اشعری (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۷۴۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۳۵۵؛ سلمی، وهیبی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۴۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، صص ۴۷-۴۸؛ قنوجی البخاری، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۳۹؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۲، صص ۵۴۹-۵۵۰؛ طنطاوی، بی تا، ج ۱، ص ۶۳۳) و بسیاری از مفسران شیعه (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۳۶۰؛ سبزواری، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۳۵۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۱۲؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۶۴؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵،

ج ۴، ص ۳۲۱؛ مکارم شـیرازی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۳۳۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، صص ۵۲۷-۵۲۸) انتساب جنون به شیطان را حقیقی دانسته، معتقدند شیطان قادر است بر انسان اثر بگذارد و او را دچار جنون سازد. برخی نیز تأکید می‌کنند که تنها برخی از انواع جنون تحت تأثیر شیطان است و نمی‌توان تمام دیوانگی‌ها را به شیطان نسبت داد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۱۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۶۷)

۲-۲. معنای غیر از جنون برای خبط

در میان مفسران تنها شمار اندکی را می‌توان یافت که «خبط» و «مس» را به معنای جنون ندانسته، معنای دیگری برای آن بیان می‌کنند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۷۶؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۴۷۱؛ مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۲؛ معرفت، ۱۳۸۸، صص ۲۳۶-۲۳۷) مصطفوی با تکیه بر معنای «سقوط و افتادن» برای واژه «خبط»، می‌نویسد: «خورنده ربا در روند زندگی خود مانند کسی است که شیطان او را خبط و مس کرده و او را به زمین افکنده و از مقام خود، قدرت تعقل و استقلال به زیر کشیده است» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۱۵) مصطفوی تأکید می‌کند که این افتادن مطلق است؛ یعنی کسی که از هر جهت دینی، دنیوی، اجتماعی، شخصی و جهات دیگر سقوط کرده و افکنده شده است (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۲).

۳. نظر نگارنده: رباخواری؛ قیام مخالف فطرت

به نظر می‌رسد آیه «مسّ شیطان» در پی ترسیم قیام مخالف فطرت رباخواران است. این آیه در مقابل آیه فطرت که قیامی فطری را ترسیم می‌کند، به این نکته اشاره می‌کند که قیام رباخوار به دلیل تماس شیطان و ضربات شیطانی دچار انحراف و آسیب شده، مسیری خلاف جهت فطرت می‌پیماید. برخی از مفسران نیز به ناسازگاری اموال ربوی با ساختار فطری انسان اشاره کرده‌اند، (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۵۲۶) که این معنا از آیه را تأیید می‌کند.

علامه طباطبایی با اشاره به این امر که لحن قرآن درباره ربا از سایر گناهان مانند زنا، خمر، قتل و ظلم شدیدتر است، دلیل این شدت برخورد را آسیب زدن ربا به فطرت انسان و نظام حیات می‌داند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۰۹) در واقع فرد رباخوار به دلیل دوری از یاد خدا و بهره‌گیری از بیع مله‌ی از یاد خدا،^{۱۲} شیطان را به سوی خود دعوت کرده و شیطان قرین او می‌شود.^{۱۳} زمانی که شیطان هم‌نشین و قرین انسان شود، می‌تواند با او تماس یابد (مس). در پی این مرحله شیطان با تماس‌های خود با رباخوار، ضرباتی به ستون و قیّم انسان که همان فطرت او است، می‌زند (خبط). در نتیجه فطرت رباخوار آسیب دیده، فرد در مسیری خلاف جهت فطرت قرار می‌گیرد. این امر موجب سلب قدرت تشخیص رباخوار شده، او را در مسیر نزولی قرار می‌دهد که نهایت آن استحواذ است. در ادامه برای اثبات این معنا از آیه به دلایلی استناد می‌کنیم:

۱-۳. بررسی دلایل

۱-۱-۳. سیاق نخستین آیه نازل شده درباره ربا

نخستین آیه نازل شده در مورد ربا که سی و نهمین آیه سوره روم است،^{۱۴} در مقابل ربا، از زکات سخن می‌گوید که نوعی ابتغای وجه الله و امری فطری است. به علاوه این آیه در بین آیاتی قرار دارد که از فطرت انسان و امور فطری مانند توحید، خداخواهی و انفاق سخن به میان آمده است. در آیه ۳۰ این سوره (آیه فطرت)، خداوند انسان را به قیام و اقامه وجه به دین و فطرت دعوت می‌کند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ

^{۱۲} . «رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمِْمْ تِجَارَةٌ وَ لَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ» (نور: ۳۷).

^{۱۳} . «وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِضْ لَهُ شِئْلَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ» (زخرف: ۳۶).

^{۱۴} . «وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبَاً لِيَرْبُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ وَ مَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ» (روم: ۳۹).

عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَا كَيْفَ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»^{۱۵} آیه «مسّ شیطان» نیز که آخرین آیه نازل شده درباره رباست و تمام انواع ربا را با قاطعیت تحریم می‌کند، به قیام رباخوار اشاره می‌کند، که برخلاف قیام فطری در آیه فطرت، تحت تأثیر ضربات شیطانی دچار انحراف شده است: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ»

قیام از ریشه «قوم» در قرآن به معانی گوناگونی بکار رفته است. یکی از این معانی که در آیه فطرت نیز بکار رفته، اعوجاج و انحراف نداشتن است که با معنای لغوی نیز سازگار است (استواری همه جانبه و بدون اعوجاج). چنانچه در آیه دیگری همین ریشه در مقابل عوج (انحراف) بکار رفته است که این معنا را تأیید می‌کند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا * قَيِّمًا»^{۱۶} در این آیه به این نکته اشاره می‌شود که قرآن کریم از آن جهت که هیچ انحرافی ندارد، می‌تواند قیّم انسان‌ها باشد؛ چنانچه در آیه فطرت نیز، دین و فطرت، قیّم انسان معرفی می‌شود.

در این آیه تأکید می‌شود که فطرت خداخواهی مقوم درونی همه انسان‌ها است. این قیّم (فطرت)، ستونی است که آدمی بدان استوار است. ستونی که به واسطه برخی گناهان و نزدیکی به شیطان آسیب دیده، قوام و ایستادگی خود را از دست می‌دهد. دین نیز قیّم بیرونی و نگه‌دارنده فطرت است. مقوم درونی انسان یعنی فطرت او همان عطش او به کمال (خداخواهی و خداجویی) است و قیّم بیرونی او که حکم آب زندگانی را دارد، دین است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۱۵۷-۱۶۱).

بنابراین مطابق این آیه تا زمانی که دین و فطرت انسان که قیّم اوست، پابرجا و مستحکم است آدمی را از انحراف بازمی‌دارد و اگر این قیّم و نگه‌دارنده انسان آسیب ببیند، قیام انسان دچار اعوجاج خواهد شد. این اعوجاج و انحراف در قیام همان مفهومی است که در

^{۱۵}. پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند، انسانها را بر آن آفریده دگرگونی در آفرینش الهی نیست این است آیین استوار ولی اکثر مردم نمی‌دانند (روم: ۳۰).

^{۱۶}. (کهف: ۲-۱).

آیه «مسّ شیطان» در وصف رباخواران آمده است. این آیه بیان می‌کند رباخواران قیام نمی‌کنند مگر مانند کسی که شیطان به قیامش ضربه زده است (خبط) و در نتیجه این قیام را که طبق آیه فطرت باید به سمت کمال باشد، دچار انحراف کرده، آن را در مسیری خلاف فطرت قرار می‌دهد.

بنابراین با توجه به ریشه «قوم» در آیه «مسّ شیطان» و ارتباط آن با قیام فطری انسان در آیه ۳۰ روم، می‌توان گفت آیه «مسّ شیطان» در مقابل آیه فطرت در پی ترسیم قیام مخالف فطرت رباخواران است؛ که به دلیل ضربه‌های شیطان رخ داده است؛ ضرباتی که قیام رباخوار را دچار آسیب کرده، او را از مسیر فطری خود منحرف می‌کند.

۳-۱-۲. توجه به مفردات آیه

این برداشت از آیه را با توجه به مفردات آیه نیز می‌توان تأیید کرد. معنای اصلی واژه «خبط» همان‌طور که در تحلیل لغوی اشاره شد، ضربه زدن است. ضرباتی که منجر به سقوط می‌شود، یا به گفته برخی، سقوطی که به واسطه ضربه زدن به وجود می‌آید. همچنین یکی از کاربردها و معانی این واژه حرکت بر غیر مسیر هدایت است.

مسیر هدایت انسان، همان مسیر فطری اوست که خداوند هر موجودی را که خلق می‌کند او را به آن هدایت می‌کند: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلَقَهُ ثُمَّ هَدَى»^{۱۷} می‌توان هر سه معنای ضربه زدن، سقوط و حرکت بر غیر مسیر هدایت را در معنای ماده «خبط» دخیل دانست. در واقع فرد رباخوار به دلیل خبط (ضربه شیطانی)، دچار انحراف از مسیر هدایت یعنی همان مسیر فطری شده و در نتیجه به سمت سقوط و پرتگاه حرکت می‌کند.

^{۱۷} گفت: «پروردگار ما همان کسی است که به هر موجودی، آنچه را لازمه آفرینش او بوده داده سپس هدایت کرده است!» (طه: ۵۰).

مسیری که بجای اطاعت خدا و رسول، جنگ با آنها،^{۱۸} و بجای رشد و فزونی و برکت، نابودی و هلاکت^{۱۹} را به همراه خواهد داشت.

واژه «مسّ» نیز چنانچه اشاره شد به معنای هرگونه تماس و برخورد است، که در اینجا به معنای تماس شیطان با انسان است. در قرآن این واژه به تنهایی در آیات متعددی بکار رفته است، اما ترکیب این واژه با شیطان تنها در سه آیه بکار رفته است. به جز این آیه در آیه ۴۱ سوره ص «وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ»^{۲۰} و آیه ۲۰۱ سوره اعراف «إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طُغْفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ»^{۲۱} آمده است.

بسیاری از مفسران، «مسّ شیطان» را در این آیات، به معنای برخورد (اصابه) (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۶۴۷؛ سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۱۳۶؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۳۱۹؛ رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۶، ص ۲۸۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۹۱؛ میدبی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۸۲۵؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۵۰۶؛ ابو حیان، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۲۵۷؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۵۰؛ قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۴۵) یا به معنای وسوسه‌ای از جانب شیطان (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۵۶۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۹۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۶، ص ۳۹۷؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۸، ص ۵۸؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۸۳۲؛ حقی، بی تا، ج ۸، ص ۴۰؛ قطب شاذلی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۳۰۲۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۳۸۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۹، ص ۲۷۱) می‌دانند.

بنابراین اغلب مفسران در این دو آیه معنایی مشابه معنای لغوی یعنی تماس، برخورد و وسوسه را برای این ترکیب می‌پذیرند. گرچه چنانچه اشاره شد در آیه ۲۷۵ سوره بقره

۱۸. «فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (بقره: ۲۷۹).

۱۹. «يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَ يُزِيهِ الصَّدَقَاتِ» (بقره: ۲۷۶).

۲۰. و بنده ما ایوب را به یاد آور، آن گاه که پروردگارش را ندا داد که: «شیطان مرا به رنج و عذاب مبتلا کرد.»

۲۱. در حقیقت، کسانی که [از خدا] پروا دارند، چون وسوسه‌ای از جانب شیطان بدیشان رسد [خدا را] به یاد آورند و به ناگاه بینا شوند.

عموم مفسران «مسّ شیطان» را به معنای جنون دانستند؛ اما توجه به این دو آیه احتمال اراده معنای لغوی «مسّ» را در آیه ۲۷۵ بقره تقویت و صحت اراده معنای جنون را تضعیف می‌کند.

بنابراین «مسّ شیطان» در آیه مورد نظر به معنای جنون نیست که در پی آن، چنانچه برخی مفسران گمان کرده‌اند، مراد از «خبط» نیز نوعی جنون باشد. بلکه به معنای هر گونه برخورد، تماس یا وسوسه‌ای از جانب شیطان است که این تماس‌ها موجب ضرباتی (خبط) به قیام فطری رباخوار شده است.

۳-۱-۳. سیاق آخرین آیه نازل شده درباره ربا(آیه مسّ شیطان)

در پی آیه ۲۷۵ سوره بقره، آیه ۲۷۶ به نابودی مال ربوی و دین رباخوار اشاره می‌کند: «يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَاَ وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ»^{۲۲} محق به معنای نقصان تدریجی یا دفعی است تا به بطلان و نابودی کامل برسد. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۳۹) نیز به معنای از بین بردن برکت چیزی است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۳۰۱؛ فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۶۵) متضاد این فعل «ربو» است که به معنای زیاد شدن است. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۳۹)

در روایتی از امام صادق(ع) این نابودی و نقصان به معنای نابودی «دین رباخوار» دانسته شده است: «وَعَنْهُ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قُلْتُ لَهُ إِنِّي سَمِعْتُ اللَّهَ يَقُولُ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَاَ وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ وَ قَدْ أَرَى مَنْ يَأْكُلُ الرِّبَاَ يَزُبُّ مَالَهُ فَقَالَ أَيُّ مَحْقٍ أَمْحَقُ مِنْ دَرَاهِمٍ رَبًّا يَمْحَقُ الدِّينَ وَ إِنَّ تَابَ مِنْهُ ذَهَبَ مَالُهُ وَافْتَقَرَ». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۱۱۹).

با توجه به این روایت، می‌توان گفت این آیه علاوه بر معنای ظاهری خود که بر نابودی مال ربوی و افزایش و برکت صدقات دلالت دارد، بر نابودی دین رباخوار نیز

^{۲۲}. خداوند، ربا را نابود می‌کند و صدقات را افزایش می‌دهد! و خداوند، هیچ انسان ناسپاس گنهکاری را دوست نمی‌دارد.

دلالت می‌کند. برخی از مفسران قائل به دو نوع نابودی دفعی و تدریجی برای رباخوار هستند؛ محاق دفعی را ناظر به دین و محاق تدریجی را ناظر به مال می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۵۵۸).

چنانچه در آیه فطرت مشاهده شد، دین، قیم بیرونی انسان و نگه‌دارنده فطرت اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۰). در نتیجه اگر دین انسان که نگه‌دارنده فطرت اوست نابود شود، فطرت او نیز نابود می‌شود. بنابراین روایت مورد نظر با بیان نقصان و نابودی دین رباخوار که قیم و نگهدارنده فطرت اوست، نابودی فطرت رباخوار را تأیید می‌کند. در نتیجه فرد با رباخواری، فطرت خود را سرکوب کرده، مسیری خلاف جهت آن می‌پیماید.

۳-۱-۴. هم‌نشینی واژگان ربا و انفاق

با مشاهده هم‌نشینی ربا و انفاق که در تمام آیات ربا مشاهده می‌شود، نیز می‌توان انحراف از فطرت را که در پی رباخواری رخ می‌هد، تأیید کرد. دوگان ربا و انفاق در این آیات، در واقع تقابل امر فطری و غیر فطری را ترسیم می‌کند. فطرت انسان، گرایش به کمال دارد و حس حقیقت‌جویی، تمایل به نیکی و فضیلت، میل به زیبایی از مصادیق این کمال خواهی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۶۱) کسی که انفاق می‌کند، علاوه بر اینکه به یکی از مصادیق فطرت که میل به نیکی است عمل کرده، هدفش نیز ابتغاء وجه الله است،^{۲۳} که فطرت حقیقت‌خواهی او را به نمایش می‌گذارد. در مقابل کسی که ربا می‌گیرد به سراغ معامله‌ای رفته که علاوه بر میل به شر، مله‌ی از یاد خداست،^{۲۴} و حتی در حکم جنگ با خدا و رسول است،^{۲۵} و در نتیجه مسیری مخالف فطرت را دنبال می‌کند.

^{۲۳}. «وَ مَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ» روم، ۳۹؛ «وَ مَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ» (بقره: ۲۷۲).

^{۲۴}. «رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَ لَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ» (نور: ۳۷).

^{۲۵}. «فَأَذِنُوا لِمَنْ كَفَرَ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ» (بقره: ۲۷۹).

۲-۳. نتیجه آسیب دیدن فطرت رباخواران

چنانچه اشاره شد، رباخواری موجب قیامی مخالف فطرت و حرکت در جهت مخالف آن برای انسان می‌شود. در نتیجه فرد رباخوار به دلیل فطرت آسیب دیده، قدرت تشخیص خود را از دست داده، مسیری نزولی را طی می‌کند که می‌تواند او را تا استحواذ کامل برساند.

۳-۲-۱. سلب قدرت تشخیص و تغییر هندسه فکری

از آنجا که اموال ربوی با ساختار فطری انسان هماهنگ نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۵۲۶)، موجب تغییراتی در قوای تشخیصی انسان می‌شود. فطرت الهی انسان به دلیل دور شدن از خدا و نزدیکی به شیطان به مرور آسیب می‌بیند و هر چه کم‌رنگ‌تر می‌شود، گویا بینایی انسان ضعیف‌تر می‌شود و حقایق را سخت‌تر مشاهده می‌کند. در نتیجه چنین فردی حق و باطل را از هم تشخیص نمی‌دهد. این فقدان قدرت تشخیص در برخی کاربردهای ماده «خبط» دیده می‌شود.

«خبط» انسان را در این آیه می‌توان مانند اصطلاح «خبط عشواء» دانست که در مورد شتر کم بینا، (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۸۱) یا کسی که نمی‌تواند حق و باطل را از هم تشخیص دهد، (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۴۳) یا بدون تشخیص و تدبر و در غیر مسیر درست کاری را انجام می‌دهد، (بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۰۸) بکار می‌رود.

در اینجا نیز رباخوار به دلیل سرکوب فطرت، دچار کم‌بینایی شده و در نتیجه در تشخیص راه و بیراهه به خطا می‌رود و حق و باطل و درست و غلط را از هم تمیز نمی‌دهد. چنانچه برخی مفسران نیز در تفسیر آیه به سلب قدرت تشخیص رباخواران اشاره کرده‌اند. (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۳۲۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۱۰) اما این مفسران نه به استناد آسیب دیدن فطرت رباخوران، بلکه به استناد معنای لغوی واژه «خبط» که آن را جنون و اختلال عقلی می‌دانند، این معنا را بیان کرده‌اند.

عدم قدرت تشخیص را نتیجه اختلال عقلی و جنون رباخواران دانسته‌اند؛ در حالیکه با توجه به برداشت تفسیری ارائه شده از آیه در این پژوهش، «خبط» انسان توسط شیطان به معنای آسیب دیدن فطرت و انحراف از خط سیر فطری است که در پی آن رباخوار قدرت تشخیص خود را از دست می‌دهد. رباخواران نوری را از دست می‌دهند که انسان‌های هدایت یافته به فطرت، با آن نور گام برمی‌دارند و با آن حقایق عالم را می‌بینند.^{۲۶}

در چنین وضعیتی است که هندسه فکری شخص تغییر می‌کند و تفسیری متفاوت از امور عالم می‌یابد و گمان می‌کند ربا موجب افزایش مال او می‌شود، در حالیکه قوای تشخیصی انسانی که با چشم فطرت می‌بیند، صدقه را موجب افزونی می‌داند. هم‌چنین به همین دلیل است که رباخوار تفاوت بیع و ربا را از هم تشخیص نمی‌دهد.^{۲۷} این تغییر هندسه فکری در مورد دیگر گناهکاران نیز با بیانات مختلف مانند زیبا جلوه کردن امور زشت و ناپسند،^{۲۸} تبدیل امید به ناامیدی و شجاعت به ترس^{۲۹} و امور دیگر بکار رفته‌است.

۳-۲-۲. سیر نزولی رباخواران

زمانیکه رباخوار با تماس‌های شیطانی دچار انحراف در مسیر فطری خود می‌شود و قدرت تشخیص حق و باطل را از دست می‌دهد، به جای حرکت صعودی به سمت کمال فطری خود که در اوج خود به استخلاص می‌رسد، به جهت عکس این مسیر، سرکوب فطرت و نزول به پستی‌ها گام برمی‌دارد که نهایت آن استحواذ و غلبه کامل شیطان بر فرد گناهکار است. استحواذ از ریشه حوذ به معنای سیر و سوق دادن سریع همراه با غلبه و احاطه است؛ که در مورد استحواذ شیطان به معنای غلبه و استیلای کامل شیطان بر انسان

^{۲۶}. «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ الذَّرَّةَ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (زمر:

۲۲) و «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (نور: ۴۰).

^{۲۷}. «قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلَ الرِّبَا» (بقره: ۲۷۵).

^{۲۸}. «كَذَلِكَ يُزَيِّنُ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يُعْمَلُونَ»، (انعام: ۱۲۲)؛ «الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ» (محمد: ۲۵).

^{۲۹}. «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً وَفَضْلًا» (بقره: ۲۶۸).

است تا بتواند او را به هر آنچه می‌خواهد با سرعت سوق دهد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۳۰۶).

این سیر نزولی در معنای لغوی واژه «خبط» نیز دیده می‌شود. چنانچه در تحلیل لغوی اشاره شد، «خبط» ضربه‌ای است که در موارد بسیاری منجر به سقوط می‌شود. حتی برخی لغویان معنای اصلی این واژه را سقوط دانسته‌اند که در اثر ضربه زدن یا هر چیز دیگر رخ می‌دهد. در واقع شیطان با هدف سقوط دادن انسان، به فطرت او ضربه می‌زند.

در مقابل سیر نزولی رباخواران که در جهت استحواذ و غلبه کامل شیطان بر انسان است، سیر صعودی انفاق کنندگان قرار دارد که با صدقات خود، موجبات رشد دین و فطرت خود و صعود به سمت استخلاص را فراهم می‌کند. فرد انفاق کننده در این مسیر به شکوفایی فطرت، استخلاص،^{۳۰} رضایت خدا^{۳۱} و بهشت می‌رسد. چنین شخصی تنها خدا را می‌جوید^{۳۲} و شیطان بر او تأثیری ندارد.^{۳۳} در مقابل، فرد رباخوار، در انتهای مسیر خود به خاموشی نور فطرت، کفر،^{۳۴} حرب با خدا و رسول،^{۳۵} نابودی خود^{۳۶} به دلیل کفر^{۳۷}، استحواذ و خلود در عذاب^{۳۸} خواهد رسید.

۳۰. «و ما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين خفاءً و يقيموا الصلاة و يؤتوا الزكاة و ذلك دين القيمة» (بینه: ۵).

۳۱. «و ما تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ» (بقره: ۲۷۲).

۳۲. «و ما آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ» (روم: ۳۹).

۳۳. «فبِعزتك لاغوينهم اجمعين. إلا عبادك منهم المخلصين» (ص: ۸۲-۸۳).

۳۴. «و الله لا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ» (بقره: ۲۷۶).

۳۵. «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ» (بقره: ۲۷۹).

۳۶. «و يمحق الكافرين» (آل عمران: ۱۴۱).

۳۷. «يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَ يُزِي الصَّدَقَاتِ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ» (بقره: ۲۷۶).

۳۸. «و مَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۲۷۵). منظور از «و من عاد» کسی است که مجدد به رباخواری برمی‌گردد.

جمع بندی

عموم مفسران آیه «مسّ شیطان» را در یک فضای مشترک تفسیر کرده، معنای آن را مجنون شدن رباخواران دانسته‌اند. به نظر می‌رسد انتساب معنای جنون به «مسّ» و «خبط» شیطان در این آیه برخاسته از پیش فرض‌های مفسران متقدم است که باور داشتند جنون ناشی از «مسّ شیطان» است. در پی آن مفسران دوره‌های بعد نیز همین معنا را برای این اصطلاح پذیرفته، تنها در پی اثبات حقیقی یا مجازی بودن تشبیه موجود در آیه بودند؛ تا شاید با اثبات مجازی بودن انتساب جنون به شیطان، خود را از پذیرش امکان تحقق آن رها سازند.

توجه به معنای لغوی واژگان کلیدی آیه، یعنی واژگان «قوم»، «خبط» و «مسّ» و کاربرد این واژگان در دیگر آیات قرآن، می‌تواند آیه «مسّ شیطان» را از معنای عمومی آن، به معنایی دیگر رهنمون شود. در واقع این آیه در پی ترسیم یک دوگانگی میان قیام فطری انفاق کنندگان و قیام مخالف فطرت رباخواران است. رباخواران با دوری از یاد خدا، هم‌نشینی شیطانی برای خود می‌گزینند که در پی تماس‌های مکرر این هم‌نشین با رباخوار، به فطرت رباخوار که قیم و نگه‌دارنده اوست ضربه وارد شده، دچار آسیب و انحراف می‌شود.

در پی این انحراف، رباخواران بینایی فطری خود را از دست داده و در نتیجه قدرت تشخیص حق و باطل از ایشان سلب می‌شود. در نتیجه مسیر حرکت ایشان به جای صعود به سمت استخلاص جهت نزولی پیدا کرده، به سمت پرتگاه استحواذ جریان می‌یابد.

در نهایت می‌توان با تکیه بر این پژوهش به این نتیجه رهنمون شد که قرآن هرگز تحت تأثیر باورهای عصر خود نبوده است. شاید بتوان گفت این مفسران بوده‌اند که گاهی این کلام را تحت تأثیر باورهای عصر خود به تفسیر نشسته‌اند. چنانچه در این پژوهش مشاهده شد، مفسران متقدم مسّ انسان توسط شیطان و در پی آن «خبط شیطان» را به معنای مجنون شدن انسان توسط شیطان دانستند؛ که ممکن است این برداشت از آیه، به جهت همراهی ایشان با باورهای رایج عصر خود باشد.

این پژوهش با استمداد از معانی لغوی واژگان و تکیه بر خود قرآن و استناد به دیگر آیات، به معنایی دست یافت که نه تنها ساحت قرآن را از شبهه اثرپذیری از باورهای عصر نزول پاک می‌سازد؛ بلکه می‌کوشد باورهای اعصار خوانش قرآن را نیز از فرایند تفسیر آن بزدايد.

منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی**، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۷ش)، **من لایحضره الفقیه**، علی اکبر غفاری، چاپ اول، تهران: نشر صدوق.
۴. ابن بسطام، عبدالله، (۱۴۱۱ق)، **طب الأئمة علیهم السلام (لابن بسطام)**، خرسان، محمد مهدی، چاپ دوم، قم: دارالشریف الرضی.
۵. ابن درید الازدی، أبو بکر محمد بن الحسن، (۱۹۸۷م)، **جمهره اللغة**، چاپ اول، بیروت: دارالعلم للملایین.
۶. ابن عاشور، محمد طاهر، (بی تا)، **تفسیر التحریر و التنویر**، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۷. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق)، **المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۸. ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغة**، هارون، عبدالسلام محمد، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی.
۹. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، (بی تا)، **تفسیر غریب القرآن ابن قتیبه**، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، چاپ سوم، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۱۱. ابو حیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، **البحر المحیط فی التفسیر**، بیروت: دار الفکر.

۱۲. ابومخنف، لوط بن یحیی، (۱۴۱۷ق)، **وقعة الطف**، یوسفی غروی، محمد هادی، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۳. ازهری الهروی، ابومنصور محمد بن احمد، (۲۰۰۱م)، **تهذيب اللغة**، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۴. انصاری، مسعود، (۱۳۸۹ش)، **ترجمه تفسیر کشف**، تهران: ققنوس.
۱۵. بغدادی، علاء الدین علی بن محمد، (۱۴۱۵ق)، **لباب التأویل فی معانی التنزیل**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، **انوار التنزیل و اسرار التأویل**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۷. ثعلبی، احمد بن محمد، (۱۴۲۲ق)، **الكشف و البیان عن تفسیر القرآن**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۸. جعفری، یعقوب، (۱۳۷۶ش)، **تفسیر کوثر**، قم: موسسه انتشارات هجرت.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸ش)، **تسنیم**، تفسیر موضوعی قرآن کریم، چاپ اول، قم: اسراء.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶ش)، **تفسیر موضوعی قرآن کریم: فطرت در قرآن**، چاپ اول، قم: اسراء.
۲۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ق)، **صحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)**، چاپ چهارم، بیروت: دارالعلم للملایین.
۲۲. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، **تفصیل و سائل الشیعة إلى تحصیل م سائل الشریعة**، قم: موسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
۲۳. حسن بن علی، امام یازدهم علیه السلام، (بی تا)، **التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن بن علی العسكري (علیهم السلام)**، قم: مدرسه الإمام المهدي (علیه السلام).
۲۴. حقی، اسماعیل بن مصطفی، (بی تا)، **تفسیر روح البیان**، بیروت: دار الفکر.
۲۵. دروزه، محمد عزه، (۱۳۸۳ق)، **التفسیر الحدیث**، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.

۲۶. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۲۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، **مفردات ألفاظ القرآن**، بیروت: دار الشامیة.
۲۸. رشید رضا، محمد، (۱۹۹۰م)، **تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بتفسیر المنار**، قاهره: الهیئہ المصریہ العامہ للکتاب.
۲۹. زبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت: دار الفکر.
۳۰. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۱۷ق)، **الفائق فی غریب الحدیث**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۱. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل**، چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العربی.
۳۲. سبزواری، محمد، (۱۴۰۶ق)، **الجدید فی تفسیر القرآن المجید**، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۳۳. سلمی، عز الدین عبدالعزیز بن عبدالسلام، (۱۴۱۵ق)، **تفسیر القرآن**، بیروت: دار ابن حزم.
۳۴. سمرقندی، نصر بن محمد، (بی تا)، **بحر العلوم**، بیروت: دار الفکر.
۳۵. سورآبادی، عتیق بن محمد، (۱۳۸۰ش)، **تفسیر سورآبادی**، تهران: فرهنگ نشر نو.
۳۶. شبر، عبدالله، (۱۴۱۲ق)، **تفسیر القرآن الکریم**، چاپ اول، بیروت: دار البلاغۃ للطباعۃ و النشر.
۳۷. شریف الرضی، محمد حسین، (۱۴۱۴ق)، **نهج البلاغۃ**، قم: هجرت.
۳۸. شریف الرضی، محمد حسین، (۱۹۷۱م)، **نهج البلاغۃ**، محمد عبده، بیروت: دارالکتب العلمیہ.
۳۹. شریف لاهیجی، محمد بن علی، (۱۳۷۳ش)، **تفسیر شریف لاهیجی**، تهران: دفتر نشر داد.
۴۰. صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۶۵ش)، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه**، قم: فرهنگ اسلامی.

۴۱. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۲. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
۴۳. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵ش)، **مجمع البحرین**، تهران: مرتضوی.
۴۴. طنطاوی، محمد سید، (۱۳۷۵ق)، **التفسیر الوسیط للقرآن الکریم**، قاهره: نهضة مصر.
۴۵. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۶. طبیب، عبدالحسین، (۱۳۷۸ش)، **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: اسلام.
۴۷. عاملی، ابن ابی جامع علی بن حسین، (۱۴۱۳ق)، **الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز**، قم: دار القرآن الکریم.
۴۸. عجیلی، سلیمان بن عمر، (۱۴۱۶ق)، **الفتوحات الإلهیة بتوضیح تفسیر الجلالین للدقایق الخفیة**، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۹. عسکری، حسن بن عبدالله، (بی تا)، **الفروق فی اللغة**، بیروت: دار الآفاق الجدیة.
۵۰. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، (۱۴۱۹ق)، **کنز العرفان فی فقه القرآن**، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۵۱. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، **التفسیر الکبیر**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۲. فراء، یحیی بن زیاد، (بی تا)، **معانی القرآن**، قاهره: الهيئة المصریة العامة للکتاب.
۵۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، **کتاب العین**، قم: موسسه انتشارات هجرت.
۵۴. فضل الله، محمدحسین، (۱۴۱۹ق)، **من وحی القرآن**، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
۵۵. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۰۶ق)، **الوافی**، چاپ چهارم، اصفهان: کتابخانه امام أميرالمؤمنین علی (علیه السلام).
۵۶. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، **المصباح المنیر فی ثریب الشرح الکبیر**، چاپ دوم، قم: موسسه دار الهجرة.
۵۷. قاسمی، جمال الدین، (۱۴۱۸ق)، **محاسن التأویل**، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۵۸. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۵۹. قطب شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم، (۱۴۱۲ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق.
۶۰. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، (۱۳۶۸ش)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶۱. قنوجی البخاری، صدیق بن حسن، (۱۴۱۵ق)، *فتح البیان فی مقاصد القرآن*، چاپ دوم، بیروت: المكتبة المصرية.
۶۲. کاشانی، ملا فتح الله، (۱۳۳۶ش)، *تفهیر کبیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، تهران: محمد حسن علمی.
۶۳. کاشفی سبزواری، حسین بن علی، (۱۳۶۹ش)، *مواهب علیه*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
۶۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ق)، *الکافی*، قم: دار الحدیث.
۶۵. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، (۱۳۸۲ش)، *الکافی: الأصول و الروضة*، تهران: المكتبة الإسلامية.
۶۶. مجلسی، محمد باقر، (۱۳۶۵ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۶۷. مجلسی، محمد تقی، (۱۴۰۶ق)، *روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه*، قم: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور.
۶۸. مدرسی، محمد تقی، (۱۴۱۹ق)، *من هدی القرآن*، چاپ اول، تهران: دار محبی الحسین.
۶۹. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۷۰. مصطفوی، حسن، (۱۳۸۰ش)، *تفسیر روشن*، تهران: مرکز نشر کتاب.
۷۱. معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۸ش)، *نقد شبهات پیرامون قرآن کریم*، تحقیق: حکیم باشی، حسن، رستمی، علی اکبر، علیزاده، میرزا، خرقانی، حسن، قم: التمهید.
۷۲. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ق)، *تفسیر الکاشف*، قم: دار الکتاب الاسلامی.
۷۳. مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت: دار إحياء التراث العربي.

۷۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۱ق)، **الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل**، قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
۷۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۷۶. میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد، (۱۳۷۱ش)، **کشف الاسرار و عدۃ الابرار**، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
۷۷. نجفی خمینی، محمدجواد، (۱۳۹۸ق)، **تفسیر آسان**، تهران: انتشارات اسلامیة.
۷۸. نصر بن مزاحم، (۱۴۰۴ق)، **وقعة الصفین**، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
۷۹. نعمانی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۶ش)، **الغیبة**، ترجمه: علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.

Bibliography:

1. The Holy Quran.
2. Abu Hayyan MbY. Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir. Beirut: Dar al-Fikr; 1420 AH.
3. Abu Mikhnaf. LbY. Waqa' al-Taff. Yusefi Gharavi MH. Qom: al-Nashr al-Islami Institute; 1417 AH.
4. al-Azharī al-Herawi MbA. Tahdhīb al-Lughah. Beirut: Dar Ihya' al-Turāth al-Arabi; 2001.
5. Alusi M. Rūh al-Ma'ānī fi Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm wa Sab'u al-Mathānī. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah; 1415 AH.
6. Ameli IAJ. Al-Wajiz fi Tafsir al-Qur'an al-Aziz. Qom: Dar al-Qur'an al-Karim; 1413 AH.
7. Ansari M. Tthe Translation of Kassaf. Tehran: Qoqnoos; 1389 SH.
8. Askari HbA. Al-Foruq fi al-Lughah. Beirut: Dar al-Afāq al-Jadidah; nd.
9. Baghdadi AbM. Lubab al-Tanzil fi Ma'ani al-Tanzil. Beirut: Dar al-kutub al-'Ilmiyah; 1415 AH.
10. Bayḍawi AbU. Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl. Beirut: Dar Ihya' al-Turāth al-Arabi; 1418 AH.
11. Darwazah ME. Al-Tafsir al-Hadith. Cairo: Dar 'Ihya' al-Kutub al-'Arabiah; 1383 AH.
12. E'jili SbU. Al-Fotuhāt al-Ilahiyah bi Tawdhīh Tafsir al-Jalālayn li Ddaqāe'q al-Khafiyah. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah; 1416 AH.
13. Fakhr Rāzī MbU. Al-Tafsīr al-Kabīr. Beirut: Dar 'Ihya' al-Turāth al-Arabi; 1420 AH.
14. Farāhīdī KhbA. Kitāb al-'Ayn. Qom: Hijrat Publications; 1410 AH.
15. Farra' YbZ. Maāni al-Qur'an. Cairo: Al-Heya' al-Mesriyah al-Ammah lil-Kitāb; nd.
16. Faydh Kashani MISHM. Al-Wāfi. Isfahan: Imam Amir al-Mu'minin Ali Public Library; 1406 AH.
17. Fayumi AbM. Al-Misbāh al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir. Qom: Dar al-Hijra Institute; 1414 AH.
18. Fazl Allah SM. Min Wahy al-Qur'an. Beirut: Dar al-Milak li Ṭabā'ah wa al-Nashr; 1419 AH.
19. Fedhil Meqdad MbA. Kanz al-Irfan fi Fiqh al-Qur'an. Tehran: Majma' Jahani Taqrib Maḥāheb Islami; 1419 AH.
20. Haqi IbM. Tafsir Rooh al-Bayan. Beirut: Dar al-Fikr; nd.

21. Hasan bin Ali. Eleventh Imam al-Tafsir al-Mnsoob 'ila al-Imam Hasan bin Ali al-Askari (PBUH). Qom: al-Imam Mahdi school; nd.
22. Hurr 'Amili MbH. Wasa'il al-Shi'a. Qom: Al-Bayt li Ihyā' Al-Turāth; 1409 AH.
23. Ibn 'Ashur MT. Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Beirut: al-Ta'rikh al-'Arabi Institute; nd.
24. Ibn Babiwayh MbA. Man lā Yahḍuruhū al-Faqīh. Ghaffari AA. Tehran: Saḍoogh; 1367 HS.
25. Ibn Bastam A. Tibb al-'A'immah. Khorsan MM. Qom: Dar al-Sharif al-Raḥi; 1411 AH.
26. Ibn Duraid al-Azudi ABMbH. Jamhara fil-Lughat. Beirut: Dar al-'Ilm Lil-Mala'in; 1987.
27. Ibn Fāris A. Mu'jam Maqāyīs al-Lughah. Haroon Abd al-Salam Mahammad. Qom: al-Nashr al-Tabē' li Maktab al-'A'lam al-Islami Center; 1404 AH.
28. Ibn Manẓur MbM. Lisān al-'Arab. Beirut: Dar al-Fikr li Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Towḍi'e'; 1414 AH.
29. Ibn Qutaybah AbM. Tafsir Gharīb al-Qur'ān. Beirut: Dar wa Maktaba al-Hilal; nd.
30. Ibn Atiyah AHbGh. Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Quran al-Aziz. Beirut: Dar al-kutub al-'Ilmiyah; 1422 AH.
31. Ja'fari Y. Tafsir Kuwthar. Qom: Hijrat Publisher; 1376 HS.
32. Javaī Amoli A. Fetrat Qur'an. Qom: Esra'; 1386 HS.
33. Javaī Amoli A. Tasnim Commentary. Qom: Esra'; 1378 HS.
34. Jawhari IbH. Al-Sihah. Beirut: Dar al-'Ilm Lil Mala'in; 1407 AH.
35. Kāshānī MF. Manhaj al-Sādiqīn fī Ilzām al-Mukhālifīn. Tehran: Mohammaḥ Hasan Ilmi; 1336 HS.
36. Kāshefi Sabzevari HbA. Mawahib-un Alayh. Tehran: Iqbāl Printing and Publishing Organiātion; 1369 HS.
37. Koleini MbY. Al-Kafi. Qom: Dar al-Hadith Institute of Science and Culture, Printing anḍ Publishing Organiātion; 1429 AH.
38. Ma'rifat MH. Naqd Shobahāt Piramoon Qur'an Karim. Qom: Al-Tamhiḥ; 1388 HS.
39. Majlisī MB. Biḥār al-Anwār. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turāth al-Arabi; 1365 AH.

40. Majlisī MB. Rawdha al-Muttaqin. Qom: Farhang Islami foundation; 1406 AH.
41. Makarem Shirazi N. Al-Amthal fi Tafsir Kitab Allah al-Munzal. Qom: Amir al-Mu'minin Seminary; 1421 AH.
42. Makarem Shirazi N. The Commentary of Nemooneh. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah; 1374 HS.
43. Māzandarāni MSbA. Al-Kāfi: al-'Usul wa al-Rawzah. Tehran: al-Maktaba al-Islamiyah; 1382 HS.
44. Meibudī RDAbAS. Kashf al-Asrār wa 'Uddat al-'Abrār. Tehran: Amir Kabir Publications; 1371 HS.
45. Mostafavi Hassan. Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qur'an al-Karīm. Tehran: Tarjomeh wa Nashr Ketab Foundation; 1360 HS.
46. Mostafavi Hassan. Tafsir Roshan. Tehran: Nashr Ketab Center; 1380 HS.
47. Mudarresi MT. Min Huda al-Qur'an. Tehran: Dar Muhebbi al-Hossain; 1419 AH.
48. Mughniyah MJ. Al-Kashif. Qom: Dar al-Kitab al-Islami; 1424 AH.
49. Muqātil bin Sulaymān. Tafsīr Muqātil Ibn Sulaymān. Beirut: Dar al-'Ihya' al-Turāth al-'Arabi; 1423 AH.
50. Najafi Khomeini MJ. Tafsir Asān. Tehran: Islāmiyah; 1398 AH.
51. Nasr Ibn Muzāhim. Waq'ah al-Siffin. Hāroon 'Abd al-Salām Mohammad. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library; 1404 AH.
52. Nu'māni MI. Al-Ghaybah. Ghaffāri AA. Tehran: Sadooq Publication; 1376 HS.
53. Qanuji Al-Bukhari SbHbAH. Fath al-Bayan fī Maqasid al-Qur'an. Beirut: al-Maktabah al-Misriyah; 1415 AH.
54. Qāsemi JD. Mahāsin al-Ta'wil. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah; 1418 AH.
55. Qomi Mashhadi MbMR. Tafsir Kanz al-Daqāe'q wa Bahr al-Gharāi'b. Tehran: Ministry of Islamic Culture and Guidance, press and publications foundation; 1368 HS.
56. Qurtubi MbA. Al-Jāme' li 'Ahkam al-Qur'an. Tehran: Naserkhosrow; 1364 HS.
57. Qutb Shāzili SbQbI. Fi Dīlāl al-Qur'an. Beirut: Dar al-Shuruq li Nashr wa al-Tawqī'; 1412 AH.
58. Rāghib Isfahāni HbM. Al-Mufradāt fī Gharīb Al-Qur'an. Beirut: Dar al-Shamia; 1412 AH.

59. Rashid Ibn Ali Rida M. Tafsir al-Manār. Cairo: al-Hey'a al-Misria al-Amma lil Kitab; 1990.
60. Razi AHbA. Rawdh al-Jinan wa Rouh al-Jinan fi Tafsir al-Qur'an. Mashhad: Astan Qods Raḥawi; 1408 AH.
61. Sabzewari M. Al-Jadid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid. Beirut: Dar al-Ta'aruf lil-Matbu'at; 1406 AH.
62. Sadeqi Tehrani M. Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an wa al-Sunnah. Qom: Farhan Islami; 1365 HS.
63. Samarqandī NbM. Baḥr al-'Ulūm. Beirut: Dar al-Fikr; nd.
64. Sharif al-Radi MH. Nahj al-Balāgha (li Subhi al-Salih). Qom: Hijrat; 1414 AH.
65. Sharif al-Radi MH. Nahj al-Balāgha. Muhammad 'Abduh. Qom: Hijrat. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah; 1917.
66. Sharif Lāhiji MbA. Tafsir Sharif Lāhiji. Tehran: Nashr Office; 1373 AH.
67. Shobbar 'A. Tafsir al-Qur'an al-Karim. Beirut: Dar al-Balāgha li-Ṭabā'ah wa al-Nashr; 1412 AH.
68. Soorābādi AbM. Tehran: Farhang Nashr; 1380 HS.
69. Sulami 'Iz al-Din Abd al-'Aziz Ibn 'Abd al-Salam AbIbA. Tafsir al-Qur'an. Beirut: Dar Ibn Haḥm; 1415 AH.
70. Tabatabaei MH. Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Qom: Jāme'e Moḥarresin of Qom Seminary; 1417 AH.
71. Ṭabrisī FbH. Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur' an. Tehran: Naserkhosrow; 1372 HS.
72. Tantawī MS. Al-Tafsir al-Wasit lil-Qur'an al-Karim. Cairo: Nahzah Mesr; 1375 HS.
73. Tayyeb SAH. Atyab al-Bayan fi Tasir al-Qur'an. Tehran: Islam; 1378 HS.
74. Tha'labī AbM. Al-Kashf wa Al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur' an. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth Al-'Arabī; 1422 AH.
75. Turayhī FM. Majma' al-Baḥrayn. Tehran: Murtaḥawi; 1375 HS.
76. Tusi MbH. Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an. Beirut: Dar Ihya' al-Turāth al-'Arabi; nd.
77. Zamakhsharī M. Al-Fa'iq fi Gharib al-Hadith. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah; 1417 AH.

78. Zamakhsharī M. Al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ Al-Tanzīl. Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi; 1407 AH.
79. Zubaydī MbM. Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs. Beirut: Dar al-Fikr; 1414 AH.

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

سال شانزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۸، پیاپی ۴۴، صص ۳۵-۷۰

ابهام‌زدایی از آیه ۳۷ سوره احزاب با تکیه بر نقد سندی و محتوایی روایات

حجت‌الیه حکم‌آبادی^۱

غلامرضا رئیس‌ان^۲

عباس اسماعیلی زاده^۳

DOI : 10.22051/tqh.2020.27923.2604

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۸

چکیده

از جمله آیاتی که از دیرباز بین مفسران مورد گفت‌وگوست، آیه ۳۷ سوره احزاب است که به ماجرای جدایی زید از زینب بنت جحش و سپس ازدواج پیامبر (ص) با زینب اشاره دارد. رهیافت‌های نادرست برخی از مفسران در اثرپذیری از روایات مجعول، سبب شد تا عشق و علاقه قلبی پیامبر (ص) به زینب، علت اصلی جدایی زید و زینب قلمداد شود. این‌گونه برداشت‌های نادرست زمینه را فراهم نمود تا دشمنان اسلام نیز از آن یک داستان عاشقانه ساخته، ساحت قدس

^۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد، ایران. Hojath49@gmail.com

^۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)

raeisian@um.ac.ir

^۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد، ایران. Esmaeelizadeh@um.ac.ir

پیامبر(ص) را با آن آلوده، و عصمت و طهارت انبیاء را زیر سؤال ببرند. این پژوهش، با رویکردی تحلیلی و انتقادی، با بررسی سندی و محتوایی روایات، به ارزیابی دیدگاه‌های مفسران فریقین در این زمینه پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که به دلیل مخالفت با آیات، ضعف در سند، اضطراب در متن روایات، اسرائیلی بودن روایات، مخالفت با عصمت و... رهیافت برخی از مفسران نادرست می‌باشد. از سوی دیگر، قرائن موجود در سیاق آیه، شأن نزول آیه، مباحث تاریخی، و روایات صحیح، رهیافت صحیح را مشخص و روشن می‌سازد به طوری که؛ ازدواج پیامبر(ص) با زینب به دستور خدا و با هدف شکستن یک سنت جاهلی در ارتباط با حرمت ازدواج با همسر مطلقه فرزندخوانده بوده است. لذا منظور از عبارت «وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ» این است که پیامبر(ص) حکم ازدواج با زینب را که از طریق وحی به ایشان ابلاغ شده بود، از مردم مخفی می‌کرد.

واژه‌های کلیدی: آیه ۳۷ سوره احزاب، تبئی، ازدواج پیامبر(ص) با زینب بنت جحش، نقد سندی و متنی روایات.

مقدمه

پیش از ظهور اسلام در عربستان، آداب و رسوم و سنت‌های غلط جاهلی متعددی بین آنها متداول و رایج بود. به طوری که زندگی اعراب را بشدت تحت تأثیر خود قرار داده بود. از طرف دیگر از جمله اهداف مقدس دین اسلام، برخورد با این نوع خرافه‌پرستی‌ها و حذف آنها از زندگی انسان‌ها بوده است. اما مخالفت با همه آنها از یک روش امکان‌پذیر نبود. یکی از جمله این سنت‌های بی‌پایه و اساس، سنت تبئی (پسرپنداشتن پسرخوانده)

است. برطبق این سنت؛ برخی از خانواده‌ها پسرانی را به فرزندخواندگی انتخاب کرده و سرپرستی آنان را به عهده می‌گرفتند.

برطبق رسم جاهلی، با این پسر، همانند پسر حقیقی برخورد می‌شد؛ بدین معنا که پدر خانواده نمی‌توانست با همسر این پسر؛ بعد از وفاتش یا بعد از طلاق، ازدواج کند، در ست مانند همسر پسر حقیقی، که پدرشوهر در هیچ حالت نمی‌تواند با او ازدواج کند. لغو این عقیده و سنت که در بین اعراب و حتی دیگر ملت‌های مترقی آن روزگار مانند روم و فارس متداول و تحکیم یافته بود (دروژه، ۱۹۶۴، ص ۲۵۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۴۳۰) با گفتگو و تذکر و نصیحت حل و فصل نمی‌شد. لذا قرآن در سوره احزاب برای لغو این اعتقاد خرافی، چند قدم اساسی و عملی برداشت:

ابتدا در آیه ۴ فرمود؛ خداوند فرزندخوانده‌های شما را فرزند حقیقی قرار نداده است، این سخنی است که شما تنها به زبان خود می‌گوئید (سخنی باطل و بی‌ماخذ) در آیه بعد تأکید فرموده است که آنها را به نام پدرانشان بخوانید که این کار نزد خدا عادلانه‌تر است، و اگر پدران آنها را نمی‌شناسید آنها برادران دینی و موالی شما هستند.

اما از آنجایی که لغو این گونه سنت‌ها مشکل بود و با گفتار به تنهایی ممکن نبود، از این رو برای ابطال کامل سنت جاهلی فرزندخواندگی، و در نتیجه برداشته شدن حرج و تنگی در این مسئله برای دیگر مسلمان، در آیه ۳۷ سوره احزاب، شخص پیامبر (ص) از طرف خداوند مأمور می‌شود تا با یک اقدام عملی با زینب بنت جحش (دختر عمه پیامبر (ص)) همسر مطلقه زید بن حارثه (فرزندخوانده پیامبر)، ازدواج نماید و از مخالفت‌ها و سرزنش‌های منافقان و کافران هراسی نداشته باشد.

اما چنانکه در ادامه خواهد آمد، عبارت «وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ» در این آیه با توجه به ابهامی که در ظاهر آن هست، این فرصت و ظرفیت را برای معارضان قرآن فراهم نمود تا با تکیه بر گزارشات و روایات نادرست و مجعول، با داستان‌سرایان‌های خلاف واقع، مسیر این جریان را تغییر داده و شبهاتی را در خصوص شخصیت پیامبر (ص) فراهم نمایند.

طرح مسئله

پژوهش حاضر به منظور رفع ابهام از آیه فوق، با نقد سندی و دلالتی روایات مربوطه، بدنبال پاسخ دادن به پرسش‌های زیر است: پیامبر(ص) چه چیزی را در دل پنهان داشته است که خداوند آشکارکننده آن بود؟ خداوند این راز را چگونه آشکار نموده است؟ ترس پیامبر(ص) از مردم درباره چه موضوعی و به چه خاطر بوده است؟ فرضیه مقاله این است که؛ پیامبر(ص) از طریق وحی آگاه شد که زید به زودی زینب را طلاق خواهد داد و زینب نیز از همسران او خواهد شد، لذا آنچه در دلش پنهان داشته است، حکم ازدواج با همسر پسر خوانده بوده است که قبلاً برای پیامبر(ص) از سوی خداوند واجب شده بود تا بدین وسیله همه بفهمند که همسر پسر خوانده محرم انسان نیست. در خصوص آیه ۳۷ سوره احزاب، علاوه بر کتب تفسیری که هر کدام با رویکردی خاص به آن پرداخته‌اند، در کتب علوم قرآنی، تاریخی، روایی، کلامی و... نیز به آن اشاراتی شده است، که در این نوشتار نیز غالباً مورد استفاده قرار گرفته‌اند. اما جستجوی نگارنده حاکی از این است که درباره آیه فوق با محوریت سؤالات و رویکرد انتقادی این پژوهش، اثر مستقلی انجام نگرفته است. قبل از ورود به بحث، لازم است شخصیت‌های داستان و اصطلاح «تَبَنَّى» بطور خلاصه تعریف شوند.

۱. مفاهیم نظری تحقیق

۱-۱. معرفی زید بن حارثه

زید بن حارثه بن شراحیل (شرحیل) کلبی، توسط حضرت خدیجه خریداری و به پیامبر(ص) اهداء شد. ایشان، زید را میان ماندن نزد خودش و بازگشت به سوی قبیله‌اش مخیر کرد، زید ماندن نزد پیامبر را برگزید، از آن پس زید را زید بن محمد خواندند (ابن اثیر، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۲۹؛ ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۲۴۸؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۹۷). پس از مهاجرت زینب به مدینه، به پیشنهاد پیامبر(ص) با زینب ازدواج نمود. اما

به علت ناسازگاری؛ پیامبر در سال ۵ قمری به فرمان خدا به جدایی آن دو حکم داد (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۱۰۱ و ۱۱۴؛ طبرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۴، صص ۴۰-۴۵؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۱) زید در سال ۸ هجری در جنگ موته و در ۵۵ سالگی به شهادت رسید و در کشور اردن به خاک سپرده شد (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۷۳).

۲-۱. معرفی زینب بنت جحش

زینب دختر جحش بن رباب اسدی، و مادرش نیز، أمیمة، دختر عبدالمطلب و عمه رسول خدا (ص) بود (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۱۰۱؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۸۴۹؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۲۴۲). زینب و افراد خانواده جحش از نخستین هجرت کنندگان به مدینه می‌باشند (ابن هشام، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۴؛ ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۱۰۱؛ ذهبی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۱۱) وی در سال ۲۰ هجری از دنیا رفت و در قبرستان بقیع به خاک سپرده شد (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۱۰۹؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۲۴).

۳-۱. تعریف «تَبَنّی» و جایگاه آن قبل و بعد از اسلام

«تَبَنّی» از ماده «ابن» از باب تَفَعَّل، به معنای پسرگرفتن و پسرخواندن است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۹۱) در اصطلاح نیز بدین معناست که کسی فرزند و به‌ویژه پسر شخص دیگری را به‌عنوان فرزند و پسر خودش بگیرد و حقوقی را که برای پسر خود در نظر گرفته به او هم عطا کند. از جمله این حقوق احکام مخصوص به ارث و محرمیت است. این عقیده در جاهلیت و حتی در بین امت‌های مترقی آن روز، مانند روم و فارس رایج بوده است. یعنی وقتی کودکی را پسر خود می‌خواندند، احکام فرزند صلبی را در حق او اجراء می‌کردند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۷۵) اما بعد از اسلام و به‌ویژه با توجه به آیات سوره احزاب: ۴ و ۳۶ و ۳۷ و ۴۰ این پدیده بطور کلی لغو شد.

از آنجایی که هدف این پژوهش بررسی جنبه تفسیری آیه ۳۷ سوره احزاب است، مجال بحث‌های فقهی و اصولی درباره اصطلاح «تَبَنّی» نیست. در خصوص آشنایی با

فرزندخواندگی و احکام مربوط به آن آثار متعددی نوشته شده است. که می‌توان به کتاب «فرزندخواندگی» و مقاله «محرمیت در فرزندخواندگی» هر دو از صادق شریعتی نسب، کتاب «بررسی راه‌های محرمیت از دیدگاه فقه امامیه» اثر حسن عالمی طامه و نقد آن توسط سید ضیاء مرتضوی و مدخل "فرزندان" (*children*) به قلم آونر گیلادی و مقاله «نقد مدخل» به قلم فاطمه علایی رحمانی و اعظم سادات شبانی و... اشاره کرد

۲. بررسی آیه ۳۷ سوره احزاب

«وَ إِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَ اتَّقِ اللَّهَ وَ تُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَ تُخَشَى النَّاسَ وَ اللَّهُ أَعْلَىٰ أَعْيُنِنَ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا» (احزاب: ۳۷).

۲-۱. تناسب آیه ۳۷ با دیگر آیات سوره احزاب

آنچه بین دانشمندان اسلامی مشهور و مورد اجماع است، توقیفی بودن چینش آیات در سوره‌های قرآن است یعنی ترتیب آیات در سوره‌ها به دستور پیامبر (ص) صورت می‌گرفت (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۵۳؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۱۵؛ معرفت، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۵۷). بر همین اساس مفسرانی که قبل از تفسیر، با توجه به سیاق آیات، به دسته‌بندی آیات پرداخته‌اند، آیات ۳۶ تا ۴۰ را در یک سیاق قرار داده و در تناسب با یکدیگر می‌دانند. با این توضیح که آیه ۳۷ محور اصلی آیات این سیاق است، چون فلسفه و حکمت ریشه‌کن کردن یکی از سنت‌های غلط جاهلی که در بین مسلمانان نیز مقبول افتاده بود، را بیان فرموده است.

آیه ۳۶ به منزله زمینه و مقدمه آیه ۳۷ قرار گرفته، و آیات بعدی به تبیین نحوه و راهکارهای عملی این سنت شکنی پرداخته‌اند (اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۴۸۵، طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۴۲، طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۴۷۹، مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۲۲۰، زحیلی، ۱۴۱۸،

ج ۲۲، ص ۲۳، فضل اله، ۱۴۱۹، ج ۱۸، ص ۳۱۵؛ سید قطب، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۸۶۴؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۳۶۲.

۲-۲. بررسی شأن نزول آیه ۳۶ و ۳۷ سوره احزاب

هرگاه به مناسبت جریانی درباره شخص و یا حادثه‌ای، خواه در گذشته یا حال یا آینده و یا درباره فرض احکام، آیه یا آیاتی نازل شود همه این موارد را شأن نزول آن آیات می‌گویند (معرفت، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۵۵) برخی معتقدند؛ شناخت تفسیر قرآن بدون آگاهی از قصه‌های آن و سبب نزول آیات آن ممکن نیست (واحدی، ۱۴۱۱، ص ۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۴۶) از جمله مهم‌ترین و کاربردی‌ترین فواید شأن نزول می‌توان به؛ کمک به فهم صحیح آیه؛ و رفع اشکال و جلوگیری از برداشتهای ناصواب از آیه اشاره نمود (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۱۷) به همین دلیل غالباً اولین مطلبی که در تفسیر هر آیه بررسی می‌شود «شأن نزول» آن است.

اکثر مفسران اسلامی درباره شأن نزول آیه ۳۶ آورده‌اند که؛ درباره پیشنهاد پیامبر (ص) به زینب بنت جحش برای ازدواج با زید بن حارثه است. پس از مهاجرت زینب به مدینه، پیامبر (ص) از او برای زید خواستگاری نمود. زینب و خانواده‌اش پیش از خواستگاری گمان می‌کردند که پیامبر قصد دارد او را برای خویش خواستگاری کند، خوشحال شدند، اما پس از آنکه دریافت برای زید خواستگاری کرده است، مخالفت نمود، اما با نزول آیه، به این ازدواج رضایت دادند (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۴۹۱؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۹، قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۱۸۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۶۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۰۰، طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۲۶). اما آیه ۳۷ به این مطلب اشاره دارد که، این ازدواج دیری نپائید و بر اثر ناسازگاری‌های اخلاقی میان طرفین، منجر به طلاق شد، هرچند پیامبر اسلام (ص) با این طلاق مخالف بود، اما طلاق رخ داد. سپس پیامبر اسلام (ص) به فرمان خدا او را به همسری خود برگزید (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۴۹۱؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۱۷).

۳. بررسی دیدگاه‌های تفسیری پیرامون آیه

چنانکه گفتیم؛ آنچه که مورد اختلاف و گفتگو و معرکه آرای بین مفسران فریقین شده است، عبارت «و تُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَ تَخْشَى النَّاسَ وَ اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ» می‌باشد. تفسیر این عبارت با توجه به ابهامی که در ظاهر آیه هست، متفاوت، و زمینه ورود اسرائیلیات و بوجود آمدن افسانه‌های دروغین شده است. در این رابطه سه سؤال به ذهن متبادر می‌شود که؛ پیامبر(ص) چه چیزی را در دل پنهان داشته است که خداوند آشکار کننده آن بود؟ خداوند این راز را چگونه آشکار نموده است؟ ترس پیامبر(ص) از مردم درباره چه موضوعی بوده است؟

در پاسخ به این پرسش‌ها، بطور کلی دو دیدگاه کلی که بر مبنای روایات و گزارش‌های متعدد و مختلفی بنا شده است قابل طرح است که در ادامه به نقد و بررسی آنها خواهیم پرداخت:

۳-۱. دیدگاه اول

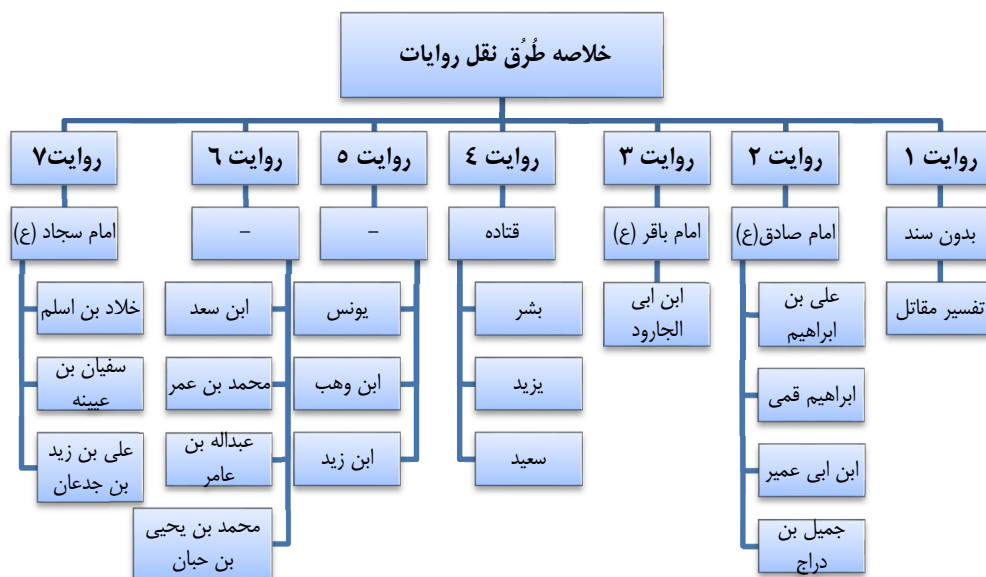
برخی از مفسران به‌ویژه مفسران اهل سنت، با دستاویز قرار دادن احادیث مشکوک و یا مجعولی که در این زمینه ساخته و پرداخته شده است، معتقدند که پیامبر(ص) بعد از ازدواج زید با زینب، با دیدن زینب عاشق و دل‌باخته او شده و منتظر و علاقه‌مند بود تا زید او را طلاق دهد تا بتواند با او ازدواج نماید. لذا پیامبر(ص) همین عشق و تعلق باطنی خود به زینب را مخفی نگه می‌داشت چون می‌ترسید مردم به خاطر این عشق پنهانی او را سرزنش کنند (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۴۹۱؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۱۰، بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۳۲؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۷۲، بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۵۳۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۹۹؛ اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۴۸۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۶۲، آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲۲، ص ۲۴).

