

بسم الله الرحمن الرحيم  
فصلنامه علمی

# تحقیقات علوم قرآن و حدیث (۴۸)

سال هفدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹، پیاپی ۴۸

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

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

سر دبیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

## هیأت تحریریه

پروین بهارزاده	دانشیار دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه.)
عبدالکریم بی آزار شیرازی	دانشیار دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه.)
سیدمحمدباقر حجتی	استاد دانشگاه تهران
بی بی سادات رضی بهابادی	دانشیار دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه.)
نهلله غروی نائینی	استاد دانشگاه تربیت مدرس
فتحیه فتاحی زاده	استاد دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه.)
محسن قاسم پور	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 الزهرا(س)، ساختمان

خوارزمی، طبقه سوم، دفتر مجلات دانشکده الهیات

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

پست الکترونیک: [quranhadith@alzahra.ac.ir](mailto:quranhadith@alzahra.ac.ir)

شماره شاپای الکترونیکی: 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](http://www.noormags.com)

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

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

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

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

سال هفدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹، پیاپی ۴۸

### فهرست مطالب (به ترتیب نام نویسندگان)

- ۱-۳۷ سبک‌شناسی سوره احقاف با محوریت سبک ابهام  
پرویز آزادی
- ۳۹-۷۱ نگاهی نو به «امیت نبی»  
ابوالفضل خوش‌منش، مرضیه پوران
- ۷۳-۱۰۸ پژوهشی در باره زبان جنسیت زده عربی و بازنمایی آن در قرآن  
کریم  
مریم خیری، شهریار نیازی، مژگان سرشار
- ۱۰۹-۱۴۲ قرآینی در بازشناسی مرجع ضمیر در اسناد ضمیری الکافی  
سید علی دلبری، علی‌اکبر حبیبی‌مهر
- ۱۴۳-۱۷۳ واکاوی عوامل ایمان‌ناپذیری اقوام از دیدگاه قرآن کریم با روش  
«تحلیل محتوای مضمونی»  
رامین طیارنژاد، زهره اخوان مقدم، زهرا منصوری
- ۱۷۵-۲۱۲ گفتمان کاوی جریان‌های نفوذ فکری - فرهنگی دشمنان در عصر  
امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)  
میثم مطیعی، محمد عترت دوست، مرتضی سلطانی
- ۲۱۳-۲۴۱ نقش مؤلفه‌های کاربردشناختی در تبیین آیات مشتمل بر تعاملات  
اجتماعی قرآن با اهل کتاب با تأکید بر آیه ۹۳ سوره آل عمران  
زهرا هاشمی، شادی نفیسی، سیده فاطمه هاشمی

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

سال هفدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹، پیاپی ۴۸، مقاله پژوهشی، صص ۱-۳۷

## سبک‌شناسی سوره احقاف با محوریت سبک ابهام

پرویز آزادی<sup>۱</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2020.30935.2819

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۳۱

### چکیده

سبک‌شناسی قرآن کریم یکی از علوم جدید قرآنی متخذ از زبان‌شناسی است. سبک‌شناسی، مطالعه سبک‌های ساختی، آوایی و معنایی یک متن است. این علم انواع سبک‌های بیانی قرآن کریم را مورد مطالعه قرار می‌دهد. در این نوشتار یکی از ابعاد سبک‌شناسی سوره احقاف؛ یعنی سبک ابهام مورد تحلیل قرار گرفت. بر اساس این مطالعه، سبک ابهام، سبک معنایی و بیانی غالب سوره احقاف است. با توجه به اینکه محور اساسی این سوره یکی از روحیات منفی اخلاقی انسانی یعنی استکبار است، خداوند جهت درمان این ویژگی منفی و هشدار به انسان، از شیوه بیانی ابهام استفاده می‌کند. سبک بیانی ابهام، در سبک ساختی از واژگان غریب و ناآشنا استفاده می‌کند؛ در سبک دستوری از ساخت‌های دستوری مجمل بهره می‌برد، و در سبک معنایی به بیان موضوعاتی می‌پردازد که برای مخاطب ناآشنا و غریب است و در سبک آوایی نیز از آواهایی

---

<sup>۱</sup> استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

استفاده می‌کند تا مخاطب را به حیرت وادارد. خداوند حکیم با به کار بردن سبک ابهام در برابر مستکبرانی که خود را همه‌دان (عالم) و همه‌کاره (قادر) می‌دانند، آنها را به ضعف و درماندگی‌شان آگاه می‌سازد تا به عجز خود پی برده و راه بندگی در پیش گیرند.

**واژه‌های کلیدی:** سوره احقاف، زبان‌شناسی، سبک‌شناسی، سبک ابهام، سبک واژگانی، سبک ساختی، سبک آوایی.

### مقدمه و طرح مسئله

سبک‌شناسی یکی از گرایش‌های مهم زبان‌شناسی است. گاهی آن را سبک‌شناسی ادبی یا زبان‌شناسی ادبیات می‌نامند؛ زیرا بیشتر متن‌هایی که با روش‌های سنتی سبک‌شناسی تحلیل شده‌اند، متن ادبی هستند. سبک‌شناسی مطالعه بخش عاطفی زبان است که به بررسی دلایل انتخاب یک طرز بیان و رابطه بین گوینده و سبک بیانش می‌پردازد (فتوحی، ۱۳۸۷، صص ۱۰۵-۱۰۶).

به دلیل نو بودن روش مطالعه سبک‌شناسی در علوم قرآنی، سوابق این مطالعه اندک است. سبک‌شناسی تلاش دارد اصولی را بنیان نهد که بر اساس آن، انتخاب‌های خاص مؤلف را شرح دهد (Abdul- Raof, 2004, p.9).

واژه «سبک» در اصل به معنای «ذوب کردن طلا و نقره و در قالب ریختن آنها» است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۳۸). بیشترین کاربرد سبک به صورت سبک زبانی، سبک هنری و سبک ادبی است. سبک ادبی به معنای سبک دوره ادبی، دوره زمانی خاص همانند سبک عراقی یا خراسانی و همچنین به معنای ویژگی‌های مختلف فردی اشاره دارد که سبک هر کس را متمایز از دیگری می‌سازد؛ همانند سبک ادبی حافظ، ولی سبک زبانی به کار بستن اشکال مختلف زبانی بر اساس موقعیت‌های مختلف فردی، اجتماعی، تاریخی، جغرافیایی، نوع ارتباط با مخاطب و ... است (قاسمی، ۱۳۹۳، صص ۱۷-۱۸).

سبک در زبان فراتر از سطح ظاهری زبان است؛ بدین معنی که سبک بخش ضروری معنایی است که توسط نویسنده ارائه شده است (Green, 1992, p.312). سبک شناسی بررسی ابزارهای بیانی است که برای اندیشه‌هایی خاص به کار می‌رود و علاوه بر تحلیل سبکی به توصیف هدف و تأثیرات آن می‌پردازد (فتوحی، ۱۳۸۷، صص ۱۰۵-۱۰۶).

سبک وحدتی است که در یک اثر مشاهده می‌شود؛ یعنی ویژگی یا ویژگی‌های مشترک و متکرر در یک اثر. برخی از این ویژگی‌های سبک‌ساز آشکار، ولی معمولاً پوشیده و پنهان است (شمیسا، ۱۳۷۴، صص ۱۳-۱۴). سبک‌شناسی معطوف به آگاهانه‌ترین و پیچیده‌ترین کاربردهای زبان در ادبیات است. سبک ماهیت پیچیده‌ای دارد و هرچند برای مخاطبان حساس کیفیتی آشکار دارد ولی سخن گفتن درباره آن و توصیفش بسیار دشوار است (قاسمی، ۱۳۹۳، صص ۲۲۰-۲۲۱). می‌توان مجموع عوامل ایجاد یک سبک خاص را در داشتن این سه ویژگی خلاصه کرد: نگرش خاص، گزینش و عدول از هنجار (شمیسا، ۱۳۷۴، ص ۱۵)؛ بنابراین یک سبک خاص با داشتن هر سه شرط گفته شده از سایر سبک‌ها متمایز می‌شود. شایسته است زبان شاعر و هنرمند در قالب زبان هنری و ادبی مورد بررسی قرار گیرد و بیش از اینکه به مدل‌های مطابقی یک اثر توجه شود، به الهامات ناشی از آن و القائات مدنظر مؤلف توجه شود (ویس، ۱۳۹۴، مقدمه مترجم).

سبک‌شناسی بر ادبیت ادبیات سیطره دارد و اموری را بررسی می‌کند که در گام اول کلام هنری را از دیگر سطوح گفتمان و در گام دوم از دیگر هنرهای بشری متمایز می‌کند (ویس، ۱۳۹۴، ص ۱). به گفته سبک‌شناس فرانسوی «کُمت دُ بوئُن»<sup>۱</sup>، «سبک همان خود شخص است»<sup>۲</sup> یعنی سبک ظرف تجلی ویژگی‌های خاص و منحصر به فرد مؤلف یا گوینده است (فتوحی، ۱۳۸۷، صص ۶۲-۶۳).

در سخن پنهان شدم مانند بو در برگ گل      میل دیدن هر که دارد در سخن بیند مرا

---

<sup>۱</sup>. Comte de Buffon

<sup>۲</sup>. Le Style c'est l'homme meme



اثر هر آفریننده یک دایره واژه‌شناسی دارد (غیاثی، ۱۳۶۸ش، ص ۳۳). به عبارت دیگر سبک، نمودار روحانیت آفریننده است و حتی سبک همان شخصیت فرد است (غیاثی، ۱۳۶۸ش، ص ۳۸). مشابه این نظر را می‌توان در بیان امام علی (ع) دید که «فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۸۴۶). قرآن کریم نیز به عنوان یک گونه، از ویژگی‌های متمایز زبانی و سبکی خاص خود بهره می‌برد (Abdul-Raof, 2018, p.3). با این وصف سبک‌شناسی قرآن، همان خداشناسی است؛ چراکه با شناخت سبک بیانی قرآن کریم، مقصود و وجود خداوند بهتر شناخته می‌شود. هدف این نوشتار شناسایی یکی از ویژگی‌های سبکی قرآن کریم در یکی از سوره‌های آن است.

سبک‌شناسی سوره‌های قرآن کریم از آنجا اهمیت می‌یابد که خداوند چون حکیم است در بیان خود مقتضای حال مخاطب و نیازها و ضرورت‌های هدایتی او را مدنظر قرار می‌دهد، این توجه علاوه بر گنجاندن محتوای مناسب در گفتار، شامل نوع بیان (سبک بیانی) که بیشترین تأثیر را بر مخاطب بگذارد نیز می‌شود. از آنجایی که هر سوره به عنوان یک گفتار مستقل دیده می‌شود (همانند یک خطابه یا نوشتار مستقل) تلاش می‌شود در مطالعات سبک‌شناسی سبک بیانی خداوند در سوره‌ها کشف شود تا هم درک بهتری از مخاطب زمان نزول قرآن کریم حاصل شود و هم تناسب محتوای بیان شده با نیازهای آنها بهتر درک شود. نتیجه به دست آمده می‌تواند در به روزرسانی پیام قرآنی و کاربردی‌تر ساختن محتوا و مضامین عالی قرآن کریم برای انسان امروزی به کار آید. به عنوان مثال نتیجه‌ای که در این سوره حاصل شده این است که خداوند با انسان مستکبر با سبک خاصی سخن می‌گوید تا هم استکبار او درمان شود و هم راه بندگی بر اساس روحیاتش به او آموزش داده شود. جهت تألیف این پژوهش سوره احقاف بارها و بارها مورد قرائت، تدبر و مطالعه تفسیری قرار گرفت تا اینکه به فضل الهی سبک بیانی ابهام در آن یافت شد و ابعاد مختلف سبک بیانی ابهام آن مورد بررسی قرار گرفت که در ادامه می‌آید.

### پیشینه تحقیق

در موضوع سبک‌شناسی سوره‌های قرآن کریم تاکنون مقاله‌های متعددی تألیف شده است که به این موارد اشاره می‌شود: «بررسی سبک‌شناسی نحوی در سوره الانسان» (یاری اصطهباناتی و کامکار مقدم، ۱۳۹۶، صص ۱۲۱-۱۴۰)، «تأملات فی سوره الکوثر المبارکه (دراسة أسلوبیة)» (خشان، ۱۴۳۶ق، صص ۲۶۳-۲۸۶)، «تحلیل کارکرد ساخت‌آوایی سوره محمد (ص) در القای معنا» (زیبائی و سیدی، ۱۳۹۷، صص ۷۳-۹۴)، «سبک‌شناسی سوره‌ی جمعه» (سازجینی و یوسفی تازه‌کندی، ۱۳۹۵ش، صص ۱۷۹-۱۹۸)، «سبک‌شناسی سوره مریم» (خاقانی اصفهانی و اصغری، ۱۳۸۹ش، صص ۹۳-۱۰۶)، «سبک‌شناسی سوره نازعات» (مومن نژاد و همکاران، ۱۳۹۶ش، صص ۲۵-۴۷)، «سبک‌شناسی محسنات معنوی سوره نساء» (هادیلو و همکاران، ۱۳۹۳ش، صص ۵۹-۷۹)، «سوره الشمس؛ دراسة أسلوبیة» (حسین خشان الهاشمی، ۱۴۳۳ق، صص ۲۸۱-۲۹۸)، «سوره القیامه دراسة أسلوبیة (المستوی الإیقاعی و الصوتی)» (عوده، ۱۴۳۳ق، صص ۳۳۶-۳۵۰)، «نگاهی سبک‌شناختی به سوره یس با تکیه بر دیدگاه‌های ساختارگرایی» (خضری و همکاران، ۱۳۹۵ش، صص ۸۹-۱۱۳)، «دراسة أسلوبیة فی سوره القدر وفق نظریة دوسوسور» (بختیاری و مشکین فام، ۱۳۹۴ق، صص ۹۱-۱۰۸)، «بررسی سوره عبس از دیدگاه سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو» (جرفی و محمدیان، ۱۳۹۳ش، صص ۱-۱۲) و «سبک‌شناسی سوره واقعه بر اساس تحلیل زبانی» (آزادی و نیکخواه، ۱۳۹۷ش، صص ۶۵-۸۶).

سوره احقاف از جنبه‌های دیگری نیز مورد مطالعه قرار گرفته است همانند «احقاف، نمونه‌ای از افزایش وضوح در روند تاریخی تفسیر» (پاکتچی، ۱۳۸۶ش، صص ۸-۲۸)، «بررسی اهمیت جغرافیایی سرزمین احقاف قرآن» (خاتمی و همکاران، ۱۳۹۰ش، صص ۵۹-۷۲)، «بررسی روابط متنی قرآن؛ مطالعه موردی سوره احقاف» (صحرایی و نصرتی موموندی، ۱۳۹۳ش، صص ۶۷-۸۸) و «اهداف سوره الاحقاف» (شحاته، ۱۳۹۸ق، صص ۶-۱۲). همانطور که ملاحظه می‌شود سوره احقاف از منظر سبک‌شناسی تاکنون مورد مطالعه قرار نگرفته است.

## ۱. آشنایی با سبک ابهام

در ادبیات هر کلمه، اصطلاح، عبارت، جمله یا متنی که به درستی و با قطعیت فهمیده نشود و ذهن مخاطب را به بی‌معنایی، چندمعنایی، یا به معنایی نامتعارف و یا فراتر از صورت آشنا و معمول خود دلالت دهد، از مصادیق ابهام<sup>۳</sup> است. (شیری، ۱۳۹۰، ص ۱۶) اگر معنای مورد نظر به صورت مبهم بیاید موجب بلاغت، متن شده و آن را تحسین برانگیز و فاخرتر می‌سازد؛ به این دلیل که وقتی به صورت مبهم به گوش شنونده می‌رسد، شنونده تمامی احتمالات را در نظر می‌گیرد. همانند این آیه که و «وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ» که به صورت مبهم آمده و در ادامه تفسیر آن آمده است «أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ» (حجر ۱۵/۱۵-۶۵) این نحو بیان موجب فاخرتر و فصیح‌تر شدن متن می‌شود؛ چراکه شنونده را در حیرت و تفکر فرو می‌برد و از وقتی آن را می‌شنود ذهنش درگیر آن شده و به دانستن وجوه ابهام مشتاق‌تر می‌شود (العلوی، ۱۳۳۲، صص ۷۸-۷۹)؛ بنابراین ابهام موجود در سوره احقاف نشانگر بلاغت خاص این سوره است.

ایجاد ابهام و مواجه ساختن مخاطب با مبهمات و مجهولات هستی یکی از بهترین روش‌هاست تا از این طریق تفکر و تخیل مخاطب به فعالیت واداشته شود و این چنین تفکر و تخیل پویا شود. (شیری، ۱۳۹۰، ص ۱۶) وقتی ابهام در کلامی به کار می‌رود موضوع مبهم را دارای شأن و جایگاه بالاتری نشان می‌دهد و علاوه بر این شنونده را تشویق به دانستن وجه ابهام و مشتاق‌تر به پی بردن به آن می‌سازد. (ابن اثیر، بی‌تا، ص ۱۹۶)

ابهام به دو نوع ادبی و زبانی تقسیم می‌شود که می‌توان نام خودآگاه و ناخودآگاه را نیز بر آن نهاد. در ابهام ادبی به عمد و با استفاده از آرایه‌های مختلف ادبی در سخن ابهام ایجاد می‌شود. (جوهری، ۱۳۸۷، ص ۱۸۷) ابهام زبانی با ابهام هنری که ادبیات نیز ذیل آن قرار می‌گیرد، متفاوت است. در نوع اول ابهام مرادف با غموض و پیچیدگی است که نوعی نقص محسوب می‌شود ولی در ابهام هنری مجال دریافت‌های متکثر و چندمعنایی اثر ایجاد می‌شود و به خواننده فرصت داده می‌شود تا در بازآفرینی اثر با آفریننده آن مشارکت داشته

<sup>۳</sup>. Ambiguity

باشد. این پدیده هنری بیشتر در قالب ابهام صرفی، نحوی، تصویری، تعبیری و توصیفی ظاهر می شود که هر کدام از گونه های ابهام ابعاد مهمی از بار هنری متن را آشکار می کند. (امامی، ۱۳۹۰، ص ۷) این امر نیز به این دلیل است که ادبیات گوهر ذاتی خود را در پنهان ساختن معنا و به تأخیر انداختن ادراک آن می داند ولی زبان به عنوان یک ابزار ارتباطی باید روشن و عینیت پذیر باشد. تفاوت زبان و ادبیات در اینجاست؛ یعنی ابهام برای متن ادبی برتری است. (فتوحی، ۱۳۸۷، ص ۲۰) ابهامی که در سوره احقاف مورد توجه قرار گرفته است از نوع دوم (زبانی) است؛ یعنی سبک بیانی نه از ضعف گوینده است که نمی تواند مقصود خود را به صورت واضح بیان نماید بلکه مهارت و توانایی خاصی در گوینده است که با استفاده از آن منظور خود را متناسب با حال مخاطب، بهتر و دقیق تر می رساند. معادل بحث ابهام در ادبیات، اجمال در علوم قرآنی است. مجمل از نظر لغوی به معنای ابهام است (الحفناوی، ۱۴۲۲، ص ۲۷۶) و در علوم قرآنی مجمل چیزی است که دلالت آن آشکار نباشد. (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۶۴۱).

## ۲. معرفی سوره احقاف

سوره احقاف آخرین سوره از گروه سور حوامیم در ترتیب مصحف ر سمی (۴۰-۴۶) و همچنین در ترتیب نزول مشهور (۶۰-۶۶) است. این سوره از سوره های ثلاثین (سی یا سی و چند آیه) است. در آغاز جزء ۲۶ قرار دارد و به چهار واحد موضوعی تقسیم می شود (لسانی فشارکی، ۱۳۶۷، ج ۶، ص ۶۷۳). سوره احقاف دارای ۳۵ آیه به شمارش کوفی و ۳۴ آیه به شمارش بصری و مدنی است؛ اختلاف نیز در شمارش «حم» به عنوان یک آیه است (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۲۶۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۲۳). برخی کل سوره را مکی می دانند (ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۹، ص ۲۳۷) ولی عده ای آیه دهم را (دینوری، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۳۰۶؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۱۲) آن هم شاید به علت قائل بودن به شأن نزول این آیه درباره عبدالله بن سلام (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۲۳) مدنی می دانند.

برخی نیز آیه ۳۵ (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۱۰۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۱۲) و برخی آیات ۱۵-۱۷ را به دلیل قائل بودن به شأن نزول این آیات درباره عبدالرحمن بن ابوبکر (دینوری، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۳۰۶) مدنی می‌دانند. در برخی روایات از حوامیم با تعبیر «تاج قرآن» یاد شده است (صادق، ۱۴۰۶، ج ۲۷، ص ۷) و برای کسی که سوره احقاف را بخواند ثواب‌های بی‌شماری ذکر شده شد (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۹، ص ۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۲۳).

محتوای کلی سوره احقاف شامل یک مقدمه، چهار بخش اصلی، و یک خاتمه است بدین شرح:

- مقدمه یا ورودیه (۱-۳): محور اصلی سوره یعنی اعراض کافران از انذار بیان شده است.

- بخش اول (۴-۱۴): دلایل اثبات حقانیت رسول، کتاب و قیامت و تحلیل توجیهات کافران.

- بخش دوم (۱۵-۲۰): مواجهه انسان شاکر و کافر با موضوع هدایت و سرانجام هر دو گروه.

- بخش سوم (۲۱-۲۸): داستان قوم عاد.

- بخش چهارم (۲۹-۳۴): داستان مواجهه جنیان با موضوع هدایت و سرانجام معرضان.

- نتیجه‌گیری (۳۵): توصیه به پیامبر اکرم (ص) بر صبر و تذکر اینکه عاقبت فاسقان هلاکت است.

## ۲-۱. مخاطبان و موضوع سوره احقاف

مخاطب این سوره افرادی هستند که دارای ویژگی استکبارند؛ کسانی که خود را بسیار توانمند و دانا می‌دانند و مدعی‌اند می‌توانند تمام خیر را به سوی خود جلب کنند و تمام شر را از خود دفع کنند. این ویژگی را در آیات متعدد این سوره می‌توان مشاهده کرد که به بارزترین آنها اشاره می‌شود:

۱. کسانی که مدعی هستند همه چیز را می‌دانند و خود شان بهتر تشخیص می‌دهند. خداوند از آنها می‌خواهد اگر کتابی یا علمی برای ادعای خود دارند بیاورند و سخنشان صرفاً ادعای ناشی از تکبر نباشد: «أَتُوبِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَنَايَةٌ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (احقاف: ۴).
۲. هر چه مخالف میلشان باشد را سحر و افترا می‌نامند: «هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ أَمْ يَقُولُونَ افْتِرَاءً» (احقاف: ۷-۸).
۳. اگر موضوعی مورد پسندشان نباشد می‌گویند اگر خوب بود ما زودتر می‌پذیرفیم و وقتی هم دیگران با آن هدایت می‌شوند، می‌گویند افک قدیم است: «لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِنْكُتٌ قَدِيمٌ» (احقاف: ۱۱).
۴. در برابر کسی که او را به یاد و باور معاد می‌اندازد با تندى و تحقیر سخن می‌گویند: «أَفَبِ لَكُمَا أَتْعِدَانِي أَنْ أُخْرِجَ وَ قَدْ خَلَّتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي ... مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (احقاف: ۱۷).
۵. در روز قیامت استکبارشان در دنیا، به آنها یادآوری می‌شود: «فَالْيَوْمَ نُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ بِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ» (احقاف: ۲۰).
۶. همواره خود را حق به جانب دانسته و بیم‌دهنده را متهم می‌سازند: «قَالُوا أَ جِئْنَا لِنَتَأَفَّكُنَا عَنْ أَهْلِنَا فَأَتَيْنَا بِمَا نَعِدُنَا إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ» (احقاف: ۲۲).
۷. به آنان یادآوری می‌شود آنچه به آن مغرور شده‌اید علم نیست و علم صرفاً نزد خداوند است و شما قومی جهالت‌پیشه هستید: «قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَ أُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ وَ لَكِنِّي أَرَأَيْتُمْ قَوْمًا يَجْهَلُونَ» (احقاف: ۲۳).
۸. حتی موقع دیدن عذاب نیز می‌گویند ما بهتر می‌دانیم آن چیست و بادهای باران‌زا هستند در صورتی که عذابی است که در کمال ناباوری آن را درخواست می‌کردند: «فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أُوْدِيِّهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمَطَّرْنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ» (احقاف: ۲۴).

۹. در برابر مستکبران یادآوری می‌شود که اگر هم نپذیرید نمی‌توانید بر خداوند غلبه کنید و کسی از شما در برابر خداوند حمایت نمی‌کند: «وَمَنْ لَا يُجِبْ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَيْسَ لَهُ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءُ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (احقاف: ۳۲).
۱۰. یادآوری اینکه در معاد دچار عذاب خواهند شد: «كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ بَلَاغٌ فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ» (احقاف: ۳۵).

## ۲-۲. بیان اجمالی داستان قوم عاد

داستان قوم عاد در سوره‌های دیگر قرآن کریم نیز آمده است که این سوره‌ها را به چند گروه می‌توان تقسیم کرد:

الف) گروه اول سوره‌های اعراف (۶۵-۷۲)، هود (۵۰-۶۱)، شعراء (۱۲۳-۱۴۰) و فصلت (۱۳-۱۶) هستند که در آنها داستان قوم عاد با دعوت پیامبرشان به یکتاپرستی با ارائه بینه آغاز می‌شود و بعد از انکار و تکذیب قوم، در نهایت با عذاب به پایان می‌رسد.

ب) گروه دوم سوره‌های توبه (۷۰)، ابراهیم (۹-۱۷)، حج (۴۲)، ص (۱۱-۱۶)، غافر (۳۰-۳۱) و ق (۱۲-۱۵) هستند که فقط به عذاب قوم عاد در کنار سایر اقوام و سرنوشت مشترک آنان اشاره می‌شود. در این گروه به طور کلی بیان می‌شود که این اقوام پیامبران را تکذیب کردند و خداوند آنان را مجازات کرد.

ج) گروه سوم سوره‌های قمر (۱۸-۲۱) و حاقه (۴-۸) هستند که با بیان تکذیب نبی توسط قوم عاد شروع می‌شود و در نهایت با عذاب نابود می‌شوند.

د) گروه چهارم سوره احقاف (۲۱-۲۵) است که در این سوره بر خلاف سایر سوره‌ها داستان قوم عاد با انذار به احقاف توسط اخا عاد شروع می‌شود و با انکار و تکذیب قوم و بینه‌های نبی ادامه می‌یابد و سرانجام با عذاب قوم به پایان می‌رسد.

وقتی داستان با انذار شروع می‌شود بدین معنی است که قبل از آن مباحث زیادی میان نبی و قوم صورت گرفته و پیامبر از هدایت آنان ناامید شده و آنها را از عذاب می‌ترساند؛ باز با این حال قوم عاد به تکذیب خود ادامه می‌دهد و عذاب خداوند نازل می‌شود. تفاوت

دیگر این سوره با گروه‌های دیگر این است که در سوره عاد به یکی از ویژگی‌های خاص این قوم اشاره کرده که در سوره‌های دیگر نیامده است و آن متوهم بودن قوم عاد تا آخرین لحظه و اینکه تا لحظه نزول عذاب نیز به انکار پرداختند و سخنان نبی برای آنها هیچ اعتباری نداشته و فقط به علم خود اکتفا می‌کردند.

شاهد این بحث در آیه «فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَّتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا» است که با دیدن بادهای حامل عذاب هنوز هم فکر می‌کردند این بادهای وعده دهنده ابرهای باران‌زا است و با وجود وعده نبی بر عذاب به هیچ وجه آن را باور نکرده بودند. به نظر می‌رسد قوم عاد دچار کم آبی بوده و انتظار باران را می‌کشیدند که در سوره هود به آن اشاره شده است: «وَ يَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَ يَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَ لَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ» (هود: ۵۲) که پیامبر وعده می‌دهد در صورتی که ایمان بیاورد باران نازل خواهد شد. سوره احقاف متکفل بیان بخشی از داستان قوم عاد است که دیگر ایمان نمی‌آوردند و سخن هیچ کسی برای آنان اعتباری ندارد و جز عذاب راهکار دیگری باقی نمانده است.

### ۳. بررسی سبک ابهام در سوره احقاف

مخاطب اصلی این سوره روحیه مستکبرانه انسان است. قرآن کریم در این سوره در برابر مستکبر از سبک خاصی برای سخن گفتن استفاده کرده و آن سبک ابهام است. مبهم سخن گفتن به نحوی است که مخاطبی که خود را برتر می‌داند به درستی متوجه منظور نمی‌شود و برای فهم نیاز به سؤال دارد و این یعنی مقابله با استکبار. فرد متکبر نه از کسی سؤال می‌کند و نه خود می‌داند و نه توانایی درک و فهم دارد و همچنان در حیرت و سرگردانی باقی می‌ماند. در نهایت اینکه این سوره برای مخاطب مستکبر جز اضطراب و آشفتگی چیزی ندارد و او را از درون دچار آشوب و اضطراب فراوان می‌کند.

سبک‌شناسی این سوره در سه سطح صورت می‌گیرد:



### ۳-۱. سطح ساختی

#### ۳-۱-۱. بررسی سطح واژگانی

از نظر ساختی، واژگانی در این سوره به کار رفته است که نیاز به توضیح دارند؛ یعنی در خود ابهام دارند و موجب ایجاد ابهام و حیرت در مخاطب می‌شوند. یکی از عواملی که بر ابهام این واژگان می‌افزاید این است که در سوره احقاف واژگانی وجود دارد که خاص این سوره است و در هیچ جای دیگر قرآن کریم نیامده است. واژه‌هایی با این ویژگی عبارتند از:

#### ۳-۱-۱-۱. «اثارَةٌ»

این واژه فقط در سوره احقاف وجود دارد. از نظر مفسران معانی و مصادیق متعددی برای آن بیان شده است: علم خاص، علم به ارث رسیده از گذشتگان، علمی که تاکنون کسی ندیده است، بینه، و باقی مانده علم. «أَثَارَةٌ مِنْ عِلْمٍ» نیز منظور باقی مانده از علم است (طبری، ج ۲۶، ص ۳). این توضیحات نشانگر خاص بودن این واژه و ابهامی است که در آن وجود دارد.

#### ۳-۱-۱-۲. «بِدْعٍ»

واژه «بِدْعٍ» به معنای ایجاد کردن چیزی است که نه قبلاً نمونه‌ای داشته و نه یادی از آن بوده و نه شناختی نسبت به آن وجود داشته است (فراهیدی، ج ۲، ص ۵۴). این واژه در آیه ۶ سوره احقاف آمده است: «قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ». در میان مفسران «بِدْعًا» به معنای اول است؛ یعنی من اولین پیامبر نیستم (یزیدی، ج ۱، ص ۳۳۷). روایات فراوانی نیز در این معنی وجود دارد (طبری، ج ۳۶، ص ۵). این واژه نیز خاص سوره احقاف است. این واژه به دلیل مفهوم خاص خود و همچنین اینکه فقط در این سوره آمده است در درون خود ابهام ایجاد می‌کند.

### ۳-۱-۱-۳. «کُره»

واژه «کُره» که در آیه ۱۵ آمده است: «حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا» به این قرائت و معنا صرفاً در سوره احقاف آمده است. در سایر سوره‌ها «کُره» (نساء: ۱۹) به معنای بر خلاف میل (ترجمه آیتی) و در سایر سوره‌ها (توبه: ۵۳، رعد: ۱۵، فصلت: ۱۱) با هم‌نشین «طوع» به معنای به رغبت و یا بی میلی (ترجمه فولادوند) آمده است و صرفاً در این سوره به معنای رنج و زحمت (ترجمه الهی قمشه‌ای) آمده است.

### ۳-۱-۱-۴. «داعی الله»

ترکیب خاص «داعی الله» فقط در سوره احقاف دو بار تکرار شده است: «يا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ» (احقاف: ۳۱) و «وَمَنْ لَا يُجِبْ دَاعِيَ اللَّهِ» (احقاف: ۳۲). مفسران منظور از داعی الله را پیامبر اکرم (ص) (شبر، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۹) و یا قرآن کریم (شوکانی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۱) دانسته‌اند. در این سوره به جای به کار بردن یکی از دو منظور فوق و یا هر دوی آنها از تعبیری کلی استفاده شده است که باید مصداق آن را یافت.

### ۳-۱-۱-۵. «بلاغ»

این لفظ در درون آخرین آیه این سوره به نحوی آمده است که ارتباط آن با قبل و بعد آن مشخص نیست: «فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أَوْلُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَ لَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرُونَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ بَلَاغٌ فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ». توضیح این عبارت در سوره ابراهیم به صورت شفاف آمده است: «هذا بلاغٌ للناسِ وَ لِيُنذَرُوا بِهِ وَ لِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌُ وَاحِدٌ وَ لِيَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (ابراهیم: ۵۲)، یعنی هم مصداق بلاغ مشخص شده است و هم کارکرد آن. ولی در سوره احقاف به صورت مجمل و مبهم آمده است.

### ۳-۱-۱-۶. «احقاف»

واژه «حقف» به شن انباشته‌ای که کجی و قوس پیدا کند، گفته می‌شود و جمع آن «احقاف» است (ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۵۵۳). به شن‌های بسیار انباشته مرتفع نیز احقاف گفته می‌شود (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۱۷). در قرآن کریم از ریشه حقف صرفاً کلمه احقاف ساخته شده است که آن هم در این سوره است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۸). موقعیت جغرافیایی احقاف دقیقاً مشخص نیست و نظرات متعددی درباره آن وجود دارد از قبیل شنزارهای جنوب عربستان، منطقه کوهستانی کنار ساحل در جنوب عربستان، سرزمینی که غارهای فراوانی در آن وجود داشته، همان سرزمین قوم عاد، کوهی در شام، و برخی هم گفته اند احقاف بر سرزمین خاصی دلالت ندارد (بهرامیان، ۱۳۶۷ش، صص ۶۷۳-۶۷۴). در واژه احقاف دو ابهام وجود دارد یکی ویژگی شنزار است که شکل مشخصی ندارد و همواره تغییر شکل می‌دهد و دومی مشخص نبودن موقعیت جغرافیایی احقاف است.

### ۳-۱-۱-۷. «انذار»

در سوره احقاف وجه انذار بسیار قوی‌تر از وجه تبشیر است؛ در این سوره کلمه‌های «أَنْذِرُوا»، «نَذِيرٌ»، «لِيُنذِرَ»، «أَنْذَرُ»، «النُّذُرُ» و «مُنذِرِينَ» به کار رفته و در مقابل صرفاً یک مرتبه واژه «بُشْرَى» استفاده شده است. انذار در درون خود ابهام دارد. ترساندن و بیم دادن از اموری که کیفیت و کمیت آن به درستی مشخص نیست و انذار آگاه کردن به چیزی است که از آن پرهیز می‌شود (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، ص ۳۰۴).

### ۳-۱-۱-۸. واژگان منفی

در سوره احقاف واژه‌های فراوانی وجود دارد که معمولاً بر امور و موضوعات منفی اشاره دارند. این واژگان در درون خود نوعی ابهام و سردرگمی دارند و بر سبک غالب این سوره که ابهام است کمک می‌کنند. این واژه‌ها عبارتند از: «انذار» (۶بار)، «شِرْكٌ»، «كُفْرٌ» (۴بار)، «غَافِلُونَ»، «استكبار» (۳بار)، «ظلم» (۲بار)، «ضلال» (۲بار)، «إِفْكَ» (۳بار)، «بِدْعاً»، «كُذْباً»

(۲ بار)، «سَيِّئَاتِهِمْ»، «أَفِيٍّ»، «وَيْلِكَ»، «خَاسِرِينَ»، «الْهُونِ»، «بِعَيْرِ الْحَقِّ»، «أَخَافُ»، «تَجْهَلُونَ»، «عَذَابُ»  
 (۵ بار)، «أَلِيمٌ» (۲ بار)، «نُدْمَةٌ»، «الْمُجْرِمِينَ»، «يَجْحَدُونَ»، «يَسْتَهْزِئُونَ»، «أَهْلَكْنَا»، «آلِهَةً»، «أَعْدَاءُ»،  
 «سِحْرًا»، «أَفْتَاءُ» (۳ بار)، «النَّارِ» (۲ بار)، «مُعْرَضُونَ»، «أَنْصِتُوا»، «الْمَوْتِي»، «يُهْلِكُ» و «الْفَاسِقُونَ».

### ۳-۱-۲. بررسی سطح نحوی

در سبک ساختی (نحوی) عناصر سازنده یک جمله از تعبيرات مختلفی برخوردار می شود و منجر به دلالت های چندگانه می گردد. در پدید آمدن ابهام ساختاری عامل حذف بیش از سایر عوامل موثر است (صفوی، ۱۳۷۹ ش، ص ۲۲۰). این سبک بیانی ای است که در آن مؤلف و گوینده مطلب را به صورت شفاف بیان نمی کند و در بیان خود ابهام باقی می گذارد. در سوره احقاف این سبک با ابزارهای متعددی صورت گرفته است:

### ۳-۱-۲-۱. افعال مجهول

به کار بردن فعل مجهول دلایل متعددی دارد؛ همانند قابل شناسایی نبودن فاعل. گاهی فاعل آنقدر شناخته شده است که نیازی به معرفی نیست، به عمد فاعل پنهان می شود، احترام یا ترس از فاعل مانع از مشخص شدن آن می شود، موضوع مهتر از فاعل است و نیازی به آوردن فاعل نیست، حفظ آرایه ادبی و ایجاز مانع از آوردن فاعل می شود (فرزانه، ۱۳۸۹ ش، ص ۹۰). یکی از سبک های بیانی سوره احقاف به کار بردن افعال مجهول است. در این سوره با حجمی محدود هفده فعل مجهول به کار رفته است: «أَنْذِرُوا، حَشِرَ، تُثَلِّي، يُفْعَلُ، يُوحى، يُوعَدُونَ، أُخْرِجَ، يُؤَيِّ، لَا يُظَلَّمُونَ، يُعْرَضُ، يُجْزَوْنَ، لَا يَرى، فُضِي، أَنْزَلَ، يُعْرَضُ، يُوعَدُونَ، يُهْلِكُ». تعداد فعل مجهول به نسبت کل افعال به کار رفته در این سوره قابل توجه است و ایجاد کننده فضای کلی ابهام در سوره می شود.

### ۳-۱-۲-۲. ادات نفی، نهی و انکار

در این سوره ادات نفی و نهی و انکار ۳۱ بار به کار رفته است؛ اداتی از قبیل: «لا، ما، لیس، لم و هل [انکاری]». علاوه بر این افعالی که می‌توانست به صورت موجه بیان شود به صورت نافی بیان شده است که تعداد آنها قابل توجه است. این موارد را می‌توان در این دسته‌بندی قرار داد:

#### الف) ترکیب‌های ساخته شده با حروف نفی

این ترکیب‌ها عبارتند از: «ما حَلَفْنَا، لا یَسْتَجِیْبُ، لا تَمْلِكُوْنَ، ما کُنْتُ، ما أَدْرِي، إِنْ أَتَّبِعْ، ما أَنَا، لا یَهْدِي، لَوْ كَانَ خَيْرًا، ما سَبَفُونَا، لَمْ یَهْتَدُوا، لا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ، لا هُمْ یَحْزَنُونَ، لا یُظَلِّمُونَ، أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ، لا یرى إِلَّا مَسَاكِينُهُمْ، إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِیْهِ، ما أَعْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ، لا أَبْصَارُهُمْ، لا أَفْعَدْتُهُمْ، فَلَوْ لا نَصْرُهُمْ، لا یُجِبْ، فَلَیْسَ بِمُعْجِزٍ، لَیْسَ لَهُ مِنْ دُونِهِ أَوْلِیَاءُ، لَمْ یَعْنِ، لا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ، لَمْ یَلْبَثُوا».

#### ب) ساختارهایی دال بر موضوع ناخوشایند

این ساختارها عبارتند از: «ما تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ، إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، یَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ، بما تُفِیضُونَ فِیْهِ، یَسْتَغِیْثَانِ، ما هذا إِلَّا أَسَاطِیرُ الْأَوَّلِیْنَ، حَقَّ عَلَیْهِمُ الْقَوْلُ، یُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا، أَذْهَبْتُمْ طِبَّاتِكُمْ، اسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا، بما كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ، انذر قومه بالأحقاف، ، فَأَتْنَا بِمَا تَعَدْنَا، إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ، بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ، حَاقَ بِهِمْ، الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ، ضَلُّوا عَنْهُمْ، یُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا، فَذُوقُوا الْعَذَابَ، بما كُنْتُمْ تُكْفُرُونَ، ما یُوعَدُونَ».

#### ج) اسامی یا عبارت‌هایی که به صورت تکره آمده‌اند

این اسامی و عبارت‌ها عبارتند از: «شِرْكٌ، بَکِیْنًا، أَنَاذَةٌ مِنْ عِلْمٍ، شَهِدَ شَاهِدٌ، لَوْ كَانَ خَيْرًا، إِحْسَانًا، كُزْهًا، أَفٍّ، دَرَجَاتٌ، عَارِضًا، عَارِضٌ، رِیحٌ، سَمْعًا وَ أَبْصَارًا وَ فِئْدَةً، قُرْبَانًا آلِهَةً، نَفْرًا مِنَ الْجِنَّ، كِتَابًا».

#### د) استنهای غیر موجب

استنهایی که در این سوره به کار رفته همگی غیر موجب و در قالب نفی است، مانند: «ما خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ (۳)، إِنَّ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ (۹)، مَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ (۹)، مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (۱۷)، أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ (۲۱)، لَا يَرَىٰ إِلَّا مَسَاجِدَهُمْ (۲۵)، لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً (۳۵)، فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ (۳۵)». استفاده از نکره و ضمائر موصول در این سوره به نحوی است که گویا تفصیل یافته این مطالب قبلاً بیان شده است و در اینجا صرفاً اشاره و جمع‌بندی می‌شود.

#### ۲-۳. سطح بیانی

##### ۱-۲-۳. سبک بیانی: «قال ... فيقول ...»

در سوره احقاف وقتی اقوال کفار بیان می‌شود از سبک خاصی استفاده می‌شود، به این نحو: «قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا ... أَمْ يَقُولُونَ ... (۷-۸)، قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا ... فَسَيَقُولُونَ ... (۱۱)، وَالَّذِي قَالَ لَوْلَا دَيْتُهُ ... فَيَقُولُ ... (۱۷)». این سبک بیان نشانگر نوعی تردید و عدم اطمینان است که کفار در برابر مومنان و انبیاء داشته‌اند. ابتدا چیزی می‌گویند و بعد آن را تکمیل می‌کنند. در عین اینکه ایمان نمی‌آوردند بر راه اشتباه خود نیز اصرار داشتند. این حالت نشان از مبهم بودن راهی است که در آن قرار دارند و مردد بودن در ایستادگی است.

##### ۲-۲-۳. سبک بیانی کنایی

در این سوره کلمه‌های مشتق از ریشه «ع ر ض» پنج بار به کار رفته است، مانند: «... وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنذِرُوا مُعْرِضُونَ» (۳)، «وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ...» (۲۰)، «فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَّتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّطْرِنَا...» (۲۴)، «وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ...» (۳۴).

کافران از آنچه با آن انداز می‌شوند اعراض می‌کنند در نتیجه بر عذاب عرضه می‌شوند. کافران عذاب را باور نمی‌کنند و آن را حامل باران می‌دانند در نتیجه بر آتش عرضه می‌شوند. این وجه کنایی و با قاطعیت سخن گفتن نوعی ابهام و ترس را در مخاطب ایجاد می‌کند. کافران از آنچه انداز می‌شوند روی بر می‌گردانند، خداوند نیز در روز قیامت آنان را به آتش باز می‌گرداند. یا به آتش عرضه می‌کند استفاده دو مرتبه‌ای از فعلی که کفار در این دنیا انجام می‌دهند کنایه‌ای است بر اعمال آنها در این دنیا. کافران از انداز روی بر می‌گردانند خداوند نیز آنان را به آتش باز می‌گرداند. در واقع محتوای آیه ۲۰ در برابر محتوای آیه ۳ و محتوای آیه ۳۴ در برابر محتوای آیه ۲۴ است.

### ۳-۳. سطح معنایی

در سطح معنایی با موضوعاتی مواجه می‌شویم که در درون خود ابهام دارند و معانی آنها به درستی مشخص نیست. موضوعاتی از قبیل:

### ۳-۳-۱. جن

صرفنظر از مواردی که در قرآن به جن در کنار انسان اشاره می‌شود در چهارسوره به موضوع جن پرداخته شده است (انعام: ۱۲۸-۱۳۰، سبأ: ۱۲-۱۴، احقاف: ۲۹-۳۳، جن: ۱-۱۹). در میان این سوره‌ها بعد از سوره جن، سوره احقاف دومین سوره است که به صورت مفصل به موضوع جن و هدایت پرداخته است. جن در زبان عربی به معنای پوشیده بودن و دیده نشدن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۲۰). از نظر زبان‌شناسان در سایر زبان‌های سامی نیز جن معنای استتار را دارد (فاتحی‌نژاد، ج ۱۸، ص ۵۳۰) و در زندگی انسان‌ها از اموری بوده که بر او مبهم و رازگونه باقی مانده است و ویژگی‌های آن به درستی برای انسان مشخص نیست.

### ۳-۳-۲. ما أَدْرِي مَا يُفَعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ

این فراز از آیه یکی از عباراتی که نشانگر حیرت و ابهام فراوان است. در این سوره نه تنها با مخاطب به صورت مبهم سخن گفته می شود بلکه به خود رسول نیز گفته می شود که بگو من هم نمی دانم با من یا با شما خداوند چه خواهد کرد. این بیان رسول ابهام بیشتری در ذهن و دل مخاطب ایجاد می کند و منشا علم به جایی فراتر از رسول ارجاع داده می شود. این عبارتی است که مشابه آن را در سایر سوره ها نداریم.

### ۳-۳-۳. أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ

در این عبارت مشخص نیست شکر چه نعمتی باید به جا آورده شود. مشابه این عبارت در سوره نمل وجود دارد: «فَتَبَسَّامٌ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ» (نمل: ۱۹). با این تفاوت که در سوره نمل موضوع شکر مشخص است؛ بنابراین محتوای موجود در سوره نمل در سوره احقاف به صورت مبهم آمده است.

### ۳-۳-۴. «... أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا...»

این سبک منحصر به سوره احقاف است. ذهب در باب افعال در تمامی موارد به کار رفته در قرآن کریم در اذهاب امور منفی، در بافت امور دنیوی و به صورت مضارع به کار رفته است همانند اذهاب غیظ قلوب (توبه: ۱۵)، اذهاب سیئات (هود: ۱۱۴)، اذهاب رجز شیطان (انفال: ۱۱)، اذهاب رجس (احزاب: ۳۳)، اذهاب گناهکاران (نساء: ۱۳)، انعام: ۱۳۳، ابراهیم: ۱۹، اذهاب کید (حج: ۱۵) در حالی که در سوره احقاف در امر مثبت (طیبات) و در بافت اخروی ولی در اشاره به زندگی دنیوی و به صورت ماضی آمده است. البته بیان در این آیه، بیان توییحی است و نه استفهامی (فراء، ج ۳، ص ۵۴).



### ۳-۳-۵. حَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا

این آیه اشاره به کمترین میزان دوران حاملگی و کاملترین دوران شیردهی دارد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۱۳۰). این عبارت و موضوع در سوره لقمان «و فِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ» (لقمان: ۱۴) مطرح شده است که با قرار دادن این دو آیه در کنار آیه ۲۳۳ سوره بقره مقصود واقعی آیه مشخص می‌شود. یعنی این عبارت سوره احقاف ابهام دارد که آیه سوره بقره این آیه را از اجمال و ابهام خارج می‌کند.

### ۳-۳-۶. اِخَا عَادٍ

در سوره‌های دیگر که موضوع قوم عاد مطرح شده است این ترکیب وجود ندارد. در سوره شعراء عبارت: «إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ هُوْدٌ أَلَا تَتَّقُونَ» (شعراء: ۱۲۴) آمده که نام پیامبر در آن مشخص شده است، ولی از جایی که سبک این سوره بیان ابهام‌گونه است نام پیامبر قوم حذف شده و صرفاً عبارت «اِخَا عَادٍ» آمده است.

### ۳-۳-۷. عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا

در این عبارت تخطی دستوری رخ داده است به این نحو که نمی‌توان گفت «هذا رجلٌ غلامنا» بلکه «هذا الرجل غلامنا» صحیح است. این امر در فعل امکان‌پذیر است نه در اسم. چه بسا اینجا منظور «عارضٌ ممطرٌ لنا» بوده است (ابوعبیده، ج ۲، ص ۲۱۳). مفسران عموماً عارض را به معنای سحاب گرفته‌اند (طباطبائی، ج ۱۸، ص ۲۱۲؛ ابن هائم، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۶۴؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۵۱). در صورتی که در سوره فصلت از عذاب قوم عاد با این تعبیر یاد شده است: «فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحْسَاتٍ» (فصلت: ۱۶) و در سوره حاقه به این تعبیر «وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ سَحَّرهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَتَمَائِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا» (حاقه: ۶-۷) آمده است.

در این دو سوره سخنی از ابر نیست؛ بنابراین می‌توان گفت که در این سوره عارض نه به معنای باد یا ابر بلکه آن چیزی است که به سوی کسی می‌آید یا چیزی را با خود

می آورد. به این نحو مبهم مطرح کردن موضوعی که در سوره‌های دیگر با وضوح بیشتری آمده است خاص این سوره است.

### ۳-۳-۸. وَ يَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ

این تعبیر و سبک بیانی فقط در سوره احقاف وجود دارد و در جای دیگری از قرآن تکرار نشده است در صورتی که خداوند همواره کافران را مورد انذار و وعید قرار می دهد. در این عبارت عرضه کننده کافران به آتش به صورت فعل مجهول آمده است و مشخص نیست دقیقاً چه کسی و به چه نحوی این عرضه را انجام می دهد.

### ۳-۳-۹. تغییر سبک ابهام‌زا

تغییر سبک ویژگی برجسته و بارز زبان است که می تواند در سطوح مختلف خرد و کلان متن اتفاق بیفتد. تغییر سبک بیانگر رفتار زبان، دگرگونی ابزارهای زبانی و استراتژی های در دست نویسنده است (عبدالرئوف، ۱۳۹۰، ص ۲۵). تغییر سبک ابهام‌زا بدین نحو است که سبکی مشابه سبک سوره احقاف در سوره‌های دیگر وجود دارد ولی سبک سوره احقاف ابهام دارد و وضوح سبک مشابه خود را ندارد، از قبیل:

### نمونه اول:

- «... وَ الَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أَنْذَرُوا مُعْرِضُونَ» (احقاف: ۳).

- «قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا

الْعَزِيزُ الْعَقَّارُ قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ» (ص: ۶۵-۶۸).

در سوره احقاف چیزی که از آن انذار داده می شود مبهم باقی گذاشته شده است ولی در سوره ص موضوع مورد انذار به تفصیل بیان شده که همان وقوع قیامت است. با وجود اینکه در سوره احقاف در همین آیه به پایان خلقت آسمان و زمین اشاره شده است ولی

مستقماً وارد موضوع قیامت نشده ولی در سوره ص این موضوع بسط یافته و میان «مُنذِرًا» و «مُعْرِضُونَ» فاصله ایجاد شده است.

### نمونه دوم:

- «أَمْ يَرَوْنَ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ تُمَكِّنْ لَكُمْ...» (انعام: ۶).
- «وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ...» (احقاف: ۲۶).

در سوره انعام موضوع مکت داشتن بیان شده است که در زمین است ولی در سوره احقاف به صورت مبهم با حرف «ما» بیان شده است؛ یعنی به دلیل سبک غالب سوره احقاف که سبک بیانی ابهام است، وضوح سوره انعام در سوره احقاف به ابهام تبدیل شده است.

### نمونه سوم:

- «قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...» (فاطر: ۴۰).
- «قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...» (احقاف: ۴).

در سوره فاطر پرستش غیر خداوند با لفظ شرکاء توضیح داده شده است ولی در سوره احقاف صرفاً به صورت مبهم و به آمدن حرف ما اکتفا شده است.

### نمونه چهارم:

- «... قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ...» (رعد: ۴۳).
- «قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ...» (اسراء: ۹۶).
- «قُلْ كَفَى بِاللَّهِ بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ شَهِيداً...» (عنکبوت: ۵۲).
- «... كَفَى بِهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ...» (احقاف: ۸).

در سه سوره رعد، اسراء، و عنکبوت نام «الله» آمده است ولی در سوره احقاف صرفاً به ضمیری که اشاره به «الله» دارد کفایت شده است که باز وجه دیگری از ایجاد ابهام در این سوره است.

### نمونه پنجم:

«إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَ لَا تَحْزَنُوا وَ أَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ» (فصلت: ۳۰).

«إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (احقاف: ۱۳).

در سوره فصلت علاوه بر آیه ۳۰، در دو آیه دیگر نیز یادى از ملائکه مى شود؛ در آیه ۱۴ مى فرماید: «... قَالُوا لَوْ شَاءَ رَبُّنَا لَأَنْزَلْنَا مَلَائِكَةً...» و آیه ۳۸ «... فَأَلَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ...». بنابراین بافت موقعیت سوره فصلت اقتضای این را دارد که در آیه ۳۰ نیز ملائکه بیاید ولی با توجه به اینکه در سوره احقاف هیچ یادى از فرشتگان نمى شود در آیه ۱۳ نیز این واژه نمى آید. بنابراین در سوره احقاف قائلى برای این بشارت وجود ندارد و این ایجاد ابهام کرده است. و علاوه بر این در انتهای آیه سوره فصلت بشارت افزون تری آمده است که این مورد هم در سوره فصلت وجود ندارد.

### نمونه ششم:

«وَ لَوْ تَرَى إِذْ وُفِّقُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَ رَبِّنَا قَالَ فَوَدُّوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ» (انعام: ۳۰).

«وَ يَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَ رَبِّنَا قَالَ فَوَدُّوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ» (احقاف: ۳۴).

در سوره انعام سبکی مشابه سبک سوره احقاف وجود دارد با این تفاوت که قبل از همان سبک مشابه قال به کار رفته که فاعل آن خداوند است. یعنی هر دو عبارت قائلشان خداوند است ولی در سوره احقاف بدون قال که فاعل آن خداوند است به کار رفته است؛ این می تواند به این دلیل باشد که در سوره احقاف قبل از این ساختار مشابه سخن از آتش و عر ضه شدن کفار بر آتش است در صورتی که در سوره انعام نگاه داشته شدن کفار در برابر خداوند بحث شده است به همین دلیل بعد از کلمه رب قال به کار رفته است. در واقع می توان گفت در جهت حفظ حرمت خداوند در سوره احقاف بعد از بحث آتش فعل قال

که فاعل آن خداوند است به کار نرفته است. به این نحو در سوره احقاف ابهام ایجاد شده است که قائل سخن چه کسی است؟

#### نمونه هفتم:

«وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَائِكُمْ فَرَزَلْنَا بَيْنَهُمْ وَ قَالَ شُرَكَائُهُمْ مَا كُنْتُمْ إِلَّا نَانَا تَعْبُدُونَ \* فَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ إِنْ كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لِغَافِلِينَ (يونس: ۲۸-۲۹)».

«وَ إِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَ كَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ» (احقاف: ۶).

آیه ۶ سوره احقاف مرتبط با آیه ۲۹ سوره یونس (مقاتل بن سلیمان، ج ۴، ص ۱۶) و به نحوی خلاصه دو آیه ۲۸ و ۲۹ سوره یونس است. در صورتی که در اینجا خداوند از فعل مجهول استفاده کرده است ولی در سوره یونس از فعل متکلم مع الغیر که نشان بر قدرت خداوند دارد اشاره می‌کند. استفاده از فعل مجهول بر ابهام متن افزوده است.

#### نمونه هشتم:

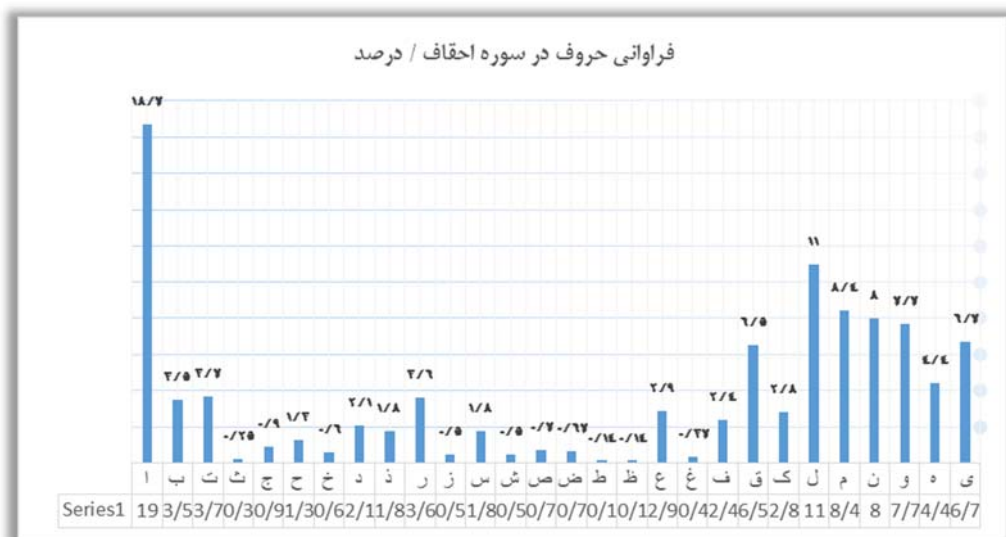
«وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ...» (حجر: ۸۵).

«ما خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ أَجَلٍ مُّسَمًّى...» (احقاف: ۳).

تفاوت این دو آیه در به کار رفتن «أَجَلٍ مُّسَمًّى» در سوره احقاف به جای «إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ» در سوره حجر است؛ هر دو آیه یک موضوع را بیان می‌کنند ولی سوره حجر بر تاکید و اطمینان بیشتری دلالت دارد. به این نحو که در سوره حجر الساعه به صورت معرفه آمده است و در آیه سوره حجر با آوردن «إِنَّ» و «لَ» تاکید بر وقوع آن تاکید شده است (ابوزهره، بی تا، ج ۸، ص ۴۱۰۷) در صورتی که در سوره احقاف همان معنی به صورت مجهول و مبهم آمده است. و با این کار هر گونه ابهامی از آن برطرف شده است.

### ۳-۴. سطح فیزیکی (آوایی و نوشتاری)

در بررسی آماری حروف به کار رفته در سوره احقاف به چنین نموداری دست می یابیم:



نمودار شماره ۱

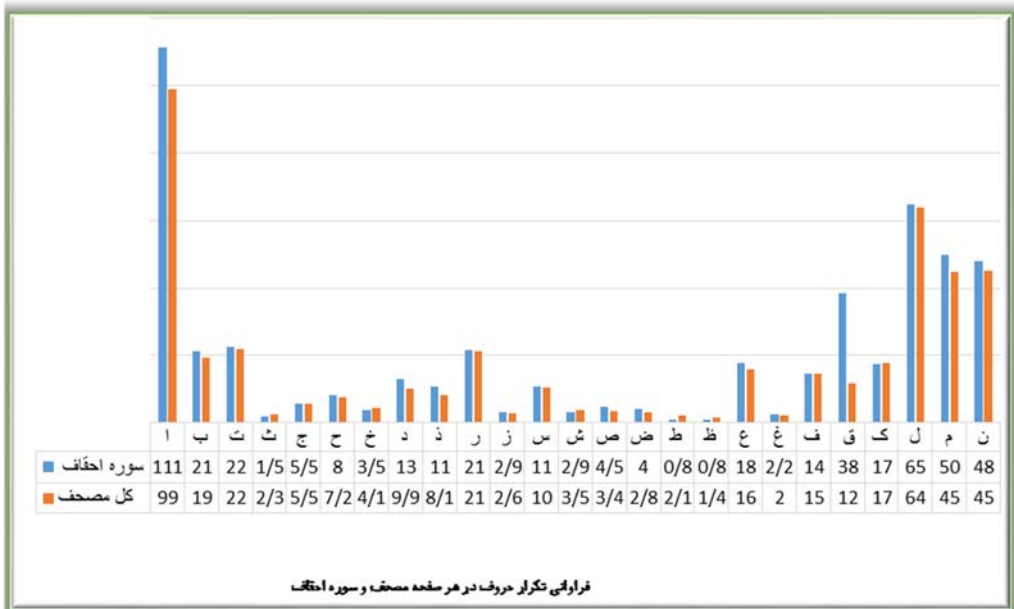
بر اساس نمودار فوق بیشترین تکرار حروف به ترتیب عبارتند از حرف های الف، لام، میم، نون، واو، یاء و قاف. در بررسی جداگانه از حروف پایان آیه ای سوره احقاف به این جدول دست می یابیم:

تعداد	حرف ما قبل پایان آیه	حرف پایان آیه
۱	ح ← حم	م
۷	ی ← یم	
۱۳	و ← ون	ن
۱۳	ی ← ین	
۱	ی ← یر	ر

جدول شماره ۱

بدین ترتیب در آوای پایان آیه‌ای «یم»، «ون» و «ین» در ۳۳ آیه از ۳۵ آیه تکرار شده است و با توجه به اینکه حروف ل، م، ن، ی بر اساس نمودار شماره یک بیشترین تکرار را در کل سوره دارد می‌توان گفت فضای آوایی کلی سوره ذیل این چهار حرف قرار می‌گیرند: ل، م، ن، ی. که نشانگر سکون خاصی است.

در بررسی دیگری بر اساس نسبت تکرار حروف در این سوره به کل قرآن کریم نمودار ذیل شکل گرفت:



## نمودار شماره ۲

حرفی که بیش از همه جلب توجه می‌کند حرف قاف است. این حرف نسبت به کل قرآن کریم بیش از سه برابر میانگین نسبی کل قرآن در این سوره تکرار شده است. در آواشناسی زبان عربی حرف قاف در نشان دادن پایداری، نشان دادن امر ناگهانی، و همچنین برای صلابت و شدت به کار می‌رود (عباس، ۱۹۹۸م، صص ۱۴۱-۱۴۲). با این وصف

حرف قاف حرف کوبندگی است و تکرار هر باره آن صلابت و شدت را تداعی می کند اگر این ویژگی در کنار ویژگی آوایی غالب این سوره (سکون و آرامش) قرار گیرد، می توان گفت در سکون جاری این سوره به صورت فراوان کوبندگی و نهیب صورت گرفته است. سکونی که کفار به انگاره خود دارند ولی با نهیب های وحی به هم می ریزد و آنان را آشفته می سازد. نهیب هایی که به درستی وجه آن را درک نمی کنند چون توانایی درک و فهم نیز از آنان گرفته شده است.

در بررسی دیگر مشخص می شود حرف قاف در کل سوره در ۷۳ کلمه آمده است. از این میان در ۳۹ کلمه به عنوان حرف اول مثل قال، در ۷ کلمه به عنوان حرف آخر مثل صدق و در ۹ کلمه به عنوان یک حرف میانی مثل یقولون آمده است. جالب این است که از میان ۷۳ کلمه ای که با حرف قاف ساخته شده است ۲۵ کلمه درباره سخن گفتن است (به همه انحاء و با همه مشتقاتش). این امر ارتباط جالبی با سبک ابهام در این سوره دارد که با سخن گفتن در ذهن و دل مخاطب ابهام ایجاد می شود.

### نتیجه گیری

سوره احقاف آخرین سوره از دسته سوره های حوامیم است. مخاطب اصلی این سوره کسانی هستند که دارای روحیه استکباری و خودخواهی هستند. خداوند برای آنان استدلال های زیادی در اثبات حقانیت پیامبر اکرم، قرآن کریم و روز قیامت اقامه کرده و ادعاهای آنان را پاسخ داده است. در ادامه به نحوه مواجهه آنان با موضوع هدایت و تفاوت روش آنها با مومنان و سرانجام هر دو در روز قیامت اشاره کرده است. در این میان به داستان قوم عاد که سخن پیامبرشان را از روی عناد و خودخواهی نپذیرفتند و سرانجام هلاک شدند نقل شده و همچنین به جنیانی اشاره شده که ندای هدایت را شنیدند و به دعوت قوم خود پراختند و سرانجام پیامبر اکرم (ص) به صبر در برابر هدایت نشدن کافران دعوت شده است.



این نوشتار به بررسی سبک بیانی سوره احقاف با مخاطبان پرداخت و به این نتایج دست یافت:

۱. خداوند در قرآن کریم در هر سوره‌ای به مقتضای حال مخاطبان (هم مخاطبان زمان پیامبر اکرم (ص) و هم کسانی که درباره آنان سخن رفته است) از سبک بیانی خاصی استفاده کرده است.

۲. در سوره احقاف خداوند از سبک بیانی ابهام استفاده کرده است. دلیل آن هم در این واقعیت نهفته است که هم قوم عاد و هم مشرکان زمان پیامبر اکرم دارای روحیه مستکبرانه‌ای بودند که تصور می‌کردند مسیر هدایت و خیر را خود به خوبی می‌دانند و نیازی به هدایت ندارند. خداوند با مبهم سخن گفتن آنان را در حیرت و سرگردانی نگه داشته است در حدی که بر آنان اثبات شود حتی باد حاصلخیز را نیز از بادهای عذاب تشخیص نمی‌دهند.

۳. سبک بیانی ابهام در این سوره در سه سطح ساختی، آوایی و معنایی صورت گرفته است. در سطح ساختی با آوردن کلمات مبهم و نامانوس و همچنین عبارتهای مبهم و مجمل صورت انجام شده است. در سطح آوایی با استفاده از حروفی که نشانگر شدت و ابهام است و در سطح معنایی با آوردن موضوعاتی که برای مخاطب مبهم بوده‌اند این هدف حاصل شده است.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آزادی، پرویز؛ نیکخواه، سهیلا، (۱۳۹۷ش)، «سبک‌شناسی سوره واقعه بر اساس تحلیل زبانی»، *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، شماره ۱۳، صص ۶۵-۸۶.
۳. آیتی، عبدالمحمد، (۱۳۷۴ش)، *ترجمه قرآن*، تهران: نشر سروش.
۴. ابن اثیر، ضیاء الدین، (بی‌تا)، *المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر*، تحقیق احمد الحوفی و بدوی طبانه، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع و النشر.

۵. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، (۱۴۲۲ق)، **زاد المسیر فی علم التفسیر**، بیروت: دار الكتاب العربی.
۶. ابن درید، محمد بن حسن، (۱۹۸۸م)، **جمهره اللغة**، بیروت: دار العلم للملایین.
۷. ابن سیده، علی بن اسماعیل، (۱۴۲۱ق)، **المحکم و المحيط الأعظم**، تحقیق عبدالحمید هنداوی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۸. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، (۱۴۱۱ق)، **تفسیر غریب القرآن**، شرح ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر.
۱۰. ابن هائم، احمد بن محمد، (۱۴۲۳ق)، **التبیان فی تفسیر غریب القرآن**، تحقیق محمد ضاحی عبد الباقي، بیروت: دار الغرب الإسلامی.
۱۱. ابو زهره، محمد، (بی تا)، **زهرة التفاسیر**، بیروت: دارالفکر
۱۲. ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ق)، **تهذیب اللغة**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. امامی، نصرالله، (۱۳۹۰ش)، «خاستگاه هنری ابهام و گونه‌های آن»، **مجله نقد ادبی**، شماره ۱۳، صص ۷-۲۲.
۱۴. بختیاری، فاطمه؛ مشکین فام، بتول، (۱۳۹۴ق)، «دراسة اسلوبیة فی سورة القدر وفق نظریة دوسوسور»، **دراسات الادب المعاصر**، السنة ۷، العدد ۲۸، صص ۹۱-۱۰۸.
۱۵. بهرامیان، علی، (۱۳۶۷ش) «احقاف»، **دایرة المعارف بزرگ اسلامی**، تهران: انتشارات دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۶. پاکتچی، احمد، (۱۳۸۶ش)، «احقاف، نمونه‌ای از افزایش وضوح در روند تاریخی تفسیر»، **مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث**، شماره ۴۰، صص ۸-۲۸.
۱۷. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۸ق)، **الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. ثعلبی، احمد بن محمد، (۱۴۲۲ق)، **الکشف و البیان**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. جرفی، محمد؛ محمدیان، عباد، (۱۳۹۳ش)، «بررسی سوره عبس از دیدگاه سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو»، **پژوهش‌های ادبی - قرآنی**، سال ۲، شماره ۲، صص ۱-۱۲.

۲۰. جواهری، محمد حسن، (۱۳۸۷ش)، «ابهام‌شناسی در ترجمه قرآن»، *مجله پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۵۳، صص ۱۸۶-۲۰۱.
۲۱. حسین خشان الهاشمی، أحمد، (۱۴۳۳ق)، «سوره الشمس؛ دراسة أسلوبية»، *المصباح*، العدد ۸، صص ۲۸۱-۲۹۸.
۲۲. الحفناوی، محمد ابراهیم، (۱۴۲۲ق)، *دراسات أصولية في القرآن الكريم*، قاهره: مكتبة و مطبعة الاشعاع الفنيه.
۲۳. خاتمی، سید جواد؛ خاتمی، سیده سمیه، (۱۳۹۰ش)، «بررسی اهمیت جغرافیایی سرزمین احقاف قرآن»، *مطالعات جغرافیایی مناطق خشک*، شماره ۵، صص ۵۹-۷۲.
۲۴. خاقانی اصفهانی، محمد؛ اصغری، محمد جعفر، (۱۳۸۹ش)، «سبک‌شناسی سوره مریم»، *لسان المبین*، شماره ۱، صص ۹۳-۱۰۶.
۲۵. خشان، احمد حسین، (۱۴۳۶ق)، «تأملات فی سورة الكوثر المبارکة (دراسة أسلوبية)»، *المصباح*، العدد ۲۰، صص ۲۶۳-۲۸۶.
۲۶. خضری، علی؛ بلاوی، رسول؛ فروزان کمالی، آمنه، (۱۳۹۵ش)، «نگاهی سبک‌شناختی به سوره یس با تکیه بر دیدگاه‌های ساختارگرایی»، *پژوهش‌های ادبی - قرآنی*، سال ۴، شماره ۱، صص ۸۹-۱۱۳.
۲۷. دینوری، عبدالله بن محمد، (۱۴۲۴ق)، *تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت: دارالشامیة.
۲۹. زیبائی، منیر؛ سیدی، سید حسین، (۱۳۹۷ش)، «تحلیل کارکرد ساخت آوایی سوره محمد (ص) در القای معنا»، *پژوهش‌های ادبی - قرآنی*، سال ۶، شماره ۱، صص ۷۳-۹۴.
۳۰. سازجینی، مرتضی؛ یوسفی تازہ کندی، عباس، (۱۳۹۵ش)، «سبک‌شناسی سوره‌ی جمعه»، *سراج منیر*، شماره ۲۴، صص ۱۷۹-۱۹۸.
۳۱. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۲۱ق)، *الإتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالکتب العربی.
۳۲. شبیر، عبدالله، (۱۴۰۷ق)، *الجواهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین*، مقدمه محدود بحر العلوم، کویت: شرکة مكتبة الالفین.

۳۳. شحاته، عبدالله محمود، (۱۳۹۸ق)، «اهداف سورة الأحقاف»، **مجله الوعي الاسلامی**، السنة ۱۴، العدد ۱۶۱، صص ۶-۱۲.
۳۴. شمیسا، سیروس، (۱۳۷۴ش)، **کلیات سبک شناسی**، تهران: فردوس.
۳۵. شوکانی، محمد، (۱۴۱۴ق)، **فتح القدير**، دمشق: دار ابن کثیر.
۳۶. شیرینی، قهرمان، (۱۳۹۰ش)، «اهمیت و انواع ابهام در پژوهش‌ها»، **مجله ادبیات و زبان‌ها؛ فنون ادبی**، شماره ۵، صص ۱۵-۳۶.
۳۷. صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۰۶ق)، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه**، قم: فرهنگ اسلامی.
۳۸. صحرايي، رضا مراد؛ نصرتی مومندی، فاطمه، (۱۳۹۳ش)، «بررسی روابط متنی قرآن؛ مطالعه موردی سوره احقاف»، **سراج منیر**، شماره ۱۴، صص ۶۷-۸۸.
۳۹. صفوی، کورش، (۱۳۷۹ش)، **درآمدی بر معنی شناسی**، تهران: سوره مهر.
۴۰. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات.
۴۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، تهران: ناصر خسرو.
۴۲. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۰۶ق)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
۴۳. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفة.
۴۴. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۵. عباس، حسن، (۱۹۹۸م)، **خصائص الحروف العربیة و معانیها**، بی جا: منشورات اتحاد الكتاب العرب.
۴۶. عبدالرئوف، حسین، (۱۳۹۰ش)، **سبک شناسی قرآن کریم؛ تحلیل زبانی**، ترجمه پرویز آزادی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۴۷. العلوی، یحیی بن حمزه، (۱۳۳۲ق)، **الطراز المتضمن لاسرار البلاغه و علوم حقائق الاعجاز**، مصر: دارالکتب الخدیویه.

۴۸. عوده، هیثم عباس، (۱۴۳۳ق)، «سورة القيامة دراسة أ سلوبية (المستوى الإيقاعي و الصوتي)»، *المصباح*، العدد ۷، صص ۳۳۶-۳۵۰.
۴۹. غیاثی، محمد تقی، (۱۳۶۸ش)، *درآمدی بر سبک‌شناسی ساختاری*، تهران: نشر دیبا.
۵۰. فاتحی نژاد، عنایت الله، (۱۳۶۷ش) «جن»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: نشر دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
۵۱. فتوحی، محمود، (۱۳۸۷ش)، «ارزش ادبی ابهام از دو معنایی تا چندلایگی معنا»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، سال ۱۶، شماره ۶۲، صص ۱۷-۳۶.
۵۲. فراء، یحیی بن زیاد، (۱۹۸۰م)، *معانی القرآن*، تحقیق محمد علی نجار، احمد یوسف نجاتی، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۵۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.
۵۴. فرزانه، سید بابک، (۱۳۸۹ش)، «صور جمال در ساختار جمله‌های مجهول قرآن»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، دوره ۱۶، شماره ۴۷، صص ۸۶-۱۰۵.
۵۵. فولادوند، محمدمهدی، (۱۴۱۸ق)، *توجه قرآن*، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۵۶. قاسمی، ضیاء، (۱۳۹۳ش)، *سبک ادبی از دیدگاه زبان‌شناسی*، تهران: امیرکبیر.
۵۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ق)، *الکافی*، تحقیق دارالحدیث، قم: دارالحدیث.
۵۸. لسانی فشارکی، محمد علی (۱۳۶۷ش)، «احقاف»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: انتشارات دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
۵۹. ماتریدی، محمد بن محمد، (۱۴۲۶ق)، *تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۶۰. مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶۱. مومن نژاد، ابوالحسن؛ سازجینی، مرتضی؛ موسوی، سید محمد، (۱۳۹۶ش)، «سبک‌شناسی سوره نازعات»، *پژوهش‌های ادبی - قرآنی*، سال ۵، شماره ۴، صص ۲۵-۴۷.
۶۲. هادیلو، بهمن؛ محمدی مزرعه‌شاهی، مجتبی؛ امیدوار، احمد، (۱۳۹۳)، «سبک‌شناسی محسنات معنوی سوره نساء»، سال ۱، شماره ۱، صص ۵۹-۷۹.

۶۳. الهی قمشه‌ای، مهدی، (۱۳۸۰ش)، *ترجمه قرآن*، قم: فاطمه الزهراء.
۶۴. ویس، احمد محمد، (۱۳۹۴)، *آشنایی زدایی از منظر پژوهش‌های سبک‌شناختی*، ترجمه شهریار نیازی و سعدالله همایونی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶۵. یاری اصطهباناتی، علی اصغر؛ کامکار مقدم، حمیده، (۱۳۹۶ش)، «بررسی سبک‌شناسی نحوی در سوره الانسان»، *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، شماره ۱۲، صص ۱۲۱-۱۴۰.
۶۶. یزیدی، عبدالله بن یحیی، (۱۴۰۵ق)، *غریب القرآن و تفسیره*، تحقیق محمد سلیم الحاج، بیروت: عالم الکتب.
67. Abdul- Raof, Hussein, (2004), *Qur'anic Stylistic; A Linguistic Analysis*, Europa: Lincom.
68. Abdul- Raof, Hussein, (2018), *New Horizons in Qur'anic Linguistics A Syntactic, Semantic and Stylistic Analysis*, NEW YORK: Routledge.
69. Green, Steohen J, (1992), 'A Basis for a formalization of Linguistic style' *Proceeding of the 30th annual meeting on Association for Computational Linguistics*.

### **Bibliography:**

1. The Holy Quran.
2. Abas H. Khasa'is al-Hurouf al-Arabiyyah wa Ma'aniha. Np: Ittihad al-Kitab al-Arab; 1998.
3. Abdul Raof H. New Horizons in Qur'anic Linguistics, a Syntactic, Semantic and Stylistic Analysis. New York: Routledge; 2018.
4. Abdul Raof H. Qur'anic Stylistic; A Linguistic Analysis. Europa: Lincom; 2004.
5. Abdul Raof H. Qur'anic Stylistic; A Linguistic Analysis. Trans. Azadi P. Tehran: Imam Sadeq University; 2004.
6. Abdul- Raof, Hussein, (2004), Qur'anic Stylistic; A Linguistic Analysis, Europa: Lincom.
7. Abdul- Raof, Hussein, (2018), New Horizons in Qur'anic Linguistics A Syntactic, Semantic and Stylistic Analysis, NEW YORK: Routledge.
8. Abu Zohra M. Zuhurat Al-Tafasir. Beirut: Dar al-Fikr; nd.
9. Al-Alawi YH. Al-Taraz al-Mutadammin li Asrar al-Balagha wa 'Ulum haqa'iq al-'I'jaz. Cairo: Dar al-Kutub al-Khadiwiyah; 1332 AH.
10. Al-Hafnawi MI. Dirasat al-'Usuliya fi al-Qur'an al-Karim. Cairo: Al-'Ash'a' al-Fanni; 1422 AH.
11. Ayati AM. Translation of the Qur'an. Tehran: Soroosh; 1995.
12. Azharī MbA. Tahdhīb al-Lugha. Beirut: Dar Ihya' al-Turāth al-'Arabī; 1421 AH.
13. Bahramian A. Ahqaf. The Great Islamic Encyclopedia. V. 18; 1988.
14. Beauty, Munir; Sidi, Seyyed Hossein, "Analysis of the phonetic structure of Surah Mohammad (PBUH) in inducing meaning", Literary-Quranic Research, Volume 6, Number 1, pp. 73-94, 1397.
15. Colini, Muhammad ibn Ya`qub, Al-Kafi, Dar al-Hadith research, Qom: Dar al-Hadith, 1429 AH.
16. Dinewari AM. Tafsir Ibn Wahab (al-Musama Al-Wadih fi Tafsir al-Qur'an). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah; 1424 AH.
17. Elahi Ghomshei M. Translation of the Qur'an. Qom: Fatimt al-Zahra; 2002.
18. Emami N. The artistic origin of ambiguity and its types. Literary Criticism 2011, 13: 7-22.
19. Farāhīdī KbA. Kitāb al-'Ayn. Qom: Hijrat; 1409 AH.

20. Farra' YZ. Ma'ani Al-Qur'an. Research: Mohammad Ali Najjar and Ahmad Yousef Najati. Cairo: Al-Hay'at al-Misriya; 1980.
21. Farzaneh SB. Forms of beauty in the structure of passive sentences of the Qur'an. Bi-Quarterly Journal of Quranic and Hadith Historical Studies Spring and Summer 2010, 16 (47): 86-105.
22. Fatihinejad E. Jinn. The Great Islamic Encyclopedia. V. 18; 1988.
23. Fooladvand MM. Translation of the Qur'an. Research: the faculty of Dar al-Qur'an al-Karim (Office of Islamic History and Knowledge Studies). Tehran: Office of Islamic History and Studies; 1418 AH.
24. Fotouhi M. The literary value of ambiguity from two meanings to the multilayered meaning. Journal of the Faculty of Literature and Humanities Autumn 2008, 16 (62): 17-36.
25. Ghiasi MT. An Introduction to Structural Stylistics. Tehran: Diba; 1989.
26. Green S. J. "A Basis for a formalization of Linguistic style" Proceeding of the 30th annual meeting on Association for Computational Linguistics; 1992.
27. Green, Steohen J, (1992), "A Basis for a formalization of Linguistic style" Proceeding of the 30th annual meeting on Association for Computational Linguistics.
28. Hadiloo, Bahman; Mohammadi Mazrae Shahi, Mojtaba; Omidvar, Ahmad, "Stylistics of the spiritual virtues of Surah An-Nisa ", Volume 1, Number 1, pp. 59-79, 2014.
29. Ibn Athir D. Al-Mathal al-Tha'ir fi Adab al-Katib wal-Sha'ir. Cairo: Dar al-Nahda; nd.
30. Ibn Durayd MbH. Jumhurat al-Lugha. Beirut: Dar Al-'Ilm li al-Mallā'in; 1988.
31. Ibn Ha'im AM. Al-Tibyan fi Tafsir Gharib Al-Qur'an. Research: Mohammad Dahi Abdul Baqi. Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami; 1423.
32. Ibn Jawzi 'A'ARBA. Zād al-Masir fi 'Ilm al-Tafsir. Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabī; 1422 AH.
33. Ibn Manzūr MbM. Lisān al- 'Arab. 3rd ed. Beirut: Dar al-Sādir; 1414 AH.
34. Ibn Qutaybah 'AAbM. Tafsir-u Gharīb al-Qur'an. Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilāl; 1411 AH.
35. Ibn Sayyidah AI. Al-Muhkam we al-Muhit Al-'A'zam. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah; 1421 AH.



36. Jawahiri MH. Ambiguity in the translation of the Qur'an. *Quranic Researches* 2008, 53: 186-201.
37. Kulaynī MbY. *Al-Kāfī*. Qom: Dar al-Hadith; 1429 AH.
38. Lesani Fesharaki MA. *Ahqaf*. *The Great Islamic Encyclopedia*. V. 6; 1988.
39. Lisani Fesharaki, Mohammad Ali, "Ahqaf", *The Great Islamic Encyclopedia*, Tehran: Publication of the Great Islamic Encyclopedia, 1988.
40. Maruridi MM. *Ta'wilat 'Ahl al-Sunnah*. Beirut: dar al-Kutub al-'Ilmiyah; 1426 AH.
41. Momennejad, Abolhassan; Sazjini, Morteza; Mousavi, Seyyed Mohammad, "Stylistics of Surah Nazaat", *Literary-Quranic Research*, Volume 5, Number 4, pp. 25-47, 2017.
42. Muqatil Ibn Sulayman, *Tafsir Muqatil Ibn Sulayman*, research of Abdullah Mahmoud Shehata, Beirut: Dar Ihya' Al-Tarath Al-Arabi, 1423
43. Muqātil MbSulaymān. *Tafsīr Muqātil bin Sulaymān*. Beirut: Ihyā' al-Turāth; 1423 AH.
44. Qasemi Z. *Literary style from a linguistic point of view*. Tehran: Amirkabir; 2015.
45. Ragheb Isfahani, Hussein Ibn Muhammad, *Vocabulary of the words of the Qur'an*, research of Safwan Adnan Davoodi, Beirut: Dar al-Shamiya, 1412 AH.
46. Rāghib Iṣfahānī ḤbM. *Mufradāt Alfāz al-Quran*. Beirut: Dar al-Qalam; 1412 AH.
47. Sadeqi Tehran M. *Al-Furqān fī Tafsī al-Qur'an wa al-Sunnah*. 2nd ed. Qom: Islamic Culture; 1406 AH.
48. Safavi K. *An Introduction to Semantics*. Tehran: Soure Mehr; 2000.
49. Sazjini, Morteza; Yousefi Tazeh Kennedy, Abbas, "Stylistics of Surah Jumu'ah", *Siraj Munir*, No. 24, pp. 179-198, 2016.
50. Shahata, Abdullah Mahmoud, "The Aims of Surah Al-Ahqaf", *Al-Wai Al-Islami Magazine*, Sunnah 14, Number 161, pp. 6-12, 1398 AH.
51. Shamisa S. *Elements of Stylistics*. Tehran: Ferdows; 1995.
52. Shamisa, Sirius, *Generalities of Stylistics*, Tehran: Ferdows Publications, 1995.
53. Shawkāni M. *Fatḥ al-Qadir*. Damascus: Dar Ibn Kathir; 1414 AH.

54. Shiri Q. Importance and type of ambiguity in researches. Literature and Languages; Literary Techniques Fall & winter 2011, 5: 15-36.
55. Shiri, Hero, "The Importance and Type of Ambiguity in Research", Journal of Literature and Languages; Literary Techniques, No. 5, pp. 15-36, 1390.
56. Shokani, Muhammad, Fatah al-Qadir, Damascus: Ibn Kathir Publications, 1414 AH.
57. Shubar, Abdullah, Al-Jawhar Al-Thameen in the Interpretation of the Book of Al-Mubin, Introduction to the Lost of Knowledge, Kuwait: Al-Muktab Al-Fuin Company, 1407 AH.
58. Shubbar SA. Al-Jawhar al-Thamīn fī Tafsīr al-Kitāb al-Mubīn. Kuwait: Maktab al-'Alfayn; 1407 AH.
59. Siouti, Jalal al-Din, Piousness in Quranic Sciences, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1421 AH.
60. Suyūfī JD. Al-'Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi; 1421 AH.
61. Ṭabari MbJ. Jāme'a al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Dar al-Ma'rifa; 1412 AH.
62. Ṭabātabāeī MH. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur'ān. Lebanon: Mu'asisa al-A'lamī lil Maṭbū'āt; 1390 AH.
63. Ṭabrisī FbH. Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. 3rd ed. Tehran: Naser Khosrov Publications; 1994.
64. Ṭabrisī FbH. Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. Tehran: Naser Khosrov; 1406 AH.
65. Tha'alībī 'ARbM. Jawāhir al-Ḥisān. Beirut: Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī; 1418 AH.
66. Tha'labī AM. Al-Kashf wa-al-Bayān. Research: Ibn 'Āshūr. Beirut: Dar 'Iḥyā' al-Turāth; 1422 AH.
67. Ṭūsi Sheikh AJMbH. Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Dar Ihyā al-Turāth al-Arabi; nd.
68. Weis AM. Non-Familiarization from the perspective of stylistic researches. Trans. Niazi Sh and Homayouni S. Tehran: University of Tehran Press; 2015.
69. Yazidi AY. Gharib al-Qur'an wa Tafsīruh. Research: Muhammad Salim Al-Hajj. Beirut: Alam al-Kutub; 1405 AH.