۲-۳. دیدگاه دوم

این دیدگاه که با الهام از روایات اهل بیت (ع) به دست آمده و غالباً در تفاسیر امامیه وجود دارد (در تفاسیر اهل سنت اغلب به عنوان یک تفسیر فرعی گزارش شده است) بدین صورت است که؛ پیامبر (ص) از طریق وحی آگاه شد که زید به زودی زینب را طلاق خواهد داد و زینب نیز از همسران او خواهد شد، لذا آنچه در دلش پنهان داشته است، حکم ازدواج با همسر پسر خوانده بوده است که قبلاً برای پیامبر (ص) از سوی خداوند واجب شده بود تا بدین وسیله همه بفهمند که همسر پسر خوانده محرم انسان نیست و سایر مسلمانان نیز می توانند با همسر پسر خوانده هایشان ازدواج کنند.

خداوند با به ازدواج در آوردن پیامبر (ص) با زینب این راز را آشکار نمود. اما ترس از مردم نیز در واقع راجع به خدا و مربوط به دین او بوده است یعنی می ترسید که ایمان مردم به خاطر این ازدواج، سست شود. و اینکه او را ملامت کنند که به ما می گوید با زن پسر خود ازدواج نکنید اما خودش ازدواج می کند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹۴، طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۲۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۲۲۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲، جلسه ۱، تفسیر سوره احزاب؛ فراء، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۳).

طبرسی بعد از بیان این دیدگاه آورده است که از حضرت علی بن الحسین (ع) هم همین روایت شده است و این تأویل موافق تلاوت آیه است، که خداوند سبحان اعلام کرد که او ظاهر می کند آنچه را که او مخفی داشته و آنچه را ظاهر کرده همان تزویج بوده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۶۴؛ سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۲۸۶۸).



۴. نقد سندی روایات

در خصوص این ماجرا گزارش‌های تاریخی و روایت‌های متعدد و مختلفی در تفاسیر فریقین آمده است که در ادامه به برخی از آنها اشاره نموده سپس بعد از نقد سندی تک تک روایات، از آنجایی که تحلیل محتوایی آنها غالباً مشترک است، برای جلوگیری از تکرار مطالب، در پایان بطور کلی به تبیین محتوایی روایات فوق خواهیم پرداخت:

۴-۱. تحلیل و نقد سندی روایت اول

مقاتل بعد از گزارش از چگونگی ازدواج زید و زینب و شکایت‌های پی‌درپی زید از رفتار و گفتار زینب، و اینکه پیامبر (ص) به قصد موعظه و صحبت کردن به سراغ زینب رفت اما زیبایی، جمال و ظرافت زینب ایشان را متعجب کرد، آورده است که: «... إن النبی(ص) أتى زیدا فأبـر زینب قائمة، و کانت حسناء بیضاء من أتم نساء قریش فهویها النبی(ص) فقال سبحان الله مقلب القلوب. ففطن زید، فقال: یارسول الله، ائذن لی فی طلاقها

فإن فيها كبراً، تعظم على و تؤذيني بلسانها، فقال النبي(ص): أمسك عليك زوجك واتق الله، ثم إن زيدا طلقها بعد ذلك» (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۴۹۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۱۹۰).

گرچه مقاتل بن سلیمان در زمینه تفسیر و علوم قرآنی مورد تمجید و مدح علماء اسلامی بوده و تأکید کرده‌اند که او به تفسیر آگاهی کامل داشت (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۶۱؛ مزنی، ۱۴۰۶، ج ۲۸، ص ۴۳۶؛ ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۷۳؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۲۵۳). اما بسیاری از دانشمندان در رابطه با جعل و نقل روایات، او را مورد جرح و تضعیف قرار داده و کذاب دانسته‌اند. از جمله ابن حبان از قول دارقطنی آورده است که؛ «ذاهب الحدیث» (فراموش کننده حدیث) است و از قول عباس از یحیی گفته است «لیس حدیثه بشیء» (ابن حبان، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۱۵، ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۷۳؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۲۵۳) علاوه بر این، چنان که عباس بن مصعب گفته؛ مقاتل به ضبط اسناد نمی‌پرداخت (ابن حبان، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۱۵) روایت فوق نیز بدون سند ضبط شده است بنابراین نمی‌توان به گزارش وی استناد و اعتماد نمود.

۴-۲. تحلیل و نقد سندی روایت دوم

علی بن ابراهیم قمی در خصوص ازدواج پیامبر(ص) با زینب در دوجا گزارش داده است؛ ذیل آیات ۴ و ۳۷. در تفسیر آیه ۴ آورده است که: «و قال علی بن ابراهیم فی قوله و ما جعل اذعیاءکم ابناءکم قال فإنه حدثني أبي عن ابن أبي عمير عن جميل عن أبي عبدالله (ع) قال ... فلما هاجر رسول الله (ص) إلى المدينة زوجة زینب بنت جحش وأبطأ عنه يوماً فأتى رسول الله (ص) منزله يسأل عنه فإذا زینب جالسة وسط حجرها تسحق طيباً بفهر فنظر إليها و كانت جميلة حسنة فقال سبحانه الله خالق النور و تبارك الله أحسن الخالقين ثم رجع رسول الله (ص) إلى منزله و وقعت زینب في قلبه موقعاً عجيباً ...» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۷۲).

افرادی که در سلسله این حدیث هستند همگی از راویان بزرگ و موثق می‌باشند. لذا این روایت، صحیح و مسند است. ابراهیم بن هاشم قمی از مشایخ اجازه و از راویان بزرگ شیعی و ثقة بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۶، طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۱، خویی، ۱۴۱۰، ج ۱،

صص ۲۹۰ و ۳۱۸؛ امین عاملی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۳۴) محمد بن ابی عمیر زیاد بن عیسی اَزْدی (د. ۲۱۷ق) و جمیل بن درّاج، هردو از محدثان امامیه و از اصحاب اجماع بوده به طوری که بیشتر رجالیان آنها را توثیق کرده‌اند (طوسی، ۱۳۴۸، ص ۵۵۶، نجاشی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۰۶؛ و نیز رک: خوئی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۲۳، کشّی، ۱۳۴۸، صص ۲۵۱ و ۳۷۵، طوسی، ۱۴۲۰، ص ۹۴، ابن داوود حلی، ۱۳۴۲، ص ۶۶).

سند روایت فوق در تفسیر قمی، گرچه صحیح و مسند است؛ اما استناد همه این تفسیر به علی بن ابراهیم قمی، مورد اختلاف دانشمندان اسلامی قرار گرفته و برخی از روایات آن با توجه به مخالفت آنها با آیات قرآن، سنت قطعی، روایات صحیح، تاریخ قطعی و... قابل اعتماد نیست. از جمله اینکه گفته‌اند، شاگردش ابوالفضل عباس بن محمد که راوی این تفسیر بوده، برای تکمیل و زیاد کردن نفع این تفسیر برخی روایات دیگر را در ذیل آیات، وارد کرده است (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۳۰۳؛ بابایی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۷).

۳-۴. تحلیل و نقد سندی روایت سوم

علی بن ابراهیم در ذیل آیه ۳۶ و ۳۷ نیز در روایتی از ابوالجارود از امام محمد باقر (ع) اشاره‌ای کوتاه به نحوه ازدواج زید و زینب نموده و در ادامه آورده است که: «فَمَكَثَتْ عِنْدَ زَيْدٍ مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ إِهْمَاتُ شَاجِرًا فِي شَيْءٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ فَنَظَرَ إِلَيْهَا النَّبِيُّ (ص) فَأَعْجَبْتَهُ...» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۹۴).

این گزارش از ابی الجارود زیاد بن منذر نقل شده است؛ وی که یکی از یاران نزدیک امام محمد باقر (ع) بود به سبب اندیشه‌های خاص و عدم پای بندی به تقیه از سوی ایشان طرد شد. وی در برخی از کتب رجالی اهل سنت و شیعه مورد طعن، لعن و ذم قرار گرفته، تا بدانجا که روایت حدیث از وی را روا ندانسته‌اند (یحیی بن معین، ۱۳۹۹، ج ۳، ص ۴۵۶، ابن حنبل، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۳۸۲؛ کشی، ۱۳۴۸، ص ۲۹۹، علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۳).

طبری نیز در ذیل آیات فوق گزارشی آورده است که تقریباً شبیه گزارش‌های قبلی است با این تفاوت که مطلبی را بدون ارائه هیچ توضیح و استنادی اضافه نموده است:

«فَأَلْقَى فِي نَفْسِ زَيْدٍ كِرَاهَتَهَا...» پس کراهت و ناپسندی زینب در دل زید افتاد. ایشان در ادامه سه روایت را ذکر نموده است که دو روایت آن از نظر سندی و متنی مردود است که در گزارش چهارم و پنجم آمده است؛ و روایت سوم که از جمله روایات صحیح تلقی شده است را در گزارش هفتم تبیین نموده ایم.

۴-۴. تحلیل و نقد سندی روایت چهارم

نخستین روایت طبری عبارت است از؛ «حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة وَ إِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ هُوَ زَيْدٌ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِالْإِسْلَامِ، وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَعْتَقَهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَ اتَّقِ اللَّهَ وَ تُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ قَالَ: وَ كَانَ يُخْفِي فِي نَفْسِهِ وَدَّ أَنْهُ طَلَّقَهَا» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۱۰).

این حدیث که در پایان آن آمده است که؛ «آنچه پیامبر در دلش مخفی کرده بود این بود که علاقه داشت تا زید، زینب را طلاق دهد»؛ از چهار جهت مردود است:

اولاً؛ حدیث مقطوع است زیرا سند آن به قتاده بن دعامة منتهی شده است و تصریح نشده است که قتاده از کدام صحابه و یا معصوم (ع) روایت کرده است. پذیرش این گونه موضوعات به سند صحیح و متصل نیاز دارد.

ثانیاً؛ قتاده از رجال شناسان شیعه توثیقی ندارد (بابایی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۶۱) و از جمله مفسران کوفی است که از تفسیر به رأی نیز ابائی نداشته است (جلالیان، ۱۳۷۸، ص ۸۴). وی معروف به تدلیس بود و روایات را به صورت مرسل نقل می کرد (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۳۱۵؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۳۱۹)

ثالثاً؛ نقل روایت از قتاده نیز «معنعن» است. این گونه روایات از نظر علمای حدیث زمانی معتبر است که روایتی که بین مُدَلِّس و شیخی که به اسم او در سند تصریح شده، حذف نشود.

رابعاً؛ در سند آن سعید بن ابی عروبه است که از نظر علمای رجال «کثیر التدلیس» است (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۰۲). حال گرچه تعدادی از محدثین، سعید بن

ابی عروبہ را توثیق کرده‌اند، اما توثیق او قبل از تخلیط بوده است، همانطور که ابوحاتم درباره او گفته است؛ قبل از اختلاط، ثقہ بوده است. نسائی نیز آورده است؛ کسی که بعد از اختلاط از او چیزی بشنود، اعتبار ندارد (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۸۰ق، ج ۴، ص ۶۴).

۴-۵. تحلیل و نقد سندی روایت پنجم

طبری در ادامه، حدیث زیر را مطرح کرده است که؛ «حَدَّثَنِي يُونُسُ، قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ، قَالَ: قَالَ ابْنُ زَيْدٍ: كَانَ النَّبِيُّ (ص) قَدْ زَوَّجَ زَيْدُ بْنَ حَارِثَةَ زَيْنَبَ بِنْتَ جَحْشٍ، ابْنَةَ عَمَّتَيْهِ، فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) يَوْمًا يُرِيدُهُ وَعَلَى الْبَابِ سِتْرٌ مِنْ شَعْرٍ، فَرَفَعَتْ الرِّيحُ السِّتْرَ فَانْكَشَفَ، وَهِيَ فِي حُجْرَتِهَا حَاسِرَةٌ، فَوَقَعَ إِعْجَابُهَا فِي قَلْبِ النَّبِيِّ (ص) فَلَمَّا وَقَعَ ذَلِكَ كَرِهَتْ إِلَى الْآخِرِ، فَجَاءَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَفَارِقَ صَاحِبَتِي، قَالَ: مَالِكُ، أَرَأَيْكَ مِنْهَا شَيْءٌ؟ قَالَ: لَا، وَاللَّهِ مَا رَأَيْتُ مِنْهَا شَيْءٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَ لَا رَأَيْتُ إِلَّا خَيْرًا، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص): أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَ اتَّقِ اللَّهَ...» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۱۰).

این روایت از سه جهت بی اعتبار و مردود است.

اولاً: سند این روایت نیز مقطوع است و به صحابه و یا یکی از معصومین ختم نشده است.

ثانیاً: ابن وهب، همان عبدالله بن وهب مصری است که، «مدلس» بود. گرچه برخی از علماء او را توثیق کرده‌اند در عین حال گاهی نیز او را جرح نموده‌اند. از جمله ابن سعد درباره او گفته است؛ عبدالله بن وهب «کثیر العلم» و در نقل روایات ثقہ بود اما تدلیس می کرد. نسائی نیز معتقد است؛ وی در اخذ حدیث تساهل می کرد «كان يتساهل في الاخذ و لا يباس به» (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۸۳).

ثالثاً: ابن زید که همان عبدالرحمن بن زید بن اسلم العدوی است، نیز تضعیف شده است. احمد بن حنبل او را ضعیف دانسته. بخاری و ابوحاتم نیز از قول علی بن مدینی او را بسیار ضعیف دانسته‌اند و با توجه به اینکه متوفی سال ۱۸۲ هجری، و از رویان طبقه هشتم محسوب می شود، نزدیک به دو بیست سال به این جریان فاصله زمانی دارد (داودی، بی تا،

ج ۱، ص ۲۴۵؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۱۷۸) لذا روایان بسیاری از سلسله حدیث ساقط شده‌اند که ارزش آن را بشدت از بین می‌برد.

۴-۶. تحلیل و نقد سندی روایت ششم

ابن سعد نیز در *طبقات المفسرین* روایتی را بدین مضمون نقل نموده است؛ «أخبرنا محمد بن عمر قال حدثني عبد الله بن عامر الأسلمي عن محمد بن يحيى بن حبان؛ قال جاء رسول الله (ص) بيت زيد بن حارثة يطلبه و كان زيداً أتما يقال له زيد بن محمد فزئما فقد رسول الله (ص) الساعة، فيقول؛ أين زيد؟ فجاء منزله يطلبه فلم يجده و تقوم إليه زينب بنت جحش زوجته فطلباً فاعرض رسول الله (ص) عنها فقالت ليس هو ها هنا يا رسول الله فادخل بابي أنت و أمي، فأبى رسول الله (ص) أن يدخل و أتما عجلت أن تلبس لَمَا قِيلَ لها: رسول الله (ص) على الباب فوثبت عجلي، فأعجبت رسول الله فَوَلَّى وَ هو يُهْمهم بشيء لا يكاد يفهم منه الا زئما أعلن سبحانه الله العظيم سبحانه مُلِّرفُ القلوب» (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۱۰۱؛ و نیز رك: طبری، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۰۱).

سند این روایت نیز از سه جهت اشکال دارد:

اولاً: روایت مرسل است. زیرا محمد بن یحیی بن حبان تابعی مدنی است که از عمویش واسع و رافع بن خدیج روایت می‌کند و فاتش در سال ۱۲۱ هجری بوده و طبیعتاً در زمان وقوع حادثه هنوز به دنیا نیامده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۵۰۸).

ثانیاً؛ محمد بن عمر واقدی، کسی که ابن سعد این روایت را از او گرفته؛ نزد علما شخصیت قابل قبولی نیست. برخی او را «متهم» دانسته، بخاری او را «متروک الحدیث» شمرده، یحیی بن معین نیز او را تضعیف کرده و گفته است؛ احادیث را تغییر می‌داده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۲۶۳).

ثالثاً؛ عبدالله بن عامر اسلمی نیز از دیدگاه علمای رجال تضعیف و متروک الحدیث شمرده شده بخاری گفته؛ وی «ذاهب الحدیث» (فراموش کننده حدیث) است (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۲۷۵).

۴-۷. تحلیل و نقد سندی روایت هفتم

طبری در روایت سوم به این حدیث صحیح نیز اشاره نموده است؛ «حدثنا خلاد بن أسلم، قال: ثنا سفیان بن عیینة، عن علي بن زيد بن جدعان، عن علي بن حسين، قال: كان الله تبارك و تعالی أعلم نبيّه (ص) أن زينب ستكون من أزواجه، فلما أتاه زيد يشكوها قال: اتق الله وأمسك عليك زوجك، قال الله: وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۱۰؛ اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۴۸۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۶۴).

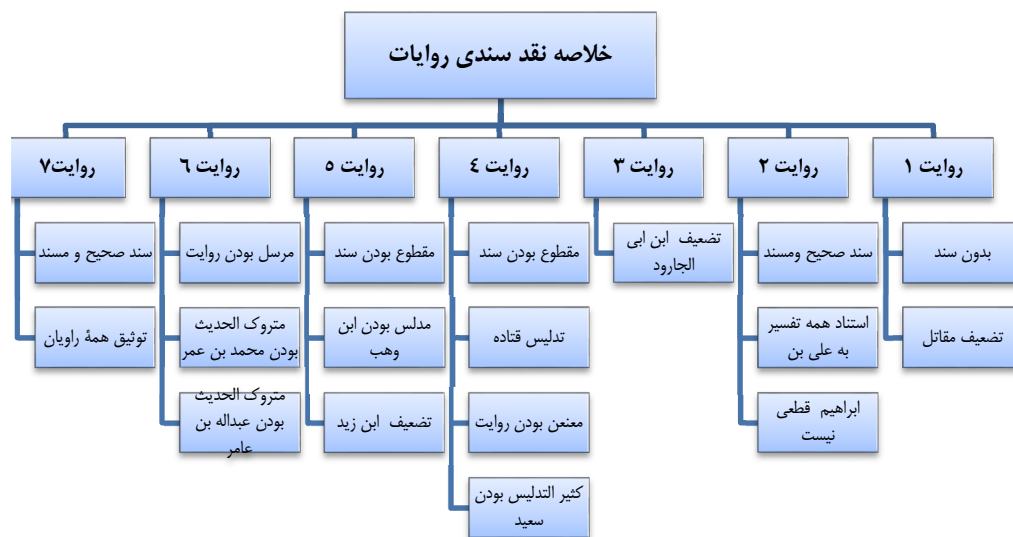
این حدیث جزء احادیث صحیح به شمار رفته و تمامی روات آن توثیق شده‌اند. ابن حجر درباره خلاد بن اسلم صفار آورده است که؛ از افراد زیادی از جمله سفیان بن عیینة روایت نقل کرده، و از قول دارقطنی و ابن حبان و نسائی او را ثقة دانسته است (ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۵۶) ابو محمد سفیان بن عیینة بن میمون هلالی (د. ۱۹۸ق) از اصحاب امام صادق (ع) دانسته شده و نسخه‌ای را از ایشان روایت کرده است (برقی، ۱۴۱۶، ص ۴۱؛ طوسی، ۱۳۴۸، ج ۱، ص ۲۲۰؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۹۰) و اینکه او مورد وثوق رجالیان و محدثان بوده و روایات او در صحاح سته وارد شده است از جمله صحیح بخاری، ج ۱، ص ۲۱۱، صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۴۸۳؛ صحیح نسائی، ج ۷، ص ۱۴۰).

علی بن زید بن جدعان، از فقیهان و راویان بزرگ شیعه است. زمانی که حسن بصری در گذشت به او پیشنهاد شد تا در جای او بنشیند (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۲۷) علامه امینی (ره) او را جزء راویان حدیث غدیر شمرده شده و آورده است که؛ ابن ابی شیبہ او را موثق دانسته و از ترمذی نقل شده که نامبرده مو صوف به صداقت است، و ذهبی او را به پیشوائی ستوده است (امینی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳) گرچه گاهی مورد بی‌مهری دانشمندان اهل سنت قرار گرفته و او را جزء راویان ضعیف شمرده‌اند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۲۸۳، جرجانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۹۶).

اما در کتب تراجم، با تعابیر مختلف توثیق شده است، تعابیری چون: الامام العالم الکبیر، صدوق، ثقة، صالح الحدیث و... همچنین در بین تعابیری که در قدح او است، عبارت «کان یغلی فی التشیع لم احمل عنه فانه کان رافضیا» نیز وجود دارد (ذهبی، ۱۴۲۷، ج ۵،

ص ۲۰۶؛ مزی، ۱۴۰۶، ج ۲۰، ص ۴۳۴؛ جر جانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۹۶) که خود دلیل بر حقانیت اوست.

از همه مهم‌تر روایات او در منابع روایی معتبر اهل سنت، مانند صحیح مسلم، سنن ابی داود، سنن ترمذی، سنن ابن ماجه و... آمده است (مسلم، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۴۱۵؛ ابن ماجه، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۳، ح ۱۱۶). و طبق قواعد رجالی اهل سنت، هر کس که در صحیحین روایتی نقل کرده باشد، وثاقت و عدالتش قطعی است؛ چنانچه ابن حجر عسقلانی در فتح الباری می‌نویسد: «و قد نقل بن دقیق العید عن بن المفضل وکان شیخ والده انه کان یقول فیمن خرج له فی الصحیحین هذا جاز القنطرة»؛ ابن دقیق العید از ابن مفضل که استاد پدرش بوده است نقل حدیث دارد که می‌گفت: کسی که در طریق راویان بخاری باشد از پل عبور کرده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹، ج ۱۳، ص ۴۵۷).



۵. نقد محتوایی روایات

آنچه از روایات و گزارش‌های نادرست و غیر واقعی فوق (روایات یک تا شش) به دست می‌آید این است که؛ پیامبر (ص) با دیدن زینب که در حال حاضر همسر زید بن حارثه است، عاشق و شیفته او می‌شود به طوری که حالت عادی ایشان تغییر یافته و جملاتی را بر زبان می‌آورد که حکایت از همین عشق و علاقه اوست. و آرزو دارد که روزی زید همسرش را طلاق دهد تا بتواند با ایشان ازدواج کند اما از مردم می‌ترسید که به خاطر برملا شدن این عشق او را سرزنش نمایند.

این دسته از روایات، و گزارش‌های غیر واقعی علاوه بر اشکالات سندی، و وجود اضطراب و تضاد در متن، با آیات دیگر قرآن، فراهای آیه ۳۷، ویژگی‌های اخلاقی و رفتاری پیامبر (ص) و عصمت ایشان نیز در تضاد است. در ادامه به چند مورد از این اختلافات، اشکالات و تضادها اشاره می‌کنیم:

۵-۱. عرضه روایات بر آیات قرآن

طبق روایات رسیده از پیامبر اکرم (ص) و دیگر معصومین (ع)، که به روایات «عرضه» شهرت یافتند، عرضه احادیث بر قرآن، نخستین و مهم‌ترین و کاربردی‌ترین معیار فقه الحدیثی و اطمینان یافتن به صحت صدور آنها از معصوم (ع) است (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۹۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۹؛ قرطبی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۴۲).

آیات متعددی در قرآن وجود دارد که تأکید می‌کنند؛ همه پیامبران از جمله پیامبر اسلام (ص) معصوم بوده‌اند (بقره: ۱۲۴ و ۲۱۳، حشر: ۷، نساء: ۶۵ و ۸۰، احزاب: ۲۱ و ۳۳ و ۶۴، انعام: ۹) و از هرگونه گناه و اشتباه مصون هستند. «عصمت» در اصطلاح بدین معناست که؛ خداوند بر اساس لطف الهی قدرتی به بعضی از افراد اعطاء می‌کند که در پرتو آن دارنده عصمت در عین توانایی بر انجام گناه و ترک طاعت از ارتکاب گناه و ترک طاعت مصونیت می‌یابد (سید مرتضی، ۱۴۰۹، ص ۳۲۴).

از آنجا که علاقه پیدا کردن و چشم داشتن به زن و ناموس دیگران از مسائل غیراخلاقی و زشت و در نتیجه از معاصی محسوب می شود، از هیچ فردی مورد قبول نیست چه برسد به شخصیتی که در جایگاه پیامبری و رسالت قرار دارد و تبلیغ احکام الهی و اجرای صحیح آن از جمله مهم ترین وظایف اوست. از این رو به عقیده بسیاری از مفسران این دسته از گزارش های جعلی و ساختگی با آیات مربوط به عصمت انبیاء به ویژه پیامبر (ص) ناسازگار و در تضاد بوده، و لذا قابل پذیرش نیست. از جمله، ابن عربی معتقد است که؛ این دسته از روایات مخالف با عصمت و جایگاه پیامبر (ص) است لذا کسانی که این روایات را نقل می کنند نه معنای عصمت را فهمیده اند و نه جایگاه بالای مقام پیامبری را. در ادامه نیز تأکید می کند که؛ این گونه روایات همگی بی اعتبار و ساقط هستند (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۱۵۴۳).

برخی دیگر از آیات، پیامبر (ص) را متصف به خلق عظیم نموده اند: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴). عنوان «عظیم» در مواردی به کار می رود که چیز غیر قابل توصیف و ادراک به وسیله آن توصیف گردد. در همین رابطه آیت اله جوادی آملی آورده است که؛ قرآن در هر امری سد سازی کرده است تا آب از آن نشت نکند مثلاً با آیه «لیس کمثله شیء» درباره مسأله توحید سد سازی کرده و با آیه فوق درباره نبوت سد سازی نموده است. عظیم برخلاف عریض، طویل، و عمیق از همه جهت بزرگ است.

یعنی تو ای پیامبر از هر جهت بزرگ و با عظمت هستی. اسمیه بودن جمله نیز این مسئله را مورد تأکید قرار داده است. بنابراین با وجود چنین حکمی از محکومات اگر کسی این مطلب ناروا را به پیامبر (ص) نسبت دهد نشانه دور بودن از قرآن است (جوادی آملی، ۱۳۹۲، جلسه ۱، تفسیر سوره احزاب) لذا به عقیده بسیاری از مفسران این دسته از گزارش های جعلی و ساختگی با «خلق عظیم» نبوی ناسازگار است

علاوه بر موارد فوق با آیه تطهیر نیز در تعارض است: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (احزاب: ۳۳) زیرا «ال» در «الرِّجْسَ» استغراق بوده و همه انواع پلیدی ها را شامل می شود. و طبق مفاد آیه خداوند اراده کرده که تمام پلیدی ها را از

پیامبر(ص) اهل بیت ایشان دور نماید. از آنجایی که علاقه به همسر و ناموس دیگران یکی از انواع پلیدی‌هاست، لذا در صورت قبول این گونه روایات، این رفتار پیامبر(دل‌باخته شدن نسبت به زینب همسر زید) با آیه تطهیر در تضاد خواهد بود.

۲-۵. سنجش روایات با سنت قطعی

این دسته از روایات با سنت پیامبر(ص) نیز در تعارض می‌باشد. ایشان بر رعایت عفت و پاک‌دامنی، تأکید داشته و از رواج بی‌عفتی در بین امتش نگران بود؛ «ثَلَاثٌ أَخَافُهُنَّ عَلَيَّ أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي: الضَّلَالَةُ بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ وَ مُضَلَّاتُ الْفِتَنِ وَ شَهْوَةُ الْبَطْنِ وَ الْفُرْجِ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۷۹) بعد از خودم، از سه چیز بر اتمم می‌ترسم: گمراهی پس از معرفت، فتنه‌های گمراه‌کننده و شهوت شکم و شهوت جنسی. ملکه عفت در نمونه‌های متعددی از رفتارهای پیامبر(ص) به چشم می‌خورد؛ از جمله؛ از قول یکی از همسران آن حضرت نقل شده است که؛ روزی اسماء دختر ابوبکر (خواهر همسرش) در حالی که لباسی نازک و بدن‌نما بر تن داشت وارد خانه پیامبر(ص) شد. پیامبر(ص) با دیدن وی در حالی که روی از وی برمی‌گرداند فرمود: «زنی که به سن بلوغ می‌رسد سزاوار نیست که جز چهره و دو دست او مشاهده شود (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۹۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۴۲).

لذا از شخصیت پیامبر(ص) که در گفتار و رفتار خود مقید به رعایت عفاف بوده و به عالی‌ترین درجات عفاف رسیده است، دل‌باخته شدن به همسر شخصی دیگر امری بعید و غیرممکن خواهد بود. از سوی دیگر با روایات صحیح‌السند (روایت هفتم) که از امام رضا(ع) نقل شده در تضاد است.

۳-۵. سنجش روایات با تاریخ قطعی

این برداشت‌ها، از نظر نقلی و تاریخی نیز مورد پذیرش نیست. زیرا چنانکه از کتب تاریخی پیداست، از یک سو زینب، دختر عمه پیامبر(ص) بوده و تقریباً در یک محیط خانوادگی بزرگ شده‌اند. و پیامبر(ص) با شناخت کاملی که از او داشت، او را برای زید

خواستگاری کرد. حال اگر زینب جمال فوق العاده‌ای داشته که مورد توجه پیامبر (ص) واقع شده، نه جمالش امر مخفی بوده و نه ازدواج با او قبل از این ماجرا مشکلی داشته است. لذا اعجاب و علاقه پیامبر نسبت به جمال زینب زمانی صحیح است که پیامبر (ص) قبلاً ایشان را ندیده باشد (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۴۹۳ پاورقی؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۲۵؛ ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۱۵۴۲).

نگاهی به ازدواج‌های پیامبر (ص) نیز این اتهام را از او دور می‌کند. بررسی زندگی ایشان گویای این حقیقت است که او قبل از رسیدن به مقام رسالت نیز «امین» مردم در مال و جان و ناموس آنها بود. و شخصیت مبارک ایشان با هوس‌بازی و زن‌بارگی سنخیت نداشته است چه رسد به بعد از رسالت. اگر ایشان فردی هوس‌باز و عاشق‌پیشه بود، با زنان سالخورده و بزرگ‌تر از خود ازدواج نمی‌کرد از جمله، آن حضرت در حالی که ۲۵ سال داشت خدیجه (س) را که ۴۰ سال داشته و قبلاً نیز ازدواج کرده بود، به همسری برگزید. و تا ۵۰ سالگی نیز هیچ ازدواجی نداشته است. ازدواج او نیز با زینب ۳۵ ساله، در سن ۵۵ سالگی ایشان صورت گرفته است (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹۸؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۸۰؛ ذهبی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۰۴) و لذا نمی‌تواند از روی عشق و هوس صورت گرفته باشد.

با توجه به گزارش‌ها و روایاتی که در کتب تفسیری و تاریخی، دیده می‌شود، بین زینب و زینب همواره اختلاف و درگیری بوده است. به طوری که به اعتراف اکثر مفسران و مورخان اسلامی زینب بارها از زینب و بداخلاقی‌های او نزد پیامبر (ص) شکایت می‌کرد پیامبر (ص) نیز او را به رعایت تقوا الهی و تحمل بیشتر دعوت می‌کرد؛ «أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَ اتَّقِ اللَّهَ» اما بالاخره بعد از گذشت یک سال از یکدیگر طلاق گرفتند. فعل مضارع «تَقُولُ» نیز حکایت از آن دارد که؛ پیامبر (ص) به طور مستمر او را نصیحت می‌کرد و از جدایی بازمی‌داشت (ابن عاشور، بی تا، ج ۲۱، ص ۲۶۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۱۹) لذا علت اصلی جدایی آنها عدم سازگاری در زندگی بود نه آن چنانکه برخی گمان کرده‌اند؛ علاقه پیامبر (ص) به زینب باعث شده باشد تا زینب از حق و علاقه خود به همسرش به خاطر پیامبر (ص) بگذرد و زینب را طلاق دهد.

۵-۴. سنجش روایات با عقل

چنان که گفتیم ازدواج زید و زینب به پیشنهاد پیامبر(ص) و به فرمان خدا صورت گرفت (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۴۹۱؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۹، قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۱۸۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۶۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۰۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۲۶). بعد از پیشنهاد پیامبر(ص) ابتدا زینب و خانواده‌اش به بهانه جایگاه قبیله‌ای و اختلاف طبقاتی با این موضوع مخالفت کردند تا اینکه آیه ۳۶ نازل شد و تأکید کرد که مؤمنین در برابر حکم خدا اختیاری از خود ندارند به طوری که مخالفت با این موضوع، مخالفت با امر خدا و پیامبر(ص) و گمراهی آشکار تلقی می‌شود. لذا این ازدواج یک فریضه الهی بود و باید اتفاق می‌افتاد تا عقیده به وجود طبقات اجتماعی و ارزش‌های جاهلی و غیرانسانی در بین مسلمانان از بین برود.

حال با این وجود عقلاً نمی‌توان پذیرفت که پیامبر(ص) با وجود اطلاع از این موضوع، عاشق و شیفته زینب شده باشد و زید نیز با اطلاع از این علاقه پیامبر(ص) عمداً زینب را طلاق داده تا پیامبر(ص) بتواند به آرزوی قلبی خود برسد. باید اضافه کرد که؛ قبل از این، نیز هیچ محدودیتی برای ازدواج با زینب برای پیامبر نبود، حتی طبق آنچه در شأن نزول گفتیم زینب به ازدواج با پیامبر(ص) بیشتر مایل بود تا به ازدواج با زید.

لذا با وجود آماده بودن شرایط ازدواج عقلاً نمی‌توان پذیرفت که پیامبر(ص) بعد از جدایی زینب از زید علاقه‌مند ازدواج با او شده باشد. بنابراین چون هدف این ازدواج ابطال نظام تبّی و رفع سختی در مورد ازدواج با همسر فرزندخوانده برای مؤمنان است خداوند نفرموده است که؛ «اِنَّیْ فَعَلْتُ ذَٰلِکَ لِاَجْلِ عَشِیْقَکَ» و ترس پیامبر(ص) نیز در این باره درباره جان خود و آبروی خود نبوده بلکه ترس از منافقان و طعنه‌های آنان و در نتیجه سست شدن ایمان تازه مسلمانان و ضرر به دین الهی بوده است (سید مرتضی، ۱۴۰۹، ص ۱۵۶؛ فخررازی، ۱۴۰۹، ص ۱۰۱).

۵-۵. مخالفت با فرازهای آیه

این دسته از گزارش‌ها با مفاهیم و عبارات خود آیه نیز ناسازگار می‌باشند. با عبارت «وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ» در تضاد است. چون منظور از آن آزاد کردن از یوغ بردگی، پسرخوانده خود قرار دادن و سپس زینب را به ازدواج او در آوردن است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۳۲؛ اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۴۸۱؛ طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۳۴۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۶۴) حال کسی که در حق زید نهایت لطف و محبت را داشته، از جمله خودش واسطه ازدواج او را با زینب فراهم کرده است، آیا دست به خیانت می‌زند و عاشق همسر فرزندخوانده خود می‌شود؟

با فراز «أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَ اتَّقِ اللَّهَ» نیز در تقابل است زیرا این عبارت حاکی از این است که پیامبر (ص) او را به صورت ارشادی نه مولوی از این کار منع کرده و زید را به نگهداری همسرش و رعایت تقوا دعوت می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۶۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ص ۱۷۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۲۰۳) حال اگر تصور کنیم که پیامبر (ص) در دلش عاشق زینب بود و حریص بود تا هر چه زودتر زید او را طلاق دهد اما به زبان او را دعوت به نگهداری و صبر می‌کرد این نشانه نفاق و عدم صداقت پیامبر خواهد بود که چنین امری درباره شخص معصوم محال است.

با عبارت «مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ» یعنی «آنچه را که خداوند آشکار کرد» نیز آشکارا در تضاد است. چون این سؤال پیش می‌آید که بالاخره خداوند این موضوع مخفی شده در دل پیامبر (ص) را در کدام آیه و سوره اظهار و آشکار نمود؟ طبق ظاهر آیه، آنچه خداوند آشکار کرد همان ازدواج پیامبر (ص) با زینب بود که قبلاً از طریق وحی به پیامبر رسیده بود: «فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا» ما او را به ازدواج تو در آوردیم یعنی تصمیم و امر خود را آشکار و اظهار کردیم. از سوی دیگر خداوند نه در قرآن و نه در سنت، غیر از این مطلب، چیز دیگری را آشکار نکرده است.

با فراز «وَتَخَشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ» نیز در تناقض است. اگر فرض کنیم که طبق این آیه پیامبر (ص) از آشکار شدن عشق و علاقه خود به زینب در هراس بود؛ و این

آیه ایشان را عتاب و بازخواست می‌کند؛ آیا کیفر این عمل ناپسند این است که زینب را به پیامبر برساند؟ در حالی که باید هم آن رابطه عاشقانه را بر ملا کند، هم توییح کند و هم از رسیدن به آن زن محروم نماید.

عبارت «رَوَّجْنَاكَهَا» نیز بر این دلالت دارد که؛ این ازدواج به خواست و دستور خدا انجام گرفته است و اختیاری نبوده است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۲۳) در تواریخ و تفاسیر نیز آمده است که؛ «زینب» بر سایر همسران پیامبر (ص) به این امر مباحثات می‌کرد و می‌گفت «زوجکن اهلوکن وزوجنی الله من السماء: شما را خویشاوندانتان به همسری پیامبر (ص) در آوردند، ولی مرا خداوند از آسمان به همسری پیامبر خدا در آورد (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۱۰۱ و ۱۱۴؛ طبرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۴، صص ۳۹؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۱، صص ۴۳۴-۵۲۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۲۲).

در ادامه نیز به فلسفه و مصلحت این کار اشاره نموده و فرموده است که؛ «لَکِی لَایکُونُ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ حَرْجٌ فِیْ اَزْوَاجِ اَدْعِیَاتِهِمْ اِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا» یعنی هدف این نوع ازدواج برای این بود که سنت جاهلی درباره خودداری از ازدواج با همسران مطلقه پسرخوانده را از بین ببرد و اینکه زمینه لغو این سنت جاهلی فراهم گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۲۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۲۲). در آیه بعد نیز این موضوع را یک فریضه و واجب الهی دانسته و بر آن تأکید شده است؛ هیچ‌گونه منعی بر پیامبر در آنچه خدا بر او واجب کرده نیست این سنت الهی در مورد کسانی که پیش از این بوده‌اند نیز جاری بوده است... بنابراین قصه‌های ساختگی فوق با ظاهر آیه و امهات قرآن مخالف می‌باشند.

۵-۶. وجود اضطراب در متن روایات

با بررسی گزارش‌های فوق، اضطراب در متن روایات به‌طور متعدد به چشم می‌خورد که خود یکی از دلایل بی‌اعتباری آنهاست. از جمله؛ در تفسیر قمی، یک تناقض‌گویی آشکار در خصوص مکان دیدار پیامبر (ص) با زینب وجود دارد. در ذیل آیه ۴ آورده است که پیامبر (ص) برای دیدن زید، به خانه زید آمد و زینب را دید و از زیبایی او تعجب نمود

در حالی که در ذیل آیه ۳۷ آورده است که زید و زینب با یکدیگر مشاجره نمودند و به نزد پیامبر (ص) آمدند و پیامبر (ص) زینب را دید و از زیبایی او تعجب نمود (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۷۲ و ۱۹۴) البته در تفاسیر مقاتل و قرطبی نیز آمده است که پیامبر (ص) به خانه زید آمد (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۴۹۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۱۹۰).

اشکال دوم در چگونگی ملاقات پیامبر (ص) با زینب است؛ در برخی تفاسیر آمده است که پیامبر (ص) نزد زید آمد و زینب را که در حالی که ایستاده، زیبا، سفید و از کامل ترین زنان قریش بود مشاهده کرد (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۴۹۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۱۹۰ و...). در حالی که در تفاسیر دیگر گفته شده؛ پیامبر (ص) نزد زید آمد و زینب را که در حالی که وسط اتاق خود نشسته بود و با «فهر» عطر جامد خود را می سایید، مشاهده نمود. (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۷۲ و...)

اضطراب سوم در خصوص سخنانی است که پیامبر (ص) بعد از دیدن زینب زمزمه فرموده است؛ در برخی گزارشها آمده است که پیامبر (ص) زینب را دید؛ عاشق و دلباخته او شد و فرمود؛ سبحان الله مقلب القلوب (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۴۹۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۱۹۰) در حالی که برخی دیگر گفته اند که فرمود؛ سبحان الله خالق النور و تبارک الله أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۷۲).

۵-۷. انتقاد مفسرین متأخر

این قبیل گزارشها که در تفاسیر فریقین به ویژه تفاسیر اهل سنت دیده می شود، مورد انتقاد بسیاری از مفسران بعدی قرار گرفته و به دلایل مختلف آن را مردود اعلام کرده اند از جمله؛ ابن کثیر آورده است که: «ذکر ابنُ ابي حاتم و ابنُ جریرها هنا آثاراً عن بعض السلف أحيينا أن نضرب عنها صفحاً لعدم صحتها فلا نُوردها» (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۳۷۸).

ابن ابی حاتم و ابن جریر مطالب را از برخی گذشتگان آورده اند که به دلیل عدم صحت آنها از نقل آن صرف نظر می کنیم چون این گونه اخبار وارد نشده اند (از اخبار دخیله هستند). دکتر شحاته نیز معتقد است که ورود اسرائیلیات در عصر صحابه آغاز شد ولی در

عصرتابعین زیاد شد. در ادامه افزوده است تفسیر مقاتل غالباً از اسرائیلیات درباره داستان انبیاء گذشته از جمله داستان ازدواج پیامبر (ص) با زینب متبلور بوده است (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۵، ص ۲۱۶).

علامه طباطبایی نیز آورده است که «و الروایات کثیرة فی المقام و إن کان کثیرٌ منها لایخلو من شیء» این گونه روایات در مسئله مورد بحث بسیار زیاد است، هر چند که بسیاری از آنها خالی از شبهه نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۲۷).

۶. دلایل تأیید سندی و محتوایی روایت هفتم

چنانکه گفتیم این روایت دارای سند صحیح و محکمی بوده، و با متن و مفهوم آیه سازگار و منطبق بر سیره پیامبر اعظم (ص) بوده، و عقل و منطق سلیم نیز بر آن تأکید دارد؛ از جمله روایت‌هایی است که مورد تحسین و پذیرش بسیاری از مفسران فریقین واقع شده است از جمله؛ ابن حجر از آن تمجید کرده و آورده است که؛ سیاق روایت واضح و نیکوست (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۵۲۴).

برخی نیز بعد از ذکر آن آورده‌اند که: این تفسیر که از علی بن حسین (ع) روایت شده بهترین سخن در این زمینه است و، مطلبی است که محققان از مفسران همانند زهری و بکرین علاء و قشیری و قاضی ابوبکرین عربی و... آن را قبول دارند (اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۴۸۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲۴، ص ۱۹۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۲۰۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۴۸؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۳۹۴؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۵۳۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۹۹).

قرطبی همچنین از قول ترمذی نقل نموده است که؛ «فَعَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ جَاءَ بِهَذَا مِنْ خَزَانَةِ الْعِلْمِ جَوْهَرًا مِنَ الْجَوَاهِرِ، وَ دُرًّا مِنَ الدُّرَرِ» علی بن حسین این سخن را که گوهری از گوهرها و دُرّی از دُرّهاست از خزانه غیب آورده است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲۴، ص ۱۹۲).
طبرسی نیز در تأیید روایت فوق آورده است؛ این تأویل موافق تلاوت آیه است، چون خداوند فرمود؛ او ظاهر می‌کند آنچه را که پیامبر مخفی داشته و آنچه ظاهر کرد

همان مسأله ازدواج بود، پس فرمود: ما او را به تو تزویج کردیم، پس اگر آنچه را که محبت آن را پنهان داشته یا اراده طلاق او را مخفی نموده خداوند تعالی هرآینه آن را اظهار می‌کرد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۶۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۲۷). به تعبیر دیگر آنچه را خداوند آشکار کرد؛ ازدواج پیامبر (ص) با زینب بود؛ نه عشق پنهانی پیامبر (ص) به زینب.

در کتاب *عیون اخبار الرضا (ع)* نیز آمده است که امام در پاسخ سؤالات علی بن جهم، درباره این فراز از آیه تأکید فرموده است که با عصمت پیامبر (ص) منافات ندارد، زیرا از این آیه معلوم می‌شود که خداوند اسماء همسرانی که آن جناب با ایشان ازدواج می‌کند قبلاً برایش نام برده، هم همسران در دنیایش را، و هم همسران در آخرتش را، و نیز فرموده که این‌ها مادران مؤمنین هستند و یکی از همسرانی که برایش نام برده بود، زنی بوده بنام زینب دختر جحش، و او در آن روزها همسر زید بن حارثه بود، و آن جناب این معنا را که وی (زینب) به زودی در ازدواجش درمی‌آید، از مردم پنهان می‌کرد، تا کسی از منافقین نگوید: درباره زن مردم می‌گوید همسر من است، و جزو مادران مؤمنین است، و چون از جنجال منافقین می‌ترسید، این آیه به وی خاطر نشان کرد که: تو از مردم می‌ترسی، با اینکه خدا سزاوارتر است به اینکه از او ترسی (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۲۷؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۲۸۱).

نتیجه‌گیری

با تحلیل و بررسی روایات مطروحه ذیل آیه ۳۷ سوره احزاب، در تفاسیر فریقین، کتب تاریخی، روایی، کلامی و... نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. فرزندخواندگی و احکام آن در دوره جاهلیت به‌طور جدی، اما نادرست رایج شده بود و ابطال و لغو آن نیز کار آسانی نبود. لذا اراده و حکمت الهی اقتضاء می‌کرد تا شخص پیامبر (ص) مسئولیت ابطال آن را برعهده بگیرد.

۲. ازدواج پیامبر(ص) با زینب یک فریضة الهی و با هدف شکستن یک سنت جاهلی در ارتباط با حرمت ازدواج با همسر مطلقه فرزندخوانده بوده است. در نتیجه منظور از عبارت «وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ» بنا بر روایات صحیح، این است که؛ حکم ازدواج با زینب بنت جحش، از طریق وحی به پیامبر(ص) ابلاغ شد، اما پیامبر(ص) آن را مخفی کرده بود نه اینکه عشق و علاقه قلبی خود را به زینب مخفی کرده باشد.
۳. روایات مشکوک و جعلی که از عشق و دلباختگی پیامبر(ص) به زینب حکایت دارد؛ همگی علاوه بر ضعف سندی و اضطراب در متن، با ملاک‌های عقلی و نقلی، آیات قرآن، شأن نزول آیه فوق، عصمت و اخلاق عظیم پیامبر اکرم(ص) ناسازگار و در تضادند.
۴. روایات فوق، با روایات صحیح‌های که از جانب ائمه اطهار(ع) بیان شده و مورد استقبال مفسران عامه نیز واقع شده است، ناسازگار می‌باشند.

منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن (۱۴۰۶ق)، **الذریعه الى تصانيف الشيعة**، بیروت: دارالاضواء.
۳. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دارالکتب العلمیه
۴. ابن ابی الحدید، عبد الحمید (۱۳۸۷ق)، **شرح نهج البلاغه**، قاهره: چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم.
۵. ابن اثیر، علی بن محمد جزری (۱۴۰۹ق)، **أسد الغابة فی معرفة الصحابة**، بیروت: دارالفکر
۶. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، **عیون أخبار الرضا علیه السلام**، تهران: نشر جهان.
۷. ابن حبان، محمد بن حبان بسستی (۱۳۹۶ق)، **المجروحین**، تحقیق، محمد ابراهیم زاید، بیروت: بی نا.
۸. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۸۰ق)، **تقریب الهذیب**، بیروت: دارالمعرفه.
۹. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۰۴ق)، **تهذیب التهذیب**، بیروت: دارالفکر.

۱۰. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۷۹ق)، **فتح الباری**، بیروت: دارالمعرفه.
۱۱. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۵ق)، **الإصابة فی تمییز الصحابة**، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۲. ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۰۸ق)، **العلل و معرفه الرجال**، تحقیق: وصی اله محمد عباس، بیروت: مکتبه الاسلامی.
۱۳. ابن داوود حلّی (۱۳۴۲ش)، **کتاب الرجال**، تهران: چاپ جلال الدین محدث ارموی.
۱۴. ابن سعد، محمد بن سعد بغدادی (۱۴۱۰ق)، **الطبقات الکبری**، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، **التحریر و التنویر**، بی جا: بی نا.
۱۶. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ق)، **الاستیعاب فی معرفة الأصحاب**، بیروت: چاپ علی محمد بجاوی.
۱۷. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۰۲ق)، **جامع بیان العلم و فضله**، قاهره: دارالکتب الاسلامیة.
۱۸. ابن عربی، محمد بن عبدالله (بی تا)، **احکام القرآن**، بیروت: دار الفکر.
۱۹. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغة**، قم: مکتب اعلام اسلامی.
۲۰. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق)، **تفه سیر القرآن العظیم**، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۱. ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید (۱۴۱۵ق)، **سنن ابن ماجه**، تحقیق: محمد فواد عبد الباقي، بیروت: دارالفکر.
۲۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بیروت: دارصادر.
۲۳. ابن هشام، عبدالملک (بی تا)، **السیره النبویه**، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری، بیروت: دارالمعرفه.
۲۴. ابو زکریا، یحیی بن معین (۱۳۹۹ق)، **التاریخ**، به کوشش: احمد محمد نور سیف، مکه: بی نا.
۲۵. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (۱۳۸۷ق)، **حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء**، بیروت: بی نا.

۲۶. امین عاملی، سید محسن (۱۴۰۶ق)، *اعیان الشيعة*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۲۷. اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، *البحر المحيط*، بیروت: دارالفکر
۲۸. بابایی، علی اکبر (۱۳۹۱ش)، *مکاتب تفسیری*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۹. برقی، احمد بن محمد (۱۴۱۶ق)، *الدهجاسن*، محقق: مهدی رجایی، قم: المجمع العالمي لاهل البيت.
۳۰. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۱. بلاذری، أحمد بن یحیی (۱۴۱۷ق)، *انساب الأشراف*، بیروت: دارالفکر.
۳۲. بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل*، تحقیق: عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار احیاء التراث.
۳۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزيل و أسرار التأويل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۴. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق)، *جواهر الحسان في تفسير القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. ثعلبی، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، *الكشف و البيان عن تفسير القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. جرجانی، عبدالله بن عدی (۱۴۰۹ق)، *الكامل في ضعفاء الرجال*، تحقیق سهیل زکار، بیروت: دارالفکر.
۳۷. جلالیان، حبیب اله (۱۳۷۸ش)، *تاریخ تفسیر قرآن کریم*، تهران: انتشارات اسوه.
۳۸. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، جلسه ۱، تفسیر سوره احزاب. قابل دسترسی در وبگاه: <http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/javadi/tafsir/91/92/1/17>
۳۹. حمیری، عبد الله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، *قرب الإسناد*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم
۴۰. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد (مدینه السلام)*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۱. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰ق)، *مُعْجَمُ رِجَالِ الْحَدِيثِ وَ تَفْصِيلُ طَبَقَاتِ الرِّوَاةِ*، قم: مرکز نشر آثار شیعه

۴۲. داودی، محمد بن علی بن احمد (بی تا)، **طبقات المفسرين**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۳. دروزه، محمد عزه (۱۹۶۴م)، **عصر النبی و بیئته قبل البعثة**، بیروت: دارالفیظه.
۴۴. ذهبی، محمد بن احمد (۱۳۸۲ق)، **میزان الاعتدال فی نقد الرجال**، بیروت: دارالمعرفه.
۴۵. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۲۷ق)، **سیر اعلام النبلاء**، قاهره: دارالحدیث.
۴۶. راغب اصفهانی، أبو القاسم حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، **المفردات فی غریب القرآن**، بیروت: دارالقلم.
۴۷. زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، **تاج العروس**، بیروت: دارالفکر.
۴۸. زحیلی، وهبه بن مصطفی (۱۴۱۸ق)، **التفسیر المنیر**، بیروت: دارالفکر المعاصر.
۴۹. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتب العربی.
۵۰. سید مرتضی (علم الهدی)، علی بن حسین (۱۴۰۹ق)، **تنزیه الانبیاء**، بیروت: دارالاضواء.
۵۱. سید قطب (۱۴۱۲ق)، **فی ظلال القرآن**، بیروت: دارالشروق.
۵۲. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۵۳. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۵۴. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۰۵ق)، **المعجم الكبير**، موصل: مطبعة الزهراء الحدیثه.
۵۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
۵۶. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، **تاریخ طبری**، بیروت: دار التراث العربی.
۵۷. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفه.
۵۸. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، **مجمع البحرين**، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۵۹. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۶۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰ق)، **فهرست کتب الشیعه واصولهم**، قم: چاپ عبد العزیز طباطبائی.
۶۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق)، **عده الاصول**، قم: موسسه آل البيت (ع) للطباعه والنشر.

۶۲. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، **تفسیر نور الثقلین**، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۶۳. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۱ق)، **الرجال**، قم: مکتبه الرضی.
۶۴. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، **مصمت الانبیاء**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶۵. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۶۶. فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۵ق)، **العین**، تحقیق مهدی المخزومی، قم: دار الهجرة.
۶۷. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱ش)، **قاموس قرآن**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶۸. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۶۹. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ش)، **تفسیر قمی**، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، قم: دارالکتاب.
۷۰. کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸ش)، **اختیار معرفة الرجال** (رجال کشی)، مشهد: چاپ حسن مصطفوی.
۷۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تهران: اسلامیه.
۷۲. مزی، یوسف بن عبدالرحمن (۱۴۰۶ق)، **تهذیب الکمال فی اسماء الرجال**، بیروت: موسسه الرساله.
۷۳. مسلم بن حجاج (۱۴۰۷ق)، **صحیح مسلم**، محقق: هاشم احمد بن عمر، بیروت: موسسه عزالدین.
۷۴. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷۵. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، **تفسیر الکاشف**، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۷۶. مکارم شیرازی، ناصر، و همکاران (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۷۷. نجاشی احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، **فهرست أسماء مصنفی الشیعه**، قم: انتشارات اسلامیه.

Bibliography:

1. The Holy Quran.
2. 'Arūsī Ḥuwayzī 'AA. Nūr al-Thaqalayn. Qom: Esmaeelian Publications; 4th ed, 1415 AH.
3. Abu Na'īm Isfahani A. Ḥilyat al-'Awlīya'. Beirut: np; 1387 A□/1967.
4. Abu Zakarīya YBM. Al-Ta'rīkh. Ahmad Muhammad Noor Sayf. Mecca: np; 1399 A□.
5. Akā Buzurg Tehrani MM. Al-Dharī'a ilā Taṣānīf al-Shī'a. Beirut: Dar al-'Aḍwa'; 1406 A□.
6. 'Alam-al-Hudā SM. Tanzīh al-'Anbīyā'. Beirut: Dar al-'A□wa'; 1409 A□.
7. Ālūsī SM. Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah; 1415 A□.
8. Amin SM. 'A'yān al-Shī'ah. Beirut: Dar al-Ta'aruf li al-Maṭbū'āt; 1406 AH.
9. Āndulusī AḤMY. Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr. Beirut: Dar al-Fikr; 1420 AH.
10. Babayi AA. The Review of Exegetical Schools & Methods. Qom: Research Institute of Law & University; 1391 □S.
11. Baghawī HBM. Ma 'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Dār Ḥiyā al-Turāth al-'Arabī; nd.
12. Balādhurī AbY. 'Ansāb al-'Ashrāf. Beirut: Dar al-Fīr; 1417 A□.
13. Balkhī MBS. Tafsīr Maqātil bin Sulaymān. Beirut: Dar Ḥiyā' Al-Turāth; 1423 AH.
14. Barqī ABM. Al-Maḥāsīn. Mehdi Rajaei. Qom: Al-Majma' al- 'Alami li Ahl al-Bayt (AS); 1416 A□.
15. Bayḍāwī 'B'. Anwār Al-Tanzīl wa Asrār Al-Ta'wīl. Researched by Mohammad 'Abdorrahman Al-Mar'ashlī, Beirut: Dār Ḥiyā' Al-Turāth Al-'Arabī; 1418 A□.
16. Darwazah MI. 'Aṣr al-Nabī wa Bay'atuhū Qabl al-Bi'tha. Beirut: Dar al-Yafī'ah; 1964.
17. Dāwūdī MbAbA. Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah; nd.
18. Dhahabī MA 'U. Sīyaru 'A'lām al-Nubalā'. CAiro: Dar al-□a□ith; 1427 AH.
19. Dhahabī MbA. Mīzān al-'Itidāl fi Naqd al-Rijāl. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1382 AH.

20. Fakhr Rāzi Mb'U. 'Iṣmat al-'Anbīya'. Beirut: Dār al-Kutub al- 'Ilmīyah; 1409 AH.
21. Fakhr Rāzi Mb'U. Mafātīḥ al-Ghayb. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī; 1420 A□.
22. Farāhīdī KhbA. Kitāb al-'Ayn. Qom: □ijrat P□blication; 1405 A□.
23. Ḥillī HbY. Al-Rijāl. Qom: Al-Maktaba al-Ra□ī; 1381 A□.
24. Ḥimyarī 'ABJ. Qurb al-'Isnād. Qom: Mu'assisat 'Al al-Bayt (AS); 1413 AH.
25. Ibn 'Abdulbirr Yb 'A. 'Al'istī'āb fī Ma'rifat-i al-'Aṣḥāb. Ali Muhammad al-Bajāwī. Beirut: Dar al-Jail; 1412 A□.
26. Ibn 'Abdulbirr Yb 'A. Jāmi' Bayān al- "ilm wa Faḍlih. Cairo: Dar al-K□t□b alI□amiyah; 1402 A□.
27. Ibn 'Arabi MbA. Aḥkām al-Qur'an. Beirut: Dar al-Fikr; nd.
28. Ibn Abi al-Ḥadīd 'I 'AḤH. Sharḥ-u Nahjulbalāghah. Muhammad 'Ab□faḍl Ibrahim. Cairo: M□hamma□'Ab□faḍl Ibrahim; 1387 A□.
29. Ibn 'Āshūr MbṬ. Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr. Np: nd.
30. Ibn Athīr Jazarī 'AMBM. 'Usd Al-Ghābah fī Ma'rifah Al-Ṣaḥābah. Beirut: Dar al-Fi□r; 1409 A□.
31. Ibn Dāwūd HbA. Kitāb Al-Rijāl. Tehran: Jalal al-Din Muhaddith 'Urmawī; 1342 □S.
32. Ibn Fāris A. Mu'jam Maqāyīs Al-Lughah. Qom: Maktab al-'A'lām Al-I□lāmī; 1404 A□.
33. Ibn Habbān MbHB. Al-Majrūhīn. Muhammad Ibrahim Zayed. Beirut: NP; 1396 A□.
34. Ibn Hajar 'Asqalānī AbA. Al-'Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah. Beirut: Dār al-Kutub al- 'Ilmiyah; 1415 A□.
35. Ibn Hajar 'Asqalānī AbA. Fath Al-Bārī. Beirut: Dār al-Ma'rifah; 1379 AH.
36. Ibn Hajar 'Asqalānī AbA. Tahdhīb Al-Tahzīb. Beirut: Dār al-Fi□r; 1404 AH.
37. Ibn Hajar 'Asqalānī AbA. Taqrīb Al-Tahzīb. Beirut: Dār al-Ma'rifah; 1380 AH.
38. Ibn Hanbal AbM. Al- 'Ilal wa Ma'rifat al-Rijāl. Wasiyullah Muhammad Abbas. Beirut: I□lami Library; 1408 A□.
39. Ibn Hishām 'A. Al-Sīrah Al-Nabawīyah. Muṣṭafā Saqqā. Beirut: Dar al-Ma'rifah; nd.