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

سال هفدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹، پیاپی ۴۸، مقاله پژوهشی، صص ۳۹-۷۱

## نگاهی نو به «أمّیت نبی»

ابوالفضل خوش‌منش<sup>۱</sup>

مرضیه پوران<sup>۲</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2020.31508.2862

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۳۱

### چکیده

پیامبر اکرم (ص) پس از دوران فترت در اجتماعی جاهلی و فرورفته در عصبیت‌های قومی و تفاخرهای نژادی مبعوث شد؛ پیامبری «أمّی» که هم خاتم پیامبران بود و هم مأمور پایان دادن به جاهلیت و أمّیت با معجزه‌ای از جنس کتاب و بیان و زبان. خاتمیت نبی و به تبع آن، و صف خاص و انحصاری «أمّی» برای او، نظرگاه انبوهی از محققان بوده و نتایج گوناگونی را در برداشته است. در این میان «بیسواد»، «غیر یهودی»، «منسوب به أمّ القری» و «منسوب به أم» وجوه معنایی غالب‌تری برای واژه أمّی بوده‌اند. اما در نگاه به این مفهوم اگر به «سیاق» آیات قرآن (به عنوان منبع و مرجع این تعبیر) توجه شود؛ اگر «روح معنایی» واژگان و «نظام مراتب» در کلمات و بستربکارگیری آن‌ها در آیات و سوره قرآن پررنگ‌تر دیده شوند؛ و در نهایت اگر نقش و تأثیر «زبان قرآن» نیز در نظر گرفته شود، تصویر روشن‌تری

<sup>۱</sup>. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، تهران، ایران. [khoshmanesh@ut.ac.ir](mailto:khoshmanesh@ut.ac.ir)

<sup>۲</sup>. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

[pouran.marzieh@gmail.com](mailto:pouran.marzieh@gmail.com)

از آن به دست خواهد آمد. تصویر حاصل شده از این مفهوم در کنار جایگاه خاتمیت پیامبر (ص)، نشان از این دارد که اُمّیت نبی متفاوت و فراتر از اُمّیت سایر بشر است و مفهومی وحدت بخش و هم‌افزا و به گستره انسانیت و در واقع ناظر به بازیابی اصول فطری و مشترکات وجود بشر می‌باشد.

### واژه‌های کلیدی: اُمّیت، اُمّ، اُمّی، اُمّ‌القری، نبی، زبان مبین.

#### مقدمه و طرح مسئله

مقام و جایگاه خاتمیت در نبوت — که اختصاص به پیامبر اکرم (ص) دارد — از آنجا که حامل الزامات و ویژه‌ای همچون جاودانگی و عمومیت دعوت و توان وحدت‌بخشی و ایصال به سعادت و فلاح حقیقی است، نظرات گروه‌های زیادی را با انگیزه‌های مختلف به خود جلب می‌کند و سبب می‌شود نگاه ویژه‌تری نیز به شاخصه‌های آن صورت گیرد. از جمله شاخصه‌های مورد اشاره قرآن به این مقام، «اُمّیت» است. قرآن کریم تعبیر «اُمّی» را تنها در باره پیامبر اکرم (ص) به کار برده و افزون بر این اُمّیین را نیز، تنها، مخاطبین دعوت ایشان دانسته؛ اگرچه با توجه به عمومیت دعوت پیامبر عملاً این اُمّیت متوجه سایرین (غیر از مردمان مکه و حجاز) نیز می‌گردد، اما نفس این ارتباط تأمل برانگیز است.

اُمّیت پیامبر مفهومی است که همواره ذهن محققین را به خود مشغول ساخته اما به ظاهر تحقیقات گذشته پیرامون این موضوع بیشتر ناظر به نقد یکدیگر و انعکاس دیدگاه‌های مفسرین و شرق‌شناسان است و کمتر با دید تحلیلی از طریق استنتاج قرآن و توجه به ظرفیت‌های زبانی و بیانی آن صورت گرفته است. این پژوهش بنا دارد با پرسش مستقیم از خود قرآن، تا حد امکان، از نمایی نزدیک‌تر با بررسی سیاقی و واژگانی آیات قرآن و توجه به ظرفیت زبانی آن، معنایی غیر از مفاهیم موجود ارائه کند که نشان از تفاوت اُمّیت نبی با اُمّیت سایر بشر دارد.

## ۱. بحث لغوی

اُمّی را کسی که دانسته‌هایش طبق طبیعت و خلقت اولیه و منسوب به مادرش است و از خارج، چیزی (مانند خواندن و نوشتن) کسب نکرده است نامیده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۸؛ Bearman, 2002, V.10, p. 863). همچنین از جمله کاربردهای این لفظ، «نادان»، «اعراب بی کتاب» و نیز «منسوب به امّ القری» یعنی مکه می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۸۵). «قرشی» علاوه بر اینکه مراد از اُمّیین را «درس ناخوانده‌های اهل حجاز» می‌داند، اشاره دارد که یهود، «مطلق غیر یهود» (نه فقط مشرکین عرب) را اُمّیین می‌خواندند و سخن جوامع الجوامع را آورده که از قول یهود می‌گوید: «در کتاب ما، غیر یهود را حرمتی نیست» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۱۶)، و بالاخره «کسی که بر خلقت و جبلت مادرش است و نامفهوم و زشت سخن می‌گوید» نیز اُمّی است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۴).

سوی کاربردهای این لفظ، «مصطفوی» تعریف لغوی به نسبت جامعی را از این واژه آورده است: «من لیس له من الفضل و العلم و التریبة و النظر إلا بمقدار ما یؤخذ بالطبیعة من الامّ، فیرنامج حیاته طبیعی، لیس فی قوله و عمله و فکرة تصنع و لا حيلة و لا تکلف و لا نظر خاص». یعنی وجودی کاملاً طبیعی، بی شائبه و بسیط و ساده (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۷). وی همچنین رسول اُمّی را فاقد هرگونه علوم اکتسابی دانسته و تمام داشته‌های او را از طریق مقام رسالت و نبوت می‌داند: «أی لیس له فضل خارجي و لون آخر و علوم مكتسبة غیر مقام النبوة و الرسالة الإلهية، فجميع الحیثیات المادّیة ملغاة عنده» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۵). بنا به تعاریف مذکور تنوعی از معانی در بیان لغویون مشهود است که تقریباً همگی – غیر از دیدگاه مصطفوی – متناسب با فضای اجتماعی موجود در زمان خود آنان در نظر گرفته شده و «اُمّی» را فردی کم‌برخوردار از دانش و متفاوت با طبقه‌ای خاص از جامعه (حال یا دارای کتاب یا باسواد) دانسته است.

## ۲. بررسی دیدگاه مفسرین

واژه اُمی (به صورت مفرد و جمع) شش بار در قرآن به کار رفته که در جدول (۱) قابل مشاهده است:

جدول (۱): آیات مشتمل بر کلمه «اُمی»

ردیف	شماره آیه / نام سوره / شماره سوره	عین کلمه موضوع / یا مشتق آن	شماره آیه ابتدا و انتهای سیاق	تعداد آیات هر سیاق
۱	۱۵۸/اعراف/۷	اُمی	۱۷۱-۱۰۳	۶۹
۲	۱۵۷/اعراف/۷	اُمی	۱۷۱-۱۰۳	-
۳	۶۲/جمعه/۲	اُمیین	۱-۱۱	۱۱
۴	۷۵/آل عمران/۳	اُمیین	۹۱-۶۴	۲۸
۵	۲۰/آل عمران/۳	اُمیین	۳۲-۱۸	۱۵
۶	۷۸/بقره/۲	اُمیون	۸۲-۷۵	۸

از شش مورد کاربرد لفظ اُمی، در دو مورد به صورت مفرد آمده که در آن‌ها مستقیماً شخص پیامبر اکرم (ص) مورد نظر می‌باشد: آیات ۱۵۷ و ۱۵۸ سوره مبارکه اعراف به شرح ذیل می‌باشد: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ \* قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَ يُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ كَلِمَاتِهِ وَ اتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ».

## ۲-۱. وجوه معنایی لفظ اُمّی در آیات سوره اعراف

### ۲-۱-۱. منسوب به اُمّ القری

این وجه معنایی بیشترین آراء را به خود اختصاص داده است (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۵۵۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۴۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۴۲؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۷۸؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۵۹۴؛ آلو سی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۷۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۳۹۶؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۶۳؛ رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۳۰۲) و غالب این مفسرین برای این وجه معنایی به روایات زیر از اهل بیت (ع) استناد نموده‌اند:

۱. امام صادق (ع) در پاسخ به اینکه چرا پیامبر (ص) اُمّی نامیده شده است می‌فرماید: قَالَ: «نُسِبَ إِلَى مَكَّةَ، وَ ذَلِكَ مِنْ قَوْلِ اللَّهِ: لِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَ مَنْ حَوْلَهَا وَ أُمَّ الْقُرَىٰ مَكَّةَ، فَقِيلَ أُمَّي لِدَلِكِ» (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۵۹۴).

۲. امام باقر (ع) زمانی که زعم مردم را درباره اُمّیت پیامبر، عدم توانایی وی بر کتابت دیده‌اند، فرموده‌اند: كَذَبُوا عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ، أَنِّي ذَلِكَ وَ اللَّهُ يَقُولُ فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ» فَكَيْفَ كَانَ يُعَلِّمُهُمْ مَا لَا يُحْسِنُ وَ اللَّهُ لَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ يَقْرَأُ وَ يَكْتُبُ بِأَنْبِئِينَ وَ سَبْعِينَ أَوْ قَالَ بِثَلَاثٍ وَ سَبْعِينَ لِسَانًا، وَ إِنَّمَا سُمِّيَ الْأُمِّيَّ لِأَنَّهُ كَانَ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ وَ مَكَّةَ مِنْ أُمَّهَاتِ الْقُرَىٰ، وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «وَ لِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَ مَنْ حَوْلَهَا» (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۷۸).

۳. امام صادق (ع) در حدیث دیگری در ردّ دیدگاه مردم مبنی بر عدم توانایی پیامبر (ص) بر کتابت و قرائت فرموده‌اند: «كَذَبُوا لَعْنَةُ اللَّهِ، أَنِّي ذَلِكَ وَ قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ» أَفَيْكُونُ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ لَيْسَ يُحْسِنُ أَنْ يَقْرَأَ وَ يَكْتُبُ؟ قَالَ: قُلْتُ: فَلِمَ سُمِّيَ النَّبِيُّ الْأُمِّيَّ؟ قَالَ: نُسِبَ إِلَى مَكَّةَ، وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «لِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَ مَنْ حَوْلَهَا» فَأُمَّ الْقُرَىٰ مَكَّةَ فَقِيلَ: أُمَّي لِدَلِكِ» (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۷۸).



## ۲-۱-۲. منسوب به اُمّ

این وجه را تعداد کمی از مفسرین آورده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۴۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۷۵؛ قشیری، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۷۷؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۷۰).

## ۲-۱-۳. فردی که خواندن و نوشتن نمی‌داند

شمار قابل توجهی از مفسرین نیز این وجه معنا را ذکر کرده‌اند (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۶۷؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۲۰۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۴۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۳۸۰؛ آلوسی (با بیان روایتی از شیخین؛ قال رسول الله (ص): «إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ»)، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۷۵؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۴۰۴؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۲۷۸). انتساب حضرت به اُمّ‌القری به جهت بیان حَسَب و نَسَب ایشان و عرب و غیر یهودی بودنشان است که به قول المیزان:

«رفع استیحاش از یهود و غیر عرب» نموده باشد؛ «الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ» - صفاتی است که خداوند خود را به آن توصیف نموده و مجموع آن‌ها به منزله تعلیلی است که امکان رسالت از ناحیه خدا را فی نفسه بیان نموده، و در ثانی امکان عمومیت این رسالت را اثبات می‌کند، و بدین وسیله استیحاش و تعجب بنی اسرائیل را که چگونه ممکن است مردی غیر از یهود آن هم از طبقه درس نخوانده به چنین نبوتی جهانی برسد از بین می‌برد، چون یهودی‌ها پیش خود چنین خیال می‌کردند که در میان همه اقوام بشری فقط آنها از حزب خداوند بلکه آن‌ها خود را از نزدیکان درگاه خدا و حتی فرزندان و دوستان خدا می‌پنداشتند، و همچنین استیحاش ناشی از عصیبت، غیر عرب را از اینکه مردی عرب بر آنان مبعوث شود زائل می‌کند» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۲۸۳)

البته این مطلب با اینکه پیامبر خاتم از نسل و نژاد اعراب باشد، منافاتی با عمومیت دعوتش نخواهد داشت. از سویی به نظر می‌رسد انتساب ایشان به اُمّ و ماندن بر خلقت طبیعی‌شان و عدم تحصیل علم از بشر، به جهت الثفات به فطرت است و برجسته نمودن علوم فطری ایشان؛ فطرتی که در تمام بشر به یک نحو وجود دارد و نقطه مشترک «ناس» می‌باشد و یکی از علل همگانی شدن دعوت ایشان می‌گردد: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰).

پس این به معنای بیسوادی و عدم توانایی بر خواندن و نوشتن نیست. مکارم شیرازی در این خصوص می‌نویسد:

«ولی اشتباه بزرگی که باید در اینجا از آن اجتناب کرد این است که درس نخواندن غیر از بی‌سواد بودن است و کسانی که کلمه «امی» را به معنی «بی‌سواد» تفسیر می‌کنند، گویا توجه به این تفاوت ندارند. هیچ مانعی ندارد که پیامبر (ص) به تعلیم الهی، «خواندن» - یا - «خواندن و نوشتن» را بداند، بی‌آنکه نزد انسانی فرا گرفته باشد، زیرا چنین اطلاعی بدون تردید از کمالات انسانی است و مکمل مقام نبوت است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۴۰۱).

ضمن اینکه اگر هم صحیح بودن این معنا را بپذیریم باز هم در مورد پیامبر صادق نیست چرا که به قول آلوسی این نسبت می‌تواند از باب تغلیب باشد، از این جهت که در آن زمان بیشتر قوم عرب قادر بر خواندن و نوشتن نبودند و پیامبر از میان چنین افرادی برخاسته بود (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۷۵). از سویی تکیه کردن بر علم فطری و دین فطری و رسالت فطری پیامبر می‌تواند مقوی انتساب ایشان به اُمّ القری هم باشد چرا که یهود هدایت را منحصر در خویش می‌دید: «وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (بقره: ۱۳۵).

قرآن کریم با این بیان به اشتراک انسان‌ها در فطرت اشاره نموده و هدایت را در رجوع به آن و قابل دستیابی برای همه انسان‌ها دانسته نه در انحصارطلبی یهود به دین و نژاد خویش.

### ۳. بررسی مخاطبین دعوت پیامبر(ص) در چهار آیه با مضمون مشترک

در آیه دوم سوره مبارکه جمعه، پیامبر(ص) مبعوث شده به سوی اُمیین خوانده شده تا یک نظام چهار مرحله‌ای را در میان آنان پیاده نماید. نظام مذکور غیر از این آیه در سه آیه دیگر عیناً تکرار شده است. در این قسمت با بهره‌گیری از دیدگاه‌های مفسرین، مخاطب این نظام را (که در سوره جمعه اُمی خطاب شده‌اند) معرفی می‌کنیم تا راه دیگری برای دستیابی به مفهوم اُمیت پیامبر باشد. شرح آیات به صورت زیر است:

۱. «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُرَكِّبُهُمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه: ۲). مرجع ضمائر «هم» در این آیه به اعتقاد اکثر مفسرین، اعرابی هستند که خواندن و نوشتن نمی‌دانسته‌اند و پیامبر(ص) نیز مثل آن‌ها و از جنس آن‌ها می‌باشد (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۶۶؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۶، ص ۲۷۲؛ طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۴۶۶؛ ثعلبی، ۱۴۱۲، ج ۹، ص ۳۰۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۵۲۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۴۲۸؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۸، ص ۶۱؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۶۴؛ شبّر، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۱۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۳۲۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۲۰۵؛ سیدقطب، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۳۵۶۴).

البته عده معدودی نیز منظور از آن را عرب‌هایی می‌دانند که کتابی برای آن‌ها نازل نشده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۷۲؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۳۲۲؛ حوی، ۱۴۲۴، ج ۱۰، ص ۵۹۰۰). همچنین بعضی مانند علامه فضل‌الله (۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۲۰۵)، مدرسی (۱۴۱۹، ج ۱۵، ص ۳۷۱) و نیز طبرانی (۲۰۰۸، ج ۶، ص ۲۷۲) احتمال داده‌اند که منظور از آن انتساب به مکه و غیر یهودی بودن (جوئیم؛ «گوئیم» به لغت عبری) باشد.

۲. «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (آل عمران: ۱۶۴). مرجع ضمیر «انفسهم» در این آیه به نظر غالب مفسرین جنس و حسب و نسب و زبان عرب است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۰۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۵۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۱۴۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۳۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۹۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۷۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۱۹۷؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۲۲؛ شعراوی، ۱۹۹۱، ج ۳، ص ۱۸۵۲؛ فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۳۶۴).

۳. «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَ يُزَكِّيكُمْ وَ يُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۵۱). مرجع ضمایر «کم» در این آیه از دیدگاه تمام مفسرین، رسولی از عرب است و نه از غیر جنس و نژاد او (مثلاً از بنی اسرائیل؛ چرا که آن‌ها انتظار داشتند رسول خاتم از میان آن‌ها باشد). (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۶۷؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۱۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۲۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۲۳۸؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۷؛ شعراوی، ۱۹۹۱، ج ۱، ص ۶۴۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۱۰؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۸۴؛ فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۹۵). صاحب المیزان نیز مرجع ضمیر را در «منکم» امت مسلمه‌ای می‌داند که حقیقت آن اولیاء دین هستند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۲۰).

۴. «رَبَّنَا وَ ابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (بقره: ۱۲۹). به اعتقاد بسیاری از مفسرین منظور از «منهم» در آیه فوق فردی از امت مسلمه مورد درخواست حضرت ابراهیم (ع) است (یعنی از ذریه ابراهیم و ولد اسماعیل؛ همان پیامبر خاتم (ص)) (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۶۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۴۷؛ طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۴۶۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۹۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۹۰؛ طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۰۸؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۳۲).

در این میان عده قابل توجهی نیز منظور از آن را فردی از خود آن امت و نه از غیر خود و بیگانه (از ذریه ابراهیم و اسماعیل و نه از یهود و بنی اسرائیل) دانسته‌اند، چرا که یهود از اینکه رسول خاتم از عرب برخاسته بود محزون شدند (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۷۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۴؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۵۸؛ شعرای، ۱۹۹۱، ج ۱، ص ۵۸۹).

نتیجه برر سی فوق این است که پیامبر اُمی پیامبری از جنس و حَسَب و نسب اعراب (غیر یهودی؛ منسوب به اُم‌القری) می‌باشد و این معنا درصد زیادی از آراء مفسرین در مورد مرجع ضمائر فوق را به خود اختصاص داده است. در واقع ایشان از میان اُمیین مبعوث می‌شوند نه به این معنا که مثل آن‌ها و به معنای آن‌ها بیسواد می‌باشند، بلکه به این معنا که از نسب و حسب آن‌ها و از نوع و جنس آن‌ها و مانند آن‌ها عرب می‌باشند و زاده اُم‌القری، و نه از غیر اعراب مثلاً «بنی اسرائیل و یهود».

این معنا خصوصاً در جایی برجسته می‌گردد که به روشنی «سیاق» تمام آیات مربوط به اُمیت پیامبر (ص) نیز با داستان بنی اسرائیل و یهود و برتری طلبی آن‌ها گره خورده و قرآن با این تعبیر درباره پیامبر (ص) به تصور غلط آن‌ها که پیامبر خاتم از یهود است و مباحثی از این دست، پایان داده و این‌گونه، انحصار طلبی و برتری جویی آن‌ها را به چالش کشیده که اولاً این پیامبر اُمی از بنی اسرائیل نیست و ثانیاً رسالتش همگانی و جهانی و برگرفته از فطرتی است که بین همه انسان‌ها مشترک است نه انحصاری (که یهود به این بهانه او را نپذیرند) و از طرفی خود اهل کتاب هم مسلمین را اُمیین می‌خواندند یعنی به طور کلی «غیر یهودی‌ها» در نظر آنان اُمی بودند (ر.ک: آل‌عمران: ۷۵) و بیان رسول اُمی کاملاً در مقام محاجّه با گفته آن‌ها محسوب می‌شود.

#### ۴. نگاهی به برخی پژوهش‌های عهدینی

واژه «امت»<sup>۱</sup> که از هم‌ریشه‌های واژه اُمّی است واژه‌ای غیرعربی و عبری است که آن نیز برگرفته از اکدی می‌باشد. طبق قاعده در کتاب مقدس هر جا با کلمه «امت» مواجه می‌شویم باید معادل عبری آن<sup>۲</sup> بکار رفته باشد، اما این اتفاق نیفتاده بلکه کلمه دیگری جایگزین آن شده است.

در کتاب مقدس هر جا لفظ «امت‌ها»<sup>۳</sup> به کار رفته از «گیم»<sup>۴</sup> (גוים) که جمع کلمه عبری «گی»<sup>۵</sup> (גוי) می‌باشد، استفاده شده است. «لفظ «گی» به معنای «غیریهودی» یا «بیگانه» است؛ همچنین واژه یونانی امت یعنی «اثنه / اثنوس»<sup>۶</sup> به همین معنا است (اولین ترجمه کتاب مقدس به زبان یونانی یا آرامی بوده است).

این رویکرد انحصارطلبانه یهود که ناشی از تفاخر قومی و تحقیر سایر مردمان می‌باشد در یونان باستان که خود را مدعی علم و تمدن می‌داند نیز جاری است به نحوی که تمام غیر یونانی‌ها را بربر می‌دانستند.<sup>۷</sup>

---

۱. واژه اُمّت (Umma) به دفعات در قرآن بکار رفته و به معنی قوم و نژاد است. این واژه ظاهراً از یهودیان گرفته شده و عبری آن به معنای «قوم و قبیله» است. به هیچ وجه یک واژه بومی سامی نیست بلکه اکدی است (اومّتو) (Ummatu) و عبری و آرامی و سریانی آن همگی از سومری گرفته شده است. و قابل انکار نیست که اُمّت عبری نیز از همین منبع گرفته شده باشد. بنابراین یک واژه دخیل خیلی قدیمی است که وجود آن در کتیبه صفایی به معنای «به بهای مردم»، نشان از این دارد که در عربی شمالی کاربرد داشته است (جفری، ۱۳۸۵، ص ۱۲۸-۱۲۹).

۳. Umma

۳. این تعبیری است که در کتاب مقدس برای «غیریهودیان» بکار رفته است.

۵. Goyim

۶. goy

۷. Ethne/ethnos

۷. یونانیان زبان و فرهنگ اقوام دیگر از جمله رومیان را پست و حقیر می‌شمردند و هر زبان غیر یونانی را زبانی «الکن» یا «بربر» می‌خواندند. این لقب به نحوی خاص بر رومیان، ژرمن‌ها و اقوام آسیایی نهاده شد. رومیان (نیز) که خود نزد یونانیان بربر به حساب می‌آمدند این لقب را برای اطلاق و الصاق به اقوام دیگر مناسب یافتند! (خوش‌منش، ۱۳۹۳، ص ۸۰).

عبرانیان معاصر کتاب مقدس و نیز پیروان متأخر یهودیت، در توالی ایام جهت گیری‌های متفاوتی نسبت به گیم (امت‌ها) داشته‌اند و در اغلب موارد نسبت به آن‌ها عداوت و تحقیر بی‌حد روا داشته‌اند» (حیدری، ۱۳۹۳، ص ۹۲). ضمن اینکه واژه امت حتی برای خود بنی اسرائیل نیز به کار نرفته بلکه در این مورد نیز به جهت برتر قرار دادن خود نسبت به دیگران، استعمال واژه دیگری به معنای «قوم» را رواج داده‌اند.

«یکی از اصول مهم در پادشاهی فراعنه برتری ذاتی فرعون بر همگان و سپس آل فرعون بر انسان‌های دیگر بود... قوم بنی اسرائیل (پس از خروج از مصر) بیش از آنکه از ارشادها و تعالیم موسی و دیگر پیامبران الهی بهره ببرند خوی و خصلت فرعونیان و شرک و جاهلیت آنان را در خود زنده نگاه داشتند یکی از این خصلت‌ها برتر دیدن خود از دیگران به ویژه بر قوم عرب بود. حسب ادعاهای مطرح شده عبریان بنی اسرائیل را دشمنی‌هایی سخت با عربان بنی اسماعیل در میان افتاد و یهود، عرب را قومی «اُمّی» و دور از هرگونه لیاقت فرهنگ و شریعت شمرد و آن را مستمسکی برای سلب اموال و حقوق آنان شمرد» (خوش منش، ۱۳۹۳، ص ۷۸-۷۹).

یعنی به طور کلی در این موضوع از نظام واژگانی استفاده کرده‌اند که نشان‌دهنده برتری آن‌ها نسبت به سایر اقوام و ملت‌ها باشد؛ «تأکید و تمرکز بنی اسرائیل به رواج استعمال اصطلاح «قوم» و معادل عبری «عام/ عامیم»<sup>۸</sup> (لا ۵) (در انگلیسی: پی‌پل)،<sup>۹</sup> و برجسته‌سازی کلمه امت‌ها<sup>۱۰</sup> برای غیریهودی‌ها به ویژه در تنخ (عهد عتیق) همچنان از رویکرد انحصارگرایانه سنت یهودی بوده است» (حیدری، ۱۳۹۳، ص ۹۲-۹۳).

«با بررسی صحف تورات و کتب انبیاء آراء متنوعی درباره امت‌ها به دست می‌آید. رویکرد اصلی در این مجموعه از کتب، نکوهش و طعن امت‌ها و متقابلاً ارج و قرب قوم خداست. هرچند گاه عهد عتیق از دیدگاه‌های تند علیه امت‌ها دوری گزیده اما می‌توان

2. Am/ammim

3. The people

4. gentiles

چنین استنباط نمود که در نگاه کلی عهد عتیق امت‌ها خارج از حیطه طرح خداوندی و نجات او می‌باشند» (حیدری، ۱۳۹۳، ص ۱۰۵).

در سرآغاز رسالت عیسی مسیح نیز مانند رویکرد غالب بر فضای یهودیت نوعی احتراز و اجتناب از مخالفت و توجه به اغیار یا امت‌ها استنباط می‌شود به گونه‌ای که عیسی مسیح صراحتاً از درخواست زن کنعانی برای شفای دخترش استنکاف می‌ورزد زیرا رسالت او محدود به قوم خداست! (متی: ۱۵: ۲۱-۲۸). این تعامل تبعیض آمیز با امت‌ها را که ریشه در سنت یهودیت داشت در (متی: ۵: ۱۰-۷؛ مرقس: ۷: ۲۷-۳۰) نیز می‌توان دید. اما در اثر بی‌اعتنایی عمده قوم به بشارت نجات عیسی گویی برنامه نجات تغییر یافته و دامنه آن گسترش می‌یابد و شامل همه مردم در فضای گیتی می‌گردد. به هر صورت کاربردهای متعدد آن در عهد جدید نیز،<sup>۱۱</sup> ناظر بر «غیریهودیان» می‌باشد» (حیدری، ۱۳۹۳، ص ۱۰۸-۱۰۹).

این رویکرد تفاخر آمیز، همان‌طور که گفته شد در قرآن با واژه «أُمّی» انعکاس یافته که اگرچه واژه‌ای عبری نیست اما در همه سیاق‌های این واژه، موضوع مشترک «حضور یهود و دشمنی آنان با پیامبر (ص) و اسلام و برتری جویی آنان» مشهود و برجسته می‌باشد. بنابراین اُمّی دانستن پیامبر (ص) از سوی قرآن می‌تواند در یک معنا غیریهودی یا به دیگر سخن غیر بنی اسرائیلی بودن ایشان و دفع چنین توهمی باشد.

## ۵. دیدگاه پژوهشگران غیر مسلمان

اُمّیت پیامبر اکرم (ص) البته مورد توجه غیرمسلمانان نیز واقع شده است. ذکر این نکته مهم لازم است که «غرض از نقل سخنان اینان استشهاد به سخنانشان نیست (چرا که) برای اظهار نظر در تاریخ اسلام و مشرق خود مسلمانان و مشرق زمینی‌ها شایسته‌ترند» (مطهری، ۱۳۹۱،

<sup>۱۱</sup> به عنوان نمونه ر.ک: (متی: ۴: ۱۵-۱۶ / مرقس: ۱۱: ۱۷ / لوقا: ۲: ۲۹-۳۰ / اعمال رسولان: ۱۰: ۴۵ / رساله‌های رومیان: ۱۱: ۱۵ / اول و دوم قرنتیان: ۱۲: ۲ و ۱۱: ۲۶ / غلاطیان: ۲: ۱۲ / افسسیان: ۳: ۸ / تسالونیکیان: ۴: ۵ / مکاشفه یوحنا: ۱۱: ۲).



ص ۱۶۴). نقل سخنان اینان در واقع به جهت گردآوری نظرات گروه‌های مختلف پیرامون موضوع مورد مطالعه است تا در نهایت جمع‌بندی کامل‌تری داشته باشیم.

«اشپرنگر»<sup>۱۲</sup> از نخستین کسانی است که این مسئله را در کتابی سه جلدی با عنوان «زندگی و تعالیم محمد» مورد بررسی قرار داده است. وی در جلد اول کتاب خود می‌گوید:

«مردم جزیره العرب قبل از ظهور محمد، به اهل کتاب و بت پرست‌ها تقسیم می‌شدند. اهل کتاب را یهودیان، مسیحیان و صابئان تشکیل می‌دادند که دارای کتاب مقدس بودند و بدیشان وحی آسمانی رسیده بود، در حالی که بت پرست‌ها، به هیچ وجه، دارای وحی آسمانی نبودند». او در جلد دوم می‌گوید: «اُمّی» به معنای واژه «جنتایلس»<sup>۱۳</sup> (در زبان لاتین) است که معادل بت پرست می‌باشد» (بدوی، ۱۴۲۶، ص ۱۴-۱۵).

«نولدکه»<sup>۱۴</sup> نیز معتقد است که اُمّی دلالت بر جهل خواندن و نوشتن نمی‌کند بلکه نشان می‌دهد که پیامبر (ص) کتب عهد عتیق را نمی‌شناخت و نخوانده بود (تامر، ۲۰۰۴، ص ۱۴). «ونسیک»<sup>۱۵</sup> نیز در مقاله‌ای تأکید می‌کند که لفظ «اُمّی» بر غیر اهل کتاب اطلاق می‌شود. وی بار دیگر، این نگرش را در کتاب خود با نام «عقیده اسلامی؛ رشد و تحول تاریخی آن» بررسی کرده است، با این تفاوت که نسبت به خاورشناسان پیش از خود، مقایسه‌ای بین لفظ عربی «اُمّت» و واژه عبری «گّی» انجام داده است (بدوی، ۱۴۲۶، ص ۱۵).

---

2. Aloys Sprenger

3. gentiles

4. Theodor Nöldeke

5. Arent Jan Wensinch

همچنین «هورویتز»<sup>۱۶</sup> ادعا می‌کند که کلمه «اُمّی» به معنای بت پرست است و با عبارت عبری «اُمّتها عولام»<sup>۱۷</sup> به معنای ملت‌های جهان در مقابل ملت اسرائیل (ملل بیگانگان یا بت پرستان)، مترادف می‌باشد (بدوی، ۱۴۲۶، ص ۱۵).

«گیب»<sup>۱۸</sup> اُمّی را پیغمبر غیر مرتبط با یهود می‌داند و «نالیانو»<sup>۱۹</sup> به واژه «اُمّی»، رنگ نژادی و قوم‌گرایانه بخشیده است و پیامبر (ص) را تنها برانگیخته به سوی امت عرب می‌داند (بدوی، ۱۴۲۶، ص ۱۷-۱۸؛ بلاشر، ۱۳۷۸، ص ۲۱).

«بلاشر»<sup>۲۰</sup> نیز با توجه به آیه دوم سوره جمعه منظور از اُمّی در این آیه و دیگر آیات را عرب‌های کافری می‌داند که هیچ وحیی در یافت نکرده‌اند و بنا بر این در جهالت از شریعت الهی به سر می‌برند و در ادامه پیامبر اُمّی را به معنی پیغمبر بت پرستان معرفی می‌کند (بلاشر، ۱۳۷۸، ص ۲۱).

## ۶. بررسی سیاقی

برای بررسی سیاقی واژه اُمّی لازم است کلیه آیاتی که حامل این لفظ هستند گردآوری شده و مورد مطالعه قرار گیرند. پیش‌تر در جدول (۱) این آیات و سیاق‌های مربوط نشان داده شدند. مطالعه «سه ردیف اول جدول» (آیات سوره مبارکه اعراف و آیه سوره مبارکه جمعه) در مجموع نشان می‌دهد که جریان کلی حاکم بر عالم جریان تسبیح است. تسبیح خداوندی که حائز شئون مالکیت، قدسیت، عزت و حکمت است؛ اقتضای این صفات تسبیح عالم است برای خداوند.

از آنجا که تسبیح، حرکت از نقص به کمال است پس به فضل و اراده الهی بشر باید به سوی کمال خویش حرکت کند. لازمه به بار نشستن چنین فضلی و ظهور چنین جریان کمال‌گرایی، بعثت رسولی از جانب خداست؛ یعنی بشر تا پیش از بعثت رسول خاتم در

---

1. Horovitz  
2. ummothaolam  
3. Gib  
4. Nallino  
5. Regi Blachere

جریان نقص و دوری از کمال و در گمراهی به سر می‌برد. چنین رسولی در درجه اول باید با فضای اُمّیتی که در آن مبعوث می‌شود آشنا باشد، پس ناگزیر باید از «جنس» آن‌ها باشد. از سویی فضای اُمّیت مخاطبین پیامبر (ص) در این آیه به معنای فقدان چهار اصل مهم است که رسول ملزم به پیاده سازی آن می‌باشد. اصولی که مردم در هر زمان و مکانی اگر فاقد آن‌ها باشند گمراه و اُمّی محسوب می‌شوند. این چهار اصل که به عنوان شاخصه‌های رسالت قلمداد شده‌اند عبارتند از: تلاوت آیات خدا بر مردم، تزکیه آن‌ها، تعلیم کتاب و تعلیم حکمت (آیا اگر پیامبر (ص) به این معنا اُمّی می‌بود می‌توانست و اساساً شایستگی محقق نمودن عملیات اُمّیت‌زدایی از جامعه‌اش را داشت؟). پس این معنا از اُمّیت از ایشان منتفی است.

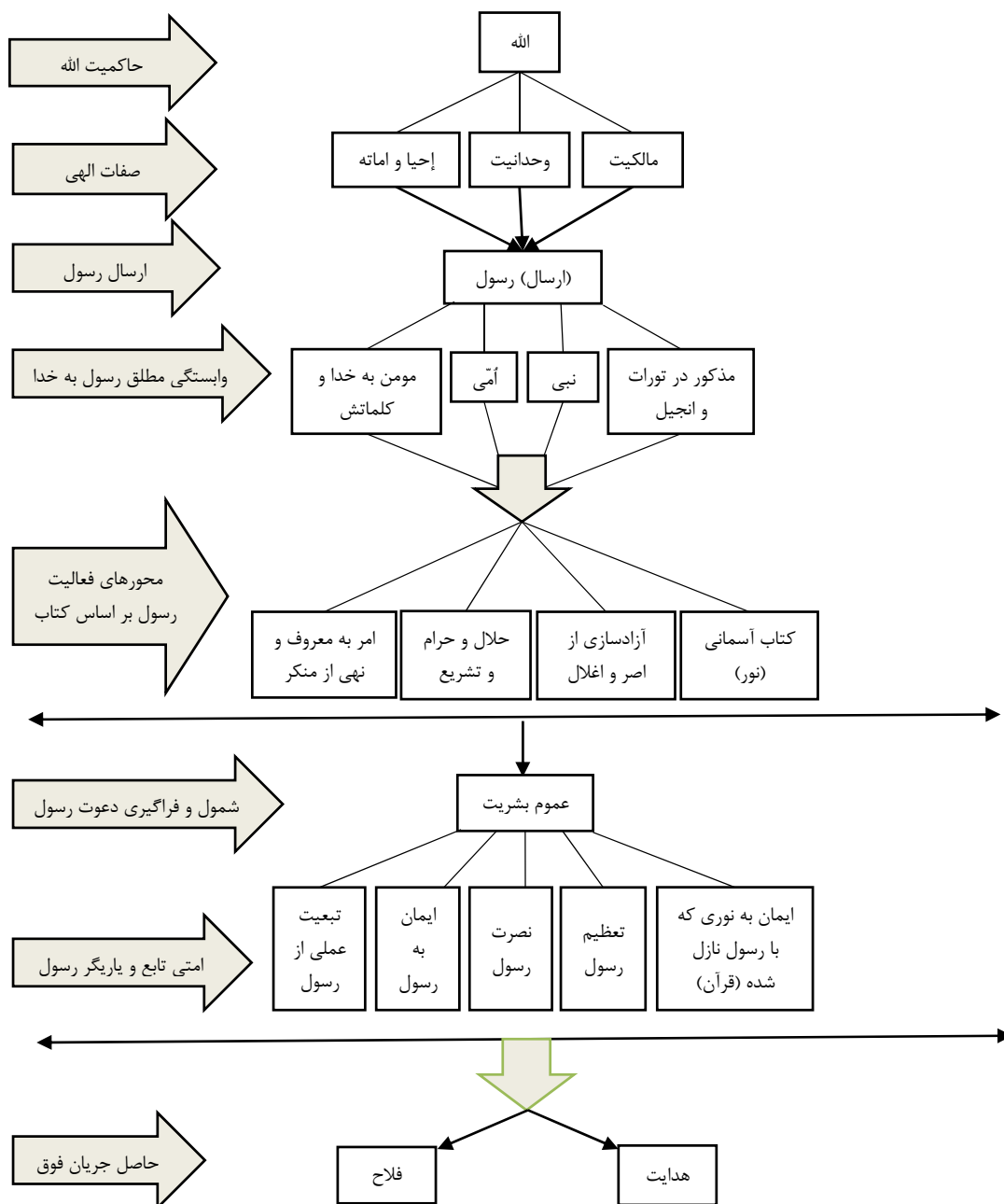
مقدمه اُمّیت پیامبر (ص) رسالت و نبوتی است که وابسته به هیچ چیز و هیچ کس نیست غیر از (ایمان به) خدا (و کلماتش)؛ فضلی که دست بشر به آن راه ندارد و تماماً اعطای الهی است. رسالت این پیامبر اُمّی سزاوار پذیرش همگانی، فارغ از هرگونه جنسیت و قومیت و دین و آیینی و در مقام باور و عمل یعنی ایمان و تبعیت است؛ تبعیتی که اختصاص به زمان و مکان مشخصی ندارد، بلکه استمرار دارد و مادامی که مقدماتش مهیا باشد نتایج یکسانی دربر خواهد داشت. ذکر این رسول در تورات و انجیل آمده که این خود نشانگر کامل نبودن آن کتب به نسبت این کتاب (معجزه رسول اُمّی) می‌باشد.

در نظام اُمّیت این رسول امر به معروف و نهی از منکر، تشریح و قانون‌گذاری و نظام حلال و حرام الهی (طبیات و خبائث) شکل می‌گیرد و آزادی از اصر و اغلال اتفاق می‌افتد. اُمّیت رسول و ایمان به او و تقویت و نصرت و تبعیت از مرجع حکم او (قرآن)، راه حل خلاصی و رهایی و فلاح معرفی شده است. از این اُمّیت کاملاً به نحو تقدیری و تمجیدی یاد می‌شود و آن را در تملک رسول خاتم می‌دانند، آن هم درست در بحبوحه انحصار طلبی و تملک‌جویی یهود. («سیاق» تمام آیاتی که در بحث اُمّیت می‌باشد با یهود و برتری طلبی آن‌ها گره خورده است).

در مقابل چنین جریانی دو گروه شکل می‌گیرد؛ گروهی که خود را ملزم به تبعیت از آن می‌دانند، در نتیجه نجات هم می‌یابند و گروهی که اعراض می‌کنند و هلاک می‌گردند. شاخصه‌های گروه اول تمسک به کتاب، اقامه صلوه، استعانت از خدا و صبر در برابر آزار و اذیت‌های جریان مخالف رسول، تقوا، ایتاء زکوه، ایمان به آیات، اتباع از رسول اُمّی و امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد و شاخصه‌های گروه دوم عَرَض خواهی و دنیاطلبی، شکست در ابتلائات الهی، پشت کردن به تعلیمات رسول الهی و استکبار به جهت تکذیب و عدم باورمندی به معاد، غفلت و تکذیب آیات الهی و انحراف از رویکرد رسول می‌باشد و مصداق بارز آن یهود با جهان‌بینی اُمّی اش<sup>۲۱</sup> است که در آن مؤلفه‌های کمال بشریت از اتصال به کتاب، رسول و خدا برداشته شده و ابعادی مادی و استکباری به خود گرفته است و به سمت گمراهی و معطل گذاشتن جریان تسبیح الهی می‌شتابد. نمودار (۱) مربوط به این معنا از اُمّیت رسول است:

---

<sup>۲۱</sup>. معنای اُمّی در اینجا متفاوت از معنای اُمّیت پیامبر است.



نمودار (۱). اُمّیت نبی در سیاق سوره جمعه و آیات مربوط به سوره اعراف

در آیه ۷۵ سوره آل عمران (ردیف چهارم جدول): «وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِفِنطَارٍ يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بَدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ فَإِنَّمَا ذَلِكَ بَاطِلٌ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ»، عده‌ای از افراد توسط اهل کتاب اُمّی خطاب می‌شوند. باید توجه داشت که این سوره و آیه مربوط به زمانی است که دست کم ۱۳ سال از آغاز دعوت و بعثت پیامبر (ص) گذشته و دیگر نمی‌توان همچنان صحبت از اُمّیت به معنای بیسوادی و نداشتن کتاب به میان آورد.

در این آیه پیامبر (ص) را نماینده اُمّیین خطاب کرده‌اند و با نوعی تفاخر و برتری‌جویی سعی در رفع مسئولیت خود نسبت به آنان کرده‌اند و با توجه به «کاف خطاب» آیه، که به نظر اشاره به شأن و جایگاه پیامبر (ص) دارد، تنها عاملی که مانع از این زورگویی است حضور حاکمیتی رسول خدا است: «إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ فَإِنَّمَا». آیاتی که در ادامه این آیه آمده‌اند اشاره به «عهد» دارند (آل عمران: ۷۶-۷۷)؛ عهدی که طبق بیان علامه طباطبائی می‌تواند مطلق باشد (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۶۳-۲۶۴)؛ از جمله آن، میثاقی است که در این آیات به آن اشاره می‌گردد و خداوند برای پذیرش آن از تمام انبیاء الهی اقرار گرفته است (آل عمران: ۸۱)؛ عهد اسلام و پذیرش آن به عنوان تنها دین مورد رضایت الهی (آل عمران: ۸۳-۸۵) و نصرت پیامبر خاتم (ص)، عهدی که بر اساس دیدگاه یهود قرار نبوده که در ذریه «بنی‌اسماعیل»، فرزند حضرت ابراهیم (ع) واقع شود و لذا از آن سرباز زده‌اند. در این آیه از دیدگاه یهود کسانی که وارد در نظام تربیتی شریعت پیامبر خاتم هستند اُمّی محسوب می‌شوند، نه فقط مسلمین بلکه غیریهودی‌ها.