40. Ibn Kathīr I. Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Muhammad Ali Baydūn Pūblication; 1419 A□.
41. Ibn Mājah MBY. Al-Sunan. Beirut: Dār Fi□r; 1415 A□.
42. Ibn Manzūr MBM. Līsān al-'Arab. Beirut: Dar al-Sa□īr; 3r□ e□ 1414 AH.
43. Ibn Sa'd M. Al-Ṭabaqāt Al-Kubrā. Mohammed Atta. Beirut: Dar al-Kutub Al- 'Ilmīyah; 1410 A□/1990.
44. Jalaliyan □. □i□tory of Q□r'an Exege□□ □ehran: O□veh; 1378 □S.
45. Javadi Amoli A. Tafsīr Tasnīm (Tasnīm Exegesis). Session 1 (Interpretation of Surah Ahzab). Retrieved: [http:// www.eshia.ir /feqh/ archive/ text/ javadi/ tafsir /91/92/1/17](http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/javadi/tafsir/91/92/1/17)
46. Jurjānī AbA. Al-Kāmil fi al-Ḍu'afā'. Suhayl Zakkār. Beirut: Dar al-Fikr; 1409 AH.
47. Kashshī Mb'. 'Ikhtiyār Ma'rifat al-Rijāl. Ma□hha□ Mo□afavi; 1348 □S.
48. Khaṭīb Baghdadi AbA. History of Baghdad (City of Peace). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah; 1417 A□.
49. Khu'ī S'A. Mu'jam al-Rijāl al-Hadīth wa Tafṣīl Ṭabaqāt al-Ruwāt. Qom: Shi'a Publications Center; 1410 A□.
50. Kulaynī, MBY. 'Uṣūl al-Kāfī. Ghafari AA & Akhondī M. Tehran: Dar al-Kutub al-I□lāmīyah; 1407 A□.
51. Makarem Shirazi et al. The Commentary of Nemmoneh. Tehran: Dar al-Kutub al-I□lamiyah; 1374 □S.
52. Mizzī YbAR. Tahdhīb al-Kamāl fi 'Asmā' al-Rijāl. Bashār 'Awād Ma'rūf. Beirut: Al-Ri□ālah In□tit□te; 1406 A□.
53. Mughniyah MJ. Tafsīr al-Kāshif. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmiyyah; 1424 AH.
54. Muslim ibn Hajjāj. Al-Ṣahīh. Hashem Ahmad bin Omar. Beirut: 'Izz al-Dīn In□tit□te; 1407 A□.
55. Mustafawī. H. Al-Tahqīq fī Kalamāt al-Qur'an al-Karīm. Beirut, Cairo, Lon□on: np; 4th e□ 1430 A□.
56. Najāshī ABA. Al-Rijāl. Qom: I□lamic Pūblication□Office; 1365 □S.
57. Qarashi SAA. Qamous-i Qur'an. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah. 1371 HS.
58. Qumī, AbI. Tafsīr al-Qumī. Qom: Dār al-Kitāb Pūblication□; 1367 □S.
59. Qurtubī, Mb'. Al-Jāmi' li-'Aḥkām al-Qur'ān. Tehran: Naser Khosrow Pūblication□; 1364 □S.

60. Rāghib Isfahāni HBM. Al-Mufradīt fī Gharīb Al-Qur'an. Beirut: Dar al-Qalam; 1412 A□.
61. Ṣadūq (Ibn Bābiwayh) MbA. 'Uyūn 'Akhbār Al-Riḍā (AS). Tehran: Jahan Publication□ 1378 □S.
62. Sayed Quṭb. Fī Zilāl al-Qur'an. Cairo: Dar al-Sharūq; 1412 A□.
63. Suyūṭī JD. Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bil-Ma'thūr. Qom: Ayatullah Mar'aḥi Najafi' □Library; 1404 A□.
64. Ṭabarānī SBA. Al-Mu'jam al-Kabīr. Cairo: Matba'at al-Zahra al-□a□ithiyah; 1405 A□.
65. Ṭabarī MbJ. Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Dār al-Ma'rifah; 1412 AH.
66. Ṭabarī MbJ. Ta'rīkh al-Ṭabarī. Beirut: Dār Ihya' Al-Turāth Al-'Arabī; 1378 AH.
67. Ṭabāṭabāeī, S. Muhammad Hussein. Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an. Qom: Islamic Publication□Office; 1417 A□.
68. Ṭabrisī FbH. Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. Tehran: Naser Khoṭrow; 1372 □S, 3rd ed.
69. Th'ālabī 'AM. Jawāhir al-ḥisān fī Tafsīr al-Qur'an. Muhammad Ali Mu'awwad & Shaikh 'Adel Ahmad 'Abdulmawjūd. Beirut: Dar 'Ihya' al-Turāth al-Arabī; 1418 A□.
70. Tha'labī Nayshābūrī AABI. Al-Kashf wa Al-Bayān 'an Tafsīr Al-Qur'an. Beirut: Dār Ihya' Al-Turāth Al-'Arabī; 1422 A□.
71. Turayhī FbM. Majma' al-Baḥrayn. Sayyid 'Ahmad Husseinī Eshkivari. □ehran: Morta□avi; 1375 □S.
72. Ṭūsī MBH. 'Uddat al- 'Uṣūl. Qom: Al al-Bayt (AS) In□tit□te; 1403 A□.
73. Ṭūsī MBH. Al-Fihrist. Qom: Abdulaziz Tabatabayi; 1420 AH.
74. Ṭūsī MbH. Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān. Lebanon: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī; 1378 □S.
75. Zamakhsharī Mb'U. Al-Kashshāf. Beirut: Dār al-Kutub 'Arabī; 1407 AH, 3rd ed.
76. Zubaydī MMH. Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs. Beirut: Dar al-Fikr, 1414 AH.
77. Zuḥaylī W. Al-Tafsīr al-Munīr fī al- 'Aqīdah wal-Sharī'a wal-Manhaj. Beirut: Dar al-Fi□r; 1418 A□.

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

سال شانزدهم، شماره ۳، زمستان ۱۳۹۸، پیاپی ۴۴، صص ۷۱-۹۸

تحلیل و نقد تأثیر مبانی کلامی در تفسیر قرآن کریم (مطالعه موردی سخن سیدمرتضی در تفسیر آیات نخستین سوره عبس) محمد سلطانی رنانی^۱

DOI:10.22051/TQH.2019.25015.2378

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۹

چکیده

تفسیر قرآن کریم و باورهای کلامی رابطه‌ای دوسویه دارند. از سویی باورهای کلامی به آیات قرآن مستدل می‌شوند، و از سویی دیگر باورهای کلامی به منزله قرینه صارفه موجب رفع ید از ظواهر برخی آیات قرآن و گذر از معنای حقیقی به معنای غیرحقیقی می‌شود. تحلیل و بررسی گستره تأثیر مبانی کلام در تفسیر، آسیب‌ها و نابسامانی‌هایی را آشکار می‌کند. سیدمرتضی (م ۴۳۶هـ) در آثار کلامی خویش، آیاتی از قرآن را تفسیر کرده است. وی در بیان گستره عصمت پیامبر و پاسخ به پرسش‌های مفروض، به تفسیر آیات نخستین سوره عبس پرداخته است، و از آن رو که عبوس کردن را کرداری نفرت‌انگیز می‌شمرد و پیامبران را از کردار نفرت‌آمیز معصوم می‌داند؛ عبوس کننده در آیات عبس را شخصی جز پیامبر می‌پندارد و البته خطاب‌های عتاب‌آلود موجود در این آیات را نیز به

پیامبر متوجه نمی‌داند. بسیاری از مفسران شیعه از سخن سیدمرتضی پیروی کرده‌اند. تحلیل و نقد سخن سیدمرتضی آشکار خواهد کرد که در پی تطبیق باور کلامی بر آیات عبس خطاهایی روی داده است: بی‌توجهی به معنای ماده و ساخت "عَبَسَ"، نادیده گرفتن ویژگی باب مزیدفیه (یزگی)، و قرائن موجود در سیاق آیات، و روایات وارد در شأن نزول، و خطا در مقدمات استدلال کلامی. این آسیب‌ها ریشه در سیطره مبانی کلامی بر قواعد و اصول علم تفسیر دارد و توجه به آنها زمینه را بر حفظ حدود و قوانین هر یک از حوزه‌های تفسیر و کلام آماده می‌سازد و از آسیب‌های تفسیر کلامی آیات قرآن می‌کاهد.

واژه‌های کلیدی: سیدمرتضی، سوره عبس، عصمت پیامبر، مبانی کلامی تفسیر.

مقدمه

تفسیر قرآن کریم و دانش کلام دو حوزه مرتبط از علوم اسلامی است؛ از سویی متکلم مسلمان برای اثبات، توضیح و دفاع از معتقد خویش به آیات قرآن تمسک می‌کند و البته در دیدگاه وی، سرچشمه گرفتن باورهای کلامی از آیات وحی نشان‌دهنده سلامت، استواری و حقانیت آن باورها است. بی‌گمان متکلم در این راه به اصول و قواعد تفسیر نیازمند است. البته در دیدگاه هر متکلم مسلمان، سرچشمه گرفتن باورهای کلامی از آیات وحی نشان‌دهنده سلامت، استواری و حقانیت آن باورها است. بی‌گمان متکلم در این راه به اصول و قواعد تفسیر نیازمند است. و از سویی دیگر، باورهای کلامی هر مفسری در تفسیر وی از قرآن کریم نیز بس تأثیر دارد به گونه‌ای که مفسر را وادار می‌کند که آیه قرآنی را در چهارچوب پذیرفته شده کلامی خویش تفسیر کند.

براین اساس، تأثیر گذاری متقابل اندیشه کلامی مفسر در فهم و تفسیر وی از قرآن کریم امری ضروری و حتمی است که محیط میان رشته‌ای کلام-تفسیر را رقم می‌زند. به ویژه دامنه مبانی کلامی در تفسیر آیات قرآن تا آنجا گسترش پیدا می‌کند که می‌توان گفت: هیچ یک از آیات قرآن را نمی‌توان بدون اعتماد بر مبانی کلامی تفسیر نمود. با این حال، تأثیر و تأثر کلام و تفسیر دچار آسیب‌هایی است. می‌توان این آسیب‌ها را ذیل دو عنوان اصلی طرح کرد:

الف) نادیده گرفتن قواعد استدلال و استنتاج منطقی، به عنوان نمونه اخذ نتیجه قطعی از مقدمات ظنی.

ب) چشم‌پوشی از مبانی و اصول یکی از دو دانش و مصادره یکی از آن دو به نفع دیگری.

دانش کلام متکفل بیان، استدلال و دفاع از اعتقادات دینی است، و اعتقاد اصل دین است، و تفاوت فرق و مذاهب پیش‌تر و بیشتر بر اساس اعتقادات شکل می‌گیرد؛ بر این اساس، تأثیر و سیطره باورهای کلامی بر تفسیر قرآن، گسترده‌تر و البته پرآسیب‌تر است. پدیده‌ای که آن را می‌توان "کلام‌زدگی تفسیر قرآن" نامید. این پدیده به ویژه در آثار متکلمانی که آیات قرآنی را در آثار کلامی خویش تفسیر کرده‌اند، به وضوح قابل پیگیری، تحلیل و نقد است.

بی‌گمان پژوهش در این موضوع، اصالت و اعتبار هر دو حوزه کلام و تفسیر قرآن را تضمین می‌کند و از استخدام آیات قرآن کریم در راستای تثبیت و تقویت پندارهای ناستوار و انحرافی جلوگیری می‌کند. پژوهش در این راستا نیازمند مطالعه و تحلیل مصداقی است که به خوبی بتواند پدیده کلام‌زدگی در تفسیر قرآن را آشکار کند؛ مصداقی پر دامنه و تأثیر گذار از متکلمانی نامدار می‌تواند نمونه‌ای برای دیگر موارد و مصداقی به شمار آید. در جستجو و بررسی مصداقی گوناگون، سخنان علم الهدی، سیدمرتضی (علی بن حسین موسوی، م. ۴۳۶ق.) در تفسیر آیات نخستین سوره عبس را چنین یافتیم. سیدمرتضی

از برترین و پیشگام‌ترین متکلمان شیعه اثناعشری است که البته سخنان وی مورد احترام و گاه تبعیت دیگر فرق اسلامی نیز واقع شده است.

طرح مسئله

سیدمرتضی در کتابی کلامی، در باب عصمت پیامبر اکرم (ص) و بیان گستره این باور، و در مقام پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و شبهات مطروح در این باب، آیات نخستین سوره عبس را تفسیر می‌کند. بسیاری از مفسران شیعه (اثنی عشری و زیدی)، بلکه فخر رازی در کتاب *عصمه الانبیاء*، سخن سیدمرتضی را می‌پذیرند. (ر.ک. شرفی، ۱۴۱۸: ج ۱، ص ۳۰۲، رازی، ۱۴۰۹: ص ۱۳۷) تحلیل و نقد سخنان سیدمرتضی در این موضوع به‌خوبی می‌تواند دامنه و آثار سیطره باور کلامی بر تفسیر را آشکار سازد.

در تفسیر آیات قرآن کریم، چهار عامل تعیین‌کننده است: (۱) برآمد واژگان و جملات آیات، (۲) اخبار وارد در شأن نزول، (۳) سنت پیامبر اکرم و پیشوایان معصوم، و (۴) آموزه‌ها و مبانی کلامی. در تفسیر آیات نخستین سوره عبس و با تحلیل سخنان سیدمرتضی در این باب، نسبت سه عامل نخست با مبانی کلامی و آسیب‌های موجود در تعامل این حوزه‌ها آشکار می‌شود.

بر این اساس، مسئله مورد پژوهش این مقاله تفسیر و تحلیل آیات نخستین سوره عبس یا بررسی اخبار شأن نزول این آیات نیست؛ بلکه مسئله به‌ویژه تحلیل و بررسی سخن سیدمرتضی در تفسیر آیات عبس است، بدین هدف که مناسبات کلام و تفسیر و آسیب‌های واقع در این مناسبات آشکار شود. البته در طی این پژوهش، نقاط ضعف و قوت دو دیدگاه تفسیری جاری در آیات نخستین سوره عبس نیز تبیین می‌شود.

پیشینه پژوهش

پیشینه این پژوهش در دو حوزه قابل طرح است. نخست آثاری که به محیط میان‌رشته‌ای تفسیر-کلام پرداخته‌اند، همچون کتاب‌های "مفهوم العدل فی تفسیر المعتزله"

اثر محمود کامل، "مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن" اثر مهدی هادوی، "تحلیل و بررسی مبانی کلامی تفسیر قرآن" اثر محمد سلطانی، و مقاله‌های: "مبانی کلامی شیعه در تفسیر المیزان" اثر منوچهر خلیلی، "آراء و نظریات کلامی تفسیر مجمع البیان" اثر عبدالحمید صفوی، "مبانی کلامی تفسیر موضوعی" اثر علی نصیری، "درآمدی بر مبانی کلامی استنباط از قرآن" اثر احمد مبلغی، "درآمدی بر مبانی کلامی تفسیر علمی قرآن" اثر بهاره مظاهری. این آثار بیشتر به کشف و استخراج مبانی کلامی تفاسیر قرآن در مکاتب مختلف پرداخته‌اند و گاه گستره تأثیر گذاری یک باور کلامی را در منابع، قواعد و مفاد تفسیر آشکار ساخته‌اند.

حوزه دوم آثار پدیدآمده در تفسیر آیات نخستین سوره عبس است. در کتب تفسیر، به اجمال یا تفصیل، اختلاف واقع در تفسیر این آیات گزارش شده؛ و البته تفاسیر قمی، تبیان، مفاتیح الغیب، بیان السعاده، اطیب البیان، پرتویی از قرآن و الجدید بیشتر مورد توجه است. آیات عبس مورد توجه برخی متکلمان قرار گرفته است؛ سیدمرتضی در "تنزیه الانبیاء"، قاضی عبدالجبار در "ثبیت دلائل النبوه"، و فخر رازی در "الاربعین" و "عصمه الانبیاء" بدین آیات پرداخته‌اند.

مقالاتی نیز درباره آیات عبس و بازشناسی عابس انتشار یافته است؛ "کشف راز معاتب و عتاب در سوره عبس" اثر برومند وجودوی، بر آن است که دو عتاب نرم و تند در این آیات متوجه دو نفر است، و عتاب نخست به پیامبر اکرم توجه دارد. "تحلیل دیدگاه تفسیری فریقین در آیات آغازین سوره عبس" اثر سیدمحسن کاظمی، پس از بررسی ظاهر و اژگان آیات، روایات شأن نزول و سخنان مفسران به نتیجه قطعی نرسیده است. "بررسی سوره عبس از دیدگاه سبک‌شناسی گفتمانی" اثر جرفی و محمدیان، با توجه به نظریه میشل فوکو در تحلیل متن، سوره عبس را بررسی کرده و عبوس‌کننده را پیامبر اکرم دانسته است. "عصمت پیامبر و سوره عبس" اثر محمدحسن صرام، به نسبت سنجی اعتقاد عصمت پیامبر و تفسیر آیات نخست سوره عبس پرداخته و در جهت توافق میان برآمد آیات و اعتقاد کلامی، همان سخن مقاله "کشف راز معاتب و عتاب" را باز تحلیل کرده است.

آثار این حوزه بیشتر در جهت توافق میان مفاد آیات عبس و گسترده‌گی عصمت پیامبر پدید آمده‌اند. و در جهت پاسداشت باور کلامی، بلکه ایجاد حاشیه امن برای آن، جانب تفسیر قرآن را فرو گذاشته‌اند.

مقاله حاضر، اصل تأثیر گذاری متقابل کلام و تفسیر را مسلم می‌شمرد و در مرحله پس از آن به آسیب شناسی این تأثیر می‌پردازد، و به ویژه سیطره نگرش کلامی بر تفسیر آیات وحی را مورد نقد قرار می‌دهد. در مواجهه با آیات عبس، تفاوت عمده این مقاله با آثار پیشین آن است که آن آثار کم‌وبیش مقهور اندیشه کلامی و نام بزرگ سیدمرتضی بوده‌اند و از نقد صریح سخنان وی خالی هستند. در حالی که مقاله حاضر، با اذعان به والایی جایگاه سیدمرتضی، سخن وی را در تفسیر آیات عبس، و در سه حوزه ظاهر الفاظ، اخبار تفسیری و سیره پیامبر، نقد می‌کند و آشکار می‌سازد که سیدمرتضی، و پیروان وی، در تفسیر آیات عبس، از اصول قطعی حاکم بر تفسیر قرآن چشم پوشیده‌اند تا گستره عصمت و والایی مقام پیامبر خدشه‌ای نپذیرد. در حالی که تفسیر بسامان و قاعده‌مند آیات عبس نیز در عصمت و مقام پیامبر خدشه‌ای وارد نمی‌کند.

۱. سبب نزول آیات عبس

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ عَبَسَ وَ تَوَلَّى * أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى * وَ مَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزْكَى * أَوْ يَدَّكُرُ فَنَنْفَعَهُ الذِّكْرَى * أَمَا مَنِ اسْتَعَى * فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى * وَ مَا عَلَيْكَ إِلَّا يَزْكَى * وَ أَمَا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى * وَ هُوَ يَخْشَى * فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى».

آیات ده گانه آغاز سوره عبس از رویدادی خبر می‌دهد، در این رویداد چهار طرف وجود دارد؛ دو طرف به ویژگی، و دو طرف به ضمیر یاد شده‌اند. از نخستین فرد، با ضمیر فاعلی در "عَبَسَ" و "تَوَلَّى" و ضمیر مفعولی در "جاءَهُ" یاد شده است، این سه ضمیر غایب به کسی بازمی‌گردد که نابینا نزد وی آمده، و وی چهره در هم کشیده و روی بازگردانده است. بر این اساس، آن کس که از نابینا روی ترش کرده و برگردانده، تنها در مقام غایب قرار گرفته است. دومین فرد، مرد نابینایی است که نزد همه شناخته شده، از این رو ویژگی

وی (نابینایی) با "ال" عهد ذهنی همراه شده است. سومین طرف در این رویداد، مفرد مخاطبی است که از آیه سوم تا دهم و در مجموع هفت بار در ضمائر متصل و منفصل و افعال حضور دارد. و از چهارمین طرف رویداد با عنوان "مَنْ اسْتَعْنَى" (بی نیاز) یاد شده است.

محمد بن جریر طبری به شش سند گوناگون از عبدالله بن عباس، عائشه، عبدالرحمن بن زید، قتاده، ضحاک و مجاهد نقل می کند که پیامبر اکرم در جمعی از اشراف قریش همچون امیه بن خلف، عتبه و شیبه سخن می گفت، مسلمان نابینایی به نام عبدالله بن ام مکتوم نزد آن حضرت آمد و مکرر از وی درخواست قرائت و تعلیم قرآن کرد. پیامبر چهره درهم کشید و روی از نابینا برگرداند و سخن خویش ادامه داد. بدین سبب، آیات نخستین سوره عبس نازل شد و آن حضرت را عتاب نمود (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰، صص ۴-۳۲). عموم مفسران اهل سنت این شأن نزول را پذیرفته اند.

در تفسیر قمی آمده است ابن ام مکتوم نزد پیامبر آمد، پیامبر وی را مقدم داشت و بدین جهت عثکن (عثمان؟) به او اخم کرد و از او روی برگرداند و آیات عبس در مذمت وی نازل شد (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۰۴). این شأن نزول به معصوم نسبت داده نشده، و نسبت به خطاب های آیات سوم تا دهم نیز سخنی در آن نیامده است. سیدمرتضی نیز در دفاع از عصمت فراگیر پیامبر اکرم، عبس کننده را پیامبر ندانسته و البته عبس کردن را به فرد دیگری نیز نسبت نداده است (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۲۵۰، ص ۹-۱۱۸). بسیاری از عالمان شیعه از تفسیر قمی و سیدمرتضی پیروی کرده اند.

۲. سیدمرتضی؛ متکلمی در مقام تفسیر

متکلمان مسلمان از دیرباز در اثبات عصمت انبیاء و گستره آنان، سخنان گوناگونی داشتند و از این رو کتابها و رساله هایی در این باب تدوین کرده اند، سیدمرتضی نیز در "تنزیه الانبیاء" پرسش هایی درباره عصمت پیامبران الهی را پاسخ می دهد. وی در هشتمین پرسش بخش پیامبر اکرم به آیات عبس می پردازد و می نویسد:

«پرسش: اگر گفته شود که مگر خداوند پیامبرش را عتاب نکرده که از ابن‌مکتوم روی برگرداند و به دیگری روی آورد و این [کار] دست کم گناهی کوچک است.

پاسخ می‌گوییم: ظاهر آیه بر آن دلالت ندارد که به پیامبر متوجه باشد و در آن دلالتی نیست که آیه به پیامبر خطاب کرده باشد؛ بلکه آیه تنها از رویدادی خبر می‌دهد و تصریح نمی‌کند که این رویداد درباره کیست. و در پی اندیشه در آیه آشکار می‌شود که منظور آیه پیامبر نبوده است؛ زیرا آن شخص را به ترش‌رویی (عبوس) توصیف کرده و نه در قرآن و نه در گزارش‌های دشمنان منکر، چه رسد به سخن مؤمنان ره‌یافته، پیامبر به ترش‌رویی توصیف نشده است. آن شخص چنین توصیف شده که به توانگران می‌پردازند و از تهیدستان وامی‌ماند، و هر کس پیامبر را بشناسد، وی را چنین توصیف نخواهد کرد. و این ویژگی‌ها با اخلاق بزرگ‌منشانه و مهربانی و دلسوزی پیامبر نسبت با مردمان شباهت ندارد.

و چگونه می‌توان به پیامبر گفت: و بر تو نیست که وی پیراستگی پیشه نکند، حال آنکه پیامبر بر فراخواندن و آگاه کردن برانگیخته شده است، و چگونه می‌توان گفت که پیراسته شدن دیگران بر پیامبر نیست، حال آنکه این سخن، پیامبر را وامی‌دارد که انگیزه‌ای بر ایمان مردم نداشته باشد و گفته شده که این سوره درباره مردی از اصحاب پیامبر نازل شده که این کارها را انجام داده است. و اگر ما تردید کنیم که این آیات درباره چه کسی نازل شده، شایسته نیست که شک کنیم که منظور این آیات، پیامبر نیست. و چه کاری بیشتر از ترش‌رویی در روی مؤمنان و واگذاشتن آنان و روی آوردن و مشغول شدن به توانگران کافر موجب تنفر است؟! و حال آنکه خداوند

پیامبر را از کردارهایی پیراسته است که در نفرت‌انگیزی بسیار از آنچه در این آیات آمده، کمتر است» (سیدمرتضی، ۱۲۵۰، ص ۹-۱۱۸).

سیدمرتضی در این بیان، سه ادعا درباره معنای آیات نخست سوره عبس، یک ادعا درباره سیره پیامبر اکرم، و دو ادعا در حوزه کلام مطرح می‌کند. تحلیل و بررسی این شش ادعا و ادله و شواهد آن، مناسبات تفسیر قرآن با سیره پیامبر و مبانی کلامی را در سخن سیدمرتضی آشکار می‌سازد.

۲-۱. سیدمرتضی و معنای ظاهری آیات عبس

سیدمرتضی در بیان معنای آیات عبس سه ادعا را طرح می‌کند:

الف: "دلیلی بر آن نیست که این آیات به پیامبر اکرم خطاب کرده باشد".

در واقع، سیدمرتضی نه تنها فردی جز پیامبر را عبوس کننده می‌شمرد؛ بلکه خطاب‌های موجود در آیات سوم تا دهم سوره عبس را نیز متوجه به پیامبر نمی‌داند. گویی سیدمرتضی در آیات عبس، منکر آن است که خطاب مفرد در قرآن کریم به پیامبر متوجه است. در حالی که وی در مواضع متعدد دیگری بدین مطلب اقرار داشته است که ضمیر مفرد خطاب‌ی در قرآن کریم به پیامبر بازمی‌گردد. سیدمرتضی در آیات "فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ" (یونس: ۹۴)، "كِتَابٌ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ" (اعراف: ۲)، "عَمَّا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَبْتَلِيَنَّ لَكَ" (توبه: ۴۳) ضمیر خطاب‌ی مفرد را به پیامبر بازمی‌گرداند. (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳ ص ۷۹، ۱۰۶ و ۴۰۳).

نخستین مفسری که سخنان سیدمرتضی را در باب عبوس کننده نقل و تأیید می‌کند، شیخ طوسی است. با این حال شیخ طوسی تصریح می‌کند که مخاطب آیات سوم تا دهم پیامبر اکرم است (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱۰ ص ۲۶۰).

مفسران بزرگ در آیات پرشماری بدین امر اذعان داشته‌اند که خطاب مستقیم خداوند در وحی (ضمیر مفرد خطابی) به پیامبر اکرم متوجه است. (به‌عنوان نمونه بنگرید طوسی، ۱۴۰۹، ج ۳ ص ۵۴۲؛ ج ۵، ص ۶۲؛ ج ۸، ص ۴۷۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۶، ص ۹۲). ابن‌عاشور عرف قرآن را آن می‌داند که همواره ضمیر مفرد خطابی را به پیامبر اکرم متوجه می‌سازد (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ج ۲۷، ص ۱۵۶).

گذشته از این اصل، سیدمرتضی در سخن خویش بر آیات سوم، چهارم و نهم سوره عبس چشم پوشیده است؛ مفاد این آیات نشان‌دهنده آن است که مردمان برای تزکی و تذکر نزد مخاطب این آیات می‌آمدند، و به ویژه مرد نابینا به حال خشیت و دوان‌دوان نزد مخاطب آیات آمده است. مسلمانان به هدف تزکی و تذکر و به خشیت تمام نزد چه کسی به جز پیامبر می‌رفتند؟! مرحوم طالقانی در بیان این مطلب می‌نویسد:

«آیا باور کردنی است که این خطاب‌های پی‌درپی متوجه به شخص مجهولی از بنی‌امیه باشد؟! این فرد اموی که بوده که این اندازه قرآن به او اهمیت داده و مسئول تزکیه و تذکر دیگری بوده؟ و شخص مسلمان کور و روشن‌دل با سعی و کوشش به وی روی می‌آورده؟ آیا در خطاب‌های ابتدایی قرآن موردی می‌توان یافت که مخاطب جز شخص رسول اکرم باشد؟» (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۱۲۴).

ب: "فرد ملامت‌شده به عبوس بودن توصیف شده است."

سیدمرتضی بر آن است که آیات نخستین سوره عبس درباره پیامبر اکرم نازل نشده است، وی در استدلال بر سخن خویش، اوصاف عبوس بودن و تصدی توانگران و وانهادن تهیدستان را با اخلاق و سیره پیامبر اکرم ناسازگار می‌شمرد. این استدلال بر این ادعا استوار است که آیات سوره عبس، فرد ملامت‌شده را به آن صفات به گونه‌ای توصیف کرده که گویی روش و منش همیشگی وی بوده است. به ویژه عبارت "لَأْتَهُ وَصْفُهُ بِالْعَبُوسِ" در

سخن سیدمرتضی متضمن این معناست که فرد ملامت شده، بر پایه ساخت صفت مشبیه (فَعول: عَبَس) همواره ترش رو بوده است.

این سخن با ظاهر آیات سوره عبس سازگار نیست؛ این آیات، دو فعل را به فرد ملامت شده نسبت می‌دهد: عَبَسَ، تَوَلَّى. و دو فعل را نیز در ساخت مفرد مخاطب و در سیاق ملامت می‌آورد: تَصَدَّى، تَلَهَّى. بی‌گمان ساخت‌های فعل، فاعل و صفت مشبیه با یکدیگر متفاوت هستند. فعل بر رویداد دلالت دارد، و اگر معنایی یک‌بار بر کسی روی دهد، می‌توان آن معنا را در ساخت فعلی به او نسبت داد. در حالی که ساخت فاعلی، از آن رو که اسم است، بر نحوه‌ای ثبوت و تداوم دلالت دارد. و بیشتر از فاعل، ساخت صفت مشبیه است که تنها درباره کسی به کار می‌رود که آن معنا صفت همیشگی و ویژگی دائمی وی شده است.

این تفاوت در دیگر آیات قرآن نیز قابل پیگیری است. به‌عنوان نمونه، تفاوت ساخت‌های فعلی و فاعلی را در این آیه بنگرید: "إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ" (نحل: ۱۰۵) اختتام این آیه، تکرار نیست؛ بلکه مفید معنایی اضافه بر پیش است. آیه بر آن دلالت دارد که تنها کسانی بر خداوند دروغ می‌بندند که به آیات الهی ایمان ندارند. در این بخش، دروغ بستن در ساخت فعلی به این گروه نسبت داده شده؛ در اختتام آیه آنان به "الکاذبون" توصیف می‌شوند که اسم فاعل است و بر تعمد (فاعلیت) و تلبس مکرر به مصدر دلالت دارد.

به هر روی، اسناد فعل "عَبَس" به پیامبر به معنای عبوس دانستن وی نیست؛ پس این برداشت تفسیری سیدمرتضی نیز قابل نقد و خدشه است. مرحوم آقای طالقانی بدین نقد نیز اشاره می‌کند (ر.ک. طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۱۲۴).

ج: "فرد ملامت شده چنین توصیف شده که به توانگران می‌پردازند و از تهیدستان وامی‌ماند".

عبارت سیدمرتضی چنین است: "ثُمَّ وَصَفَهُ بِأَنَّهُ يَتَّصِدِّي لِلْأَغْنِيَاءِ وَ يَتَلَهَّى عَنِ الْفُقَرَاءِ"، در حالی که آیات سوره عبس به هیچ وجه دلالتی بر چنین توجیهی ندارد. فعل "تَصَدَّى" به اغنیاء تعلق نگرفته؛ بلکه به "مَنْ اسْتَغْنَى" متعلق شده است.

"مَنْ اسْتَغْنَى" یعنی آن کس که خود را بی‌نیاز بداند؛ این تعبیر به هیچ وجه منحصر در توانگری مالی نیست؛ چنانکه در تفسیر مقاتل بن سلیمان آمده است: "فَأَمَّا مَنْ اسْتَغْنَى عَنِ اللَّهِ فِي نَفْسِهِ" (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۵۹۰)؛ آن کس که خود را از خداوند بی‌نیاز می‌شمرد. و در تفسیر بحر العلوم آمده است: "يَعْنِي اسْتَغْنَى بِنَفْسِهِ عَنِ ثَوَابِ اللَّهِ" (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۵۴۷) آن کس که خود را از پاداش خداوند بی‌نیاز می‌شمرد.

از میان مفسران، ابن عادل دمشقی (م. ۸۸۰ق.) به صراحت تفسیر "مَنْ اسْتَغْنَى" به توانگران را سخنی فاسد می‌شمرد و می‌نویسد: "آن کس که بی‌نیازی می‌جوید؛ عطاء گوید: از ایمان بی‌نیازی جوید. کلبی گوید: از خداوند بی‌نیازی جوید. و برخی گویند: اسْتَغْنَى یعنی توانگر است. و این سخن در این آیه نادرست است؛ زیرا روی آوردن پیامبر به جهت توانگری و مال‌داری آنان نبود تا آنکه به وی گفته شود: تو روی به توانگران نهاده‌ای. (ابن عادل، ۱۴۱۹، ج ۲۰، ج ۱۵۶).

به بیان دیگر، آیات سوره عبس بر آن دلالت ندارد که استغناء به چیست؛ به اموال، عشیره، فرزندان، موقعیت اجتماعی یا هر آنچه آدمی به واسطه آن خود را بی‌نیاز ببیند. پس این آیات دلالتی بر آن ندارد که فرد ملامت‌شده روی بر توانگران نهاده است.

بخش دوم سخن سیدمرتضی شگفت‌انگیزتر است، وی در تقابل با توانگران، تهیدستان را در نظر گرفته و بر آن است که فرد ملامت‌شده تهیدستان را وا گذاشته است. کدام بخش آیات سوره عبس بر چنین معنایی دلالت دارد؟! آیات بر آن دلالت دارد که فرد ملامت‌شده در برابر نابینایی چهره در هم کشیده و از او روی برگردانده و وی را که دوان‌دوان و خشیت در دل برای تذکر و تزکی نزدش آمده، وا گذاشته است. در کدام آیه، از وا گذاشتن تهیدستان سخن آمده است؟!

سیدمرتضی در ادامه سخن خویش بر تصرف در معنای آیات می‌افزاید، اخم و واگذاشتن را در برابر مؤمنان، و "تصدی من استغنی" را به معنای اقبال بر کافران ثروتمند می‌شمرد. در حالی که افعال عبس، توکی و تلهی به وصف "مؤمنان" تعلق نگرفته، و تصدی به معنای اقبال نیست و بر وصف کافر نیز متعلق نشده است. این تغییر و تبدیل در تعبیر قرآنی در جهت تشدید بار منفی و قبح مفروض این رویداد شکل گرفته است تا اخم کردن به مؤمنان تهیدست و واگذاشتن آنان و روی آوردن به توانگران کافر، گناه صغیره یا کردار نفرت‌انگیز فرض شود که البته پیامبر اکرم از آن به دور بوده است. در حالی که آیات عبس بر چنین رفتاری دلالت ندارد.

پیامبر اکرم، به سختی بر هدایت مردمان حریص بود (ر.ک. کهف: ۶ و شعراء: ۳). هم‌سخنان پیشین پیامبر (من استغنی) نیز بر این‌ام‌مکتوم مقدم بودند. و البته اسلام آوردن اشراف و منتقدان راه را برای اسلام آوردن عموم مردمان می‌گشود. از این رو گفت‌وشنود با "من استغنی" بر پاسخگویی به اصرار عجولانه مسلمان‌نابینا ارجح می‌نمود. در این میان، عتاب موجود در آیات عبس بدین نکته متوجه است که هدایت یافتن و پیراسته شدن مردمان ارزشمند است. و مسلمان‌نابینا از "من استغنی" به این مطلوب نزدیک‌تر بوده و البته اخم و روی گردانی به نابینا، ناظران دیگر را از پذیرش هدایت دور می‌ساخته است.

۲-۲. سیره پیامبر اکرم (ص) و مفاد آیات عبس

سیدمرتضی بر آن است که پیامبر اکرم، نه در قرآن، و نه در گزارش مؤمنان و نه حتی کافران، به عبوس بودن توصیف نشده است؛ پس "عَبَسَ" به پیامبر متوجه نمی‌شود. این گفته که پیامبر در قرآن به عبس کردن توصیف نشده، عین مدعاست، و البته نمی‌توان مدعا را در مقام استدلال و استناد آورد. و ادعای دوم محل بررسی و نقد است. واژه‌ها و ترکیب‌هایی به‌عنوان معادل "عَبَسَ" بیان شده‌اند: "کَلَخَ" (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۴۸۳)، "قَبَضَ وَجْهَهُ تَكْرَهُاً" (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰، ص ۳۲ و طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۲۶۷)، و "ظَهَرَتِ الْكَرَاهِيَةُ فِي الْوَجْهِ". (واحدی، ۱۴۱۵، ص ۴۷۱).

- تعبیر معادل عبس کردن در موارد متعددی از سیره پیامبر اکرم (ص) نقل شده است:
- مردی برای پیامبر رؤیایی حکایت کرد و در پی سخن وی، اصحاب ناپسندی را در چهره پیامبر دیدند. (ترمذی، ۱۳۹۵، ج ۴، ص ۵۴۰. ح ۲۲۸۷).
 - عبدالله بن رواحه در بیت شعری قریش [یا به ویژه بنی هاشم] را مذمت کرد، پس ناپسندی را در چهره پیامبر دید. (طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۱۸۶. ح ۴۳۷).
 - مردی نزد پیامبر آمد و زمانی طولانی بنشست، عمر نزد پیامبر آمد و ناراحتی را در چهره پیامبر فهمید، و به آن مرد گفت: شاید پیامبر را آزار داده باشی. مرد متوجه شد و برخاست [و رفت] (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۱۴۸).
 - برخی از مسلمانان و یهودیان درباره قدر (جبر و اختیار) گفتگو می کردند، پیامبر اکرم خشمناک بر آنان در آمد و چهره درهم کشید و اخم کرد و آنان را از این کار بازداشت (طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۱۵۳. ح ۷۶۶۰).
 - بیابان نشینی از پیامبر اکرم پرسید: روزه تو چگونه است؟ پیامبر از او روی برگرداند. و آن گاه که چیزی را نمی پسندید، ناپسندی در چهره اش دیده می شد. آن بیابان نشین سکوت کرد تا خشم پیامبر آرام گیرد (صنعانی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۹۵. ح ۷۸۶۵).
 - فردی برای فرزند خردسالش، صد شتر وصیت کرده بود، چون پیامبر چنین وصیتی شنید، خشمگین شد به گونه ای که خشم در چهره اش دیده می شد (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۳۴، ص ۲۶۳. ح ۲۰۶۶۵).
 - مردی از پیامبر پرسید: قیامت چه زمانی است؟ پیامبر بر وی اخم کرد (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۲۰، ص ۱۲۸. ح ۱۲۷۰۳).
- بر این اساس، به نظر می رسد سخن سیدمرتضی که هیچ گزارشی از اخم نمودن در سیره و منش پیامبر وجود ندارد، ادعایی ناموجه است و نمی توان چنین ادعایی را در تفسیر آیات عبس لحاظ نمود.

۲-۳. مبانی کلامی و تفسیر آیات عبس

سیدمرتضی برای آنکه عبس کننده را شخصی به جز پیامبر اکرم بداند و خطاب‌های موجود در آیات عبس را متوجه آن حضرت نشمارد؛ به دو باور کلامی تمسک می‌کند:

۲-۳-۱. وظیفه پیامبر اکرم (ص)؛ تزکیه یا تزکی

سیدمرتضی آیه "و بر تو نیست که وی پیرا سته نشود" (عبس: ۷) را خطاب به پیامبر نمی‌شمرد؛ زیرا پیامبر بر دعوت و هشدار مردمان برانگیخته شده و چگونه ممکن است که پیرا سته شدن مردمان بر وی نباشد. به تعبیر وی، این گونه سخن موجب آن می‌شود که پیامبر بر هدایت و ایمان مردمش حریص نباشد.

این سخن سیدمرتضی جای بسی شگفتی است؛ چگونه وی آیاتی همچون "لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ" (بقره: ۲۷۲)، "إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ" (زمر: ۴۱)، "وَإِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْبَلَاغَ الْمُبِينُ" (نحل: ۸۲) را نادیده گرفته است. همه این آیات بر آن دلالت دارد که ابلاغ و تبلیغ حق بر پیامبر است؛ ولی هدایت یافتن و رستگار شدن مردمان بر او نیست. سیدمرتضی خود در تفسیر آیه بقره: ۲۷۲ می‌نویسد: مراد آن است که نجات مردمان بر تو نیست و تنها رساندن پیام بر توست (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۲۹).

و البته بسیاری از مفسران شیعه نیز تصریح کرده‌اند که آیه "وَ مَا عَلَيْكَ إِلَّا يَزْكِي" (عبس: ۷) به پیامبر متوجه است (ابوالفتوح، ۱۴۰۸، ج ۲۰، ص ۱۴۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۵؛ جرجانی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۲۸۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲۰، ص ۲۰۱).

به نظر می‌رسد سیدمرتضی در سخن خویش درباره آیه هفتم عبس، "يَزْكِي" و "يَزْكِي" (باب تَفْعُلُ و تَفْعِيل) را با یکدیگر خلط کرده است. آنچه به موجب آیات بقره: ۱۲۹ و ۱۵۱، آل عمران: ۱۶۴ و جمعه: ۲ از شئون پیامبر اکرم است، سعی در تعلیم و تزکیه مردمان است؛

ولی تزکی مردمان، به معنای پذیرفتن پاکی و پیراستگی، از دامنه قدرت و اختیار پیامبر خارج است.

۲-۳-۲. گستره عصمت پیامبر اکرم(ص)

مهم‌ترین باور کلامی که موجب شده است سیدمرتضی از ظاهر آیات عبس و روایات متعدد وارد در شأن نزول آن چشم‌پوشد و عبس‌کننده را شخصی جز پیامبر اکرم بشمارد، اعتقاد به عصمت فراگیر پیامبران است.

سیدمرتضی در طرح پرسش از آیات عبس، احم کردن و روی بازگرداندن از نایبنا را دست‌کم گناه صغیره شمرده است. ولی در پاسخ خویش، به "گناه بودن" احم و روی‌گردانی اشاره‌ای نمی‌کند؛ بلکه سخن بر این پایه می‌گوید که احم و روی‌گردانی مایه نفرت مخاطبان و مشاهدان است. این تنزل از آن روست که در احم و روی‌گردانی هیچ وجه حرمت و عصیان یافت نمی‌شود، پس طرح این فرض و پاس‌خگویی از آن وجهی ندارد. متکلمان عدلی مسلک، پیامبری را بر کسی که صفتی تنفرآمیز داشته باشد، روا نمی‌شمارند؛ زیرا ارسال چنین رسولی بر خلاف حکمت است (ر.ک. سیدمرتضی، ۱۴۱۱، ص ۳۳۹).

سیدمرتضی عبس کردن در روی مؤمنان و واگذاشتن آنان، و روی آوردن به توانگران کافر را موجب تنفر می‌شمرد و بر آن است که خداوند پیامبران را از آنچه تنفر بسیار کمتری در پی دارد، بر کنار داشته است. و بر این مبنا کلامی نتیجه می‌گیرد که هر چند ما در مقصود و منظور آیات عبس شک کنیم؛ ولی یقین پیدا خواهیم کرد که منظور این آیات پیامبر نیست. سخن سیدمرتضی را می‌توان در طی سه مقدمه تقریر کرد:

الف) بنا بر آیات عبس، فرد ملامت‌شده بر مؤمنان تهیدست، عبوس کرده و آنان را واگذاشته و به توانگران کافر روی آورده است.

ب) این گونه رفتار موجب تنفر مخاطبان و مشاهدان است.

ج) پیامبران از آنچه موجب نفرت شود، معصوم هستند.

نتیجه: فرد ملامت‌شده در آیات عبس، پیامبر نیست؛ دیگری است.

هر سه مقدمه سیدمرتضی محل نقد و نظر است. چنانکه گذشت، در مقدمه نخست، سیدمرتضی از ظاهر آیات عبس گذر کرده و آنچه در این آیات گزارش شده را دگرگون توصیف نموده است.

سیدمرتضی در مقدمه دوم سخن خویش، اخم کردن و روی گردانی از نابینا را موجب تنفر مردمان دانسته است. در دیدگاه متکلمان عدلی مسلک، شخص مبعوث به رسالت الهی به حکم عقل و بر پایه قاعده لطف باید از آنچه به تشخیص طبع عموم تنفرآمیز است، به دور باشد. متکلمان، و از جمله سیدمرتضی، بیماری‌هایی که موجب تنفر و دوری مردم می‌شود؛ همانند برص (پستی)، جذام (خوره) اخلاق تنفرآمیز همانند بدزبانی و تندخویی، و همچنین ویژگی‌های نفرت‌انگیز خانوادگی همانند حرام‌زادگی را بر پیامبران روا نمی‌دانند (ر.ک. سیدمرتضی، ۱۲۵۰، ص ۶۱ و ۱۱۱؛ و ۱۴۱۱، ص ۳۳۹).

آیا چهره در هم کشیدن و روی بازگرداندن از کسی که نشستی را بر هم زده و گفتگویی را قطع کرده، موجب تنفر مردمان است؟! آیا آشکار ساختن خشم و ناپسندی به صورت کنترل‌شده در چهره، تنفرآمیز است!؟

خلیل بن احمد (م. ۱۷۰ق). در بیان معنای عبس می‌نویسد: عَبَسَ کسی که چهره‌اش خشمناک کند، اگر دندان خویش از خشم بنمایاند، گویند: کَلَحَ؛ و اگر در پی خشم خویش اندیشه کاری کند، گویند: بَسَرَ (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۴۳). ابن فارس رازی در بیان معنای ریشه "عبس" می‌نویسد: بر ناپسندی از چیزی دلالت دارد (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۴، ص ۲۱۱). ابومنصور ثعالبی در تحلیل معنای عبس و تفاوت آن با واژه‌های نزدیک بدان می‌نویسد: آن‌گاه که میان دو دیده‌اش گره زند، او قاطب و عابِس است. پس اگر فزون از این، دندان خویش هم بنمایاند، او کالِح است. و اگر اخم وی بیشتر شود، وی باسِر و مَکْفَهَر است. و اگر به نهایت خشم برسد وی مَبْرَطَم است (ثعالبی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۱۰).

این سخنان لغت‌شناسان بر آن دلالت دارد که اخم کردن نخستین و ساده‌ترین مرحله اظهار ناپسندی و خشم است. بی‌گمان پیامبران نیز مانند دیگر مردمان برخی چیزها را نمی‌پسندیدند و از برخی رویدادها خشمناک می‌شدند؛ چنانکه گذشت پیامبر اکرم در برابر

مزاحمت بیابان‌نشینی که محضر وی را ترک نمی‌کند یا پرسش نادرست دیگری، نارضایتی و خشم خویش را به کمترین مقدار ممکن نشان می‌داد؛ چهره در هم می‌کشید و روی برمی‌گرداند. در کدام فرهنگ، این مقدار اندک از اظهار ناپسندی و ناراحتی، تنفرآمیز است؟! بنابراین مقدمه دوم سیدمرتضی نیز قابل دفاع نیست.

و اما کبرای استدلال سیدمرتضی که پیامبران از آنچه موجب تنفر عمومی شود، به دور هستند. تحقیق و بررسی این باور کلامی مقال و مجال مستغنی می‌طلبد، ولی یک نکته مهم را متذکر می‌شوم. اگر پیامبر ویژگی جسمی، روحی یا خانوادگی داشته باشد که با طبع مخاطبان وی سازگار نباشد، سخن وی در آنان تأثیر نخواهد گذاشت و پیرویش نخواهند کرد. این سخن پذیرفته است، ولی ملاک در نفرت‌انگیزی، طبع معاصران پیامبر است؛ نه اقوام و ملت‌های دور و آینده. چه بسا پیامبری ویژگی داشته باشد یا خوارکی بخورد یا گونه‌ای بزید که در زمان خودش متعارف و مقبول بوده، و در زمان، فرهنگ یا سرزمینی دیگر نامقبول و غیرمتعارف شمرده شود. عیس کردن نه تنها در میان عرب حجاز نفرت‌انگیز نبود؛ بلکه کسی که حداکثر خشمش چهره در هم کشیدن و روی بازگرداندن بود، در چشم عرب بردبارترین آدمیان می‌نمود و هم اکنون نیز چنین است.

سخن سیدمرتضی در نفرت‌انگیز بودن اخم کردن و دوری پیامبران از این رفتار، در هر سه مقدمه استدلال وی محل نقد و اشکال است، بر این اساس نتیجه‌گیری وی از این استدلال نیز پذیرفته نیست.

۲-۴. نظر مفسران شیعه در خصوص سخن سیدمرتضی

سخن سیدمرتضی در آیات عبس مورد توجه و پیروی بسیاری از مفسران شیعه قرار گرفته است؛ با این حال برخی دیگر نیز به بررسی و نقد وی پرداخته‌اند. در مجموع می‌توان نظر مفسران شیعه در تفسیر آیات عبس را در چهار دسته طبقه‌بندی کرد:

۱- برخی از مفسران شیعه به پیروی از تفسیر قمی و سخن سیدمرتضی، عبوس‌کننده را فردی به جز پیامبر اکرم می‌دانند، و خطاب‌های وارد در آیات سوم تا دهم را نیز به همان

فرد عبوس کننده متوجه می‌داند؛ از آن جمله سید عبدالحسین طیب است. وی پیامبر را عبوس کننده نمی‌داند، و خطاب‌ها را نیز متوجه به عبوس کننده می‌شمارد؛ ولی چون به آیه هشتم می‌رسد دیگر نمی‌تواند خطاب را به کسی جز پیامبر بازگرداند و می‌نویسد: "وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ" که ابن‌ام‌مکتوم باشد که می‌خواهد خدمت پیغمبر مشرف شود و از فرمایشات بهره‌مند گردد و احکام دین را فرا گیرد. "يَسْعَى" که سعی می‌کند که زودتر شرفیاب شود و بیشتر استفاده کند. "وَهُوَ يَخْشَى" و او از عذاب الهی می‌ترسد که مبادا کوتاهی کرده باشد در شرفیابی و اخذ احکام.

و دوباره در تفسیر آیه نهم خطاب را از پیامبر باز می‌گرداند و می‌نویسد: "فَأَنْتَ" که خطاب به آن عبوس است. "عَنْهُ" از این کسی که آمده است خدمت پیغمبر مشرف شود و اخذ احکام کند. "تَلَهَّى" بمعنی متارکه و تغافل و اعراض است که بروی خود عبوس می‌شوی و رو بر می‌گردانی و بتو برخورد می‌کند که پیغمبر او را بر تو مقدم دارد (طیب، ۱۳۶۹، ج ۱۳، ص ۹۰-۳۸۸).

این نحوه آشفتگی در بیان مرحوم طیب از آن روست که خطاب آیه هشتم را نمی‌توان به کسی جز پیامبر برگرداند، زیرا پروا ضح است که مسلمان دوان دوان و خشیت در دل تنها نزد پیامبر می‌آید.

۲- برخی از مفسران به پیروی از سیدمرتضی عبوس کننده را پیامبر نمی‌دانند، ولی نمی‌توانند رابطه مخاطب آیات سوم تا دهم را با "مَنْ اسْتَعْنَى" مشخص کنند. در حکایت آنان عبوس کننده همان مستعنی است، و در این فرض حکایت مندرج در آیات نخستین سوره عبس مخدوش و مبهم می‌شود.

این ابهام و دوگانگی را می‌توان در تفسیر التبیان به وضوح دید. شیخ طوسی از سویی سخن سیدمرتضی را نقل و تأیید می‌کند که عبوس کننده پیامبر نیست. از سویی دیگر خطاب در آیات سوم تا دهم را به پیامبر متوجه می‌داند. و برای جمع میان این دو، در آغاز آیه سوم، "أَفُلَّ" (بگو) در تقدیر می‌گیرد. گویی خداوند به پیامبر فرموده است که عتاب‌ها و ملامت‌های موجود در آیات سوم تا دهم را به عبوس کننده بگوید. ولی از آنجا که این

خطاب‌ها جز با شخص پیامبر مناسبت ندارد، به همان شأن نزول بازمی‌گردد که عبوس کننده پیامبر اکرم است (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۲۷۰).

برخی از مفسران شیعه نیز به صراحت عبوس کننده را فردی به جز پیامبر دانسته‌اند، ولی خطاب آیات سوم تا دهم را به پیامبر متوجه شمرده‌اند (از آن جمله ابوالفتوح، ۱۴۰۸، ج ۲۰، ص ۱۴۸؛ جرجانی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۲۸۹؛ شبّر، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۴۸؛ شبّر، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۳۶۴، امین، ۱۳۶۱، ج ۱۵، ص ۸). پرسش بزرگ در برابر این مفسران آن است که اگر عبوس کننده شخصی جز پیامبر اکرم است، پس چگونه است که در هفت آیه و با خطاب مستقیم پیامبر مورد ملامت قرار گرفته است.

۳- نابسامانی در دودیدگاه پیشین موجب شد که مرحوم محمدهادی معرفت در خطاب‌های آیات عبس تفصیل قائل شود، وی خطاب‌های آیات اول تا هفتم را درباره پیامبر نمی‌داند، ولی سه آیه بعدی را به پیامبر متوجه می‌شمارد. مرحوم معرفت بر آن است که در این آیات دهگانه، فاعل چهار فعل مورد ملامت قرار گرفته است: عبس، توکی، تلّهی و تصدّی. دو فعل غائب عبس و توکی ارادی است و فاعل آن دو پیامبر نیست، بلکه مرد اموی متکبر است. ولی دو فعل تلّهی و تصدّی غیرارادی و نامقصود است، بنابراین در آن دو قبحی نیست. و به سبب آنکه پیامبر از پاسخگویی به مسلمانان به فراخواندن ثروتمندی مشغول شده، اندکی ملامت می‌شود (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۲۸۶).

سخن مرحوم معرفت در غیرارادی دانستن تلّهی و تصدّی بس شگفت است. این دو فعل از باب تفعّل است و چگونه می‌توان گفت آنچه به باب تفعّل درآید غیرارادی باشد.

۴- پریشان‌گویی‌ها و ناهماهنگی‌ها در تفسیر آیات عبس، ناشی از پافشاری بر مبنایی نادرست است که گویی چهره درهم کشیدن و روی بازگرداندن از نایبایی که بر پر سش خویش اصرار کرده و به جهت اصرار وی گروهی از دور پیامبر پراکنده شده‌اند، از سنت پیامبر به دور است، یا موجب تنفر بینندگان و مخاطبان است، و یا آنکه با عصمت پیامبر مخالفت دارد. در اخم کردن و روی برگرداندن در برابر اصرار نابهنگام نایبنا، وجه حرمتی

نیست، پس این رویداد با عصمت پیامبر مخالفتی ندارد. (در اینباره ر.ک: رضایی و رستمی، ۱۳۹۶، صص ۲۴-۷).

این مقدار از خشم و اظهار ناپسندی به شهادت عرف تنفرآمیز نیست، پس با شأن رسالت و تبلیغ پیامبر نیز منافاتی ندارد. و دیگر گزارش‌ها نیز نشان می‌دهد که پیامبر ناپسندی و خشم خویش را در همین حد اظهار داشته است. بر این اساس، تفسیر آیات عیس بر پایه ظاهر واژگان و جملات و روایات وارد در سبب نزول بدین نتیجه می‌انجامد که عیس کننده پیامبر اکرم است. و مخالفت با این معنا به پندار دفاع از باورها و مبانی کلامی موجه نیست. و البته برخی از عالمان شیعه نیز رویداد عیس را ناقض عصمت یا شأن پیامبر ندانسته‌اند و بر پایه ظاهر آیات و اخبار شأن نزول، آیات دهگانه عیس را درباره پیامبر اکرم شمرده‌اند (از آن جمله؛ زید شهید، ۱۴۱۲، ص ۳۷۲؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۴۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۶۵؛ شیبانی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۶-۳۱۵؛ ملا صدرا، ۱۳۶۱، ج ۳، ص ۱۲۴؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۵۱۸ و ۱۴۲۵، ص ۷۹۲؛ طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۴-۱۲۳؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ص ۶۹-۵۸؛ ورامیار، ۱۳۶۹، ص ۱۱۸).

نتیجه‌گیری

متکلمان عدلی مسلک، پیامبران را از گناهان کبیره، صغیره و افعال و صفات تنفرآمیز معصوم می‌دانند. این باور کلامی از نتایج قاعده لطف است که در صفات حکمت و رحمت خداوند ریشه دارد. سیدمرتضی، پس از شیخ مفید، دومین زعیم عالیقدر شیعه است که به ویژه در عرصه کلام شیعی مرجع و ملجأ به شمار می‌آید. و البته کتاب تنزیه الانبیاء، کتابی کلامی است که به ویژه در دفاع از ساحت پیامبران الهی از اتهام‌ها و پاسخ دادن به پرسش‌ها تدوین شده است. سیدمرتضی در مقام متکلم و در کتابی کلامی، در پاسخ به پرسش‌ها و شبهات در باب عصمت پیامبران، آیات نخست سوره عیس را طرح کرده و بر پایه شش ادعا در حوزه تفسیر، سیره پیامبر و مبانی کلامی بر آن است که عبوس کننده و

مخاطب آیات عبس، پیامبر اکرم نیست. نادرستی‌هایی که در این روند تفسیری دیده می‌شود، از این قرار است:

۱- در سخنان سیدمرتضی تعبیرهای قرآنی تغییر یافته و در جهت تشدید قبح عمل انجام شده، دگرگونه بیان شده است. چنانکه "الاعمی" را مومن تهیدست، "مَنْ استغنی" را کافر توانگر، "عَبَسَ" را عبوس بودن، و "تَصَدَى" را به معنای اقبال گرفته است.

۲- استناد سیدمرتضی به آیات عبس، بدون توجه به معانی لغوی و ویژگی‌های ابواب مزید شکل گرفته است. وی به معنای لغوی "عَبَسَ" که بیانگر نخستین و ساده‌ترین مرحله اظهار خشم است، توجه نکرده است. همچنین در تفسیر آیه هفتم عبس، تفاوت میان باب تَفَعَّلَ و تَفَعَّلَ (تَزَكَّى و تَزَكَّى) را فرو گذاشته است.

۳- در بیان معنای آیات عبس، سیدمرتضی قرائن موجود در سیاق آیات، به ویژه التفات واقع میان آیات، خطاب‌های آیات سوم تا دهم و واژه‌های یَزَكَّى، يَدْكُرُّ و یخشی، را نادیده گرفته است.

۴- سیدمرتضی در تطبیق باور کلامی (عصمت پیامبران از تنفرآمیز) بر مورد موجود در آیات عبس به خطا رفته و آنچه را مصداق این باور نیست، به‌عنوان برترین مصداق آن تلقی کرده است.

۵- در تحکیم و پشتیبانی این تطبیق، سیدمرتضی ادعایی نامستند در سیره پیامبر اکرم طرح کرده است که با اندک استقرایی نادرستی آن آشکار می‌شود.

۶- سیدمرتضی روایات متعدد در شأن نزول این آیات را نادیده گرفته؛ در حالی که بی‌گمان یکی از پایه‌های تفسیر آیات وحی، روایات وارده از پیامبر اکرم، جانشینان معصوم وی، و اصحاب است.

این همه نشانگر آن است که سیطره دادن باورهای کلامی بر حیطه تفسیر آسیب‌هایی در پی دارد که می‌توان ریشه آنها را کلام‌زدگی تفسیر دانست. به ویژه آن‌گاه که متکلمی گرانقدر در کتابی کلامی بر آن است که از باوری کلامی دفاع کند و حاشیه امن برای آن باور ایجاد کند؛ در چنین موقعیتی احتمال نادیده گرفتن اصول و قواعد تفسیر و کنار نهادن

آنها به نفع باور کلامی بسیار است. جایگاه والای سیدمرتضی در علم و شرافت و زعامت وی بر شیعه موجب شده که عموم مفسران شیعه بدون بررسی سخن وی و بی توجه به ابهام ها و ایرادهای موجود در سخنان وی از او پیروی کنند و به واقع در برابر سخن سیدمرتضی، جانب تفسیر قرآن را وانهند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن تمیمی (۱۴۱۹ق.). *تفسیر القرآن العظیم*. ریاض: مکتبه نزار.
۳. ابن عادل، عمر بن علی. (۱۴۱۹ق.). *اللباب فی علوم الكتاب*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. ابن عاشور، طاهر بن محمد. (۱۹۸۴م.). *تحریر المعنی السدید و تنویر العقل الجدید*. تونس: الدار التونسیه.
۵. ابن فارس، ابوالحسین احمد رازی. (۱۳۹۹ق.). *معجم مقاییس اللغه*. بیروت: دار الفکر.
۶. ابوالفتح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق.). *روض الجنان و روح الجنان*. مشهد: آستان قدس رضوی.
۷. احمد بن حنبل، ابو عبدالله شیبانی (۱۴۲۱ق.). *المسند*. بیروت: موسسه الرساله.
۸. امین، سیده نصرت بیگم. (۱۳۶۱ ش.). *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*. تهران: نهضت زنان مسلمان.
۹. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۳۹۵ق.). *سنن ترمذی*. قاهره: مکتبه حلبی.
۱۰. ثعلبی، عبدالملک بن محمد (۱۴۲۲ق.). *فقه اللغه و سر العربیه*. بیروت: احیاء التراث العربی.
۱۱. ثعلبی، ابواسحاق احمد بن محمد. (۱۴۲۲ق.). *الکشف و البیان عن تفهیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۲. جرجانی، حسین بن حسن. (۱۳۷۸ق.). *جلاء الأذهان و جلاء الأحزان*. تهران: نشر دانشگاه تهران.
۱۳. رازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق.). *عصمه الانبیاء*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۴. رامیار، محمود. (۱۳۶۹ ش.). *تاریخ قرآن*. تهران: انتشارات امیر کبیر.