در آیه ۲۰ سوره آل عمران (ردیف پنجم جدول): «فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ»؛ دو گروه «اُمّیین» و «اوتوالکتاب» در کنار هم، مقابل جریان اسلام و حاکمیت قرآن و تعالیم آن قرار داده شده‌اند.

اگرچه این دو گروه به دو معنا به کار رفته‌اند اما وقتی در مقابل اسلام قرار می‌گیرند، هر دو یکی محسوب می‌شوند، و در واقع فرقی بین کتاب داشتن یا نداشتن وجود ندارد اگر وارد در نظام تربیتی رسول خاتم نباشند. در اینجا هم صحبت از تنها دین مورد پذیرش خداوند است (آل عمران: ۱۹) و پیامبری که اطاعتش در کنار اطاعت خداوند مطرح می‌شود (آل عمران: ۳۲) و بغی و حسادتی که از این جهت، اهل کتاب گرفتار آن هستند.

در آخرین آیه جدول، آیه ۷۸ سوره بقره (ردیف ششم جدول): «وَمِنْهُمْ أُمَّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ»؛ از گروهی از اهل کتاب تعبیر به اُمیون می‌شود که با وجود داشتن کتاب، کل بهره‌برداری آن‌ها از آن رسیدن به آمال و آرزوهایشان است. این سیاق اشاره به ریشه‌های این جریان، یعنی علما و نخبگان اهل کتاب می‌کند (بقره: ۷۶)؛ جریان اُمی سازی که از طریق کتاب‌سازی سعی در مخفی نگه داشتن حقانیت قرآن و اسلام و ممانعت از ورود به سیستم اسلام دارد (بقره: ۷۹)؛ یعنی باز هم بحث از برتری جویی یهود و فاتحیت اسلام و عهدی که خداوند در ذریه اسماعیل قرار داده می‌باشد (بقره: ۷۹-۸۰).

## ۷. «روح معنا»ی واژگان و «نظام مراتب» کلمات در قرآن

قبل از پرداختن به این بحث لازم است یادآور شویم که همان‌طور که در جدول (۱) مشاهده می‌شود، آیات مربوط به واژه اُمی در دو دسته جای می‌گیرند؛ آیاتی که تنها به اُمیت نبی اشاره دارند و آیاتی که اُمیت را در سطح سایر بشر مطرح می‌کنند. بر اساس این مقدمه مهم معنای اُمیت این دو دسته نیز تفاوت خواهد داشت. تا اینجا بحث تقریباً مشخص است که اُمیت در مورد پیامبر (ص) به دو معنای «انتساب به اُم» و «انتساب به اُم القری» به کار رفته است. در این صورت به نظر می‌رسد که برای فهم بیشتر معنای اُمیت پیامبر پرداختن به واژه اُم نیز لازم است که در این مقال، بر اساس روح معنای این واژه می‌باشد.

منظور از روح معنا، معنایی است که در همه مصادیق یک کلمه جاری است، مضاف بر اینکه اگر این معنا در هر کلمه دیگری، غیر از مصادیق شناخته شده‌اش، وجود داشته باشد او هم آن اسم را پذیراست. توجه به این مسأله شیوه بزرگانی چون علامه طباطبائی

بوده است، آنجا که اساساً علت برداشت‌های مختلف از قرآن را عدم توجه به این معنا دانسته و اشاره نموده که:

«بايد اين را هم بدانيم که اگر ما الفاظ را وضع کردیم برای آن چیزی وضع کردیم که فلان فایده را به ما می‌دهد، حالا اگر آن چیز شکل و قیافه‌اش تغییر کرد، مادام که آن فایده را می‌دهد، باز لفظ نام برده نام آن چیز هست» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۱).

«بنابراین باید توجه داشته باشیم که ملاک و معیار در صادق بودن یک اسم و صادق نبودن آن، موجود بودن غرض و غایت و موجود نبودن آن است و نباید نسبت به لفظ اسم جمود به خرج داده و آن را نام یک صورت بدانیم و تا قیامت هر وقت (مثلاً) چراغ می‌گوییم باز همان پیه‌سوز را اراده کنیم» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۹).

البته توجه به این روش دأب بزرگان دیگری همچون امام خمینی در کتاب مصباح‌الهدایه و آداب‌الصلوه (موسوی‌الخمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۹؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۱۹۹)، شهید صدر در المدرسه‌القرآنیه (صدر، بی‌تا، ص ۱۹-۲۴) و لغویونی همچون مصطفوی در کتاب‌التحقیق فی کلمات القرآن (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶-۱۲) نیز بوده است.

با توجه به مصادیق واژه أم در کتب لغت (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۴۳۳؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۵، ص ۴۵۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۱؛ فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۳؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۵؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۱۴؛ راغب، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۸۵)، روح معنای آن «اصل و مبدأ، جایگاه قصد و توجه و محل رجوع» است و از همین جهت به والده نیز اطلاق شده است، چنانکه مصطفوی گوید:

«لا یبعد أن تكون هذه الكلمة فی الأصل علی وزن صلب من أوزان الصفة المشبهة بمعنى ما يكون مورداً للقصد والتوجه... ثم اطلق علی الولادة و علی الأصل و المبدأ و ما يرجع الیه» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۵).



از سویی بررسی واژه اُمّ در قرآن و سیاق‌هایی که در آن‌ها کاربرد داشته ویژگی‌های خاص و قابل ذکر از آن را نشان می‌دهد. ویژگی‌هایی از قبیل: امنیت‌بخشی (قارعه: ۹)، اصل و سرمنشأ (زخرف: ۴)، محوریت و مرکزیت (شوری: ۷ و قصص: ۵۵)، وحدت‌بخشی (طه: ۹۴)، نقش رهبری، هدایتگری و جهت‌بخشی (آل عمران: ۷ و مریم: ۳۴)، عامل اتحاد و همگرایی، عامل قرابت و اشتراک‌سازی (طه: ۹۴)، الگوبخشی (انعام: ۹۲)، عامل هم‌افزایی و همسویی (اعراف: ۱۵۰)، مولد و اُمّت‌ساز (قصص: ۱۳ و مجادله: ۲)، واسطه حیات و عامل تداوم آن، مدار تشریح احکام (نساء: ۲۳)، احکام و استواری و ثبات (آل عمران: ۷)، عامل ایجاد اطمینان و عدم تزلزل (آل عمران: ۷)، پرورش، زایش (عامل بروز و ظهور)، رازقیت (احقاف: ۱۵)، جایگاه خلق انسان کامل (بالمقوه) (زمر: ۶ و مومنون: ۵) و... انتساب پیامبر (ص) به چنین جایگاهی با این شاخصه‌ها دور از ذهن نمی‌باشد و طبق شاخصه‌های بدست آمده از «نمودار ۱»، کاملاً با اهداف بعثت و رسالت او همخوانی دارد.

از جهت انتساب ایشان به اُمّ‌القری (مکه) باید پرسید که چرا قرآن نمی‌گوید «ر سول مکی» و از رسول «اُمّی» نام می‌برد؟ می‌توان گفت که قرآن بیش از آنکه توجه به نام یک شهر داده باشد - که البته این شهر در جای خود بسیار مهم و قابل تأمل است - به «لازمه»‌های پیامبر خاتم برای رسالت جهانی و همگانی و «جایگاه و موقعیت» شهر مکه و به تبع آن به جایگاه و موقعیت پیامبری که از آن برخاسته اشاره دارد؛ جایگاه مرکزیت، هم‌افزایی و وحدت‌بخش این شهر در سایه «بیتی» که در آن توسط ابراهیم «حنیف» و فرزندش برافراشته شده است. جالب توجه این است که ویژگی‌هایی که در اُمّ یافته شد در همین خانه و مناسک آن و امامی که در آن مقام و مصّلی دارد (ر.ک: خوش منش، ۱۳۹۳، ص ۵۷) نیز وجود دارد و در هیچ شهر دیگری غیر از مکه یافت نمی‌شود. این امر نشان از ارتباط تأمل‌برانگیز این دو معنا از اُمّیت در باره پیامبر (ص) دارد و اینکه این دو معنا از حیث محور قرار گرفتن و توجه به واژه اُمّ و روح معنای آن مقوی یکدیگر می‌باشند.

از سوی دیگر با دو دسته شدن معنای اُمّیت در قرآن طبق آیات مذکور، «نظام مراتب

کلمات» در قرآن هم معنا می‌یابد:

«گاهی یک کلمه در مراتب مختلف با یک لفظ ذکر می‌شود، به این کلمه متشابه گویند. این کلمات در بسترهای مختلف حضور دارند اما برای معنا کردنشان لازم است مرتبه آن‌ها یا بستر وقوعشان هم در نظر گرفته شود. پس باید در آیه یا سوره‌ای که ذکر شده‌اند بررسی شوند. این کلمات در مقام جاری ساختن حکم ثابتی در مراحل مختلف هستند... با پذیرش نظام مراتب، در هر مرتبه‌ای رخدادهای متناسب با آن مرتبه واقع می‌شود» (اخوت، ۱۳۹۳، ص ۲۳۳).

با توجه به این نکته و مجموع مطالبی که در بخش‌های پیشین حاصل شد نیز می‌توان گفت اُمّیت مفهومی نسبی است که نازل‌ترین سطح آن در بدو تولد برای هر انسانی وجود دارد و عبارت از وجودی بسیط، بی‌شائبه و کاملاً طبیعی است که تنها محل رجوعش مادرش بوده و به هیچ چیز و هیچ کس دیگری وابستگی ندارد و به تدریج بر اساس اینکه سیر صفات فطری او در چه مسیری قرار بگیرد<sup>۲۲</sup> سطوح دیگری همچون «عدم بهره‌مندی و حرمان از تعالیم الهی»<sup>۲۳</sup> را که از آیات مورد بحث حاصل می‌شود، شامل می‌گردد. البته حتماً این سطح، برای خاتم پیامبران با رسالتی همگانی و جاودانه مدّ نظر نیست بلکه سطح بسیار والاتر و جامع‌تری را می‌طلبد.

اُمّیت پیامبر (ص) را باید قله جریان اُمّیت دانست که قرار گرفتن در مسیر آن به دنبال آورنده فلاح و هدایت هر انسان و جامعه‌ای در تمام زمان و مکان‌ها می‌باشد و به

---

<sup>۲۲</sup>. فطرت آدمی به خودی خود زمینه‌ای پاک و درخشان است که بندگان خدا با آن زاده می‌شوند و تا جایی که «کشش‌های» زندگی خاکی - به هر دو معنای مثبت و منفی - اجازه دهد بر اساس آن می‌زیند. قرآن امر می‌کند که انسان چهره جان خود را فراروی این کتاب و آئینش قرار دهد: فاقم وجهک للدين حنیفاً (روم: ۳۰)... خدای بزرگ (در سوره روم) پس از اشاره به صحنه‌های گوناگونی از پهنه زندگی، از «فطرت» و ضرورت فراداشتن صفحه دل و آینه جان در برابر آن سخن می‌گوید (خوش‌منش، ۱۳۹۳، ص ۱۲۰-۱۲۱).

<sup>۲۳</sup>. در واقع معنای اُمّیت بشر همین است و این به معنای «کتاب نداشتن» نیست چرا که عده‌ای همچون یهود، با وجود داشتن کتاب آسمانی همچون چهارپایی بودند که بهره‌اش تنها زحمت حمل کتاب بود؛ همچنانکه هم‌اکنون عده‌ای مسلمان نام هستند که بهره‌ای از کتاب آسمانی‌اشان، قرآن، ندارند.

ثمر رساننده هدف بعثت تمام انبیاء و برقرارکننده جریان تسبیح الهی و محقق‌کننده مالکیت و عزت و حکمت خداوند خواهد بود.

### ۸. نقش و تأثیر «زبان قرآن»

از اقتضائات کمال آفرینش، یکی پیوستگی ارسال رسولان الهی است. رسالت، ابلاغ «عهد و میثاق» بندگی خداوند از سوی رسول است. بعثت پیامبر خاتم در هنگامه‌ای واقع شد که مردم از این «عهد فطری» فاصله گرفته بودند و به تعبیر امیرمؤمنان ملت‌ها به خواب رفته، امورشان پراکنده، هوی و هوس چیره شده، خودبزرگ‌بینی و تکبر به لغزش‌های فراوانشان کشانیده، اصل و نسب و حسب مایه تفاخرشان، سرسپرده به مذاهب گونه‌گون و روش‌های متفاوت، فتنه و فساد جهان را فراگرفته و راه‌هایی و پناهگاهی وجود نداشت. بعثت در چنین فضای تنگ و تاریک و بسته‌ای اتفاق افتاد با معجزه‌ای از جنس «کتاب و کلام»، آن هم درست در سرزمینی که «شعر» قلب تپنده مردمانش و مایه تفاخر و معاش آن‌ها بود. رسول خاتم طیبی دوآر بود که کتاب و تعالیمش شفافبخش قلب‌های کور، گوش‌های ناشنوا و زبان‌های لال شد...؛ دارویی برای بیداری ملت‌ها و پیوستن رشته‌های گسسته انسانیت.

قرآن دویابی بود که «هر» درمان‌خواهی را درمان بود و مایه نظم و انتظام امور جمعی و فردی. رهاورد بعثت با معجزه قرآن، یگانگی، اتحاد و وحدت و همدلی بود در مقابل جنگ و خونریزی، که در اندک زمانی جغرافیایی وسیع را درنوردید. «روژه گارودی» درباره نفوذ اندیشه وحدت‌بخش اسلام می‌گوید:

«حتی اگر مسلمان نباشیم و قرآن را کلام خدا، که به محمد وحی شده است، ندانیم و بخواهیم فقط به عنوان یک مورخ مسئله را مورد بررسی قرار دهیم، باز ممکن نیست که این چشمه حیات را که ناگهان جهیدن گرفت و پس از مدتی کوتاه دنیا را دگرگون نمود، همچون واقعیتهای غیرقابل تردید نشناسیم.. امپراتوری اسلام بر اساس

قدرتی نظامی که سلطه درهم کوبنده‌ای برای آنان فراهم آورد، پی‌ریزی نشد» (گارودی، ۱۳۶۴، ص ۲۸-۲۹).

«اسلام شرایط لازم برای تجدید حیات تمدن‌ها و برای بازگشت دوران جوانی و برومندی جهان را از دو طریق فراهم آورد... ثروت‌ها و فرهنگ‌های سه قاره از جهان یعنی تمدن یونانی روم، تمدن آسیا، از ایران گرفته تا چین و هند، و تمدن آفریقا را درهم آمیخت و زبان واحدی که مبین ایمان مشترکی است را به وجود آورد... مأموریت الهی و جهانی اسلام، اُمت، یعنی جامعه مسلمانان را پدید آورد و اسلام خلاصه در سلطه اعراب نشد...» (گارودی، ۱۳۶۴، ص ۵۹).

ویژگی اثربخش قرآن، زبان مشترکی بود که به بشریت عرضه کرد. زبان قرآن زبانی «مبین» است و «موحّد». «زبان قرآن زبانی آئینی فطری است و زبانی است که با فطرت انسانی منطبق است. قرآن کریم به اصل بنیادین فطرت توجه تامّ دارد، دین را امری فطری می‌شمرد و مجموعه آن را منطبق بر فطرت انسانی می‌داند و در بُعدی وسیع‌تر فطرت را با «حنیف» بودن یعنی عدم گرایش به چپ و راست و روی آوردن به «خالق آسمان‌ها و زمین» پیوند می‌دهد» (خوش‌منش، ۱۳۹۵، ص ۱۰۹). «با تدبیر در قرآن کریم روشن می‌شود که دین خاتم تنها دینی است که دارای زبان مبین است؛ زبان دین فطری و شاه‌کلیدی که به قفل گنجینه همه آحاد بشر می‌خورد و می‌تواند حامل تمام معانی و ادراکاتی باشد که بشر در زندگی خود بدان‌ها محتاج است... زبان قرآن نقش و کار یک جاده مواصلاتی را ایفا می‌کند جاده‌ای که مبدأ آن عرش الهی است و انشعابات آن تا اعماق روح انسان‌ها کشیده شده است» (خوش‌منش، ۱۳۹۵، ص ۱۱۳-۱۱۴).

البته این بدان معنا نیست که مقصود از زبان مبین، زبان عربی بشری است تا وسیله تفاخر و تمایز گردد؛ بلکه زبان عربی بشر همانند دیگر زبان‌ها و همچون اختلاف رنگ پوست آدمیان وسیله‌ای برای شعبه شدن آنان به جهت تعارف و شناخت است. «نوآم چامسکی (زبان‌شناس شهیر)، با عنایت به «فطری بودن زبان» و «طبیعت انسانی» آن، نظریه

«دستور زبان جهانی» را ارائه می‌کند... به نظر چامسکی این دستور زبان جهانی می‌تواند انسان‌ها را متحد کند یا دست کم آن‌ها را به آرمان و رویای بزرگ همدلی و داشتن جهانی با کشمکش کمتر نزدیک کند. اندیشه داشتن جهانی متحد و عاری از جنگ و رقابت برای چپاول و غارت، آرزوی دیرینه‌ای برای بشر است و زبان ابزار محکم و مهمی برای نیل به چنین آرزویی است... نقشی که زبان قرآن در توحید و تألیف شمل امت اسلامی ایفا می‌کند غنی از توضیح است (خوش منش، ۱۳۹۳، ص ۲۸-۲۹).

سید جمال‌الدین اسدآبادی درباره لزوم اتخاذ زبان قرآن در حکم زبان رسمی جهان اسلام می‌گوید:

«چنین زبانی است که می‌تواند و باید زبان بین‌الملل اسلامی، بلکه زبان بین‌الملل باشد، اما نیست، مسلمانان از آن غافل‌اند و زبان خدا را در چارچوب یک قوم و نژاد، محصور و مهجور نگه داشته‌اند»  
(خوش منش، ۱۳۹۳، ص ۴۲).

زبان قرآن زبان توحید و وحدت‌بخش است؛ «زبانی برتر از نزاع‌های قومی و زبانی است. در برابر این زبان، همه زبان‌ها یکسان‌اند و فاصله تمامی زبان‌ها با آن یکی است. برتری زبان خداوند نه به معنای برتری زبان قوم عرب و نه — حتی در اینجا — برتری ذاتی مسلمانان بر غیر مسلمانان است؛ بلکه به معنای گستردگی این خوان برای همگان است. پیام برتری زبان خدا برای انسانیان، دعوت یکسان همه انسان‌ها به دارالسلام الهی و ثمره آن همدلی و وحدت به جای جنگ و خونریزی است» (خوش منش، ۱۳۹۳، ص ۸۲). زبان قرآن و زبان خداوند وسیله‌ای است که عقلانیت مدفون شده آدمیان را بیرون کشد و فطرت خفته‌اشان را بیدار کند تا «عهد» فراموش شده‌اشان را به یاد آورند.

نتیجه اینکه همانطور که قرآن زبان فطری دارد و موحد است، پیامبر خاتم نیز اقامه‌کننده فطرت و مأمور به تلاوت و تعلیم همین کتاب است و غایت رسالتش وحدت‌بخشی و همدلی و هم‌افزایی کل جامعه بشری است.

## نتیجه گیری

بررسی آیات و کلمات قرآن پیرامون اُمّیت به روشنی گویای این نکته است که به جهت نسبی بودن این مفهوم، اُمّیت پیامبر (ص) با سایرین متفاوت است و بر عکس تصویری تقریباً عمومی و جدای از بحث پیرامون اثبات یا رد بیسوادی ایشان، باید گفت اساساً اُمّیت در مورد شخص پیامبر به معنای بیسوادی نیست و البته به نظر می رسد اختلاف موجود درباره سواد داشتن یا نداشتن پیامبر (ص) نیز به جهت تعریف نادرستی است که از اُمّیت (ایشان) به عمل آمده است و «بیسوادی» تنها یکی از کاربردها و استعمالات لفظ اُمّی است و نمی تواند معنای دقیق و حقیقی و انحصاری برای آن باشد که از قبل آن پیامبر (ص) را نیز بیسواد بنامیم.

بررسی سیاقی آیات نیز مؤید عدم برخورداری ایشان از سواد «بشری» است و علم ایشان را لدنی و ناشی از فضل الهی می داند (چنانچه سواد خواندن و نوشتن نیز می توانسته از مقام عنایت الهی - لا اقل پس از بعثت - به ایشان برسد). تعبیر «غیریهودی» نیز بیشتر در صدد ردّ یک ادعای تاریخی از ناحیه قومی متفاخر و متکبر است و اگرچه در جای خود قابل قبول است، اما تصویر قرآن از این لفظ بُرد و بُعدی وسیع تر را می نمایاند.

تعبیر اُمّی در مورد پیامبر حاکی از یک جایگاه و موقعیت است. رسول اُمّی فارغ از انحصار در رنگ و نژاد و قومیت و جنسیت و زمان و مکان رسولی برای انسانیت است. رسولی برای بیدار سازی «فطرت» خفته بشر و یادآور «عهد» از دست رفته او. رسول اُمّی در انطباق کامل با اصول فطری بشر است، امتیازی که هیچ رسولی با هیچ معجزه‌ای سابق بر او نیست و خاصّ پیامبر خاتم است با رسالتی جهانی و همگانی و قرار است با تکیه بر تعالیم انسانی قرآن «مبین» و «موحد» به تفاخر هر آنکه خارج از نظام تربیتی اسلام قرار دارد خاتمه دهد و با ایجاد هم‌افزایی، وحدت و همدلی سعادت و فلاح کلّ جامعه بشری را رقم بزند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰).

## منابع

۱. **قرآن کریم**.
۲. **کتاب مقدس**، (۱۱۸۳م)، انجمن کتاب مقدس ایران.
۳. آلوسی، محمدبن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، **روح المعانی**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغه**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن منظور، محمدبن مکرم، (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بیروت: دار صار.
۶. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۷. اخوت، احمدرضا، (۱۳۹۳ش)، **روش های تدبیر کلمه ای**، تهران: قرآن و اهل بیت نبوت علیهم السلام.
۸. بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۴۱۵ق)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، قم: موسسه البعثه.
۹. بدوی، عبدالرحمن، (۱۴۱۶ق)، **دفاع عن القرآن ضد منتقدیه**، ترجمه کمال جادالله، قاهره: الدارالعالمیه.
۱۰. بلاشهر، رژیس، (۱۳۷۸ش)، **در آستانه قرآن**، ترجمه محمود رامیار، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. تامر، جورج، (۲۰۰۴م)، **ترجمه تاریخ قرآن نولدکه**، بیروت: موسسه کونراد اُدناور.
۱۲. ثعلبی، احمدبن محمد، (۱۴۱۲ق)، **الکشف و البیان**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. جفری، آرتور، (۱۳۸۵ش)، **واژگان دخیل در قرآن مجید**، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
۱۴. حوی، سعید، (۱۴۴۴ق)، **الاساس فی التفسیر**، قاهره: دارالسلام.
۱۵. حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، **تفسیر نورالثقلین**، قم: اسماعیلیان.
۱۶. حیدری، حسین، (۱۳۹۳ش)، «بررسی دگرگونی مفهوم اُمی و امت‌ها در عهد عتیق، عهد جدید و قرآن کریم»، **مطالعات اسلامی علوم قرآن و حدیث**، سال ۴۸، شماره ۹۳، صص ۹۱-۱۱۶.

۱۷. خوش منش، ابوالفضل، (۱۳۹۳ش)، «أم القرى، پایگاه جهانی امت وسط»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۴۸، شماره ۱، صص ۵۳-۷۲.
۱۸. خوش منش، ابوالفضل، (۱۳۹۳ش)، درآمدی به ظرفیت‌های فرهنگی و هنری زبان قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۱۹. خوش منش، ابوالفضل، (۱۳۹۵ش)، موسیقی زبان قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ قرآن، بیروت: دارالقلم.
۲۱. رشیدرضا، محمد، (۱۴۱۴ق)، تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بتفسیر المنار، بیروت: دارالمعرفه.
۲۲. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۳. سید قطب، (۱۴۱۵ق)، فی ظلال القرآن، بیروت: دارالشروق.
۲۴. شبّر، عبدالله، (۱۴۱۰ق)، تفسیر القرآن الکریم، قم: موسسه دارالهجره.
۲۵. شعراوی، محمد متولی، (۱۹۹۱م)، تفسیر الشعراوی، بیروتک اخبارالیوم، اداره الکتب و المکتبات.
۲۶. صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۰۶ق)، الفرقان فی تفسیر القرآن و السنه، قم: فرهنگ اسلامی.
۲۷. صدر، سید محمد باقر، (بی تا)، المدرسه القرآنیه: التفسیر الموضوعی و التفسیر التجزیئی فی القرآن الکریم، بیروت: دارالتعارف.
۲۸. طالقانی، محمود، (۱۳۶۲ش)، پرتوی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۹. طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۹۰ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۰. طبرانی، سلیمان بن احمد، (۲۰۰۸م)، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، اربد (اردن): دارالکتب الثقافی.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.



۳۲. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۴. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (م فاتیح الغیب)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. فضل الله، محمد حسین، (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، بیروت: دارالملاک.
۳۶. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تهران: مکتبه الصدر.
۳۷. قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۱ش)، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۸. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، (۲۰۰۰م)، *لطائف الاشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن*، قاهره: هیئة المصریة العامه للكتاب.
۳۹. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳ش)، *تفسیر القمی*، قم: دارالکتاب.
۴۰. گارودی، روزبه، (۱۳۶۴ش)، *میراث سوم*، ترجمه آریا حدیدی، تهران: انتشارات قلم.
۴۱. مدرسی، محمد تقی، (۱۴۱۹ق)، *من هدی القرآن*، تهران: دار محبی الحسین.
۴۲. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۳. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ق)، *التفسیر الکاشف*، قم: دارالکتب الاسلامی.
۴۴. مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۱ش)، *سیره نبوی*، تهران: بینش مطهر.
۴۷. موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۷۶ش)، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، بی جا: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۴۸. موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۸۰ش)، *آداب الصلوة*، بی جا: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
49. E. Geoffroy, (2000), "UMMI", *The Encyclopedia of Islam* (EI2), P. J. Bearman and others, The Netherlands, Brill, lieden.

### **Bibliography:**

1. The Holy Quran
2. Bible. Iranian Bible Society; 1183
3. Ibn Manzūr MbM. Lisān al-‘Arab. Beirut: Al-Fikr; 1414 AH.
4. Ibn Fāris A. Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah. Qom: Maktab al-A‘lām al-Islāmi; 1404 AH.
5. Geoffroy E. UMMI. In: P. J. Bearman, TH. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Danzel, W. P. Henrichs (eds). The Encyclopedia of Islam (EI2). The Netherlands: Brill, Leiden; 2000 AM. V. 10. p. 863.
6. Rāghib Iṣfahānī ḤbM. Mufradāt Alfāz al-Quran. Beirut: Dar al-Qalam; 1412 AH.
7. Qorashi AA. Qamoos-e Qur’an. Tehran: Dar al-Kitāb al-Islamiyah; 1993.
8. Mostafawi H. Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qur’an al-Karīm. Tehran: Islamic and Culture Ministry; 1990.
9. Tūsi Sheikh AJMbH. Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’an. Beirut: Dar Ihyā al-Turāth al-Arabi; nd.
10. Ṭabrisī FbH. Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’an. 3rd ed. Tehran: Naser Khosrov Publications; 1994.
11. Fayd Kāshānī MM. Al-Tafsīr al-Sāfi. 2nd ed. Tehran: Al-Ṣadr; 1415 AH.
12. Huwayzī, ‘AA. Nūr al-Thaqalayn. Seyyed Hashim Rasouli Mahallati. 4th ed. Qom: Esmaelian Publications; 1415 AH.
13. Baḥrāni SH. Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur’an. Qom: Bi’that Institute; 1415 AH.
14. Ālūsī SM. Rūh al-Ma‘āni fī Tafsīr al-Quran al-‘Azīm wa al-Sab‘a al-Mathānī. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah; 1415 AH.
15. Makarem Shirazi N. The Commentary of Nemouneh. Tehran: Dar al-Kutu al-Islamiyyah; 1993.
16. Mudarresi MT. Mīn Huda al-Qur’an. Tehran: Dar Muhebbi al-Hossain; 1419 AH.
17. Rashīd Riḍā M. Tafsīr al-Qur’an al-Ḥakīm (al-Minār). Beirut: Dar al-Ma‘rifah; 1414 AH.
18. Qushayri ‘AbH. Laṭā’if al-Ishārāt. Cairo: Al-Haya’t al-Miṣriya al-Āmat lil kitab; 2000.
19. Sadeqi Tehran M. Al-Furqān fī Tafsī al-Qur’an wa al-Sunnah. 2nd ed. Qom: Islamic Culture; 1406 AH.

20. Muqātil MbSulaymān. Tafsīr Muqātil bin Sulaymān. Beirut: Ihyā' al-Turāth; 1423 AH.
21. Ṭabarāni SbA. Al-Tafsir al-Kabir. Arbod: Dar al-Kitab al-Thaqāfi; 2008.
22. Fakhr al-Dīn Rāzī Mb'U. Mafātīh al-Ghayb. 3rd ed. Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī; 1420 AH.
23. Mughniya MJ. Tafsir al-Kāshif. Tehran: Dar al-Kutub al-Islami; 1424 AH.
24. Ṭabāṭabāeī SMH. Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Muassisat Al-'A'lami Lil-Matbu'at; 2012.
25. Qummī. Al-Tafsīr E. Ṭayyib al-Jazāirī, Qom: Dar al-Kutub; 1985.
26. Tha'ālibī 'ARM. Al-Kashf wa al-Bayan. Beirut: Ihyā' al-Turāth al-'Arabī; 1412 AH.
27. Zamakhsharī Mb'U. Al-Kashshāf. 3rd ed. Beirut: Dar al-Kutub 'Arabī; 1407 AH.
28. Ṭabari MbJ. Jāme'a al-Bayān fī Tafsir al-Qur'an. Beirut: Dar al-Ma'rifa; 1412 AH.
29. Shubbar SA. Tafsir al-Qur'an al-Karim. Qom: Muassisah Dar al-Hijrah; 1410 AH.
30. Faḍl Allah S. MH. Tafsīr min Waḥy al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Milāk lil-Ṭibā'at wa al-Nashr; 1419 AH.
31. Sayed Quṭb. Fī Zilāl al-Qur'an. Beirut-Cairo: Dar al-Shurūq; 1415 AH.
32. Hawa S. Al-Asas fī al-Tafsir. Cairo: Dar al-Salam; 1444 AH.
33. 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.
34. Sha'rawi MM. Tafsir al-Sha'rawi. Beirut: Akhbar al-Yawm, Edarat al-Kutub wa al-Mukatibat; 1991.
35. Taleghani M. A Glance at the Qur'an. Tehran: Sherkate Sahami Enteshar; 1984.
36. Heydari H. Study of the Transformation of the Concept of 'Ummi' and 'Ummat-ha' in the Old Testament, the New Testament and the Holy Qur'an. Islamic Studies of Qur'an and Hadith Fall and Winter 2015, 48 (93): 91-116.
37. Khoshmanesh A. An Introduction to the Cultural and Artistic Capacities of the Qur'an Language. Tehran: Institute of Culture, Arts and Communications; 2015.

38. Motahari M. The Biography of the Prophet (PBUH). Tehran: Binesh Motahar; 2013.
39. Badawi A. Defense of the Qur'an against its critics. Trans. Kamal Jadallah. Cairo: al-Dar al-Alamiyah; 1416 AH.
40. Tamer G. Translation of Noldeke's Qur'an History. Beirut: Konrad Adnavar Institute; 2004 AM.
41. Blasher R. On the Threshold of the Qur'an. Trans. Ramyar M. Tehran: Islamic Culture Publishing Office; 2000.
42. Mousavi Khomeini R. Misbah al-Hidayah ila al-Khalafah wa al-Walayah. Np: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini (RA); 1998.
43. Mousavi Al-Khomeini R. Adab al-Salat. Np: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini (RA); 2003.
44. Sadr SMB. Al-Madrasat al- Qur'aniyah: Al-Tafsir al-Mawdu'i wa al-Tafsir al-Tajzi'i fi al-Qur'an al-Karim. Beirut: Dar al-Ta'rif; nd.
45. Okhowat AR. Methods of Word Contemplation. Tehran: Qur'an and Ahl al-Bayt; 2015.
46. Garoudi R. Third Heritage. Trans. Arya Hadidi. Tehran: Ghalam Publications; 1986.
47. Khoshmanesh A. Qur'anic Music. Tehran: Institute of Culture, Art and Communication; 2017.
48. Jeffrey A. Vocabulary Involved in the Holy Qur'an. Trans. Fereydoun Badrei. Tehran: Toos; 2007.
49. Khoshmanesh A. 'Umm al-Qura' the Global Base of 'Ummat-e Wasat'. Qur'an and Hadith Researches Spring and Summer 2015; 47(1): 53-72.



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

سال هفدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹، پیاپی ۴۸، مقاله پژوهشی، صص ۷۳-۱۰۸

## پژوهشی در باره زبان جنسیت زده عربی و بازنمایی آن در قرآن کریم

مریم خیری<sup>۱</sup>

شهربار نیازی<sup>۲</sup>

مژگان سرشار<sup>۳</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2020.29078.2709

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۲

### چکیده

بررسی زبان قرآن کریم از دریچه جنسیت، یکی از رویکردهای نوین در مطالعات زبان‌شناختی قرآن پژوهان معاصر است. در پژوهش حاضر، شاخص‌های زبان جنسیت زده عربی و نمود آن در زبان قرآن بررسی شده است. زبان جنسیت گرا، زنان و مردان را به طور نابرابر بازنمایی می‌کند، لذا یکسری سوگیری و تعصب به سمت یک جنس صورت می‌پذیرد و جنس دیگر مورد تبعیض واقع می‌شود. با توجه به اینکه زبان یکی از مؤلفه‌های مهم فرهنگ در هر

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات،

maryam\_kheiry@yahoo.com

دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

<sup>۲</sup> دانشیار گروه عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

shniazi@ut.ac.ir

<sup>۳</sup> استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه

m-sarshar@srbiau.ac.ir

آزاد اسلامی، تهران، ایران.

جامعه‌ای به شمار می‌رود، کاربرد مصادیق جنسیت‌زدگی، می‌تواند بر جایگاه زنان و مردان، در فرهنگ و جامعه تأثیر مستقیم داشته باشد. اساس این پژوهش، ارائه یک سری اطلاعات به منظور آگاه کردن اذهان در مورد جنسیت‌گرایی زبان عربی است. لذا تلاش شده است که زبان عربی و عربی قرآنی، از منظر زبان‌شناسی جنسیت به عنوان زبانی جنسیت‌گرا مورد بررسی قرار گیرد. روش تحقیق در این پژوهش، توصیفی-تحلیلی است؛ زیرا جنسیت‌گرا بودن زبان قرآن را از طریق جمع‌آوری شواهد زبانی در متن آن، توصیف می‌کند و تبعیض جنسی در زبان عربی موجود در متن قرآن را انعکاس می‌دهد. نتایج این پژوهش نشان دادند تردیدی نیست که زبان عربی، زبانی حساس به جنسیت است و صیغه مذکر در واژگان و الفاظ آن غالب است، اما مهم‌ترین ویژگی آن قدرت تولید معنای گسترده و تأویل‌پذیری آن است، که به این زبان توانایی بسیار در تولید دلالات یا قرائت‌های مساوات‌طلبانه را می‌دهد.

#### واژه‌های کلیدی: جنسیت در قرآن، زبان جنسیت‌گرا، تبعیض

جنسی در زبان، جنسیت‌زدایی زبان.

#### مقدمه و طرح مسئله

زبان پدیده‌ای پیچیده با ماهیتی تو در تو بوده و جایگاهی متفاوت در میان قابلیت‌های بشری دارد؛ به گونه‌ای که هر کدام از سطوح و لایه‌های آن نیازمند بررسی‌های نظام‌مند و روش‌مند است.

زبان با جامعه شناسی، روان شناسی و عصب شناسی، ریاضیات، جنسیت، فرهنگ، مردم شناسی و علوم دیگر در ارتباط بوده و رشته زبان شناسی علاوه بر اینکه مباحث نظری و صرف زبانی را پوشش می دهد، یک زمینه بین رشته ای بسیار وسیع و گسترده است. زبان جنسیت زده تصویر کلیشه ای و منفی از زنان ارائه می کند. از میان زبان های موجود در جهان، زبان عربی و عربی قرآنی از زبان هایی قلمداد می شود که جنس زبانی در آن از گستردگی و تنوع زیادی برخوردار است، زبان عربی به عنوان یک زبان جنسیت پذیر و نیز زبان قرآن به عنوان یک زبان ویژه و مخصوص پیامبران توحیدی که در حیطه بحث زبان شناسی تاریخی زبانهای آکدی - عبری قدیم و عربی و نظایر آن قرار دارد، همواره مورد توجه پژوهشگران بوده است. ذکر این نکته ضرورت دارد که زبان عربی دارای توانایی ها و ناتوانی های مختلفی است و نظیر هر زبان دیگر در معرض همه گونه تغییرات تاریخی - اجتماعی قرار دارد. این ویژگی ها در زبان قرآن نیز منعکس است. هم چنین در زبان عربی، وجود علائم مؤنث در آن، کمکی به ایجاد عدالت جنسیتی نکرده است. لذا تنها راه حل پا سخگویی به این مسأله، بازبینی و بازاندیشی در متون عربی، به ویژه قرآن از زوایای متعدد است.

شناسایی راهکارهای اعمال تبعیض علیه زنان در زبان عربی و عربی قرآن، یکی از مطالبات و ضرورت های جامعه امروز است؛ زیرا با نگاهی کلی در متن قرآن کریم متوجه می شویم که تصاویر و شخصیت های خلق شده در آن، عموماً جنسیت مردانه دارد. قرآن کریم، در قالب یک متن زبانی، کلام وحی است که بر پیامبر (ص) از طریق واسطه ای به نام جبرئیل وحی گردیده است، وحی در قالب زبانی است که برای انسان قابل فهم باشد. لذا در این پژوهش تلاش نگارنده با طرح سؤال ذیل، دستیابی به پا سخ های مستدل در این راستاست.

زبان شناسی جنسیت، چگونه می تواند خوانش های نوین فارغ از تبعیض جنسیتی در متن قرآن را ترسیم نماید؟



مقاله حاضر عهده‌دار پاسخگویی به این پرسش محوری است و برای این منظور تلاش خواهد کرد که با تکیه بر روش توصیفی و تحلیلی، جنسیت‌گرا بودن زبان قرآن را از طریق جمع‌آوری شواهد زبانی در متن آن، توصیف کند، وجه تمایز این پژوهش نسبت به آثار انجام شده در این است که گرچه تبعیض علیه زنان در لایه‌های زبانی نهفته است که آن نیز از وضعیت فرهنگی و اجتماعی حاکم بر جامعه نشأت می‌گیرد اما شناسایی شاخص‌های زبان جنسیت‌زده عربی و عربی قرآنی می‌تواند در سیاست‌های زبانی توسط پژوهشگران و در حوزه برنامه‌ریزی زبان مؤثر واقع شود تا ضمن جنسیت‌زدایی از زبان و رفع تبعیض، تصویری واقعی از زن و هویت او را بازنمایی کند.

#### ۱. پیشینه تحقیق

تاکنون حوزه مطالعاتی جنس و جنسیت‌گرایی در زبان‌شناسی، عمدتاً به دو شکل صورت گرفته است: دسته اول پژوهش‌هایی که به بررسی تفاوت سبک‌های گفتاری بین زنان و مردان پرداخته‌اند. دسته دوم پژوهش‌هایی که به نحوه تجلی مقوله جنس در زبان و دیدگاه‌های ارزشی توسط آن توجه کرده‌اند و تقابل جنس در زبان را مسأله‌ای فرهنگی دانسته‌اند که از طریق زبان، تولید، منتقل و درک می‌شود. عمده یافته‌های زبان‌شناسی جنسیت، از منظر زبان‌شناسان مسلمان و مستشرقان به شکل ذیل از هم تفکیک می‌شوند:

#### ۱-۱. پیشینه تحقیقات مسلمانان

از محققان مسلمان، خلیل معتقد است که:

«بررسی و پژوهش پیرامون زبان عربی و شاخه‌های گوناگون آن با نزول قرآن کریم آغاز شد. زبان‌شناسان عرب با تدوین و گردآوری واژگان، با هدف فهم و شرح الفاظ و واژگان قرآن کار مطالعاتی خود را آغاز نمودند» (خلیل، ۱۹۸۸م، ص ۱۵).

گرچه حدود سی تن از دانشمندان زبان عربی، در موضوع جنسیت «مذکر و مؤنث»، کتاب نوشته‌اند اما از آن میان تنها یازده کتاب به جا مانده است که «قدیمی‌ترین آنها کتاب فرّا «المذکر و المؤنث» است و بقیه کتب عبارتند از: التذکیر و التانیث، از محمد سجستانی (م ۲۵۵ هـ)؛ المذکر و المؤنث، از محمد بن یزید مبرد (م ۲۸۵ هـ)؛ مختصر المذکر و المؤنث، از مفضل بن سلمه (د ۳۰۰ هـ)؛ ما یندگر و یؤنث من الإنسان و اللباس، از محمد حامض (م ۳۰۵ هـ)؛ المذکر و المؤنث، از قاسم بن بشار انباری (م ۳۲۸ هـ)؛ المذکر و المؤنث، از ابراهیم بن توستری (م ۳۶۰ هـ)؛ المذکر و المؤنث، از عثمان بن جنی (م ۳۹۲ هـ)؛ المذکر و المؤنث، از احمد بن فارس لغوی (م ۳۹۵ هـ)؛ البلغه فی الفرق بین المذکر و المؤنث، از محمد انباری (م ۵۷۷ هـ)؛ فتح الرحمن بشرح ما یندگر و یؤنث من اعضاء الإنسان، از احمد سجاعی» (۱۹۷ هـ) (عبدالطوب، ۱۳۶۷، صص ۲۹۳-۲۹۱).

سیبویه (م ۱۴۰ هـ)، زبان‌شناس مسلمان ایرانی، آغازگر سنت زبان‌شناسی عربی تلقی می‌شود، عمده‌ترین تألیف او الکتاب است؛ این اثر پایه و آغاز زبان‌شناسی عربی است (ابوطیب لغوی، ۱۳۷۵، ص ۶۵). وی بعد از تقسیم کلمه به سه قسم، اسم را بر حسب ویژگی‌های صرفی و نحوی به صورت دسته‌بندی دوتایی (نظام دوتایی)<sup>۱</sup>: معرفه و نکره، مفرد و جمع، مذکر و مؤنث مشخص می‌کند و اسم معرفه، جمع و مؤنث را دارای نشانه و نسبت به قرینه خود یعنی نکره، مفرد و مذکر قوی‌تر می‌داند (سیبویه، ۱۳۱۶، ج ۱، صص ۷-۲).

شروع گرایش برنامه‌ریزی جنسیتی زبانها، در دوران معاصربه نهضت فمینیست‌ها نسبت دارد:

«فمینیست‌ها معتقدند که ساختارهای زبانی مردمحور، جهان را مردمحور نموده است، بنابراین برای رفع این تبعیض تاریخی، از برخی عناصر زبانی بایستی مذکر زدایی شود» (داوری اردکانی و عیار، ۱۳۸۷، صص ۱۷۲-۱۷۱).

<sup>1</sup> - binary system

عمده یافته‌های پژوهشگران مسلمان در عصر حاضر عبارتند از:

پاک نهاد جبروتی، معتقد است: «ظاهراً بخش اعظم فرودستی در تفکیک جنسیتی زبان به صورت بازتابی ناخودآگاهانه از دگرگونی‌های جامعه و طرز تلقی‌ها رخ می‌دهد و به همین خاطر نمادهای به کار رفته در آن نیز در سطوح مختلف صراحت بیان می‌شوند» (پاک نهاد جبروتی، ۱۳۸۱، صص ۲۹-۳۶).

حکیم‌پور می‌گوید: «به شهادت تاریخ، فرهنگ ما «مذکر» است؛ هم در گذشته چنین بوده است و هم امروز کما بیش چنین است» (حکیم‌پور، ۱۳۸۲، ص ۹). کیوان زاهدی نیز زبان عربی و قرآنی را از زبان‌هایی قلمداد می‌کند که جنس زبانی<sup>۲</sup> در آن از تنوع زیادی برخوردار است. وی با ارائه تقسیم‌بندی جدید و متفاوت با بررسی جنس زبانی در قرآن کریم، به نحوه عملکرد و رابطه آن با جنس زیست‌شناختی در چارچوب نظریه نشان‌داری پرداخته است و معتقد است که به لحاظ زبانی، جنس زبانی مذکر غلبه بر جنس زبانی مؤنث ندارد (زاهدی، ۱۳۸۷، صص ۸۰-۹۰).

مجید دهقانی‌زاده مراد از زبان در مبحث جنسیت و زبان قرآن را، گفتاری خاص از زبان عربی می‌داند، وی زبان عربی را یک زبان جنسیت‌زده معرفی می‌کند که قرآن از این زبان برای بیان مطالب وحی استفاده کرده است و کاربرد لفظ مذکر در زبان عربی را اعم از مدلول مذکر می‌داند (دهقانی‌زاده، ۱۳۸۸).

سیدی می‌نویسد: «تفسیرهای متفاوت از مقوله تأنیث بیانگر آن است که رابطه منطقی بین مقوله تأنیث و واقعیت خارجی وجود ندارد و همین امر نشان‌دهنده نسبیّت زبانی است» (سیدی، ۱۳۹۲، صص ۳۳۳-۳۳۲).

براهنی گوید: «فرهنگ مذکر، فرهنگی است که به وسیله مردان و برای مردان ساخته شده و در عین حال در تمام حوزه‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، حقوقی و اقتصادی ما رسوخ کرده است» (براهنی، ۱۳۹۳، صص ۱۸-۱۹).

---

<sup>2</sup>- Linguistic gender

## ۱-۲. پیشینه تحقیقات مستشرقان

از یافته‌های پژوهشگران غربی در زمینه زبان‌شناسی جنسیت، تحقیقات شوت<sup>۳</sup> می‌باشد، او گوید: «افراد نمی‌توانند صرفاً با حرف زدن یا جایگزین کردن اصطلاحی با اصطلاح دیگر مانع جنسیت زدگی شوند مگر با کنش خود» (شوت، ۱۹۸۱، ص ۲۵). لی<sup>۴</sup> بر این باور است که «زبان ابزاری برای انتقال پدیده تجربه انسانی به طبقه بندی مفهومی است و صرفاً آینه منعکس کننده واقعیت نیست. در واقع، نقش زبان تحمیل ساختاری بر ادراکات ما از دنیای خارج است» (لی، ۱۹۹۲، ص ۸).

تانن<sup>۵</sup> در پژوهش‌های خود، به زبان‌شناسی جنسیت از منظر گفتمانی می‌پردازد. او معتقد است «که برقراری ارتباط فقط به معنای ادای منظور و مقصود نیست، بلکه کیفیت ادای مقصود که معمولاً تحت تأثیر بافت فرهنگی یک جامعه است در شکل‌دهی به مقصود نهایی بسیار مهم است» (تانن، ۱۹۹۵، ص ۱۳۸).

وارداف<sup>۶</sup> با «تمایز گذاشتن میان «جنس زیست‌شناختی» و «جنسیت فرهنگی - اجتماعی»، مسئله جنسیت در زبان را بیشتر پدیده‌ای فرهنگی و بافت محور تلقی می‌کند» (وارداف، ۲۰۰۶، ص ۳۱۵).

کخ<sup>۷</sup> «توسعه حوزه زبان‌شناسی جنسیت مذکر و مؤنث را دنبال می‌کند که اهمیت تمایلات جنسی و گرایش جنسی را در نظریه پردازی جنسیت به رسمیت می‌شناسد» (کخ، ۲۰۰۸، ص ۷).

کلانتری به نقل از فوکو می‌نویسد: «در تاریخ جنسیت بر خلاف فهم معمول از جنس و جنسیت، آن‌دو داده‌ای طبیعی نیستند. و جنسیت، تجربه و بر ساخته‌ای تاریخی و گفتمانی است که آثار زایای قدرت و معرفت بر آن حک شده است» (کلانتری، ۱۳۹۱، ص ۱۲۶).

3- Shute

4- Lee

5- Tanne

6- Wardhaugh

7- Koch

وجود مصادیق گوناگون جنسیت زدگی زبان عربی و عربی قرآنی نشان می‌دهد که محققان و زبان‌شناسان و مفسران در این عرصه، همواره تلاش نموده‌اند تا به تفاسیر و برداشت‌های عاری از تبعیض جنسیتی در متن مقدس قرآن بپردازند و به دستاوردهای قابل توجهی رسیده‌اند، لذا در این پژوهش، نخست مفاهیم اصلی و چارچوب زبان جنسیت زده مورد بررسی قرار گرفته است، سپس بارویکرد زبان‌شناسی جنسیت، داده‌هایی از متن قرآن گردآوری گردید تا نابرابری‌های زبانی که در ظاهر به نفع جنس مذکر شده و او را در کانون قدرت قرار داده است، شناسایی گردد.

## ۲. مفهوم شناسی

بررسی در باره زبان، در حقیقت بررسی فرهنگ و هویت یک قوم است، لذا پژوهش در باره آن یعنی پژوهش در باره فرهنگ و سنت‌هایی که در پشت این واژگان نهفته‌اند. در ادامه، تعاریف مورد نیاز در این حیطه مورد بررسی قرار می‌گیرد:

### ۲-۱. مفهوم جنس و جنسیت

«جنس»<sup>۸</sup> به معنای تفاوت‌های زیستی و کالبدشناختی میان زنان و مردان از فعالیت‌های جنسی و تفاوت‌های فیزیکی بدن آنها است. «جنسیت»<sup>۹</sup> به تفاوت‌های روان‌شناختی، اجتماعی، و فرهنگی بین زنان و مردان مربوط می‌شود. «تمایز میان جنس و جنسیت تمایزی اساسی است زیرا بسیاری از تفاوت‌های میان مردان و زنان منشأ زیست‌شناختی ندارند» (گیدنز، ۱۳۷۶، ص ۱۷۵).

به عبارت دیگر «جنسیت عبارت است از یک معنی اجتماعی از جنس و به مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و رفتارهای فردی و گروهی زنان و مردان در جامعه اطلاق می‌شود» (ویوین، ۱۳۸۳، ص ۲۱).

<sup>۸</sup>- Sex

<sup>۹</sup>- Gender

زبان‌ها در برخورد با جنس راه‌های متفاوتی را رفته‌اند، البته هیچ تناسبی با جنس زیست‌شناسی ندارد، ضمن آن که رابطه منطقی هم بین جنس در زبان و منطقی نیست. «به نظر می‌رسد سخن‌گویان و کاربران زبان، به زبان مفهوم جنسیتی می‌دهند و این مسأله نیز خود نتیجه تفکر و جهان‌بینی افراد و سخن‌گویان است» (میرسعیدی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۲).

تفاوت جنس در زبان با جنس و نوع و فصل در منطقی این است که «جنس در منطقی تمام حقیقت مشترک میان جزئیاتی است که حقیقت‌شان مختلف است و نوع، عبارت‌است از تمام حقیقت مشترک میان جزئیاتی که عددشان متعدد، اما حقیقتشان یکی است و فصل جزئی از ماهیت شیء است که به همان ماهیت اختصاص دارد و آنرا از تمام ماهیات دیگر متمایز می‌سازد» (مظفر، ۱۹۸۰، صص ۷۶-۷۳).

اما جنس زبان‌ها، یعنی در ذات و حقیقت جنس خود که الفاظ و کلمات هستند، یکی هستند و نوع آن‌ها به مذکر و مؤنث، نتیجه قرارداد زبانی و مولود فرهنگ و ذهنیت یک قوم یا یک جامعه زبانی می‌باشد؛ زیرا عناصر زبان، در ذات و حقیقت خود، با جنسیت «مذکر و مؤنث» ربطی ندارند و فصل در زبان‌شناسی، در حوزه قواعد دستوری برای الفاظ و کلمات، نشان‌داری (مؤنث) یا بی‌نشانی (مذکر) آنان است. بایستی توجه داشت که زن و مرد به عنوان نوعی از جنس کلی انسان هر دو در دایره مفهومی و مصداقی انسان در این شبکه معنایی می‌گنجند: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ (الحجرات: ۱۳).

## ۲-۲. مفهوم زبان و جنسیت زدگی آن

زبان در اجتماعات انسانی و در متن زندگی گروهی و روابط اجتماعی، به واسطه نیاز انسان‌ها به ارتباط با یکدیگر پدید آمد و در یک روند طولانی چند صد هزار ساله تحول یافت و اشکال گوناگونی به خود گرفت (مدرسی، ۱۳۹۱، صص ۲۰-۱۹). زبان، «نظام طرح‌مندی از علائم صوتی قراردادی است که مشخصه‌های ویژه «جابه‌جایی»، «انتقال فرهنگی»، «خلاقیت»، «دوگانگی»، آن در نظام ارتباطی حیوانی کمیاب یا نایاب می‌باشد» (اچسون، ۱۳۷۰، ص ۳۰).

در واقع زبان بستری است که از رهگذر آن، ساحت‌های فرهنگی، رمزگانی تفاوت ساختار بیولوژیک زن را، مشخص می‌نماید. تفاوتی که در ایده‌ها و افکار نفوذ کرده و بر اساس آن جایگاه مذکر و مؤنث در فرآیندهای اجتماعی تعیین شده است. بنگراد معتقد است که «حضور نمادین زن در ساحت آگاهانه زبان بیش از حضور او در عالم واقع است، چراکه زمان زبان با زمان اشیا تفاوت دارد و آنچه زبان، بازتاب می‌دهد دست‌خوش حذف یا کنارگذاری نمی‌شود» (بنگراد، ۲۰۱۳، ص ۱۹۶).

به نظر میلز<sup>۱۰</sup> «معانی همیشه در انحصار فرهنگها باقی نمی‌مانند و زبان به تقاضای جدید گویشوران خود پاسخ می‌دهد. افزایش آگاهی منجر به بروز تحولاتی در کاربرد زبان می‌شود و حتی اگر این تحولات کاربردی منجر به بروز تغییری اساسی در نگرش اهل زبان نشود، حداقل افراد با به کار نبردن زبان جنسیت‌زده اندیشه و رای آن را به فراموشی خواهند سپرد» (میلز، ۱۹۹۵، ص ۲۰۳).

گرچه «جنسیت زبانی به تبعیض جنسیت‌ها در سطح زبان و بکارگیری آن برمی‌گردد اما زبان جنسیت‌گرا نوعی ارتباط کلامی است که نگرش جنسیت‌گرایی را بازتاب می‌دهد» (ایوی و بک لاند<sup>۱۱</sup>، ۱۹۹۴، ص ۷۲).

کیسی میلر و کیت سویفت «زبان جنسیت‌زده را نشانه تبعیضی عظیم‌تر می‌دانند اما معتقدند که اغلب جنسیت‌زدگی‌ها غیر عمدی است و به همین خاطر پاک‌سازی زبان از آن‌ها امکان‌پذیر است» (کیسی میلر و کیت سویفت، ۱۹۷۹، ص ۵۷).

زبان، به «شکلی نظام‌مند تبعیض جنسی را در خود نهفته دارد و نقش فعالی را در فرودست نشان دادن زنان و ارزش دادن به مردان ایفا می‌کند. جنسیت‌گرایی در زبان، دامنه گسترده‌ای از فعالیت‌های زبانی مانند شیوه‌های ارجاع به زنان و سرکوب و تحقیر زنان در امر تعاملات اجتماعی از طریق زبان است» (اتکینسون<sup>۱۲</sup>، ۱۹۹۳، ص ۴۰۳).

<sup>10</sup> - Mills

<sup>11</sup> - Ivy and Backlund

<sup>12</sup> - Atkinson

زبان جنسیت زده و تبعیض های زبانی می تواند به حیات تبعیض های جنسیتی در جامعه کمک کند و نباید آسیب ها و پیامدهای منفی آن در اجتماع، منجر به ایجاد فرهنگ تبعیض در جامعه انسانی گردد.

### ۲-۳. مفهوم زبان شناسی جنسیت

زبان شناسی علمی است که به مطالعه و بررسی روش مند زبان و درک جنبه های گوناگون زبان انسان و تأثیر آن بر بخش های مختلف فرهنگ و ارتباط آن با رفتار انسانی می پردازد. زبان شناسی جنسیت به عنوان یکی از شاخه های نوپا در عرصه زبان شناسی شناخته می شود که به نقش و کاربرد جنسیت در سیستم زبان آن می پردازد و «حوزه ای میان رشته ای است که پژوهش در آن مستلزم استفاده از نظریه های زبان شناسی، جامعه شناسی، روان شناسی، مردم شناسی و تحلیل گفتمان است» (داوری اردکانی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۶).

زبان شناسی و شاخه های آن، کاربردهای متنوع و فراوانی در حوزه مطالعات قرآنی دارد، قرآن دارای ساختاری است که نوع مفاهیم و آموزه های آن، اهداف و مقاصد را در راستای جهان بینی الهی به کار گرفته است. تمایز زبان قرآن در قیاس ناپذیری آن با زبان بشر، برخورداری از سطوح گوناگون بیان، چند سطحی بودن است. طباطبایی معتقد است: «لایه های گوناگون معنایی و شناخت لایه های درونی قرآن از فهم عادی و معمولی بالاتر است» (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۲۱).

### ۳. ریشه تاریخی مذکر غالب در زبان های سامی

زبان عربی شاخه ای از خانواده بزرگ زبان های سامی است. زبان های سامی، عنوانی است که نخستین بار خاورشناسی به نام شلوسر<sup>۱۳</sup> آن را بر این خانواده بزرگ زبانی اطلاق کرده است. همه ملت هایی که پس از طوفان نوح به آبادانی زمین پرداخته اند، به سه فرزند آن حضرت یعنی سام، حام و یافث ارجاع داده می شود، پژوهشگر زبان های سامی، ضمن

<sup>13</sup> - Schlozer



مطالعه و تحقیق، می‌تواند با تاریخ، تمدن، ادیان، آداب و رسوم و سنت‌های این قوم آشنا شده، و بر اثر تطبیق و مقایسه این زبان‌ها با زبان عربی به یک سری احکام و قواعد زبانی دست یابد (عبدالطوب، ۱۳۶۷، صص ۴۹-۳۳).

خلیل بن احمد فراهیدی در کتاب *العین* عبارت مهمی دارد که نشان‌گر شناخت او از ارتباط زبان عربی با زبان‌های سامی است. و عبارت این است: «کنعانی‌ها منسوب به کنعان بن سام بن نوح هستند و به زبانی شبیه به زبان عربی سخن می‌گفته‌اند» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۳۲). در مقوله تأنیث، انیس می‌نویسد: «اقوام سامی تحت تأثیر عوامل دینی، سنت‌ها و باورهای عامه بوده‌اند، آنها معتقد بودند که در جنس زن ابهام و جادو وجود دارد و نیروهای عجیبی را به او نسبت می‌دادند؛ این اندیشه در زبان متجلی گشت و هرچه برای آنها شگفت می‌نمود مؤنث فرض کردند» (انیس، ۱۹۷۲، ص ۱۶۳).

رایت<sup>۱۴</sup> بر این باور است که «خیال سرشار سامی به برخی از اشیای جامد، ویژگی‌های افراد زنده بخشیده است و برخی را مؤنث و برخی دیگر را مذکر می‌نامند» (صالح، ۱۹۷۳، ص ۸۶). ذکر این نکته ضرورت دارد که فرهنگ عرب جاهلی در روزگار نزول قرآن، فرهنگی آمیخته از حقیقت و خرافه، سنت اصیل و بدعت و آموزه‌های صحیح و ناصحیح بود. بسام الجمل در این رابطه معتقد است «سهم کارآمدی اسلام در به حاشیه راندن عوامل تأثیرگذار فرهنگی و اجتماعی که حاکی از اوضاع جوامع قبیلگی قبل اسلام است، را نباید نادیده گرفت» (بسام الجمل، ۱۳۸۹، ص ۵۰).

معرفت نیز معتقد است که «آموزه‌های قرآنی از هر گونه هم‌نوایی و هم‌سازی با شیوه‌های فرهنگی زمان نزول به دور است و هیچ تأثیرپذیری فرهنگی و محتوایی از آن ندارد» (معرفت، ۱۳۸۲، ص ۱۴۷) زیرا وحی الهی، نمی‌تواند فرهنگ‌های منحرف زمانه را در خود جای دهد: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ﴾ (فصلت: ۴۲).

<sup>14</sup>- Wright

#### ۴. محورهای جنسیت زدگی زبان عربی و عربی قرآنی

داده‌ها و شواهد زبانی گردآوری شده در این تحقیق، نشان می‌دهد که زبان عربی در بخش صرف و نحو و در حوزه‌های زبانی واژگان و ساخت‌واژه، و از نظر انواع دلالت‌های معنایی، و کاربرد معنا آثار جنسیت‌گرایی در آن مشهود است.

در زبان جنسیت‌زده عربی، تقریباً «تمام اجزای یک جمله (اسم، فعل، صفت، انواع ضمائر) تحت روابط پیچیده مطابقت بر اساس جنسیت، شخص و شمار قرار دارند. از طرف دیگر در خطاب‌ها، هر جمله باید به یکی از دو صورت مؤنث یا مذکر اظهار شود و وجه مذکر غلبه دارد و به اصطلاح نشان‌دار نیست، لذا کلام را با لفظ مذکر به کار می‌برند و برداشت عام (مذکر و مؤنث) می‌کنند، قرآن کریم نیز از همین ساختار و رابطه پیچیده میان اجزاء کلام بهره برده است. لذا در پاره‌ای از آیات، لفظ مذکر و مخاطب آن مذکر است: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ اِثْنُونِي بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ﴾ (یوسف: ۵۰). در پاره‌ای دیگر لفظ، مذکر ولی مخاطب عام (مذکر و مؤنث) است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ (البقره: ۱۸۳)؛ و در تعداد دیگری از آیات، لفظ مؤنث و مخاطب آن نیز مؤنث است: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾ (الأحزاب: ۳۲)» (شاهسوندی، ۱۳۸۳، ص ۸۲-۸۱).

محورهای جنسیت زدگی زبان عربی و عربی قرآنی به صورت دو شبهه بیان می‌شود: نخست، خالق و صافش را مذکر لحاظ می‌کند: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ۱)، برخی از پژوهشگران معتقدند که اسناد جنسیت مذکر به خداوند، اشاره و دلالت ضمنی این مسأله بر برتری جنس مذکر است و معتقدند که یکی از «مباحث مهم در الاهیات، جنسیت خداوند است. با توجه به اینکه صفاتی که برای خدا در ادیان توصیف شده، صفاتی مردانه است، برخی فمینیست‌های دین‌پژوه معتقدند تنها راه احیای منزلت زنان، احیای خدای مؤنث است» (کی مل<sup>۱۵</sup>، ۱۹۹۲، صص ۲-۳).

ثانیاً این زبان، مخاطب را در بسیاری از آیات مذکر فرض می‌کند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا﴾ (البقره: ۱۷۲)، در واقع، «عنصر جنسیت همواره در زبان عربی نقش بسیار مؤثری ایفا

می‌کند و غلبه و جهت مردانه آن بیانگر تسلطی است که این جنسیت در اندیشه پیشینی زبان به منزله عامل تشکیل و تکوین آن دارد» (حسینی، ۱۳۹۵، ص ۱۸).

در پاسخ به شبهه نخست؛ نکته قابل تأمل این است که خـدای واحد، مظهر حقیقت و مطلق بی‌انتهاست؛ او به هیچ قیدی محدود نمی‌گردد: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (الإخلاص: ۳)، پس ظاهر جنسیت زده کلمات، به جنسیت آن اسم و یا صاحب آن اسم هیچ ارتباطی ندارند، بلکه به ادبیات و دستور زبان در آن زبان مرتبط است. زاهدی گوید: «ارجاع ضمیر مذکر به خداوند متعال، به معنی «مذکر بودن» او نیست؛ بلکه دلیل آن «بی‌نشانی» ضمیر مذکر در مقابل مؤنث است» (زاهدی، ۱۳۸۷، ص ۹۵).

در پاسخ به شبهه دوم؛ توجه به این نکته ضرورت دارد که قرآن گرچه کلامی الهی است، اما از جنس زبان رایج بشری، ولی عجیب و بدیع است. لذا شواهد موجود در سوره‌ها و آیاتش، فاقد نگاه جنسیتی است، قرآن در خطاب‌های خود؛ هر دو جنس زن و مرد را مخاطب ساخته است، و در تعلیم، خود انسانیت را مورد نظر قرار داده است.

## ۵. شاخص‌های زبان جنسیت‌زده عربی و نمود آن در زبان قرآن

در بسیاری از واژه‌های زبان عربی، بازتاب جنسیت‌زدگی این زبان را در ظاهر و در معنای آنها می‌توان مشاهده نمود. در این بخش، شاخص‌هایی که به ظاهر، زبان عربی و زبان قرآن را جنسیت‌زده نشان می‌دهد، مورد بررسی قرار گرفته است و در ادامه، به نکات قابل تأمل در آن‌ها پرداخته شده است.

### ۵-۱. ترتب و تقدّم

در بسیاری از زبان‌ها، از جمله عربی و عربی قرآنی، کلمه مذکر در ابتدا ذکر می‌شود و سپس واژه مؤنث به دنبال آن می‌آید: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ (الأحزاب: ۳۵)؛ البته چنین ترتب و تقدّمی همواره الزامی نیست و ترتیب معکوس این واژه‌ها، منجر به نادرستی کلام نمی‌شود. در این باره جوادی آملی می‌گوید: «پروردگار عالم، در مقام تعریف و توصیف

کمالات انسانی، اوصاف مرد و زن را یکسان و هماهنگ کنار هم بیان می‌دارد و این نشانه برتری صنفی بر صنف دیگر نیست» (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۱۳).

هم‌چنین این شاخص، یکی از اسلوبهای زیبای قرآن است که بر اعجاز بیانی آن دلالت دارد. بر این اساس، واژگانی که در قرآن مقدم و یا مؤخر گردیده، بدون هدف نیست؛ بلکه به خاطر اسبابی است که کلام خداوند را در بهترین جایگاه از نظر بلاغت و فصاحت قرار داده است. ابن جنی به خاطر معنای متنوعی که اسلوب تقدیم و تأخیر تولید می‌کند آن را باب «شجاعت عربی» نام نهاده است (ابن جنی، ۱۹۹۲، ص ۳۶۰).

### ۲-۵. اشاره صریح

آیاتی در قرآن وجود دارد که بطور مستقیم نوعی تبعیض را در ظاهر خود، برای جنس مؤنث در بردارد: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ (البقره: ۲۸۲). «در فقه اسلامی شهادت دو زن در برخی از موارد با شهادت یک مرد برابر است و حتی در مواردی هم شهادت زن مطلقاً مسموع نیست؛ به نظر می‌رسد بسیاری از این محدودیت‌ها به ویژه از حیث فقهی و حقوقی، در شرایط اجتماعی متحول جدید قابل تجدید نظر باشند و موضوع اجتهادهای تازه تر قرار گیرند» (حکیم‌پور، ۱۳۸۲، ص ۱۴۸).

### ۳-۵. اشاره به مخاطب خاص

مواردی که به شکل خاص و تنها برای مردان یا زنان به کار می‌روند که در اغلب موارد دارای بار معنایی هستند، در خطابه‌های قرآنی، به جز یک استثنا در باره زنان پیامبر (ص) معمولاً زنان به طور خاص مخاطب واقع نشده‌اند: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ﴾ (الأحزاب: ۲۸). خوبی معتقد است «دلیل این امر، فرهنگ محاوره‌ای قرآن است که دخالت جنسیت در خطابه‌ها را ابطال کرده است» (خویی، ۱۴۱۰، ص ۱۰۰).

#### ۴-۵. اشاره به مخاطب عام

در بسیاری از زبان‌ها، از واژه «رجال» برای اشاره به کل بشریت استفاده می‌شود. به عبارتی این واژه به عنوان یک اسم عام محسوب می‌شود: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ﴾ (الأحزاب: ۲۳). در تفسیر چنین آیاتی، مهریزی «رجال» را از باب تغلیب دانسته و آن را به معنای انسان می‌داند (مهریزی، ص ۳۵). یا در خطابات عام قرآن آمده است که: «یا أَيُّهَا النَّاسُ»؛ «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا». مخاطب در اینگونه آیات می‌تواند، هر دو جنس را در برگیرد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا﴾ (آل عمران: ۲۰۰).

#### ۵-۵. اشاره ضمنی

«عدم تصریح به نام زنان، در صورتی که به ظاهر هیچ ممنوعیت زبانی برای به کار بردن آن وجود ندارد» (پاک نهاد جبروتی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۹). به عنوان نمونه قرآنی، فقط نام مبارک مریم، مادر حضرت عیسی (ع) در قرآن آمده است. البته قرآن در مواردی که مصلحتی اقتضا کند نام افراد را می‌برد و کاربرد غیر مستقیم این اسامی در قرآن مانند: ﴿امْرَأَتِي عَاقِرٌ﴾ (آل عمران: ۴۰)، ﴿وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ﴾ (هود: ۷۱)، اشاره‌های مورد نظر در آیات ذکر شده عبارتند از: همسر حضرت زکریا (ع) و همسر حضرت ابراهیم (ع).

#### ۶-۵. اصالت مذکر

در زبان عربی، قاعده‌ای در مورد کلمات وجود دارد که بر اساس «آن تمامی کلمات عربی به منزله مذکر هستند، مگر آن که دلیلی بر مؤنث بودن آنها وجود داشته باشد» (اشمونی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۹۵). از جمله مقوله‌های مرد محورانه در کلمات قرآن، معاد و پذیرش بازگشت به سوی خدا است. «فمینیست‌ها معتقدند معاد چیزی جز ارضای حس جاودانگی نیست؛ حسی که برای مردان مناسب است. از این رو اعتقاد به معاد بر اساس تجربه مردانه است، در صورتی که تجربه زنانه چیزی خلاف آن را اقتضا دارد» (زارعان و برزگر، ۱۳۹۷، ص ۱۸).

همانند آیات در بردارنده نعمت های بهشتی و حورالعین: ﴿وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ﴾ (الدخان: ۵۴)؛ آنچه مسلم است این است که ضابطه حتمی و تغییرناپذیر در ثواب و عقاب اخروی ایمان و عمل صالح است و جنسیت، کمترین تأثیر را در آن دارد: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ﴾ (التوبه: ۷۲).

### ۵-۷. نشان داری

زبان عربی در مباحث دستوری خود از قواعد مخصوصی پیرامون مذکر و مؤنث بودن کلمات پیروی می کند، صورتی «بی نشان»<sup>۱۶</sup> تلقی می گردد که بنیادی بوده و حالت عمومی یک ویژگی را نشان می دهد. «بنیادی» بودن در اینجا به معنی اصلی در مفهوم پراهمیت تر نمی باشد، بلکه به مفهوم داشتن گستردگی و عمومیت می باشد» (زاهدی، ۱۳۸۷، ص ۸۳). به عبارت دیگر «در چنین شرایطی می توان نشان را چیزی شبیه به شرایط لازم و کافی تشخیص مفهوم یک واژه در نظر گرفت» (صفوی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲).

نمونه قرآنی این شاخص: ﴿أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾ (آل عمران: ۱۹۵) در این آیه «کُم» صورت بی نشان است و دارای عمومیت است، زیرا بعد از آن «مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى» آمده است. یا ﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ﴾ (النساء: ۳۴) به لحاظ زبان شناختی، ناظر بر نشان داری واژه هایی است که خاص زنان می باشد.

### ۵-۸. عدم استفاده و کاربرد یکسان اسامی و القاب و عناوین

اصل این است که در هنگام خطاب قرار دادن افراد، از یک شیوه یکسان برای زنان و مردان استفاده شود، در حالی که در اکثر زبان ها، چنین اصلی رعایت نمی شود محمودی بختیاری و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۹۷). به عنوان مثال در زبان عربی، هنگام اشاره به جایگاه اجتماعی افراد، صفات و القابی وجود دارد که علیرغم مؤنث بودن برخی از افراد آن، برای افراد مؤنث هم، شکل مذکر آن صفت یا لقب کاربرد دارد، مانند: الأمين العام، رئیس الوزراء

<sup>16</sup> - Unmarked

و غیره؛ در عبارت: «نَجَحَتْ بَيْنَظِيرِ بُوْتُو «مؤنث» بِالظَّفَرِ وَ شَغَلَتْ مَنْصِبَ رَئِيسِ الْوُزَرَاءِ «مذکر»، یا «نَجَا رَئِيسَ الْوُزَرَاءِ السُّودَانِي عَبْدِ اللَّهِ حَمْدُوكَ مِنْ عَمَلِيَّةٍ تَفْجِيرِيَّةٍ» (الشرق الأوسط، ۲۰۲۰ مارس).

اما کاربرد یکسان این اسامی در قرآن مشهود است: ﴿وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ (مریم: ۴۱) و ﴿وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ﴾ (المائدة: ۷۵). در این آیات، واژه «صِدِّيق» برای ابراهیم و مریم بطور یکسان و به شکل کاربردی و خاص زبان عربی بکار رفته است، زیرا به شخصی «صِدِّيق» گویند که هرگز دروغ نمی گوید و با قول و اعتقادش چیزی را به راستی می گوید و صدق خود را با عملش و کردارش ثابت و محقق می دارد (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۸۳). لذا کاربردش برای هر دو جنس یکسان است و فقط براساس قواعد دستوری زبان عربی، از صورت بی نشان و نشان دار استفاده شده است.

#### ۹-۵. تقابل های دوگانه جنسیتی

«زبان گویی بر نوعی تقابل های دو تایی استوار گشته است، مانند: فاعلیت در مقابل مفعولیت، مرد در مقابل زن و غیره. در این تقابل ها همواره یک قطب بر دیگری برتری دارد» (محمودی بختیاری و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۹۸). شاخص قرآنی آن؛ کاربرد «رجال» و «نساء» در قرآن می باشد. «رجال از ریشه «رجل» به معنای فردی است که بر روی پا راه می رود، و انسان هایی هستند که برای ایستادگی نیازمند پایه و بنیانی استوارند» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۹۲).

از رهگذر شناخت معنای واژه «نساء»، می توان با رویکردی زبان شناختی به حوزه معنایی این واژه در قرآن کریم پی برد. زیرا عده ای واژه نساء را از «ریشه «اس» یا «اسس» به معنای بنیان و ریشه دانسته که منظور آنان، انسانی است که روح دیگران در کنار وی آرام می یابد و دچار ترس و وحشت نمی شود» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۳۰۸). برخی «نساء» را اسم جمع «مرءه» و برخی اسم جنس جمعی می دانند که مفرد ندارد (زبیدی، ج ۴، ص ۶۹).

پالمر معتقد است «تقابل معنایی یکی از ویژگی‌های نظام‌مند و بسیار طبیعی زبان است و می‌تواند دقیقاً مورد بررسی قرار گیرد» (پالمر، ۱۳۸۱، ص ۱۳۷). مانند: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ... وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ...﴾ (النساء: ۷)، یا ﴿هُنَّ لِيَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِهِنَّ﴾ (البقره: ۱۸۷). ضمیر «کم» در این آیه به مردان و نه همه (اعم از مرد و زن) دلالت می‌نماید، چون در مقابل آن صورت تقابلی (هن) قرار دارد. «در حقیقت مرد لباس و ساتر زن است، و زن ساتر مرد است» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۴). نکته مهم این است که خلقت، بسیاری از مخلوقات و شاید تمام آنها در جهت تکامل هم خلق شده‌اند، نه برای تقابل با هم، صفوی معتقد است که «این دسته از تقابل‌ها، نسبت به هم، تقابل دو سویه دارند» (صفوی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۸).

#### ۵-۱۰. رابطه معنایی

در زبان عربی و قرآن، کلماتی چون «امراه، زوج، بعل» وجود دارد، برخی معتقدند که «وقتی واژه‌ای برای اشاره به یک معنا وضع شود، خلق یک واژه دیگر برای همان معنا کاری بیهوده است، و چون واضح الفاظ قرآن، خداوند است و در کار خدا، عبث وجود ندارد، وقوع ترادف و رابطه معنایی در الفاظ زبان ممنوع و مستحیل است» (ابوهلال عسکری، ۱۹۸۰، ص ۱۳). در این رابطه لاینز معتقد است «رابطه معنایی در واقع کاربرد واژگانی است که معنی یکسان دارند، ولی در صورت، کاملاً متفاوت هستند» (لاینز، ۱۹۹۵، ص ۶۴).

به عنوان مثال در قرآن کریم، زمانی که از آدم و همسرش سخن به میان می‌آید کلمه زوج به کار برده می‌شود ﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَرَوْحُكَ الْجَنَّةَ﴾ (الأعراف: ۱۹)، «ریشه لغوی زوج به معنای مقارنه و نزدیکی است و برای مرد و زن به کار می‌رود ولی هنگامی که در کنار واژه بعل به کار رود تنها به معنای زوج مؤنث است» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۵)، و در مواردی چون همسر عزیز، همسر نوح، همسر لوط و همسر فرعون از واژه «امراه» استفاده



شده است: ﴿وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ﴾ (القصص: ۹) و نیز (نک: الأعراف: ۸۳؛ النساء: ۱۲۸؛ یوسف: ۳۰ و ۵۱؛ الحجر: ۶۰).

ممکن است به نظر برسد که هر یک از این دو واژه که از واژه‌های قرآنی‌اند در جای یکدیگر قرار گیرند و مثلاً به جای «زوج آدم»، «امراه آدم» و به جای «امراه فرعون»، «زوج فرعون» گفته شود. اما این اعجاز بیانی قرآن است که راز نهفته در دلالت واژه «زوج» را مشخص می‌کند که چگونه در داستان نخستین زوج انسان‌ها، زوجیت معیار و ملاک رابطه میان آدم و همسر اوست، نه آنکه همسر آدم زنی از میان انسان‌های دیگر باشد، اما هر جا که آرامش و دوستی و مهربانی، به سبب خیانت یا ناسازگاری در عقاید، رخت از میان بر بسته باشد، دیگر «زوج» نیست بلکه «امراه» است: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأةَ نُوحٍ وَامْرَأةَ لُوطٍ... فَخَانَتَاهُمَا﴾ (التحریم: ۱۰)؛ یا: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأةَ فِرْعَوْنَ﴾ (التحریم: ۱۱)، که با ایمان آن زن و کفر فرعون زوج بودن میان آن دو، رخت از میان بر بسته بود. اما زمانی که این فلسفه ازدواج در انسان، با مسئله‌ای چون عقیم شدن یکی از طرفین یا مردن مرد، از میان برود، کاربرد با «امراه» است، نه زوج؛ از قبیل آیاتی که از زن ابراهیم و زکریا سخن می‌گوید: ﴿فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ... وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ﴾ (الذاریات: ۲۹)؛ ﴿وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا﴾ (مریم: ۵) (بنت الشاطی، ۱۳۷۶، صص ۱۳۴-۱۳۲).

واژه «بعل» در مواردی به معنای «شوهر» آمده است: ﴿وَإِنَّ امْرَأةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا﴾ (النساء: ۱۲۸)؛ بنابراین به جرأت می‌توان گفت که میان واژگان «زوج و امراه» و «زوج و بعل» رابطه هم معنایی (ترادف) وجود ندارد (بهارزاده، ۱۳۹۲، ص ۴۲).

## ۱۱-۵. جانشینی

از ظاهر برخی آیات این‌گونه برداشت می‌شود که برای توصیف زنان در قرآن از صفات مردانه استفاده شده است. گویی صفات مربوط به مردان بار معنایی مثبتی را القاء می‌کنند، در نتیجه در بسیاری از موارد برای تشویق زنان و یا ستایش آن‌ها نیز از این صفات استفاده می‌شود. در جریان بازگویی قصه حضرت مریم (ع) آمده است: ﴿كَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾

(التحریم: ۱۲)؛ در حالیکه معنی از بکارگیری واژه «القائات» نیست: ﴿وَالْقَائِنِينَ وَالْقَائِنَاتِ﴾، (الأحزاب: ۳۵)، المیزان منظور از «القائین» را عموم اهل اطاعت و خضوع (مذکر و مؤنث)، برای خداوند دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۳۴۵).

جانیشینی الفاظ در معنا و اعراب نیز یکی از شگردهای تنوع و توسعه زبان عربی محسوب می شود، «شرط جانیشینی دو واژه وجود تعامل مشترک بین آن دو است، زیرا این گونه تکنیک های زبان، ذهن نحوی و منطقی مخاطب را به خود مشغول داشته و در راه رسیدن به معنای مورد نظر به کنکاش و تحلیل وامی دارد» (محمد خلف الجمیلی، ۱۳۹۳، صص ۹-۱۲).

#### ۱۲-۵. صفات منفی و همانندی

از روش های جنسیت گرایی در مبحث زبان، بحث صفات منفی و همانندی و تشبیه است. «تشبیه یعنی تصویری که از مقارنه و مانند کردن اشیای مختلف با یکدیگر به کمک نیروی خیال پدید می آید» (فاضلی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۷).

در برخی موارد، زنان با یک سری حیوانات، ابزار و غیره مقایسه می شوند که این موضوع بیشتر در حیطة امثال و ضرب المثل ها صورت می گیرد، در اغلب آنها، می توان بار معنایی منفی این گونه تشبیهات را درک کرد (محمودی بختیاری و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۰۱) مانند: ﴿وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ (المسد: ۴). در المیزان، این آیه، عطف بر ضمیر فاعلی که در جمله «سیصلی» مستتر است، دانسته شده و تقدیر کلام «سیصلی ابو لهب و سیصلی امرأته» است که در این صورت هر دو جنس مذکر و مؤنث را در بر می گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۳۸۵). لازم به ذکر است که صفات منفی، مخصوص صنف خاصی نیست مانند: ﴿أَوْلَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ﴾ (الأعراف: ۱۷۹) و ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ﴾ (الأعراف: ۱۷۶) که در واقع نکوهش های قرآن به انسان های دور مانده از ایمان است.

### ۵-۱۳. توصیف اعمال و کارهای مهم و نسبت دادن آن‌ها به مردان

«در بسیاری از موارد، زمانی که از کار مهمی سخن به میان می‌آید، این کارها در زبان، به مردان نسبت داده می‌شود» (محمودی بختیاری و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۰۲). صفوی معتقد است: «در چنین شرایطی رابطه شمول معنایی<sup>۱۷</sup> مطرح خواهد بود که رابطه میان یک مفهوم و مفهوم‌های تحت شمول آن است» (صفوی، ۱۳۸۳، ص ۹۹-۱۰۰)، مانند: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ﴾ (النحل: ۹۷). واژه «صالحاً» شمول معنایی دارد، زیرا بعد از آن افرادی که «ذکر» و «انثی» است را مطرح می‌کند که آن عمل نیک را انجام می‌دهند.

### ۵-۱۴. ساخت منفعل و نقش‌های معنایی

«منظور از ساخت منفعل، ساختی واژگانی است که در آن همواره یک جنسیت نسبت به جنسیت دیگر اعمال قدرت نموده و خود را در موضع بالاتری قرار می‌دهد» (محمودی بختیاری و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۰۲). نمونه آن آیه ۳۴ سوره النساء و قوامیت رجال است:

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾.

بارلاس معتقد است: «قرآن، مفهوم برتری هستی‌شناختی مرد و پایین‌تر بودن زنان یا اطاعت از مردان را تعلیم نمی‌دهد و از تفاوت‌های اساسی میان زنان و مردان در خلقت، در ظرفیت اجتماعی، در قابلیت هدایت به‌ویژه هدایت قرآنی و در پاداش‌های اخروی سخن نمی‌گوید» (بارلاس، ۱۳۹۲، ص ۳۰).

ودود با توجه به کلمه «فضل» در این آیه، بیان می‌کند که «همه مردان بر همه زنان در همه موارد برتر نیستند. قوامیت در این آیه به معنای محافظت جسمانی و معاش مادی زن است که بر عهده مرد گذاشته شده است» (ودود، ۱۳۹۱، صص ۱۳۶-۱۳۵). زنان و مردان هر دو عنصر فعال و منفعل را در وجود خویش تجسم می‌بخشند. «در آیات قرآنی آمده است که زن و مرد هر دو انسان‌اند و ماده و عنصر وجود زن و مرد یکی است و فضل و برتری به تقوا است» (امین، ج ۲، ص ۳۲۵).

## ۵-۱۵. واژگان خنثی

واژگانی که علی‌رغم نداشتن مؤلفه معنایی، جنسیتی خاص هستند، و به لحاظ مفهومی عمومیت و شمول نسبت به جنس مذکر و مؤنث دارد مانند برخی موصولات (من، ما) و کلماتی چون (کل، نفس، ناس و غیره): ﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً﴾ (البقره: ۸۱) و ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (المدثر: ۳۸). دیدگاه ودود این است که «قرآن از مقوله جنسیت حتی برای تمایز گذاشتن میان انسانها استفاده نمی‌کند، چه برسد به اینکه آن را برای تبعیض علیه زنان بکار گیرد و کاربرد واژه‌هایی شبیه «نفس» و «ناس» و غیره، گویای این مطلب است» (ودود، ۱۹۹۹، ص ۱۹).

## ۵-۱۶. نگاه جنسیتی یا فراجنسیتی در زبان

توجه به این نکته که زبان عربی، زبانی جنسیت‌دار است؛ نباید آموزه‌های قرآنی را تحت الشعاع قرار دهد؛ مثلاً از ظاهر برخی آیات چنین استفاده می‌شود که زن وسیله ای است برای آرامش و راحتی مرد: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾ (الروم: ۲۱). نکته مهم در این آیه، بیان نشانه‌های قدرت و عظمت خداوند است که از جنس خودتان همسرانی را برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش پیدا کنید.