۱۵. رضایی، محمدعلی. رستمی، احترام. (۱۳۹۶ش). «بررسی رویکرد مفسران در تفسیر آیات نخست سوره عبس». *فصلنامه مطالعات تفسیری*. سال ۸، شماره ۳۱، صص ۲۴-۷.
۱۶. زرکلی، خیرالدین (۱۹۸۰م). *الاعلام*. بیروت: دارالعلم.
۱۷. زید الشهید. زید بن علی بن حسین علیهم السلام. (۱۴۱۲ق). *تفه سیر غریب القرآن*. بیروت: الدار العالمیه.
۱۸. سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ق). *بحر العلوم*. بیروت: دارالفکر.
۱۹. سیدمرتضی، علی بن حسین موسوی (۱۳۷۶ش). *تنزیه الانبیاء*. قم: الشریف الرضی.
۲۰. سیدمرتضی، علی بن حسین موسوی (۱۴۱۱ق). *الذخیره فی علم الکلام*. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۲۱. سیدمرتضی، ... (۱۴۰۵ق). *رسائل المرتضی*، قم، دارالقرآن الکریم.
۲۲. شبر، سیدعبدالله. (۱۴۰۷ق). *الجواهر الثمین فی تفسیر کتاب المبین*. کویت: مکتبه الالفین.
۲۳. شبر، سیدعبدالله. (۱۴۱۰ق). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: موسسه دارالهجره.
۲۴. شرفی، عبدالله بن احمد. (۱۴۱۸ق). *المصابیح الساطعه الانوار*. صعده: مکتبه التراث الاسلامی.
۲۵. شیبانی، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ق). *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*. قم: نشر الهادی.
۲۶. صنعانی، عبدالرزاق حمیری (۱۴۰۳ق). *المصنّف*. بیروت: المکتب الاسلامی.
۲۷. طالقانی، سید محمود. (۱۳۶۲ش). *پرتوی از قرآن*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۳ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۲۹. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۱۵ق). *المعجم الکبیر*. قاهره: مکتبه ابن تیمیه.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۱. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالمعرفه.

۳۲. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق.) **التبیین الجامع لعلوم القرآن**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۳. طیب، سید عبدالحسین. (۱۳۶۹ش.) **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: انتشارات اسلام.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق.) **العیین**. تحقیق مهدی مخزومی. قم: دارالهجره.
۳۵. فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق.) **من وحی القرآن**. بیروت: دار الملائک.
۳۶. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش.) **تفسیر قمی**. قم: دارالکتاب.
۳۷. معرفت، محمد هادی. (۱۴۲۳ق.) **تشیبهات و ردود حول القرآن الکریم**. قم: موسسه التمهید.
۳۸. مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ق.) **تفسیر الکاشف**. قم: دارالکتاب الإسلامی.
۳۹. مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۵ق.) **التفسیر المبین**. قم: دارالکتاب الإسلامی.
۴۰. مقاتل بن سلیمان ازدی. (۱۴۲۳ق.) **تفسیر مقاتل**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم قوام شیرازی. (۱۳۶۱ش.) **تفسیر القرآن الکریم**. قم: نشر بیدار.
۴۲. واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۵ق.) **الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**. بیروت: دار القلم.

Bibliography:

1. The Holy Quran
2. Abu al-Futūḥ Rāzī Ḥ. Rawḍ al-Jinān wa Rawḥ al-Janān fī Tafsīr al-Qur'ān. Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Raḍawī; 1408 AH.
3. 'Alam-al-Hudā SM. Al-Dhakhīrat fī 'Ilm al-Kalām. Researched: Sayed Aḥmād Ḥosseini. Qom: Islāmic Pūblicātions Institūte; 1411 AḤ.
4. 'Alam-al-Hudā SM. Rasā'l al-Murtada. Qom: Dar al-Qur'an al-Karim; 1405 AH.
5. 'Alam-al-Hudā SM. Tanzīh al-'Anbīyā'. Qom: Al-Sharif al-Raḥī; 1376 HS.
6. Amin Isfahani SN. Makhzan al-'Irfan dar Tafsir al-Qur'an (Makhzan al-'Irfan in the interpretation of Qur'an). Tehran: Islamic Womens' Movement; 1361 HS.
7. Faḍl Allah SMḤ. Tafsīr min Waḥy al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Milāk lil-Ṭibā'at wa al-Naṣr; 1419 AḤ.
8. Farāhīdī KhbA. Kitāb al-'Ayn. Qom: Dar al-Ḥijr; 1409 AḤ.
9. Ibn 'Ādil 'UbA. Al-Lubāb fī 'Ulūm al-Kitāb. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīy; 1419 AḤ.
10. Ibn 'Āshūr ṬbM. Taḥrīr al-Ma'nā al-Sadīd wa Tanwīr al-'Aql al-Jadīd. Tunis: Al-Dar al-Tunisīyah lil-Naṣr; 1984.
11. Ibn Abi Ḥātām 'AbM. Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm. Riyadh: Maktabat-u Nazār Mustafa al-Bā; 1419 AḤ, 3rḥeḥ.
12. Ibn Fāris A. Mu'jam Maqāyīs al-Lughah. Beirut: Dar al-Fikr; 1399 AḤ.
13. Ibn Ḥanbal ABM. Al-Musnad. Al-Arnaout. Beirut: Al-Risalah Institute; 1421 AH.
14. Jurjānī HbH. Jalā' al-'Azhān wa Jalā' al-'Ahzān. Tehran: University of Ḥeḥrān; 1378 ḤS.
15. Ma'rifat MH. Shubahāt wa Rudūd Ḥawl al-Qur'an al-Karīm. Qom: The Institute of Al-Ḥmā; 1423 AḤ.
16. Mughniyah MJ. Al-Tafsīr al-Kāshif. Qom: Dar al-Kutub al-Islāmi; 1424 AH.
17. Mughniyah MJ. Al-Tafsīr al-Mubīn. Qom: Dar al-Kutub al-Islāmi; 1425 AH.
18. Mulla Sadra MBI. Tafsīr al-Qur'an al-Karīm. Qom: Bidar Publications; 1361 HS.

19. Muqāt bin Sulayman Azudi Balkhī. Tafsīr Maqātil bin Sulaymān. Beirut: Dar Iḥyā' Al-Kitāb; 1423 Aḥ.
20. Qumī ABI. Tafsīr al-Qumī (Qumī's Exegesis). Qom: Dar Al-Kitāb; 1363 HS.
21. Ramyar M. Tarikh Qur'ān (History of the Qur'an). Beirut: Amir Kabir; 1369 HS.
22. Razi MbU. 'Iṣmat al-'Anbīyah'. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah; 1409 AH.
23. Rezayi MA. Rostami E. Review of the Exegetes' Views on the Interpretation of the First Verses of Surah al-'Abas. Exegetical Studies: 8 (31), 7-24; 1396 S.
24. Samarqandi NBM. Baḥr al-'Ulūm. Beirut: Dar al-Fikr; 1416 Aḥ.
25. Ṣan'ānī 'AH. Al-Muṣannaf. Habib al-Rahman A'zami. Beirut: Al-Maktab Al-Islāmi; 1403 Aḥ.
26. Sharafī AbA. Al-Maṣābīḥ al-Sāṭi'at al-'Anwār. Sa'dah: Maktabat al-Turath al-Islāmi; 1418 Aḥ.
27. Shaybānī MbH. Naḥj al-Bayān 'an Kashf Ma'ān al-Qur'an. Qom: Al-Kitāb; 1413 Aḥ.
28. Shubbar SA. Al-Jawhar al-Thamīn fī Tafsīr al-Kitāb al-Mubīn. Kuwait: Maktab al-'Alfīn; 1407 Aḥ.
29. Shubbar SA. Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm. Qom: Dar al-Hijrah Institute; 1410 AH.
30. Ṭabarānī SBA. Al-Mu'jam Al-Kabīr. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyah; 1415 AH.
31. Ṭabarī MbJ. Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Ma'rifah; 1412 AH.
32. Ṭabāṭabāyī MH. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur'an. Beirut: Mu'assisat al-'Alīyah; 1393 Aḥ.
33. Ṭabrisī FbH. Majama' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Tehran: Naser Kākosrow Publications; 1372 S.
34. Taliqani, SM. A light from Qur'an. Tehran: Sherkat Sahami Enteshar; 1362 HS.
35. Ṭayyib 'AH. Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Islām; 1369 S, 2nd ed.
36. Tha'ālabī AMbM. Fiḥ al-Lughah wa Sīr al-'Arabīyah. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī; 1422 Aḥ.

37. Tha'labī Nīshābūrī AABI. Al-Kashf wa Al-Bayān 'an Tafsīr Al-Qur'an. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī; 1422 Aḥ.
38. Tirmidhī MbI. Al-Sunan of Tirmidhī (Al-Jāmi' al-Kabīr). Cairo: Maktabat al-ḥadīth; 1395 Aḥ.
39. Ṭūsī MBH. Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Dar 'Ihya' al-Turāth al-Islāmī; 1409 Aḥ.
40. Wāhidī 'AbA. Al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz. Beirut: Dar al-Qalam; 1415 AH.
41. Zarkali KhD. Al-'A'lām. Beirut: Dar al-'Ilm; 1980.
42. Zayd al-Shahid ZbAbH. Tafsīr Gharīb al-Qur'an. Beirut: Al-Dar al-'Ālīyā; 1412 Aḥ.

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علیها السلام)
سال شانزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۸، پیاپی ۴۴، صص ۹۹-۱۳۵

بررسی رویکرد حاکم نیشابوری در تصحیح و تضعیف احادیث با تکیه بر روایات المستدرک علی الصحیحین

کیهان سلطانیان^۱

رحیم خاکپور^۲

حمزه حاجی^۳

DOI:10.22051/TQH.2019.26143.2469

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۹

چکیده

حاکم نیشابوری در تعامل با احادیث و جرح و تعدیل روایان و تعریف برخی اصطلاحات حدیثی چون صحیح، حسن، شاذ، مرسل، موقوف و... تمایزاتی با دیگر محدثان دارد. او در مستدرک روایاتی را صحیح می‌شمارد که براساس مبانی دیگر محدثان و حتی مبانی خود حاکم در سایر آثارش همچون معرفه علوم الحدیث صحیح نیست و به این علت او را متساهل خوانده‌اند. در این مقاله که با شیوه توصیفی-تحلیلی صورت یافته، تلاش می‌شود اولاً آرا و نظرات حاکم درباره حدیث صحیح، حسن، ضعیف، موقوف، مرسل، شاذ،

۱. مربی گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور واحد سردشت، ایران. (نویسنده مسئول)

kihan_234@yahoo.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور واحد مهاباد، ایران.

Khakpoor.pnumah@gmail.com

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور واحد پیرانشهر، ایران hamzehhaji@yahoo.com

زیادات ثقه، نقل از اهل بدعت، نقد سند و متن روایات، جرح و تعدیل تبیین گردد؛ ثانیاً آرا و نظرات حاکم با دیدگاه سایر محدثان مقایسه شود؛ ثالثاً میزان پابندی حاکم به نظرات خودش در تهیه کتاب مستدرک بررسی گردد و با ارائه تحلیلی درباره آن‌ها میزان صحت آرای وی و اعمال آن آرا بر روایات مستدرک معلوم شود و به این ترتیب ویژگی‌های مکتب حدیثی حاکم آشکار شود. با بررسی‌ها و مقایسه‌های لازم معلوم شد انتساب تساهل به حاکم در تصحیح احادیث مستدرک با استناد به دلایلی چون کهنلت سن، ضعف حافظه و مهلت نداشتن برای تنقیح مستدرک به خاطر فوت مقبولیت علمی ندارد و می‌توان گفت قبل از استناد به روایات مستدرک باید سند و متن بازبینی شوند.

واژه‌های کلیدی: حاکم نیشابوری، مکتب حدیثی حاکم، مستدرک، تساهل حاکم، اقسام حدیث.

مقدمه و طرح مسئله

در حوزه علم الحدیث پژوهش‌های متعددی انجام شده است. یکی از موارد مهمی که به نسبت سایر حوزه‌ها کمتر مورد توجه قرار گرفته، بررسی شیوه عملکرد محدثان و مکتب حدیثی آنان است.

این مقاله درصدد بررسی منهج حدیثی حاکم نیشابوری در تصحیح و تضعیف روایات به ویژه روایات موجود در مستدرک خود اوست. می‌خواهیم به این سؤال پاسخ داده شود که عملکرد حاکم آیا مطابق شیوه بخاری و مسلم است یا از شیوه عملکرد آنان تخطی نموده و به اصطلاح متساهلانه برخورد می‌کند؟ به این منظور آثار حدیثی وی از جمله معرفه علوم الحدیث، المدخل الی الاکلیل، المدخل الی الصحیح، المستدرک علی الصحیحین و

تاریخ نیشابور مورد بررسی قرار گرفته‌اند. در میان آن‌ها مورد اول و دوم مهم‌ترین اثر در زمینه اصول حدیث و مورد چهارم مهم‌ترین اثر در زمینه روایات منقول می‌باشد. ما از طریق مقایسه میان این آثار به دنبال پی‌گیری روش حدیثی حاکم و نیز بررسی میزان صحت تساهل حاکم در باب اغماض از ضعف موجود در سند یا متن روایات و نقل آن‌ها در مستدرک می‌باشیم. همچنین با بررسی آثار حاکم درمی‌یابیم که او در بحث از مصطلح الحدیث تمایزاتی با دیگران دارد و براین اساس می‌توان او را محدث صاحب منهجی متمایز از دیگر محدثان دانست. برای اینکه دقیق‌تر روش او بررسی شود لازم است تمایلات و گرایش مذهبی وی هم بررسی گردد تا در نهایت به میزان صحت اتهام تساهل بودن او در تصحیح روایات و علل وقوع تساهل دست یافت. روش این مقاله توصیفی-تحلیلی و منابع و تحقیقات حدیثی استفاده شده در ادامه اشاره می‌شود.

۱. زندگینامه حاکم نیشابوری

ابوعبدالله محمد معروف به حاکم نیشابوری^۱، متولد ۳۲۱ (ابن عساکر، ۱۴۰۴ق، ص ۲۲۷) و متوفای ۴۰۵ در ۸۴ سالگی در نیشابور (سمعانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۳۳) می‌باشد (سبکی، بی تا، ج ۴، ص ۱۵۵؛ ذهبی، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۴۵). اول بار به سال ۳۳۰ در

۱. برای آگاهی از زندگی نامه حاکم نک: سبکی، بی تا، ج ۴، ص ۱۵۵؛ ذهبی، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۳۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷، ص ۱۶۲؛ ذهبی، ۱۴۱۵ق، حوادث سال ۴۲۰-۴۰۱، ص ۱۲۲؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۶۰۸؛ بروکلیمان، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۲۱۵؛ فارسی، ۱۳۶۲ش، ص ۵؛ ابن اثیر، ۱۳۵۷ق، ج ۱، ص ۱۶۲؛ سماعی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۳۲؛ ابن عماد، بی تا، ج ۳، ص ۱۷۶؛ ابن عساکر، ۱۴۰۴ق، ص ۲۲۷؛ بستانی، بی تا، ج ۱، ص ۴۱۱؛ مدخل ابن البیع؛ ابن خلکان، ۱۳۹۲ق، ج ۴، ص ۲۸۰؛ وجدی، بی تا، ج ۲، مدخل بیع؛ ابن جوزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۱۰۹؛ ابن جزری، ۱۳۵۲ق، ص ۱۸۴؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۹۳؛ خلیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۸۵۱؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۴۰۹؛ سزگین، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۵۴؛ دهخدا، لغت نامه دهخدا، ماده ابن البیع و حاکم نیشابوری؛ آغابزرگ طهرانی، ۱۳۹۱ق، ج ۲، ص ۱۶۷؛ خوانساری، ۱۳۹۲ق، ج ۷، ص ۳۴۲؛ صدر، ۱۴۱۱ق، ص ۲۹۴؛ مدرس، ۱۳۷۴ق، ج ۷، ص ۴۲۷؛ امین، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۳۹۱؛ افندی، ۱۴۰۱ق، ج ۵، ص ۴۴۷ و ج ۷، ص ۷۲.

۲. خلیلی (شاگرد حاکم) در الارشاد (ج ۳، ص ۸۵۲) سال وفات حاکم را ۴۰۳ هجری می‌داند.

نه سالگی و بعد از آن در ۳۳۴ از ابن حبان استماع حدیث داشته (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷، ص ۱۶۳؛ سبکی، بی تا، ج ۴، ص ۱۵۶) و در ادامه در طلب حدیث به خراسان، ماوراءالنهر، عراق و حجاز سفر نموده است (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷، ص ۱۶۳). وی نزد صدها استاد گاهماً دارای عقاید و مذاهبی متفاوت با خود حاکم، مثل احناف، کرامیه^۳، علویان و مشایخ صوفیه^۴ تلمذ نموده است (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷، ص ۱۶۳).

درباره حاکم گفته شده که از علمای صوفیه‌ای است که برای رشد زهد به نشر روایات ضعیف و موضوع اقدام نکرد (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۵۲). در دوران حاکم سماع اغانی صوفیانه و پایکوبی در بسیاری از خانقاه‌ها رسم شده بود (صفا، ۱۳۳۲ش، ج ۱، ص ۲۲۱) و بنا به نقل ابن جوزی گویا حاکم بی‌میل به شنیدن این نواها نبوده و صدای هزاره خواننده زن محجبه را استماع کرده است (ابن جوزی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۳۵-۲۳۴؛ حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵ق، ص ۳۳-۳۴). این عمل حاکم با مفاد روایات تحریم استماع آواز زن نامحرم سازگار نیست (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۳۵؛ حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۴، ص ۵۱۵؛ صدوق، ۱۳۶۲ش، ص ۵۰۱).

چون مدتی متولی امر قضاوت بوده وی را لقب الحاکم دادند.^۵ او همچنین نقش سفیر میان دو دولت سامانی سنی مذهب و آل بویه شیعی را داشته و در مراسلات‌شان از وجود او استفاده شده است (ابن خلکان، ۱۳۹۲ق، ج ۴، ص ۲۸۱؛ حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵ق، ص ۳۵-۳۴).

۳. کرامیه پیروان ابوعبدالله محمد بن کرام از پارسایان سیستان می‌باشند. اینان فریب زهد و ورع ابن کرام را خوردند، که همگی از سیستان اخراج و بعدها خود به چندین گروه تقسیم شدند (رازی، ۱۳۵۶ق، ص ۶۷).

۴. نک: ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶، ص ۲۵؛ سمعانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۷۴ و ج ۲، ص ۳۱۴-۳۱۳؛ ابن جوزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۱۷۶؛ ذهبی، ۱۴۱۵ق، حوادث سال ۴۰۰-۳۸۰، ص ۲۹۰ و حوادث سال ۴۲۰-۴۰۱، ص ۱۲۴؛ فارسی، ۱۳۶۲ش، ص ۶.

۵. برخی وی را قاضی نیشابور (برو کلمان، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۲۱۵) و برخی قاضی شهر نسا می‌دانند (سزگین، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۵۴) نسا شهری زیبا و خوش منظر با باغ‌ها و آب فراوان در خراسان بزرگ بوده است (نک: حموی، ۱۳۹۹ق، ج ۵، ص ۲۸۱).

۲. جایگاه علمی و فرهنگی حاکم نیشابوری

جایگاه شامخ علمی حاکم مورد اتفاق محدثان است (سبکی، بی تا، ج ۴، ص ۱۵۶). ابوسهل صعلوکی (۳۸۷هـ) و ابن فورک (۴۰۶هـ)، او را بر خود مقدم داشته (ذهبی، ۱۴۱۵ق، حوادث سال ۴۲۰-۴۰۱، ص ۱۲۸) و اساتیدش همچون ابواسحاق مزکی و احمد حیری از او روایت نقل کرده‌اند. ابوبکر بیهقی، ابوالقاسم قشیری از شاگردان (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷، ص ۶۵-۱۶۴) حاکم همچون خود وی از بزرگان علم حدیث‌اند. او از سال ۳۳۷ یعنی از ۱۶ سالگی دست به نگارش برد (ابن عساکر، ۱۴۰۴ق، ص ۲۲۷) و موضوع بیشتر آثارش مانند تاریخ النیسابوریین (تاریخ نیشابور)؛ معرفه علوم الحدیث؛ المستدرک علی الصحیحین؛ المدخل الی الصحیح؛ جزء فی فضائل فاطمه (ذهبی، ۱۴۱۵ق، حوادث سال ۴۲۰-۴۰۱، ص ۱۲۶ و ۱۲۸ و ۱۳۲)؛ ما تفرد باخراجه کل واحد من الایماین؛ تراجم المسند علی شرط الصحیحین (ابن عساکر، ۱۴۰۴ق، ص ۲۲۷)؛ تسمیه من آخر جهم البخاری و مسلم (سزگین، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۵۴)؛ الضعفاء؛ المدخل الی معرفه المستدرک؛ مقتل الحسین (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۲-۱۱)؛ تخریج الصحیحین؛ معجم الشیوخ (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۵۶-۵۵)؛ المدخل الی الاکلیل (حسینی، ۱۳۹۱ق، ص ۱۲۳)؛ «مفاخر الرضا» (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵، ص ۴۲) بدیع و بی سابقه بوده است.

۳. مذهب حاکم نیشابوری

بیشتر آثار حاکم به بررسی روات و روایات منقول از طریق اهل سنت اختصاص دارد، اما جمعی از علمای شیعه و اهل سنت وی را شیعه و حتی رافضی خوانده‌اند. علت این امر ممکن است به دلیل موضع سختگیرانه آن دوران نسبت به شیعیان بوده باشد. زیرا در آن عصر اگر کسی به کاری می‌پرداخت که شیعه بیش از سایرین به آن کار توجه داشت، او را منتسب به تشیع می‌کردند. نمونه آن دارقطنی است که بعد از حفظ کردن دیوان سید حمیری (شیعی) به تشیع منتسب گردید (دارقطنی، بی تا، ج ۱، ص ۸).

چه بسا شبیه این اتفاق در مورد حاکم روی داده باشد که گاه وی را شیعه معتدل (سمعانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۳۳؛ ابن جزری، ۱۳۵۲ق، ج ۲، ص ۱۸۵) و گاهی رافضی گفته‌اند (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷، ص ۷۵-۱۷۴).

از جمله دلایل علمای اهل سنت در این انتساب نقل حدیث «طیر» یا «طایر»؛ تصحیح حدیث «من کنت مولاہ فعلی مولاہ» بر شرط شیخین (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۹۴)؛ امتناع از نقل روایاتی در فضائل معاویه (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷، ص ۱۷۵؛ سبکی، بی تا، ج ۴، ص ۱۶۳)؛ ادعای اجماع بر دروغگویی ابن قتیبه دینوری؛ ادعای تواتر در اینکه پیامبر (ص) ختنه شده و مسرور به دنیا آمد و وصایت علی (ع) از جانب پیامبر (ص) می‌باشد (ابن جزری، ۱۳۵۲ق، ج ۲، ص ۸۵-۱۸۴؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۶۰۸).

اگر به موارد مذکور نگاهی دقیق‌بیندازیم خواهیم دید که هیچ یک دلیلی مقنع بر تشیع حاکم نیست بلکه صرفاً بیانگر گمان گویندگان آن سخنان (سبکی، بی تا، ج ۴، ص ۱۷۰-۱۶۹-۱۶۷-۱۶۴-۱۶۳-۱۶۲؛ حسن علی، ۱۴۲۴ق، ص ۶۱-۶۰؛ ذهبی، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۴۲) درباره حاکم و وضعیت سخت‌گیرانه آن عصر نسبت به شیعیان است. شیعیانی مانند شیخ عباس قمی (قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۳، ص ۱۶۲)، علی قاننی (قاننی، ۱۴۰۵ق، ص ۴ و ۲۴۸)، آغابزرگ طهرانی (آغابزرگ طهرانی، ۱۳۹۱ق، ج ۳، ص ۲۹۳ و ج ۲، ص ۱۹۹ و ۲۴۶ و ۲۸۰)، سیدحسن صدر (صدر، ۱۴۱۱ق، ص ۲۹۴) و شیخ حرعاملی (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۰، ص ۴۸) نیز حاکم را شیعی می‌دانند، هرچند چیزی بر موارد مذکور نمی‌افزایند (آغابزرگ طهرانی، ۱۳۹۱ق، ج ۲، ص ۱۹۹).

لازم به توجه است که حاکم سفیر میان دو دولت سنی و شیعه بوده است. این که چرا این محدث نامدار برای این پست برگزیده شد، سؤال برانگیز است و فهم آن نیازمند توجه به شرایط سیاسی و اجتماعی آن دوره دارد. حاکم به خاطر نظراتش احتمال این را داشته که از سوی آل‌بویه شیعی یا سامانیان اهل سنت مورد آزار و اذیت قرار گیرد. براساس موارد مذکور شاید بتوان گفت حاکم در تصحیح روایات موافق افکار شیعیان و نسبت به شیعیان بدگمان نبوده یا بنا به شرایط سیاسی و اجتماعی زمانه جهت تداوم صلح با آل‌بویه، برخی

روایات مربوط به فضائل علی (ع) و اهل بیت (ع) را بدون نقد و با تساهل بررسی کرده باشد، البته این صرفاً یک گمان است. مذهب حاکم هرچه که باشد آن را در جرح و تعدیل راویان دخالت نداده است. زیرا ردپایی از این مسأله در حکم وی بر روایات دیده نمی شود و محدثانی که وی را متساهل می دانند این رویکرد را به مذهب وی نسبت نداده اند.

۴. آشنایی با مکاتب حدیثی و مناهج محدثان

با گسترش اسلام و رواج احادیث در شهرها و مناطق مختلف رویکردهای متفاوتی در برخورد با روایات پدید آمد. مدینه، مکه، کوفه، بصره، شام، مصر و یمن از جمله شهرهایی هستند که رویکردشان مورد توجه قرار گرفت. این شهرها علی رغم اختلاف در برخورد با روایات قطب نقل روایات نبوی (ص) بوده و همدیگر را در نشر سنت تقویت می کردند. در این شهرها محدثان بزرگی چون سعید بن مسیب، سالم بن عبدالله و سلیمان بن یسار ظاهر شدند و شیوه برخورد آنان با احادیث، به عنوان مدرسه حدیثی آن بلاد شهرت یافت (شیخ ناجی، بی تا، ص ۲۱۵-۲۲۹).

از قرن دوم به بعد همراه با انتشار روایات، محدثان در رابطه با حدیث روشهای متنوع برگزیدند. برخی فقط ناقل بودند، برخی به درایت الحدیث توجه نموده و برخی به تألیف و تصنیف پرداختند. ابوحنیفه، مالک، شافعی، ابن جریر، شعبه بن حجاج (شیخ ناجی، بی تا، ص ۲۳۶-۳۰۵) و حاکم نیشابوری از بزرگانی هستند که در طی قرون اولیه اسلامی هر یک به سهم خویش علم حدیث را به نوعی متأثر ساخته و بر روند حرکت جریان حدیث اثر گذاشته اند.

۵. بررسی مکتب حدیث حاکم نیشابوری

شناخت مکتب حدیثی حاکم منوط به بررسی و شناخت آرا و آثار اوست. مشهور است که بعد از رامهرمزی کتاب معرفه علوم الحدیث حاکم اولین اثر در زمینه علم اصول الحدیث است (رامهرمزی، ۱۳۹۱ق، ص ۲۷-۲۶).

حاکم غیر از تبویب و تنظیم اثر رامهرمزی و اظهار نظر در شماری از قواعد حدیثی، اصلی به آن اصول نیفزود. اکثر آثار حاکم یا از بین رفته یا نسخه خطی اند و لذا استنتاج مکتب حدیثی حاکم کاری است بس دشوار. باری با اکتفا به آثار موجود روش حاکم در حکم بر روایات را استخراج کرده و آن را مکتب حدیثی حاکم می‌نامیم.

۱-۵. رویکرد حاکم نیشابوری نسبت به احادیث صحیح

از نظر محدثان حدیث صحیح «حدیث مسندی است که راوی عادل ضابط با سندی متصل از راوی عادل ضابط و همین طور تا ابتدای سند، نقل کرده باشند و خالی از هر نوع شذوذ و علت باشد» (ابن صلاح، ۱۴۲۱ق، ص ۱۲-۱۱).
از نظر ائمه حدیث اهل سنت بالاترین تا پایین‌ترین درجه حدیث صحیح به ترتیب عبارتند از:

- ۱- حدیث متفق علیه شیخین؛
- ۲- حدیثی که بخاری نقل کرده باشد؛
- ۳- حدیثی که مسلم نقل کرده باشد؛
- ۴- حدیث بر شرط بخاری و مسلم که آن دو نقل نکرده‌اند؛
- ۵- حدیث بر شرط بخاری اما بخاری آن را تخریح نکرده باشد؛
- ۶- حدیث بر شرط مسلم اما آن را تخریح نکرده باشد؛
- ۷- حدیثی که نزد دیگر محدثان غیر از بخاری و مسلم صحیح است و بر شرط بخاری و مسلم هم نیست (ابن صلاح، ۱۴۲۱ق، ص ۲۸-۲۷؛ سیوطی، ۱۳۷۹ق، ص ۶۴؛ قاسمی، ۱۳۸۰ق، ص ۸۲).

از نظر حاکم شناخت حدیث صحیح، فقط منوط به روایت آن توسط محدثان نیست بلکه با فهم و حفظ و کثرت استماع نیز می‌توان صحت حدیث را دریافت و از راه مباحثه با اهل فن علت‌های مخفی موجود در حدیث را شناخت. لذا اگر حدیثی در صحیحین نبود از

طریق مذاکره با اهل فن باید علت موجود در آن حدیث را جو یا شد (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق، ص ۶۰-۵۹).

حاکم می گوید: «حدیث صحیح آن است که صحابی غیر مجهول، یعنی صحابی که روایاتش توسط دو نفر تابعی عادل نقل شده است،^۶ آن را از پیامبر (ص) نقل کند سپس اهل حدیث این روایت را به طریق مقبول خود همانند شهادت بر شهادت، تا زمان ما نقل کرده باشند.» (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق، ص ۶۲) اما در المدخل الی الاکلیل حدیث صحیح را وسیع تر از معرفه علوم الحدیث و در ده قسم می آورد. پنج قسم صحیح متفق علیه و پنج قسم دیگر را صحیح مختلف فیه^۷ می نامد که در ادامه با ذکر آدرس به آن ها اشاره می گردد.

۱-۱-۵. ترتیب مراتب صحیح متفق علیه از منظر حاکم نیشابوری

۱- اولین درجه صحیح که بخاری و مسلم در صحیح خود آن را اختیار کرده اند، حدیثی است که صحابی با این ویژگی که روایاتش توسط دو راوی نقل شده باشد، آن را نقل کند، سپس تابعی با این ویژگی که:

الف) روایاتش توسط دو راوی ثقه نقل شده باشد،

ب) مشهور به روایت کردن از صحابه باشد، این حدیث را نقل کند.

سپس از اتباع تابعین، راوی حافظ و متقن و مشهور آن را روایت کند و از این راوی در طبقه چهارم راویانی نقل کرده باشند، سپس به یکی از شیوخ بخاری یا مسلم که حافظ و مشهور به عدالت در روایت کردن است، برسد. این بالاترین درجه حدیث صحیح است

^۶. از نظر ابن منده صحابی که فقط یک تابعی و لو تابعی مشهور، از او روایت کند، این صحابی مجهول و غیر مشهور است، و اگر دو تابعی از وی روایت کنند مشهور گشته و به وی احتیاج می شود (حسن علی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۲۸).

^۷. چنین به نظر می رسد که مقصود حاکم از صحیح متفق علیه، یعنی علما در تصحیح آن اختلافی ندارند هر چند در بخاری و مسلم نیامده باشد و صحیح مختلف فیه یعنی علما در تصحیح آن اختلاف دارند.

(حاکم نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ص ۷۳). حاکم در مستدرک مواردی را در تأیید این نوع از صحیح، نقل کرده است مانند: (ج ۱، ص ۱۸۲ و ۳۷۳؛ ج ۲، ص ۱۱؛ ج ۴، ص ۱۹۹). لذا از نظر حاکم صحابی که در صحیحین آمده برای او شرط شده که حداقل دو نفر تابعی از او روایت کرده باشند، نه اینکه دو راوی، حدیث معینی را از آن صحابی نقل کرده باشند (سیوطی، ۱۳۷۹ق، ص ۶۶). این درجه از حدیث صحیح در واقع همان تعریف حدیث صحیح است که حاکم در معرفه علوم الحدیث آورده است.

به نظر می‌رسد حاکم این شرط را شرطی غالبی و شایع برای روایات صحیحین می‌داند. زیرا در صحیحین روایاتی غیر از این نوعی که حاکم اشاره کرده، وجود دارد.

۲- درجه دوم حدیث صحیح آن است که راویان هر طبقه تا صحابی عادل و ثقه بوده و از این صحابی فقط یک راوی، نقل کرده باشد (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ص ۸۷). یعنی کل روایات صحابی از طریق یک تابعی نقل شده باشد.

از نظر حاکم راویان این نوع ثقه‌اند و این حدیث در میان فقها مقبول و متداول است. اما بخاری و مسلم آن را تخریب نکرده‌اند (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ص ۸۷). در مستدرک در تأیید این مطلب می‌گوید: «این حدیث صحیح است و چون از اسامه بن شریک [صحابی] فقط زیاد بن علاقه نقل کرده، بخاری و مسلم این روایت را نیاورده‌اند» (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۹۹؛ ج ۱، ص ۱۸۲)

برخی محدثان این دیدگاه حاکم مبنی بر عدم وجود روایاتی با این اوصاف در صحیحین را نمی‌پذیرند و مثلاً ابن حجر موارد نقضی در رد آن می‌آورد (سیوطی، ۱۳۷۹ق، ص ۷۷). البته خود حاکم در مستدرک به وجود مواردی از این نوع در صحیحین، اذعان دارد و می‌گوید: «... آن دو بر اخراج حدیث جماعتی از صحابه که فقط یک راوی از آنها نقل کرده متفق‌اند» (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱) همچنین می‌گوید: «در ابتدای این کتاب شرط کرده‌ام، روایت صحابی معروفی که فقط یک تابعی از او نقل کرده در این کتاب بیاورم چون این نوع روایات بر شرط شیخین صحیح می‌باشد.» (حاکم نیشابوری،

بی‌تا، ج ۱، ص ۳۴)

این دو سخن به ظاهر متضاد حاکم چنین قابل جمع‌اند که حاکم این شرط را در صحیحین شرط غالبی می‌داند و نه شرط الزامی و بنابراین عدم مراعات آن را در المستدرک جایز دانسته است.

۳- در درجه سوم روایت جماعتی از تابعین ثقه از صحابه قرار دارد و از هر کدام از تابعین فقط یک نفر روایت کرده است، چیزی از این نوع صحیح در صحیحین نیامده است (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ص ۹۲). سخن حاکم نامقبول است زیرا در صحیحین اندک روایاتی از این نوع هست مانند عبدالله بن ودیعۀ (سیوطی، ۱۳۷۹ق، ص ۷۷).

۴- درجه چهارم روایت مفرد غریبی است که راوی ثقه‌ای در نقل آن متفرد است و در کتب حدیث هم طریقی برای آن تخریج نشده [و متابعی ندارد]. در صحیحین از این نوع نقل نشده است (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ص ۹۴). برعکس در صحیحین از این نوع صحیح حدود دویست حدیث آمده است (سیوطی، ۱۳۷۹ق، ص ۷۷).

۵- درجه پنجم از حدیث صحیح، احادیث جماعتی از ائمه حدیث از پدرانشان از اجدادشان است که جز از طریق فرزندان و نوه هایشان، روایتی از آنان نقل نشده است. مانند صحیفه عمرو بن شعیب از پدرش از جدش (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰۱). ظاهراً حاکم صحیحین را خالی از این نوع حدیث صحیح می‌داند (حاکم نیشابوری، همان، ص ۱۰۷؛ نووی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۸).

از نظر ابن حجر علت عدم وجود این نوع احادیث در صحیحین روایت پسر از پدر از جد نیست. بلکه علت آن است که خود راوی یا پدرش بر شرط شیخین نیستند. زیرا روایاتی در صحیحین یا یکی از آن دو هست که در آنها پسر از پدر از جد خویش روایت می‌کند. مثل روایت امام سجاده از پدرش از جدش (سیوطی، ۱۳۷۹ق، ص ۷۷).

۵-۱-۲. اقسام صحیح مختلفه فیہ از نظر حاکم نیشابوری

۱- حدیث مرسلی که راوی حدیث در آن تابعی یا تبع تابعی است ولی هنگام نقل روایت خودش بگوید: قال رسول الله (ص).

جماعتی از کوفیان این نوع روایات مرسل را صحیح گفته و حتی برخی از آنان چنین روایتی را بهتر و صحیح‌تر از متصل می‌دانند اما اهل حجاز مراسیل را کاملاً واهی می‌گویند (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰۹-۱۰۸)

۲- روایات مدلسین، زمانی که سماع خود را در روایت ذکر نکنند. این نوع از حدیث نزد گروهی از ائمه اهل مدینه صحیح است. کوفیان این را صحیح دانسته در حالی که اهل مدینه غیر صحیح می‌دانند. مانند روایت سفیان بن عینه که از زهری حدیث شنیده اما هنگام نقل روایت از او به جای «سمعت» بگوید: قال الزهری. حاکم بیشتر اهل کوفه را مدلس می‌داند (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۱۴-۱۱۲).

۳- روایتی که راوی ثقه‌ای آن را از ائمه حدیث مسند نقل کند و جماعتی از ثقات آن را مرسل نقل کنند. فقها این نوع روایت را صحیح و قول راوی ثقه‌ای که در سند اضافه کرده مقبول می‌دانند اما محدثان قول جمهور در مرسل بودن این قسم را می‌پذیرند (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۱۶).

۴- روایت راوی که استماع و کتاب و عدالتش مورد تأیید است اما نه روایت را می‌شناسد و نه حفظ می‌کند. حاکم اکثر محدثان زمان خود را چنین می‌داند (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۱۸).

۵- روایت اهل بدعت است که اگر صادق باشند روایت شان نزد اکثر محدثان مقبول است (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۱۹).

حاکم هدف از این دسته‌بندی را دفع گمان برخی عنوان می‌کند که فقط روایات صحیحین را صحیح می‌دانند.

از این ۱۰ مورد حاکم نوع اول را صحیح متفق علیه و جزو شروط شیخین می‌داند. بنابراین ملاک گزینش روایات مستدرک قرار می‌دهد. برای کسب درکی صحیح از منهج حاکم در گزینش روایات مستدرک لازم است از نگاه وی مفهوم عبارت «شرط شیخین» و «علی شرط الشیخین» بررسی گردد.

حاکم در ابتدای مستدرک می گوید: «أنا أستعين الله علي إخراج احاديث رواها ثقات، قد احتج بمثلها الشيخان أو أحدهما» (حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۱، ص ۲) لذا مقصود وی گردآوری مستدرکی مطابق شروط بخاری و مسلم یا یکی از آن دو است و بنابراین در پایان روایات می گوید: «صحيح علي شرط الشيخين» یا «صحيح علي شرط البخاري» یا «صحيح علي شرط مسلم». البته گاه می گوید: «صحيح الاسناد» و به هیچ کدام ربط نمی دهد، گاه روایت را ضعیف و گاهی درباره قبول و رد روایت ساکت است.

در عبارت مذکور که گفته مثل روایات شیخین، مقصود حاکم از لفظ «مثل» چیست؟ آیا منظور حاکم مثل و شبیه راویان صحیحین در ضبط و عدالت است نه عین آنان (حافظ عراقی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۷؛ حسنی، ۱۳۶۶ق، ج ۱، ص ۱۲-۱۱۱) یا همانطور که ابن دقیق العید، ذهبی، ابن حجر، نووی و ابن صلاح گفته اند: قصد حاکم نقل از راویانی است که دقیقا همان راویان صحیحین می باشند (شمالی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۳؛ حسن علی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۲۱). نووی می گوید: «مقصود حاکم از شرط شیخین، وجود رجال سند، در صحیحین است زیرا آن دو شرطی در صحیحین یا غیر آن ذکر نکرده اند» (سیوطی، ۱۳۷۹ق، ص ۶۷).
با تأمل در سخنان حاکم و احکام او بر روایات مستدرک به نظر می رسد قول دوم قوی تر است، زیرا:

الف) حاکم بنا به رجال سند، حدیثی را که در آن گفته «علی شرط الشيخین» از حدیثی که بر آن گفته «علی شرط البخاری» یا «علی شرط مسلم» جدا می کند. زیرا اگر رجال سند در صحیحین مورد احتجاج بخاری و مسلم باشند می گوید «صحيح علي شرط الشيخين» (حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۱، ص ۵۳ و ۹۵)، اگر رجال سند فقط مورد استناد بخاری باشد، گفته «علی شرط البخاری» (حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۱، ص ۶۵) و اگر فقط مورد استناد مسلم باشد، گفته «علی شرط مسلم» (حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۱، ص ۹۳).^۸

۸. مثلاً حاکم المستدرک در جایی گفته «این حدیث بنا به شرط مسلم صحیح است زیرا او به سلیم بن عامر احتجاج کرده است» نک: (ج ۱، ص ۶۶).

ب) اگر رجال سند مورد استناد بخاری و مسلم نباشند حاکم می‌گوید: «هذا حدیث صحیح الاسناد». مثلاً سماک از رجال مسلم است و عکرمه از رجال بخاری است. اگر سماک از عکرمه از ابن عباس نقل کند حاکم به طور مطلق می‌گوید: «صحیح الإسناد» زیرا نه مسلم به عکرمه و نه بخاری به سماک در صحیح خود استناد نمی‌کنند (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲۵ و ۴۲۴). همچنین گاهی با وجود ثقه بودن راویان سند به طور مطلق می‌گوید «صحیح الاسناد» (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱۹ و ۱۰۴ و ۴۹). لذا قصد حاکم اگر شباهت وصفی می‌بود، باید این موارد را بر شرط شیخین یا یکی از آن دو تصحیح می‌کرد.

ج) حاکم گاه صراحتاً عدم تصحیح بر شرط شیخین یا یکی از آنان را وجود یک راوی در سند می‌داند (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۰ و ۱۵۲ و ۱۹۴ و ۲۰۰ و ۴۵۷؛ ج ۴، ص ۲۴۹).

د) گاه حاکم به جای «علی شرط الشیخین» می‌گوید: «احتج الشیخان برجال هذا السند و لا علة له» (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱ و ۱۶). از این دو عبارت می‌فهمیم که چون رجال سند مورد استناد شیخین است لذا بر شرط آن دو تصحیح می‌کند.

هـ) حاکم در مواردی علت حکم خود بر شرط شیخین را وجود فلان راوی در صحیحین می‌داند و می‌گوید: این حدیث بر شرط شیخین صحیح است، زیرا آن دو به فلان راوی احتجاج کرده‌اند (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۱ و ۷۶ و ۳۹).

و) او در جایی می‌گوید: «فقد احتجا [الشیخان] بمثل هذا الإسناد و خرجاه فی الكتاب» (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸). از این کلام می‌توان فهمید منظور او از مثل هذا الاسناد، دقیقاً عین همان روایت است. زیرا در ادامه می‌گوید: شیخین این سند را در صحیحین وارد کرده‌اند.

بنابراین قطعاً مراد حاکم از «شرط شیخین» وجود راویان سند در صحیحین یا یکی از آن دو است و اگر خلاف این شیوه عمل کرده، علماً حمل بر سهو و توهم یا غفلت او

کرده‌اند (حسن علی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۳۹. برای توضیح بیشتر در این زمینه نک: شمالی، ۱۴۲۱ق، ص ۴۰-۳۵).

لازم به ذکر است که صحابی موجود در سند جزو ملاک‌های حاکم در تصحیح بر شرط شیخین یا یکی از آنان نیست. چه صحابی در صحیحین یا یکی از آنها باشد یا نه (حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۱، ص ۱۵ و ۴۲؛ ج ۲، ص ۸۴؛ ج ۴، ص ۱۹۹). و فقط به راویان بعدی توجه دارد (حسن علی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۲۹).

در نهایت می‌توان گفت که حاکم بالاترین درجه صحیح را صحیح بر شرط شیخین می‌داند و در مستدرک سعی داشته چنین روایاتی بیاورد که البته مرتکب خطاهایی شده است. او باور دارد در غیر صحیحین روایات صحیحی بر شرط شیخین وجود دارد و اینکه صحت، امری واحد و ثابت نیست بلکه مشکک و مرتبه‌دار است که هرچه روایتی به شروط شیخین نزدیک باشد به همان میزان از درجه صحت بیشتری برخوردار است.

۲-۵. رویکرد حاکم نیشابوری نسبت به احادیث حسن

از نظر محدثان درجه حدیث حسن پایین‌تر از صحیح است و تفاوت میان آنها به میزان ضابط و حافظ بودن راوی بستگی دارد (عتر، ۱۴۰۸ق، ص ۲۶۴). بررسی آثار اصول حدیثی حاکم نشان می‌دهد که وی جایی برای حدیث حسن در میان اقسام حدیث قرار نداده و هیچ یک از روایات مستدرک را حسن نمی‌داند. مشابه این را می‌توان نزد ابن خزیمه و ابن حبان یافت. ابن صلاح می‌گوید: «... حاکم حدیث حسن را مندرج در انواع صحیح می‌داند. لذا وی سنن ترمذی را «الجامع الصحیح» نامیده است. و این عمل نشانه تساهل در حکم بر احادیث است» (ابن صلاح، ۱۴۲۱ق، ص ۴۰. نک. قاسمی، ۱۳۸۰ق، ص ۱۰۶).

با فرض صحت سخن ابن صلاح، قسم سوم -صحیح مختلف فیه- تنها قسمی است که بتوان آن را با مسامحه حسن دانست. و بقیه اقسام صحیح را نمی‌توان حسن نامید (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۱۷-۱۱۶). سزاوار است در بررسی آثار حدیثی حاکم، این مطلب

را در نظر داشت و تصحیح ایشان را اعم از صحیح و حسن تلقی کرد. یکی از علل تساهل انتسابی به ایشان را نیز می‌توان در همین امر جست.

۳-۵. رویکرد حاکم نیشابوری نسبت به احادیث ضعیف

محدثان در مواجهه شدن با حدیث ضعیف سه گروه‌اند:

الف) برخی چون بخاری، مسلم و ابن حزم حدیث ضعیف را مطلقاً رد می‌کنند (قاسمی، ۱۳۸۰ق، ص ۱۱۳).

ب) ابوداود [صاحب سنن] و ابن حنبل عمل به حدیث ضعیف را مطلقاً جایز می‌دانند (قاسمی، ۱۳۸۰ق، ص ۱۱۳).

ج) برخی چون عبدالرحمن بن مهدی (قاسمی، ۱۳۸۰ق، ص ۱۱۴-۱۱۳) و نووی (سیوطی، ۱۳۷۹ق، ص ۱۹۷-۱۹۶) حدیث ضعیف را فقط در فضائل جایز می‌دانند.

حاکم در مستدرک (ج ۱، ص ۴۹۰) می‌گوید: «مذهب من در بررسی روایات این باب (کتاب الدعاء) مذهب عبدالرحمن بن مهدی است. عبدالرحمن بن مهدی گفت: ...سند روایات مربوط به فضایل اعمال و ثواب و عقاب و مباحات و دعوات را متساهلان برر سی می‌کنیم» لذا حاکم نیز جزو گروه سوم قرار دارد. این در حالی است که در مستدرک باید مطابق شروط بخاری و مسلم عمل کند اما برخلاف مذهب آنان گاهی دیدگاه خود را به جای شروط شیخین می‌آورد که این اقدام دال بر تساهل حاکم در حکم بر روایات است.

۴-۵. رویکرد حاکم نیشابوری نسبت به احادیث موقوف

برخی از محدثان این قسم روایات را ضعیف و غیر قابل استناد می‌دانند و در تعریف آن گفته‌اند: «موقوف حدیثی است که صحابی قول، فعل یا تقریر صحابه را نقل کند، چه حدیث متصل به او باشد و چه منقطع» (سیوطی ۱۳۷۹ق، ص ۱۰۹؛ قاسمی، ۱۳۸۰ق، ص ۱۳۰).

حاکم در تعریف حدیث موقوف می گوید: حدیثی است که ناقل آن صحابی است و نباید سند آن قبل از رسیدن به صحابی مرسل یا معضل باشد و تابعی هنگام نقل آن بگوید: «إنه كان يقول كذا و كذا» یا «كان يفعل كذا» و یا «كان يأمر بكذا و كذا» (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق، ص ۱۹). حاکم تفسیر صحابی را موقوف می داند مگر روایت مربوط به شأن نزول که در این صورت آن را مسند می داند (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۰). همچنین قول صحابی معروف به هم صحبتی با پیامبر (ص) که بگوید «أمرنا أن نفعل كذا»، «نهینا عن كذا و كذا» و نظیر این موارد را مسند می داند (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۲). درباره حدیث موقوف حاکم با جریان کلی رایج میان محدثان هماهنگ است.

۵-۵. رویکرد حاکم نیشابوری نسبت به احادیث مرسل

محدثین در احتجاج به حدیث مرسل دارای سه شیوه هستند.

الف) برخی چون مسلم (قاسمی، ۱۳۸۰ق، ص ۱۳۳)، مالک، شافعی و فقهای مدینه (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۱۰-۱۰۹) مرسل را مطلقاً ضعیف می دانند. نووی و ابن حجر نیز روایت مجهول الحال را بر روایت مرسل مقدم می دارند (قاسمی، ۱۳۸۰ق، ص ۱۳۳).

ب) حجیت مطلق روایت مرسل نزد کسانی چون ابوحنیفه، مالک، احمد بن حنبل (قاسمی، ۱۳۸۰ق، ص ۱۳۴).

ج) کسانی همچون شافعی با در نظر گرفتن شرایطی به حدیث مرسل استناد می کنند (قاسمی، ۱۳۸۰ق، ص ۱۳۹-۱۳۸).

با این حال حاکم دو تعریف از حدیث مرسل ارائه می کند:

- ۱- حدیثی است که تابعی یا تبع تابعی بگوید: قال رسول الله (ص) و اسم کسی که از وی حدیث را شنیده نیابرد (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰۸).
- ۲- حدیثی است که محدث با سندی متصل تا تابعی روایت را نقل کند و تابعی بگوید: قال رسول الله (ص) (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۵).

اما در معرفه علوم الحدیث برخلاف قول خود در المدخل الی الاکلیل فقط نقل تابعی از پیامبر(ص) را مرسل می‌داند و روایت تبع تابعی از پیامبر(ص) را معضل می‌نامد (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق، ص ۳۶ و ۲۶). و چون کتاب المدخل الی الاکلیل را قبل از معرفه علوم الحدیث نوشته است (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق، ص ۵۱) نظر نهایی وی را باید در معرفه علوم الحدیث پی گرفت. حاکم با استناد به شواهد قرآنی و روایی مراسیل را قابل احتجاج نمی‌داند لذا جزو گروه اول است (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۷). اما چون حاکم قواعد حدیثی مدنظر خود را کاملاً در مستدرک اعمال نمی‌کند، این مطلب می‌تواند مؤید تساهل حاکم در مستدرک باشد.

۵-۶. رویکرد حاکم نیشابوری نسبت به احادیث شاذ

حاکم در تعریف حدیث شاذ^۹ می‌گوید: «حدیثی است که یک نفر ثقه در نقل آن متفرد باشد، همچنین اصل و متابعی برای آن حدیث وجود نداشته باشد.» (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق، ص ۱۱۹) بنابه این تعریف متفرد بودن و فقدان متابع، شرط شاذ بودن حدیث است. وی در المدخل الی الاکلیل در دو جا از حدیث شاذ سخن می‌گوید: یکی نوع چهارم صحیح متفق علیه است که آن را حدیث مفرد غریب منقول از یک ثقه می‌نامد (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ص ۸-۹) و دیگری نوع پنجم صحیح متفق علیه است که در آن ائمه حدیث در نقل روایت از پدران خود از اجدادشان متفرد بوده و روایت متواتری از طریق پدران از اجداد این ائمه نقل نشده مگر از همین طریق. این ائمه حدیث، افراد ثقه‌ای هستند و در کتب علما به احادیث شان احتجاج شده است (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰۱).

۹. در تعریف حدیث شاذ اختلاف نظر وجود دارد مثلاً شافعی می‌گوید: «حدیث شاذ، حدیثی است که راوی مقبولی، روایتی مخالف با روایت کسی که اولی و مقبول‌تر از اوست، نقل کند ... لذا صرف متفرد بودن راوی سبب شاذ بودن نیست» (قاسمی، ۱۳۸۰ق، ص ۳۱-۱۳۰) و خلیلی می‌گوید: «حدیث شاذ حدیثی است که فقط یک سند برای آن باشد. چه راوی آن حدیث ثقه باشد و چه غیرثقه. اگر از طریق شخص ثقه بود در پذیرش آن توقف کرده و اگر راوی غیرثقه بود آن حدیث متروک است» (سیوطی، ۱۳۷۹ق، ص ۱۴۶).

حاکم در المدخل الی الاکلیل حدیث شاذ را مورد احتجاج علما دانسته و در معرفه علوم الحدیث، حدیث شاذ را پذیرفته اگر بدون علت باشد (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق، ص ۱۱۹). لذا می‌توان چنین گفت که:

الف) حاکم شاذ را خالی از علت می‌داند و آن را صحیح غریب متفق علیه گفته است اما اگر علتی در آن کشف شود، حدیث معلول می‌باشد.

ب) رابطه حدیث شاذ و معلول عموم و خصوص من وجه است. سند و متن حدیث شاذ ممکن است معلول باشد و یا معلول نباشد.

ج) راوی حدیث شاذ غالباً «ثقه» است (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق، ص ۱۲۲-۱۱۹). زیرا حاکم در مستدرک از راویان ضعیفی نقل کرده که خود حدیث آنان را شاذ می‌نامد. مثلاً در جایی می‌گوید: «هذا حدیث شاذ و الحمل فیه علی جمیع بن عمیر و بعده علی اسحاق بن بشر» (حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۳، ص ۵۱)^{۱۰} و این دو نفر جزو ضعفاء هستند.

د) حدیث مفرد و غریب زمانی شاذ هستند که بدون اصل و متابع باشند. زیرا حاکم میان شاذ و مفرد تفاوت قائل است و در مستدرک احادیث مفرد را شاذ نگفته است. مثلاً در (ج ۱، ص ۹۱) گفته: «بخاری و مسلم به مالک بن سعیر احتجاج کرده‌اند. [مالک در نقل این حدیث متفرد است] و تفرد از ثقات مقبول است» و حاکم این حدیث را صحیح می‌داند. لذا حاکم مطلق تفرد را شاذ نمی‌داند.^{۱۱}

بنابر آنچه گذشت می‌توان گفت ادعای تساهل درباره حاکم با پذیرش حدیث شاذ از سوی وی همراستا بوده و مؤید آن است.

^{۱۰} لازم به ذکر است که تضعیفی از حاکم درباره این دو نفر یافت نشد اما اینان از نظر اکثر رجال شناسان مجروح و ضعیف می‌باشند. درباره اسحاق نک (عقیلی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۹۸) و درباره جمیع نک (ابن عدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۶۶).

^{۱۱} الحمصی، «الشاذ عند الحاکم»، www.Ahlahadeeth.com.

۵-۷. رویکرد حاکم نیشابوری نسبت به زیادات راوی ثقه

در بحث قبول یا رد زیاده ثقه در متن یا سند، حاکم در معرفه علوم الحدیث در باب «معرفه زیادات الفاظ فقهیه» ده روایت را بدون هیچ اظهار نظری نقل می‌کند که در آن‌ها راوی ثقه لفظی را در حدیث آورده که از طریق ثقات دیگر نیامده است (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق، ص ۱۳۵-۱۳۰). در الإکلیل هم بیان می‌کند که فقها زیاده ثقه را می‌پذیرند اما محدثان آن را نپذیرفته و در رد آن به حدیث «الشیطان مع الواحد و هو من الاثنین ابعده» استناد می‌کنند (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۱۷).

اما در مستدرک زیاده راوی ثقه در متن و سند را پذیرفته و می‌گوید: «از شروط مادر این کتاب آن است که متفردات راویان ثقه خالی از علت را تخریح نماییم.» (حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۱، ص ۳۳؛ همچنین نک: ج ۱، ص ۱۰۹ و ۱۱۲ و ۴۱۳ و ۵۰۳ و ۱۷۲) همچنین می‌گوید: «صحیح علی شرط الشیخین، و ابوالأزهر باجماعهم ثقه و اذا تفرد الثقه بحدیث، فهو علی اصلهم صحیح.» (حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۸) لذا پذیرش زیاده ثقه را جزو شروط شیخین می‌داند.

البته این انتساب زمانی صحیح است که روایت آن ثقه خالی از علت باشد (قاسمی، ۱۳۸۰ق، ص ۱۰۷). لذا اگر مشکلی در نقل راوی و حافظه او نباشد حاکم روایتش را می‌پذیرد (ملیباری، ۱۴۲۲ق، ص ۹۳). ابن حجر به اشتباه قبول زیاده ثقه به طور مطلق را به حاکم نسبت می‌دهد (ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۸۷). بنا به اطلاق کلام حاکم در معرفه علوم الحدیث می‌توان سخن ابن حجر را پذیرفت اما در مستدرک عملاً زیاده ثقه به شرط نبود علت را پذیرفته است.

۵-۸. شیوه حاکم نیشابوری در نقل حدیث از اهل بدعت

بدعت چیزی است که خلاف آن از پیامبر (ص) معروف باشد و معتقد بودن به آن نه از روی عناد و لجاجت بلکه به خاطر نوعی شبهه باشد (عبداللطیف، ۱۴۱۲ق، ص ۹۶).
علما در پذیرش و رد روایت مبتدع سه دسته‌اند:

الف) رد مطلق توسط افرادی چون محمد بن سیرین و مالک.

ب) افرادی چون ابوحنیفه، شافعی، علی بن المدینی روایت مبتدعی را می‌پذیرند که برای نصرت مذهب خویش دروغ را حلال نشمارد، چه داعی به بدعت خود باشد یا نه.

ج) دیدگاه جمهور علما مبنی بر رد روایت مبتدع داعی^{۱۲} و قبول حدیث مبتدع غیرداعی به بدعت خویش (عبداللطیف، ۱۴۱۲ق، ص ۹۸-۹۷).

حاکم نیشابوری در جایی می‌گوید: «روایات اهل بدعت نزد اکثر اهل حدیث، زمانی که در حدیثشان صادق باشند، پذیرفته است.» (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۳) و در جایی دیگر می‌گوید: «اصل عدالت راوی این است که مسلمان باشد و به بدعتی هم دعوت نکند...» (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق، ص ۵۳) بر این اساس می‌توان گفت وی روایت مبتدع صادق غیرداعی را می‌پذیرد. وجود کرامیان (سمعانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۷۴ و ج ۲، ص ۳۱۴-۳۱۳) و مخالفان عقیدتی با حاکم در شمارا ساتید وی، می‌تواند دلیلی بر این ادعا باشد.

۵-۹. شیوه حاکم نیشابوری در نقد سند و متن

بخشی از آثار حاکم به نقد حدیث اختصاص دارد که بیشتر آن نقدها مانند روال آن عصر، حول سند روایات است. او از پنجاه و دو باب معرفه علوم الحدیث، غیر از هفده مورد مابقی را به بحث سندی اختصاص می‌دهد (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق، ص ۶۶-۲۶۳). از آن هفده مورد هم نقد متن بیشتر در ابواب معرفه الصحیح من السقیم، علل الحدیث، الشاذ من الروایات و التصحیفات فی المتون وجود دارد و این نشان توجه زیاد حاکم به سند است. او حتی در جایی که می‌بایست به نقد متنی پردازد، بیشتر سند را مورد توجه قرار داده است.

۱۲. داعی برکسی اطلاق می‌شود که مردم را به دین صحیح و هدایت یا به سوی بدعت و گمراهی فرا می‌خواند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۲۵۹).

مثلاً در باب صدق المحدث که از عنوانش برمی آید مربوط به متن باشد اما به سند اختصاص یافته است و در معرفة الصحيح و السقیم روایاتی را ذکر می کند که همه آنها مربوط به وجود توهم راوی در سند حدیث می باشد (ادلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۸۰). در بخش علل الحدیث هم ده علت از علل موجود در احادیث را ذکر می کند که فقط مورد دهم، معلول بودن متن را نشان می دهد و آن هم جزو علل قاذح در صحت حدیث نیست (الادلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۸۶). در بخش احادیث شاذ به سه مثال اکتفا کرده است که در دو مورد آن می گوید: «هذا الحدیث شاذ الاسناد و المتن». و در مورد سوم می گوید: «هذا الحدیث شاذ... و لیس له اصل...» (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق، ص ۱۲۳-۱۱۹) که در همه مثال ها نقد متن و سند را باهم در نظر دارد.

او در المدخل الی الإکلیل در دو بخش به نقد متن توجه دارد: ۱- در بخش سوم از صحیح مختلف فیه (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۱۷). ۲- در طبقه اول راویان مجروح به بحث از روایانی پرداخته که روایاتی معارض با قرآن و سنت را جعل کرده اند (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۲۶). در این قسم به نقد متن توجه دارد، اگرچه برای نقد متن، از راه نقد سندی وارد شده است.

بنابراین حاکم به نقد متن چندان عنایت ندارد. برخی با بیان اینکه در آن دوران هنوز تصنیفات علوم حدیث به حد پختگی و تکامل خود مانند عصر ابن صلاح نرسیده بود وی را معذور داشته اند (ادلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۹۱).

ولی این توجیه نامقبول است زیرا از حاکم تا ابن صلاح تفاوت چشمگیری در علم اصول حدیث مشاهده نمی شود و مقدمه ابن صلاح با معرفة علوم الحدیث مشترکات زیادی دارد. باید توجه داشت که علوم حدیث اصول و پایه هایی دارد که با توجه به شرایط زمانی و مکانی محدثان تکامل می یابد. حجم زیادی از آثار حاکم درباره سند و انواع آن است و شیوه کار او حتی در نگارش تاریخ مثلاً در تاریخ نیشابور مانند اغلب معاصرانش بر اساس ذکر سند است. حتی در نقل یک قطعه شعر، از طریق یکی از مشایخ خود تا گوینده آن شعر، سندش را بیان می کند (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵، ص ۲۷).