در نظام ارزشی اسلام، زن انسانی است که تمام لوازم و ابزار را برای ارتقای انسانی و رسیدن به اوج قله عبودیت داراست، اسلام زن را همچون مرد، انسان می‌داند که سه ویژگی همه انسان‌ها یعنی اختیار، مسئولیت‌پذیری و توان ارتقا و کمال را داراست و همانند مرد از امکانات رشد و کامیابی برخوردار است و بدینسان شأن زنانگی وی در کنار انسانیتش پاس داشته می‌شود.

## ۵-۱۷. کلّ نگرى با محوریت جنس مذکر

در قرآن، آیاتی است که احکام مرتبط با زنان را بیان می‌کند اما مخاطبانش مردان هستند: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ (النساء: ۱۲۷) و ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ﴾

حَتَّى يُؤْمِنُوا» (البقره: ۲۲۱). شیوه تربیتی قرآن در سبک بیان احکام و مسائل مربوط به زنان در سوره النساء حائز اهمیت است، چرا که خداوند برای بیان احکام زنان روی سخن با مردان دارد و به مناسبت‌های گوناگون از نخست تا پایان سوره مردان مؤمن را به خداترسی و پایبندی به عهد و میثاق و غیره فرا می‌خواند. این روش تربیتی در قرآن، جهت پیاده کردن درست احکام مربوط به زنان است، زیرا مردان تازه مسلمانی که تا دیروز برای زنان حقوق چندانی قائل نبودند، امروز برای آنکه مسلمانی واقعی باشند، بایستی به احکام و وظایف محوله خداوند پایبند باشند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۱۴۵).

#### ۱۸-۵. خوانش مردانه از متن

یکی از شاخص‌هایی که در جنسیت‌پذیر بودن عربی قرآنی نمود دارد، خوانش مردانه از متن آن است که به دلایل متعددی چون؛ پیش‌فرض‌های کلامی مفسران، به کار نگرفتن هرمنوتیک در تفسیر قرآن و بی‌توجهی به برداشت‌های جنسیتی زبان قرآن باعث پدیدار شدن استنباط مردسالارانه از قرآن شده است؛ هم‌چنین از آنجا که از نظر تاریخی تقریباً فقط مردان قرآن را تفسیر کرده‌اند، احتمالاً در تفسیرشان تمایلات و منافع مردانه لحاظ شده است (مححص و بهادری، ۱۳۹۶، ص ۳۱) زیرا «تا قرن بیستم، تفسیر در اختیار مردان بوده و تا این قرن، هیچ زنی قرآن را تفسیر نکرده است» (مهریزی، ۱۳۹۳، ص ۲۶۱).

هرچند مبانی معرفتی و دیدگاه‌های سیاسی و منافع اجتماعی مفسر در فهم وی از قرآن تأثیر دارد، اما اگر این متن بدون در نظر گرفتن شرایط صدور و ارتباط سیستمی بین آیات مربوط به زنان تحلیل شود، شاید تصور خطای توهین و تحقیر نسبت به زنان از برخی آیات برداشت شود، ولی با در نظر گرفتن شرایط پیدایش متن، این نکته به وضوح رخ می‌دهد که خداوند متعال در قرآن کریم نه تنها نسبت به زنان بسیار مهرورز است بلکه از همه ابزارهای ممکن برای ایجاد شرایط یک زندگی آسان و آرام همراه با احترام برای زن بهره می‌برد.

## ۶. زبان فراجنسیتی در قرآن

مهمترین ویژگی زبان عربی، توانایی این زبان در تقلیل واژگان همراه با توسعه معناست. همچنین این زبان از قدرت مدل‌سازی و ایجاد الگوهای متشابه برخوردار است که به آن امکان انتقال معانی بیشتر را می‌دهد. در این رابطه، تمام حسان در اصلاح نحو عربی، هدف پژوهش‌های خود را آموزش زبان عربی و فهم قرآن می‌داند، وی در رابطه با لفظ و معنا، هردو را در فهم معنا مؤثر می‌داند و معنا را مقدم بر مبنی (لفظ) ذکر کرده است (حسان، ۱۹۷۳، ص ۱۲).

چنانچه علم نحو از معنا تهی گردد، نحو ماهیت اصیل خود را از دست می‌دهد. بدین خاطر در قرآن از مقوله جنسیت در زبان، برای تمایز گذاشتن میان انسان‌ها استفاده نمی‌شود، آمنه و دود در رابطه با جنسیت در زبان، نگاه بی‌طرفانه قرآن کریم را امری ضروری می‌داند، و معتقد است اگرچه هر واژه‌ای در عربی به مذکر یا مؤنث تخصیص داده می‌شود، اما به این معنا نیست که هر استفاده‌ای از مذکر یا مؤنث ضرورتاً به جنس مذکور محدود شود، و این با دیدگاه هدایت عام قرآنی مطابقت دارد (ودود، ۱۹۹۹، ص ۷).

در نتیجه روش تحقیق زبان‌شناسی جنسیت، می‌تواند خوانش‌های نوینی از تبعیض جنسیتی در متن قرآن را به دور از نگاه جنسیتی در متن قرآن ترسیم نماید؛ زیرا کاربرد بسیاری از واژه‌های فراجنسیتی در قرآن، حکایت از آن دارد که کلمات از مرز جنسیت خارج شده‌اند و فراجنسیت گردیده‌اند. مانند واژه «بنی آدم»: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا﴾ (الأعراف: ۲۶)، «این لفظ، عام است و به معنای تمامی فرزندان آدم و حوا(ع) تا روز قیامت، اعم از مرد و زن است» (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۱۳۱).

در آیه ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: ۱۰)؛ در ذات خود «إِنَّمَا الْمُؤْمِنَاتُ أَخَوَاتٌ» را هم، دربردارد و این مفهوم از مقدم دانستن معنا بر لفظ و شمول معنایی بدست می‌آید؛ زیرا قرآن «متنی فرازمانی و گستره آن فراگیر است و از جهاتی یک متن عادی نیست؛ اما به یک معنا متنی به زبان بشر است؛ زیرا در تحلیل آن می‌توان از قواعد حاکم بر متون بشری استفاده کرد» (البرزی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۱).

از شواهد دیگر فراجنسیت بودن زبان قرآن مواردی چون: عمومی بودن خطاب های قرآن؛ ﴿أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾ (النساء: ۱)، عدم تفاوت در خلقت زن و مرد؛ ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ (السجده: ۷)، عدم تفاوت در کسب مقام قرب و بندگی؛ ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَىٰ نُورُهُمْ﴾ (الحديد: ۱۲) و غیره؛ استفاده می شود که گفتمان غالب قرآنی، انسان محورانه است: ﴿أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ (فاطر: ۱۵)؛ با این استدلال باید بگوییم نگاه قرآن فراجنسیتی است و فقط بر هدایت انسان (مرد و زن) عنایت دارد، بنابراین «مذکر و مؤنث بودن از ذاتیات انسان نیست، افزون بر آن، به لحاظ این که انسانیت او به روح اوست و روح از عالم قدس است به خدا نسبت پیدا می کند و چیزی که به اضافه تشریفی به خدا اسناد داده شود، منزّه از ذکورت و انوثن است» (فضل الله، ۱۴۰۵ق، ص ۳۳).

### نتیجه گیری

هرچند ویژگی جنسیت پذیری زبان عربی و تغلیب مذکر در آن، در متن قرآن نیز نمود دارد اما تفاوت های اساسی با آن دارد که توجه به آنها در فهم قرآن ضروری است. در واقع قرآن، سرشت اولیه و ذاتی عناصر زبانی عرب زبانها را تغییر نداده است تا قابلیت بیشتری برای ارتباط با نسل های مختلف تاریخ فراهم کند. نتایج این پژوهش را می توان در موارد زیر خلاصه نمود:

۱. قرآن و وحی، انعکاس سخنان، آرزوها، عقاید و دیدگاه های گوناگون جامعه است. منتهی چون وحی در این زمینه فعال و تصحیح گر است، از دیدگاه های خرافی و کژراهه پرده برداری می کند و باطل بودنش را آشکار می سازد. لذا جنسیت در ظاهر الفاظ و کلمات در متن آن؛ به هیچ وجه مد نظر قرآن و صاحب وحی نبوده و صرفاً استفاده از زبان قوم، یعنی در فضای به کارگیری نشانه هایی است که میان وحی و مخاطبین عصر برقرار شده است و این مطلب؛ شبهات پیشین را برطرف می سازد: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ (إبراهیم: ۴).

۲. جنسیت‌گرایی دارای ریشه‌های شناختی است و این امر نشان دهنده این واقعیت است که زبان، منعکس‌کننده و ثبات دهنده عقاید و باورهای اجتماعی است. گرچه وجود عناصر واژگانی و دستوری مذکر و مؤنث در یک زبان، نتیجه قرارداد زبانی و مولود فرهنگ و ذهنیت یک قوم (جامعه زبانی) است، اما عناصر زبان در ذات خود، با جنسیت ربطی ندارند.
۳. ماهیت جنسیتی زبان عربی، آموزه‌های قرآن را تحت الشعاع خود قرار نمی‌دهد؛ زیرا میان جنسیت و آموزه‌های قرآنی رابطه‌ای نیست و قرآن با دو جنس تعاملی برابر داشته است.
۴. خطاب عمومی در زبان عربی و همچنین در زبان قرآن اگر قرینه‌ای برخلاف آن وجود نداشته باشد حاکی از خطاب عمومی به هر دو جنس مذکر و مؤنث است.
۵. باید پذیرفت که خداوند سوگیری خاصی نسبت به ابنای بشر اعم از زن و مرد ندارد: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ﴾ (النساء: ۱۲۴)، زبان عربی علیرغم آنکه حساس به جنسیت بوده و صیغه مذکر در آن غالب است، اما مهمترین ویژگی آن که قدرت تولید معنای گسترده و تأویل‌پذیری آن است، به این زبان توانایی بسیار در تولید دلالات یا قرائت‌های مساوات‌طلبانه را می‌دهد.
۶. از آنجا که بسیاری از ضمائر مذکر در قرآن حاوی معنای مذکر و مؤنث به گونه‌ای همپراز است ارجاع این ضمائر به مصادیق مردانه صرف، ظلمی است که باید در عصر حاضر مورد بازبینی قرار گرفته و برطرف شود.
۷. برداشت جنسیتی از کلمات، واژه‌ها و عبارات در متن قرآن با باور اصیل و مبنای دینی اسلام در تضاد است. مطالعه زبان یا انجام اصلاحات زبانی در سطح فرم و دستور و در سطح معنا، شیوه تغییر در بکارگیری مفهوم و رعایت عدالت زبانی در کلام و کنار گذاشتن عادات زبانی که بوی تبعیض می‌دهند، جنسیت‌زدگی زبان را کاهش می‌دهد و می‌تواند تفکری که در ورای آن پنهان است را از بین ببرد.



## منابع

۱. **قرآن کریم**.
۲. ابن جنّی، ابوالفتح عثمان، (۱۹۹۲م)، **الخصائص**، تحقیق: محمد علی النجار، الطبعة الرابعة، قاهرة: دارالشؤون.
۳. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغة**، قم: مكتب الاعلام الإسلامی.
۴. ابوطیب لغوی، عبد الواحد، (۱۳۷۵ق)، **مراتب النحویین**، قاهرة: بی نا.
۵. ابوهلال عسکری، احمد بن عبدالله، (۱۹۸۰م)، **الفروق اللغویة**، بیروت: دارالجدید.
۶. اچسون، جین، (۱۳۷۰ش)، **زبان شناسی همگانی**، ترجمه: وثوقی، حسین، بی جا: انتشارات علوم.
۷. أشمونی، نور الدین علی بن محمد، (۱۳۶۳ش)، **شرح الأشمونی علی الالفیة**، قم: منشورات الرضی.
۸. البرزی، پرویز، (۱۳۸۶ش)، **مبانی زبان شناسی متن**، تهران: امیر کبیر.
۹. امین، نصرت بیگم، (بی تا)، **تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن**، اصفهان: نشاط.
۱۰. انیس، ابراهیم، (۱۹۷۲م)، **من أسرار اللغة**، القاهرة: مكتبة الانجلو المصریة.
۱۱. ایازی، سیّد محمد علی، (۱۳۷۶)، «پژوهشی درباره زبان قوم در قرآن»، **فصلنامه نامه مفید**، شماره ۹.
۱۲. بارلاس، اسماء، (۱۳۹۲ش)، «بازخوانی متن مقدس از منظر زنان تفسیر آمنه و دود از قرآن»، ترجمه: مهرداد عباسی، و متینه السادات موسوی، **فصلنامه آینه پژوهش**، ش ۱۳۹.
۱۳. براهنی، رضا، (۱۳۹۳ش)، **تاریخ مدگر (علل تشّت فرهنگ در ایران)**، بی جا: بی تا.
۱۴. بنت الشاطی، عایشه عبدالرحمن، (۱۳۷۶ش)، **اعجاز بیانی قرآن**، ترجمه: صابری، حسین، تهران: علمی فرهنگی.
۱۵. بنگراد، سعید، (۲۰۱۳م)، **وهج المعانی؛ سیمانیات الأنساق الثقافية**، لبنان: المركز الثقافی العربی.
۱۶. بهارزاده، پروین، (۱۳۹۲ش)، «بازخوانی مفاهیم زوج و «زوجیت در قرآن کریم»، **فصلنامه تحقیقات قرآن و حدیث**، سال ۱۰، شماره ۲.

۱۷. پاک نهاد جبروتی، مریم، (۱۳۸۱ش)، **فراَدستی و فرودستی در زبان**، تهران: گام نو.
۱۸. پالمر، فرانک، (۱۳۸۱ش)، **نگاهی تازه به معنی شناسی**، ترجمه: کورش صفوی، تهران: نشر مرکز.
۱۹. الجمل، بسام، (۱۳۸۹ش)، **پژوهشی نو در باب اسباب نزول قرآن**، ترجمه: حسین سیدی، تهران: سخن.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۴ش)، **زن در آینه جلال و جمال**، قم: اسراء.
۲۱. حسان، تمام، (۱۹۷۳م)، **اللغة العربیة معناها و مبناها**، القاهرة: الهيئة المصریة العامة.
۲۲. حسینی، شکوه السادات، (۱۳۹۵ش)، «زبان و جنسیت در رمان ذاکره الجسد نوشته احلام مستغانمی»، **پژوهش نامه زنان**، سال ۷، شماره ۳.
۲۳. حکیم پور، محمد، (۱۳۸۲ش)، **حقوق زن در کشاکش سنت و تجدید**، تهران: نغمه نو اندیش.
۲۴. خلیل، حلمی، (۱۹۸۸م)، **اللغة العربیة و علم اللغة البنیوی**، اسکندریة: دارالمعرفة الجامعیة.
۲۵. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۰ق)، **التنقیح فی شرح العروة الوثقی**، قم: دارالهادی للمطبوعات.
۲۶. داوری اردکانی، نگار؛ عیار، عطیه، (۱۳۸۷ش)، «کنکاشی در پژوهش های زبانشناسی جنسیت»، **مطالعات راهبردی زنان**، سال ۱۱، شماره ۴۲.
۲۷. دهقانی زاده، مجید (۱۳۸۸ش)، «جنسیت و زبان قرآن، مطالعات جنسیتی زبان»، **فصلنامه حورا**، ش ۳۱.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۶۹ش)، **مفردات الفاظ قرآن**، ترجمه: خسروی حسینی، غلامرضا، تهران: مرتضوی.
۲۹. زارغان، منصوره؛ برزگر، خدیجه، (۱۳۹۷ش)، «جنسیت و دین؛ تحلیل جایگاه زن در ادیان ابراهیمی»، **پژوهش های ادیانی**، سال ۶، شماره ۱۱.
۳۰. زاهدی، کیوان، (۱۳۸۷ش)، «جنسیت و جنس زبانی در قرآن کریم»، **مطالعات راهبردی زنان**، سال ۱۱، شماره ۴۲.
۳۱. زبیدی، محمد بن محمد، (بی تا)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بی جا: دارالهدایة.

۳۲. سبزواری نجفی، محمد بن حبيب الله، (۱۴۰۶ق)، *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۳۳. سیویه، ابی بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، (۱۹۶۸م)، *الکتاب*، تحقیق و شرح: محمد هارون، عبدالسلام، قاهره: مکتبه الخانجی.
۳۴. سیدی، سید حسین، (۱۳۹۲ش)، *رویکرد زبان شناختی به نحو عربی*، مشهد: دانشگاه فردوسی.
۳۵. شاهسوندی، شهره، (۱۳۸۳ش)، «نقش جنسیت زبانی در ترجمه‌ها و تفاسیر قرآن»، *فصلنامه بینات*، سال ۱۱، شماره ۴۲.
۳۶. *الشرق الأوسط*، جریده العرب الدولیه، ۱۴ رجب ۱۴۴۱هـ، ۰۹ مارس ۲۰۲۰م.
۳۷. صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۶۴ش)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۳۸. صالح، صبحی، (۱۹۷۳م)، *دراسات فی فقه اللغة*، بی‌جا: دارالعلم.
۳۹. صفوی، کوروش، (۱۳۸۳ش)، *درآمدی بر معنی شناسی*، تهران: سوره مهر.
۴۰. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۹ش)، *قرآن در اسلام*، قم: بوستان کتاب.
۴۱. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات.
۴۲. عبدالتواب، رمضان، (۱۳۶۷ش)، *مباحثی در فقه اللغة و زبان‌شناسی عربی*، ترجمه: شیخی، حمیدرضا، تهران: آستان قدس رضوی.
۴۳. فاضلی، محمد، (۱۳۷۶ش)، *دراسة و نقد فی مسائل بلاغیه هامه*، مشهد: دانشگاه فردوسی.
۴۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، *العین*، تحقیق: درویش، عبد الله، بغداد: بی‌نا.
۴۵. فروغان گرانسایه، فاطمه؛ مولودی، امیر سعید؛ خرماهی، علیرضا، (۱۳۹۸ش)، «بررسی باز نمایی جنسیت‌گرایی در ساخت واژه زبان فارسی، رویکردی پیکره‌بنیاد»، *فصلنامه زبان‌شناسی اجتماعی*، دوره ۲، شماره ۴.

۴۶. فضل الله، محمدحسین (۱۴۰۵ق)، **المرأة فی ظل الاسلام**، ترجمه: نور الدین، مریم، بیروت: انتشارات دارالزهرا.
۴۷. کلاتری، عبدالحسین، (۱۳۹۱ش)، **گفتنمان از سه منظر زبان شناختی، فلسفی و جامعه‌شناختی**، تهران: جامعه‌شناسان.
۴۸. گیدنز، آنتونی، (۱۳۷۶ش)، **جامعه‌شناسی**، ترجمه: صیوری، منوچهر، تهران: نشر نی.
۴۹. محمص، مرضیه؛ بهادری، آتنا، (۱۳۹۶ش)، «تأملی بر شرک جنسیتی در خوانش‌های زن مدارانه از قرآن»، **فصلنامه مطالعات راهبردی زنان**، شماره ۷۸.
۵۰. محمدخلف الجمیلی، سندس، (۱۳۹۳ش)، **جانشینی الفاظ در معنا و اعراب**، ترجمه: طهماسبی، عدنان و همایونی، سعد الله، تهران: دانشگاه تهران.
۵۱. محمودی بختیاری، بهروز؛ افخمی، علی؛ تاج‌آبادی، فرزانه، (۱۳۹۰ش)، «بازتاب اندیشه مردسالارانه در زبان فارسی، پژوهشی در جامعه‌شناسی زبان»، **فصلنامه زن در فرهنگ و هنر**، دوره ۲، شماره ۴.
۵۲. مدرسی، یحیی، (۱۳۹۱ش)، **درآمدی بر جامعه‌شناسی زبان**، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵۳. المظفر، محمد رضا، (۱۹۸۰م)، **المنطق**، بیروت: دارالتعارف.
۵۴. معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۲ش)، «قرآن و تأثیر‌پذیری از محیط»، **فصلنامه قبسات**، ش ۲۹.
۵۵. مهریزی، مهدی، (بی‌تا)، «جنسیت و ترجمه قرآن کریم»، **فصلنامه بینات**، سال ۱۳، شماره ۴۹ و ۵۰.
۵۶. مهریزی، مهدی، (۱۳۹۳ش)، **قرآن و مسأله زن**، تهران: نشر علم.
۵۷. میرسعیدی، عاطفه سادات، (۱۳۹۱ش)، «فارسی‌کنونی به عنوان یک زبان جنسیت‌گرا»، **فصلنامه زبان پژوهی**، دوره ۳، شماره ۶.
۵۸. ودود، آمنه، (۱۳۹۱ش)، **قرآن و زن؛ بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن**، ترجمه: پویازاده، اعظم و آگاهی، معصومه، تهران: حکمت.
۵۹. ویوین، بار، (۱۳۸۳ش)، **جنسیت و روان‌شناسی اجتماعی**، ترجمه: احمدی، حبیب و شایق، بیتا، شیراز: نوید شیراز.

60. Atkinson, K. (1993) *Language and Gender*, In S. Jackson et al. (eds.), *Women's Studies: A Reader*, London, Routledge.
61. Ivy, D.K. and Backlund, P. (1994) *Exploring Gender Speak: Personal Effectiveness in Gender Communication*, New York.
62. Kimel, Alvin F. (1992). *Speaking the Christian God*, USA: Wm B. Eerdmans Publishing Co.
63. Koch, Michaela. (2008). *Language and gender researchs from a Gender linguistic perspective*. Saarbrücken, Germany: Verlag.
64. Lee, D (1992), *Computing Discourses: Perspective & ideology in Language*. London: Logman.
65. Lyons, J. (1995), *Introduction to Theoretical Linguistics*, London: Cambridge University Press.
66. Miller, C. and Swift, K. (1979): *Words And Women*, Harmondsworth: Penguin.
67. Mills, Sara. (1995). *Feministic Stylistics*. Routledge.
68. Shute, S. (1981): *Sexist Language And Sexism*. In M. Vetterling. Braggin (Ed) *Sexist Language: A modern Philosophical analysis* Totowa.
69. Tannen, D (1995), "*The Power of Talk: Who Gets Heard and Why*", Harvard Business Review.
70. Wardhaugh, Ronald (2006), *An Introduction to Sociolinguistics* (5th ed.), Oxford: Blackwell Publishing
71. Wadud, Amina, (1999), *Qur'an and Woman: Rereading the interpretation Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York.

### **Bibliography:**

1. The Holy Quran.
2. Ibn Jinnī 'A. Al-Khaṣā'is. 4th ed. Cairo: Dar-El- Shu'un Publications; 1992.
3. Ibn Fāris AbF. Mu'jam Maqāyīs al-Lughah. Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmi; 1404 AH.
4. Abu Tayyib Lughawi AW. Maratib al-Nahwiyyin. Cairo: np: 1375 AH.
5. Abu Hilal Alaskari AA. Al-Furugh al-Lughawiyah. Beirut: Dar al-Jadid; 1980.
6. Aitchison J. General Linguistics. Trans. Vosughi H. NP: Sciences Publications; 1992.
7. Ashmouni NM. Sharh Al-Ashmouni ala al-Alfiyah. Qom: Alrazi Publications; 1984.
8. Alborzi P. Text Linguistics Fundamentals. Tehran: Amirkabir; 2007.
9. Amin NB. Makhzan Al-'Irfan Interpretation in Quranic Sciences. Isfahan: Neshat; nd.
10. Anis I. Mysteries of Language. Cairo: Egyptian Anjalu Library; 1972.
11. Ayazi SMA. A Research on the Ethnic Language in the Quran. Nameye Mofid 1997, 9: 36-40.
12. Barlas A. Revision of Holy Text from Women Perspective of Ameneh Vadoud Interpretation of the Quran. Trans. Abbasi M. Musavi M. Ayen-e Pazhuhesh 2013, 139: 30.
13. Barahani R. Masculine History (Reasons of Cultural Diversity in Iran). Np: 2014.
14. Bent al-Shati A. Miracle in the Qur'an Expression. Trans. Saberi H. Tehran, Elmi Farhangi; 2000.
15. Bengerad S. Glow of Meaning, Semiotics of Cultural Patterns. Lebanon: Arab Cultural Center; 2013.
16. Baharzadeh P. Revision of Concepts of Couples and Marriage in the Holy Qur'an. Qur'an and Hadith Sciences Research 2013, 10(2): 42.
17. Paknahad Jabarouti M. Inferiority and Superiority in Language. Tehran: Gam-e No: 2002.
18. Palmer F. A New Look on Semantics. Trans. Safavi K. Tehran: Markaz Publications; 2002.
19. Aljamal B. A New Research on Causes of the Revelation of the Qur'an. Trans. Seyedi H. Tehran: Sokhan; 2010.

20. Javadi Amoli A. Women in the Mirror of Glory and Beauty. Qom: Asra; 2015.
21. Hassan T. The Arabic Language; Meanings and Foundations. Cairo: Egyptian General Authority; 1973.
22. Hosseini Sh. Language and Gender in the Novel: Memory of the Flesh, Written by Ahlam Mostaghanemi. Women's Research Journal, Cultural Studies and Human Sciences Research Center 2016, 7(3): 18.
23. Hakimpour M. Women's Rights in Conflict of Tradition and Modernity. Tehran: Naghmeh No Andish; 2003.
24. Khalil H. Arabic Language and Structural Linguistics. Alexandria: Dar al-Ma'rifat al-Jami'iyah; 1988.
25. Kho'ei SA. Al-Tanqih fi Sharh al-'Urwat al-Wuthqa. Qom: Dar al-Hadi; 1989.
26. Davari Ardakani N. Atiyeh Ayyar. An Exploration of the Researches on Gender Linguistics. Strategic Studies on Women 2008, 11(42): 171-176.
27. Dehghanizadeh M. Gender and Language of the Qur'an. Gender Studies of Language, Hora 2009, 31 (Available at: <http://www.ensani.ir/fa/content/111790/default.aspx>).
28. Zarean M. Barzgar Kh. Gender and Religion; Analysis of Woman Status in Devine Religions. Religious Researches 2018, 6(11): 18.
29. Ragheb Esfahani HM. Dictionary of Qur'anic Terms with Lexical and Literary Interpretation of the Qur'an. Trans. Khoravi Hosseini Gh. Tehran: Mortazavi; 1990.
30. Zahedi K. Sex and Gender Language in the Holy Qur'an. Strategic Studies on Women 2008, 11 (42): 80-95.
31. Zubaydi MM. Tāj al-'Arūs min Javāhir al-Qāmūs. Np: Dar al-Hidayah; nd.
32. Sabzevari M. Al-Jadīd fī Tafsīr al-Qur'an al-Majid. Beirut: Dar al-Ta'aruf lil Maṭbū'āt; 1406 AH.
33. Sibawayh AB. Al-Kitab. Research: Mohammad Haroun Abd al-Salam. Cairo: Al-Khanji Library; 1968.
34. Seyedi SH. Linguistic Approach to Arabic Syntax. Mashhad: University of Ferdowsi; 2013.
35. Shahsavandi Sh. The Role of Linguistic Gender in Translations and Interpretations of the Qur'an. Bayyenat 2004, 11(42): 81-82.

36. Al-Sharq al-Awsat (The Meddle East), Arab International Newspaper, 9th March, 2020.
37. Sadeghi Tehrani M. Al-Forqan fi Tafsir al-Qur'an bil-Qur'an. Qom: Islamic Culture Publications; 1985.
38. Subhi Saleh. Studies in Language Science. Np: Dar al-'Ilm; 1973.
39. Safavi K. An Introduction to Semantics. Tehran: Surey-e Mehr; 2014.
40. Tabataba'ei SMH. The Qur'an in Islam. Qom: Boustan-e Ketab; 2010.
41. Ṭabātabāeī MH. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur'ān. Lebanon: Mu'asisa al-A'lamī lil Maṭbū'āt; 1390 AH.
42. Abdoltawab R. Introduction to Language and Linguistics in Arabic. Trans. Sheikhi H. Tehran: Cultural Deputy of Astan-e Qods Razavi; 1988.
43. Fazeli M. Studies and Criticism of Important Rhetorical Issues. Mashhad: University of Ferdowsi; 1997.
44. Farāhīdī KhbA. Kitāb al-'Ayn. Research: Darvish A. Baghdad: np: 1410 AH.
45. Foroughian Geransaye F. Movludi A.S. Khormaei A. Examining the Representation of Gender in Word Formation in Farsi: Corpus linguistics Approach. Sociolinguistics Quarterly 2019, 2(4): 12-13.
46. Fazlollah MH. Woman in the Shadow of Islam. Trans. Nouruddin M. Beirut: Dar al-Zahra Publications; 1986.
47. Kalantari A. Discourse from Three Linguistic, Philosophical, and Sociological Perspectives. Tehran: Sociologists; 2012.
48. Giddens A. Sociology. Trans. Sabouri M. Tehran: Ney Publications; 1997.
49. Mohasses M. Bahadori A. Reflection on Gender Polytheism in Women Orient-Understanding of Qur'an 2017, 78: 31.
50. Mohammad Khalaf Al-Jamaili S. Replacement of Words in Meaning and Diacritic. Trans. Tahmasebi A. Homayouni S. Tehran: University of Tehran; 2014.
51. Mahmoudi Bakhtyari B. Afkhami A. Tajabadi F. Reflection of Patriarchy in Farsi Language. Research in Sociolinguistics, Woman in Culture and Art 2011, 2 (4): 96-105.
52. Modaresi Y. An Introduction to Sociolinguistics. Tehran: Cultural Studies and Research Institute; 2012.
53. Mozafar MR. Al-Mantiq. Beirut: Dar al-Ta'aruf; 1980.



54. Ma'refat MH. The Quran and the Influence of Environment on It. Qabasat 2003, 29: 147.
55. Mehrizi M. Gender and Translation of the Qur'an. Bayyenat nd, 13(49): 35.
56. Mehrizi M. The Qur'an and Woman Issue. Tehran: Elm; 2014.
57. Mir Saeidi A.S. The Contemporary Farsi a Gendered Language. Al-Zahra University 2012, 3(6): 202.
58. Vadoud A. The Quran and Woman: Revision of Holy Text from Woman Perspective. Trans. Pouyazadeh A. Agahi M. Tehran: Hekmat; 2012.
59. Vivien B. Gender and Social Psychology. Trans. Ahmadi H. Shayegh B. Shiraz: Navid-e Shiraz; 2004.
60. Atkinson K. Language and Gender, In Jackson S. et al. (eds.). Women's Studies: A Reader. London: Routledge; 1993.
61. Ivy D.K. Backlund P. Exploring Gender Speak: Personal Effectiveness in Gender Communication. New York; 1994.
62. Kimel Alvin F. Speaking the Christian God. USA: Wm B. Eerdmans Publishing Co; 1992.
63. Koch M. Language and Gender Researches from a Gender Linguistic Perspective. Saarbrücken Germany: Verlag; 2008.
64. Lee D. Computing Discourses: Perspective & ideology in Language. London: Logman; 1992.
65. Lyon J. Introduction to Theoretical Linguistics. London: Cambridge University Press; 1995.
66. Miller C. Swift K. Words and Women. Harmondsworth: Penguin; 1979.
67. Mills S Feministic Stylistics. Routledge; 1995.
68. Shute S. Sexist Language and Sexism. In M. Vetterling. Braggin (eds.). Sexist Language: A modern Philosophical analysis Totowa; 1981.
69. Tannen D. The Power of Talk: Who Gets Heard and Why. Harvard Business Review; 1995.
70. Wardhaugh R. An Introduction to Sociolinguistics. 5th ed. Oxford: Blackwell Publishing; 2006.
71. Wadud A. Qur'an and Woman: Rereading the interpretation Sacred Text from a Woman's Perspective. New York; 1999

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

سال هفدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹، پیاپی ۴۸، مقاله پژوهشی، صص ۱۰۹-۱۴۲

## قرآینی در بازشناسی مرجع ضمیر در اسناد ضمیری الکافی

سید علی دلبری<sup>۱</sup>

علی اکبر حبیبی مهر<sup>۲</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2020.28316.2724

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۸/۷

### چکیده

بهترین کتاب در حدیث شیعه، کتاب گران سنگ الکافی نوشته محمد بن یعقوب کلینی است که دارای گونه های گونه گونی از اسناد مانند: سند عادی، تحویلی و... است. از مهم ترین و پر شمارترین این گونه ها، سند ضمیری است (۱۰۹۷ سند) که به دو گونه سند ضمیری عادی (۳۶۰ سند) و غیر عادی (۷۳۷ سند) تقسیم می گردد. این جستار به سبب جایگاه خطیر درست کشف کردن مرجع ضمیر، بر آن شد که با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه ای، به جست و جوی قرآینی برآید که به یاری آنها، مرجع ضمیر این گونه از اسناد در کتاب بی نظیر حدیثی شیعه به صواب تمیز داده شود. دستاورد این نوشتار عبارت است از وجود هشت قرینه در کشف مرجع ضمیر که قرآینی داخلی آن بر این پایه اند: اقتضای سیاق، سلسله

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. Sadelbari@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)

aliakbarhabibyimehr@gmail.com

اسناد مشابه، شیخ روایت و راوی که حدیث شناس را دست کم در ۳۴۹ حدیث راهبری می‌کند و قرینه‌های خارجی عبارتند از: تصریح بزرگان، بودن سند در کتابی دیگر، کثرت نقل یک راوی از راوی دیگر، روایت نمودن شخصی از کتاب مخصوصی و عدم رجوع ضمیر جز به یک راوی خاص که حدیث‌شناس را حداقل در ۲۲۲ سند راهنمایی می‌کند که بسیاری از این اسناد، از گونه اسناد ضمیری غیرعادی بوده و بدان‌ها ارجاع داده شده است. به آدرس این تعداد از احادیث به عنوان نمونه ارجاع داده شده، و گرنه این قرآین در دیگر احادیث ضمیری نیز کاربرد دارد.

#### واژه‌های کلیدی: الکافی، سند ضمیری، سیاق، سلسله اسناد

مشابه.

#### مقدمه و طرح مسئله

کتاب الکافی از جلیل‌ترین کتب شیعه و مفیدترین آنها به شمار می‌آید (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۷۰) تا آنجا که اعجاب بسیاری را برانگیخته است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۴، ص ۱۹۰؛ ج ۱۰۵، صص ۴۷ و ۶۳). شهید ثانی درباره این کتاب گوید: «لَا يُوجَدُ فِي الدُّنْيَا مِثْلُهُ جَمْعًا لِلْأَحَادِيثِ وَ تَهْذِيبًا لِلْأَبْوَابِ وَ تَرْتِيبًا...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، اجازه روایت شهید ثانی به سیدعلی بن صائغ، ج ۱۰۵، ص ۱۴۱).

آقابزرگ تهرانی نیز آن را کتابی دانسته که نظیرش نگاشته نشده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۲۴۵). وجود ۱۶۰۷ نسخه خطی به جا مانده از آن، به گونه‌ای دیگر از اهتمام عالمان، نسبت به این کتاب در اعصار گونه‌گون حکایت دارد (صدرایی خویی، ۱۴۲۹ق، صص ۳۵۱-۵۳۸).

کتاب الکافی دارای ده گونه سند می‌باشد (دلبری، ۱۳۹۰ش، صص ۹۲-۷۶) که یکی از آنها، اسناد ضمیری است و به جهاتی مانند: پرشماری اسناد ضمیری الکافی<sup>۱</sup>، عدم وجود نگاهشده‌ای نسبت به قراین کشف ضمیر و خطیر بودن جایگاه کشف درست در مرجع ضمیر، این جستار بر آن شد که به این سوالات پاسخ دهد؛ چه قراینی بر کشف مرجع ضمیر در اسناد ضمیری وجود دارد؟ آیا این قراین، بنابر فراوانی که در احادیث دارند؛ کم کاربرد یا پر کاربرد به شمار می‌آیند؟ چه نمونه‌هایی را می‌توان از این قراین به عنوان مثال آورد و ارجاع داد؟

### پیشینه بحث

درباره مسئله این نوشتار، به طور مستقیم تحقیقی پیدا نشد. در عرصه پایان‌نامه‌ها، هیچ پایان‌نامه‌ای وجود نداشت که به مبحث سند ضمیری اشاره کرده باشد و در حوزه مقالات، تنها مقاله «بررسی گونه‌های اسناد در کتب اربعه حدیثی» به تعریف، بیان انواع و ذکر دو نمونه اکتفا کرده است. صد البته بن‌مایه‌های آن در کتب حدیثی و رجالی به شکل پراکنده دیده می‌شود برای نمونه کتاب «منتقى الجمان» بحث شناسایی مرجع ضمائر برخی از احادیث را پیش کشیده است (ابن شهید ثانی، ۱۳۶۲ش، ج ۲، صص ۷۳، ۲۴۰، ۵۰۵ و ...). یا در کتاب «معجم رجال الحدیث» این بحث به شکل پراکنده دیده می‌شود (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، صص ۷۷؛ ج ۶، صص ۲۷۳).

البته کاملترین این مباحث را می‌توان در کتاب «توضیح الاسناد المشکله فی الکتب الاربعه» پیدا کرد که برای آن انواعی بیان نموده و مثال‌های زده (شیبیری زنجانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، صص ۳۰-۲۶) و در رویارویی با برخی از اسناد ضمیری، استدلالاتی برای شناسایی مرجع ضمیر بیان کرده است (همان، ج ۱، صص ۵۳، ۵۷، ۷۸، ۱۰۷، ۱۳۰ و ...). همچنین نباید از تلاش‌های محققان کتاب الکافی چاپ دار الحدیث غفلت ورزید، آنان در پاورقی‌هایی

۱. تعداد ۱۰۹۷ سند ضمیری در کتاب کافی وجود دارد. این عدد با جداسازی روایات مضمرة از اسناد ضمیری در بخش آمار نرم‌افزار درایه‌النور به دست آمده است.

که بر اسناد کتاب الکافی زده‌اند به توضیح و رفع ابهام از برخی از اسناد ضمیری همت گماردند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، پاورقی صص ۱۸۹، ۳۱۲؛ ج ۲، ص ۱۱۳؛ ج ۳، ص ۱۱۸؛ ج ۴، ص ۸۹ و...) و همچنین نباید پاورقی‌های کتاب الموسوعه الرجالیه در این عرصه را فراموش کرد (تبریزی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۹۰، ۱۲۱، ۱۶۹، ۲۷۳ و...).

### ۱. قرآینی در شناسایی مرجع ضمیر در الکافی

برای پرداختن به بازشناسی قرآینی در کشف مرجع ضمیر در اسناد ضمیری الکافی بیان مباحثی به عنوان مقدمه لازم است:

#### ۱-۱. تعریف سند ضمیری

سند ضمیری، سندی است که در آغاز آن به جای نام راوی، ضمیر به کار رود (شیری زنجانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۶) و به اصطلاح روایت مضمیره که در آن راوی، در پایان سند (کنی تهرانی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۷۵) به جای نام شخص مسئول — که معلوم نیست امام معصوم است یا غیر او — (ایروانی، ۱۴۳۱ق، ص ۵۲) از ضمیر بهره می‌برد متفاوت است (بهای، ۱۳۹۸ق، ص ۵). همان‌گونه که جهت‌های آن دو نیز ناهمگون است؛ زیرا در روایت مضمیره، تقیه (استرآبادی، ۱۳۸۸ش، ص ۷۸) یا تقطیع روایات (عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۶۰۰) و مانند آن، روایت را به اضمار می‌کشاند؛ در حالیکه در سند ضمیری، ناقل به جهت اختصار به جای نام راوی از ضمیر بهره برده است (جدیدی‌نژاد، ۱۳۸۹، ص ۲۵).

#### ۲-۱. ضرورت کشف مرجع ضمیر در اسناد ضمیری در عرصه فقه

پی‌بردن به مرجع ضمیر نه تنها بنفسه شایان اهمیت است از این‌رو که فهم مفاد سند در این‌گونه از اسناد، پیرامون آن می‌چرخد (شیری زنجانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۲)؛ در عرصه فقه نیز تاثیرگذار است؛ هرآینه میزان تأثیر داشتن کشف درست ضمیر در اسناد ضمیری یا عدم آن در فقه، موضوع این مقاله نیست. از این‌رو به دو مثال اکتفا می‌شود:

**الف)** کلینی اسناد ۱۳ تا ۱۵ «باب التعقیب بعد الصلاة» را این‌گونه آورده است:

۱۳. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيْعٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ أَبِي هَارُونَ الْمَكْفُوفِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ...

۱۴. وَ يَهْدَى الْإِسْنَادَ عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ عُقْبَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ...

۱۵. وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي حَالِدٍ الْقَمَاطِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: ... (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۶، صص ۲۳۶ و ۲۳۵، ح ۱۳-۱۵).

مقدس اردبیلی با برگرداندن مرجع ضمیر «عنه» به صالح بن عقبه به جای محمد بن اسماعیل بن بزيع عملاً اعتبار حدیث را کاهش داده است (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۱۲). از آنجا که در وثاقت صالح بن عقبه بن قیس تردید وجود دارد، نجاشی و طوسی درباره این شخص مطلبی نیاوردند (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۰۰؛ طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۲۲۷) لیکن ابن غضائری و حلی او را تضعیف کردند (حلی، ۱۳۴۲ش، ص ۶۹؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۲۳۰). در حالی که در ثقه بودن محمد بن اسماعیل بن بزيع، تردیدی وجود ندارد (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۳۰؛ طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۶۴؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۳۹؛ حلی، ۱۳۴۲ش، ص ۲۹۸).

ب) کلینی، اسناد ۲۷ و ۲۸ «باب صلاة النوافل» را این گونه باز آورده است:

«۲۷. عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي الْبَلَادِ قَالَ: صَلَّيْتُ خَلْفَ الرِّضَا (ع) فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ صَلَاةَ اللَّيْلِ ...

۲۸. وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْوَلِيدِ الْكِنْدِيِّ عَنْ إِسْمَاعِيلِ بْنِ جَابِرٍ أَوْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ: ... (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۶، ص ۵۴۵، ح ۲۷ و ۲۶).

صاحب وسائل ضمیر «عنه» را به علی بن محمد برگردانده (ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۳۰، ح ۲) و مشکل سند را از این جهت مرتفع ساخته است، این در حالی است که از خوبی نقل گشته که مرجع ضمیر، سهل بن زیاد است (ششیری زنجانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۰۸) که اگر این سخن پذیرفته گردد، این حدیث وارد معرکه آراء فقیهان در پذیرش

یا عدم پذیرش روایات سهل خواهد شد. همان گونه که چنین اشکالی بر احادیث دیگری که سهل بن زیاد در آن قرار گرفته، وارد آمده است.

این دو نمونه از اهمیت در ست تشخیص دادن مرجع ضمیر است و البته در صورت احصاء، موارد دیگری یافت می شود که هدف این نوشتار نیست (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۰، ص ۵۲۴، ح ۲۱).

### ۱-۳. انواع سند ضمیری

روشن است که رفع ابهام از ضمیر با شناسایی مرجع آن میسر است که از همین بزنگاه، می توان سند ضمیری را به دو گونه سند ضمیری عادی (جلی) و غیر عادی (خفی) تقسیم نمود.

**الف)** سند ضمیری عادی؛ آن سندی است که ضمیر از آغاز حدیث لاحق به اول سند قبلی بازگردد (شیرازی زنجانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۶)؛ که در این صورت چون شناخت مرجع ضمیر روشن است، آن را سند ضمیری جلی نیز گفته اند (دلبری، ۱۳۹۵ش، ص ۲۸۴). در جداسازی اسناد ضمیری عادی از غیر عادی باید خاطر نشان نمود که ۳۶۰ سند از اسناد الکافی در زمره اسناد ضمیری عادی هستند که حدود ۳۳ درصد از کل اسناد ضمیری است. مانند اولین سند ضمیری کتاب الکافی در کتاب عقل و جهل که کلینی این گونه آورده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْجُهْمِ قَالَ: سَمِعْتُ الرِّضَا يَقُولُ: ... وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْجُهْمِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحُسَيْنِ: ...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۶، ح ۴ و ۵). در عبارت فوق، ضمیر «عنه» به محمد بن یحیی در آغاز سند پیشین برمی گردد.

**ب)** سند ضمیری غیر عادی؛ سندی است که ضمیر از آغاز سند، به وسط سند پیشین برگردد یا بین ضمیر و مرجع آن فاصله افتد خواه قرینه ای در خود سند بر مرجع ضمیر باشد یا نباشد یا ارجاع ضمیر به اول سند قبلی ممکن باشد یا نباشد (شیرازی زنجانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۶) که در این صورت چون شناخت مرجع ضمیر روشن نیست به آن سند ضمیری

خفی نیز می گویند (دلبری، ۱۳۹۰ ش، ص ۸۷). تعداد ۷۳۷ سند ضمیری در کتاب الکافی از این گونه است که تقریباً ۶۷ درصد از کل اسناد ضمیری است که در ادامه نمونه‌ای آورده می‌شود:

کلینی در «بَابُ فِي تَرْكِ طَاعَتِهِنَّ»، اسناد پنجم تا هشتم را این گونه آورده است:  
«۵. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُحْتَارِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ...»

۶. وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ ...»

۷. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ عَثْمَانَ عَنِ الْمُطَّلِبِ بْنِ زِيَادٍ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ...»

۸. وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْجَامُورَانِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ صَنْدَلٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: ...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۱، صص ۱۸۷ و ۱۸۸، ح ۸-۵).

مرجع ضمیر سند هشتم به احمد بن ابی عبدالله به سند پنجم برمی‌گردد زیرا که روایت گر کتاب ابی عبدالله الجامورانی؛ احمد بن ابی عبدالله است (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۲۹)؛ بنابراین مرجع ضمیر به سند پیشین بازمی‌گردد (سند هفتم) و به آغاز سند پنجم هم رجوع نمی‌کند؛ زیرا امکان ندارد که ضمیر مفرد به مرجع جمع بازگردد. بنابراین مرجع ضمیر به وسط سند پنجم برمی‌گردد. در نتیجه، نمونه‌ای از سند ضمیری غیر عادی (خفی) به شمار می‌آید.

## ۲. قراین کشف مرجع ضمیر در سند ضمیری

برای پیدا کردن مرجع ضمیر در اسناد ضمیری قرینه‌های وجود دارد که این نشانه‌ها گاهی در باز شناسی مرجع ضمیری با هم تجمع می‌کنند و دیگرگاه به تنهایی در این را ستا نقش ایفا می‌نمایند. در این مجال، این قراین در دو نوع قراین داخلی و قراین خارجی آورده می‌شود:



## ۲-۱. قرآین داخلی

مراد از قرآین داخلی در این جستار، آن نشانه‌هایی است که اندرون سند ضمیری و سندی که مرجع ضمیر در آن قرار گرفته، وجود دارد؛ مانند استادی و شاگردی یا اقتضای سیاق، که روند حاکم بر چندین سند، انسان را معترف می‌کند که مرجع تمام ضمایر به یک شخص برگردد.

## ۲-۱-۱. مقتضای سیاق در سند

مهم‌ترین قرینه در بازشناسی تشخیص مرجع ضمیر در اسناد ضمیری کتاب شریف الکافی، مقتضای سیاق است که این مطلب با مثال‌های فراوانی که در این عرصه وجود دارد قابل اثبات است.

برخی از محققان از این قرینه، هم در اتحاد دو یا چند مرجع ضمیر بهره برده‌اند (برای نمونه ر.ک: شبیری زنجانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، صص ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۷۳، ۱۸۳، ۲۳۳، ۲۴۳، ج ۲، صص ۵۷، ۱۹۱، ۲۳۳، ۲۵۱، کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، پاورقی صص ۵۴۸ و ۶۹۹؛ ج ۱۰، پاورقی صص ۵۲۴ و ۷۶۹؛ ج ۱۲، پاورقی صص ۱۲، ۴۳۰؛ ج ۱۳، پاورقی صص ۴۲ و ۱۱۹) و گاهی هم در کشف یک سند ضمیری (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، پاورقی ص ۶۸۶؛ ج ۹، پاورقی ص ۸۹) لیکن تعریفی از آن ارائه ندادند. ولی با بررسی مصادیق، و با توجه به لغت سیاق به معنای «حدو الشی» و «راندن» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۱۷) می‌توان آن را این‌گونه تعریف نمود: «نوعی ویژگی که بفهماند دو یا چند سند ضمیری که مصنف پشت سر هم قرار داده به این جهت بوده که مرجع ضمیرشان، یک راوی در اسناد پیشین است». در ادامه به یک نمونه اشاره می‌شود:

کلینی در «بَابُ الْحُضَابِ بِالْحِثَاءِ» اسناد حدیث‌های چهارم، پنجم و ششم را این‌گونه می‌آورد:

«۴. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مَوْلَى لِعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، قَالَ: سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ يَقُولُ: ...»

۵. عَنْهُ عَنْ عَبْدِوَسِ بْنِ إِبرَاهِيمَ البُعْدَادِيِّ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِاللهِ قَالَ: ...

۶. عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُلَيْمَانَ بْنِ رُشَيْدٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ أَشْيَمٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيْعٍ قَالَ: قُلْتُ

لِأَبِي الْحَسَنِ: ... فَقَالَ: ...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۳، صص ۱۱۸ و ۱۱۹، ح ۴ و ۵ و ۶).

برخی در ذیل این چند سند بیان کرده‌اند: «نجاشی در رجالش (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۰۲) و شیخ طوسی در فهرست خود (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۴۸) روایت گراز عبدوس بن ابراهیم بغدادی را، احمد بن ابی عبدالله قرار دادند، بنابراین ظاهراً ضمیر در سند پنجم به ایشان برمی‌گردد و ما به جهت وحدت سیاق حکم می‌کنیم که ضمیر در حدیث ششم هم به ایشان بر گردد» (شیری‌زنجانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۲۵۱).

بنابراین وحدت سیاق ضمیر در سند ششم با سند پنجم، قرینه‌ای برای کشف مرجع ضمیر به شمار رفته است همان‌گونه که برخی در ذیل این سند خاطر نشان نمودند:

«أَرْجَعُ الضَّمِيرَ فِي مُعْجَمِ رِجَالِ الْحَدِيثِ إِلَى «أَبِيهِ» الْمَذْكُورِ فِي سَنَدِ

الْحَدِيثِ الرَّابِعِ لَكِنَّ الظَّاهِرَ بِمَلاحِظَةِ السِّيَاقِ رُجُوعُ الضَّمِيرِ إِلَى أَحْمَدَ بْنِ

أَبِي عَبْدِاللهِ كَمَا رَجَعَ الضَّمِيرُ فِي السَّنَدِ السَّابِقِ إِلَيْهِ وَ يُؤَكِّدُ ذَلِكَ أَنَّ

الْكُلِّيَّيْنِ رَوَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُلَيْمَانَ بْنِ رُشَيْدٍ بِوَأَسْطَتَيْنِ وَ مِنْ جَمَلَةٍ مَنْ

رَوَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُلَيْمَانَ هُوَ سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ وَ هُوَ فِي طَبَقَةِ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي

عَبْدِ اللهِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۳، پاورقی ص ۱۱۹)

ابوالقاسم خویی، ضمیر را به «ابیه» [در سند چهارم] باز گردانده؛ لیک با ملاحظه سیاق به نظر می‌رسد که ضمیر به احمد بن ابی عبدالله بر گردد که نقل کلینی با دو واسطه (نه سه واسطه) از علی بن سلیمان بن رشید این مطلب را استوارتر می‌سازد (ر.ک: ج ۹، ص ۲۴۷، ح ۴؛ ج ۱۰، ص ۵۴۹، ح ۵۱). بنابراین مرجع ضمیر سند ششم به قرینه سیاق، احمد بن ابی عبدالله است پاره‌ای، مرجع احادیث دیگری را به این‌گونه بازشناسی کرده‌اند (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، صص ۲۱۴، ۲۲۵، ۲۴۳، ج ۲، ص ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۳۳، ۲۴۰؛ ج ۴، پاورقی صص ۴۹۰، ۶۹۹، ج ۷، پاورقی ص ۱۷؛ ج ۱۰، پاورقی ص ۷۶۹؛ ج ۱۲، پاورقی ص ۴۳۰؛ ج ۱۳، پاورقی صص ۴۲ و ۱۱۹).

اگر با این ملاک اسناد ضمیری کتاب الکافی مد نظر قرار گیرد، نتیجه از این قرار است که گاهی دو سند ضمیری بعد از سندی غیر ضمیری قرار می‌گیرد که مرجع سند دوم، با سیاق دانسته می‌شود<sup>۲</sup> و گاهی سه سند،<sup>۳</sup> گاه چهار سند،<sup>۴</sup> برخی اوقات پنج سند،<sup>۵</sup> لختی شش سند،<sup>۶</sup> هشت سند<sup>۷</sup> و ده سند<sup>۸</sup> ضمیری پشت سرهم قرار می‌گیرند که به قرینه سیاق مرجع ضمیر آنها مشخص می‌گردد. در نتیجه با این قرینه، مرجع ضمیر ۱۷۶ سند مشخص گشته و از ابهام خارج می‌شود.

۲. رک: ج ۱، صص ۳۱۲ و ۳۱۳، ح ۲ و ۳؛ ص ۳۱۵، سند ذیل ح ۴ و ح ۵؛ صص ۳۱۶ و ۳۱۷، ح ۸ و ۹؛ صص ۵۳۰ و ۵۳۱، ح ۱-۳؛ ج ۲، صص ۱۱۳ و ۱۱۴، ح ۴-۲؛ ج ۳، صص ۳۱۸ و ۳۱۹، ح ۱۱-۹؛ صص ۳۷۱-۳۷۳، ح ۶-۴؛ صص ۳۹۷ و ۳۹۸، ح ۲۲-۲۰؛ صص ۴۴۸ و ۴۴۹، ح ۴-۲؛ صص ۴۵۲ و ۴۵۳، ح ۷-۵؛ صص ۴۹۲-۴۹۴، ح ۳-۱؛ صص ۵۱۱-۵۱۳، ح ۳-۱، صص ۵۵۲ و ۵۵۳، ح ۹-۷؛ صص ۶۳۵-۶۳۷، ح ۹-۷؛ صص ۶۷۲ و ۶۷۳، ح ۱۴-۱۲؛ ج ۴، صص ۴۱ و ۴۲، ح ۲-۱؛ صص ۴۶ و ۴۵، ح ۱۵-۱۳؛ ص ۲۹۱ و ۲۹۰، ح ۳-۱؛ ص ۳۱۰ و ۳۰۹، ح ۵-۳؛ صص ۳۳۱-۳۳۳، ح ۱۰-۸؛ صص ۴۲۹-۴۲۴، ح ۱۳ و ۱۲ و ۱۰؛ صص ۴۷۳-۴۷۷، ح ۵-۳؛ صص ۵۳۳-۵۳۵، ح ۱۳-۱۱؛ صص ۵۵۸-۵۶۰، ح ۲۱-۱۹؛ صص ۶۸۴-۶۸۶، ح ۳-۱؛ ص ۷۴۹، ح ۱۰-۸؛ ج ۵، صص ۵۴۷-۵۴۹، ح ۷-۵؛ ص ۵۷۱ و ۵۷۰، ح ۵-۳؛ ج ۶، صص ۱۳۷ و ۱۳۶، ح ۳-۱؛ ص ۵۹۱ و ۵۹۰، ح ۶-۴ و ...

۳. رک: ج ۳، صص ۳۲۷-۳۲۴، ح ۹-۶؛ صص ۳۵۹-۳۶۱، ح ۱۱-۸؛ صص ۴۲۱-۴۱۹، ح ۱۰-۷؛ صص ۴۶۳-۴۶۵، ح ۱۳-۱۰؛ صص ۵۰۴-۵۰۲، ح ۴-۱؛ صص ۵۰۴-۵۰۲، ح ۴-۱؛ صص ۵۱۹ و ۵۱۸، ح ۱۶-۱۳؛ صص ۵۶۲-۵۶۵، ح ۷-۴؛ صص ۶۰۹-۶۰۵، ح ۳۱-۲۸؛ صص ۷۴۱ و ۷۴۰، ح ۷-۴؛ ج ۹، صص ۶۶۳-۶۶۰، ح ۴-۱؛ ج ۱۱، صص ۱۷۵-۱۷۲، ح ۵-۲؛ صص ۴۱۵-۴۱۱، ح ۸-۵؛ ج ۱۲، صص ۱۴۷-۱۴۵، ح ۴-۱؛ صص ۵۸۴-۵۸۲، ح ۸-۵؛ صص ۷۹۱-۷۸۹، ح ۲۱-۱۸؛ ج ۱۳، صص ۱۴-۱۲، ح ۱۴-۱۱؛ صص ۵۸ و ۵۷، ح ۱۳-۱۰؛ صص ۸۷ و ۸۶، ح ۵-۲؛ صص ۱۳۷ و ۱۳۶، ح ۹-۶؛ صص ۱۴۷-۱۴۵، ح ۶-۳؛ صص ۳۰۰-۲۹۸، ح ۶-۲؛ صص ۵۰۱-۴۹۹، ح ۶-۳؛ ج ۱۵، صص ۵۷۸-۵۷۵، ح ۶۶-۳۶۳؛ صص ۷۴۲-۷۳۹، ح ۲۲ و ۵۲۱ و ۵۲۰ و ۵۱۸.

۴. رک: ج ۱، صص ۱۲۸ و ۱۲۷، ح ۶-۲؛ ج ۲، صص ۶۷۳ و ۶۷۲، ح ۶-۲؛ ج ۳، صص ۲۹۵-۲۹۲، ح ۵-۱؛ صص ۳۲۱-۳۱۸، ح ۱۳-۹، ج ۴، صص ۵۴۴-۵۴۰، ح ۱ و دو حدیث ذیلش و ح ۲ و حدیث ذیلش؛ ج ۱۵، صص ۲۱۸-۲۱۴، ح ۵۱-۴۷.

۵. رک: ج ۳، صص ۳۴۶-۳۴۰، ح ۱۸-۱۳؛ صص ۵۲۶-۵۲۴، ح ۶-۱؛ ج ۱۵، صص ۵۳۲-۵۲۹، ح ۸-۳۰۳.

۶. رک: ج ۹، صص ۱۹۶-۲۰۰، ح ۱۱-۵.

۷. رک: ج ۴، صص ۲۷۳-۲۷۰، ح ۱۲-۴.

۸. رک: ج ۴، صص ۴۴۶-۴۳۷، ح ۴-۳۴ (به جزء حدیث ۲۶).

البته خاطر نشان نمودن این مطلب مهم است که باید کسی که روایت را در کتاب دیگری به کار می برد با جابجا نمودن نادرست احادیث، سیاق را به هم نزنند. برای مثال محمد بن حسن طوسی روایات ذیل را از الکافی نقل می کند:

«۲۱. مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا: ...

۲۲. وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ ذَرَّاجٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحَدِهِمَا: ...

۲۳. وَ عَنْهُ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي الْمِعْرَى عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ: ...

۲۴. وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ سَعِيدِ الْأَعْرَجِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ...» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۹۴ و ۱۹۵).

سیاق در این احادیث نشان می دهد که ضمیر در حدیث ۲۴ به محمد بن یعقوب کلینی برمی گردد (بهبودی، بی تا، ص ۱۰۶) ولی باید گفت که چنین نیست، زیرا محمد بن حسن طوسی با انداختن یک روایت از بین احادیث ۲۳ و ۲۴ سیاق را به هم زده و باعث بدفهمی شده است. اصل روایات در کتاب الکافی این گونه آمده است:

«۵. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي الْمَعْرَاءِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ: ...

۶. أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ: ...

۷. وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ سَعِيدِ الْأَعْرَجِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۷۴).

روشن است که حدیث ششم بر حدیث پنجم معلق شده است یعنی سند این گونه بوده «عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن محمد بن سنان ...» و حدیث هفتم بر حدیث ششم

تعلیق یافته، بنابراین بازسازی سند این گونه می‌باشد: «عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن علي بن النعمان» و مرجع ضمیر، احمد بن محمد است نه محمد بن یعقوب (بهبودی، بی تا، ص ۱۰۵).

بنابراین یکی از کاستی‌های سیاق، برهم خوردن آن توسط دیگران است که حدیث پژوه باید بدان توجه داشته باشد. باید گفت هر یک از قرآینی که خواهد آمد ممکن است با موارد نقض یا موانعی روبرو باشد. نگارنده به این مهم توجه دارد، لیکن تنها به بیان یکی از موانع در قرینه اول بسنده نموده زیرا گنجایش مقاله محدود بوده و نگارنده با انتخاب کلمه «قرینه» در صدد بوده است این مطلب را القا نماید که در نظام قرآین، کارایی قرینه‌ها همیشگی نیست زیرا که ممکن است قرینه‌ی قوی‌تر مانع قرینه ضعیف‌تر گشته یا مورد نقضی برای آن پیدا شود.

## ۲-۱-۲. سلسله اسناد مشابه

تعداد قابل توجهی از اسناد الکافی از آغاز تا پایان سند یا در بیش از دو راوی با یکدیگر<sup>۹</sup> مشترک هستند (دلبری، ۱۳۹۵ش، ص ۳۰۱) که این مطلب می‌تواند به عنوان قرینه‌ای در کشف مرجع در اسناد ضمیری به کار آید همان گونه که برخی از چنین اسنادی به عنوان قرینه بهره جستند (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، پاورقی ص ۱۲۵، ۱۹۶، ۳۲۱، ۴۵۰، ۴۹۷، ۷۶۲؛ ج ۴، پاورقی ص ۱۶۴، ج ۵، پاورقی ص ۵۶۲؛ ج ۶، پاورقی ص ۳۸۷؛ ج ۷، پاورقی ص ۲۲۸؛ ج ۸، پاورقی ص ۶۴؛ ج ۱۰، پاورقی ص ۵۸۵؛ ج ۱۳، پاورقی ص ۵۰ و ۱۴۰؛ ج ۱۵، پاورقی ص ۷۴۵؛ شبیری زنجانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، صص ۱۵۲، ۲۴۹).

برای نمونه مرحوم کلینی این بخش از سلسله سند «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ...» در ۲۱۲۳ سند تکرار کرده است (ر.ک: نرم افزار درایه النور) که خود قرینه‌ای است که حدیث‌شناس را به کشف مرجع ضمیر ۳۶ سند ضمیری با این عبارت «عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ

۹. اگر در دو راوی مشترک بوده و دارای کثرت باشند؛ داخل در بخش «کثرت نقل یک راوی از راوی دیگر» است که در ادامه مقاله می‌آید.

عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ... راهنمایی می کند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۰۰، ح ۸؛ ص ۱۱۱، ح ۱۲؛ ص ۲۰۲، ح ۱۰؛ ص ۲۱۴، ح ۷؛ ص ۲۶۹، ح ۶؛ ص ۳۵۶، ح ۲؛ ص ۴۳۷، ح ۲؛ ص ۴۶۹، ح ۷ و ۲؛ ص ۶۶۴، ح ۹ و ۱۰؛ ص ۶۶۹، ح ۲؛ ج ۳، ص ۲۹، ح ۸؛ ص ۶۲، ح ۴؛ ص ۱۲۲، ح ۲ که دو سند است؛ ص ۳۰۳، ح ۸؛ ص ۳۶۵، ح ۷؛ ص ۴۳۲، ح ۲، ص ۴۴۷، ح ۱۹؛ ج ۴، ص ۴۷، ح ۶؛ ص ۱۴۰، ح ۲؛ ج ۵، ص ۶۰، ح ۳؛ ص ۲۴۲، ح ۲؛ ج ۶، ص ۲۴۹، ح ۳؛ ج ۷، ص ۲۲، ح ۲؛ ص ۳۰، ح ۲ که پنج سند است؛ ص ۴۸، ح ۵؛ ص ۴۹، ح ۶؛ ص ۹۸، ح ۳ و ۴).

در فسحت این مقال، آوردن تمام ارجاعات نمی گنجد و آن را مجالی دیگر باید. بویژه اگر در این راستا، به احادیث مشابه مکرر الکافی اکتفا نشود. از این رو تنها به نقل آدرس آنها بسنده می شود:

۱) زنجیره سند «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ» در فهم مرجع ۴۴ سند ضمیری (ج ۲، ص ۳۸، ح ۵؛ ص ۴۶، ح ۲؛ ص ۴۸، ح ۴؛ ص ۶۲، ح ۱۲ و ۱۳؛ ص ۷۷، ح ۵؛ ص ۱۴۱، ح ۵؛ ص ۱۴۵، ح ۶؛ ص ۱۴۹، ح ۶؛ ص ۱۶۶، ح ۲؛ ص ۱۸۱، ح ۱۳؛ ص ۱۹۸، ح ۷؛ ص ۲۳۹، ح ۳۰؛ ص ۲۶۹، ح ۳؛ ص ۳۰۸، ح ۶ و ...).

۲) زنجیره سند «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَبِيبٍ» در کشف مرجع ۱۲ سند ضمیری (ج ۱، ص ۳۸، ح ۴؛ ص ۵۶، ح ۵؛ ج ۲، ص ۲۰۶، ح ۴؛ ص ۲۲۳، ح ۷؛ ص ۲۵۳، ح ۸؛ ص ۲۷۱، ح ۱۴؛ ج ۷، ص ۱۱۱، ح ۳ و ...).

۳) زنجیره سند «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ» در درک مرجع ۷ سند ضمیری (ج ۲، ص ۱۹۷، ح ۴؛ ص ۲۰۹، ح ۱؛ ص ۲۲۲، ح ۲ و ۵؛ ص ۴۱۹، ح ۱؛ ص ۵۹۰، ح ۳۰؛ ج ۶، ص ۲۷۰، ح ۱۱).

۴) زنجیره سند «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ» در فهم مرجع ۶ سند ضمیری (ج ۲، ص ۴۹۱، ح ۲، ص ۶۶۲، ح ۲؛ ج ۶، ص ۳۳۵، ح ۲، ج ۷، ص ۳۰۷، ح ۱۸؛ ص ۳۵۴، ح ۱۵؛ ج ۸، ص ۳۰۷، ح ۴۷۷).

۵) زنجیره سند «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانَ» در آشکار ساختن ۵ سند ضمیری (ج ۲، ص ۳۱۵، ح ۵؛ ص ۳۲۵، ح ۱۱؛ ص ۳۵۴، ح ۲؛ ص ۴۳۵، ح ۲؛ ج ۴، ص ۵۲۹، ح ۶).

۶) زنجیره سند «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ» در فهم ۱۳ سند ضمیری (ج ۲، ص ۲۵۳، ح ۹؛ ص ۴۸۳، ح ۱۰؛ ص ۴۹۳، ح ۱۱؛ ص ۵۰۷، ح ۳؛ ص ۵۲۳، ح ۵؛ ص ۵۷۹، ح ۶؛ ص ۵۸۰، ح ۱۲؛ ج ۵، ص ۵۲، ح ۳؛ ج ۶، ص ۱۱، ح ۲؛ ص ۳۶۲، ح ۲؛ ج ۷، ص ۲۶۹، ح ۴۴؛ ج ۸، ص ۸۷، ح ۵۱؛ ص ۳۳۴، ح ۵۲۲).

۷) زنجیره سند «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ» در دریافت مرجع ۳ سند ضمیری (ج ۲، ص ۱۷۹، ح ۲ و ۳؛ ج ۵، ص ۴۳۸، ح ۳).

۸) زنجیره سند «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ سَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ» در فهم یک سند ضمیری (ج ۲، ص ۱۹۴، ح ۸).

۹) زنجیره سند «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ» در فهم ۱ سند ضمیری (ج ۶، ص ۴۰۱، ح ۷).

۱۰) زنجیره سند «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ» در فهم ۱ سند ضمیری (ج ۷، ص ۴۸، ح ۳).

۱۱) زنجیره سند «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ» در فهم ۳ سند (ج ۲، ص ۴۷۷، ح ۵؛ ج ۳، ص ۳۰۹، ح ۲؛ ص ۳۱۰، ح ۳؛ ص ۵۲۵، ح ۴).

## ۲-۱-۳. شیخ روایت و راوی

شیخ روایت و راوی یکی از قراین کشف مرجع ضمائر در اسناد ضمیری است که در این راستا بسیار راهگشاست. از این رو برخی از این قرینه سود جسته و مواردی را روشن نموده‌اند (ر.ک: شبیری زنجانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، صص ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۶۹؛ ج ۲، ص ۷۰؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، پاورقی ص ۲۶۷؛ ج ۴، پاورقی ۳۲۱ و ۴۵۷). در اینجا نمونه‌ای بیان و به جهت تنگنای مقاله، شرح مثالی سامان می‌یابد.

**الف)** کلینی در باب «الْحُبِّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِي اللَّهِ» اسناد ششم تا نهم را این گونه فراز

می آورد:

«۶. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ يَحْيَى - فِيمَا أَعْلَمَ - عَنْ عَمْرِو بْنِ مُدْرِكٍ الطَّائِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ...  
۷. عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عُمَرَ بْنِ جَبَلَةَ الْأَحْمَسِيِّ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ...  
۸. عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ...

۹. عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ...» (کلینی،

۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۲۷-۳۲۴).

پاره‌ای در ذیل این اسناد نگاشته‌اند:

«ضمایر در تمام اسناد بالا به احمد بن ابی عبدالله برمی گردد ... زیرا

نضر بن سوید، شیخ محمد بن خالد بوده و محمد بن علی و علی بن

حسان، از مشایخ احمد بن ابی عبدالله هستند» (شیری زنجانی،

۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۲۷).

در ادامه چند نمونه دیگر به صورت اجمال معرفی می شوند:

- شیخ بودن علی بن الحکم برای احمد بن محمد بن عیسی در اسناد ۱۵۳۵، ۱۷۰۵،

۱۹۰۶، ۱۹۰۷، ۱۹۰۸، ۱۹۰۹، ۱۹۱۰، ۱۹۳۸، ۱۹۷۷، ۱۹۷۹، ۱۹۹۷، ۱۹۹۸، ۲۰۲۰، ۲۰۵۷،

۲۰۷۵ و سند تذیلی شماره ۳۲۰۱ (به ترتیب: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۱۱۶، ح ۴؛ ص ۲۳۷،

ح ۱۶؛ ص ۳۴۰، ح ۱۴؛ ص ۳۴۱، ح ۱۵؛ ص ۳۴۳، ح ۱۶ و ۱۷ و ۱۸؛ ص ۳۶۵، ح ۲؛ ص ۳۸۷،

ح ۴؛ ص ۳۸۸، ح ۶؛ ص ۳۹۹، ح ۲۴ و ۲۵؛ ص ۴۱۳، ح ۱۴؛ ص ۴۳۲، ح ۲؛ ص ۴۹۹، ح ۴؛ ج ۴،

ص ۳۶۸، سند ذیل ح ۴).

- شیخ بودن محمد بن سنان برای احمد بن محمد بن عیسی در اسناد ۱۸۰۰، ۱۸۰۱،

۱۷۵۵، ۱۹۴۸، ۲۰۷۴، سند ذیل حدیث شماره ۲۲۱۵، ۳۴۶۷ و ۱۱۵۶۱ (به ترتیب: کلینی،



۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۲۸۳، ح ۳ و ۴؛ ص ۲۶۱ و ۲۶۲، ح ۱۱؛ ص ۳۷۰، ح ۲؛ ص ۴۴۸، ح ۳؛ ص ۵۳۱، ح ۱؛ ج ۴، ص ۵۷۰، ح ۳۰؛ ج ۱۲، ص ۲۹۳، ح ۱۱).

- شیخ بودن حسن بن محبوب برای احمد بن محمد بن عیسی در اسناد ۱۸۲۱، ۱۸۲۲، ۱۸۵۱، ۱۹۶۱، ۱۹۷۸، ۲۲۷۰، ۱۵۲۲۳ (به ترتیب ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۲۹۳، ح ۲ و ۳؛ ص ۳۰۸، ح ۵؛ ص ۳۷۷، ح ۱۵؛ ص ۳۸۷، ح ۵؛ ج ۴، ص ۸۹، ح ۳؛ ج ۱۵، ص ۶۲۰، ح ۴۰۸).

- شیخ بودن حسن بن علی بن فضال نسبت به احمد بن محمد بن عیسی در (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۷۰، ح ۳؛ ص ۶۴۴، ح ۲۴؛ ج ۴، ص ۳۳۲، ح ۹؛ ج ۱۳، ص ۴۶، ح ۲؛ ص ۱۳۹، ح ۱۲).

- شیخ بودن بکر بن صالح برای احمد بن محمد بن عیسی در (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۲۶۲، ح ۱۲؛ ص ۴۸۳، ح ۴).

- شیخ بودن عبدالله الحجال نسبت به احمد بن محمد بن عیسی در (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۲۶۲، ح ۱۳).

- شیخ بودن قاسم بن یحیی برای احمد بن محمد بن عیسی در (کلینی، ۱۴۲۹ق، ص ۲۶۷، سند ذیل ح ۱).

- شیخ بودن عثمان بن عیسی برای احمد بن محمد بن عیسی در (کلینی، ۱۴۲۹ق، ص ۲۶۷، ح ۲، ص ۲۶۹، ح ۲، ص ۲۹۴، ح ۴، ص ۵۷۱، ح ۱۴).

- شیخ بودن ابن ابی عمیر نسبت به احمد بن محمد بن عیسی در (کلینی، ۱۴۲۹ق، ص ۳۶۶، ح ۳، ص ۴۹۳، ح ۲، ص ۴۹۴، ح ۳، ج ۴، ص ۵۰۴، ح ۱۱).

- شیخ بودن علی بن نعمان نسبت به احمد بن محمد بن عیسی در (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۲۸۳، ح ۳، ص ۴۰۵، ح ۲).

- شیخ بودن حسن بن علی و شاء نسبت به احمد بن محمد بن عیسی در سند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ص ۴۰۰، ح ۲۶).
- شیخ بودن سعید بن جناح ازدی نسبت به احمد بن محمد بن عیسی در (کلینی، ۱۴۲۹ق، ص ۷۶۲، ح ۲).
- شیخ بودن هیشم بن ابی مسروق نسبت به احمد بن محمد بن عیسی در (کلینی، ۱۴۲۹ق، ص ۲۹۴، ح ۵).
- شیخ بودن عبدالله بن صلت نسبت به احمد بن محمد بن عیسی در (کلینی، ۱۴۲۹ق، ص ۲۷۳، ح ۱۲).
- شیخ بودن هارون بن جهم نسبت به محمد بن خالد و عثمان بن عیسی برای احمد بن ابی عبدالله نسبت به (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۲۵۲ و ۲۵۱، ح ۲۳، ص ۲۵۲، ح ۲۴ و ۲۵).
- شیخ بودن علی بن الحکم نسبت به احمد بن محمد بن خالد در (کلینی، ۱۴۲۹ق، ص ۳۱۹، ح ۱۲).
- شیخ بودن عبدالله بن القاسم نسبت به محمد بن خالد در (کلینی، ۱۴۲۹ق، ح ۱۱).

## ۲-۲. قراین خارجی

مراد از قراین خارجی، آن قرینه‌هایی است که در برون از سند ضمیری و سندی که مرجع ضمیر در آن قرار یافته، وجود دارد؛ مانند تصریح اندیشمندی بر مرجع ضمیر یا باز یافتن سند در کتابی دیگر یا روایت‌گری یک راوی، کتاب شخص دیگری را و... این‌ها نشانه‌هایی است از بیرون، که حدیث‌شناس را در تشخیص مرجع ضمیر رهنمون می‌شود.

## ۲-۲-۱. تصریح بزرگان

پاره‌ای از بزرگانی که قبل و بعد از کلینی می‌زیستند با بیان مرجع اسناد ضمیری، راهی برای کشف آنها گشوده‌اند. در اینجا نمونه‌ای بیان و دیگر موردها ارجاع داده می‌شود.

کلینی در باب هشتم از «ابواب التاریخ»، سند تزیلی را بعد از سند عادی این گونه آورده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُثَنَّى الْحَنَاطِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ: ... قَالَ: فَحَدَّثْتُ ابْنَ أَبِي عُمَيْرٍ بِهَذَا فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنَّ هَذَا حَقٌّ كَمَا أَنَّ النَّهَارَ حَقٌّ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۵۲۴).

محمد بن حسن صفار (د ۲۹۰ق) دقیقاً همین حدیث را، این گونه می آورد: «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُثَنَّى الْحَنَاطِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ أَبِي جَعْفَرٍ ... قَالَ عَلِيُّ: فَحَدَّثْتُ بِهِ ابْنَ أَبِي عُمَيْرٍ، فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنَّ هَذَا حَقٌّ كَمَا أَنَّ النَّهَارَ حَقٌّ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۶۹).

با اظهار مرجع ضمیر توسط صفار، مرجع ضمیر در سند تزیلی حدیث الکافی، مشخص گشته و بازسازی این سند بدین سان است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ [تعلیق] قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحَكَمِ [ضمیر] فَحَدَّثْتُ ابْنَ أَبِي عُمَيْرٍ». بسیاری از اندیشمندان از تصریح صفار، در جهت کشف مرجع سند ضمیری مذکور بهره جسته‌اند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، پاورقی ص ۵۲۴؛ شبیری زنجانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۹۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۰؛ تبریزی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۱۰۹، پاورقی ح ۹۲۸۹).

موارد دیگری که با پی جویی اسناد ضمیری روایات الکافی در دیگر کتب با تصریح بزرگان می توان مرجع ضمیر آنها را کشف کرد عبارتند از:

- مرجع ضمیر سند ۲۶۴ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۴۱) با مراجعه به کتاب التوحید (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۱۰، ح ۷)،

- مرجع ضمیر سند ۵۱۲۸ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۶، ص ۲۳۶) با مراجعه به کتاب ثواب الاعمال (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ص ۱۶۴)،

- مرجع ضمیر سند ۱۳۲۸۲ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۳، ص ۴۶۵) با مراجعه به من لا یحضره الفقیه (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۲۳۱، ح ۵۵۴۸)،

- مرجع اسناد ۱۳۸۱۰، ۷۸۲۵، ۱۰۷۸۹ و ۱۲۲۶۰ (به ترتیب کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۴، ص ۱۰۸، ج ۴؛ ج ۹، ص ۸۵ ح ۳؛ ج ۱۱، ص ۵۵۷، ج ۹؛ ج ۱۲، ص ۶۸۹، ح ۱۱) با رجوع به تهذیب الاحکام (به ترتیب طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۹۶، ح ۴۶؛ ج ۵، ص ۲۶۳، ح ۱۱؛ ج ۸، ص ۱۳۲، ح ۵۶؛ ج ۹، ص ۱۰۸، ح ۲۰۲)،
- سند ذیل ۱۲۹۹۱ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۳، ص ۲۶۲، ذیل ح ۹) با رجوع به المحاسن (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۶۲۶، سند ذیل ح ۸۹)،
- دو حدیث ذیل ۱۳۲۵ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۶۰۴) با مراجعه به الارشاد (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۰۴)،
- مرجع سند ۱۷۸۰ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۲۷۳، ح ۱۲) با مراجعه به الوافی (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۴۳۰، ح ۲۲۵۹)،
- مرجع سندهای ۲۱۳۱ و ۲۰۳۲ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۴۸۳، ح ۴؛ ج ۳، ص ۴۱۹، ح ۵) با رجوع به بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱، ص ۲۸۹، ح ۱۷؛ ص ۳۳۹، ح ۱۲۰)،
- مرجع سند ۲۱۴۲ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۴۹۲، ح ۱۵) با مراجعه به معجم رجال الحدیث (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۵۰۷).
- مرجع سندهای ۱۹۶۳، ۱۹۷۷، ۱۹۷۸، ۱۹۷۹، ۱۹۸۲، ۱۰۵۱۶، ۱۱۴۳۸، ۱۲۹۹۱ و ۱۴۶۲۶ (به ترتیب کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۷۹، ح ۱۷؛ ص ۳۸۷، ح ۴ و ۵ و ۶ و ۹؛ ج ۱۱، ص ۳۹۳، ح ۴؛ ج ۱۲، ص ۲۰۲، ح ۱۲؛ ج ۱۳، ص ۲۶۲، ح ۹؛ ج ۱۴، ص ۶۵۸، ح ۴) با رجوع به وسائل الشیعه (به ترتیب ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۲۸۴، ح ۲۰۵۲۷؛ ج ۲۱، ص ۵۳۴، ح ۲۷۷۸۷، ج ۲۴، ص ۲۶۹، ح ۳۰۵۱۵؛ ج ۲۱، ص ۵۳۴، ح ۲۷۷۷۸؛ ص ۵۳۹، ح ۲۷۸۰۲؛ ص ۴۲۳، ح ۲۷۴۷۸؛ ج ۲۴، ص ۵۴، ح ۲۹۹۷۴؛ ج ۲۷، ص ۲۲۹، ح ۳۳۶۵۷)،

- مرجع سند حدیث ۱۴۷۸۴ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۴، ص ۷۷۱، ح ۱۵) با مراجعه به الموسوعه الرجالیة (تبریزی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۴۵۵، ح ۸۰۸۷) مشخص می‌گردد. لازم به ذکر است که کتاب الموسوعه الرجالیة، بسیار در این راستا مفید است که به کمک آن می‌توان مرجع ضمیر ده‌ها حدیث را کشف کرد. در اینجا به جهت تنگنای مقاله به عنوان نمونه تنها به شماره سلسله‌وار بیست حدیث از کتاب الکافی بسنده کرده و سپس به ترتیب آدرس‌های آن از کتاب الموسوعه الرجالیة آورده می‌شود:

شماره حدیث‌های ۳۷۸، ۵۱۶، ۱۶۶۵، ۲۱۵۱، ۲۲۱۶، ۲۳۷۵، ۲۴۱۳، ۲۸۸۹، ۳۱۳۹، سند ذیل ۳۲۰۱، ۳۴۰۸، ۴۳۳۵، ۷۶۵۰، ۹۴۶۷، ۱۰۱۷۴، ۱۰۲۸۱، ۱۰۴۸۹، ۱۱۸۹۹، ۱۱۹۹۸ و ۱۲۱۰۱ (به ترتیب: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۲۸، ح ۵۴۶۱؛ ج ۱، ص ۳۳۲، ح ۱۳۳۹؛ ج ۱، ص ۹۰، ح ۹۹؛ ج ۱، ص ۲۴۵، ح ۸۲۹؛ ج ۳، ص ۸۵، ح ۵۸۳۵؛ ج ۳، ص ۲۸۶، ح ۷۰۶۵؛ ج ۴، ص ۲۳۹، ح ۱۰۰۷۶؛ ج ۴، ص ۱۹۸، ح ۹۸۲۵؛ ج ۳، ص ۲۸۶، ح ۷۰۶۸؛ ج ۳، ص ۳۲۶، ح ۷۴۰۶؛ ج ۳، ص ۵۴۷، ح ۸۵۶۷؛ ج ۴، ص ۴۶۸، ح ۱۱۴۴۸؛ ج ۱، ص ۱۴۷، ح ۴۳۱؛ ج ۴، ص ۲۵۸، ح ۱۰۱۷۸؛ ج ۴، ص ۲۸۰، ح ۱۰۳۰۶؛ ج ۴، ص ۲۳۳، ح ۱۰۰۳۸؛ ج ۴، ص ۲۷۲، ح ۱۰۲۵۷؛ ج ۴، ص ۲۸۰، ح ۱۰۳۰۱؛ ج ۴، ص ۱۱۹، ح ۹۳۴۷؛ ج ۴، ص ۲۰۰، ح ۹۸۳۹).

## ۲-۲-۲. بودن سند در کتابی دیگر

گاهی عین سند ضمیری که در کتاب الکافی برآمده، در کتاب دیگری می‌یابیم که از این طریق می‌توان، مرجع ضمیر را تشخیص داد. صد البته باید گفت که وحدت مفاد (متن) حدیث برای کشف مرجع ضمیر در این قرینه، شرط است و بدون آن نمی‌توان به قرینه بودن سندی در کتابی دیگر اطمینان پیدا نمود. برای نمونه کلینی در باب «الحُبِّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِي اللَّهِ» اسناد یازده و دوازدهم را این‌گونه فراز می‌آورد.

۱۱. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ الْعَرَزِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَابِرِ

الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ...

۱۲. عَنْهُ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْوَاسِطِيِّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبَانَ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَحَبَّ رَجُلًا لِلَّهِ لَأَثَابَهُ اللَّهُ عَلَىٰ حُبِّهِ إِيَّاهُ وَإِنْ كَانَ الْمَحْبُوبُ فِي عِلْمِ اللَّهِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ وَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَبْغَضَ رَجُلًا لِلَّهِ لَأَثَابَهُ اللَّهُ عَلَىٰ بُغْضِهِ إِيَّاهُ وَإِنْ كَانَ الْمُبْغُضُ فِي عِلْمِ اللَّهِ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ». (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۲۸، ح ۱۲ و ۱۱).

احمد بن محمد بن خالد برقی (د ۲۷۴ یا ۲۸۰ق) عین سند دوازدهم با همان متن را این گونه آورده است: «عَنْهُ [أحمد بن أبي عبدالله البرقي] ۱۰ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْوَاسِطِيِّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبَانَ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَحَبَّ رَجُلًا لِلَّهِ لَأَثَابَهُ اللَّهُ عَلَىٰ حُبِّهِ إِيَّاهُ وَإِنْ كَانَ الْمَحْبُوبُ فِي عِلْمِ اللَّهِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ وَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَبْغَضَ رَجُلًا لِلَّهِ لَأَثَابَهُ اللَّهُ عَلَىٰ بُغْضِهِ إِيَّاهُ وَ لَوْ كَانَ الْمُبْغِضُ فِي عِلْمِ اللَّهِ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۶۵، ح ۳۴۲).

دیدن تمام اسناد ضمیری کلینی در دیگر کتب، مجال دیگری می طلبد در اینجا تنها اسناد ضمیری الکافی که در کتاب المحاسن آمده و با همدیگر هم مضمون بودند؛ شمارش شده که در ۲۳ سند ضمیری اثربخش افتاد. در اینجا تنها به شماره اسناد بسنده می شود: اسناد ۱۵۳۷، ۱۸۸۴، ۱۸۸۵، ۱۸۹۱، ۲۱۸۷، ۲۱۸۸، ۲۱۸۹، ۳۱۸۲، ۳۲۶۳، ۵۷۳۱، ۱۱۷۶۴، ۱۱۷۶۷، ۱۱۸۰۳، ۱۱۸۹۹، ۱۱۹۳۲، ۱۱۹۹۸، ۱۲۰۲۳، ۱۲۰۳۴، ۱۲۰۳۵، ۱۲۰۷۲، ۱۲۰۸۴، ۱۲۰۸۵، ۱۲۱۴۸ (به ترتیب ر.ک: برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۸۶، ح ۴۲۷؛ ص ۲۶۴، ح ۳۳۶؛ ص ۲۶۳، ح ۳۳۲ و ۳۳۳؛ ج ۲، ص ۳۹۴، ح ۵۲؛ ص ۳۹۳، ح ۴۴ و ۴۵؛ ج ۱، ص ۹۵، ح ۵۳؛ ص ۳۰، ح ۱۶؛ ص ۲۶۳، ح ۳۳۳؛ ج ۲، ص ۴۶۰، ح ۴۰۳ و ۴۰۹؛ ص ۴۷۵، ح ۴۷۷؛ ص ۴۶۳، ح ۴۲۵؛ ص ۴۸۴، ح ۵۳۱؛ ص ۴۹۲، ح ۵۸۳؛ ص ۵۴۸، ح ۸۷۰؛ ص ۵۴۶، ح ۸۵۹؛ ص ۵۵۱، ح ۸۹۱ و ۸۹۲؛ ص ۴۸۶، ح ۵۴۷؛ ص ۵۱۲، ح ۶۸۷؛ ص ۵۱۳، ح ۶۹۳؛ ص ۵۶۴، ح ۹۶۹).