توجه به سند در آن عصر را می‌توان در گفته‌ها و آثار دیگر افراد همچون شافعی (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ص ۵۵) و یزید بن زریع (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ص ۶۱) مشاهده کنیم. این روش، رویه غالب آن دوران است و شیوه اثبات صحت و سقم مطالب را منعکس کرده و نشان‌گر رویکرد غالب محدثان آن عصر در نقد سندی است. لذا حاکم در بحث از روایت و نقد آن، وابستگی فکری و عملی به دوره ای دارد که هنوز توجه به نقد متنی، به شکل حائز اهمیت مورد توجه قرار نگرفته بود. این رویه، البته علل و دلایلی دارد که پرداختن به آن خارج از حصار این نوشتار است.

۵-۱۰. شیوه حاکم نیشابوری در جرح و تعدیل راویان

در جرح و تعدیل راویان ائمه حدیث سه دسته‌اند:

الف) متشددان و سخت‌گیران مانند: شعبه بن حجاج و یحیی بن سعید القطان که از راوی دارای دو سه اشتباه در حدیث روی گردانده و لین الحدیثش نامند.

ب) میان‌روان مانند: عبدالرحمن بن مهدی و بخاری.

ج) متساهلان مانند: ابن حبان و حاکم (عبداللطیف، ۱۴۱۲ق، ص ۴۹-۴۸).

حاکم در آثار اصولی خود مانند «معرفة علوم الحدیث»، «المدخل الی الصحیح» و «المدخل الی الاکلیل» به مباحث مربوط به جرح نمی‌پردازد. فقط در معرفه علوم حدیث به اثبات اسانید و سست‌ترین اسانید شهرها و برخی اصحاب (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق، ص ۵۸-۵۲)، در مدخل الی الاکلیل (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۶۱-۱۲۶) طبقات دهگانه مجروحین و در مدخل الی الصحیح مجروحین و کذابین اقوام مختلف را مطابق رأی خویش آورده است (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۴-۱۴۳). اما در تعدیل روایت می‌گوید: «اصل عدالت محدث عبارت است از اینکه مسلمان باشد و به بدعتی دعوت نکند و اعلان به معصیتی که موجب سقط عدالت از وی شود را نداشته باشد. و با این او صاف اگر حافظ احادیث خود باشد، به بالاترین درجه محدثین رسیده است» (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق، ص ۵۳).

در مستدرک نیز مجروح نبودن راوی را در جواز نقل حدیث از او کافی می‌داند (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۴۸؛ ج ۴، ص ۵۷۴ و ۳۰۶). در واقع وی عدم جرح را همان تعدیل می‌داند که در این صورت مجهول الحال‌ها نیز جایز الروایه می‌شوند. بر مبنای آرا و احکام حاکم در مستدرک نام او در میان متساهلان قرار گرفته است. زیرا در مستدرک اصول حدیثی مورد تأیید خود و دیگر محدثان را اجرا نمی‌کند و با شیوه متساهلان‌های که اتخاذ کرده به تساهل در جرح و تعدیل متناسب شده است. این شیوه در واقع سنخیتی با روش شیخین ندارد و اگرچه از شهرت و اعتبار مستدرک نمی‌کاهد ولی مستدرک بودن آن بر صحیحین را با تردید جدی مواجه می‌سازد.

۶. علل تساهل حاکم نیشابوری در نقل حدیث

حاکم در مستدرک در دو مورد مشخص به تساهل خود اشاره می‌کند: یکی در باب دعاء (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۹۰) و دوم در ذکر احادیثی که به عنوان شاهد نقل می‌کند (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۹). لذا در غیر این دو مورد نباید شاهد تساهل باشیم و اگر هست پس علل و عواملی او را به این حوزه کشانده یا شاید حاکم آن‌ها را تساهل نمی‌داند. اما در سایر ابواب مستدرک نیز تساهل وجود دارد که خلاصه نظر محدثان درباره علت وقوع تساهل در مستدرک به شرح ذیل است:

الف) طبق گفته خود حاکم (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳-۲) در عصر وی به دلیل عسر و حرج فراوان، برخی از محدثان در شروط قبول حدیث و از جمله اثبات ضبط و عدالت راوی متساهلان‌ه عمل می‌کردند. مثلاً برای اثبات ضبط راوی به کتابت حدیث او توسط شخص ثقة اکتفا می‌کردند. لذا اکثراً به عقل، بلوغ، اسلام، عدم ارتکاب به فسق و عمل خلاف مروت توجه می‌کردند که شخص در واقع مستورالحال باقی می‌ماند (الوادعی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۹). شاید حاکم با وجود اینکه می‌خواست مستدرکی بر صحیحین بنویسد و در آن به اصول شیخین ملتزم گردد، ولی ناخواسته از جبر محیط تأثیر پذیرفته و رویه تساهل عصری بر فعالیت او سایه انداخته است.

این امر توجیه گر تساهل حاکم نیست. زیرا وی از متاخران بوده و در زمان او محدثانی چون ابن حزم و ابن عبدالبر وجود دارند که متساهل نیستند. ضمناً نظرات حاکم در غیر مستدرک نزد محدثان مقبول است.

ب) ابن حجر در توجیه تساهل حاکم سه احتمال را می آورد:

- ۱- فوت حاکم قبل از تنقیح مستدرک از روایات ضعیف.
- ۲- همه مستدرک املاء خود حاکم نیست. در آن بخش که املاء اوست تساهل بسیار کمتر از بخش دیگر است (سیوطی، ۱۳۷۹ق، ص ۵۲).
- ۳- تساهل نتیجه کھولت و ضعیف شدن حافظه حاکم است (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۲۳۳).

حاکم نزد خلیلی - یکی از شاگردانش - اعتراف به تغییر نیروی حافظه اش می کند. خلیلی می گوید: از حاکم سؤالی پرسیدم و او گفت: به خاطر کھولت، اگر امروز چیزی را بخوانم باید دوباره آن را مطالعه کنم (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷، ص ۱۶۷).

درباره مورد اول دلیلی بر سخن ابن حجر وجود ندارد؛ زیرا چه بسا اگر حاکم زنده می ماند روایات کتابش را تغییر نمی داد. در مورد دوم هم که ابن حجر بدون ذکر دلیل اعتراف به تساهل حاکم می کند و درباره مورد سوم البته نقل حدیث از راوی ضعیف نشانه تغییر حافظه نیست. زیرا آرای ناقدان درباره قواعد جرح و تعدیل و نحوه اجرای آن متفاوت است و این حتی نشانه تناقض رأی آنان نیست. زیرا علم جرح و تعدیل با تتبع و مقارنه بدست می آید و هر کس روایات بیشتری از یک راوی را بیابد، بر حال وی آگاهی بیشتری دارد (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۷۰-۶۹). و سخن حاکم بر ضعف حافظه اش صرفاً یک اماره است و دلیل قطعی بر توجیه تساهل حاکم نیست.

ج) حافظ زیلعی علت تساهل حاکم در مستدرک را عدم توجه به شرایط بخاری و مسلم می داند. مثلاً گاهی راوی حدیث ضعیف است اما حاکم می گوید: «صحیح علی شرط

الشیخین» (علی محمد، ۱۴۲۰ق، ص ۱۹-۱۷).^{۱۳} ظاهراً زیلعی معتقد است حاکم عمداً چنین کرده است که البته دلیل قطعی بر اقدام عمدی بر تساهل در دست نیست.

د) حافظ معلمی درباره علل وقوع تساهل در مستدرک می گوید:

- ۱- حرص زیاد حاکم بر تخریب احادیث جهت رد بر اهل بدعت که گفته بودند حدیث صحیح نزد شما به ده هزار نمی رسد.
- ۲- عدم التزام به تخریب روایت بدون علت.
- ۳- دور شدن از تفحص در احیای از علل وقوع تساهل در مستدرک است (النجار، ۱۴۱۸ق، ص ۴۸-۱۴۶).

ه) حسن علی درباره علل وقوع تساهل در مستدرک می گوید:

- ۱- توثیق راوی که فقط از سوی ابن معین توثیق شده؛
- ۲- تمایز نهادن میان حدیث صحیح و حسن؛
- ۳- شروع به نگارش مستدرک در هفتاد و دو سالگی از عوامل ورود خلل در مستدرک است (حسن علی، ۱۴۲۴ق، ص ۹۶-۹۵).

برخی از موارد مذکور همچون عدم تمایز دادن میان صحیح و حسن و توثیق زود هنگام راوی فقط با رأی یکی از رجال شناسان جای تأمل دارد و برخی دیگر دلیل قطعی تساهل حاکم نیست. به نظر می رسد راه حل آن است که احکام حاکم در مستدرک نیازمند بازبینی بوده و راویان مجدداً مورد جرح و تعدیل قرار گیرند. البته این به معنای بی پایه بودن روایات مستدرک نیست، زیرا حاکم آنچه را آورده از اصول مکتوب خود نقل کرده و معتقد است «اصل» برای محدث به منزله اسلحه اوست (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق، ص ۵۳)، هرچند در نقل روایات مرتکب اشکالهایی شده است (النجار، ۱۴۱۸ق، ص ۱۴۹).

^{۱۳}. به نقل از (نصب الرأیة زیلعی، ج ۱، ص ۴۲-۳۱۴).

نتیجه گیری

بنابر آنچه گذشت می توان نتیجه مطالب را دو بخش ذکر کرد. بخش اول آن است که حاکم درباره انواع علوم حدیث صاحب نظر است که گاه دیدگاهش با دیگران متفاوت است. او درباره حدیث صحیح، حسن، ضیف، مرسل، شاذ، زیادات ثقه، نقل از مبتدع، توجه به نقد سند و متن و شیوه جرح و تعدیل آرائی دارد که در جمع بندی آنها می توان وی را صاحب منهج و مکتب حدیثی دانست.

بخش دوم مربوط به اعمال این منهج بر روایات به ویژه روایات مستدرک است. در این زمینه حاکم در تألیف کتابی بر شرط شیخین موفق نبوده است و نتوانسته آرای خود مبتنی بر علم اصول حدیث و شروط بخاری و مسلم را اعمال کند. لذا محدثان بعدی وی را متساهل گفته و توجیهاتی بعضاً نامقبول برای تساهل وی تراشیده اند. در اینجا می توان اذعان داشت که دلالتی چون تلمذ نزد ابن حبان که فردی متساهل است؛ سفیر بود میان دولت سامانی و آل بویه شیعی؛ اعتراف به تساهل در برخی ابواب مستدرک؛ نبود شرایط لازم در بررسی احوال راویان؛ صحیح دانستن روایات حسن؛ عدم اعمال قواعد حدیثی بر روایات مستدرک مانند مرسل و شاذ بودن روایات؛ تعدیل راویان مجهول الحال به سبب بی توجهی به قواعد جرح و تعدیل همگی قرائن ظنی بر تفکر سهل گیرانه حاکم است که این روحیه متساهلانه در مستدرک انعکاس یافته است.

البته نمی توان رویکرد و منهج او را مبتنی بر تساهل دانست زیرا عملکرد او و تئوری او در آثار اصول حدیثی اش با این فرضیه ناسازگار است. بنابراین وی در آثار اصولی خود یک محدث میانه رو و در مستدرک محدثی متساهل است. حقیقتاً اظهار نظر قطعی در باب وقوع تساهل در مستدرک سخت است و نمی توان در این خصوص حاکم را به هر امری متهم ساخت. این اقدام حاکم کار مخاطبان را سخت کرده؛ زیرا در عصر ما که نقل روایت خاتمه یافته و جرح و تعدیل روایت صرفاً بر اساس کتب پیشینیان صورت می گیرد باید جهت تمایز صحیح از سقیم، روایات مستدرک را بر مبنای آثار قدما از صافی جرح و تعدیل گذرانند.

منابع

۱. آغا بزرگ طهرانی، محمد محسن (۱۳۹۱ق)، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، تهران: مکتبه طهوری.
۲. آغا بزرگ طهرانی، محمد محسن (۱۳۹۱ق)، *طبقات اعلام الشیعة*، تحقیق: علی نقی منزوی، بیروت: دار الكتاب العربی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲ش)، *خصال*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامع مدر سین حوزه علمیه قم.
۴. ابن جزری، محمد بن محمد (۱۳۵۲ق)، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، مصر: مکتبه خانجی.
۵. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۱۵ق)، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۶. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۰۳ق)، *تلبیس ابلیس*، بیروت: دارالقلم.
۷. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۹۰ق)، *لسان المیزان*، بیروت: مؤسسۀ الاعلمی للمطبوعات.
۸. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۵ق)، *النکت علی کتاب ابن صلاح*، ریاض: دارالرایه.
۹. ابن خلکان، احمد بن محمد (۱۳۹۲ق)، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، تحقیق: احسان عباس، بیروت: دار الثقافیة.
۱۰. ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن (۱۴۲۱ق)، *مقدمۀ فی علوم الحدیث*، تحقیق: نورالدین عتر، بیروت: دار الفکر.
۱۱. ابن عدی، عبدالله (۱۴۰۹ق)، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، تحقیق: سهیل زکار، بیروت: دار الفکر.
۱۲. ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۰۴ق)، *تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام ابی الحسن الأشعری*، بیروت: دار الكتاب العربی.
۱۳. ابن عماد، عبدالحی بن احمد (بی تا)، *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، بیروت: المکتب التجاری.

۱۴. ابن كثير، اسماعيل بن عمر (۱۴۰۸ق)، **البدایة و النهایة**، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار إحياء التراث.
۱۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بیروت: دارصادر، چاپ سوم.
۱۶. ادلیبی، صلاح الدین بن احمد (۱۴۰۳ق)، **منهج نقد المتن عند علماء الحديث**، بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۱۷. افندی، عبدالله بن عیسی بیگ (۱۴۰۱ق)، **ریاض العلماء و حیاض الفضلاء**، تحقیق: احمد حسینی، قم: خیام.
۱۸. امین، محسن (۱۴۰۳ق)، **اعیان الشیعة**، تحقیق: حسن امین، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۱۹. بروکلیمان، کارل (۱۳۸۲ق)، **تاریخ الادب العربی**، ترجمه به عربی: عبدالحمیم الذجارج، مصر: دار المعارف.
۲۰. بستانی، بطرس (بی تا)، **قاموس عام لكل فن ومطلب**، بیروت: دارالمعرفة.
۲۱. ترمذی، ابو عیسی محمد (۱۴۰۳ق)، **سنن الترمذی**، تحقیق: عبدالرحمن محمد عثمان، بیروت: دارالفکر، چاپ سوم.
۲۲. حافظ عراقی، عبدالرحیم بن حسین (۱۴۲۴ق)، **التقیید و الايضاح شرح مقدمة ابن صلاح**، تحقیق: عبدالحمید هنداوای، بیروت: مکتبه العصریة.
۲۳. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، **المدخل الى الصحيح**، تحقیق: ربیع بن هادی المدخلی، بیروت: مؤسسه الرساله.
۲۴. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۲۳ق)، **المدخل الى معرفة كتاب الاكليل**، تحقیق: احمد بن فارس السلوم، بیروت: دار ابن حزم.
۲۵. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (بی تا)، **المس تدرک علی الصحیحین و بذیلہ التلخیص للذهبی**، تحقیق: یوسف عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: دارالمعرفة.
۲۶. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۸ق)، **المستدرک علی الصحیحین**، تحقیق: عبدالسلام بن محمد بن عمر علوش، بیروت: دار المعرفة.
۲۷. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۲۲ق)، **المستدرک علی الصحیحین**، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۲۸. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۳۷۵ش)، **تاریخ نیشابور**، ترجمه: محمد بن حسین خلیفه نیشابوری، تصحیح: محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
۲۹. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۳۹۷ق)، **معرفة علوم الحدیث**، تصحیح و تعلیق: سید معظم حسین، مدینه: المكتبة العلمية.
۳۰. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق)، **و سائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة**، تحقیق: عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۱. حسن علی، عادل (۱۴۲۴ق)، **الامام الحاکم و کتابه المستدرک**، قاهره: مؤسسه المختار.
۳۲. حسنی، محمد بن اسماعیل (۱۳۶۶ق)، **توضیح الافکار لمعانی تنقیح الانظار**، تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید، دار احیاء التراث العربی.
۳۳. حسینی، ابوبکر بن هدایه الله (۱۳۹۱ق)، **طبقات الشافعیة**، تحقیق: عادل نوبهض، بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۳۴. حموی، یاقوت (۱۳۹۹ق)، **معجم البلدان**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. الحمصی، عبدالرحمن (بی تا)، «الشاذ عند الحاکم»، بخش: **الدراسات الحدیثیة**.
www.Ahlalhadeeth.com
۳۶. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق)، **تاریخ بغداد**، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۷. خلیلی، خلیل بن عبدالله (۱۴۰۹ق)، **الإرشاد فی معرفة علماء الحدیث**، تحقیق: محمد سعید بن عمر ادریس، ریاض: مكتبة الرشد.
۳۸. خوانساری، محمد باقر بن زین العابدین (۱۳۹۲ق)، **روضات الجنات**، تحقیق: اسد الله اسماعیلیان، تهران: اسماعیلیان.
۳۹. دارقطنی، علی بن عمر (بی تا)، **سنن دارقطنی**، تصحیح: عبدالله هاشم، بیروت: دار المعرفة.
۴۰. دهخدا، علی اکبر (بی تا)، **لغت نامه دهخدا**، تهران: راه حق.
۴۱. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۵ق)، **تاریخ الاسلام و وفیات الہ شہیر والأعلام**، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الکتب العربی.
۴۲. ذهبی، محمد بن احمد (بی تا)، **تذکره الحفاظ**، مکه: مكتبة الحرم المکی.

۴۳. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، **سیر اعلام النبلاء**، تحقیق: شعيب أرنؤوط و ديكران، بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ نهم.
۴۴. ذهبی، محمد بن احمد (۱۳۸۲ق)، **میزان الاعتدال فی نقد الرجال**، تحقیق: علی محمد البجاوی، بيروت: دار المعرفة.
۴۵. رازی، فخرالدین (۱۳۵۶ق)، **اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین**، تحقیق: علی سامی النشار، قاهره: مكتبة النهضة المصرية.
۴۶. رامهرمزی، حسن بن عبدالرحمن (۱۳۹۱ق)، **المحدث الفاصل بین الراوی والواعی**، تحقیق: عجاج خطیب، بيروت: دار الفكر.
۴۷. سبکی، عبدالوهاب بن علی (بی تا)، **طبقات الشافعیة الكبرى**، تحقیق: عبدالفتاح محمد الحلو و محمود محمد الطناحی، مصر: عيسى البابي الحلبي.
۴۸. سزگین، فؤاد (۱۴۱۲ق)، **تاریخ التراث العربی**، ترجمه محمود فهمی حجازی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۴۹. سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۴۰۸ق)، **الانساب**، تعلیق: عبدالله عمر البارودی، بيروت: دار الجنان.
۵۰. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۳۷۹ق)، **تدریب الراوی فی شرح تقریب النووی**، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، مدینه: مكتبة العلمیة.
۵۱. شمالي، یاسر احمد (۱۴۲۱ق)، «التصحیح علی شرط الشیخین»، **مجله الشریعة**، کویت، سال ۱۵، شماره ۴۳، ص ۸۵-۵۵.
۵۲. شیخ ناجی، احمد محرم (بی تا)، **الضوء الالامع المبین علی مناهج المحدثین**، بيروت: دار العلم.
۵۳. صدر، حسن (۱۴۱۱ق)، **تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام**، بيروت: مؤسسه النعمان.
۵۴. صفا، ذبیح الله (۱۳۳۲ش)، **تاریخ ادبیات در ایران**، تهران: ابن سینا.
۵۵. عبداللطیف، عبدالعزیز بن محمد (۱۴۱۲ق)، **ضوابط الجرح و التعمیل**، مدینه: جامعة الاسلامیة.
۵۶. عتر، نوالدین (۱۴۰۸ق)، **منهج النقد فی علوم الحدیث**، دمشق: دارالفکر.

٥٧. عقيلي، محمد بن عمرو (١٤١٨ق)، **الضعفاء الكبير**، تحقيق: عبدالمعطي امين قلنجي، بيروت: دار الكتب العلمية.
٥٨. علي محمد، رمضان احمد (١٤٢٠ق)، **تنبيه الواهم على ما جاء في مستدرک الحاكم**، رياض: مكتبة التوبة.
٥٩. فارسي، عبدالغافر بن اسماعيل (١٣٦٢ش)، **المنتخب من السياق** (الحلقة الاولى من تاريخ نيشابور)، انتخاب: ابراهيم بن محمد بن أزهر، إعداد: محمد كاظم محمودي، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
٦٠. قاسمی، محمد (١٣٨٠ق)، **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**، تحقيق: محمد بهجة البيطار، مصر: عيسى البابي الحلبي.
٦١. قائني، علي فاضل (١٤٠٥ق)، **معجم مؤلفي الشيعة**، وزارت ارشاد اسلامي.
٦٢. قمی، عباس (١٣٦٣ش)، **الكنى و الالقاب**، تهران: امير كبير.
٦٣. مدرس، محمد علي (١٣٧٤)، **ريحانة الادب**، تهران: خيام.
٦٤. مليباري، حمزة عبدالله (١٤٢٢ق)، **الموازنة بين المتقدمين و المتأخرين في تصحيح الاحاديث وتعليقها**، بيروت: دار ابن حزم.
٦٥. نجار، اسلام بن محمود (١٤١٨ق)، **فوائد وقواعد في الجرح و التمديل و علوم الحديث**، رياض: مكتبة أضواء السلف.
٦٦. نووي، محي الدين ابوزكريا (١٤٠٧ق)، **صحيح مسلم بشرح النووي**، بيروت: دارالكتاب العربي.
٦٧. وادعي، مقبل بن هادي (١٤٢٥ق)، **رجال الحاكم في الم سندرک**، يمن: مكتبة الصنعاء الأثرية.
٦٨. وجدی، محمد فريد (١٣٨٦ق)، **دائرة المعارف القرن العشرين**، بيروت: دار العلم.

Bibliography:

1. 'Ttir N, Manhaj al-Naqd fi 'Ulūm al-Hadīth. Damascus: Dar al-Fikr; 1408 AH/1988.
2. 'Abd al-Latīf 'AAbM. Ḍawābiṭ al-Jarh wa-Ta'dīl. Medina: Islamic Universiyy; 1412 AH/1992.
3. Afandī AbIB. Riyāḍ al-'Ulama' wa Ḥiyāḍ al-Fuḍala'. Ahmad Hosseini. Qom: Khayyām; 1401 AH/1981.
4. Agha Buzurg Tehrani MM. Al-Dharī'a 'la Taṣānīf al-Shi'a. Tehran: Tahuri Library. 1391AH/1972, 2nd ed.
5. Agha Buzurg Tehrani MM. Tabaqāt 'A'lām al-Shi'a. Ali Naqī Munzawi. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi; 1391 AH/1971.
6. Al-Humsī AR. Al-Shādh 'inda al-Ḥakīm. Section: al-Dirasat al-Hadithiyah (retrieved from: www.ahlalhadeeth.com).
7. Ali Muhammad RA. Tanbīh al-Wāhim 'alā ma Jā'a fi Mustadrak al-Hākim. Riyadh: Al-Tawbā Librāry; 1420 AH/2000.
8. Amin SM. 'A'yān al-Shī'ah. Beirut: Dar al-Ta'āruf li al-Maṭbū'ā; 1403 AH.
9. Aqīlī Mb'A. Al-Ḍu'afā' al-Kabīr. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1418 AH/1998, 2nd ed.
10. Brockelmann C. History of Arabic Literature. Tran to Arabic: Abdul Halim al-Najjar. Egypt: Dar al-Ma'arif. 1382 AH/1962, 3rd ed.
11. Bustani B. Qāmūs 'Am li Kulli Fan-nin wa Mutallib. Beirut: Dar al-Ma'arifah; n.d.
12. Dar Quṭnī Ab'U. Sunan Dar Quṭnī. Abdullah Hashim. Beirut: Dar al-Ma'rifah; nd.
13. Dehkhoda AA. Dictionary of Dehkhoda. Np; nd.
14. Dhahabī MbA. Mīzān al-'Itidāl fi Naqd al-Rijāl. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1382 AH.
15. Dhahabī MbA. Siyar 'A'lām al-Nubalā'. Shu'ayb 'Arnawut et al. Beirut: Institute of Al-Risāh; 1413 Ah/1993, 9th e.
16. Dhahabī MbA. Ta'rikh al-Islam wa Wafayat al-Mashahir wa al-'A'lam. 'Umar Abdul Salam Tidmori. Beirut: Dar Kitab al-'Arabi; 1415 AH/1994, 2nd ed.
17. Dhahabī MbA. Tadhkirat al-Huffaz. Mecca: Library of the Holy Mosque; n.d.

18. Farsi 'AGhbI. Al-Muntakhab min al-Siyāq (First Episode: The History of Neishabour). Selected by: Ibrahim bin Muhammad. By: Muhammad Kāzim Māhmoūdī. Qom: Teachers Community of Qom Seminary; 1362 HS.
19. Ghasemi M. Qawa'id al-Tahdith min Fonun Mustalah al-Hadith. Muhammad Bahjat al-Bitar. Egypt: Isa al-Babi al-Hābi; 1380 AH/1961, 2nd ed.
20. Hafiz Iraqi ARbH. al-Taqyid wal-'Idah Sharh Muqadamah Ibn Salah. Abdul Hamid Hindawi. Beirut: Al-Asriyyah Library; 1424 AH/2003.
21. Hakem Nayshaburi MbA. Al-Mustadrak 'Ala al-Sahihayn. Mustafa Abdul Qadir Atta. Beirut: Dar al-'Ilmiyyah; 1422 AH/2002, 2nd ed.
22. Hakim Nayshaburi MbA. Al-Madkhal 'la al-Sahih. Rabi'a bin Hadi al-Madkhali. Beirut: Institute of Al-Risalah; 1404 AH/1984.
23. Hakim Nayshaburi MbA. Al-Madkhal 'la Ma'rifah Kitab Al-'Ikli. Ahmad bin Fars al-Sāim. Beirut: Ibn Hāim; 1423 AH/2003.
24. Hakim Nayshaburi MbA. Al-Mustadrak 'Ala al-Sahihayn wa Badhilih al-Talkhis lil-Dhahabi. Yusuf Abdul-Rahman Mara'ashli. Beirut: Dar al-Ma'rifah; nd.
25. Hakim Nayshaburi MbA. Al-Mustadrak 'Ala al-Sahihayn. Abdul Salam ibn Muhammad bin 'Umar Alwash. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1418 AH/1998.
26. Hakim Nayshaburi MbA. History of Neyshabur. Tran: Muhammad bin Hussein Khalifeh Neyshaburi. Muhammad-Reza Shafiei Kadkani. Tehran: Age; 1375 HS.
27. Hakim Nayshaburi MbA. Ma'rifat 'Ulum al-Hadith. Sayed Mu'azzam Hussein. Medina: al-Maktaba al-'Ilmiyyah; 1397 AH/1977, 2nd ed.
28. Hassan Ali A. Al-Imam al-Hakim wa Kitabuh al-Mustadrak. Cairo: al-Maktabah Insāniyyah; 1424 AH/2003.
29. Hassani MbI. Tawdih al-'Afkar lima'ani Tanqih al-Anzar. Muhammad Muhy al-din Abd al-Hamid. Dar 'Ihya' al-Turath al-'Arabi; 1366 AH/1946.
30. Himawi Y. Mu'jam al-Buldan. Beirut: Dar 'Ihya' al-Turath al-'Arabi; 1399 AH/1979.
31. Hosseini ABbH. Tabaqat al-Shi'a. 'Adil Nawihad. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1391 AH/1971.

32. Hurr 'Amili MbH. Wasa'il Al-Shi'a 'Ila Tahsil Masa'il Al-Shari'ah. Abdul Rahim Rabbani Shirazi. Beirut: Dar 'Ihya' al-Turath al-Arabi; 1403 AH/1983, 5th ed.
33. Ibn 'Asakir AbH. Tabyin Kidhb al-Muftari fima Nusiba ila all-Imam Abi-Hassan al-'Ash'ari. Beirut: Dar Al-Kitab Al-'Arabi; 1404 AH/1984, 3rd ed.
34. Ibn 'Imad AbA. Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār Man Dhahab. Beirut: Al-Maktab al-Tijari; n.d.
35. Ibn 'Adi A. Al-Kamil fi Al-Du'fa' Al-Rijal. Suhail Zakar. Beirut: Dar al-Fikr. 1409 AH/1989, 3rd ed.
36. Ibn Hajar 'Asqalani AbA. Al-Nukat 'Ala Kitab Ibn Salah. Riyadh: Dar al-Riyāh; 1415 AH/1994.
37. Ibn Hajar 'Asqalani. AbA. Lisan al-Mizan. Beirut: Al-'Alami Publications Insān; 1390 AH/1971.
38. Ibn Jawzi AbA. Al-Muntazam fi Ta'rikh al-Muluk wa al-'Umam. Muhammad Abdulqadir 'Ata' and Mustafa Abdulqadir 'Ata'. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1415 AH/1995.
39. Ibn Jawzi AbA. Talbis Iblis. Beirut: Dar al-Qalam; 1403 AH/1983.
40. Ibn Jazari MbM. Ghayat Al-Nihaya fi Tabaqat al-Qurra'. Egypt: Library of Khayji; 1352 AH/1933.
41. Ibn Kathir I'U. Al-Bidāya wa-Nihāya. Ali Shiri. Beirut: Dar 'Ihya' al-Turath; 1408AH/1988
42. Ibn Khallikān AbM. Wafayāt al-'A'yān wa-'Anbā' 'Abnā' al-Zamān. Ihsan Abbas. Beirut: Dar Al-Thaqafah; 1392 AH/1972.
43. Ibn Manzur MbM. Lisan al-'Arab. Beirut: Dar Sadr. 1414 AH/1994, 3rd ed.
44. Ibn Salah 'Ub'A. Muqaddamah fi 'Ulum al-Hadith. Nour al-Din 'Itir. Beirut: Dar al-Fikr; 1421 AH/2000, 3rd ed.
45. Idlibi SDbA. Manhaj al-Naqd al-Matn 'ind 'Ulama' al-Hadith. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah. 1403AH/1983.
46. Khalili KhbA. Al-Irshad fi Ma'rifah 'Ulama' al-Hadith. Muhammad Sa'id bin 'Umar Idris. Riyadh: al-Rashid Library; 1409 AH/1989.
47. Khansari MBbZA. Rawdat al-Jannat. Asadullah Ismailian. Tehran: Ismailian; 1392 AH/1972.
48. Khatib Baghdadi AbA. History of Baghdad. Mustafa Abdul-Qadir 'Ata. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1417 AH/1997.

49. Milibari HA. Al-Muwazanat bayn al-Mutiqaddimin wal-Muti'akhirin fi Tashih al-Ahādīth wa-Talīlīh. Beirut: Dar al-Fikr; 1422 AH/2001, 2nd ed.
50. Mudarris MA. Rayhanat al-'Aḥbāb. Tehrān: Khayyām; 1374 HS, 4th ed.
51. Najjar IBM. Fawa'id wa Qawa'id fil-Jarh wa-Ta'dil wa 'Ulum al-Hadith. Riyadh: Maktabat 'Adwa' al-Salam; 1418 AH/1981.
52. Nawawi MAZ. Sahih Muslim bi Sharh al-Nawawi. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi; 1407 AH/1981.
53. Qa'ini AF. Mu'jam Mu'allifi al-Shi'a. Tehran. Ministry of Islamic Guidance: np; 1405 AH/1985.
54. Qummi A. Al-Kunā wal-'Alqāb. Tehrān: Amir Kabir; 1363 HS, 2nd ed.
55. Ramhurmuzi HbAR. Al-Muhaddith al-Fasil Bayn al-Rawi wa al-Wai'i. 'Ajjaj Khatib. Beirut: Dar al-Fikr; 1395 AH/1971.
56. Razi FD. 'Itiqadat Firaq al-Muslimin wa al-Mushrikin. Ali Sami al-Nashar. Cairo: al-Nahda al-Misri Library; 1356 AH/1938.
57. Sabki AWbA. Tabaqat Al-Shafi'i. Abdul Fattah Muhammed al-Halou and Mahmoud Muhammed al-Tanahi. Egypt: Isa al-Babi al-Halabi; nd, 4th ed.
58. Sadr H. Ta'sis al-Shi'a li 'Ulum al-Islam. Beirut: Institute of al-Nu'man; 1411 AH/1991.
59. Safa Z. History of Literature in Iran. Tehran: Avicenna; 1332 HS.
60. Sam'ani AKbM. Al-'Ansab. Abdullah 'Umar al-Baroudi. Beirut: Dar al-Jalil; 1408 AH/1988.
61. Sezgin F. Ta'rikh al-Turath al-'Arabi (First Volume: Qur'an and Hadith Sciences). Translated into Arabic by Mahmoud Fahmi Hejazi. Qom: Ayatollah Mar'ashi Library; 1412 AH/1992, 2nd ed.
62. Sheikh Najj AM. Al-Daw' al-Lami' Al-Mubin 'ala Manahij al-Muhaddithin, nd, 5th ed.
63. Sheikh Saduq. Khisal. Ali Akbar Ghaffari. Qom: Teachers Community of Qom Seminary; 1362 HS.
64. Shumali YA. Al-Tashih 'ala Shart al-Sheikhain, Al-Shari'a. Kuwait: 15 (43), pp. 85-55, 1421 AH.
65. Suyuti ARbAB. Tadrib al-Rawi fi Sharh Taqrib al-Nawawi. Abdul Wahhab Abdul Latif. Medina: Al-'Ilmiyah Library; 1397 AH/1959.
66. Tirmidhi AIM. Sunan Tirmidhi. Abdulrahman Mohammed 'Uthman. Beirut: Dar al-Fikr. 1403 AH/1983, 3rd ed.

67. Wade'i MbH. Rijal al-Hakim fi al-Mustadrak. Yemen: Al-Sana'a al-'Aħriyħ Librħry; 1425 AH/2005, 2nħeħ
68. Wajidi MF. Encyclopedia of the Twentieth Century. Np: 1386 AH/1967, 4th ed.

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علیها السلام)
سال شانزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۸، پیاپی ۴۴، صص ۱۳۷-۱۶۳

مفهوم‌شناسی واژه «حدیث» و «احادیث» در قرآن کریم

امید قربانخانی^۱

حامد شریفی نسب^۲

سید محمود طیب حسینی^۳

DOI :10.22051/TQH.2019.23772.2291

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

چکیده

واژه «حدیث» از واژگان پرکاربرد قرآن کریم به شمار می‌آید و واژه «احادیث» نیز در چندین آیه و البته تنها در قالب دو تعبیر «جَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ» و «تَأْوِيلَ الْأَحَادِيثِ» به کار رفته است. این پژوهش با روش توصیف و تحلیل ادبی، دو واژه «حدیث» و «احادیث» را در فرهنگ زبان عرب و قرآن مجید مورد بررسی قرار داده و به این نتیجه دست یافته است که واژه «حدیث» نه به معنای مطلق سخن، بلکه به معنای سخنی است که در بردارنده رخداد یا حادثه‌ای باشد و این معنا در تمام استعمالات قرآنی این واژه مشاهده می‌شود. واژه «احادیث» نیز در اصل به عنوان جمع قیاسی واژه «أَحَادِيثٌ» وضع شده است که به معنای حادثه و رخدادی است که بین مردم بر سر زبان‌ها افتاده باشد.

hadithomid@yahoo.com

۱. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه قم، ایران.

h.sharifinasab@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

tayyebhoseini@rihu.ac.ir

۳. دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

در قرآن کریم نیز تعبیر «جَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ» در سیاق نکوهش برخی امت‌ها، به عذاب و تبدیل شدن آنها به حکایت‌ها و داستان‌هایی که بر سر زبان مردم جریان دارند اشاره دارد و تعبیر «تَأْوِيلُ الْأَحَادِيثِ» برخلاف تفسیر مشهور که آن را به تعبیر خواب و رؤیا معنا کرده‌اند، به معنای شناخت سرانجام و عاقبت حوادث و وقایع روزگار است.

واژه‌های کلیدی: حدیث، احادیث، احدوئنه، قرآن، مفردات.

مقدمه و طرح مسئله

یکی از نکات ضروری در ترجمه و تفسیر آیات و مفردات قرآن کریم، بررسی و شناخت معنای مفردات آیه از طریق مراجعه به کتب لغت یا مستندات تاریخی مربوط به عصر نزول است چرا که اتکاء به معنای ارتکازی واژگان که ممکن است در قرن‌های متأخر از عصر نزول شکل گرفته باشند می‌تواند موجب برداشت نادرستی از معنای واژگان شده و در نتیجه معنا و پیام آیه دست‌خوش تغییر و انحراف گردد.

از جمله واژگانی که به نظر می‌رسد نیاز به دقت و بررسی لغوی دارد واژه «حدیث» و «احادیث» است، چرا که از یک طرف این واژگان در آیات متعددی از قرآن کریم به کار رفته‌اند و از طرف دیگر معانی و تفاسیر مختلف و متفاوتی از آنها ارائه شده که این مسئله را به وجود می‌آورد که معنای صحیح و دقیق این دو واژه در لغت و کاربردهای قرآن کریم چیست؟ این پژوهش در پاسخ به این سؤال، به تحلیل واژه «حدیث» و «احادیث» در لغت و اصطلاح و همچنین واکاوی سیر تحول معنایی این واژگان پرداخته و سپس با واکاوی معنای این دو واژه در آیات قرآن کریم، معنای استعمالی آنها در هر سیاق را مورد بررسی قرار داده است.

پیشینه تحقیق

تفسیر و شرح واژگان و مفردات قرآن کریم همواره مورد توجه مفسران و قرآن پژوهان قرار داشته است و در تاریخ، سابقه دیرینی دارد چنانکه بسیاری از اهل لغت در کتاب‌های خود ضمن شرح واژگان زبان عرب، واژگان قرآنی را نیز تفسیر و تبیین کرده‌اند از جمله راغب اصفهانی که در قرن چهارم هجری، به صورت خاص به واژگان قرآنی توجه نمود و کتابی با عنوان «مفردات الفاظ القرآن» نگاشت و به شرح واژگان قرآنی و تفسیر آن در سیاق آیات پرداخت. مفسران قرآن کریم نیز در تفسیر آیات قرآن، اگر به واژه مشکل یا غریبی برخورد می‌کردند آن را تفسیر و تشریح می‌کردند. در عصر حاضر نیز واژگان قرآن کریم از جنبه‌های مختلفی مورد بررسی قرار گرفته است که در این میان برخی از مکاتب معناشناسی روز نیز بهره برده‌اند. در خصوص واژه «حدیث» و «احادیث» نیز کتاب‌های لغت و تفسیر، به‌اختصار به تبیین معنای آن پرداخته‌اند اما اثر مستقلی که به صورت مفصل و دقیق، معنای این دو واژه در لغت را تحلیل کرده باشد و کاربردهای قرآنی آن را تبیین و تفسیر کرده باشد یافت نمی‌شود.

۱. تحلیل واژه «حدیث» و «احادیث»

برای تحلیل و کشف مفهوم حقیقی هر یک از دو واژه «حدیث» و «احادیث»، واکاوی معنای لغوی، اصطلاحی و سیر تحول معنایی آنها دارای اهمیت است.

۱-۱. واژه «حدیث» و «احادیث» در لغت

واژه «حدیث» و «احادیث» در لغت از ماده «ح د ث» اشتقاق یافته‌اند که این ماده به‌طور کلی بر وجود یافتن چیزی پس از عدم دلالت دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۶). فعل «حَدَثَ» که از این ریشه گرفته می‌شود به معنای رخ دادن و به وجود آمدن چیزی است که قبلاً وجود نداشته است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۶؛ جوهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۸). هیئت مضارع این فعل نیز به صورت «يَحْدُثُ» به کار می‌رود (ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۲۵۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۳۱).

مصدر آن نیز «حُدُوْثٌ» و «حَدَاثَةٌ» دانسته شده است (ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۲۵۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۳۱). لازم به ذکر است که فعل «حَدَّثَ - يَحْدُثُ» در باب افعال به صورت «أَحَدَّثَ - يُحَدِّثُ - إِحْدَاثٌ» به معنای ایجاد کردن و به وجود آوردن چیزی استعمال می شود (جوهری، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۸). برای واژه «حدیث» نیز که از همین ریشه گرفته شده، چند معنای مختلف ذکر شده است:

۱. **هر چیز جدید و تازه؛** که این معنا، متضاد معنای «قدیم» است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۷۷؛ جوهری، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۸؛ ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۲۵۳؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۲۳۴). تعبیر «رَجُلٌ حَدِيثُ السَّنِّ» نیز در همین معنا به شخص جوان اطلاق می شود (ابن درید، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۴۱۶؛ جوهری، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۸؛ راغب، ۱۴۱۲، ص ۲۲۳). روشن است زمانی که «حدیث» در این معنا به کار می رود صفت مشبیه محسوب می شود. شایان ذکر است که کاربرد «حدیث» به معنای تازه و جدید در زبان عرب تا امروز نیز باقی مانده است.

۲. **سخن و کلام انسان؛** (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۲۳۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۶؛ راغب، ۱۴۱۲، ص ۲۲۲؛ فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۲۴). ابن فارس دلیل «حدیث» نامیده شدن سخن را این دانسته است که هر کلام و سخنی، جزء به جزء به وجود می آید «لَأَنَّ كَلَامًا يَحْدُثُ مِنْهُ الشَّيْءُ بَعْدَ الشَّيْءِ» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۶). بر اساس این تعریف هر سخن و کلامی که بر زبان انسان جاری می شود می تواند «حدیث» نامیده شود بدون آنکه محتوای سخن (جملات خبری یا غیر خبری)، دخالتی در این استعمال داشته باشد.

۳. **خبر؛** برخی «حدیث» را این گونه معنا کرده اند که: «الحديثُ: الخبر» (ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۲۵۳؛ جوهری، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۹۱). بر اساس این تعریف، واژه «حدیث» تنها در مواردی که خبر یا رویدادی گزارش می شود استعمال می گردد ولی به جملات پرسشی یا هر جمله غیر خبری دیگر (جملات انشائی)، «حدیث» اطلاق نمی شود. پس «حدیث» بر اساس این تعریف، نسبت به تعریف قبل که به طور کلی

هر سخن و کلامی را «حدیث» دانسته است، محدودتر و به اصطلاح علم منطق، اخص مطلق خواهد بود.

شایان توجه است که «حدیث» در دو معنای اخیر، فاقد معنای صفتی است و نیازی به موصوف ندارد بنابراین صفت مشبیه محسوب نمی‌شود بلکه اسم مصدر از «تحدیث» می‌باشد (ابوالبقاء، ۱۴۱۹، ص ۳۷۰).

همان‌طور که در میان اسامی مشتق شده از ماده «ح-د-ث»، واژه «حدیث» به معنای سخن یا خبر استعمال می‌شود فعلی که با اشتقاق از ماده «ح-د-ث»، دلالت بر سخن گفتن و خیر دادن دارد فعل «حَدَّثَ-يُحَدِّثُ» از باب تفعیل می‌باشد (صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۴) که اسم فاعل آن «مُحَدِّثٌ» و اسم مفعول آن «مُحَدَّثٌ» می‌باشد.

اما در تعریف واژه «أُحَدِّثُ» برخی آن را چیزی که گفته می‌شود (ما يُتَّحَدَّثُ بِهِ) معنا کرده‌اند (ابن‌سیده، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۲۵۳؛ جوهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۳۳) و برخی گفته‌اند که «أُحَدِّثُ حَسَنَةً» به «الحديث الحسن» گفته می‌شود (ابن‌درید، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۱۱۹۵) و برخی نیز معنای «أُحَدِّثُ» را همان حدیث به معنای شیء جدید دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۷۷). زبیدی نیز دیدگاه‌های مختلفی را در معنای «أُحَدِّثُ» نقل کرده است از جمله: ۱. چیزی که گفته می‌شود ۲. چیزی که باعث تعجب است (به معنای اعجوبه) ۳. مطالب بی‌فائده و نادرست ۴. مطالب مضحک و خرافی ۵. مطالب شر ۶. مطالب خیر و شر (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۹۲).

تعبیر «صَارَ فُلَانٌ أُحَدِّثٌ» نیز به معنای «كثروا فيه الأحاديث» دانسته شده است به این معنا که صحبت و سخن پیرامون آن شخص زیاد شده باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۷۷؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۲۳۴؛ صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۴؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۳۴). اما واژه «أَحَادِيثٌ» بر وزن «افاعیل» که صیغه جمع محسوب می‌شود برای مفرد آن دو واژه «حدیث» و «أُحَدِّثُ» متصور است.

از آنجا که در زبان عرب برای جمع بستن وزن «فعلیل»، از وزن «أفاعیل» استفاده نمی‌شود، جمع بودن «احادیث» برای «حدیث»، بر خلاف قاعده و جمعی غیر قیاسی دانسته شده است (جوهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۸؛ ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۲۵۳؛ ابن حاجب، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۲۵؛ ابن ناظم، ۱۳۶۲، ص ۳۱۱). جمع بودن واژه «احادیث» برای «أحدوثة» طبق قاعده است و جمع قیاسی محسوب می‌شود (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۲۳۴؛ جوهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۸) چرا که وزن «أفْعُول» و «أفْعُولَة» بر طبق قاعده به صورت «أفاعیل» جمع بسته می‌شود چنانکه بسیاری از واژگان در این وزن بر طبق همین قاعده جمع بسته می‌شوند همچون: اسطوره - اساطیر، اکذوبه - اکاذیب، اسلوب - اسالیب. از ظاهر عبارت فراء نیز چنین به دست می‌آید که وی «احادیث» را در اصل، تنها به عنوان جمع «أحدوثة» می‌پذیرد و جمع بودن «احادیث» برای «حدیث» را از استعمالات متأخر از وضع دانسته و گفته است: نُرى أنَّ واحدَ الأحادیثِ أُحدوثةٌ، ثم جعلوه جمعاً للحدیث (نک: جوهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۳۳).

۱-۲. سیر تطوّر واژه «حدیث» و «احادیث»

چنانکه در بحث لغوی بیان شد ریشه اصلی این واژگان، ماده «ح د ث» می‌باشد که این ماده در اصل برای دلالت به وجود یافتن و رخ دادن چیزی وضع شده است بنابراین معنای موضوع له و اولیه این ماده، تنها همین معناست که در استعمالات ثلاثی مجرد این ماده همانند اسم‌هایی چون «حُدوث»، «حادثة» و «حَدَث» و یا فعل «حَدَثَ - يَحْدُثُ» مشهود است که البته این فعل، فعلی لازم محسوب می‌شود و چنانکه اشاره شد برای متعدی شدن آن، از باب إفعال استفاده می‌شود که در این صورت این ماده در هیئت باب إفعال به معنای ایجاد کردن چیزی خواهد بود.

در رابطه با فعل «حَدَّثَ» در باب تفعیل (به معنای سخن گفتن) نیز به نظر می‌رسد که آنچه در این فعل بر سخن گفتن دلالت دارد هیئت آن (باب تفعیل) است نه ماده آن، چرا که یکی از معانی باب تفعیل آن است که فاعل، ماده فعل را به مفعول به بگوید

(حسینی طهرانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۶) مثلاً جمله «سَلَّمْتُ عَلٰی زَيْدٍ» به این معناست که من به زید سلام گفتم و یا «حَيَّيْتُ زَيْدًا» به این معناست که من به زید تحیت گفتم.

آیه شریفه «وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها» (نساء: ۸۶) نیز از همین باب است و به این معناست که وقتی به شما تحیتی گفته شد شما بهتر از آن را بگویید یا مثل آن را باز گردانید (نک: طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۷۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۴۴). همچنین تعابیر «قَدَّيْتُه»، «سَقَّيْتُه»، «كَبَّيْتُه»، «جَدَّعْتُهُ» و «عَقَّرْتُهُ» نیز به معنای گفتن «قَدَّيْتُكَ»، «سَقَّاكَ اللهُ»، «كَبَّيْتُكَ»، «جَدَّعَا» و «عَقَّرَا» به کار می رود (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۶۱؛ ابن سبویه، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۸۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۵۹۴ و ۵۹۵؛ جوهری، بی تا، ج ۶، ص ۲۳۸۰) که در همه این موارد «گفتن» از هیئت باب تفعیل استفاده می شود نه از ماده این لغات. ظاهراً ماده «ح-د-ث» در باب تفعیل نیز به همین صورت است و این ماده، تنها به «رخداد» و «حادثه» دلالت دارد نه «گفتن» و آنچه در فعل «حَدَّثَ» بر «گفتن» دلالت دارد هیئت باب تفعیل است. بنابراین همان طور که «سَلَّمْتُه» به معنای «قَلْتُ لَهُ سَلَامًا عَلَیْكَ» می باشد به همین صورت «حَدَّثْتُهُ بِكَذَا وَ كَذَا» به معنای «قَلْتُ لَهُ حَدَّثْتُ كَذَا وَ كَذَا» می باشد که رخداد و حادثه ای را گزارش کرده است.

بر اساس این تحلیل، فعل «حَدَّثَ» تنها برای بیان رخدادها و خبرها (چه کوچک و چه بزرگ)، وضع شده است اما سخنان غیر خبری را شامل نمی شود. به عبارت دیگر «حَدَّثَ» به معنای مطلق سخن گفتن نیست بلکه به سخن گفتنی اطلاق می شود که در بر دارنده حادثه یا رخدادی باشد، چرا که هیئت باب تفعیل دلالت بر گفتن ماده دارد و ماده «ح-د-ث» نیز تنها بر حوادث و وقایع دلالت دارد.

اما واژه «حدیث» نیز چنانکه اشاره شد دارای دو معنای صفتی و اسم مصدری است. «حدیث» در اصل لغت به عنوان صفت مشبیه وضع شده است و به معنای جدید و نو در مقابل قدیم می باشد. اما پس از ورود ماده «ح-د-ث» به باب تفعیل، واژه «حدیث» به عنوان اسم مصدر از «تحدیث» اشتقاق یافته است (ابوالقاء، ۱۴۱۹، ص ۳۷۰) بنابراین واژه «حدیث»

نیز همچون فعل و مصدر باب تفعیل، به معنای بازگو نمودن واقعه و رخداد خواهد بود و در نتیجه جملاتی که در بر دارنده واقعه و رخدادی نیستند را نمی‌توان «حدیث» نامید. البته ممکن است «حدیث» نامیده شدن سخن و خبر را به این دلیل دانست که سخن و خبر، مشتمل بر بیان حادثه و رخدادی نو و جدید می‌باشد که بر این اساس «حدیث» بر وزن فعیل، به معنای مفعول خواهد بود (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۱۶). روشن است که بر مبنای این تحلیل نیز «حدیث» به معنای بازگو نمودن واقعه و رخداد خواهد بود و شامل جملات غیر خبری نمی‌شود.

به‌هر حال طبق هر یک از این دو تحلیل، ترجمه مناسب برای واژه «حدیث»، کلماتی چون «خبر» یا «گزارش» خواهد بود نه «سخن» یا «کلام»، چرا که سخن و کلام شامل جملات غیر خبری نیز می‌شود در حالی که «حدیث» بر این گونه جملات (که فاقد خبر و گزارش از واقعه و رخداد هستند) صدق نمی‌کند.

تحلیل باب تفعیل و ماده حدث، این نتیجه را نیز به دنبال دارد که معنای موضوع له ماده «ح د ث»، تنها دلالت بر حادثه و رخداد دارد و معنای سخن و سخن گفتن در این ماده، تنها از باب تفعیل به دست می‌آید بنابراین معنای لغاتی که به این باب نرفته‌اند همان معنای موضوع له ماده این واژه یعنی دلالت بر رخداد و حادثه خواهد بود.

بر این اساس واژه «أحدوثة» نیز از مشتقات همین ماده و دارای معنای ریشه‌ای این ماده می‌باشد و با توجه به آنچه برخی از اهل لغت در تعریف آن گفته‌اند و آن را به (ما يُتَخَدَّثُ به) معنا کرده‌اند (ابن سبیده، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۲۵۳؛ جوهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۳۳) می‌توان چنین نتیجه گرفت که «أحدوثة» به ماجرا و رخدادی اطلاق می‌شود که بین مردم معروف شده و بر سر زبان‌ها افتاده باشد. بنابراین واژه «أحدوثة» دارای دو بُعد است: یکی بُعد حادثه و رخداد که به لحاظ آن می‌توان «أحدوثة» را با تعبیر دال بر

رخداد مثل «حَدَّثَتْ أَحَدُوهُ» استعمال کرد چنانکه در برخی از استعمالات روایی تعبیر (كُلَّمَا أُحْدِثْتُ أَحَدُوهُ)^۱ به کار رفته است (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۳۹).

بعد دیگر این واژه، جنبه نقل شدن و بر سر زبان بودن آن است که به لحاظ این بعد می توان آن را با تعابیر مربوط به سخن گفتن مثل «حَدَّثْتُهُ أَحَدُوهُ» (ابوعبید هروی، بی تا، ج ۲، ص ۵۱۷) و یا «سَمِعْتُ مِنْهُ أَحَدُوهُ مَلِيحَةً» (زمخشری، ۱۹۷۹، ص ۱۱۵) به کار برد. البته در هر صورت این دو بعد در «أحدوثة» وجود دارد چنانکه در تعبیر رایج «صَارَ فُلَانٌ أُحْدُوهُ» نیز هر دو بعد مقصود است و منظور آن است که آن شخص به ماجرا و داستانی تبدیل شد که بر سر زبان های مردم قرار گرفت.

اما واژه «احادیث» نیز بر طبق قاعده و در اصل به عنوان جمع برای «أحدوثة» وضع شده است اما سپس با استعمالات متأخر از وضع و بر خلاف قاعده جمع (که از وزن «افاعیل» برای جمع بستن وزن «فعلیل» استفاده نمی شود) به عنوان جمع «حدیث» نیز به کار رفته و کثرت این استعمال نیز آن را به وضع تعینی رسانده است. بنابراین معنای موضوع له و اولی واژه «احادیث»، ماجراهای معروفی که بر سر زبان ها قرار گرفته اند خواهد بود که در این صورت جمع قیاسی «أحدوثة» محسوب می شود اما معنای موضوع له ثانوی آن به وضع تعینی، سخنان (در بردارنده رخداد و حادثه) است که جمع غیر قیاسی «حدیث» می باشد. لازم به ذکر است که در برخی از روایات نبوی واژه «أحادیث» به معنای جمع «حدیث» به کار رفته (نک: صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۷) چنانکه در برخی از روایات دیگر نیز به معنای جمع أحدوثة استعمال شده است (نک: صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۳۹) که شاید بتوان از آن چنین نتیجه گرفت که در دوره پیامبر اکرم (ص) و عصر نزول قرآن، هر دو استعمال رایج بوده است.

۱- البته در نقل های دیگر از این روایت به جای فعل «أُحْدِثْتُ»، افعال دیگری همچون «انْقَطَعَتْ» و «وَضَعَ» گزارش شده است (هلالی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۸۸۴؛ ابن حیون، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۹۱) و در روایت دیگری که متنی نسبتاً مشابه به این روایت دارد «أَفْنَى أَحَدُوهُ» و «فَبَيَّتْ أَحَدُوهُ» به کار رفته است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۷۶ و ۶۳۹؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۱۷) هرچند این تعابیر نیز با معنای ذکر شده از واژه «أحدوثة» منافات ندارد.

۱-۳. «حدیث» و «احادیث» در اصطلاح

واژه «حدیث» در اصطلاح رایج در علوم اسلامی و حتی میان عموم مسلمانان، به معنای کلام و سخنی است که از قول، فعل یا تقریر معصوم حکایت داشته باشد و از آنجا که شمار معصومین نزد شیعه، چهارده نفر می‌باشند اصطلاح «حدیث» نزد شیعه به کلام حاکی از قول و فعل و تقریر پیامبر اکرم (ص)، حضرت زهرا (س) و ائمه دوازده‌گانه شیعه اطلاق می‌شود اما نزد اهل سنت، تنها به سخن پیامبر اکرم (ص)، «حدیث» گفته می‌شود هر چند برخی قول، فعل و تقریر صحابه و تابعین را نیز «حدیث» نامیده‌اند (سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹).

به‌رغم آنکه تاریخ دقیقی برای زمان شکل‌گیری و رواج این اصطلاح در میان مسلمانان تعیین نشده، کثرت استعمال این واژه در عصر صحابه و تابعین، می‌تواند شاهی بر وجود این اصطلاح در همان قرن اول اسلامی محسوب شود. البته گزارشی مبنی بر به کار رفتن واژه «حدیث» در این معنای مصطلح، در دوره حیات پیامبر اکرم (ص) و عصر نزول قرآن وجود ندارد و بعید به نظر می‌رسد که در آن عصر چنین اصطلاحی مرسوم شده باشد به ویژه آنکه در آن عصر واژه «حدیث» به معنای لغوی خودش نیز می‌توانست به سخنان پیامبر (ص) اطلاق شود.

مطابق همین اصطلاح رایج، واژه «احادیث» نیز به‌عنوان جمع واژه مصطلح «حدیث» استعمال می‌شود که مقصود از آن روایاتی می‌باشد که از معصومین نقل شده است. به هر حال با توجه به این نکته که شکل‌گیری اصطلاح «حدیث» و «احادیث» در دوره حیات پیامبر اکرم (ص) و عصر نزول قرآن کریم ثابت نیست و دلیل و گزارشی مبنی بر رواج این واژه‌ها در معانی مصطلح و شرعی‌شان بین مردم آن عصر وجود ندارد، بنابراین حمل واژگان قرآن کریم بر این معانی مصطلح درست نخواهد بود چرا که بعید نیست که این معانی مصطلح، در سال‌های پس از نزول قرآن کریم متداول شده باشد.

۲. واکاوی معنای «حدیث» در قرآن کریم

ماده «حدث» در قرآن کریم سی و شش مرتبه به کار رفته است که از این میان واژه «حدیث» بیست و سه مرتبه در آیات مختلف استعمال شده‌اند. مفسران و مترجمان قرآن کریم در آیات مختلف، معانی متفاوتی را برای واژه «حدیث» در سیاق هر یک از آیات بیان کرده‌اند که واژگانی چون: سخن، کلام، قرآن، خبر، داستان، حکایت، قصه، سرگذشت و افسانه، نمونه‌ای از معانی مطرح شده سیاقی برای «حدیث» می‌باشد.

اما به نظر می‌رسد در استعمالات قرآنی نیز همان معنای موضوع‌له واژه «حدیث» یعنی سخن و خبری که از حادثه و رخدادی حکایت دارد محفوظ مانده است به این معنا که این واژه در هر استعمال، ناظر به یک رخداد و واقعیت است و هیچ‌گاه این معنای ریشه‌ای در این استعمالات قرآنی از بین نرفته است.

به‌عنوان نمونه در برخی از آیات گاه صریحاً به قرآن کریم، «حدیث» اطلاق شده است نظیر آیه «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا» (کهف: ۶) و یا آیه «أَفَبِهَذَا الْحَدِيثِ أَنْتُمْ مُذْهِبُونَ» (واقع: ۸۱) همچنانکه در برخی از آیات نیز به‌صورت ضمنی، قرآن کریم «حدیث» نامیده شده است: «فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ» (اعراف: ۱۸۵)؛ «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ» (مرسلات: ۵۰)، «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ» (طور: ۳۴)، «وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ» (انعام: ۶۸).

منشأ و وجه اطلاق «حدیث» بر قرآن کریم آن است که «حدیث» سخن و خبری است که بیانگر حوادث و واقعیات می‌باشد و قرآن کریم نیز سخنی است که از حوادث و اخبار گذشته و آینده خبر می‌دهد. برخی از مفسران نیز به همین وجه در «حدیث» نامیده شدن قرآن اشاره کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۵۱۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۴۲؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۱۶). بنابراین نام‌گذاری قرآن کریم به‌عنوان «حدیث»، در چهارچوب معنای موضوع‌له این واژه صورت گرفته است و معنای ریشه‌ای واژه «حدیث» در این نام‌گذاری محفوظ و ملحوظ بوده است.

از دیگر موارد استعمال واژه حدیث در قرآن کریم، تعبیر «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثٌ...» در آیات مختلف می‌باشد: «وَ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثٌ مُوسَى» (طه: ۹؛ نازعات: ۱۵)؛ «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثٌ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ» (ذاریات: ۲۴)؛ «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ» (بروج: ۱۷)؛ «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْعَاشِيَةِ» (غاشیه: ۱). روشن است که مقصود از «حدیث» در این آیات، سخن و خبری است که از ماجرا و واقعه‌ای حکایت دارد که این معنا، همان معنای لغوی به دست آمده از واژه «حدیث» است.

در آیه «أَئِنَّمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ وَ إِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ إِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لَهُؤَلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا» (نساء: ۷۸) نیز معنای ریشه‌ای واژه «حدیث» محفوظ مانده است چرا که مقصود از اصابت حسنه و سيئه در این آیه، رخ دادن حوادث خیر و شر برای انسان‌هاست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۸) و در حقیقت این آیه بیانگر مبدأیت و منشأیت خداوند متعال برای همه حوادث و وقایع اعم از خیر و شر می‌باشد. بر این اساس تعبیر «لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا» در این سیاق به این معناست که آنها هیچ سخن و خبر حاکی از وقایع و حوادث (از جمله منشأیت خداوند برای همه حوادث) را درک نمی‌کنند. دیدگاه ابن عباس نیز مؤید همین معنا است که در تفسیر این آیه گفته است: آنان نمی‌خواهند حقیقت سخنی که به ایشان در مورد حوادث خیر و شر گفته می‌شود را بفهمند مبنی بر اینکه هر خیر و شری یا ضرر و آسایشی که به ایشان می‌رسد از جانب خداوند است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۱۱۱).

در آیه «يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ عَصَاؤُ الرَّسُولِ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَ لَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا» (نساء: ۴۲) نیز هرچند تفاسیر متعددی از آیه ارائه شده است اما معنای ریشه‌ای واژه «حدیث» محفوظ است. در اینکه او موجود میان دو فعل در «لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَ لَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا» آیا او عاطفه است یا او استثنافیه، دو وجه متصور است. اگر او عاطفه

باشد آیه به این معنا خواهد بود که کفار آرزو می کردند که ای کاش با خاک یکسان شده و ای کاش هیچ حدیثی را کتمان نمی کردند.

از نظر ابن عباس این کتمان و آرزوی عدم کتمان هر دو در روز قیامت رخ می دهد و بعد از آنکه کفار، کفر شان را کتمان می کنند و می گویند «وَ اللَّهُ رَبُّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ»، آنگاه اعضای بدنشان بر علیه آنان شهادت می دهند پس کفار آرزو می کنند که هیچ حدیثی را از خداوند کتمان نمی کردند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۶۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۷۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۸۵).

اما نظر عطاء بر این است که کفار در روز قیامت آرزو می کنند که ای کاش در دنیا بعثت پیامبر اکرم (ص) را کتمان نکرده بودند (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۳۱۱؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۶۲۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۷۸). اما اگر او در آیه مستأنفه باشد آیه به این معنا خواهد بود که کفار هیچ حدیثی را کتمان نمی کنند. برخی مقصود را این دانسته که کفار هیچ یک از کارهای دنیا و کفر خود را کتمان نمی کنند بلکه اعتراف می کنند و با اعتراف خود به جهنم وارد می شوند که علت عدم کتمان نیز آن است که می دانند کتمان برایشان بی فایده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۷۸؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۷۰؛ آلوسی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۴).

برخی نیز مقصود آیه را آن دانسته اند که کفار نمی توانند چیزی را از خداوند کتمان کنند زیرا اعضای آنها به اعمالشان شهادت می دهند (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۳۱۱؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۶۲۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۷۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۱۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۷۵؛ آلوسی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۴). اما ابوالقاسم بلخی آنان را ناچار به ترک قبائح و کذب دانسته است و کتمان نکردنشان را ناشی از همین علت دانسته است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۷۸).

به هر حال طبق هر یک از تفاسیر ارائه شده، واژه «حدیث» از چهارچوب معنای لغوی خود خارج نشده است با این بیان که کفار نسبت به اخبار حاکی از اعمال و رفتارشان و یا اخبار حاکی از نبوت و بعثت پیامبر اکرم (ص) و یا هر واقعه دیگری، آرزو می کردند که

این سخنان و اخبار را کتمان نمی‌کردند و یا اساساً نمی‌توانند چنین سخنانی را کتمان کنند. سیاق آیات قبل از آن نیز که در مورد عدم ظلم پروردگار در محاسبه اعمال و شاهد بودن پیامبر بر افعال و وقایع امت است همگی با این معنای لغوی «حدیث» تناسب داشته و آن را تأیید می‌کند.

آیه «وَ إِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضُهُ وَ أَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ» (تحریم: ۳) شأن نزول این آیات و آیات اولیه سوره تحریم بیانگر آن است که آنچه پیامبر اکرم (ص) با همسر خود در مورد آن به صورت راز سخن گفته بودند مربوط به ماجرای غسل خوردن حضرت نزدیکی از همسرانش و یا خلوت کردن با یکی از کنیزانش بوده است (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۳۷۵؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۸، ص ۱۰۲؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۷۵؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۹، ص ۳۴۴؛ طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۴۶).

البته برخی انطباق کامل این جریانات نقل شده به عنوان شأن نزول را بر آیه با ابهاماتی همراه دانسته‌اند (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۳۳۷-۳۴۰) اما به هر حال این آیه دلالت بر آن دارد که پیامبر اکرم (ص) سخن مربوط به ماجرای را با یکی از همسرانشان در میان گذاشته‌اند اما وی این راز را نزد یکی دیگر از همسران پیامبر (ص) فاش ساخت که خداوند حضرت را از این افشاء سر بین دو همسرش آگاه می‌سازد. بنابراین مقصود از حدیث سَری در این آیه، همان ماجرای است که حضرت آن را با یکی از همسرانش در میان گذاشته‌اند و بر این اساس معنای لغوی واژه «حدیث» یعنی سخن بیانگر حادثه و ماجرا در این استعمال نیز محفوظ بوده است و در این امر تفاوتی ندارد که اصل آن ماجرا چه بوده باشد.

در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرِ نَاطِرِينَ إِنَاهُ وَ لَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَ لَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَ اللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ» (احزاب: ۵۳) مسلمانان از مشغول شدن به «حدیث» در خانه پیامبر اکرم (ص) نهی شده‌اند و ظاهراً مقصود آن است که مسلمانان باید پس از تناول طعام در منزل رسول خدا (ص)، از سخن گفتن از اخبار دوستان و آشنایان و

اخبار و حوادث زمان که معمولاً در اینگونه مجالس متداول است خودداری کنند چرا که اینگونه مباحث که در بسیاری از مواقع به درازا می کشد منجر به اذیت شدن پیامبر اکرم (ص) می شود.

در آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ هُمُ عَذَابٌ مُّهِينٌ» (لقمان: ۶) برخی از مفسران مقصود از «لَهْوَ الْحَدِيثِ» را سخن باطل و بی اصل و مبنایی دانسته اند که فرد را به خود مشغول می کند که از مصادیق آن غنا می باشد (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۴۳۲؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۶۱؛ طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۲۷۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۴۹۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۹۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۱۲؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۴۰۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۳۹؛ شبر، ۱۴۱۰، ص ۳۹۱).

اما دقت در شأن نزول این آیه معنای دقیق تری از آیه و واژه «حدیث» به دست می دهد. در شأن نزول این آیه آمده است که نصر بن حارث با هدف مقابله با پیامبر (ص) و قرآن کریم، داستانها و قصه های عجمها را می خرید و برای قریش بیان می کرد و می گفت: محمد داستان عاد و ثمود را برای شما بیان می کند و من داستان رستم و اسفندیار و اخبار عجمها و پادشاهانشان را برایتان نقل می کنم (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۴۳۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۳۱۰؛ طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۲۷۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۹۰؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۳۴۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۱۲).

روشن است که با ملاحظه شأن نزول آیه، مقصود از «حدیث» سخنان مربوط به حکایتها و قصه های اسطوره ای است که صرفاً جنبه لهوی و سرگرمی داشته و فاقد حکمت و اهداف هدایت گرانه بوده اند که بر این اساس معنای ریشه ای واژه «حدیث» یعنی سخن بیانگر حادثه و ماجرا، در این استعمال نیز ملاحظه شده است. البته این به معنای اختصاص آیه به مورد خاص نیست بلکه هرگونه سخن از حوادث و وقایعی که فاقد حکمتند و صرفاً جنبه سرگرمی دارند «لهو الحدیث» محسوب می شود چنانکه شیخ طوسی

نیز «حدیث» در این آیه را به معنای عام خود یعنی «الخبر عن حوادث الزمان» تفسیر کرده است (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۲۷۱).

بر اساس آنچه گذشت می توان دریافت که معنای ریشه‌ای واژه «حدیث» در قرآن کریم همواره محفوظ بوده و این واژه در تمام استعمالات قرآنی به معنای سخن ناظر بر حوادث و وقایع به کار رفته است.

۳. واکاوی معنای «احادیث» در قرآن کریم

واژه «احادیث» ۵ مرتبه در قرآن کریم به کار رفته که ۲ مرتبه با تعبیر «جَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ» و ۳ مرتبه به صورت «تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ» استعمال شده است. برای دستیابی به معنای دقیق هر یک از این دو تعبیر در سیاق مخصوص به خود، توجه به معنای لغوی و بررسی آراء مفسران ضروری است.

۳-۱. تعبیر «جَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ»

تعبیر «جَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ» در دو سوره مؤمنون و سبأ اینگونه ذکر شده است: «ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا كُلًّا مَا جَاءَ أُمَّةً رَسُوهُمَا كَذَّبُوهُ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ فَبُعْدًا لِقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ» (مؤمنون: ۴۴) «فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَ مَرَقْنَاهُمْ كُلًّا مُمَزَّقًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ» (سبأ: ۱۹).

چنانکه در بحث لغوی تبیین شد واژه «احادیث» در اصل به عنوان جمع قیاسی برای «أحدوثة» و ضع شده است و «أحدوثة» نیز به ماجرا یا رخدادی اطلاق می شود که بین مردم معروف شده و بر سر زبان‌ها افتاده است و چنانکه گذشت تعبیر «صَارَ فُلَانٌ أُحْدُوثَةً» تعبیر رایجی در زبان عرب است که مقصود از این تعبیر آن است که شخص به ماجرا و داستانی تبدیل شد که بر سر زبان‌های مردم قرار گرفت. بر این اساس تعبیر قرآنی «جَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ» نیز در حقیقت تعبیری هم‌سو و مشابه با تعبیر رایج «صَارَ فُلَانٌ أُحْدُوثَةً» محسوب می شود و

مقصود از این تعبیر قرآنی آن خواهد بود که آنان را [چنان مجازات کردیم که] به حکایت‌ها و داستان‌هایی تبدیل کردیم که بر سر زبان مردم قرار گرفتند.

بسیاری از مفسران نیز به جمع بودن واژه «احادیث» برای «أحدوثة» اشاره کرده و مقصود از این آیات را چنین بیان کرده‌اند که خداوند ایشان را مثل‌ها و داستان‌هایی قرار داد که مردم در مورد آن‌ها سخن می‌گفتند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۱۹ و ج ۲۲، ص ۵۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۴۷ و ج ۸، ص ۸۵؛ طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۷۰ و ج ۸، ص ۳۸۹؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۳۶۶ و ج ۳، ص ۶۷۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۸۸ و ج ۳، ص ۵۷۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۷۲ و ج ۸، ص ۶۰۶؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۴۳۷ و ج ۸، ص ۱۲۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۴۵؛ ابوحیان، ج ۷، ص ۵۶۴ و ج ۸، ص ۵۳۹؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۵۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۳۰۵؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۴۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۳۶۵). البته برخی «أحدوثة» را به معنای واقعه و رخدادی که مردم از روی تعجب و سرگرمی از آن سخن می‌گویند دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۸۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۲، ص ۱۲۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۸۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۲۳۶؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۵۱).

بر این اساس آنچه در برخی از ترجمه‌های قرآن کریم مشاهده می‌شود که واژه «أحدیث» به‌عنوان جمع «حدیث» ترجمه شده است (فیض‌الاسلام، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۸۵۰؛ مکارم، ۱۳۷۳، ص ۳۴۵) صحیح به نظر نمی‌رسد زیرا علاوه بر آنکه جمع بودن واژه «أحدیث» برای «حدیث»، بر خلاف قواعد جمع و همچنین متأخر از وضع می‌باشد اثبات استعمال آن در عصر نزول قرآن کریم نیازمند دلیل است اضافه بر آنکه شباهت اسلوب تعبیر «جَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ» با تعبیر رایج در زبان عرب «صَارَ فُلَانٌ أُحْدُوثَةً»، شاهد دیگری بر شباهت معنای آیه با این تعبیر می‌باشد.

۳-۲. تعبیر «تأویل الأحادیث»

تعبیر «تأویل الأحادیث» سه مرتبه در آیات مختلف سوره یوسف وارد شده است: «وَ كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رُبُّكَ وَ يُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَ يُؤَيِّنُكَ عَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلِ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (یوسف: ۶) «وَ قَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَ اللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (یوسف: ۲۱) «رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَنْتَ وَ لِي فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ تَوْفَئِي مُسْلِمًا وَ الْخَيْرِي بِالصَّالِحِينَ» (یوسف: ۱۰۱).

هر سه آیه ذکر شده به تعلیم «تأویل الاحادیث» به حضرت یوسف اشاره دارند که بسیاری از مفسران آن را به معنای تعلیم تعبیر خواب به ایشان تفسیر کرده‌اند (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۳۱۸؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۹۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۱۹۸؛ طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۹۸؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۷۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۲۰؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۴۲۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۱۵۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۳۱۸؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۱۱؛ شبیر، ۱۴۱۰، ص ۲۳۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۳۷۷).

وجهی که برای این تفسیر بیان شده آن است که واژه تأویل به معنای رجوع و بازگرداندن می‌باشد و تعبیر و تأویل خواب نیز در حقیقت بازگرداندن خواب به عاقبتی است که در نهایت اتفاق می‌افتد (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۱۹۸؛ طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۹۸؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۷۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۲۰؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۴۲۰). استفاده از واژه «احادیث» در این آیات نیز به معنای خواب و رؤیا به این جهت دانسته شده که خواب و رؤیا نیز یا حدیث نفس (سخن خود) است و یا حدیث فرشته یا حدیث شیطان (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۴۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۱۵۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۳۷۷).

برخی نیز این احتمال را مطرح کرده‌اند که مقصود از «احادیث»، کتب آسمانی و سنن انبیاء باشد که فهم مقاصد و اهداف آن برای مردم مشکل است. وجه «احادیث» نامیده شدن نیز آن است که این کتب و سنن الهی در حقیقت سخنان خدا و رسولانش می‌باشد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۴۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۲۰؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۴۲۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۱۵۵؛ شبر، ۱۴۱۰، ص ۲۳۹).

دیدگاه سومی که در تفسیر این آیه وجود دارد آن است که مقصود از «تاویل الاحادیث»، آگاهی از سرانجام و عاقبت کارها و حوادث و اطلاع از حکمت آن‌ها به وسیله نبوت و وحی است (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۲۲۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۲۰؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۴۲۰؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۱۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۳۷۷؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۲۰). علامه طباطبایی از داستان یوسف چنین استظهار کرده است که مقصود از تعلیم تأویل الاحادیث، تعلیم تأویل همه حوادث و وقایع است. ایشان در این زمینه می‌نویسد:

«بین حوادث و منشأ آن حوادث و همچنین غایاتی که حوادث به آن غایات منتهی می‌شوند اتصالی انکارناپذیر وجود دارد. بنابراین ممکن است شخصی به اذن خدا به این روابط راه یافته باشد و در نتیجه تأویل حوادث و حقایقی که حوادث به آن منتهی می‌شوند برای او روشن باشد» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۸۰).

تفاوت اصلی میان سه دیدگاه یاد شده آن است که واژه «احادیث» در دیدگاه اول و دوم به‌عنوان جمع «حدیث» به معنای سخن فرض شده اما در دیدگاه سوم، این واژه به‌عنوان جمع «احدوثة» به معنای حادثه و ماجرا گرفته شده است. اما چنانکه در بحث لغت گذشت واژه «احادیث» در اصل وضع، به‌عنوان جمع قیاسی «احدوثة» وضع شده که با استعمالات متأخر از وضع، به‌عنوان جمع خلاف قاعده برای واژه «حدیث» نیز به کار رفته است. بنابراین ادعای استعمال این واژه به‌عنوان جمع «حدیث»، نیازمند دلیل و شاهی بر این ادعاست که این استعمال در عصر نزول قرآن کریم، بین مردم متداول بوده است.

به هر حال دیدگاه اول که «تاویل الاحادیث» را به تعبیر خواب تفسیر کرده از جهات دیگری نیز قابل نقد است چرا که واژه «حدیث» و «احادیث» هیچ‌گاه در میان عرب به معنای خواب و رؤیا استعمال نشده است و صحیح نیست که گفته شود «رأیت حدیثاً فی منامی» و یا «رأیت أحادیثاً فی المنام». اهل لغت نیز هیچ‌گاه واژه «حدیث» را به معنای خواب و رؤیا معنا نکرده و هیچ گزارشی از استعمال این واژه در این معنا ارائه نکرده‌اند. البته راغب نیز همانند بسیاری از مفسران «تاویل الاحادیث» را به معنای تاویل خواب تفسیر کرده است (راغب، ۱۴۱۲، ص ۲۲۳) اما این سخن او همانند دیدگاه مفسران در حقیقت تفسیر سیاقی آیه و نظر اجتهادی او محسوب می‌شود که بر دیدگاه شخصی‌اش استوار است نه بر معنای لغوی، به همین دلیل وی نیز هیچ شهادتی بر چنین استعمالی در میان عرب ارائه نکرده است. توجیه ذکر شده برای استعمال «حدیث» در معنای خواب و رؤیا نیز پذیرفتنی نیست چرا که حدیث و سخن نقش برجسته‌ای در خواب و رؤیا ندارند بلکه معمولاً خواب و رؤیا بر مشاهدات تکیه دارد چنانکه در رؤیاهای گزارش شده در سوره یوسف مثل رؤیای کودکی حضرت یوسف (سجده ماه و خورشید و ستارگان بر حضرت یوسف) و همچنین رؤیای دو همراه ایشان در زندان (ساختن خمر و خورده شدن نان بر سر زندانی توسط پرندگان) و همینطور رؤیای پادشاه مصر (خورده شدن هفت گاو فربه توسط هفت گاو لاغر و هفت خوشه سبز و خشک)، حدیث و سخن هیچ نقشی نداشته است. وجه نام‌گذاری خواب به «رؤیا» نیز ابتناء و اتکاء خواب بر رؤیت و مشاهدات است.

همچنین اگر مقصود از «تاویل الاحادیث» در آیات سوره یوسف، «تاویل الرؤیا» و یا «تعبیر الرؤیا» بوده است این سؤال مطرح است که چرا در این آیات نیز از همین گونه تعبیر صریح استفاده نشده است در حالی که در قرآن کریم برای اشاره به خواب بارها از واژه «رؤیا» استفاده شده است چنانکه در همین سوره یوسف، واژه «رؤیا» چهار مرتبه (یوسف: ۵، دو مرتبه در آیه ۴۳، ۱۰۰) و در سایر سوره‌ها سه مرتبه (فتح: ۲۷؛ صافات: ۱۰۵؛ اسراء: ۶۰) به کار رفته است و حال آنکه در هیچ آیه دیگری از آیات قرآن کریم واژه «حدیث» و «احادیث» به معنای خواب و رؤیا استفاده نشده است!

دیدگاه دوم نیز که واژه «احادیث» به عنوان جمع «حدیث» و به معنای کتب الهی و سنن انبیاء فرض شده است پذیرفتنی نیست زیرا علاوه بر آنکه واژه «احادیث» در اصل وضع، جمع «أحدوثة» است نه جمع «حدیث»، هیچ قرینه و شاهی بر اراده کتب الهی و سنن انبیاء از واژه «احادیث» وجود ندارد و چنین معنایی از سیاق هیچ یک از آیات این سوره قابل استخراج نیست. شاید به همین دلیل است که این نظریه، صرفاً به عنوان یک احتمال در تفسیر آیه مطرح شده و هیچ یک از مفسران اعتقادی جزمی به صحت به آن نداشتند است. بنابراین بهترین وجه در تفسیر آیه که با معنای واژه در لغت نیز سازگار است همان دیدگاه سوم است که تعلیم «تأویل الأحادیث» را به معنای علم به تأویل حوادث و وقایع روزگار و شناخت سرانجام و عاقبت آن‌ها تفسیر کرده است.

نتیجه گیری

۱. ماده «ح د ث» در اصل برای رخ دادن چیزی وضع شده است اما آنچه در فعل «حَدَّثَ» بر سخن گفتن دلالت دارد ماده این فعل نیست بلکه هیئت باب تفعیل است و ماده این فعل تنها به «رخداد» و «حادثه» دلالت دارد. بنابراین مجموع هیئت و ماده فعل «حَدَّثَ»، معنای گفتن رخداد و گزارش حادثه را می‌رساند و در نتیجه تعبیری مثل «حَدَّثْتُ زیداً» به این معناست که رخداد و حادثه‌ای را به زید گفتم.

۲. واژه «حدیث» در اصل به عنوان صفت مشبیه و به معنای جدید و نو وضع شده است. اما پس از ورود ماده «ح د ث» به باب تفعیل، واژه «حدیث» به عنوان اسم مصدر از «تحدیث» اشتقاق یافت. البته ممکن است «حدیث» نامیده شدن سخن و خبر به این دلیل باشد که سخن و خبر، مشتمل بر بیان حادثه و رخدادی نو و جدید می‌باشد. به هر حال بر مبنای هر یک از این دو تحلیل، واژه «حدیث» به معنای سخن حاکی از حادثه و رخداد می‌باشد و شامل جملات غیر خبری (که فاقد خبر و گزارش از واقعه و رخداد هستند) نمی‌شود.

۳. واژه «احادیث» بر طبق قاعده و در اصل به‌عنوان جمع «أحدوثة» وضع شده است اما سپس با استعمالات متأخر از وضع و بر خلاف قاعده جمع به‌عنوان جمع «حدیث» نیز به کار رفته است. واژه «احدوثة» نیز به ماجرا یا رخدادی که بین مردم بر سر زبان‌ها افتاده است گفته می‌شود. بنابراین معنای موضوع‌له اولی واژه «احادیث»، رخدادهای معروفی است که بر سر زبان‌ها قرار گرفته باشند.

۴. واژه «حدیث» در آیات قرآن کریم به معنای سخن بیانگر رخداد و حادثه به کار رفته است و هیچ یک از استعمالات قرآنی این واژه، از این چهارچوب لغوی خارج نشده است. به‌عنوان نمونه از آنجا که قرآن کریم سخن مشتمل بر اخبار و حوادث گذشته و آینده می‌باشد، در برخی استعمالات قرآنی، قرآن کریم «حدیث» نامیده شده است.

۵. تعبیر «جَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ» در قرآن کریم به تبدیل شدن امت‌های گذشته به حکایت‌ها و داستان‌هایی که بر سر زبان مردم جریان دارند، اشاره دارد. تعبیر «تَأْوِيلُ الْأَحَادِيثِ» نیز که برخی بر خلاف لغت و شواهد موجود، آن را به تعبیر خواب و رؤیا تفسیر کرده‌اند، در حقیقت به معنای علم به تاویل حوادث و وقایع روزگار و شناخت سرانجام و عاقبت آن‌ها است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی، بیروت: الکتب العلمیة.
۳. ابن حاجب، عثمان بن عمر (بی تا)، الإيضاح فی شرح المفصل، دمشق: دار سعدالدین.
۴. ابن حیون، نعمان بن محمد (۱۴۰۹ق)، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار (ع)، قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۷م)، جمهره اللغة، بیروت: دارالعلم للملایین.
۶. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق)، المحکم و المحيط الأعظم، بیروت: الکتب العلمیة.
۷. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، التحریر و التنویر، بی جا.

۸. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، **المحرر الوجیز**، بیروت: الکتب العلمیة.
۹. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغة**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۰. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: الکتب العلمیة.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بیروت: الفکر، چاپ سوم.
۱۲. ابن ناظم، محمد بن محمد بن مالک (۱۳۶۲ش)، **شرح ألفیه ابن مالک لابن الناظم**، تهران: ناصر خسرو، چاپ دوم.
۱۳. ابوالقاء، ایوب بن موسی (۱۴۱۹ق)، **الکلیات (معجم فی المصطلحات والفرق اللغویة)**، تحقیق عدنان درویش-محمد المصری، بیروت: موسسه الرساله.
۱۴. ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، **البحر المحیط**، بیروت: الفکر.
۱۵. ابو عبید هروی، قاسم بن سلام (بی تا)، **الغریب المصنف**، تونس: بیت الحکمة.
۱۶. ازهری، محمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، **تهذیب اللغة**، بیروت: احیاء التراث العربی.
۱۷. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، **معالم التنزیل**، بیروت: احیاء التراث العربی.
۱۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، **أنوار التنزیل وأسرار التأویل**، بیروت: احیاء التراث العربی.
۱۹. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق)، **جواهر الحسان**، بیروت: احیاء التراث العربی.
۲۰. ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، **الکشف والبیان**، بیروت: احیاء التراث العربی.
۲۱. جوهری، اسماعیل بن حماد (بی تا)، **الصحاح**، بیروت: دارالعلم للملایین.
۲۲. حسینی طهرانی، سیدهاشم (۱۳۶۴ش)، **علوم العربیة**، تهران: مفید، چاپ دوم.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، **مفردات ألفاظ القرآن**، بیروت: دارالعلم.
۲۴. زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، **تاج العروس**، بیروت: دارالفکر.
۲۵. زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۷۹م)، **أساس البلاغہ**، بیروت: دار صادر.
۲۶. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، **الکشاف**، بیروت: کتاب العربی، چاپ سوم.
۲۷. سیوطی، جلال الدین (بی تا)، **تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی**، ریاض: دار طیبة.
۲۸. شبر، عبدالله (۱۴۱۰ق)، **تفسیر القرآن الکریم**، قم: موسسه دارالهجرة، چاپ دوم.
۲۹. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق)، **المحیط فی اللغة**، بیروت: عالم الکتب.

۳۰. صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲ش)، **الخصال**، قم: جامعه مدرسین.
۳۱. صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸ش)، **عیون اخبار الرضا (ع)**، تهران: نشر جهان.
۳۲. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: موسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان**، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
۳۴. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان**، بیروت: المعرفة.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **التبیان**، بیروت: احیاء التراث العربی.
۳۶. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، **کتاب العین**، قم: هجرت، چاپ دوم.
۳۸. فیض الاسلام، سید علی نقی (۱۳۷۸ش)، **ترجمه و تفسیر قرآن عظیم**، تهران: فقیه.
۳۹. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق)، **تفسیر الصافی**، تهران: صدر، چاپ دوم.
۴۰. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، **المصباح المنیر**، قم: موسسه دار الهجرة، چاپ دوم.
۴۱. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
۴۲. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش)، **تفسیر القمی**، قم: دارالکتاب، چاپ سوم.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم.
۴۴. مقاتل، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، **تفسیر مقاتل بن سلیمان**، بیروت: احیاء التراث.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳ش)، **ترجمه قرآن**، قم: دارالقرآن الکریم، چاپ دوم.
۴۶. میبدی، رشیدالدین (۱۳۷۱ش)، **کشف الأسرار**، تهران: امیر کبیر، چاپ پنجم.
۴۷. هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق)، **کتاب سلیم بن قیس الهلالی**، قم: الهادی.

Bibliography:

1. The Holy Quran
2. Abū al-Baqā AbM. Al-Kulliyāt (Mu‘jam fī al-Muṣṭalahāt wa al-Furūq al-Lughawiyah). ‘Adnān Darwīsh- Muhammad al-Miṣrī. Beirut: Al-Risālah Inṣāf; 1419 AH.
3. Abū Ḥayyān Andalusī MbY. Al-Baḥr al-Muḥīṭ. Bierut: Al-Fikr; 1420 AH.
4. Abū ‘Ubayd Hirawī QbS. Al-Gharīb al-Muṣannaf. Tunisia: Beit al-Ḥikmah; nd.
5. Azharī MbM. Tahdhīb al-Lughah. Beirut: Dār Iḥyā’i al-Turāth al-‘Arabī; 1421 AH.
6. Baghawī ḤbM. Ma‘ālim al-Tanzīl. Beirut: Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī; 1420 AH.
7. Beidāwī ‘Ab‘U. Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl. Beirut: Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī; 1418 AH.
8. Fakhr al-Dīn Rāzī Mb‘U. Mafātīh al-Ghayb. Beirut: Dār ‘Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī; 1420 AH, 3rd ed.
9. Farāhīdī KhbA. Kitāb al-‘Ayn. Qom: Hajar Publications; 1409 AH, 2nd ed.
10. Fayḍ al-Islām SAN. Translation and Interpretation of the Qur’an al-‘Azīm. Tehrān: Fāqihī; 1378 HS.
11. Fayḍ Kāshānī MM. Al-Tafsīr al-Sāfi. Ḥusayn ‘Alamī. Tehran: Al-Ṣadr; 1415 AH, 2nd ed.
12. Fayyūmī AbM. Al-Miṣbāḥ al-Munīr. Qom: Dār al-Hijrah Institution; 1414 AH, 2nd ed.
13. Hilālī SbQ. Kitāb Sulaym bin Qay al-Hilālī. Qom: Al-Hāq; 1405 AH.
14. Ḥusaynī Ṭihrānī SH. ‘Ulūm al-‘Arabiyah. Tehran: Mufīd; 1364 HS, 2nd ed.
15. Ibn ‘Aṭīyah Andalusī ‘AḤbG. Al-Muḥarrir al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīy; 1422 AH.
16. Ibn Durayd MbḤ. Jamharah al-Lughah. Beirut: Dār al-‘Ilm lil Malāyīn; 1987.
17. Ibn Fāris AbF. Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah. Qom: Maktab al-‘Alām al-Ilāmī; 1404 AH.
18. Ibn Ḥājib ‘Ub‘U. Al-Idāḥ fī Sharḥ Al-Mufaṣal. Damascus: Dār Sa‘d al-Dīn; nd.

19. Ibn Ḥayyūn NbM. Sharḥ al-Akḥbār fī Faḍā'il al-A'imah al-Aṭḥār. Qom: Jāmi'ah al-Mudarriṭīn; 1409 AH.
20. Ibn Kathīr IbU. Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyī; 1419 AH.
21. Ibn Manzūr MbM. Lisān al-'Arab. Beirut: Al-Fikr; 1414 AH.
22. Ibn Nāẓim MbM. Sharḥ Alfīyah bin Mālik li bin al-Nāẓim. Tehran: Naser Kōrow; 1362 AH, 2nd ed.
23. Ibn Sayedah AbI. Al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-'A'zam. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyī; 1421 AH.
24. Ibn 'Āshūr MṬ. Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr. Np: nd.
25. Jawharī IbḤ. Al-Şihāḥ. Beirut: Dār al-'Ilm lil Malāyīn; nd.
26. Kulaynī MbY. Al-Kāfī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyah; 1407 AH, 4th ed.
27. Makārim Shirāzī N. Translation of the Qur'an. Qom: Dār al-Qur'an al-Karīm; 1373 AH, 2nd ed.
28. Meiybudī AbM. Kashf al-Asrār wa 'Uddah al-Abrār. Tehran: Amīr Kabīr, 5th ed.
29. Muqātil MbSulaymān. Tafsīr Muqātil bin Sulaymān. Beirut: Iḥyā' al-Turāṭī; 1423 AH.
30. Qummī Ab'I. Tafsīr al-Qummi. Qom: Dār al-Kiāb; 1363 HS, 3rd ed.
31. Qurṭubī MbA. Al-Jāmi' li 'Aḥkām al-Qur'an. Tehran: Naser Khosrow; 1364 HS.
32. Rāghib Işfahānī ḤbM. Mufradāt Alfāz al-Quran. Beirut: Dar al-Qalam; 1412 AH.
33. Şadūq MbAbḤ. Al-Khişāl. Qom: Jāmi'ah al-Mudarriṭīn; 1362 HS.
34. Şadūq MbAbḤ. 'Uyūn Akḥbār al-Riḍā. Tehran: Naqsh-e Jostān; 1378 HS.
35. Şāḥib bin 'Abbād Ib'A. Al-Muḥīṭ fī al-Luqah. Beirut: 'Ālam al-Kutub; 1414 AH.
36. Shubbar 'A. Tafsīr al-Qurān al-Karīm. Qom: Dār al-Hijrī; 1410 AH, 2nd ed.
37. Suyūṭī JD. Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ al-Nawāwī. Riyadh: Dār Ṭayyibah; nd.
38. Ṭabarī MbJ. Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Dār al-Ma'rifī; 1412 AH.

39. Ṭabāṭabā'ī SMḤ. Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Mu'assit al-'A'lamī lil Maṭbū'a; 1390 HS, 2nd ed.
40. Ṭabrisī FbḤ. Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. Tehran: Naser Kārow; 1372 HS, 3rd ed.
41. Tha'alībī 'ARbM. Jawāhir al-Ḥisān. Beirut: Ihyā' al-Turāth al-'Arabī; 1418 AH.
42. Tha'labī Nayshābūrī AbIbrāhim. Al-Kashf wa al-Bayān. Beirut: Ihyā' al-Turāth al-'Arabī; 1422 AH.
43. Ṭūsī MbḤ. Al-Tibyān fī Tafsīr al-Quran. Beirut: Dār 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī; nd.
44. Zamakhsharī Mb'U. Al-Kashshāf. Beirut: Dār al-Kutub 'Arabī; 1407 AH, 3rd ed.
45. Zamakhsharī Mb'U. Asās al-Balāghah. Beirut: Dār Šā'ir; 1979.
46. Zubaydī MM. Tāj al-'Arūs. Beirut: Dār al-Fikr; 1414 AH.
47. Ālūsī SM. Rūh al-Ma'āni fī Tafsīr al-Quran al-'Azīm wa al-Sab'a al-Mathānī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmī; 1415 AH.

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علیها السلام)
سال شانزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۸، پیاپی ۴۴، صص ۱۶۵-۲۰۰

نقش تکرار در انسجام بخشی به سوره هود با تکیه بر الگوی هالیدی و حسن

بتول مشکین فام^۱
معصومه رحیمی^۲

DOI : 10.22051/TQH.2020.25960.2460

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۹

چکیده

هالیدی و حسن (۱۹۷۶) از زبان شنا سان حوزه‌ی متن، معتقد هستند که پدیده‌ی «تکرار» به عنوان یک سازوکار واژگانی در کنار (هم آبی) و هم پای عناصر دستوری (ارجاع، حذف، استبدال و پیوند) متن را به کلیتی یکپارچه تبدیل می‌کند. وجود واحدها و اسلوب‌های هم سان در سطح سوره‌ی هود چنان بارز است که لزوم بررسی‌های روش‌مند مطابق با الگوهای جدید تحلیل متن، جهت تبیین نقش تکرار در انسجام بخشی این سوره و همچنین میزان تعامل این گزاره با مفاهیم کلیدی سوره را ضروری می‌شمارد. در راستای این اهداف، پژوهشگر با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی، بعد از بررسی داده‌ها و با استفاده از جدول‌های آماری بدین نتیجه رسید که از میان اقسام سه

^۱. دانشیار گروه ادبیات عرب دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران. batoolmeshkinfam@yahoo.com

^۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین، ایران. (نویسنده مسئول)
masomehrahimi130@yahoo.com

گانه‌ی تکرار (تکرار عینی، هم‌معنایی و شمول‌معنایی) تکرار عینی بالاترین نقش را در انسجام‌بخشی سوره دارد و دوم اینکه، دو حوزه‌ی معنایی مستقل (کفر و ایمان) که در این سوره تجلی یافته‌اند و دارای جهات مختلف و متضاد با یکدیگر نیز هستند، محوری واحد یعنی «الله» را سامان می‌دهند. به عبارتی، هر یک از این دو حوزه، جزئی از کل بزرگتر هستند که گفته‌خوان را به درک واحدی از مجموع آیات می‌رسانند.

واژه‌های کلیدی: تکرار، سوره‌ی هود، تکرار عینی، هم‌معنایی، شمول‌معنایی.

مقدمه و طرح مسئله

ابعاد زیبایی‌شناسی پدیده‌ی «تکرار» از دیرباز مورد توجه‌ی علمای نحو و بلاغت قرار گرفته و هر کدام بابتی را به این مسئله اختصاص داده‌اند.^۱ مروری بر این ابواب نشان می‌دهد که خاصیت انسجام‌بخشی پدیده‌ی «تکرار» که گروهی از زبان‌شناسان متن به آن اشاره کرده‌اند،^۲ سازوکاری است که از نگاه قدما دور مانده است. زبان‌شناسان متن معتقد هستند که وجود سلسله‌ای از واژگان و جملات هم‌سان یا مشابه در یک متن که پی در پی به یکدیگر ارجاع داده می‌شوند؛ علاوه بر پیوستگی بخش‌های مختلف متن، اندیشه‌ای واحد

^۱ از میان اصحاب نحو ابن‌جنی (۳۹۲ه.ق) در کتاب (الخصائص، ج ۳، ص ۱۲۰)، ابن‌یعیش (۶۴۳ه.ق) در (شرح المفصل، ج ۲، ص ۲۲۲) و ابن‌هشام (۷۶۱ه.ق) در (شرح شذور الذهب، ص ۲۲۱) پدیده‌ی تکرار را یکی از ابزارهای ایجاد تأکید در کلام برمی‌شمارند. و از میان بلاغیان می‌توان به خطیب قزوینی (۷۳۹ق) در کتاب (الایضاح، ص ۱۵۳) و علوی (۷۰۵ه.ق) در (الطراز، ج ۲، ص ۱۷۶) اشاره کرد که برای تکرار کارکردهای زیبایی‌شناسی دیگری غیر از تأکید برشمرده‌اند.

^۲ از زبان‌شناسان حوزه‌ی متن، هالیدی و حسن در کتاب (cohesion in English) و دویگراند و در سلر در کتاب (Text, Discourse and process) انسجام‌بخشی را یکی از ویژگی‌های پدیده‌ی تکرار معرفی کرده‌اند.

را در سراسر متن گسترش می‌دهد. درک این رابطه‌های معنایی میان اقلام واژگانی گام مهمی در کشف لایه‌های عمیق معانی متن می‌باشد.

از زمان‌های دور پژوهش‌های فراوانی جهت درک مفاهیم قرآن کریم صورت گرفته است. چنانچه این پژوهش‌ها مبتنی بر الگوهای روشمند و علمی باشد؛ لایه‌های معنایی عمیقتر و دقیقتری کشف خواهد شد. از این رو، پژوهش‌گر با انتخاب سوره‌ی هود به عنوان گستره‌ی پژوهش که وجود اسلوب‌ها و اقلام واژگانی تکرار شده و هم‌سان باعث تمایز این سوره شده است، سعی دارد تا با تکیه بر الگوی علمی و روشمند هالیدی و حسن (۱۹۷۶) نشان دهد که این اقلام واژگانی تکرار شده چه نقشی در انسجام بخشی سوره دارند و اینکه چگونه به درک معانی و مفاهیم متن کمک می‌کنند.

پیشینه‌ی تحقیق

پیشینه‌ی پژوهش‌های مرتبط با موضوع «تکرار در قرآن» نشان می‌دهد که از دیرباز اندیشمندان با نگاه‌های مختلف ادبی، کلامی و تفسیری سعی در تبیین عوامل وجود واژگان و ساخت‌های هم‌سان در قرآن بودند. ولی در دهه‌های اخیر روش‌های نوین تحلیل کلام که مبتنی بر ساختارهای زبانی است؛ عرصه‌ی جدیدی را برای پژوهش‌گران فراهم ساخته است. از جمله پژوهش‌های مرتبط با بحث حاضر، می‌توان اشاره کرد:

الف: مقاله‌ی «انسجام واژگانی در قرآن (سوره‌ی نور)» از مرجان مرآت. مقاله با طرح مباحث نظری مربوط به روش‌های تحلیل کلام از دیدگاه زبان‌شناسان و لزوم بررسی قرآن کریم با تکیه بر روش‌های نوین زبانی آغاز می‌شود. ولی در بخش دوم مقاله که به بررسی انسجام واژگانی (تکرار و هم‌آیی) سوره‌ی نور اختصاص یافته است، پژوهش‌گر با تکیه بر منابع تفسیری به استخراج مفاهیم برجسته‌ی این سوره پرداخته سپس سعی دارد تا با کمک واژگان تکرار شده و هم‌آیندها بر وجود این مفاهیم در سوره‌ی نور تأکید کند.

ب: مقاله‌ی «بررسی نقش تکرار در انسجام بخشی به خطبه‌های نهج البلاغه براساس الگوی انسجام هالیدی و حسن» (خلیل پروینی و علی رضا نظری، ۱۳۹۱ ش). در این مقاله،

نقش عامل تکرار در انسجام‌بخشی سی خطبه‌ی نهج‌البلاغه مورد بررسی قرار گرفته است. بدین ترتیب که پژوهش‌گر بعد از شناسایی انواع مختلف تکرار، تلاش کرده تا کارکرد عناصر تکرار شده در یکپارچه‌سازی شکلی و معنایی خطبه‌های نهج‌البلاغه را تبیین کند.

ج: مقاله‌ی «التکرار من منظار علم لغة النص و دوره فی تماسک النص علی نظریة هالیدی و حسن (الخطبة القاصعة من نهج البلاغه انموذجا)»، (آفرین زارع و نجمه سلطان آبادی، ۲۰۱۵م). پژوهش‌گر بعد از بیان مختصر دیدگاه هالیدی در خصوص ابزارهای انسجام‌بخش متن، به شرح واژگان پرتکرار خطبه‌ی «القاصعة» پرداخته بدون اینکه به چگونگی کارکرد این عناصر در انسجام‌بخشی خطبه اشاره کند.

به نظر می‌رسد تلفیق الگوی زبانی هالیدی با نگاه معناشناسی و اجرای این الگو در متن قرآن کریم نقطه تمایز پژوهش حاضر با پژوهش‌های نامبرده می‌باشد.

۱. زبان‌شناسی متن

زبان‌شناسی متن شاخه‌ای از تحلیل گفتمان است که بر مطالعات نوشتاری تأکید می‌کند و بیشتر با انسجام‌های ساختاری متن سروکار دارد. این شاخه از زبان‌شناسی به دنبال حل این مسئله است که متن چیست؟ چگونه تولید می‌شود؟ سازمان درونی متن چگونه است؟ و چگونه می‌توان آنرا درک کرد؟ (آقاگل زاده، ۱۳۹۰ش، ص ۱۰۲). انگاره‌ی این شاخه‌ی نوپا با الهام‌گیری از زبان‌شناسی نقشگرا طرح‌ریزی شد.

هالیدی و حسن (۱۹۷۶) و هالیدی (۱۹۸۵) از نخستین افرادی هستند که در حوزه‌ی زبان‌شناسی متن، روابط بین جمله‌ای و ساختمان متن در زبان انگلیسی دیدگاه‌ها و نظراتی را ارائه داده‌اند (لطفی پور ساعدی، ۱۳۷۱ش، ص ۳۰). هالیدی تلاش کرد تا در مطالعات خود از سطح جمله و مطالعات نحوی فراتر رود و به مفهوم متن، شکل‌گیری بافتار متنی و عوامل دخیل در آن پردازد (سجودی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۰۲).

۲. انسجام

هالیدی و حسن (۱۹۷۶م، ص ۴) انسجام^۱ را یک مفهوم معنایی معرفی می کنند که به روابط موجود میان عناصر متن اشاره دارد و آن را به عنوان متن از نامتن متمایز می سازد. انسجام یک متن زمانی محقق می شود که تعبیر و تفسیر برخی از عناصر متن به واسطه ی عناصری دیگر امکان پذیر گردد. آن دو، ابزارهای آفریننده ی انسجام متن را به دو دسته ی ۱- دستوری (ارجاع، حذف، جایگزینی و ادات ربط) و ۲- واژگانی (تکرار و هم آیی) طبقه بندی می کنند (همان، ص ۱۰-۶).

۲-۱. انسجام واژگانی

انسجام واژگانی^۲ مبتنی بر رابطه ای است که واحدهای واژگانی زبان به لحاظ محتوای معنایی شان با یکدیگر دارند و اندیشه ی اساسی متن^۳ به واسطه ی این روابط تداوم و استمرار می یابد. تکرار^۴ و هم آیی^۵ دو صورت مختلف از این نوع انسجام می باشد (شبل محمد، ۲۰۰۹م، ص ۱۰۵).^۶

۲-۱-۱. تکرار

پدیده ی تکرار در ادبیات قدیم عربی بسیار مورد توجه ی علمای نحو، بلاغت و تفسیر بود و هر کدام در آثار خود مثل المثل السائر (ابن اثیر، بی تا، ج ۳، ص ۳)، العمده (القیروانی، ۲۰۰۱م، ج ۲، ص ۹۲)، الطراز (علوی، ۲۰۰۲م، ج ۲، ص ۹۸)، البرهان (الزرکشی،

^۱ cohesion

^۲ lexical cohesion

^۳ topic

^۴ repetition

^۵ collocation

^۶ هم آیی به ارتباط دائم و همیشگی یک واحد واژگانی با واژگان دیگر گفته می شود، به طوری که با گفتن یک واحد در زبان، واحد دیگری برای گفته یاب تداعی شود (عبدالمجید، ۱۹۹۸م: ۱۰۷). البته این هم وقوعی در چارچوب موضوع متن گسترش می یابد و باعث می شود که واحدهای زبانی به همدیگر گره بخورند.

۲۰۰۶م: ۶۲۷) بابتی را به این مسئله اختصاص داده‌اند. عموم این علماء تکرار را دو نوع می‌دانند: یکی تکرار معنی با عین لفظ و دیگری تکرار معنی با مترادف آن.

زبان‌شناسان متن نیز همچون قدماء براین باورند که پدیده تکرار از یک سو، تکرار عینی یک واحد واژگانی را در برمی‌گیرد و از طرفی دیگر، شامل برخی روابط معنایی از جمله رابطه‌ی هم‌معنایی و شمول‌معنایی نیز می‌باشد (خطابی، ۱۹۹۱م، ص ۲۴). اما بحث در خصوص کارکردهای تکرار را می‌توان نقطه‌ی جدایی روش قدماء و زبان‌شناسان متن دانست.

در مطالعات زبان‌شناسان متن، تکرار به عنوان یکی از ابزارهای انسجام‌بخش متن معرفی می‌شود. بدین صورت که ممکن است عنصر زبانی در قالب یک واژه یا جمله یا پاراگراف از ابتدا تا انتهای متن امتداد یابد و این امتداد در کنار سایر مؤلفه‌های انسجام‌آفرین منجر به هم‌تنیدگی واژگانی واحدهای زبانی می‌گردد (الفقی، ۲۰۰۰م، ج ۲، ص ۲۲).

این در حالی است که قدماء با اشاره به برخی از کاربردهای بلاغی تکرار (زرکشی، ۲۰۰۶م، ص ۶۲۸) از جمله تأکید کلام و پایدار کردن آن در ذهن شنونده، جلب توجه مخاطب، بزرگداشت و تفخیم یک پدیده یا حادثه؛ خاصیت انسجام‌بخشی تکرار را از قلم انداخته‌اند.

از دیدگاه هالیدی و حسن (۱۹۷۶م، ص ۲۸۳) ارجاع عناصر واژگانی تکرار شده به یکدیگر، منجر به استمرار معنایی و شکلی در متن می‌شود. به عبارتی، آن دو معتقد هستند که در مکانیسم تکرار، ذهن گفته‌خوان واژگان هم‌سان را به یکدیگر ارجاع می‌دهد؛ چنانچه معنای این واژگان یکسان باشد، انسجام معنایی متن محقق گشته و اگر هم‌سانی فقط در سطح آوا باشد، انسجام شکلی و صوری متن تحقق یافته است.

صلاح فضل (۱۹۹۸م، ص ۲۱۰) بر این باور است که تکرار، زمانی به استمرار شکلی و معنایی متن کمک می‌کند که بسامد و فراوانی واژگان تکرار شده به اندازه‌ای باشد که سبب تمایز آن از سایر واحدها گردد و بررسی آن‌ها در رمزگشایی و کشف معنای متن نقش داشته باشد.

۲-۱-۱-۱. اقسام تکرار

هالیدی و حسن (۱۹۷۶م، ص ۲۷۸) برای تکرار چهار صورت مختلف ۱- تکرار عینی^۷
۲- هم معنایی^۸ ۳- شمول معنایی^۹ و ۴- رابطه‌ی جزء و کل^{۱۰} قائل هستند.

۱- تکرار عینی

تکرار عینی شامل سه زیرمجموعه‌ی تکرار مستقیم^{۱۱} (تکراز یک واحد واژگانی بدون کوچکترین تغییر)، تکرار جزئی^{۱۲} (تکرار واژگان متعلق به یک هم گروه اشتقاقی) و هم آوایی^{۱۳} (تکرار دو واژه هم سان آوایی با معانی مختلف)^{۱۳} می باشد (شبل محمد، ۲۰۰۹م، ص ۱۰۶).

۲- هم معنایی

به رابطه‌ی بسیار نزدیک معنایی بین دو یا چند واژه هم معنایی اطلاق می گردد (پالمر، ۱۹۸۵م، ص ۱۰۳). همچون رابطه‌ی بین (گیتی و جهان). اما باید توجه داشت که هم معنایی الزاماً هم معنایی کامل نیست چه موقعیت‌های بسیاری پیش می آید که واژه‌ای مناسب یک جمله است اما مترادف همان واژه در آن جمله عجیب به نظر می رسد (یول، ۱۳۸۲ش، ص ۱۸۳). به عنوان مثال بین دو واژه‌ی (فاسد) و (گندیده) رابطه‌ی هم معنایی برقرار است ولی مقایسه‌ی بین دو جمله‌ی (دندان او فاسد شد) و (دندان او گندیده شد) نشان می دهد که هم معنایی بین این دو واژه کامل و مطلق نیست. زیرا در عین حال که واژه‌ی (فاسد) همنشین

^۷ the same word

^۸ synonym

^۹ hyponymy

^{۱۰} meronymy

^{۱۱} the direct repetition

^{۱۲} Partial repetition

^{۱۳} homonymy

مناسبی برای (دندان) است، مترادف همین واژه یعنی (گندیده) در همان سیاق عجیب به نظر می‌رسد.

۳- شمول معنایی

هنگامی که معنی یک شکل واژگانی، صورت دیگر واژگانی را در برگیرد، این رابطه را به عنوان شمول معنایی توصیف می‌کنند. رابطه‌ی شمول معنایی دربرگیرنده‌ی جزئی از یک نوع می‌باشد (یول، ۱۳۸۲ش، ص ۱۸۶). به عنوان نمونه رابطه‌ی بین (درخت) و (اقاقیا، چنار و کاج) از نوع شمول معنایی می‌باشد. واژه‌ای را که معانی چند واژه‌ی دیگر را در بر می‌گیرد فراگیرنده و واژه‌های زیربخش را مورد شمول می‌نامیم (پالمر، ۱۳۷۴ش، ص ۱۳۲). این رابطه را می‌توان نوعی هم‌معنایی یک طرفه نامید. زیرا واژه‌ی مورد شمول می‌تواند با فراگیرنده هم‌معنا باشد و عکس این حالت امکان‌پذیر نیست (شیل محمد، ۲۰۰۹م: ۱۰۷).

۴- رابطه‌ی جزء و کل

رابطه‌ی جزء به کل اشاره دارد به مناسبت معنایی میان مجموعه‌ای از واژگان که به یک کل تشکیل دهنده تعلق دارند (مهاجر و نبوی، ۱۳۷۶ش، ص ۶۹).

۳. بررسی سوره هود

سوره هود یکی از سوره‌های مکی با داشتن (۱۲۳) آیه دومین سوره از سوره‌های مئین نیز می‌باشد.^{۱۴} پنج موضوع اساسی: ۱- ابلاغ رسالت از جانب پیامبران، ۲- واکنش تند

^{۱۴} از پیامبر (ص) روایت شده است که فرمود: «أَعْطِیْتُ مَكَانَ التَّوْرَةِ السَّبْعَ الطَّوَالَ، وَأَعْطِیْتُ مَكَانَ الزَّبُورِ الْمِئِينَ، وَأَعْطِیْتُ مَكَانَ الْإِنْجِيلِ الْمِئَاتِي، وَفُضِّلْتُ بِالْمُقَصَّلِ». منظور از (الطوال) هفت سوره‌ی بزرگ از اول قرآن می‌باشد، (المئین) سوره‌هایی که حدود صد آیه دارند و بعد از سوره‌های طول قرار گرفته و تعداد آن‌ها (۱۲) عدد می‌باشد. (المئانی) هفت سوره‌ای است که به خاطر واقع شدن بعد از سوره‌های مئین، المئانی نامیده شده‌اند و (المفصل) سوره‌های کوتاهی هستند که تکرار زیاد (بسمله) بین آن‌ها فاصله انداخته است (سیوطی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۲۰۱).

کافران، ۳- تلاش پیامبران در جهت اصلاح عقاید آن‌ها از طریق استدلال‌های منطقی، ۴- پیامد شوم اعمال کافرین و ۵- نجات مؤمنان، ساختار معنایی این سوره را تشکیل می‌دهند. براساس دستور معناشناسی ایزوتسو که برای فهم معانی مختلف و انبوه قرآن کریم از اصطلاحات کلیدی کمک می‌گیرد (۱۳۶۸ش، ص ۲۵)؛ می‌توان موضوعات پنج‌گانه این سوره را در دو مفهوم کلیدی «کفر» و «ایمان» خلاصه کرد و «الله» را نقطه‌ی تقاطع این دو محور یا به عبارتی کانون و مرکز مفاهیم و تصورات سوره دانست.^{۱۵}

۴. بررسی تکرار در سوره هود

در این بخش، پژوهش‌گر به بررسی نقش اقلام زبانی تکرار شده‌ی سوره‌ی هود در انسجام‌بخشی شکلی و معنایی و هم‌چنین پیشبرد مفاهیم کلیدی سوره پرداخته است. با توجه به اینکه خاصیت انسجام‌بخشی واژگان و جملات تکرار شده با یکدیگر متفاوت است،^{۱۶} بررسی‌ها در دو سطح واژگانی و فراواژگانی صورت می‌گیرد.

^{۱۵} . سید قطب (۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۸۴۴) هدف کلی سوره را اثبات حقایق اساسی اعتقادی معرفی می‌کند و با توجه به این هدف، سوره را به سه بخش تقسیم می‌کند که این بخش‌های سه‌گانه در عین حال که دارای ویژگی و خصیصه‌ی مشخصی هستند یکدیگر را یاری می‌کنند تا هدف کلی سوره محقق شود.

سعید حوی (۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۲۵۲۵) معتقد است که سوره‌ی بقره بیان تفصیلی مقاصد و مفاهیمی است که به اجمال در سوره‌ی فاتحه طرح شده و دیگر سوره‌های قرآن در مقام بسط و تفصیل مفاهیم مطرح شده در سوره بقره آمده‌اند. وی آیه‌ی ۲۱ سوره‌ی بقره را «يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» آیه‌ی محوری سوره‌ی هود می‌داند. به تعبیری دیگر، وی عبادت خداوند و قبول الوهیت وی را اندیشه‌ی اساسی سوره‌ی هود معرفی می‌کند. طباطبایی (۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۳۵) نیز معتقد است که چهار آیه‌ی آغازین سوره، تبیین‌کننده‌ی هدف کلی متن یعنی بیان معارف و حقایق اعتقادی اسلام می‌باشد و آیات دیگر بیان مفصل اندیشه‌ی کلی در قالب انذار، تیشیر و ایراد اخبار ملت‌های گذشته می‌باشد.

^{۱۶} . جملات تکرار شده که با برد مشخص در طول یک متن واقع شده‌اند در مقایسه با واژگان هم‌سان، نقش بارزی در انسجام‌بخشی متن ایفا می‌کند. چه، یک جمله متشکل از مجموعه‌ای از واژگان هم‌سان است.

۴-۱. تکرار عینی

همانطور که قبلاً گفته شد؛ تکرار عینی شامل تکرار مستقیم، تکرار جزئی و هم‌آوایی می‌باشد که در این پژوهش به دلیل عدم وجود واژگان هم‌آوا در سوره‌ی هود، فقط به دو نوع اول پرداخته شده است.

۴-۱-۱. تکرار عینی در سطح واژه

پژوهش‌گر واژگانی که به طور مستقیم یا هم‌گروه اشتقاقی آن‌ها بیش از دو مرتبه در سطح سوره تکرار شده‌اند؛ استخراج کرده سپس به بررسی نقش گروهی از پرتکرارترین واژگان در انسجام‌بخشی شکلی و همچنین چگونگی ارتباط آن با مفاهیم کلیدی و کانون سوره پرداخته است. این واژگان پرتکرار به همراه بسامد در جدول ذیل مشخص شده است:

واژه	رَبَّ	الله	قوم	یوم	العذاب	بَیِّنَةٌ	النار	أهل
بسامد	۴۴	۳۸	۳۲	۱۴	۱۳	۵	۵	۵
واژه	أجر	رشید	قریب	لعنة	نذیر	خالدون		
بسامد	۴	۳	۳	۳	۳	۳		
ریشه	(ق.و.ل) قال	(ع.م.ل) عمل	(ظ.ل.م) ظلم	(أ.م.ن) ایمان	(ع.ل.م) علم	(ر.ح.م) رحم	(ع.ب.د) عبد	(ر.س.ل) إرسال
بسامد	۵۵	۱۶	۱۴	۱۴	۱۴	۱۳	۱۲	۱۰
ریشه	(غ.ف.ر) غفر	(ب.ع.د) بعد	(خ.و.ف) خاف	(ف.ر.ی) افتری	(ک.ذ.ب) کذب	(ذ.ک.ر) ذکر	(ت.و.ب) تاب	(أ.خ.ذ) أخذ
بسامد	۷	۷	۶	۶	۵	۵	۵	۵
ریشه	(س.خ.ر) سخر	(ج.ر.م) إجرام	(ح.ک.م) حکم	(و.ک.ل) تَوَكَّل	(خ.س.ر) خسر	(ب.ص.ر) بصر	(و.ف.ی) إيفاء	
بسامد	۴	۴	۴	۴	۴	۳	۳	

گروهی از این واژگان پرتکرار همچون «الله»، «کفر» به طور مستقیم مفاهیم کلیدی و کانون سوره را به پیش می‌برند و گروهی دیگر همچون «قول» به طور غیرمستقیم این مفاهیم را سامان می‌دهند. گروه اول تحت عنوان واژگان اصلی و گروه دوم با عنوان واژگان فرعی طبقه‌بندی شده‌اند.

۴-۱-۱-۱. واژگان اصلی

برخی از واژگان پرتکرار سوره که هر یک با تصورات مرتبط با خود سطح وسیعی از متن را به خود اختصاص داده‌اند و مفاهیم کانونی و کلیدی سوره را به پیش می‌برند؛ بدین ترتیب است:

۱- الله و ربّ

واژه‌ی «ربّ» و «الله» هر کدام به ترتیب با فراوانی (۴۴) و (۳۸) جزء پرتکرارترین واژگان سوره می‌باشند. تکرار این عناصر واژگانی سبب توسعه‌ی شکلی و در بیشتر مواقع گسترش مفهوم هم‌سان از ابتدا تا انتهای سوره و در نهایت استمرار شکلی و معنایی آن می‌گردد. پژوهش‌گر با بررسی آیاتی که لفظ جلاله‌ی «الله» و «ربّ» در آن‌ها واقع شده است، بدین نتیجه رسید که در اکثر آیات این دو واحد به عنوان متمم گزاره‌های مختلف از جمله (تَعْبُدُوا اللَّهَ، اِسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ، كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ) واقع شده نه محمول و نه موضوع. ولی از آنجایی که نقطه‌ی تقاطع تمام گزاره‌های موجود در سوره «الله» و «ربّ» می‌باشد، این واژه کانون سوره معرفی شده است و تکرار این گزاره‌ها به همراه خود الفاظ مورد بحث یعنی «ربّ» و «الله» سبب امتداد ظاهری و معنایی متن می‌گردد.

۲- علم

تصورات مرتبط با «الله» و «ربّ» نیز در گسترش و توسعه‌ی کانون سوره نقش دارند. ماده‌ی (علم) با فراوانی (۱۴) از پربسامدترین صفات منتسب به خداوند در این سوره

می باشند. البته منظور پژوهشگر از صفت، صفت به معنای نقش دستوری نیست بلکه مفهومی است که به شکلی مثلاً در قالب خبر، به خداوند اسناد داده شده است.

از میان (۱۰) آیه ای که ماده ی (علم) در آن ها ذکر شده، (۵) مورد به خداوند و بقیه به صورت متفرقه به کافران یا انبیاء اسناد داده شده است. بدین ترتیب:

«يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَ مَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (۵: هود)

«يَعْلَمُ مُسْتَقَرِّهَا وَ مُسْتَوْدَعَهَا» (۶: هود)

«فَإِلَّا يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ» (۱۴: هود)

«اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ» (۳۱: هود)

با توجه به این آیات، (علم) را می توان جزئی از نظام کل «الله» دانست که امتداد آن در طول سوره، انسجام معنایی متن را محقق می سازد.

۳- کفر

ماده ی (ك.ف.ر) و (ظ.ل.م) به ترتیب با بسامد (۸) و (۱۴) از پرتکرارترین واژگان سوره محسوب می شود. ایزوتسو (۱۳۶۸ش، ص ۳۱) معتقد است که «کفر» از واژگان کانونی قرآن محسوب می شود که همراه با صفات ضدارزشی همچون ظلم، کذب، افتراء، جرم که به نوعی با این واژه ی کانونی در ارتباط است؛ یک شبکه ی مفهومی گسترده ای را ایجاد می کند.

از این رو، پژوهش گر «کفر» را یک مفهوم کلی قرار می دهد که به همراه تصورات مرتبط با خود از جمله «ظلم» با فراوانی (۱۴)، «افتراء» (۶)، «کذب» (۵)، «سخریه» (۴) و «اجرام» (۴) که به نوعی از عوامل زمینه ساز «کفر» محسوب می شوند، یک شبکه ی مفهومی گسترده ای را سازمان می دهند. ولی از آنجایی که هر کدام از آن ها به شکلی با محور اصلی سوره یعنی «الله» در ارتباط هستند، منجر به گسترش این اندیشه و امتداد آن در طول متن می شوند. بدین صورت:

«وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَى رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ. الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَ يَبْغُوْنَهَا عِوَجًا وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ» (۱۹-۱۸: هود)

همانطور که مشاهده می‌شود، هر کدام از تصورات ضدارزشی متعلق به حوزه‌ی «کفر» به لفظ جلاله‌ی «الله» و «رب» یا متعلقات آن یعنی «سبیل الله» نسبت داده شده است. از این رو، امتداد چنین مفاهیمی در طول سوره منجر به گردش آن‌ها حول محور اساسی «الله» و انسجام متن می‌شود.

۴- عذاب

تصورات مرتبط با پیامد و تبعات اعمال ضدارزشی کافران در دنیا و آخرت از دیگر اجزای شبکه‌ی مفهومی «کفر» می‌باشد. خداوند در سراسر سوره و با تعابیر متفاوتی، عاقبت شوم کافران در طول تاریخ بشریت را که گرفتار عذاب الهی شده‌اند، بیان می‌کند. بدین ترتیب «عذاب» با فراوانی (۱۳) از واژگان پربسامد سوره محسوب می‌شود:

«وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ» (۳: هود)

«أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَ يُضَاعَفُ هُمْ الْعَذَابُ» (۱۹: هود)

«يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَ إِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ» (۷۶:

هود)

در هر بار تکرار این عنصر، ذهن گفته‌خوان به صورت‌های مکرر دیگر این واژه در آیات سابق باز می‌گردد و این ارجاع سبب امتداد مفاهیم و به هم تنیدگی متن می‌گردد. از سویی دیگر، چون «عذاب» از جانب «الله» و نتیجه‌ی اعمال «الذین کفروا بر بهم» می‌باشد، در نتیجه رابطه‌ی بین کانون سوره و واژه‌ی پرتکرار «عذاب» حفظ شده است.

علاوه بر واژه‌ی «عذاب»، (النار، بعداً، اللعنة و أخذ) از دیگر واژگان مربوط به این شبکه مفهومی می‌باشد که هر یک به ترتیب با فراوانی (۵، ۴، ۳ و ۳) در امتداد «عذاب» به انسجام متن کمک می‌کند.

کلمه‌ی «النار» یکی از واژگانی است که مفهوم واژه‌ی «عذاب» را تکامل می‌بخشد و تعبیر جدیدی از این مفهوم را به گفته‌ی خوان منتقل می‌کند. این کلمه با فراوانی (۵) مرتبه در بخش‌های آغازین و پایانی سوره تکرار شده است:

«أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ» (هود: ۱۶)

«مَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ» (هود: ۱۷)

«يُثَدِّمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ يَنْسُ الْوَرْدُ الْمَوْزُودُ» (هود: ۹۸)

«فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ هُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيْقٌ» (هود: ۱۰۶)

«وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَيَمَسَّكُمُ النَّارُ» (هود: ۱۱۳)

بررسی موقعیت‌های به کار رفته‌ی این واژه نشان می‌دهد که همراه شدن (نار) با (ال) و دلالت واحد و یکسان آن بر (آتش دوزخ) در تمام سیاق‌های تکرار شده، به یکپارچگی شکلی و معنایی متن کمک می‌کند و به عنوان یکی از واژگان زیر دست‌گاه «کفر» این حوزه‌ی معنایی گسترش می‌یابد.

«بُعْدًا»^{۱۷} مصدر فعل (بَعَدَ/ يَبْعَدُ) از دیگر واژگانی است که با «لعنة» دارای ارتباط معنایی بوده و همراه با «عذاب» داخل در شبکه‌ی مفهومی «کفر» می‌شود. از این رو، تکرار این عنصر واژگانی در توسعه‌ی محور اساسی متن نقش دارد. عملکرد این واژه را با شکل زیر می‌توان نمایش داد:

«قِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (هود: ۴۴)

- «أَلَا بُعْدًا لِعَادِ قَوْمِ هُودٍ» (هود: ۶۰)
- «كَأَنَّ لَمْ يَعْزُوا فِيهَا أَلَا إِنَّ تَمُودَ كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لِيَتَمُودَ» (هود: ۶۸)
- «كَأَنَّ لَمْ يَعْزُوا فِيهَا أَلَا بُعْدًا لِمَدْيَنَ كَمَا بَعَدَتْ تَمُودُ» (هود: ۹۵)

^{۱۷} . گروهی معتقدند که فعل (بعد) اگر از باب (كَرُمَ/ يَكْرُمُ) باشد به معنای دوری و اگر از باب (عَلِمَ/ يَعْلَمُ) باشد به معنای هلاکت و نابودی است. در خصوص این تفاوت دیدگاه‌ها مراجعه شود به العین، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۵۳ و

در این نمونه‌ها، علاوه بر تکرار لفظ «بعداً» تکرار عبارت «ألا بعداً ل[عاد، ثمود، مدین]» نیز انسجام را تقویت و پررنگ‌تر کرده است. از سویی دیگر، آیه‌ی (۴۴) متضمن مفهوم کلی (ظلم) است که آیات دیگر جهت تفصیل و شرح آن وارد شده است. چه قوم (عاد، ثمود و مدین) مصداق‌هایی برای (ظالمین) در طول تاریخ بشریت می‌باشند.

نحوه‌ی عملکرد تکرار «لعنة» در انسجام‌آفرینی متن را می‌توان با شکل زیر نشان داد:

«ألا لعنة الله على الظالمين» (۱۸: هود)

«أتبعوا في هذه الدنيا لعنة و يوم القيامة» (۶۰: هود)

«أتبعوا في هذه لعنة و يوم القيامة بنس الرّفد المرّفود» (۹۹: هود)

عنصر واژگانی (لعنة) هم در بخش آغازین سوره، هم میانی و هم انتهای متن وارد شده است، به گونه‌ای که می‌توان گفت این واحد در طول سوره امتداد یافته و در هر بار تکرار ذهن گفته‌خوان به صورت‌های مکرر ماقبل ارجاع داده می‌شود. این فرآیند باعث درهم‌تنیدگی متن می‌شود.

در کنار تکرار این واژگان متعلق به یک حوزه‌ی معنایی، که در طول متن باعث انسجام می‌گردد، پژوهش‌گر شاهد تکرار عرضی در امتداد یک آیه نیز بوده است. بدین ترتیب:

«كَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَ هِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ» (۱۰۲: هود)

تکرار «أخذ» که به صورت مجازی دلالت بر (عذاب) دارد،^{۱۸} در سطح یک آیه امتداد یافته و این امتداد انسجام‌شکلی را تضمین می‌کند. ولی از سویی دیگر چون «أخذ» از جانب پروردگار می‌باشد همچون نمونه‌های پیشین، محور اساسی سوره را سامان می‌دهد.

^{۱۸} . «عذاب» الهی که کافران را دربرمی‌گیرد، به «أخذ» یعنی (دریغ شدن) تشبیه شده، بدین صورت که همانگونه که انسان دریغ راه‌رهایی و فرار برایش وجود ندارد، کافرانی که عذاب آن‌ها را دربرمی‌گیرد نیز راه نجات به رویشان بسته شده است (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۶۴۷). این وجه تشابه یعنی (عدم وجود راه‌رهایی) سبب شده تا طی فرآیند انتقال معنایی «عذاب» در کنار افزایش معنایی «أخذ»، دچار کاهش معنایی و در نهایت حذف گردد و «أخذ» جایگزین آن گردد. این مکانیسم، همان صنعت استعاره در بلاغت می‌باشد.

۵- ایمان

در نقطه‌ی مقابل شبکه‌ی مفهومی «کفر»، «ایمان» و متعلقات آن قرار می‌گیرد. این ماده به همراه مشتقاتش (۱۴) مرتبه در طول متن تکرار شده است. بدین صورت:

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ أَحْبَبُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ» (۲۳: هود)

«حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَ... وَ أَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَ مَنْ آمَنَ وَ مَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا

قَلِيلٌ» (۴۰: هود)

«وَ لَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَ نَجَّيْنَاهُمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ» (۵۸:

هود)

«فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا الْإِسْرَافِيَّةَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَ مِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ» (۶۶: هود)

«وَ لَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا» (۹۴: هود)

هرچند در این سوره نقش مفهوم (ایمان) نسبت به دامنه‌ی معنایی ستمگران و کفار حوزه‌ی کمتری را به خود اختصاص داده است؛ ولی نحوه‌ی قرارگیری واژگان مشتق از (ایمان) در آیات هم‌سان به گونه‌ای بوده که علاوه بر شکل و ظاهری یکسان، مفهوم واحدی را نیز به گفته‌خوان منتقل می‌کند.

البته در تمام نمونه‌هایی که مورد بررسی قرار گرفته، با مؤلفه‌ی (+ایمان) مواجه نبودیم بلکه در (۴) مورد (ایمان) به صورت سلبی به کافران اسناد داده شده است که در این صورت، نمی‌توان این نوع تکرار یعنی (-ایمان) را در امتداد نوع سابق یعنی مؤلفه‌ی (+ایمان) قرار داد؛ چه اختلاف در نهاد گزاره‌ی (ایمان) منجر به انتقال کلام به حوزه‌ی (کفر) می‌شود. البته از آنجایی که در هر دو مورد یعنی (الذین آمنوا) و (الذین لا يؤمنون) با متمم «بالله» روبرو هستیم، محور کلی سوره توسعه می‌یابد و این حالت را می‌توان یک نوع انسجام معنایی به شمار آورد.

۶- رحمة

بررسی موقعیت‌های به کار رفته‌ی واژه‌ی «رحمة» و مشتقات آن در این سوره نشان می‌دهد که این مفهوم معمولاً با نام انبیاء و پیروانشان هم‌شین بوده و به واسطه‌ی آن، اهل ایمان از مهلکه‌ی کافران نجات پیدا کردند. از این رو، «رحمة» که نتیجه‌ی اعمال مؤمنین و زمینه‌ساز نجات آن‌هاست را می‌توان جزو متعلقات مربوط به حوزه‌ی «ایمان» دانست.

این واژه به همراه مشتقاتش (۱۳) مرتبه در سوره تکرار شده است:

«أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَ يُتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَ مِنْ قَبْلِهِ كِتَابٌ مُوسَىٰ إِمَامًا وَ رَحْمَةً» (۱۷):

هود)

«قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُمْ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَ آتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ» (۲۸): هود)

«وَ إِلَّا تَعْفُرْ لِي وَ تَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (۴۷): هود)

«وَ لَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَ نَجَّيْنَاهُمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ» (۵۸):

هود)

تکرار مفهوم «رحمة» در طول سوره که از جانب «الله»، نقطه‌ی مقابل «عذاب» و جزو متعلقات شبکه‌ی مفهومی «ایمان» می‌باشد؛ منجر به ایجاد انسجام معنایی و شکلی شده است.

۴-۱-۱-۲. واژگان فرعی

همانطور که قبلاً اشاره شد، برخی از واژگان پرتکرار سوره به صورت غیر مستقیم در

توسعه‌ی مفاهیم کلیدی سوره نقش دارند:

۱- قول

ماده‌ی (ق.و.ل) به همراه صیغه‌های تصریفی مختلف، با فراوانی (۵۵) مرتبه، بالاترین

بسامد تکرار عینی را در سطح واژه به خود اختصاص داده است. با بررسی و کاوش نقش

این ماده در آیات مربوطه مشخص شد که از آنجایی که کالبد این سوره را داستان تشکیل

می‌دهد و گفتگو یکی از مهمترین عناصر داستان محسوب می‌شود. تکرار این ماده در این

قالب ادبی طبیعی می‌نماید و به عبارتی بی‌نشان است و می‌توان آنرا جزء ایست‌واژه‌هایی به شمار آورد که فارغ از مقول خود معنای مستقلی ارائه نمی‌دهد. تکرار این ماده سبب انسجام معنایی نمی‌گردد؛ بلکه فقط به کمک مقول خود که غالباً مفاهیمی چون دعوت به پذیرش حقایق اعتقادی از جانب انبیاء و ردّ این دعوت از سوی کافران را در بر می‌گیرد به طور غیرمستقیم در پیشبرد مفاهیم کلیدی سوره نقش دارد. بدین ترتیب:

«وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ» (۵۰: هود)
 «قَالُوا يَا هُوْدُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَ مَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَ مَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِيْنَ» (۵۳:

هود)

در این دو آیه، فعل (قال و قالوا) به کمک مقول خود که دربرگیرنده‌ی مسئله‌ی دعوت به پذیرش و حدانیت «الله» از جانب هود(ع) و ردّ این دعوت از جانب قوم آن حضرت می‌باشد؛ در گسترش مفاهیم کلیدی سوره نقش داشته و از سویی دیگر، امتداد این عنصر در گستره‌ی وسیعی سبب استمرار شکلی متن می‌گردد.

۴-۱-۲. تکرار عینی در سطح فراواژگانی

تکرار در سطح پاره گفتار یا جمله و فراتر از جمله انسجام متن را تقویت و بارزتر

می‌کند. بدین صورت:

«أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَ بَشِيرٌ» (۲: هود)

«أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمِ أَلِيمٍ» (۲۶: هود)

«وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ» (۵۰: هود)

«وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ لٰحِجًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ» (۶۱: هود)

«وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ» (۸۴: هود)

بررسی این آیات نشان می‌دهد که در تمام این آیات، مضمون واحد در دو ترکیب نحوی متفاوت تجلی یافته است. بدین صورت که در دو آیه‌ی (۲ و ۲۶) شاهد حصر مؤلفه‌ی (عبادت) برای «الله» هستیم. از آنجایی که مخاطبین نخستین این دو آیه، خدایان

دیگر غیر از خدای یکتا را می پرستیدند با کمک اسلوب حصر، ابتدا عبادت از همه ی آن خدایان نفی سپس برای «الله» اثبات شده است. این در حالی است که در سه آیه ی دیگر (عبادت) از هر گونه حصری تهی و مؤلفه ی (إله) است که به شیوه ی اسلوب حصر (حصر صفت در موصوف) برای خداوند ثابت شده است.

این آیات، در امتداد سوره همچون حلقه ای آیات میانی را به هم گره می زند و در سطح متن نه تنها انسجام ظاهری بلکه از نظر معنایی نیز مقاطع مختلف سوره را به یکدیگر متصل می کند. چه، یک مضمون واحد در ساختار نحوی تقریباً هم سان در طول سوره قرار می گیرد.

از سویی دیگر، با توجه به اینکه گوینده ی این آیات: **پیامبران** در طول تاریخ بشریت، مخاطبین: **کافران** و محتوی کلام: عبادت «الله» می باشد؛ سه شبکه مفهومی در طول متن امتداد می یابد.

طلب استغفار و بازگشت به سوی خداوند از دیگر مفاهیمی است که با آیات هم سان

در طول متن بدین ترتیب وارد شده است:

«اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ» (۳: هود)

«اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ» (۵۲: هود)

«اسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ» (۶۱: هود)

«اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ» (۹۰: هود)

تکرار این مفهوم در سطح سوره که از ابتدا تا انتهای سوره امتداد یافته، انسجام متن را در کنار سائر مؤلفه ها مستحکم تر می کند. بدین صورت که رابطه ی معنایی که بین (استغفار) و (توبه) برقرار است^۱ در کنار امتداد این آیات در سوره به انسجام بخشی متن کمک می کند. می کند. و با توجه به اینکه در این آیات، هیچ کنش و واکنشی از جانب کافران یا اهل

^۱ بنا به گفته ی أبو هلال عسکری (۱۴۰۰ق، ص ۲۳۰) بین «استغفار» و «توبه» رابطه ی استلزام معنایی وجود دارد. بدین بدین صورت که «استغفار» طلب بخشش از گناهان گذشته از طریق توبه و دعا و دیگر روش های بندگی می باشد و «توبه» پشیمانی از گناهان گذشته به همراه تصمیم جدی در ترک آن است. به عبارتی لزوم استغفار، توبه می باشد.

ایمان صورت نگرفته و دو فعل «استغفروا و توبوا» با واژه‌ی «رب» یا ضمیر مربوط به آن در زنجیره‌ی همنشینی واقع شده، حوزه‌ی معنایی «الله» توسعه یافته است.

نمونه‌ی دیگر از آیات هم‌سان که در سطح متن پراکنده شده، به شرح زیر می‌باشد:

«قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُمْ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِّن رَّبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِّن عِنْدِي» (هود: ۲۸)

«قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُمْ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِّن رَّبِّي وَآتَانِي مِنْهُ رَحْمَةً» (هود: ۶۳)

«قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُمْ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا» (هود: ۸۸)

بررسی این آیات نشان می‌دهد که تمام این آیات در جواب واکنش آمیخته به تکذیب، انکار و تمسخر کافران در مقابل دعوت انبیاء به پذیرش توحید، استغفار و توبه بوده است. این آیات به ترتیب به دنبال آیات زیر وارد شده‌اند:

«فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَ مَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ

أَرَادْنَا بِأَدْيِ الرَّأْيِ وَ مَا نَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ» (هود: ۲۷)

«قَالُوا يَا مَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّا لَفِي شَكِّ

مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ» (هود: ۶۲)

«قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَتَأْمُرُكَ أَنْ نَتَّبِعَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ

لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ» (هود: ۸۷)

همانطور که مشاهده می‌کنید جملات کوتاه، وجود ضمیر اول شخص جمع به همراه اسلوب‌های تأکید در آیه‌ی (۲۷) که به نوعی نشان از خودبزرگ‌بینی و فخرفروشی اشراف قوم نوح (ع) در مقابل آن حضرت دارد، خطاب قرار دادن صالح (ع) با اسم ذات و اشاره به جایگاه سابق وی در آیه‌ی (۶۲) که نوعی ملامت و توبیخ در ورای آن احساس می‌شود (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۲۸۷) به همراه اسناد (صلاة) به فعل (تأمر) در آیه‌ی (۸۷) که بی‌ارادگی شعیب (ع) از جانب قومش را آشکار می‌سازد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۳۱۳).

هم چنین در آیه ی «إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ» تو صیف تم سخر آمیز آن حضرت (ع) به صفتی که در او نیست^۱ [البته از دیدگاه خودشان] منجر به ایجاد جوّ گفتمانی واحدی می شود که با ورود آیات هم سان مورد بحث یعنی «قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْتِهِ مِنْ رَبِّي» یک نوع بهم تنیدگی سیاق با عناصر زبانی را به وجود می آورد. بدین صورت که معمولاً هر کجا آیه، گفته خوان را با یک جوّ گفتمانی آمیخته به تکذیب و تمسخر و قدرت نمائی در گیر می سازد، واحد زبانی هم سان به دنبال آن وارد می شود و این همان گره خوردن سیاق مشابه با واحدهای زبانی هم سان می باشد.

رهایی پیامبران و مؤمنان از سرنوشت مشابه کافران از دیگر مفاهیمی است که با آیات هم سان در مقاطع مختلف بدین صورت تکرار شده است.

«وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا» (۵۸: هود)

«فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا قُلُوبًا وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا» (۶۶: هود)

«وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا» (۹۴: هود)

همانطور که مشاهده می کنید آیه فقط با تغییر در نام پیامبران، در حال تکرار مستقیم است گویا در دوره های تاریخی مختلف، مؤمنان سرنوشت یکسان و مشابه در مقابل هلاکت کافران داشته اند. این نوع تکرار در سطح متن وحدت و انسجام شکلی و معنایی آنرا محقق می سازد.

در مقابل آیات دال بر نجات مؤمنان، آیاتی وجود دارد که سرنوشت کافران را نشان

می دهد:

^۱ یکی از شیوه های تمسخر و تهکم، متصف کردن فرد به صفت و ویژگی است که در او وجود ندارد مثل اطلاق حاتم طائی به فرد بخیل. کافران نیز معتقدند که (حلم و رشد) بدین معناست که انسان راه اجداد خود را در پیش گیرد و بین مسائل اقتصادی و دینی تمیز قائل شود و چون شعیب چنین دیدگاهی ندارد پس حلیم و رشید نیست (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۹۲۰). البته طباطبایی (۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۳۶۶) در این خصوص نظر دیگری دارد. وی معتقد است که آنان با این شیوه ی بیان خواسته اند به وجه قوی تری حلم و رشد را برای شعیب اثبات کنند تا زشتی عمل او را واضح تر نمودار سازند. زیرا عمل سفیهانه از هر کسی بد است ولی از انسان حلیم و رشید بدتر است.

«فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ» (هود: ۳۹)

«سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ» (هود: ۹۳)

بدین صورت تکرار آیات هم سان در مقاطع مختلف سوره همچون ترجیع بند در شعر که رشته یا خانه های مختلف را به یکدیگر پیوند می دهد، عمل می کند.

۴-۲. هم معنایی

اگر دو یا چند واژه ی هم معنا به جای یکدیگر به کار روند، در معنای زنجیره ی گفتار تغییری حاصل نمی آید (صفوی، ۱۳۸۳ش، ص ۹۸). ولی باید توجه داشت که بافت و سیاق در ایجاد این رابطه نقش بسیاری دارد تا حدی که براساس این مؤلفه، هم معنایی به دو نوع بافت آزاد و بافت مقید تقسیم می شود. واژگانی که مؤلفه های معنایی مشترک بیشتری دارند و در هر بافت و موقعیتی می توانند به جای یکدیگر به کار روند هم معنایی آزاد دارند و واژگانی که به خودی خود جزو واژه های هم معنا قلمداد نمی شوند مگر اینکه تحت شرایط خاص و در بافت خاصی قرار گیرند؛ دارای هم معنایی از نوع مقید هستند (شبل محمد، ۲۰۰۹م، ص ۱۰۷).

۴-۲-۱. هم معنایی در سطح واژه

همانطور که در بخش تکرار عینی اشاره شد، (علم) خداوند به اعمال انسان از پربسامدترین صفاتی است که در این سوره در قالب های معنایی و ساختاری متفاوتی وارد شده است. بدین ترتیب:

«إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (هود: ۵)

«إِنَّ رَبِّيَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (هود: ۹۲)

«إِنَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (هود: ۱۱۱)

«إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (هود: ۱۱۲)

سه واژه‌ی (محیط، خبیر و بصیر) با شدت و ضعف معنایی متفاوت با واژه‌ی پرتکرار «علیم» هم معنا هستند و در هر بافتی که قرار گیرند، القاکننده‌ی مفهوم واحد می‌باشند. به عبارتی، هم‌معنایی آن‌ها از نوع بافت آزاد می‌باشد. گسترش چنین مفهومی در سراسر سوره با صورت‌های مختلف منجر به پیوستگی و انسجام معنایی می‌شود و در توسعه‌ی موصوف خود یعنی «الله» نقش مهمی ایفا می‌کنند.

دو فعل (رکب) و (نجی) هیچ مؤلفه‌ی مشترک معنایی با یکدیگر ندارند ولی این بدان معنا نیست که نمی‌توانند با یکدیگر هم‌معنا واقع شوند چه آیه‌ی ذیل:

«قَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا» (۴۱: هود)

به سرنوشت همراهان نوح (ع) اشاره دارد که قبل از فرار سیدن عذاب طوفان از جانب خداوند فرمان یافتند که برای نجات خود کشتی بسازند تا هنگام مهلکه سوار بر آن شوند. فعل امر (ارْكَبُوا) برای قوم نوح را می‌توان معادل «نَجِّيْنَاهُمْ» در آیه‌ی «نَجِّيْنَاهُمْ مِنْ عَذَابِ غَلِيظٍ» (۵۸: هود) و آیات (۶۶) و (۹۴) دانست^۲ چه سوار شدن آن‌ها مقدمه یا لازمه‌ی نجاتشان از طوفان خواهد شد. بدین ترتیب هم‌معنایی این دو فعل که از نوع مقید است؛ منجر می‌شود که مفهوم واحدی به صورت سلسله وار در متن امتداد یابد.

۴-۲-۲. هم‌معنایی در سطح فراواژگانی

هم‌معنایی در سطح فراواژگانی گاهی در عرض یک آیه و گاهی در طول متن به انسجام بخشی متن کمک می‌کند:

«مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَ هُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ» (۱۵: هود)

(هود)

۲. «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا قَالِحًا وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا» (۶۶) و «لَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ

مِنَّا» (۹۴)

دو جمله‌ی «نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالُهُمْ» و «هُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ» با یکدیگر رابطه‌ی هم‌معنایی دارند؛ چه هر دو با اسلوب‌های مختلف یکی مثبت و دیگری منفی، متضمن معنای اعطای حق دنیاپرستان در این دنیا می‌باشد. هم‌چنین است در آیه‌ی:

«أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَ حَبِطَ مَا جَنَعُوا فِيهَا وَ بَلَغَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»

(۱۶: هود)

در این آیه، دو جمله‌ی «حَبِطَ مَا جَنَعُوا فِيهَا» و «وَبَلَغَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» با الگوی نحوی مشابه، بر یک مفهوم و معنا و آن نابودی اعمال دنیاپرستان در روز قیامت اشاره می‌کند. استمرار معنایی در گستره و عرض یک آیه و انسجام حاصل از آن مقطعی می‌باشد.

«قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقْتُمْ كَثِيراً إِذْ مَا تَقُولُ وَ إِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفاً وَ لَوْ لَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَ مَا

أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ» (۹۱: هود)

در این آیه، بین دو جمله‌ی «إِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفاً» و «مَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ» رابطه‌ی هم‌معنایی وجود دارد. جهت تأکید و تشدید، یک مفهوم به دو شکل و در قالب الفاظ مختلفی ذکر شده و انسجام حاصل از این ارتباط معنایی در سطح آیه می‌باشد. با توجه به این که آیه مذکور، نشان‌دهنده‌ی موضع کافران در مقابل پیامبران است، مفهوم «ایمان» در کنار مفهوم «کفر» در سطح متن امتداد می‌یابد.

اما گاه رابطه‌ی معنایی از عرض یک آیه فراتر رفته و در سطح متن موجب انسجام

معنایی متن گشته است. بدین ترتیب:

«فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَ يُجَالُ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُّقِيمٌ» (۳۹: هود)

«أُمَّمٌ سَنَمَتُّهُمْ ثُمَّ يَمْسُهُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ» (۴۸: هود)

«يَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ» (۶۴: هود)

«يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَ إِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ» (۷۶: هود)

علاوه بر این که شاهد امتداد مفهوم -نزول عذاب- به واسطه‌ی رابطه‌ی هم‌معنایی در عرض دو آیه‌ی (۳۹) و (۷۶) هستیم، همین مفهوم در طول سوره با اسلوب‌های مختلف پراکنده شده که باعث گسترش شبکه‌ی مفهومی «کفر» و تقویت انسجام معنایی متن گشته

است. به نظر پژوهش‌گر انسجامی که در طول متن ایجاد می‌شود، متداوم‌تر و پایدارتر در ذهن گفته‌خوان است.

به این دو آیه توجه فرماید:

«يا قَوْمِ اَعْمَلُوا عَلٰی مَكَائِبِكُمْ اِنِّيْ اَعْمَلٌ سَوِّفَ تَعْلَمُوْنَ مَنْ يَّاتِيهِ عَذَابٌ يُجْزِيْهِ ... وَ ارْتَقِبُوا اِنِّيْ مَعَكُمْ رَقِيْبٌ» (۹۳: هود)
«قُلْ لِلَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ اَعْمَلُوا عَلٰی مَكَائِبِكُمْ اِنَّا اَعْمَلُوْنَ وَ انْتَضِرُوا اِنَّا مُنْتَظِرُوْنَ» (۱۲۲- ۱۲۱: هود)

در این دو آیه، علاوه بر این که بین دو جمله‌ی «اعْمَلُوا عَلٰی مَكَائِبِكُمْ اِنِّيْ اَعْمَلٌ» و «اعْمَلُوا عَلٰی مَكَائِبِكُمْ اِنَّا اَعْمَلُوْنَ» - صرف نظر از تفاوت ضمائر شخصی - تکرار عینی وجود دارد، بین دو آیه‌ی مشخص شده نیز رابطه‌ی هم‌معنایی حاکم است و با توجه به این که دو فعل «ارْتَقِبُوا» و «انْتَضِرُوا» در این سیاق، القاکننده‌ی مفهوم (تهدید کافران) و آیات «اِنِّيْ مَعَكُمْ رَقِيْبٌ» و «اِنَّا مُنْتَظِرُوْنَ» و اکنش توأم با اطمینان و اعتماد شعیب (ع) و پیامبر (ص) در مقابل انتظار کافران را بیان می‌کند (ر.ک: طباطبایی، المیزان، ج ۱۰، ص ۳۷۵) به ترتیب دو میدان معنایی «کفر» و «ایمان» توسعه می‌یابد.

هم‌چنین است در آیات:

«ما نَرٰی لَكُمْ عَلٰینا مِنْ فَضْلِ بَلْ نَنْظُرُكُمْ كَاذِبِيْنَ» (۲۷: هود)
«فَاَتٰنَا بِمَا تَعِدُنَا اِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ» (۳۲: هود)

در آیه‌ی (۲۷)، کافران قوم نوح (ع) آن حضرت و همراهانش را آشکارا به دروغ‌گویی متهم می‌کنند. همین مفهوم با بیانی دیگر و سرپوشیده در آیه‌ی (۳۲) دوباره تکرار شده است. بدین صورت که حرف شرط (اِنْ) دلالت بر مفهوم شک و تردید دارد (ر.ک: السید الشریف الجرجانی، الحاشیة علی المطول، ص ۱۹۳) و منظور آن‌ها در این آیه این است که ای نوح! اگر راست می‌گویی [که نمی‌گویی] عذابی را که وعده‌اش را به ما داده‌ای، نازل کن.

از آنجایی که هیچ انسان عاقلی را نمی‌توان یافت که خواستار فرارسیدن امری نامطلوب باشد، مشخص می‌شود که این آیه بر مفهومی غیر از مفهوم روساخت خود دلالت دارد. بدین صورت که چون ما تو را دروغگو می‌پنداریم، پس تحقق وعده هایت برایمان اهمیتی ندارد.

۴-۳. شمول معنایی

امکان دارد که مفهومی بتواند یک یا چند مفهوم دیگر را شامل شود در چنین حالتی رابطه‌ی شمول معنایی مطرح خواهد بود (صفوی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۰۰).

۴-۳-۱. شمول معنایی در سطح واژه

«أهل» به معنای خانواده و خاندان یکی از واژگان مکرر این سوره محسوب می‌شود که پنج بار عین واژه تکرار شده^۳ و در گزاره‌های مختلفی از واژه‌های زیرشمول آن واقع شده است.

«نادی نُوحِ ابْنَهُ وَ كَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا» (۴۲: هود)

«امْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكْتُ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَ مِنْ وَرَاءِهِ يَعْقُوبُ» (۷۱: هود)

«قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَلْهَرُ لَكُمْ..» (۷۸: هود)

«فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ .. وَ لَا يُلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا إِمْرَأَتُكَ» (۸۷: هود)

«إِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا» (۵۰: هود)

دو شخصیت (ابن) نوح (ع) و (امراه) لوط (ع) جزو شخصیت‌هایی هستند که با خیانت به پیامبران و انکار ایشان داخل حوزه‌ی (کافران) شده و به شکلی در گسترش مفهوم «کفر» نقش دارند. اما شخصیت‌های زیرشمول دیگر مثل (بنات لوط، امراه ابراهیم) شخصیت‌های خنثی هستند که ابزاری برای ادامه‌ی روایت داستان می‌باشند.

۳. آیات (۴۵، ۴۶، ۷۳، ۸۱ و ۱۱۷) پنج آیه‌ای هستند که عین واژه‌ی «أهل» در آنها تکرار شده است.

وجود واژه‌ی شامل «اهل» و واژگان زیرشمول آن یک حوزه‌ی معنایی واحد را بوجود می‌آورند که به تداوم و انسجام شکلی و معنایی متن کمک می‌کند.

۴-۳-۲. شمول معنایی در سطح فراواژگانی

شمول معنایی علاوه بر سطح واژه می‌تواند در سطح جمله الگوی بحث قرار گیرد. در چنین شرایطی، وقوع واژه‌های شامل و واژه‌های زیرشمول درون یک جمله و به جای یکدیگر جملاتی را حاصل می‌آورد که جمله‌ی شامل و جمله‌ی زیرشمول تلقی خواهند شد (صفوی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۳۶). این رابطه نیز همانند هم‌معنایی گاه در عرض یک آیه و گاه در طول متن موجب پیوند می‌گردد. بدین ترتیب:

«مَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَ مَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ» (۵۳: هود)

در این آیه، جمله‌ی «مَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ» مفهوم کلی و شاملی است که آیه‌ی ماقبل خود یعنی «مَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ» را در کنف خود قرار می‌دهد. چه، یکی از لوازم ایمان آوردن به پیامبران رها کردن خدایانی است که پدرانشان پرستشگر آن‌ها بودند. دامنه‌ی ایجاد انسجام و تداوم معنایی در چنین نمونه‌هایی محدود و در حد یک آیه می‌باشد ولی در کنار سایر آیات، میدان معنایی «کفر» را توسعه می‌دهد.

«إِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنِّ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَ لَا تَتَّبِعُوا الْاِمِّيَّالَ وَ الْمِيزَانَ... يَا قَوْمِ اؤْفُوا الْمِكِّيَالَ وَ الْمِيزَانَ بِالْقِسْـِِٔ وَ لَا تَبْحَسُوا النَّاسَ اَشْيَاءَهُمْ وَ لَا تَعْتُوا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِينَ» (۸۵: هود)

در این آیه، حضرت شعیب (ع) از متمایزترین و خاص‌ترین فسادی که قومش مرتکب آن می‌شدند [کم‌فروشی] شروع می‌کند و به صورت تدریجی به سمت بیان شامل و کلی روی می‌آورد.

رابطه‌ی بین دو آیه‌ی «لَا تَتَّبِعُوا الْمِكِّيَالَ وَ الْمِيزَانَ» و «اؤْفُوا الْمِكِّيَالَ وَ الْمِيزَانَ بِالْقِسْـِِٔ» رابطه‌ی استلزام معنایی است. بدین معنا که عدم نقص پیمانانه و ترازو بعد از اتمام کامل آن محقق می‌شود. از سویی دیگر، رابطه‌ی بین دو آیه‌ی «لَا تَبْحَسُوا النَّاسَ اَشْيَاءَهُمْ» و «لَا تَعْتُوا

بِی الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» نسبت به ماقبل خود دارای رابطه‌ی شامل و زیر شمول می‌باشند. این رابطه‌ی معنایی سبب گسترش مفهوم واحد در عرض یک آیه و گسترش میدان معنایی «کفر» می‌شود.

(عذاب کافران) یکی از بارزترین مفاهیم برجسته‌ی این سوره محسوب می‌شود که رابطه‌ی شمول معنایی در طول سوره‌در گسترش آن نقش داشته است. بدین ترتیب:

«أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» (۱۸: هود)

«حَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ» (۴۳: هود)

«يَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ» (۵۷: هود)

«أَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَبْحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَائِعِينَ» (۶۷: هود)

«جَعَلْنَا عَلَيْهَا سَابِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَابًا مِنْ سَجِيلٍ» (۸۲: هود)

«أَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَبْحُوا .. جَائِعِينَ» (۹۴: هود)

عذاب دارای مفهوم کلی و شامل است که در سوره متناسب با زمان و مکان، نمود و جلوه‌های مختلفی به خود می‌گیرد. طوفان سهمگین و به دنبال آن ایجاد موج و غرق شدن قوم نوح، جانسین کردن قومی دیگر به جای عاد، صیحه‌ی آسمانی به همراه صاعقه و زلزله‌ی شدید برای قوم ثمود و مدین، بارش سنگ‌های نشاندار از آسمان برای قوم لوط و در نهایت نفرین خداوند به عموم ستمکاران در هر مکان و زمان، مفاهیم تحت شمول نسبت به «عذاب» هستند که تعلقشان به یک حوزه‌ی معنایی و گسترش آنان در سطح متن باعث ایجاد انسجام معنایی می‌گردد.

هم‌چنین در آیه‌ی زیر:

«أَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُغْفِرْ لَكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَ يُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ

فَضْلَهُ وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ» (۳: هود)

جمله‌ی «يُغْفِرْ لَكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا» متضمن یک مفهوم کلی است. چه (بمقتضی) مشتق از

ماده‌ی (م. ت. ع) به معنای بهره‌مندی طولانی مدت از نعمت‌های دنیوی می‌باشد (ابن سیده،

بی.تا، ج ۲، ص ۶۲). این مفهوم کلی در گستره‌ی سوره با مصادیق مختلف امتداد می‌یابد، بدین صورت که:

«یا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَ يَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ» (۵۲):

(هود)

«يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا» و «يَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ» از جمله نعمت‌هایی هستند که خداوند در مقابل استغفار قوم عاد به آن‌ها وعده داده بود. (بارش باران) و (فزونی قدرت) را می‌توان از مفاهیم تحت شمول (بهره‌مندی از نعمت‌های دنیوی) دانست. این رابطه‌ی شمول معنایی در طول متن به استمرار و تداوم معنایی حوزه‌ی «ایمان» کمک می‌کند.

فعل «تَوَلَّوْا» نیز همچون نمونه‌ی سابق‌متضمن تصویری کلی است که قابلیت پذیرش مفاهیم جزئی و مجازی را دارا می‌باشد. بدین منظور که به عنوان نمونه می‌توان (عدم پذیرش عقیده و باوری) را که تصویری ذهنی است با این مفهوم محسوس (روی برگرداندن) بیان کرد.

به مفاهیم تحت شمول فعل «تَوَلَّوْا» در زیر اشاره شده است:

«یا قَوْمِ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذُرُّوْهَا... وَ لَا تَمْسُوْهَا بِسُوْءٍ... فَعَقِّرُوْهَا» (۶۴)

«تِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَ عَصَوْا رُسُلَهُ وَ اتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ» (۵۹)

«قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكُمْ مِنْ حَقٍّ وَ إِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا تُرِيدُ» (۷۹)

«قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ..» (۹۱)

«إِلَى فِرْعَوْنَ وَ مَلَأْنَاهُ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ» (۹۷)

(جَحَدُوا.. وَ عَصَوْا... رُسُلَهُ وَ اتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ)، (عَقِّرُوا الناقَةَ)، (إِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا تُرِيدُ)،

(مَا نَفَقَهُ) و (إِتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ) مفاهیم هم‌شمول در این سوره و در این بافت می‌باشند که

همگی به تصویری گسترده یعنی «تَوَلَّوْا» تعلق دارند و امتداد این عناصر در متن سپس ارجاع

آنان به مفهوم کلی، سبب ایجاد انسجام و استمرار معنایی حوزه‌ی «کفر» می‌شود.

نتیجه‌گیری

از آنجایی که در این پژوهش تکرار در دو سطح واژگانی و فراواژگانی [جمله] مورد بررسی قرار گرفته و خاصیت انسجام‌بخشی هر یک نیز متفاوت می‌باشد، بسامد و نسبت هر یک به صورت جداگانه محاسبه شده است. در جدول زیر نسبت واژگان پر تکرار که در انسجام‌بخشی سوره نقش داشته‌اند، تبیین شده:

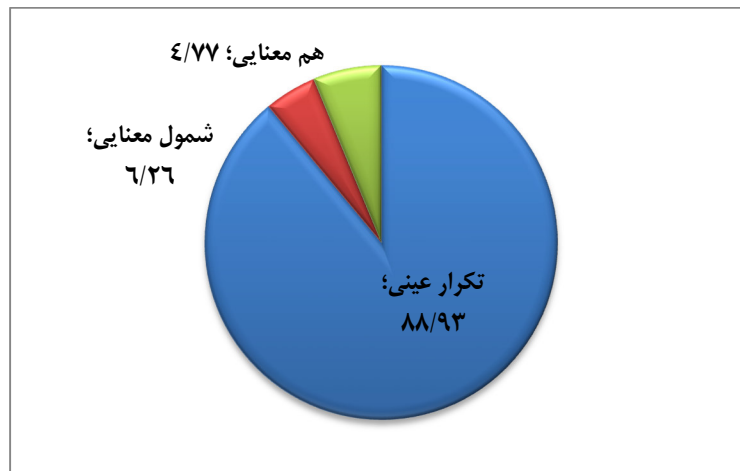
تعداد کل واژگان	تکرار عینی	هم‌معنایی	شمول معنایی	کل واژگان تکرار شده
۱۸۷۰	بسامد ۳۹۵ نسبت ۲۱٪۱۲	بسامد ۶ نسبت ۰٪۳۲	بسامد ۶ نسبت ۰٪۳۲	بسامد ۴۰۷ نسبت ۲۱٪۷۶

و جدول زیر نشان دهنده‌ی میزان انسجام‌بخشی تکرار در سطح فراواژگانی است:

تعداد کل آیات	تکرار عینی	هم‌معنایی	شمول معنایی	کل آیات تکرار شده
۱۲۳	بسامد ۲۴ نسبت ۱۹٪۵۱	بسامد ۱۶ نسبت ۱۳٪	بسامد ۲۳ نسبت ۱۸٪۶۹	بسامد ۶۳ نسبت ۵۱٪۲۱

۱- از میان اقلام زبانی تکرار شده در دو سطح واژگانی و فراواژگانی، روابط هم‌معنایی و شمول معنایی موجود بین جملات در مقایسه با همتای خود در سطح واژگانی نقش، بالایی در پیوند متن ایفا کرده است. این در حالی است که تکرار عینی در سطح واژگانی با تقریب ۲۱٪ نسبت به مورد مشابه خود در سطح فراواژگانی، در ایجاد متنی منسجم تأثیر گذارتر بوده است.

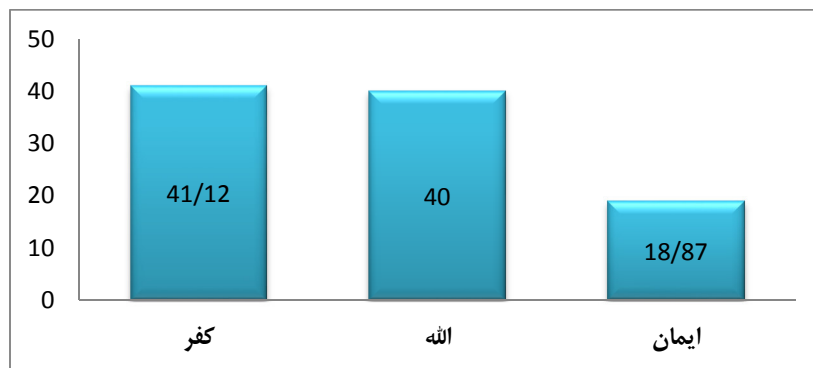
۲- نمودار زیر نشان‌دهنده‌ی نقش انواع تکرار در انسجام‌بخشی سوره است:



نمودار شماره ۱: نقش انواع تکرار در انسجام بخشی

۳- با توجه به اقسام مختلف تکرار، تکرار مستقیم و جزئی یا به عبارتی تکرار عینی با (۸۸,۹۳٪) و هم معنایی با (۴,۷۷٪) بیشترین و کمترین نقش را در انسجام بخشی سوره ی هود ایفا می کند. و کارکرد رابطه ی شمول معنایی (۶,۲۶٪) نیز در پیوند سوره همچون هم معنایی ملحوظ نیست.

۴- بررسی معنایی اقلام واژگانی تکرار شده در سطح سوره نشان می دهد که اولاً واژگان به تنهایی و خارج از دایره ی کلام نمی توانند معنایی را منتقل کنند. بدین صورت که گاه واژه ای تحت تأثیر کلامی قرار می گیرد که در آن واقع شده و معنای آن تغییر یافته و یا اینکه هیچ تکیه ای روی آن واژه در مجموعه ی کلام دیده نمی شود و ثانیاً این که یک آیه با توجه به مخاطب، گوینده و فحوی کلام می تواند ابعاد معنایی مختلفی داشته باشد به عبارتی، هر آیه نمی تواند یک معنای مطلق و پایداری در یک شبکه ی مفهومی داشته باشد. بلکه ممکن است بیانگر مفاهیم متعدد در حوزه های مختلف باشد. از این رو، نسبت مفاهیم مشخص شده در نمودار زیر براساس دریافت نسبی پژوهش گر می باشد.



نمودار شماره‌ی ۲: میزان تعامل عناصر زبانی با مفاهیم کلیدی

۵- با توجه به اقسام مختلف تکرار اعم از تکرار عینی، هم معنایی و شمول معنایی شبکه‌ی معنایی «کفر» به همراه «الله» و تصورات مرتبط با آن‌ها به صورت برجسته در گسترش دامنه‌ی متن نقش دارند. این در حالی است که شاخص تکرار نقش محدودی در توسعه‌ی مفهوم «ایمان» داشته است.

۶- بررسی معنایی آیات و واژگانی که به صورت عینی تکرار شده یا یکی از روابط مفهومی (هم معنایی و شمول معنایی) بین آن‌ها برقرار است، نشان می‌دهد که از میان مجموعه‌ی تصورات و مفاهیم متعلق به دو شبکه‌ی «کفر» و «ایمان»، به ترتیب مفهوم (عذاب برای کافران) و نقطه‌ی مقابل آن یعنی (رحمت و نجات برای مؤمنان) با نسبت بالایی در گستره‌ی سوره امتداد یافته است. به عبارتی، نتیجه و عاقبت کار هر یک از این دو گروه که از جانب «الله» بوده، مفهومی است که سوره بر آن تأکید می‌کند.

نقش اقلام زبانی تکرار شده که در طول متن یا به عبارتی دیگر در عمود متن واقع شده‌اند، پایدارتر و متداوم‌تر از تکرارهایی است که در عرض یا افق متن قرار گرفته‌اند. به عبارتی دیگر، کارکرد انسجام‌بخشی عناصر زبانی که در عرض یک آیه تکرار شده‌اند، مقطعی است و با پایان یافتن آیه، ذهن گفته‌خوان آنرا فراموش می‌کند. این در حالی است که توزیع آیات و واژگان تکرار شده در سطح سوره پی در پی ذهن گفته‌خوان را به آیات هم‌سان سابق ارجاع می‌دهد در نتیجه انسجام پایدارتر است.

۸- برخی از آیات هم سان که در طول متن تکرار شده اند، دارای جو گفتمانی واحدی می باشند. بدین ترتیب که سیاق واحد منجر به ورود آیات هم سان گشته که نوعی درهم تنیدگی اقلام زبانی با سیاق را سبب شده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آفا گل زاده، فردوس. (۱۳۹۰)، *تحلیل گفتمان انتقادی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. ابن اثیر، ضیاء الدین. (بی.تا)، *المثل السائر*، قاهره: دار النهضه.
۵. ابن جنی، ابی الفتح عثمان. (بی.تا)، *الخصائص*، قاهره: المكتبة العلمیه.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
۷. ابن هشام انصاری، جمال الدین. (۲۰۰۱)، *شرح شذور الذهب فی معرفة کلام العرب*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۸. ابن یعیش، موفق الدین. (۲۰۰۱)، *شرح المفصل*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۹. ایزوتسو، توشی هیکو. (۱۳۶۸)، *خدا و ان سان در قرآن*، ترجمه ی احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. پالمر، فرانک ر. (۱۳۷۴)، *نگاهی تازه به معناشناسی*، ترجمه ی کوروش صفوی، تهران: نشر مرکز.
۱۱. پالمر، فرانک ر. (۱۹۸۵)، *علم الدلالة*، ترجمه ی مجید الماشطه، بغداد: الجامعة المستنصرية.
۱۲. حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۴۲۴)، *تقریب القرآن إلى الأذهان*، بیروت: دار العلوم.
۱۳. حوی. سعید. (۱۴۲۴)، *الأساس فی التفسیر*، قاهره: دارالسلام.
۱۴. خطابی، محمد. (۱۹۹۱)، *لسانیات النص (مدخل إلى انسجام النص)*، چاپ اول، بیروت: المركز الثقافی العربی.

۱۵. الخطیب القزوینی، محمد بن عبدالرحمن. (۲۰۰۳)، *الإيضاح فی علوم القرآن*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۶. الزرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله. (۲۰۰۶)، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق أبو الفضل الدمیاطی، قاهره: دار الحدیث.
۱۷. سجودی، فرزانه. (۱۳۸۳)، *نشانه شناسی کاربرد ی*، تهران: نشر قصه.
۱۸. سید بن قطب بن ابراهیم الشاذلی. (۱۴۱۲)، *فی ظلال القرآن*، قاهره: دار الشروق.
۱۹. سیوطی، جلال الدین. (۱۳۶۷). *الإیتقان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. قم: منشورات رضی.
۲۰. شبل محمد، عزة. (۲۰۰۹)، *علم لغة النص*، قاهره: مكتبة الآداب.
۲۱. صفوی، کوروش. (۱۳۸۳)، *درآمدی بر معنی شناسی*، تهران: سوره مهر.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهی مدرسین حوزهی علمیه قم.
۲۳. عبدالمجید، جمیل. (۱۹۹۸)، *البدیع بین البلاغة العربیة و اللسانیات الذصیة*، قاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب.
۲۴. علوی، یحیی بن حمزة. (۲۰۰۲)، *الطراز*، بیروت: دار العلمیة.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن أحمد. (۱۴۰۹)، *العین*، قم: نشر هجرت.
۲۶. فضل، صلاح. (۱۹۹۸)، *علم الأسلوب مبادئه و إجراءاته*، قاهره: دار الشروق.
۲۷. الفقی، صبحی ابراهیم. (۲۰۰۰)، *علم اللغة النصی بین النظریة و التطبيق*، قاهره: دار قباء.
۲۸. القیروانی، ابن رشیق. (۲۰۰۱)، *العمدة*، بیروت: دار العلمیة.
۲۹. لطفی پور ساعدی، کاظم. (۱۳۷۱). «درآمدی به سخن کاوی»، *مجله زبان شناسی*، سال نهم، شماره ی اول، صص ۹-۳۹.
۳۰. مهاجر، مهران و محمد نبوی. (۱۳۷۶)، *به سوی زبان شناسی شعر*، تهران: نشر ذره.
۳۱. یول، جورج. (۱۳۸۲)، *بورسی زبان*، ترجمه ی محمود نور محمدی، تهران: رهنما.
32. Halliday M. A. K. & Ruqaiya Hassan (1976). *Cohesion in English*. London, longman.

Bibliography:

1. The Holy Quran.
2. Abdulmajid J. Al-Badī' bayn al-Balāghat al-'Arabīyah wal-Lisānīyāt al-Naṣīyah. Cairo: Al-Hay'at al-'Ammat al-Misriyah lil-Kitāb; 1998.
3. Alawi YbH. Al-Ṭarāz. Beirut: Dar al-'Ilmīyeh; 2002.
4. Al-Faqī SI. 'Ilm al-Lughat al-Naṣī bayn al-Naḍarīyah wal-Taṭbīq. Cairo: Dār Qubā; 2000.
5. Al-Khaṭīb al-Qazwīnī MbA. Al-'Idāh fī 'Ulūm al-Qur'an. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah; 2003.
6. Al-Qīrawānī IR. Al-'Umdah. Beirut: Dar al-'Ilmīyeh; 2001.
7. Ālūsī SM. Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyeh; 1415 AH.
8. Aqagolzadeh F. Analysis of Critical Discourse. Tehran: Scientific and Cultural Publications; 1390 HS.
9. Fadl S. 'Ilm al-'Uslūb Mabādi'ihī wa 'Ijra'ātihī. Cairo: Dar al-Shurūq; 1998.
10. Farāhīdī KhbA. Kitāb al-'Ayn. Qom: Dar al-Hijrī; 1409 AH.
11. -Halliday MAK. Ruqaiya Hassan. Cohesion in English. London: Longman; 1976.
12. Hosseini Shirazi SM. Taqrīb al-Qur'ān ila al-'Adhhān. Beirut: Dār al-'Ulūm; 1424 AH.
13. Ḥuwī S. Al-'Asās fī al-Tafsīr. Cairo: Dar al-Salam, 6th edition; 1424 AH.
14. Ibn 'Athīr Ḍ. Al-Mathal al-Sā'ir. Cairo: Dar al-Nahdah; nd.
15. Ibn Hishām Ansari J. Sharḥ Shudhūr al-Dhahab fī Ma'rifat Kalām al-'Arab. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī; 2001.
16. Ibn Jinnī 'A. Al-Khaṣā'ish. Cairo: Maktabat al-'Ilmiyyah; nd.
17. Ibn Manzūr MBM. Lisān al-'Arab. Beirut: Dar al-Salam; 3rd edition; 1414 AH.
18. Ibn Ya'īsh MD. Sharḥ al-Mufaṣṣal. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah; 2001.
19. Izutsu T. God and Man in the Koran. Tran: Ahmad Aram. Tehran: Islamic Culture Office; 1368 HS, 7th edition.
20. Khaṭṭābī M. Lisānīyat al-Naṣ (Madkhal ilā Insijām al-Naṣ). Beirut: Al-Markaz al-Thiqāfī al-'Arabī; 1991.
21. Lotfipour Saedi K. An Introduction to Speech Inquiry. Journal of Semantics: 9 (1), 9-39.

22. Mohajer M. Nābi M. *Poem Semantics*: Zeh; 1376 HS.
23. Palmer FR. *'Ilm al-Dilālah*. Tran: Majid Al-Māshīṭah. Baghdad: Al-Jami'at al-Mustansiriyyah; 1985.
24. Palmer FR. *Semantics: a new outline*. Tran: Kouros Safavi. Tehran: Markiz; 1374 HS.
25. Sāfi K. *An Introduction to Semantics*: Mehr; 1383 HS.
26. Sayed Quṭb. *Fī Zilāl al-Qur'an*. Cairo: Dar al-Shurūq; 1412 H.
27. Shabal Muhammad 'A. *'Ilm Lughat al-Naṣṣ*. Cairo: Maktabat al-'Adab; 2009.
28. Sojoodi F. *Applied Semiotics*. Zeh; 1383 HS.
29. Suyūfī JD'AR. *'Al-'Itkān fī 'Ulūm al-Qur'an*. Qom: Raḍī Publications; 1367 HS.
30. Ṭabāṭabāeī, S. Muhammad Hussein. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an*. Qom: Islamic Publication Office; 1417 H.
31. Yule G. *The Study of language*. Tran: Mahmoud Noormohammadi. Zeh; 1382 HS.
32. Zarkashī Mb'A. *Al-Burhan fī 'Ulūm Al-Qur'an*. Cairo: Dar al-Hadith; 2006.

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علیها السلام)
سال شانزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۸، پیاپی ۴۴، صص ۲۰۱-۲۲۳

نقد و بررسی دیدگاه گابریل ساوما درباره‌ی سوره فاتحه

محمدعلی همتی^۱

وفادار کشاورزی^۲

فاطمه عساکره^۳

DOI:10.22051/TQH.2020.25416.2410

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۹

چکیده

گابریل ساوما در سال ۲۰۰۶ میلادی کتاب «قرآن، تفسیر اشتباه، ترجمه‌ی اشتباه و خوانش اشتباه، زبان آرامی قرآن» را نوشت. وی در این کتاب ادعا می‌کند که زبان قرآن، آرامی سریانی است و با این ادعا در صدد اثبات اقتباس قرآن از منابع یهودی - مسیحی است. او با بررسی سوره‌های قرآن، واژگان فراوانی را به‌عنوان شاهد ذکر نموده و به تحلیل آنها پرداخته است. نویسنده در بررسی اولین سوره‌ی قرآن با واژه‌ی فاتحه شروع می‌کند و معتقد است سایه‌ی اقتباس حتی بر سر اسم اولین سوره‌ی قرآن نیز افتاده است و شواهدی از عهدین، زبان عبری و سریانی ذکر می‌کند که این واژه

^۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده مطالعات تطبیقی قرآن، شیراز، ایران.

mohammadalihemati@gmail.com

^۲. عضو هیأت علمی دانشکده مطالعات تطبیقی شیراز، ایران. (نویسنده مسئول)

vafadarkeshavarz@gmail.com

^۳. کارشناسی ارشد علوم قرآن، دانشکده مطالعات تطبیقی قرآن، شیراز، ایران. f.asakere1390@gmail.com

عربی نبوده بلکه از زبان آرامی - سریانی اقتباس شده است. در این مقاله ضمن ارائه دیدگاه گابریل ساوما به نقد و بررسی آن از جنبه زبان‌شناسی تاریخی تطبیقی در سه زبان عبری، سریانی و عربی می‌پردازیم. وجود شواهدی از مشتقات این واژه در اشعار جاهلی و شباهت‌های ساختاری و معنایی آن در سه زبان عبری، سریانی و عربی حاکی از آن است که این واژه اصلی سامی دارد و بررسی‌های انجام شده خلاف ادعای ساوما را اثبات می‌کند.

واژه‌های کلیدی: فاتحه، گابریل ساوما، آرامی، سریانی، قرآن، عهدین.

مقدمه

نویسنده کتاب «قرآن، تفسیر اشتباه، ترجمه اشتباه و خوانش اشتباه، زبان آرامی قرآن»^۱ گابریل ساوما است. کتاب وی مشتمل بر ۴ فصل است، فصل اول به معرفی زبان سامی و شاخه‌های آن پرداخته، فصل دوم تدوین زبان و منشأ قرآن را بحث نموده، فصل سوم به معرفی زبان سریانی اختصاص یافته و تمام هم و غم نویسنده این است تا نشان دهد زبان عربی عصر ظهور اسلام وام‌دار زبان سریانی یا آرامی است و در فصل چهارم نیز واژگان سوره‌های قرآن را بررسی کرده است.

نویسنده معتقد است سایه‌ی زبان سریانی به شکلی عجیبی بر آیات قرآن افتاده است، به طوری که بدون آشنایی کافی از زبان سریانی آرامی فهم آیات قرآن دشوار می‌شود. نویسنده معتقد است عواملی در این تأثیر دخالت دارند که عبارتند از: سیطره‌ی زبان سریانی بر بخش اعظمی از خاور نزدیک و خاورمیانه در زمان عصر اسلام، وجود کتب سریانی در کعبه به نقل از ابن هشام از ابن اسحاق، دستور پیامبر به زید بن ثابت در آموختن زبان

^۱ . The quran Misinterpreted, Mistranslated, And Misread, the Aramaic Language of the Quran.

سریانی، فقدان خط عربی در عصر نزول و نگارش متون عربی به خط سریانی و اقتباس خط و علائم اعراب از زبان سریانی (Sawma, 2006, 102, 116).

نویسنده با استناد به آیه ۳ سوره یوسف، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ و ۳۷ سوره رعد، ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ واژه‌ی «عربی» در این دو آیه را اشتقاق یافته از «عَرَبِيُّو»^۱ سریانی به معنای باختری، و زبان کرانه باختری بین النهرین می‌داند و می‌گوید: «لشانا عربایا» به معنای گویش سریانی شرقی است (Sawma, 2006, 96).

۱. طرح مسئله

زبان سریانی دو گویش شرقی و غربی دارد که منسوب به دو کلیسای نسطوری و یعقوبی است. ساوما واژه‌ی «عربی» در این دو آیه را اشاره‌ای به یکی از این دو گویش می‌داند و آن گویش غربی زبان سریانی است؛ به عبارت دیگر وی معتقد است که خود قرآن اذعان دارد که زبانش سریانی است.

ساوما می‌گوید معنای بخش قابل توجهی از آیات قرآن در سریانی آرامی یافت می‌شود و بسیاری از آیات دیگر یک کپی صرفاً از سریانی آرامی است (Sawma, 2006, 100) بنابراین فهم آیات برای کسانی که زبانشان غیر سریانی یا آرامی است دشوار است؛ اما سریانی و آرامی زبانان آن را خوب می‌فهمند و خوب قرائت و تفسیر می‌کنند. (Sawma, 2006, 100).

در فصل چهارم نویسنده برای اثبات سریانی آرامی بودن زبان قرآن، سوره‌های قرآن را از آغاز تا انتها بررسی و تحلیل کرده است، بدین صورت تمام واژگانی که زمینه‌ی سریانی، آرامی، عبری، حبشی، پالیمری و اکدی داشته را مشخص کرده، اما تأکید بر سریانی آرامی آنها دارد و در تأیید و تثبیت استقرار واژگان، شواهدی از عهد عتیق ارائه می‌دهد و نهایتاً آیه مورد نظر را بر اساس قرائت سریانی آرامی ترجمه می‌کند.

²Arboyo (حذمه)

نویسنده در فصل چهارم کتاب که شامل ۵۲ بخش است به بررسی واژگان ۵۲ سوره پرداخته که سه چهارم کتاب را شامل می‌شود. با توجه به اینکه کتاب مذکور روی شبکه جهانی اینترنت قرار گرفته و به راحتی قابل دسترس است، نقد و بررسی جدی آن ضروری است. تا آنجایی که ما بررسی کردیم تاکنون نقدی بر آن نگاشته نشده است. در این جستار به نقد و بررسی یکی از واژگانی که ساوما بررسی نموده پرداخته می‌شود و نقد میانی نویسنده را به مجال دیگری حواله می‌دهد. پیش‌تر نیز کسانی چون آلفونس مینگانا و کریستف لوکزنبرگ^۱ شبیه آقای ساوما چنین ادعاهایی داشتند، آلفونس مینگانا در کتاب «تأثیر زبان سریانی بر سبک قرآن» تلاش می‌کند تا سبک قرآن را متأثر از زبان سریانی بداند، البته در این کتاب شواهد اندکی ارائه کرده است (Reynolds, 2007, p96).

مینگانا معتقد است ۷۰ درصد سبک و واژگان قرآنی را باید در زبان سریانی ردیابی کرد (Reynolds, 2007, p96). وی نه تنها واژگان کلیدی و اصطلاحات دینی قرآن را متأثر از زبان سریانی دانسته، بلکه ساختارهای نحوی را نیز تحت تأثیر این زبان می‌داند (Mingana, 1927. Pp77-98) به طوری که لوکزنبرگ مدعی شده بود یک چهارم قرآن ابهام دارد و تنها راه رمزگشایی ابهامات قرآن مراجعه به زبان سریانی است. نقد دیدگاه‌های کریستف لوکزنبرگ را می‌توانید در کتاب گزارش، نقد و بررسی آراء کریستف لوکزنبرگ در کتاب قرائت آرامی سریانی قرآن (همتی، ۱۳۹۵) ببینید. ساوما دنباله‌رو اینان بوده و در برخی مواضع پا را فراتر نهاده است.

باتوجه به اینکه ساوما تسمیه‌ی اولین سوره‌ی قرآن به فاتحه را اوج تأثیر زبان سریانی می‌داند؛ در ادامه ابتدا به معرفی گابریل ساوما می‌پردازیم و سپس دیدگاه وی درباره‌ی فاتحه را به بوته بررسی و نقد می‌گذاریم.

۱. کریستف لوکزنبرگ: کریستف لوکزنبرگ نام مستعار مورخ و زبان‌شناس آلمانی زبان‌های عربی و سامی است. شهرت او برای کتاب قرائت آرامی-سریانی قرآن است. او در این کتاب با تکیه بر زبان‌شناسی تاریخی به این فرض می‌پردازد که کلمات قرآن ریشه‌های سریانی دارند و با برگرداندن برخی آیات به زبان سریانی بدون تفسیر می‌توان ترجمه درست‌تری بدست آورد. نویسنده برای مصون ماندن از تهدید به اسلام‌هراسی کتاب خود را به نام مستعار منتشر کرده است. (۲۸ ژانویه، ۲۰۱۷، برگرفته از (همتی، ۱۳۹۵، ص ۱۸)

۲. معرفی گابریل ساوما

گابریل ساوما در سال ۱۹۴۵ در بیروت متولد شد و در سال ۱۹۷۰ از دانشکده‌ی حقوق دانشگاه لبنان فارغ‌التحصیل شد و از سال ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۵ به‌عنوان حقوقدان مشغول به کار شد و برخی از قراردادهای تجاری در خاورمیانه از جمله عربستان سعودی، اردن، کویت، منطقه خلیج فارس، اروپا و شمال آمریکا تحت نظر او بود. در طول جنگ ۱۹۷۵ به آمریکا مهاجرت کرد و در دانشگاه دیکنسون به تدریس دروس عربی، قانون اساسی خاورمیانه، شریعت اسلامی و فرهنگ و تمدن عربی پرداخت. وی هم‌اکنون مدرس و سخنران بانکداری و امور مالی اسلامی در دانشگاه لیورپول انگلستان، مشاور طلاق اسلامی در آمریکا و کانادا است. آثار وی به‌طور گسترده در مورد حقوق بین‌الملل، خاورمیانه، تروریسم اسلامی، طلاق اسلامی در دادگاه آمریکا، اقتصاد اسلامی، نفوذ آرامی در کتاب مقدس عبری، و تأثیر زبان آرامی در قرآن است (<https://www.amazon.com/Gabriel->). (Sawma/e/B004YTD2A8).

۳. فاتحه‌ی عربی قرآنی یا فاتحه آرامی سریانی

ساوما معتقد است نام اولین سوره قرآن سریانی است و واژه‌ی «فاتحه» پیشینه‌ای به قدمت زبان اکدی دارد. وی ریشه‌ی فاتحه را «در زبان اکدی (pitu, patu)، در آرامی [ftḥ]» به معنای باز کردن (پیدایش ۴۳:۲، دوم پادشاهان ۱۵:۱۶، خروج ۲۱:۳ و...)، در سریانی (ftah) [فتاح] و در پالمیری (fat) می‌داند. (Sawma, 2006, 115-116). ساوما شواهد فوق را از زبان‌های مذکور ارائه داده و نمونه‌هایی از عهد عتیق در تأیید آن آورده است. در رابطه با زبان‌های فوق لازم به ذکر است «که معمولاً زبان‌های سامی را بر اساس جغرافیا به سامی شمال شرقی (بین‌النهرین)، شمال غربی (سوریه و فلسطین)، جنوب غربی (شبه جزیره عربستان و اثیوپی) تقسیم می‌کنند؛ زبان اکدی نماینده‌ی شاخه‌ی شمال شرقی است که زبان تفاهم در منطقه‌ی بین‌النهرین قبل از تاریخ مسیح بوده است، و آرامی شامل مجموعه‌ی زبانی گسترده‌ای است که خود به غربی و شرقی دسته‌بندی می‌شود.

آرامی کتاب مقدس نیز که بخش‌هایی از عهد عتیق به آن نوشته شده است، نمونه‌ای از آرامی کلاسیک درباری است. سریانی نیز که در اصل، زبان آد سا بوده از قرن سوم تا سیزدهم میلادی، ادبیاتی مسیحیت غنا بخشید. عبری نیز از شاخه‌های کنعانی شمال غربی است که شامل دوره‌ی توراتی، بین ۱۲۰۰ و ۲۰۰۰ قبل از میلاد است و بعد از این دوره با ادبیات آپوکریفا و اسناد کشف شده بحرالمت آغاز گردیده و با نوشته‌های ربانی قرون اول مسیحیت و ادبیات شعری، فلسفی و تفسیری دوره‌های میانه و جدید ادامه می‌باید و در نهایت به عبری جدید ختم می‌شود که در سرزمین‌های اشغالی به آن تکلم می‌کنند». (موسکاتی، ۱۴۱۴، صص ۲۷-۱۴) در همین جا یادآور می‌شویم که ساوما فقط از عهد عتیق شاهد می‌آورد و از عهد جدید مخصوصاً پیشینا (عهد جدید به زبان سریانی) هیچ شاهدهی نیاورده است.

وجود بن واژه‌ی «فتح» در زبان‌های فوق مخصوصاً عبری و سریانی مسلم است، اما صحت و سقم ادعای ساوما درباره‌ی استقراض واژه‌ی «فاتحه» مشروط به پاسخ به سؤالات ذیل است.

۱. آیا در عصر جاهلی مشتقات «فتح» کاربرد داشته است؟ یا این که از اصطلاحات خود ساخته عصر نزول است؟

۲. آیا بن ریشه‌ی فاتحه وام‌واژه است؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، استقراض قبل از اسلام رخ داده است یا هم‌زمان با ظهور اسلام؟

۳. عبارات عهد عتیق و عهد جدید و معاجم عبری و سریانی شکی باقی نمی‌گذارند که مشتقات «فتح» در بین عبری و سریانی زبانان متداول بوده است، اما با وجود قدمت این دو زبان نسبت به عربی چرا آرتور جفری^۱ این واژه را عربی اصیل می‌داند؟ (جفری، ۱۳۸۶، ص ۳۱۴)

۱. آرتور جفری: متولد ۱۸ اکتبر ۱۸۹۲ در ملبورن، و در ۲ اوت ۱۹۵۹ در سوئ مینلفورد کانادا در گذشت. استاد استرالیایی زبان‌های سامی از سال ۱۹۲۱ در مدرسه خاورشناسی در قاهره و از سال ۱۹۳۸ تا زمان مرگش به دانشگاه کلمبیا و اتحادیه حوزه علمیه در شهر نیویورک پیوست. او نویسنده مطالعات گسترده نسخه‌های خطی

برای پاسخ به سؤالات فوق ابتدا به بررسی واژه‌ی فتح و مشتقات آن در زبان عربی و قرآن و سپس در عبری و عهد عتیق و سریانی و عهد جدید می‌پردازیم.

۴. بررسی واژه «فتح» و مشتقاتش در زبان عربی

غالب لغت شناسان واژه‌ی «فتح» را به معنای باز کردن و گشودن معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۹۴؛ جوهری، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۸۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۳۷). همچنین به معنای حکم کردن نیز آورده‌اند (فراهیدی، همان، ابن فارس، ۱۹۷۹، ج ۴، ص ۴۶۹). ابن فارس علاوه بر معانی فوق خارج شدن آب از چشمه را نیز در معنای این واژه ذکر کرده است (ابن فارس، همان)، برخی هم گشودن را حمل بر معنای مادی و معنوی کرده و گفته‌اند «این معنی در موارد و موضوعات مادی و معنوی متفاوت است، قول باری تعالی ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ مراد گشایش مطلق در مسیر رسالت و اجراء و ظایف پیامبری و رفع موانع مادی و معنوی و سپس تقویت و پیروزی است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۶).

به نظر تعریف راغب نسبت به دیگران بهتر است وی می‌گوید: «الْفَتْحُ: گشودن و برطرف کردن اشکال و ابهام از چیزی است، که دو گونه است؛ اول: گشودن چیزی که با چشم درک می‌شود، مثل باز کردن درب و مانند آن و باز کردن قفل و باز نمودن بار و متاع، در آیه‌ی ﴿وَلَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ﴾ (یوسف: ۶۵). دوم: فتح یا گشودن چیزی که با بصیرت و فهم، درک می‌شود، مثل برطرف کردن غم و اندوه و عقده‌گشایی. معنایی مشترکی که در تعاریف فوق به چشم می‌خورد «گشودن و گشایش» است که این یا مادی است چون باز کردن چشم و درب و یا معنوی است مانند گشایش هم و غم» (راغب، ۱۴۱۲، ص ۶۲۱)،

خاورمیانه است. اثر مهم او شامل ماده‌هایی برای تاریخ متون قرآن است: تدوین‌های قدیمی و لغات خارجی قرآن که رد ۳۱۸ لغت خارجی (غیر عربی) را در قرآن را رهگیری کرده‌است. کتاب واژگان دخیل در قرآن اثر اوست (۲۷ مارس، ۲۰۱۸، برگرفته از (ر.ک: دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۰، ص ۴۸۳؛ دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، ج ۱، ص ۸۴۵).

علاوه بر معانی فوق، نصرت و پیروزی نیز یکی از معانی فتح است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۳۷؛ فراهیدی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۹۴)، صاحب التحقیق نصرت را لازمه‌ی فتح می‌داند نه معنای فتح (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۶). لغت‌شناسان فاتحه را اول هر چیزی دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۳۹؛ راغب، ۱۴۱۲، ص ۶۲۱).

از مشتقات «فتح» فقط یک مورد در شعر جاهلی آمده و آن هم واژه‌ی «مفتاح» در شعر الاعشی است.

لأعطاك ربُّ النَّاسِ مفتاحَ بايها *** ولو لم يكن بابٌ لأعطاك سلماً
(دیوان اعشی، ۲۰۱۰، ص ۶۴).

(پروردگار انسان‌ها کلید رسیدن به (قله بزرگی‌ها) را به تو عطا می‌کند، و اگر دری نباشد به تو نردبان خواهد داد.)

آنچه موجب تعجب است اینکه فقط همین یک مورد در اشعار جاهلی آمده است در حالی که در قرآن، روایات و اشعار مخضرمین فراوان دیده می‌شود. در هر حال همین یک مورد مؤید این است که مشتقات این واژه در بین اعراب قبل از اسلام کاربرد داشته هر چند شواهد کم است.

۵. بررسی واژه‌ی «فتح» و مشتقاتش در قرآن

واژه فتح و مشتقات آن ۳۸ بار در قرآن به کار رفته‌است. یکی از معانی این واژه داوری کردن است، خداوند می‌فرماید: ﴿قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَ هُوَ الْفَاتِحُ الْعَلِيمُ﴾ (سبأ: ۲۶) (خداوند در روز رستاخیز، میان شما داوری می‌کند). به معنای گشایش نیز به کار رفته‌است مانند: ﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا﴾ (فاطر: ۲). از دیگر معانی فتح در قرآن پیروزی در جنگ است ﴿الَّذِينَ يَرْتَضُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا لَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ﴾ (نساء: ۱۴۱). در چند آیه به معنای باز شدن آمده است، مانند: ﴿وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا﴾ (نبأ: ۱۹). از دیگر مشتقات فتح واژه‌ی مفاتحه به معنای کلید در چند آیه آمده است مانند: ﴿وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ (انعام: ۵۹).

برخی در این آیه مفتاح را خزاین یا کلید خزاین دانسته‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۲۴؛ مکارم، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۶۸) معانی مشتقات فتح در آیات فوق ارتباط با معانی لغوی ریشه دارد. فقط می‌ماند معنای داوری کردن در برخی آیات و ارتباطش با گشایش و گشودن که این هم بی‌ارتباط نمی‌باشد از این جهت که فیصله‌دادن به موضوعی همراه گشایش در موضوع است و آیهی ﴿قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا﴾ (سبأ: ۲۶) ناظر بر همین معنا است که خداوند با داوری کردن گشایش در کار ما می‌کند. در آیات فوق واژهی «مفتاح» شاهد خوبی است بین ارتباط استعمال «مفتاح» توسط اعراب جاهلی و استخدام و استفاده بهتر قرآن از آن و دلیلی است بر این که قبل از ظهور اسلام در بین اعراب رایج بود.

۶. بررسی تاریخی تطبیقی واژه‌ی فتح

قبل از ورود به بحث زبان‌شناسی این واژه در زبان سریانی و عبری، ابتدا باید گفت که هر چند باور غالب این است که حضرت عیسی به زبان آرامی سخن می‌گفته‌است؛ اما در این باره اختلاف نظر است. به گفته‌ی فیتز مایر «آرامی میانه، دارای پنج لهجه بوده است: فلسطینی، نبطی (منطقه‌ی پترا در اردن کنونی)، پالمیری (سوریه‌ی مرکزی)، حران (شرق سوریه و عراق) و سریانی (شمال سوریه و جنوب ترکیه)» (Joseph, 1979, pp57-84) بر این اساس به طور قطع نمی‌توان گفت که حضرت مسیح (ع) با کدام لهجه‌ی آرامی سخن می‌گفته‌است، اما وجود منابع فراوان کهن سریانی، دوام این گویش نسبت به دیگر گویش‌های آرامی و پراکندگی این گویش، گواه بر این است که احتمالاً حضرت عیسی (ع) به زبان آرامی سریانی تکلم می‌کرده است.

حتی برخی سخن‌گفتن حضرت عیسی (ع) به آرامی را امری مسلم نمی‌دانند به طوری که استنلی پورتر می‌گوید: «اگرچه امکان دارد مسیح زبان عبری می‌دانسته و به احتمال زیاد به یونانی صحبت می‌کرده؛ اما به طور قطع زبان آرامی را نیز نیک می‌دانسته است (Stanley, 1993, p44). با توجه به این عبارت حضرت عیسی (ع) به زبان یونانی سخن می‌گفته که این نیز محل مناقشه است. در هر حال با توجه به چند زبانی بودن منطقه در آن

زمان (Stanley, 1993, p27)، این امر محتمل است که حضرت عیسی (ع) چند زبان می‌دانسته گرچه همه را به کار نبرده باشد.

نکته دیگر این که «عهد جدید جملگی به زبان یونانی نگاشته شده‌اند، هر چند شواهدی در دست است که انجیل متی دارای نسخه‌ی اصلی آرامی بوده است.» (سیار، ۱۳۸۷، ص ۲۵). علاوه بر این «گفته شده که تا سال ۴۰۰ میلادی کتاب رسمی مسیحیان در مناطق خاورمیانه کتاب واحدی بوده که از ادغام چهار انجیل معروف به وجود آمده بوده است. این انجیل دیاتسرون (Diatesseron) نام دارد که به زبان سریانی نوشته شده است» (Britanica, 4, p69).

از این رو بررسی این واژه بر اساس زبان سریانی و یافتن مصادیق آن در عهد جدید (پشتا: ترجمه عهد جدید به زبان سریانی) ضروری است؛ چرا که این زبان هم خانواده‌ی زبان عربی است نه یونانی، و از طرفی ساوما این واژه را سریانی می‌داند اما شواهدی از زبان سریانی نیاورده است. در رابطه با زبان عبری نیز باید گفت، این زبان نیز هم خانواده‌ی زبان عربی است و عهد عتیق ابتدا به زبان حضرت موسی که عبری است نگاشته شده است. از این رو بررسی این واژه در این زبان نیز ضروری است.

۶-۱. بررسی واژه «פֶּתַח» (pawthakh) (پاوئخ) در زبان عبری و عهد عتیق

واژه‌ی «פֶּתַח» (pawthakh) (پاوئخ) معادل واژه‌ی فَتْحِ عربی است. نکاتی در باره ساختار واژه لازم به ذکر است. حرف «פ» نماینده دو حرف فاء و پ در زبان عبری است و ترقیق و تفخیم در تلفظ است که این دو را متمایز می‌کند. در کتابت نقطه و سط حرف، پ را از فاء متمایز می‌کند، بدین صورت که اگر نقطه در وسط حرف باشد پ تلفظ می‌شود و اگر فاقد نقطه باشد فاء تلفظ می‌شود. پس حرف اول פֶּ همان حرف اول فتح است. حرف פ نیز در عبری نماینده دو حرف تاء و ثاء است. تنها وجه تمایز آنها، تلفظ است که به صورت تفخیم تاء و به صورت ترقیق ثاء تلفظ می‌شود در این واژه حرف פ معادل همان

تاء فتح است می ماند حرف פ (حاء) که این حرف حاء عبری است ولی در تلفظ گاهی خاء اداء می شود و این در زبان عبری رایج است.

بنابراین واژه‌ی «פּאַתַּח» (pawthakh) (پاوئخ) همان فَتْح است که در طول زمان از نظر ساختار و دست‌خوش تغییر و تحول شده است. این واژه در زبان عبری به معنای باز شدن، آزاد شدن، شروع، شخم زدن، کنده کاری به منظور پدیدار گشتن چیزی، بیرون کشیدن، آزاد شدن است. (Strong, p96). اولین معنایی که برای این واژه در فرهنگ عبری کتاب مقدس آمده، «باز کردن» است. (Gesenius, 1882, 375) در فرهنگ کارل نیز به معنای باز شدن، ورود، در و دروازه است. (Karl, 1905, p279). در فرهنگ عبری فارسی نیز به معنای گشودن و افتتاح کردن است (حکیمی، ۱۳۸۵، ص ۳۲۵).

در عهد عتیق برای این واژه ۱۲ معنا ذکر شده است؛ اما باز کردن و گشودن، بیشترین کاربرد را دارد؛ به معنای باز کردن حقیقی، مانند: «اگر کسی روی چاهی را باز کند و یا چاهی بکند و روی آن را نپوشاند و گاو یا الاغی در آن چاه بیفتند» (خروج ۳۳:۲۱)، (تثنیه ۱۱:۲۰، یوشع ۱۷:۸، دوم پادشاهان ۱۷:۱۳، پیدایش ۸-۱۱:۷).

در عهد عتیق این واژه در معنای مجازی نیز به کار رفته است، مانند: «بلکه با گشاده دستی، به قدر کفایت، هر آنچه نیاز دارد به او قرض دهید.» (تثنیه، ۱۵:۸) و (تثنیه، ۱۵:۱۱). همین مضمون در قرآن با واژه‌ی «بسط» آمده است، مانند: ﴿وَلَا يَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ (اسراء: ۲۹). شاهده‌ی دیگر بر معنای مجازی در تثنیه وقتی از برکت خدا سخن به میان می آید، می گوید: «خداوند دریچه‌های آسمان را باز می کند و باران را در موسمش برای شما می فرستد، در همه‌ی کارهایتان به شما برکت می دهد. شما به بسیاری از اقوام قرض می دهید، اما وام نخواهید گرفت» (تثنیه، ۲۸:۱۲) مفهوم باز شدن درهای آسمان با مشتقات فتح در قرآن نیز آمده است، مانند: ﴿لَا تُفْتَحُ لَهُمُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ﴾ (اعراف: ۴۰) و یا ﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُّنْهَمِرٍ﴾ (قمر: ۱۱) شواهد فوق نشان می دهد که این واژه و مشتقاتش در عهد عتیق و قرآن نیز به یک معنا آمده است.

گرچه در عهد عتیق مشتقات « פַּתַח » (pawthakh) (پاوئخ) ۱۲ معنا دارد، اما باز کردن و گشودن بیشتر از بقیه کاربرد دارد. معانی دیگر گاهی فقط یک بار به کار رفته‌است. با دقت در موارد کاربرد این واژه در قرآن و عهد عتیق و مطابقت آنها با هم نکات ذیل دریافت می‌شود:

۱. در هر دو کتاب معنای اصلی و حقیقی واژه، بازکردن است. (تثنیه ۱۱:۲۰، یوشع ۱۷:۸، دوم پادشاهان ۱۳:۱۷، پیدایش ۸-۱۱:۷)؛ (یوسف: ۶۵، انبیاء: ۹۶)، در این معنا در عهد عتیق بیشتر از قرآن به کار رفته‌است؛ اما یک مورد جالب و مفید است و آن در داستان حضرت یوسف که قرآن می‌فرماید: ﴿وَلَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ وَجَدُوا بِضَاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مَا نَبُغِي هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا...﴾ (یوسف: ۶۵) و هنگامی که بارهای خود را گشودند، دریافتند که سرمایه‌شان بدان‌ها بازگردانیده شده‌است... در این آیه برادرها هنگامی که بارها را گشودند با کمال تعجب دیدند تمام آنچه را به‌عنوان بهای غله، به عزیز مصر پرداخته بودند، همه به آنها بازگردانده شده و در درون بارها است.

همین مضمون در عهد عتیق نیز آمده است، «وقتی آنها کیسه‌های خود را خالی می‌کردند، هرکس پولش را در کیسه‌ی خودش پیدا کرد. وقتی پول‌ها را دیدند، آنها و پدرشان ترسیدند.» (پیدایش ۴۲:۳۵) هم در قرآن و هم عبارت تورات از واژه‌ی «فتح» برای بازکردن در کیسه‌ها استفاده شده است. نقل این موضوع در عهد عتیق و قرآن با واژگان هم‌ریشه از یک حقیقت پرده برمی‌دارد و آن واقعیت داشتن اتفاقات عصر حضرت یوسف و نکته مهم‌تر این که از این مقایسه می‌توان استنتاج کرد این عبارت تورات از تحریف مصون مانده است.

۲. در معنای مجازی نیز در هر دو کتاب در برخی موارد در یک معنا آمده‌اند، مانند معنای بازشدن درهای آسمان، (مزامیر ۷۸:۲۳)، قرآن (النباء: ۱۹، الحجر: ۱۴)، در هر دو کتاب باز شدن درهای آسمان به امر خداوند است. این مقایسه ثابت می‌کند عباراتی بدین مضمون در عهد عتیق شائبه تحریف ندارند؛ زیرا از طرفی مطابق با آیات قرآن است و از سوی دیگر واژگان عبارات از یک ریشه هستند. باز شدن درهای عذاب مجازاً در قرآن در

آیه ﴿حَتَّىٰ إِذَا فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا ذَا عَذَابٍ شَدِيدٍ إِذَا هُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾ (مومنون: ۷۷) آمده است در حالی که در عهد عتیق شاهد چنین معنایی نیستیم.

۳. یکی از مشتقاتش «فتح»، «مفتاح» و معادل آن در زبان عبری «מפתח» (mafteakh) (مَفْتَاخ) به معنای کلید است. در قرآن سه بار به صورت جمع (مفاتیح) و در عهد عتیق دو بار به صورت مفرد آمده است. دو واژه ساختاری بسیار شبیه به هم دارند. وجود حرف فاء و تاء در مَفْتَاخ صحه بر سخن پیشین ما می‌گذارد که گفتیم هر سه حرف واژه در عبری و عربی یکی است. قبلاً شاهدی از شعر الاعشی آوردیم که واژه‌ی مفتاح در آن بود. وجود مفتاح در شعر الاعشی و جمع آن در قرآن و مَفْتَاخ در عهد عتیق حکایت از چه چیزی می‌کند؟ آیا بیانگر این نیست که یهودیان و اعراب سال‌ها پیش از اسلام با این واژه آشنا بوده‌اند و هم‌خانوده‌ی این واژه در بینشان متداول بوده است. این شاهد، خط بطلانی بر ادعای گابریل ساوما بر قرضی بودن واژه «فتح» و تبع آن «فاتحه» است. اگر هم فرض کنیم سخن ساوما درست باشد استقراض آن به عصر نزول بر نمی‌گردد بلکه به پیش از اسلام که مشخص نیست چند سال قبل باشد برمی‌گردد.

۴. قرآن چند معنای جدید برای مشتقات «فتح» ساخته است. داوری کردن و پیروزی از این جمله هستند. قبلاً گذشت که داوری کردن نوعی گشایش به همراه دارد و پیروزی نیز از لوازم فتح است. در هر حال قرآن معانی نو و بدیع ارائه کرده است.

۶-۲. بررسی واژه «פתח» (pth) (فتح) در زبان سریانی و عهد جدید

واژه‌ی «פתח» (pth) معادل فتح عربی است. از نظر ساختار فقط حرف «ه» (پ) همسان حرف فاء عربی است. این حرف در زبان سریانی نماینده دو حرف فاء و پ است بدین صورت که با ترقیق فاء و با تفخیم پ تلفظ می‌شود. حرف «ه» (تاء) شباهت جزئی با تاء مدور عربی دارد. حرف «ه» (حاء) هیچ شباهتی با حرف حاء عربی ندارد. این واژه در سریانی و عربی به یک معنا آمده و تلفظشان شبیه به هم است. معاجم سریانی «פתח» (fth)،

را باز کردن و باز شدن، معنا کرده‌اند (Phillips, 1866, p63; William, 1926, p182). به معنای برگشتن بینایی نیز ذکر شده است. (Costaz, 2002, p295). فرهنگ منّا ۶ معنا برای این واژه ذکر کرده است از جمله: باز کردن، باز کردن دهانه‌ی قنات برای جاری شدن آب، بیان کردن، تفسیر کردن، به معنای افتتاح و انفتح. (یعقوب اوجین، ۱۹۷۵، ص ۶۲۲). در این ۶ تعریف منّا «تفسیر کردن» معنایی است که هیچ یک از لغت‌شناسان نیاورده و در عهدین نیز شاهدی بر آن نیافتیم به نظر این معنا در منطقه‌ای خاص متداول بوده است. و نهایتاً فرهنگ بین اسمیت به معنای، باز کردن، گشودن و راه دادن آمده است. (Smith, 1903, p470 Paine). کاستاز «كَبَّلَاتُكَ» (ptāhā) را به معنای مقدمه آورده است (Costaz, 2002, p295).

منّا «كَبَّلَاتُكَ» (Potāhā) را به معنای فاتحه و مقدمه آورده است (یعقوب اوجین، ۱۹۷۵، ص ۶۲۲). به نظر می‌رسد این موارد اخیر منجر به ادعای ساوما شده است. این واژه و مشتقاتش در عهد جدید در قالب اسمی و فعلی قریب ۸۰ بار آمده است. مانند قرآن و عهد عتیق در معنای حقیقی و مجازی مکرر به کار رفته است؛ در معنای حقیقی مانند: گشودن (در متی ۸:۷، ۸:۷؛ متی ۳:۳) گشودن چشم (متی ۹:۳) گشودن کتاب و گشودن طومار (لوقا ۱۷:۴؛ مکاشفه ۲:۵، ۳:۴، ۵:۴) گشودن دهان برای تکلم (متی ۵:۲) در معنای مجازی مانند: گشودن درهای آسمان (متی ۱۶:۳؛ لوقا ۱۱:۲؛ اعمال رسولان ۱۰:۱۱؛ مکاشفه ۵:۱۵، ۱۹:۱۱)، باز شدن دروازه‌ی ایمان برای امت‌ها (اعمال رسولان ۱۴:۲۷) گشودن دل‌ها توسط خداوند (اعمال رسولان ۱۴:۱۶)، دهان باز کردن زمین (مکاشفه ۱۶:۱۲).

از موارد فوق به دو نمونه اشاره می‌شود:

«شبانگاه فرشته خداوند درهای زندان را باز کرده و ایشان را بیرون آورده، گفت» (اعمال رسولان، ۵:۱۹). شاهد در عبارت فوق واژه‌ی «كَبَّلَاتُكَ» (petah) به معنای باز کردن است. «اما عیسی چون تعمید یافت، فوراً از آب برآمد که در ساعت آسمان بر وی گشاده شد و روح خدا را دید که مثل کبوتری نزول کرده، بر وی می‌آید» (متی، ۳:۱۶). در این عبارت واژه‌ی «كَبَّلَاتُكَ» (wetpetah) در معنای گشوده شدن آسمان است. از

ذکر موارد بیشتر برای جلوگیری از اطاله بحث خود داری میکنم. با توجه به مطالب فوق نکات ذیل قابل ملاحظه است.

۱. بر خلاف قرآن و عهد عتیق که مشتقات «فتح» در معانی متعدد آمده، در عهد جدید فقط به معنای گشودن حقیقی و مجازی به کار رفته است.
۲. همان گونه که واژه «فتح» در قرآن به معنای باز شدن درهای آسمان است. (اعراف ۹۶) در عهد جدید و عتیق نیز از مشتقات «فتح» به همین معنا آمده است. و شاید بتوان نتیجه گرفت که این عبارات عهدین تحریف نشده است.

۲. نقد و نظر

در مباحث گذشته مشاهده گردید که ریشه فتح در زبان سامی و شاخه‌های آن وجود دارد. وجود آن در زبان اکدی که به هزاره سوم قبل از میلاد بر می‌گردد (باقری، ۱۳۹۳، ص ۳۹) دلالت در قدمت و پیشینه‌ی آن دارد. به جلوتر که می‌آییم زبان آرامی که خود نیز سامی است، با شاخه‌های متعددش نقش مهمی در زبان شناسی دینی دارد؛ به این جهت که کتاب سه دین بزرگ اسلام، مسیحیت و یهودیت با یکی از زبان‌های آرامی نگاشته شده است.

از آنجا که زبان عربی یکی از شاخه‌های سامی است و با زبان‌های عبری و سریانی هم‌خانواده است قطعاً در برخی موارد شباهت‌هایی با هم دارند؛ از طرف دیگر زبان آرامی زبان فرهنگی تمام منطقه‌ی بین‌النهرین و سینا بوده است و تأثیر بسیار عمیقی بر زبان‌های منطقه داشته است، بسیاری از اعراب نیز مسیحی و یهودی بوده‌اند و چندان عجیب نیست که واژگان قرضی فراوانی از زبان آرامی اخذ کرده باشند، ولی این امر زبان عربی را مختلط نمی‌کند (دوبلوا، کریمی نیا، ۱۳۸۲، ص ۱۲۱).

تئودور نولدکه نیز گفته است زبان قرآن زبان محاوره‌ای هیچ قبیله‌ای نبوده است بلکه می‌توان آن را زبان معیار دانست که در سرتاسر شبه جزیره آن را می‌فهمیدند، زبان شعر جاهلی نیز پیش و هنگام ظهور اسلام زبان ادبی بوده است که کمابیش همه‌ی قبایل آن را

می‌فهمیده‌اند (کریمی نیا، ۱۳۸۲، ص ۴۷). بنابراین اعراب مشتقات «فتح» را می‌شناخته و انتخاب فاتحه برای اولین سوره قرآن بدون هیچ کج فهمی پذیرفته شد. نه تنها اعراب بلکه سامی زبانان بین النهرین فهمی نزدیک به هم از این واژه داشته‌اند و دلیل آن عبارت کاستاز و مذاً است که «هأَلُ نُكْرَ» (ptāhā) و «هأَلُ نُكْرَ» (potāhā) را به معنای مقدمه و فاتحه آورده‌اند. (Costaz, 2002, p295؛ یعقوب اوجین، ۱۹۷۵، ص ۶۲۲).

در گویش ساکنان الجلیل و مناطق اطراف آن (Galilean) مشتقات «فتح» در معنای آغاز کردن سخن است (Plestinan Talmud RH 58.h.4) این مطلب تلمود شاهد خوبی است که عبری زبانان نیز مانند سریانی زبانان معنای فاتحه را به معنای آغاز سخن می‌فهمیدند. برخی پژوهشگران، واژگان مشترک سامی را که در زبان عربی نیز وجود دارند جمع آوری کرده‌اند، واژه‌ی فتح نیز جز آنها است (کمال الدین، ۱۴۲۹، ص ۲۸۸). ما نیز مانند گابریل ساوما معتقدیم فاتحه و مشتقاتش در زبان آرامی و شاخه‌های آن موجود است، اما با این دیدگاه وی که متأثر از زبان سریانی است موافق نیستیم.

اگر زبان عربی مانند عبری و سریانی از شاخه‌های زبان آرامی است دیگر دلیلی ندارد بگوییم زبان قرآن آرامی سریانی است، بلکه هر کدام از این زبان‌ها راه خود را رفته و تطور و تحول خود را داشته؛ گرچه برخی از ویژگی‌های زبان اصلی را حفظ کرده‌اند. بنابراین پاسخ سؤال سوم تأیید سخن آرتور جفری است، که معتقد بود واژه‌ی فتح عربی اصیل است و شاهد آن وجود واژه‌ی مفتاح در شعر جاهلی است. نکته دیگری که نباید از آن غافل شد اینکه منظومه مفهومی واژگان قرآنی فراتر از زبانشناسی تاریخی تطبیقی است؛ زیرا قرآن با اتخاذ معانی نو و بدیع تحولی در مفهوم واژگان به وجود آورد که از جنبه‌های اعجاز لغوی قرآن به حساب می‌آید.

آری، بررسی تاریخی زبان‌های موثق سامی نشان می‌دهد که این زبان‌ها دارای مجموعه عناصر مشترک بوده‌اند که ما این مجموعه عناصر را ویژگی مشترک مجموعه‌ی سامی در اکثر دوره‌های کهن می‌دانیم (ویژگی‌های زبانی مشترک در زبان‌های سامی)؛ از این روی در اینجا نقطه‌های آغازینی برای تطور و تحول هر کدام از این زبان‌ها کشف

می کنیم و زبان های سامی هر کدام به طور جداگانه ارزش و اهمیتی ویژه در بازسازی سامی مادر دارند (موسکاتی و دیگران، ۱۴۱۴ق، صص ۳۳-۳۴).

نتیجه گیری

۱. وجود واژه‌ی مفتاح در شعر جاهلی دلیلی است بر اینکه اعراب قبل از اسلام این واژه و مشتقات فتح را می شناخته، از این رو موضوع اقتباس منتفی می شود.
۲. سیر تاریخی زبان های سامی نشان می دهد که این زبان ها دارای مجموعه عناصر مشترک بوده اند که ویژگی مشترک مجموعه ی سامی در اکثر دوره های کهن به شمار می آید و بررسی های زبان شناختی، نقاط آغازینی برای تطور و تحول هر کدام از این زبان ها کشف نموده است.
۳. شباهت های ساختاری و معنایی واژه فتح و مشتقاتش در سه زبان عبری، سریانی و عربی و موارد کاربرد مشابه در عهدین و قرآن و همچنین در زبان اکدی با تلفظ «patu=pitu»، در اوگاریتی و عربی جنوبی با تلفظ «pth» و در حبشی با تلفظ «fataha» دلیلی بر سامی بودن این واژه داشته، و دلالت بر این دارد که این ریشه در هر سه زبان، تطور و تحول خود را داشته است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. عهد عتیق، (۱۳۹۳ش)، کتابهای شریعت یا تورات، بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، ترجمه پیروز سیار، تهران: هرمس.
۳. عهد جدید، (۱۳۸۷ش)، بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، ترجمه پیروز سیار، تران: نشر نی.
۴. ابن فارس، احمد، (۱۹۷۹م)، معجم مقاییس اللغة، بیروت: دارالفکر الطبعة.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دارصادر.
۶. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

۷. الأعشى، میمون بن قیس، (۲۰۱۰م)، **دیوان الشعر**، تحقیق محمود ابراهیم محمد الرضوانی، دوحه: وزارة الثقافة والفنون والتراث.
۸. باقری، مه‌ری، (۱۳۹۳ش)، **تاریخ زبان فارسی**، تهران: دانشگاه پیام نور.
۹. جفری، آرتور، (۱۳۸۶ش)، **واژه های دخیل در قرآن مجید**، تهران، مترجم: فریدون بدره ای، مشهد: توس.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۴ق)، **الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة**، الطبعة الثالثة، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۱. حکیمی، یعقوب، (۲۰۰۶م)، **فرهنگ عبری - فارسی**، اسرائیل: بی نا.
۱۲. راغب، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، **مفردات الفاظ القرآن**، ترجمه سید غلامرضا خسروی حسینی، (۱۳۸۳ش)، تهران: انتشارات مرتضوی.
۱۳. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل**، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴ش)، **تفسیر المیزان**، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
۱۷. دوبلوا، فرانسوا؛ کریمی نیا، مرتضی، (۱۳۸۲ش)، «نقدی بر کتاب قرائت آرامی - سریانی قرآن»، **ترجمان وحی**، شماره ۱۴، صص ۱۲۰-۱۲۸.
۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۳۸۳ش)، **کتاب العین**، چاپ دوم، قم: انتشارات اسوه.
۱۹. کامری، برنارد و دیگران، (۱۳۸۴ش). **زبان های دنیا و چهارمقاله در زبان شناسی**، ترجمه کوروش صفوی، تهران: سعادت.
۲۰. کریمی نیا، مرتضی، (۱۳۸۲ش)، «مسئله تأثیر زبانهای آرامی و سریانی در زبان قرآن»، **نشر دانش**، شماره ۴، صص ۴۵-۵۶.

۲۱. کمال الدین، حازم علی، (۱۴۲۹ق)، *معجم مفردات المشتوک السامی فی اللغة العربیه*، المطبعه الاولی، قاهره: المکتبه الآداب.
۲۲. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۳. معرفت، محمد هادی، (۱۴۲۸ق)، *مقدمه ای بر علوم قرآن*، ترجمه جواد ایروانی، ۱۳۸۸ش، قم: مؤسسه التمهید.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ اول.
۲۵. موسکاتی سبائینو و آخرون، (۱۴۱۴ق)، *مدخل إلى نحو اللغات السامیه المقارن*، ترجمه: د. مهدی المخزومی و د. عبدالجبار المطلبی، بیروت: عالم الکتب.
۲۶. همتی، محمد علی، (۱۳۹۵ش)، *گزارش، نقد و بررسی آراء کریستف لوکنزبرگ در کتاب قرائت آرامی سریانی قرآن*، قم، انتشارات دانشکده اصول الدین، چاپ اول.
۲۷. یعقوب، اوچین منّا، المطران، (۱۹۷۵م)، *قاموس کلدانی عربی*، بیروت: منشورات مرکز بابل.

28. Britanika, (1995), *Encyclopedia Britanika*, Inc, USA.
29. Costaz, louis, s.j, (2002), *dictionnaire syriaqus- francais, syriac-english dictionary*, Third Edition, Beyrouth, dar el-machreq.
30. Feyerabend, Karl, (1905), *A complete Hebrew-English Pocket-Dictionary to the Old testament*, The International News Company.
31. <http://www.dukhrana.com/peshitta>.
32. <http://www.qbible.com/hebrew-old-testament>.
33. <https://www.amazon.com>.
34. Jennings, William, (1926), *Lexicon to the Syriac New Testament* (peshitta), Oxford at the Clarendon press.
35. Joseph A. Fitzmyer, (1979), "The Phases of the Aramaic Language," in *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* SBLMS 25; Missoula, Mont: Scholars Press.

36. Klein, Ernest, (1987). *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of aeanglish*, Jerusalem.
37. Margoliouth, MRS, (1903), *A Compendius Syriac of R.payne Smith*, Oxford at the Clarendon press.
38. Mingana, (1927), "Syriac influence on the Style of the Koran," *Bulletin of the John Rylands*, Library, V. 11.
39. Orel, V.E. & Stolbova. O.V. (1995), *Hamito-Semitic Etymological Dictionary: Materials for a Reconstruction*. E.J. Brill.
40. Phillips, George, (1866), *Syriac Grammar*, the Third edition, Deighton Bell, London.
41. Phillips, Jon, (2014), <http://aboutworldlanguages.com/chadic-branch>.
42. Reynolds, Gabriel said, (2007), *The Qur'ān in Its Historical Context*, routlede, Taylor & Francic, London.
43. Sawma, Gabriel, (2006), *The quran Misinterpreted, Mistranslated, And Misread, the Aramaic Language of the Quran*, Adi Books.
44. Stanley E. Porter, (1991), *The Language of the New Testament: Classic Essays* Sheffield: Sheffield Academic Press.
45. Stanley E. Porter, (1993), "Did Jesus Ever Teach in Greek?" *Tyn Bul.*
46. Strong, James, (1890), *A concise Dictionary in the Hebrew Bible*, with their renderings in the Authorized English version, Abingdon press Nashville.
47. Thompson, (2017), <http://aboutworldlanguages.com/cushitic-branch>.

Bibliography:

1. The Holy Quran.
2. 'Abul Futūh Rāzī HbA. Rawḍ al-Janān wa Rawḥ al-Jinān fī Tafsīr al-Qur'an. Muhaamd Ja'far Yāḥaqqī & Muhammad Mahdī Nāṣiḥ. Mashhad: Raḍawī Holy Sḥrine' ReḥrcḥeFoḥnḥion; 1408 AH.
3. Al-'A'shā MbQ. Dīwān al-Sḥ'r. Doḥḥ Miniḥry of Cḥḥre; 2010.
4. Baqeri M. History of Persian Language. Np: Payam-e Noor University; 1393 HS.
5. Britanika, EncyclopeḥḥBriḥḥniḥḥ, Inc, USA; 1995.
6. Camrie B. et al. World Languages and Four Papers on Semantics. Tran: Koorosh Safavi. Tehran: Soad; 1384 HS.
7. Costaz L. Dictionnaire Syriaqus-Francais, Syriac-English Dictionary. Beyrouth: Dar el-Machreq; 2002.
8. Farāhīdī KhbA. Kitāb al-'Ayn. Qom: Oḥveḥ; 1383 HS.
9. Feyerabend K. A complete Hebrew-English Pocket-Dictionary to the Old TeḥḥmenḥḥTḥe Inḥernḥionḥḥ NewḥḥCompḥny; 1905.
10. Fitzmyer JA. The Phases of the Aramaic Language in A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays. Missoula. Mont: Scholars Press; 1979.
11. Franswa D. Kariminia M. A Critique of the Book Aramaic-Syriac reading of the Qur'an. Tarjoman-e Wahy. 14, 120-128; 1382 HS.
12. Hakimi Y. Hebrew-Persian Lexicon. Palestine: Minerva publishing ḥḥḥḥ; 2006.
13. Hemmati MA. Report, Critique and Review of Luxemburg's Views in the Book Aramaic-Syriac reading of the Qur'an. Qom: usool Din Univerḥḥy; 1395 HS.
14. <http://www.dukhrana.com/peshitta>.
15. <http://www.qbible.com/hebrew-old-testament>.
16. <https://www.amazon.com>.
17. Ibn Fāris A. Mu'jam-u Maḥāyīs al-Lughah. 'Abdusalām Muhamad Harun. Beirut: Dar al-Fiḥr; 1979.
18. Ibn Manzūr MBM. Līsān al-'Arab. Beirut: Dar al-Sḥḥr; 3rḥḥeḥ 1414 AH.
19. Jawharī IBḥ. Al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabīyyah. Beirut: Dar al-'Ilm lil-Mḥḥā'īn; 1404 AH.

20. Jeffry A. Foreign Vocabulary in the Qur'an. Tran: Fereidoon Badrei. Tehran: Toos; 1386 HS, 2nd ed.
21. Jennings W. Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta). Oxford at the Clarendon Press; 1926.
22. Kamal al-Din HA. Mu'jam Mufradat Mushtarak al-Sami fi al-Lughat al-'Arabiyyah. Cairo: Al-Maktabat al-Ahliyyah; 1429 AH.
23. Kariminia M. The Issue of the Impact of Aramaic-Syriac Languages on the Qur'an. Nashr-e Danesh: 4, 45-56; 1382 HS.
24. Klein E. A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Religious and Academic Purposes. Jerusalem: np; 1987.
25. Makarem Shirazi N. The Commentary of Nemooneh. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah; 1374 HS.
26. Margoliouth MRS. A Compendius Syriac of R. Payne Smith. Oxford at the Clarendon Press; 1903.
27. Ma'rifat MH. An Introduction to the Qur'an. Tran: Javad Irvani. Qom: Al-Tamizeh; 1428 AH.
28. Mingana. Syriac Influence on the Style of the Koran. Bulletin of the John Rylands Library. 11, 77-98; 1927.
29. Mostafawi H. Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qur'an al-Karīm. Tehran: Islamic Research Center; 1368 HS.
30. Muskati Sebatino et al. Madkhal 'ilā Lughat al-Samiyat al-Mugharin. Tran: Mahdi Al-Makhzoomi and Abduljabbar al-Mutallibi. Beirut: Alam al-Kitab; 1414 AH.
31. Orel V. E. & O. V. Stolbova. Hamito-Semitic Etymological Dictionary: Material for Reconstruction. E.J. Brill; 1995.
32. Phillip G. Syriac Grammar. London: Deighton Bell; 1866, 3rd ed.
33. Phillips, Jon; 20 January, 2014; <http://aboutworldlanguages.com/chadic-branch>.
34. Rāghib Isfahāni HBM. Al-Mufradīt fī Gharīb al-Qur'an. Tran: S. Golmrekh Korwi Hojini. Tehran: Moravi; 1412 AH/1383 HS.
35. Reynolds GS. The Qur'an in Its Historical Context. London: Routledge Taylor & Francis; 2007.
36. Sawma G. The Quran Misinterpreted, Mistranslated, And Misread, the Arabic Language of the Quran. A Book; 2006.
37. Stanley E. Porter. Diachronic Texts in Greek. TynB; 1993.

38. Stanley E. Porter. The Language of the New Testament: Classic Essays Sceptic Academic Press 1991.
39. Strong J. A concise Dictionary in the Hebrew Bible, with Their Renderings in the Authorized English Version. Abingdon press Nantiville; 1890.
40. Ṭabāṭabāeī, S. Muhammad Hussein. Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an. Qom: Islamic Publication Office; 1417 AH.
41. Ṭabāṭabāeī, S. Muhammad Hussein. Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an. Tran: M. Bāqer Moṣṭafāvi. Qom: Islamic Publication Office; 1374 HS.
42. Ṭabrisī FbḤ. Majama' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Tehran: Naser Kobrai Publication; 1372 HS.
43. The New Testament is based on the Bible in Jerusalem. Tran: Pirooz Sayar. Tehran: Herme; 1387 HS.
44. The Old Testament: The Books of the Law, or, The Torah Based on the Jerusalem Bible. Tran: Pirooz Sayar. Tehran: Herme; 1393 HS.
45. Thompson, Irene; 3 August, 2017.
<http://aboutworldlanguages.com/cushitic-branch>.
46. Yaqub UM. Almatran. The Lexicon of Arabic-Kaldani. Beirut: Babil Center Publishing; 1975.
47. Zamakhsharī M. Al-Kashshāf 'an Ḥaqāyiq Ghawāmiḍ Al-Tanzīl. Beirut: Dār Kitāb al-'Arabi; 1407 AH.

Critique of Gabriel Sawma's View on "Fātiḥah"

Mohammad-Ali Hemati¹

Vafadar Keshavarzi²

Fatemeh Asakere³

DOI: 10.22051/TQH.2020.25416.2410

Received: 07/04/2019

Accepted: 31/08/2019

Abstract

In 2006 Gabriel Sawma compiled the book "The Qur'an, Misinterpreted, Mistranslated, and Misread: The Aramaic Language of the Qur'an". In his book, he claims that the language of the Qur'an is Aramaic Syriac, trying to prove the adoption of the Qur'an from Jewish-Christian sources. By reviewing the Surahs of the Qur'an, he mentions many vocabulary as witnesses and then analyzes them. He begins by examining the first chapter of the Qur'an with the term *Fātiḥah*, believing that the shadow of the adaptation has even fallen behind the name of the first chapter of the Qur'an. He cites evidences from the Testaments and the Hebrew and Syriac language, in order to prove that it is not an Arabic word but goes back to the Aramaic Syriac language. In this paper, while presenting Gabriel Sawma's views, they would be reviewed and criticized from the aspect of comparative historical linguistics in three Hebrew, Arabic and Syriac languages. The existence of the Qur'anic word in Ignorance Age's poems and the structural and semantic similarities between the word in Arabic, Hebrew, and Syriac Languages prove the fact that it has its root in Sami language, contrary to Sawma's claims.

Keywords: *Fātiḥah*, *Gabriel Sawma*, *Aramaic Syriac*, *the Qur'an*, *Testaments*.

¹. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, The University of Sciences and Teachings of the Holy Qur'an, Faculty of Comparative Studies, Shiraz, Iran.
mohammadalihemati@gmail.com

². Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, The University of Sciences and Teachings of the Holy Qur'an, Faculty of Comparative Studies, Shiraz, Iran. (Corresponding Author)
vafadarkeshavarz@gmail.com

³. MA student of Qur'an and Hadith Sciences, The University of Sciences and Teachings of the Holy Qur'an, Faculty of Comparative Studies, Shiraz, Iran.

f.asakere1390@gmail.com

The Role of “Repetition” in the Harmony of “Surah al-Hūd”, Regarding “Holliday and Hassan’s Pattern”

Batool Meshkinfam¹

Masoumeh Rahimi²

DOI: 10.22051/TQH.2020.25311.2404

Received: 06/04/2019

Accepted: 31/08/2019

Abstract

Holliday and Hassan (1976), two linguists of text filed, believed that the “Repetition” phenomenon, as a lexical factor, besides collocation and grammatical elements (reference, ellipsis, substitution, and conjunction) makes the text totally integrated. The existence of the same units and patterns in Surah al-Hūd is so evident that makes it necessary to investigate the role of repetition in its cohesion based on new patterns of text analysis, as well as to identify the degree of this proposition relation with key concepts of the Surah. To this goal, based on the descriptive-analytical method, the paper examined the data and used statistical tables in order to show that among the triple components of repetition (the same word, synonym and hyponymy), the same word has the most important role in the Surah cohesion. Secondly, it was also showed that the two independent semantic fields (disbelief and belief) of this Surah, which have different and opposite directions, organize a same axis, i.e. “Allah”. In other words, each of these two fields is a part of a wider whole, giving the reader a unified understanding of the total verses.

Keywords: *Repetition, Surah al-Hūd, the Same Word, Synonymy, Hyponymy.*

¹. Associate Professor, Department of Arabic Literature, Al-Zahra University, Tehran, Iran. batoolmeshkinfam@yahoo.com

². PhD student of Arabic language and literature Imam Khomeini International University of Qazvin, Iran (Corresponding Author). masomehrahimi130@yahoo.com

Study of the Concepts of “Ḥadīth” and “Aḥādīth” in the Holy Quran

Omid Qorbankhani¹

Hamed Sharifinasab²

Seyyed Mahmud Ṭayyib Huseini³

DOI: 10.22051/TQH.2019.23772.2291

Received: 27/12/2018

Accepted: 02/03/2019

Abstract

The term “Ḥadīth” (حديث) is of the commonly used vocabulary of the Holy Qur’an, and the term “Aḥādīth” (احاديث) also occurs in several verses and, of course, only in the form of two expressions of “Ja ‘alnāhum Aḥādīth” (جعلناهم احاديث) and “Ta ‘wīl al-Aḥādīth” (تاويل الاحاديث). Based on the literal analytical descriptive method, the present paper examined the two words “Ḥadīth” and “Aḥādīth” in Arabian culture and the Holy Qur’an and concluded that the word “Ḥadīth” does not mean absolute speech, but also it involves a speech containing an event or incident, found in all Qur’anic usages. The term “Aḥādīth” is also put originally as the analogical plural of the term “Uḥdūthah” (احدوثة), which means an event or incident that has been famous among people. In the Holy Qur’an, the expression “Ja ‘alnāhum Aḥādīth” (جعلناهم احاديث), in negative context, refers to the torment of some nations and their transformation into well-known stories and tales, and the expression “Ta ‘wīl al-Aḥādīth” (تاويل الاحاديث) on contrary to the popular interpretation translating it into dreams, is intended for the end and outcome of events.

Keywords: *Ḥadīth, Aḥādīth, Uḥdūthah, The Qur’an, Vocabulary.*

¹. PhD candidate of Comparative Exegesis, University of Qom, Iran.

hadithomid@yahoo.com

². PhD candidate of Qur’an and Hadith sciences, University of Tehran, Iran.

(Corresponding Author)

h.sharifinasab@ut.ac.ir

³. Associate Professor, Research Institute of Hawza and University, Qom, Iran.

tayyebhoseini@rihu.ac.ir

Review of Hakim Nayshābūrī's Method in Verifying and Weakening Hadith: Based on the Hadiths of the Book "Al-Mustadrak 'Ala al-Ṣaḥīḥayn"

Keyhan Soltanian¹

Rahim Khakpour²

Hamzeh Haji³

DOI: 10.22051/TQH.2019.26143.2469

Received: 16/05/2019

Accepted: 31/08/2019

Abstract

Interacting with hadiths, authenticating and weakening of narrators, and describing some hadith terms such as *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *shādh*, *mursal*, *muwqūf*, etc. Hakim Nayshābūrī differs from others: He verifies some hadiths that are not authentic according to other traditionists, and even according to his own bases in his other books such as *ma'rifat 'Ulūm al-Hadīth*. Accordingly, he was accused of being *mutasāhil* (lenient in hadith). This paper, based on descriptive-analytical method, attempts to firstly reveal his opinions on hadiths of *Ṣaḥīḥ*, *Ḥasan*, *Da'īf*, *Mawqūf*, *Mursal*, *Shādh*, *Ziyādāt al-Thiqah*, *citing from a heretic narrator*, *report of sanad and text of narrations*, *Jarḥ* and *Ta'dīl*. Secondly, it compares Hakim's views and method to other traditionists. Thirdly, it shows how much Hakim, in his *al-Mustadrak*, adhered to his bases. It is intended to reveal his bases and views, as well as his own adherence to them. As such, the basic features of Hakim's hadith school would be detected. Based on the reviews and comparisons, it can be said that it is not acceptable to ascribe *tasāhul* to Hakim's method in verifying hadiths of *Mustadrak*, justified by some evidences including his old age, memory weakness, lack of time to edit his book. Also, it is notable that to use his hadiths in *Mustadrak*, one must review both *sanad* and text.

¹. Instructor Department of Quran Science and Hadith, in the Sardasht Branch of Payam-e Noor University, Iran. (Corresponding Author) Kihan_234@yahoo.com

². Assistant Professor of Quran Science and Hadith, in the Mahabad Branch of Payam-e Noor University, Iran.

Khakpour.pnumah@gmail.com

³. Assistant Professor of Quran Science and Hadith, in the Piranshahr Branch of Payam-e Noor University, Iran. hamzehhaji@yahoo.com

**Analysis and Critique of the Influence of Theological
Bases on the Qur'an Interpretation
(Case Study: Sayed Murtaḍā's Views on the Interpretation of the
First Verses of Surah al-'Abas)**

Mohammad Soltani Renani¹

DOI: 10.22051/TQH.2019.25015.2378

Received: 3/3/2019

Accepted: 31/8/2019

Abstract

There is a mutual connection between interpretation of the Holy Qur'an and theological beliefs: in one side, the latter is proved by the Qur'anic verses, and on the other, as *ṣārifah* indications, such beliefs lead to uncover some verses and pass from the true meanings to virtual meanings. Analyzing the scope of the influence of the bases of theology in interpretation reveals disadvantages. In his theological works, Sayed Murtaḍā (d. 436 AH) has explained some verses. Expressing the extent of the Prophet's infallibility and answer to the questions, he interpreted the first verses of Surah al-'Abas. He believed that since *sulk* is a despicable deed which is away of the infallibility of the prophets, the moody person in the first verses of the Surah al-'Abas must be someone other than the Prophet (PBUH). He did not, of course, ascribe the punitive words in these verses to the Prophet (PBUH). Many Shiite commentators have followed Sayed's view. Analysis and critique of Sayed's words will reveal that there have been made some mistakes in adapting the theological beliefs to 'Abas verses, including: disregard for the meaning and the form of "Abas", ignorance of the *mazāidun fīh bāb* (*yazzakkā*), ignorance of the indications in the verses, ignorance of the narrations reporting the cause of the descent, and mistake in the premises of the theological reasoning. These mistakes come from the dominance of theological bases on the rules and principles of the knowledge of interpretation. Focus on them paves the way for the preservation of the limits and rules of each area of interpretation and theology and reduces the possible mistakes of the theological interpretation of the Qur'anic verses.

Keywords: *Sayed Murtaḍā, Surah al-'Abas, Prophet's Infallibility, Theological Bases of Interpretation.*

¹. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Isfahan, Iran. Msr600@gmail.com

Disambiguating the Verse 37 of Surah Al-Ahzab, Based on the Textual and Sanad Criticism of Hadiths

Hojjat Allah Hokmabadi¹

Gholamreza Raeisian²

Abas Esmaeilizadeh³

DOI: 10.22051/TQH.2020.27923.2604

Received: 27/8/2019

Accepted: 9/12/2019

Abstract

Among the verses that have long been discussed among commentators is the verse 37 of Surah al-Ahzab, which refers to the story of Zayd's separation from Zaynab bint Jahsh and then the Prophet's (PBUH) marriage to her. Inaccurate approaches of some commentators, influenced by the fake narratives, made the Prophet's (PBUH) love for Zaynab the main cause of Zayd and Zaynab's divorce. Such misconceptions provide the basis for the enemies of Islam to make a romance out of it, to contaminate the Holy Prophet (PBUH) with it, and to question the infidelity and purity of the prophets. This study, with an analytical and critical approach, examines the documentary content of the narratives and evaluates the views of Shi'a and Sunni commentators. Findings show that because of opposition to the verses, weakness of the narrative, anxiety in the narrative context, existence of Israeli narrations, opposition to infallibility, etc., the approach of some interpreters is wrong. On the other hand, the indications available in the verse, the cause of the verse, the historical debates, and the correct traditions make it clear that the Prophet's (PBUH) marriage to Zaynab has been at the command of God and with the aim of breaking an ignorant tradition regarding the prohibition of marriage with son-in-law's divorced wife. Therefore, the Qur'anic phrase "and hide in your soul what God has shown" means that the Prophet (PBUH) concealed the decree of marrying Zaynab, revealed to him through revelation

Keywords: *Verse 37 of Surah Al-Ahzab, Adopt, Prophet's Marriage to Zaynab Bint Jahsh, Textual and Sand Critique of Hadiths.*

-
1. PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, The University of Mashhad, Iran.
Hojath49@gmail.com
 2. Associate of Qur'an and Hadith Sciences, The University of Mashhad, Iran.
(Corresponding Author) raeisian@um.ac.ir
 3. Associate of Qur'an and Hadith Sciences, The University of Mashhad, Iran.
esmaeelizadeh@um.ac.ir

Reflections on the Issue of Satan' *Khabṭ* in the Verse 2: 275, Regarding Shi'a and Sunni Views

Tal'at Hasani Bafrani¹

Zahra Mahmoudi²

DOI: 10.22051/TQH.2020.25960.2460

Received: 8/5/2019

Accepted: 31/8/2019

Abstract

The verse 275 of Surah al-Baqara, in contrast to the previous verses speaking of charity, points to usury and describes the usurers as those who have been struck (*khabṭ*) by Satan's impact (*mass: touch*). The present article attempts to clarify this description through the exact meaning of the word "*khabṭ*". Most exegetes believe that this word is the same as *mass*, dementia and epilepsy, and hence the description used in this verse shows madness of usurers. They have doubts only about the real or virtual creation of insanity by Satan. Regarding the literal meaning of the words "*qawama*", "*khabṭ*" and "*mass*" and the use of these words in other verses and narratives, it is proved that the purpose of the verse of striking the usurers with the Satan's impact is not dementia of usurers, but is to depict their rising that is in opposite direction to the nature of human (*faṭrah*) and will change their mind and cause to their downward move.

Keywords: *khabṭ*, *Mass*, *Dementia*, *Usury*, *Nature*, *the Verse of Satan's Mass*.

¹. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Qom University, Iran. t.hasani16@gmail.com

². PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, Qom University, Iran. (Corresponding Author) zahra.mahmudi.m@gmail.com

Contents

- 1-34 **Reflections on the Issue of Satan' Khabṭ in the Verse 2: 275, Regarding Shi'a and Sunni Views**
Tal'at Hasani Bafrani
Zahra Mahmoudi
-
- 35-70 **Disambiguating the Verse 37 of Surah Al-Ahzab, Based on the Textual and Sanad Criticism of Hadiths**
Hojjat Allah Hokmabadi
Gholamreza Raeisian
Abas Esmaeilizadeh
Hamid Fahimitabar
-
- 71-98 **Analysis and Critique of the Influence of Theological Bases on the Qur'an Interpretation (Case Study: Sayed Murtaḍā's Views on the Interpretation of the First Verses of Surah al-'Abas)**
Mohammad Soltani Renani
-
- 99-135 **Review of Hakim Nayshābūrī's Method in Verifying and Weakening Hadith: Based on the Hadiths of the Book "Al-Mustadrak 'Ala al-Ṣaḥīḥayn"**
Keyhan Soltanian
Rahim Khakpour
Hamzeh Haji
-
- 137-163 **Study of the Concepts of "Ḥadīth" and "Aḥādīth" in the Holy Quran**
Omid Qorbankhani
Hamed Sharifinasab
Seyyed Mahmud Ṭayyib Huseini
-
- 165-200 **The Role of "Repetition" in the Harmony of "Surah al-Hūd", Regarding "Holliday and Hassan's Pattern"**
Batool Meshkinfam
Masoumeh Rahimi
-
- 201-223 **Critique of Gabriel Sawma's View on "Fātiḥah"**
Mohammad-Ali Hemati
Vafadar Keshavarzi
Fatemeh Asakere

In the name of Allah, the compassionate the merciful
Researches of Quran and Hadith Sciences (44)

Journal of Quran and Hadith Sciences
Vol.16, No.4, Serial.44, Winter 2020

Publisher: Al-Zahra University
Editor in Chief: Dr. Fathiyeh Fattahizadeh
Managing Director: Dr. Parvin Baharzadeh

Editorial Board:

Dr. Parvin Baharzadeh	Associate 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	Associate Professor, Tehran University
Dr. Mohsen Qasempour	Full Professor, Kashan University
Dr. BiBi Sadat Razi BAHabadi	Associate Professor, Alzahra University

Executive Manager: Zahra Mardani
English Editor & Translator: Dr. Ali Hasan Nia
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 its components.
- 3.** Providing suitable ground for expressing new ideas, criticizing or explaining them in order to answer the cognitive questions of today's generation and to lay the foundation of religious culture.
- 4.** To pay special attention to contemporary scholar's ideas in the field of religion, especially women's issues with respect to Qur'ān and Hadith.

This magazine is accessible in the following websites:

www.noormagz.com

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

Tel: 85692940 - Fax: 88041576

ISSN: 2008-2681