۱. مرجع این ضمیر و ۳۴۰ ضمیر پیش از آن به احمد بن ابی عبدالله البرقی در آغاز باب العقل برمی گردد (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۹۱، ح ۱).

## ۲-۳. کثرت نقل یک راوی از راوی دیگر

کثرت نقل یک راوی از راوی دیگر، راهنمایی است که حدیث‌شناس را در تشخیص مرجع ضمیر در اسناد ضمیری یاری می‌رساند. بر عکس، ندرت روایت یک راوی از راوی دیگر، احتمال کشف مرجع ضمیر را دور می‌سازد (شبی‌ری زنجانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۳۱، ذیل احتمال اول) برای اثبات آن نمونه‌ای را بیان و به آدرس دیگر سندهای ضمیری اشاره می‌شود.

کلینی در «بَابُ الرِّضَا بِالْقَضَاءِ» اسناد دوم و سوم را این گونه می‌آورد:

«۲. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ لَيْثِ الْمُرَادِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ...»

۳. عَنْهُ عَنْ يَحْيَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي الْبِلَادِ عَنْ عَاصِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي حَمزَةَ الثَّمَالِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۱۵۶ و ۱۵۵؛ برای موارد دیگر ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۴۶، ح ۱۰؛ ص ۴۷۶، ح ۱؛ ص ۶۱۸، ح ۴؛ ج ۴، ص ۵۷، ح ۵؛ ص ۵۳۱، ح ۲؛ ج ۶، ص ۲۹۸، ح ۱۴؛ ص ۳۲۰، ح ۱؛ ص ۳۳۷، ح ۲؛ ص ۴۶۲، ح ۴؛ ج ۷، ص ۴۳۴، ح ۴).

برخی در ذیل این دو حدیث گفته‌اند:

«ضمیر در حدیث دوم به احمد بن ابی عبدالله برمی‌گردد؛ زیرا که

ایشان، فراوان از یحیی بن ابراهیم بن ابی‌البلاد روایت نقل نموده

است ... تا آنجا که همه روایات احمد بن ابی‌عبدالله از یحیی بن

ابراهیم، در کتاب الکافی مستقیم و بدون واسطه است» (شبی‌ری

زنجانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۱۵).

محققان دارالحدیث همین سخنان را به زبانی دیگر باز گفته (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، پاورقی ص ۱۵۶) و شاهد آن را، کثرت نقل احمد بن محمد بن خالد برقی از یحیی بن ابراهیم دانسته‌اند (ر.ک: برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۶۳، ح ۱۱۲ و ۱۱۳؛ ص ۶۵، ح ۱۲۰؛ ص ۱۳۵، ح ۱۷؛ ص ۲۰۲، سند ذیل ح ۴۲؛ ص ۲۰۳، ح ۴۸، ص ۲۶۶، ح ۳۴۷؛ ص ۲۹۵، ح ۴۶۱؛

ج ۲، ص ۴۰۴، ح ۱۰۷؛ ص ۴۴۰، ح ۳۰۰؛ ص ۴۹۴، ح ۵۹۰؛ ص ۵۰۸، ح ۶۵۶؛ ص ۵۵۹، ح ۹۳۰؛ ص ۶۱۱، سند ذیل ح ۲۸).

اگر با این قرینه به سراغ کتاب الکافی برویم خواهیم دید که مرجع ضمیر ۱۲۴ حدیث کشف می شود. در ادامه به نام راویانی پرداخته می شود که در اثر کثرت روایات از راویان دیگر، موجب کشف مرجع ضمیر در اسناد ضمیری شده اند. البته تنها شماره سلسله وار اسناد ضمیری که مرجع آنها به این وسیله روشن گشته، آورده می شود:

(۱) کثرت نقل احمد بن محمد بن خالد:

از قاسم بن یحیی در سند ۱۹۹۵، ۸۲۸۶ و سند ذیل ح ۱۰۱۵۸؛  
از بکر بن صالح، سند شماره های ۱۵۶۲، ۶۰۷۲، ۱۰۴۱۶، ۱۳۰۷۲ و ۱۵۳۰۸؛  
از عبدالرحمن بن حماد الکوفی در سند های ۱۹۶۳، ۳۳۰۸ و ۱۲۸۷۴؛  
از محمد بن علی ابوسمینه در سند های ۲۰۱۳، ۲۱۰۲، ۲۳۰۴، ۲۳۴۵، ۲۳۸۵، ۲۷۸۳،  
۲۷۲۸، ۳۲۹۰، ۳۳۰۹، ۳۳۱۰، ۳۷۳۵، ۳۷۳۸، ۳۷۹۱، ۹۴۵۷، ۱۰۱۵۸، ۱۰۴۸۹ و ۱۱۹۶۴؛  
از حسن بن علی بن فضال در سند های ۱۶۱۸، ۱۷۹۵، ۱۸۷۲، ۱۸۹۱، ۱۹۲۸، ۱۹۲۹،  
۱۹۴۲، ۲۰۳۶، ۲۰۹۳، ۲۳۰۸، ۲۵۳۵، ۲۶۹۷، ۲۷۵۲، ۳۱۹۶، ۳۳۰۵، ۳۶۳۹، ۳۷۵۵، ۵۷۳۱،  
۸۲۸۵، ۸۴۰۷، ۱۱۳۵۵، ۱۱۳۵۶، ۱۱۳۵۷، ۱۲۴۳۸، ۱۲۷۲۹، ۱۲۷۳۶، ۱۲۷۴۶، ۱۴۶۹۰ و  
۱۵۲۳۲

از نوح بن شعیب در شماره سند ۲۳۸۸ و ۱۲۴۵۳؛

از یحیی بن ابراهیم بن ابی البلاد در سند شماره ۲۷۲۹؛

(۲) کثرت نقل احمد بن محمد بن عیسی:

از حسین بن سعید اهوازی در شماره سند های ۳۵۸۷، ۸۰۰۵ و ۸۰۰۶؛  
از حسن بن علی بن فضال در شماره سند های ۱۹۴۹، ۲۳۷۵، ۳۱۳۸، ۸۵۱۹، ۹۸۷۵،  
۱۲۵۰۲ و ۱۲۷۲۱ و ۱۲۷۲۹؛

از ابن محبوب در شماره سند های ۱۷۷۸، ۱۸۲۲، ۱۸۵۱، ۱۹۶۱، ۲۲۱۰، ۲۲۱۶، ۲۲۴۳،

۳۴۴۴، ۳۴۴۵، ۱۲۱۵۸، ۱۲۶۹۹، ۱۴۷۲۹ و ۱۵۲۲۳؛



- از ابن ابی عمیر در سندهای ۱۹۳۹، ۲۱۴۵، ۲۱۴۶ و ۳۳۸۹؛
- از محمد بن سنان در سندهای ۱۷۵۵، ۱۸۰۰، ۱۸۰۱، ۱۹۴۸، ۲۰۷۴، ۳۴۶۷ و ۱۱۵۶۱.
- ۳) کثرت نقل حسن بن محمد بن سماعه از عبدالله بن جبلة در شماره سندهای ۱۰۶۴۸، ۱۰۷۴۳، سند ذیل ح ۱۰۷۸۹، سند ذیل ح ۱۰۹۸۸، ۱۱۰۲۶، ۱۳۲۸۲، ۱۳۴۶۱.
- ۴) کثرت نقل اسماعیل بن مهران از سهل بن زیاد در سندهای ۲۱۰۶ و ۴۶۸۹.
- ۵) کثرت نقل محمد بن خالد از خلف بن حماد، در سندهای ۲۱۶۴ و ۱۲۷۴۷.
- ۶) کثرت روایت محمد بن یحیی العطار از محمد بن احمد بن یحیی بن عمران در شماره سندهای ۹۳۷۸ و ۱۲۶۰۷.
- ۷) کثرت روایت حسن بن محمد بن سماعه از صفوان بن یحیی در شماره سندهای ۱۰۷۴۳ و ۱۰۷۵۰.
- ۸) کثرت نقل حسن بن محمد بن سماعه از وهیب بن حفص در سندهای ۱۰۷۸۹، ۱۳۶۰۹.
- ۹) کثرت نقل ابن محبوب از علاء بن رزین در شماره سند ۱۱۱۳۲؛ از عبدالله بن سنان در سند ۱۴۹۳۲.
- ۱۰) کثرت روایات شریف بن سابق التفلیسی از احمد بن محمد بن خالد در شماره سند ۲۸۲۰.
- ۱۱) کثرت روایات سهل بن زیاد از عبدالرحمن بن ابی نجران، در سند ۳۱۳۲.
- ۱۲) کثرت روایات علی بن الحسن بن الفضال از عمرو بن عثمان خزاز در شماره سند ۵۷۱۸.
- ۱۳) کثرت روایات صفوان بن یحیی از معاویة بن عمار در سند ۷۶۵۰.
- ۱۴) کثرت روایات عبدالرحمن بن ابی نجران از عاصم بن حمید حناط در شماره سند ۹۶۸۴.
- ۱۵) کثرت روایات سهل بن زیاد از علی بن حکم در سند ۱۲۴۵۳.

- ۱۶) کثرت روایات محمد بن احمد بن یحیی بن عمران از حسن بن موسی خشاب  
سند ۱۳۶۴۹.
- ۱۷) کثرت روایات یونس بن عبدالرحمن از ابویوب خزاز در سند ۱۳۶۷۶.
- ۱۸) کثرت روایات حسن بن محبوب از هشام بن سالم در سند ۹۷۶.

## ۲-۲-۴. روایت نمودن شخصی از کتاب مخصوصی

پاره‌ای از روایان دارای کتاب بوده‌اند که از جمله کتب رجال دانسته می‌گردد (برای دانستن عناوین برخی از آنان ر.ک: فهرست الطوسی و رجال النجاشی) که نشان می‌دهد از چه اشخاصی روایت کرده‌اند. حدیث شناسان از این قرینه می‌توانند بهره برده و مرجع ضمائر برخی از اسناد را به دست آورند. برای نمونه شیخ طوسی در ذیل عنوان هارون بن جهم خاطر نشان می‌کند:

«هارون بن جهم دارای کتابی بوده، که به آن، ما را با خبر ساخت  
ابن ابی جید از ابن ولید، از سعد و حمیری از احمد بن ابی عبداللّه از  
پدرش» (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۹۶).

علاوه بر دو سند شیخ طوسی نسبت به روایت‌گری این کتاب توسط محمد بن خالد، نجاشی طریق دیگری را بیان کرده و همین مطلب را تاکید می‌کند (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۴۳۸). دانستن این مطلب در سند ۲۳ و ۲۲ باب شکر به کار می‌آید که در آن کلینی این گونه آورده است:

۲۲. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عُمَانَ بْنِ عَيْسَى عَنْ خَالِدِ بْنِ نُجَيْحٍ  
عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ...

۲۳. عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ هَارُونَ بْنِ الْجُهْمِ عَنْ حَفْصِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ... (کلینی،  
۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۲۵۲).

برخی با چنگ زدن به این قرینه که کتاب هارون توسط محمد بن خالد نقل گشته است، در این سند و اسناد دیگری، مرجع ضمیر «عنه» را، احمد بن ابی عبداللّه معرفی کرده‌اند

(کلینی، ۱۴۲۹ق، پاورقی ص ۲۵۱ و ۱۰۰). از این قرینه می توان در اسناد بسیاری فایده برد  
به عنوان نمونه:

- روایت گری کتاب *نوادیر* از عمرو بن عثمان (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۸۷)، محسن بن احمد قیسی (کلینی، ۱۴۲۹ق، ص ۴۲۳)، سندی بن محمد (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۲۹)، ابی عبدالله الجامورانی (همان، ص ۵۲۹)، جعفر بن محمد بن یونس (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۲۰)، منصور بن عباس (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۵۹)، اسماعیل بن ابان (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۲) و علی بن الحکم (همان، ص ۲۷۴) توسط احمد بن محمد بن خالد برقی به ترتیب در سندهای ۱۸۸۲، ۲۳۰۱، ۲۶۹۶، ۳۱۲۱، ۳۴۳۲، ۱۱۸۹۹، ۱۴۹۰۹، و ۱۸۷۴ (به ترتیب ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۱۹، ص ۵۹۸؛ ج ۴، ص ۴۶، ص ۳۲۱، ص ۵۳۴؛ ج ۱۲، ص ۴۷۶؛ ج ۱۵، ص ۲۹۴؛ ج ۳، ص ۳۱۹).

- روایت گری کتاب اسحاق بن عمار (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۹) و خطاب بن مسلمة (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۵۴) توسط ابن ابی عمیر در سند تذیلی ۲۱۴۹ و سند ۲۸۵۷ (به ترتیب ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۴۹۶؛ ج ۴، ص ۱۴۵).

- روایت کردن کتب سعید بن جناح (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۹۱) و کتاب قاسم بن سلیمان (همان، ص ۳۱۴) توسط احمد بن محمد بن عیسی در سند ۲۵۷۹، ۳۵۸۷ (به ترتیب ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۷۶۲؛ ج ۴، ص ۶۶۸).

- روایت کردن کتاب علی بن معبد توسط ابراهیم بن هاشم (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۶۵) در سند ۳۵۳۰ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۶۳۱).

- روایت کردن کتاب سعدان بن مسلم توسط احمد بن اسحاق (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۲۶) در سند ۲۱۵۱ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۴۹۷).

- روایتگری کتاب *الجامع فی الحلال و الحرام* عمرو بن عثمان توسط علی بن حسن بن فضال (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۸۷) در سند ۵۷۱۸ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۶، ص ۶۶۹).

- روایت کردن کتاب عاصم بن حمید توسط عبدالرحمن بن ابی نجران (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۴۵) در سند ۹۶۸۴ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۰، ص ۷۴۵).

- روایتگری کتب محمد بن موسی بن عیسی همدانی (نجاشی، ۱۳۶۵ ش، ص ۳۳۸) توسط محمد بن یحیی در سند ۱۲۰۹۴ (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱۲، ص ۵۵۸).
- روایتگری کتاب معلی بن محمد البصری توسط حسین بن محمد الاشعری (نجاشی، ۱۳۶۵ ش، ص ۴۱۸) در سند ۵۱۶ (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱، ص ۴۷۷).
- روایت کردن کتاب نصر بن سوید توسط محمد بن خالد (طوسی، ۱۴۲۰ ق، ص ۳۴۵) در سند ۱۵۲۵ (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۳، ص ۱۰۰).

## ۲-۲-۵. عدم رجوع ضمیر جز به یک راوی خاص

گاهی حدیث شناس با استدلال‌های گونه‌گون ثابت می‌کند که مرجع ضمیر نمی‌تواند جز به فلان راوی برگردد. به عبارت دیگر حدیث پژوه استدلالاتی بیان می‌کند که مرجع ضمیر، راوی «الف» نمی‌تواند باشد زیرا اطلاعات تاریخی بیان می‌کند که ایشان در آن تاریخ زنده نبوده (اعم از این که متولد نشده یا فوت کرده است) یا مرجع ضمیر نمی‌تواند راوی «ب» باشد زیرا اطلاعات رجالی گوید راوی بعدی در هیچ حدیثی از ایشان روایت نقل ننموده است یا داده‌های جغرافیایی گوید که راوی «ج» نمی‌تواند مرجع ضمیر قرار گیرد زیرا او اصلاً به فلان سرزمین نرفته در حالی که راوی بعدی از آن سرزمین خارج نشده است.

بنابراین مقصود آن است که حدیث شناس با آوردن استدلالات تاریخی، رجالی و... پازلی را بچیند که تنها یک قطعه بتواند در جای خالی قرار گرفته و مرجع ضمیر منحصر به یک شخص گردد. به عنوان مثال کلینی در باب «الصَّلَاةُ عَلَى النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» اسناد هفده تا نوزده را این‌گونه برآورده است:

«۱۷. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَبِيهِ الْأَحْمَرِ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ نُعَيْمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ: ...»

۱۸. عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الرَّيَّانِ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الدَّهْقَانِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا فَقَالَ لِي: ...»

۱۹. عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ صَالِحِ الْأَسَدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ هَارُونَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، صص ۳۵۸-۳۵۵).

در احادیث فوق مرجع ضمیر نمی تواند علی بن الریان یا عبیدالله بن عبدالله بن الدهقان باشد؛ زیرا اولی در طبقه امام هادی (ع) و امام حسن عسکری (ع) است (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۳ش، صص ۴۰۰ و ۳۸۹) و دومی هم در طبقه بعد از این می زیسته است، زیرا که روایت گر کتاب او محمد بن عیسی بن عبید است که در طبقه امام رضا (ع) تا امام حسن عسکری (ع) می باشد (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۳ش، صص ۳۶۷ و ۳۹۱؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، صص ۳۳۳)، در حالیکه محمد بن علی کوفی که ابو سمینه است در طبقه امام رضا (ع) زندگی می کند.

حال چند احتمال در مرجع ضمیر پیش می آید. مرجع ضمیر یا علی بن محمد یا احمد بن حسین است. احتمال اول مردود است؛ زیرا ایشان از مشایخ محمد بن علی نیست (ر.ک: نرم افزار درایه النور). احتمال دوم نیز درست نیست؛ زیرا در هیچ روایتی پیدا نشد که احمد بن حسین از علی بن محمد روایت نقل نموده باشد. از این رو باید مرجع ضمیر در سند پیشین جسته شود و از آن رو که محمد بن علی از مشایخ محسن بن احمد و ابان و عبدالسلام بن نعیم نبوده (ر.ک: نرم افزار جامع الاحادیث)، ولی محمد بن علی از مشایخ احمد بن محمد بن خالد است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۳۸، ح ۶) و همچنین عین همین روایت با همین سند در کتاب المعاسن آمده است (ر.ک: برقی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، صص ۹۵، ح ۵۳) بنابراین مرجع سند به احمد بن محمد در سند قبلی باز می گردد (برای مطالعه ادله ر.ک: شییری زنجانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، صص ۱۳۳-۱۳۱؛ صص ۲۱۱-۲۰۷؛ صص ۲۱۶-۲۱۴؛ صص ۲۱۶-۲۳۲؛ صص ۲۶۳-۲۶۱؛ صص ۲۸۵؛ صص ۴۴۱).

## نتیجه گیری

قرینه‌های گونه‌گونی در کشف مرجع ضمیر در اسناد ضمیری وجود دارد که برخی داخلی و پاره‌ای خارجی هستند. قرینه‌های داخلی عبارتند از: مقتضای سیاق، سلسله اسناد مشابه، شیخ روایت و راوی که حدیث‌شناس را دست‌کم در ۳۴۹ حدیث راهبری می‌کند. قرینه‌های خارجی نیز عبارتند از: تصریح بزرگان، بودن سند در کتابی دیگر، کثرت نقل یک راوی از راوی دیگر، روایت نمودن شخصی از کتاب مخصوصی و عدم رجوع ضمیر جز به یک راوی خاص که حدیث‌شناس را در حداقل در ۲۲۲ سند راهنمایی می‌نماید که بسیاری از این اسناد، از گونه اسناد ضمیری غیر عادی می‌باشند. تمامی قراین یادشده، به جز آخرین قرینه، پر کاربرد بوده و در ده‌ها سند دیگر کاربرد دارد که به جهت تنگنای حجم مقاله، آدرس برخی از آنها آورده شده است.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد، (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، محقق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
۳. ابن بابویه، محمد، (۱۴۰۶ق)، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم: دار الشریف الرضی.
۴. ابن بابویه، محمد، (۱۴۱۳ق)، *الفضیله*، قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن شهید ثانی، حسن، (۱۳۶۲ش)، *منتقى الجمال*، قم: جامعه مدرسین.
۶. ابن غضائری، (۱۴۲۲ق)، *الرجال*، قم: دار الحدیث.
۷. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. ابن منظور، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
۹. اردبیلی، احمد، (۱۴۰۳ق)، *مجمع الفائدة*، قم: جامعه مدرسین.
۱۰. استرآبادی، محمد جعفر، (۱۳۸۸ش)، *لب اللباب*، تهران: اسوه.
۱۱. آقا بزرگ تهرانی، (۱۴۰۳ق)، *الذریعة*، بیروت: دار الأضواء.
۱۲. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵ق)، *کتاب النکاح*، قم: کنگره بزرگداشت شیخ انصاری.
۱۳. ایروانی، باقر، (۱۴۳۱ق)، *دروس تمهیدیة فی القواعد الرجالیة*، قم: مدین.

۱۴. برقی، احمد، (۱۳۴۲ش)، **الرجال**، تهران: دانشگاه تهران.
۱۵. برقی، احمد، (۱۳۷۱ق)، **المحاسن**، قم: دار الکتب الاسلامیه.
۱۶. بهایی، محمد، (۱۳۹۸ق)، **الوجیزه**، قم: بصیرتی.
۱۷. بهبودی، محمد باقر، (بی تا)، **علل الحدیث**، بی جا: بی نا.
۱۸. تبریزی، جواد، (۱۴۲۹ق)، **الموسوعه الرجالیه**، قم: دار الصدیقه الشهیده.
۱۹. جدیدی نژاد، محمد رضا، (۱۳۸۹ش)، «تعلیقات استاد حسینی بر اسناد احادیث کافی»، **آینه پژوهش**، شماره ۱۲۳، صص ۲۶-۲۱.
۲۰. حر عاملی، محمد، (۱۴۰۹ق)، **وسائل الشیعه**، قم: مؤسسه آل البیت.
۲۱. حلی، ابن داود، (۱۳۴۲ق)، **الرجال**، تهران: دانشگاه تهران.
۲۲. حلی، حسن، (۱۴۰۲ق)، **رجال العلامه الحلی**، قم: الشریف الرضی.
۲۳. خوبی، ابوالقاسم، (۱۴۱۳ق)، **معجم رجال الحدیث**، بی جا: بی نا.
۲۴. دلبری، سید علی، (۱۳۹۰ش)، «بررسی گونه های اسناد در کتب اربعه حدیثی»، **فصلنامه مشکوه**، شماره ۱۱۱، صص ۹۲-۷۶.
۲۵. دلبری، سید علی، (۱۳۹۵ش)، **آشنایی با اصول علم رجال**، مشهد: دانشگاه رضوی.
۲۶. شبیری زنجانی، موسی، (۱۴۱۹ق)، **کتاب تکاح**، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
۲۷. شبیری زنجانی، محمد جواد، (۱۴۲۹ق)، **توضیح الأسناد المشکله**، قم: دار الحدیث.
۲۸. صدرایی خوبی، علی، (۱۴۲۹ق)، **کافی پژوهی در عرصه نسخه های خطی**، قم: دار الحدیث.
۲۹. صفار، محمد، (۱۴۰۴ق)، **بصائر الدرجات**، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۳۰. طوسی، محمد، (۱۳۷۳ش)، **رجال الطوسی**، قم: جامعه مدرسین.
۳۱. طوسی، محمد، (۱۴۰۷ق)، **تهذیب الأحکام**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۲. طوسی، محمد، (۱۴۲۰ق)، **فهرست الطوسی**، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
۳۳. عاملی، حسن، (۱۴۱۸ق)، **معالم الدین**، قم: مؤسسه الفقه.
۳۴. فیض کاشانی، محمد محسن، (۱۴۰۶ق)، **الوافی**، اصفهان: کتابخانه امام علی (ع).
۳۵. کلینی، محمد، (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۳۶. کلینی، محمد، (۱۴۲۹ق)، **الکافی**، قم: دار الحدیث.
۳۷. کنی تهرانی، علی، (بی تا)، **توضیح المقال**، قم: دار الحدیث.
۳۸. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۹. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، **مرآة العقول**، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۴۰. مفید، محمد، (۱۴۱۳ق)، **الإرشاد**، قم: کنگره شیخ مفید.
۴۱. مفید، محمد، (۱۴۱۴ق)، **تصحیح اعتقادات الإمامیة**، قم: دار المفید.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۴ق)، **کتاب النکاح**، قم: انتشارات مدرسه امام علی (ع).
۴۳. نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵ق)، **رجال النجاشی**، قم: جامعه مدرسین.



### **Bibliography:**

1. The Holy Quran.
2. Ibn Shahid Thani H. Muntaq Al-Jaman. Qom: Teachers Society; 1362 AH.
3. Ibn Ghaza'ri. Al-Rijal. Qom: Dar al-Hadith; 1422 AH.
4. Ibn Fāris A. Mu'jam Maqāyīs al-Lughah. Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmi; 1404 AH.
5. Ibn Manzūr MbM. Lisān al- 'Arab. 3rd ed. Beirut: Dar al-Sādir; 1414 AH.
6. Ardabil A. Majma' al-Fa'ida. Qom: Teachers Society; 1403 AH.
7. Astarabadi MJ. Lub al-Lubab. Tehran: Oswe; 2009.
8. Ansari M. The Book of Marriage. Qom: Congress in honor of Sheikh Ansari; 1415 AH.
9. Irvani B. Preparatory lessons in the rules of rijal. Qom: Madyan; 1431 AH.
10. Aḳā Buzurg Tehrani MM. Al-Dharī'a ilā Taṣnīf al-Shī'a. Beirut: Dar al-'Aḳwa'; 1403 AH.
11. Barqī AMKh. Al-Rijāl, E. Ḥasan Muṣṭafawī. Tehran: University of Tehran; 1964.
12. Barqī AMKh. Al-Maḥāsin. Research: Muḥaddith Jalal al-Din. Qom: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; 1371 AH.
13. Shaykh Bahāyī MH. Al-Wajīzah fi 'Ilm al-Dirayah. Qom: Basīrafī; 1398 AH.
14. Behboodi MB. 'Ilal al-Hadith. Np: nd.
15. Tabrizi J. Al-Mawsu'at al-Rijaliyah. Qom: Dar al-Sadiqah al-Shahida; 1429 AH.
16. Jadidinejad MR. Master Hosseini's Comments on the Asnad of Al-Kafi's Hadiths. Ayeney-e Pajuhesh 2010, 123: 26-21.
17. Ḥurr 'Āmilī MBHB'. Wasā'il Al-Shī'ah. Qom: Āl al-Bayt li 'Ihyā' al-Turāth Institute; 1409 AH.
18. Hilli ID. Kitab Al-Rijāl. Tehran: University of Tehran; 1964.
19. Hilli H. Rijal Al-Allamah Al-Hilli. Qom: Al-Sharif Al-Radhi; 1402 AH.
20. Khu'ī S'A. Mu'jam al-Rijāl al-Hadīth wa Tafṣīl Ṭabaqāt al-Ruwāt. 5th ed. Najaf; np. 1413 AH.
21. Delbari SA. Introduction to the principles of Rijal. Mashhad: Razavi University; 2016.

22. Delbari SA. Study of the types of documents in the 4 Hadith books. Meshkat 2011, 111: 92-76.
23. Shubayri Zanjani MJ. Tawdih al-Asnad al-Mushkila. Qom: Dar al-Hadith; 1429 AH.
24. Shubayri Zanjani M. Kitab al-Nikah. Qom: Raypardaz Research Institute; 1419 AH.
25. Sadraee Khoei A. Researches on Kafi in the field of manuscripts. Qom: Dar al-Hadith; 1429 AH.
26. Şadūq (Ibn Bābiwayh) MbA. Al-Tawhīd. Research: Hosseini SH. Qom: Jami'at al-Mudarrisīn; 1398 AH.
27. Ibn Bābiwayh, MA (Shaikh Şadūq). Thawāb al-'A'māl wa 'Iqāb al-'A'māl. Qom: Dar al-Sharīf al-Raḍī; 1406 AH.
28. Ibn Bābiwayh, MA (Shaikh Şadūq). Al-Fā'q. Qom: Jami'at al-Mudarrisīn; 1413 AH.
29. Şaffār M. Başā'ir al-Darajāt, E. Muhsin KūchiBāgī, Qom: Kitābkhāni 'Āyatullāh Mar'ashī; 1404 AH.
30. Tūsī MBH. Tahdhīb Al-Aḥkām. Research: Kharsan SH. Edited: Akhondi M. Tehran: Dār Al-Kutub Al-Islāmīyah; 1407 AH.
31. Tūsī MBH. Al-Rijāl. Research: Qayoumi J. Qom: Mu'assisah al-Nashr al-Islāmī; 1995.
32. Tūsī MBH. Al-Fihrist. Qom: Al-Tabataba'i Research Library; 1420 AH.
33. Ameli H. Ma'alim al-Din. Qom: Fiqh Foundation; 1418 AH.
34. Fayz Kashani MISHM. Al-Wāfi. Isfahan: Imam Amir al-Mu'minin Ali Public Library; 1406 AH.
35. Al-Kulaynī MbY. Al-Kāfī. Research: Ghafari AA & Akhondi M. 4th ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmiya; 1407 AH.
36. Al-Kulaynī MbY. Al-Kāfī. Qom: Dar al-Hadith; 1429 AH.
37. Kani Tehrani A. Tawdih al-Maqal. Qom: Dar al-Hadith; nd.
38. Majlisī MB. Mir'āt al-'Uqūl fī Sharḥ 'Akhbār 'Āli al-Rasūl. Tehran: Islamic Books House; 1404 AH.
39. Majlisī MB. Biḥār al-'Anwār. Beirut: Dar Al-'Ihya' Al-Turath Al-Arabi; 1403 AH.
40. Mufīd MbM. Al-'Irshād. Qom: Congress of Shaikh Mufīd; 1413 AH.
41. Mufīd MM. Taṣḥīḥ 'I'tiqādāt al-'Imāmīyah. 2nd ed. Lebanon: Dar al-Mofid; 1414 AH.

42. Makarem Shirazi N. Kitab al-Nikah. Qom: Imam Ali (AS) School Publications; 1424 AH.
43. Najjāshī. Al-Rijāl. Qom: Mu'assisat al-Nashr al-Islāmī; 1365 AH.

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

سال هفدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹، پیاپی ۴۸، مقاله پژوهشی، صص ۱۴۳-۱۷۳

## واکاوی عوامل ایمان‌ناپذیری اقوام از دیدگاه قرآن کریم

### با روش «تحلیل محتوای مضمونی»

رامین طیارى نژاد<sup>۱</sup>

زهرة اخوان مقدم<sup>۲</sup>

زهرا منصورى<sup>۳</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2020.29188.2687

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۹/۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۲

### چکیده

قرآن ضمن اینکه هدف از ارسال رُسل را اِنداز عمومی مردم و دعوت به دین ذکر می‌کند، به‌طور واقع‌بینانه‌ای از امکانات، روش‌ها و چالش‌های مسیر دعوت نیز سخن گفته است. یکی از مهمترین این چالش‌ها، ایمان‌ناپذیری است. قرآن از انسان‌هایی سخن گفته که طی فرایندی، برای همیشه فاقد قابلیت ایمان‌آوری شده‌اند. فهم روشمند این فرایند و کشف عوامل آن، ما را با سطح تازه‌ای از دعوت به دین که بر مرحله پیشادعوت تکیه دارد، رهنمون می‌سازد.

---

<sup>۱</sup>. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

R.tayyar@chmail.ir

Dr.zo.akhavan@gmail.com

<sup>۲</sup>. دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران.

Z.mansury@gmail.com

<sup>۳</sup>. کارشناس ارشد تفسیر قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

واکاوی آیات مربوط به ایمان‌ناپذیری در تحقیق حاضر، با روش تحلیل محتوای مضمونی و استفاده از رابطه هم‌نشینی در روش تحلیل گفتمان انجام شده است. عبارات «لَا يُؤْمِنُونَ» و «مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا»، محور آیات ایمان‌ناپذیری هستند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد دستیابی به شبکه‌ای از مضامین حول یک مفهوم مرکزی، مستلزم به‌کارگیری یک روش متن‌محور با نگاه مجموعه‌ای به قرآن است. ایمان‌ناپذیری عده‌ای از انسان‌ها، ارتباط معناداری با شبکه مفهومی «تکذیب»، «طبع قلب»، «خُسران»، «مألاً»، «فسق» و «ظلم» دارد. انسان خاسر، انسانی است که ایمان‌ناپذیر شده است. خُسر در آیات متعددی از قرآن، معلول عواملی شمرده شده که از آن میان، عامل «تکذیب» نقش کلیدی دارد. تکذیب مرحله جدی‌تری از تقابل با دین است که از سطوح بالای جامعه به‌طور مشخص «طبقه مألاً» آغاز و طی اقدامات چندگانه‌ای از سوی این طبقه با هدف تقابل با دعوت انبیاء، به تدریج به سطوح میانی و پایینی جامعه تسری می‌یابد.

**واژه‌های کلیدی:** ایمان، تکذیب، طبع قلب، خُسران، تحلیل محتوای مضمونی، تحلیل گفتمان، قرآن.

### مقدمه و طرح مسئله

قرآن مجید همچنانکه از عوامل و بسترهای درونی و خارجی پذیرش ایمان در بعضی انسان‌ها سخن گفته و از این طریق انگیزش دعوت و ابلاغ دین را در وجود دینداران برانگیخته و فایده‌مند بودن ارسال رسولان حق را اثبات نموده است، بر عدم ایمان‌آوری گروهی از انسان‌ها نیز تصریح و تأکید نموده است. در بیان قرآن، عده‌ای چنان فاقد قابلیت پذیرش ایمان شده‌اند که انذار دادن یا ندادن آن‌ها هیچ سودی ندارد؛ قرآن تصریح می‌کند:

«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (بقره: ۶) این مهم در آیات و سوره‌ها مختلف مورد اشاره قرار گرفته، اما مادام که با نگرش فراگیر تدبیری به کشف روابط میان این اصل با مفاهیم هم‌نشین و مرتبط آن اقدام نگردد، نمی‌توان تحلیل جامع و عمیقی از آن بدست آورد.

بر این اساس، کشف و تحلیل معنایی عوامل اصلی و عمده‌ای که سبب ایمان‌ناپذیری گروهی از انسان‌ها شده‌اند، مسأله اصلی این تحقیق خواهد بود. شناسایی مفاهیم مرتبط و هم‌نشین با ایمان‌ناپذیری اقوام و کشف پیوستگی و معناداری روابط میان آن‌ها که همه حول دو عبارت محوری «لَا يُؤْمِنُونَ» و «مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا» می‌چرخند، مسأله‌های فرعی تحقیق هستند که به آن‌ها پاسخ داده خواهد شد. ذکر این نکته حائز اهمیت است که گستره مبحث ایمان‌ناپذیری در قرآن، محدود به دو عبارت مزبور نیست و جمله‌هایی چون «لَا يُؤْمِنُوا» با فراوانی سه مرتبه و «مَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» با فراوانی سه مرتبه نیز در همین سیاق مطرح شده‌اند که نمونه‌هایی از تحلیل محتوای آن‌ها ارائه خواهد شد.

بر اساس جست‌وجو در میان موارد متعددی از پژوهش‌هایی که پیرامون ایمان به سامان رسیده، هیچ پژوهشی اعم از مقاله و پایان‌نامه از این زاویه به مقوله ایمان نپرداخته‌اند. اغلب پژوهش‌های صورت گرفته، با رویکرد ایجابی سامان یافته‌اند و بر مفهوم‌شناسی، گونه‌شناسی، شاخص‌شناسی، مرتبه‌سنجی ایمان و مطالعات تطبیقی و قیاسی همچون بررسی نسبت ایمان و معرفت، ایمان و عقلانیت، ایمان و هجرت و... تمرکز یافته‌اند. آن دسته از پژوهش‌هایی که رویکرد سلبی داشته‌اند، عمدتاً بر تقابل‌های مفهومی ایمان همچون کفر تکیه کرده‌اند. برخی از این پژوهش‌ها مسأله طبع و ختم قلب را به عنوان یکی از موانع ایمان‌آوری مورد بررسی قرار داده‌اند.

پایان‌نامه «طبع قلب از دیدگاه قرآن و روایات» ضمن تبیین مفهومی طبع قلب به عدم درک حقایق، عوامل و آثار آن را نیز بررسی نموده است. عدم ایمان، یکی از آثار طبع قلب بیان شده که با ایمان و عمل صالح قابل رفع می‌باشد (حمیدی، ۱۳۸۹). مقاله «جستاری در مفهوم‌شناسی ختم و طبع بر قلب از منظر قرآن» پژوهش دیگری است که استعمال طبع و

ختم قلب را درباره کسانی دانسته که بواسطه کثرت معاصی، از اصل فطرت خود محروم شده‌اند، حس تشخیص در آن‌ها نابود شده و در نتیجه ایمان نمی‌آورند (نعیم امینی، ۱۳۸۸). از پژوهش‌هایی که به روش تحلیل محتوا سامان یافته است، می‌توان به «تبیین انسجام محتوایی سوره لقمان با روش تحلیل محتوای کیفی» (صرفی، ۱۳۹۸) اشاره نمود.

### ۱. مفاهیم بنیادی پژوهش

مهمترین مفاهیمی که دنبال نمودن بحث به فهم آنها وابسته است، مفهوم ایمان است. آنچه در این تحقیق محل بحث است، مطلق معنای ایمان نیست، بلکه افاده معنایی ایمان در دو عبارت «لا یؤمنون» و «ما كانوا لیؤمنوا» مراد است. از این جهت، لازم است در کنار رجوع به معنای لغوی و اصطلاحی ایمان، کاربردهای قرآنی آن در دو عبارت مزبور مورد بررسی قرار گیرد. واژه ایمان از باب افعال و از ماده «أمن» است. «العین»، ماده «أمن» را در تقابل با «خوف» دانسته که از این جهت معنای امنیت و جه التزام آن خواهد بود (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۸۸).

مؤلف «معجم مقاییس اللغة» ماده «أمن» را به دو گوهر معنایی برگردانده است؛ یکی معنای «امانت» در تقابل با خیانت و به معنای سکون قلب و دیگری «تصدیق» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۳۳). «لسان‌العرب» در بیان معنای «أمن» بر «العین» صحه گذاشته و ایمان را به «تصدیق» در تقابل با «تکذیب» معنا کرده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۲۱). از میان مفسران، شیخ طبرسی به‌نحو ویژه و فنی‌تری مفردات قرآن را مورد واکاوی قرار داده است. ایشان ایمان را تصدیق و مراد از «یؤمنون» را «یصدقون» گرفته و به نقل از آزه‌ری آورده که علماء بر مترادف ایمان و تصدیق اتفاق نظر دارند.

ایمان در اصطلاح شریعت اسلام به معنای تصدیق هر آن چیزی است که تصدیقش لازم است؛ همچون خدای تعالی، انبیاء، ملائکه، کتاب‌های مقدس، بعثت، نشور و... (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۲۱) در معنای تصدیق، التزام عملی هم نهفته است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۰۷) و از این جهت ایمان هم تأیید و امضای زبانی یک امر و هم التزام به

لوازم آن است و لذا مراد از تصدیق، فراتر از صرف علم خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۲۵۹).

دقت در موارد کاربرد ایمان در قرآن مجید نشان می‌دهد این مفهوم گاهی در تقابل با کفر استعمال شده؛ آنجا که خداوند می‌فرماید: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۲۵۷) و گاهی در تقابل با تکذیب به کار رفته؛ مانند این آیه: «إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَاذِبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (نحل: ۱۰۵) گاهی مراد از ایمان، یک ایمان اجمالی و کلی است بدون اینکه به لوازم آن مؤمن شده باشد و گاهی ایمان تفصیلی به همه حقایق مرتبط با ایمان مراد است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۱۱)؛ مانند این آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ الْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِهِ وَ الْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ مِن قَبْلُ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رَسُولِهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء: ۱۳۶).

## ۲. تبیین روش تحقیق

روش تحلیل محتوا<sup>۱</sup> از روش‌های تحقیق میان‌رشته‌ای در حوزه‌ی علوم انسانی محسوب می‌شود. قلمرو عمل این روش، دایره وسیعی از ارتباطات اعم از گفتاری، شنیداری و نوشتاری را در بر می‌گیرد. روش تحلیل محتوا به تحلیل ارتباطات معنادار می‌پردازد و لذا شامل ارتباطات عامیانه‌ای که مفاهیم در آن‌ها روشن و بدیهی هستند، نمی‌گردد (باردن، ۱۳۷۵، ص ۳۰ و ۳۳). ذیل روش تحلیل محتوا، انواع مختلفی فنون تعریف شده که فن «تحلیل محتوای مضمونی»<sup>۲</sup> از پرکاربردترین آن‌ها است.

این فن با تمرکز بر متن و اجزای تشکیل‌دهنده‌ی آن اعم از کلمات، جملات، پاراگراف‌ها و... بطور نظام‌مند سعی در تبیین و دستیابی به اندیشه‌ها، نظریه‌ها و پیام‌های

<sup>۱</sup>. Content Analysis

<sup>۲</sup>. Thematic Content Analysis (TCA)



موجود در یک متن دارد. در تحلیل محتوای مضمونی، سعی در یافتن هسته‌های معنی‌داری از متن است که با هم مرتبط هستند و حضور و فراوانی آن‌ها حکایت از معناهایی در خصوص هدف تحقیق است (همان، ص ۱۲۰). در تحلیل محتوای مضمونی به عنوان نوعی از روش تحلیل محتوا، تکیه محقق بیش از هر چیزی دیگری، روی مضامین و محتوای پیام و متن است. در این روش محقق تلاش می‌کند به جای استفاده از مقیاس‌ها و پرسش‌نامه‌های از پیش طراحی شده، مضامین متن را مورد سنجش قرار دهد (نئوندورف، ۱۳۹۵، ص ۱۹۲ و ۱۹۳).

در تحقیق حاضر با روش تحلیل محتوای مضمونی و بر مبنای واحد آیات، جدول تحلیل محتوا ترسیم شده است. در ادامه مفاهیم اولیه تشکیل‌دهنده مضمون اصلی و مضامین فرعی بوا سطه‌ی واژگان کلیدی هر آیه استخراج می‌گردند. مضمون اصلی شامل عنوانی کلیدی است که مقصود اصلی آیه را در بر می‌گیرد و مضامین فرعی نیز شامل عناوینی کلی است که در واقع تشکیل‌دهنده مضمون اصلی هستند. در گام بعدی با آوردن آیات در جدول تحلیل محتوا، جهت‌گیری‌های جملات مزبور إحصاء خواهند شد. جهت‌گیری‌ها کلی‌ترین عنوان هر آیه است که در تعیین آن، سیاق آیات قبل و بعد اثرگذار هستند. بعد از استخراج موارد پیش‌گفته، در ادامه فرایند تحلیل محتوا، بسامد عناصر متن مثل کلیدواژگان مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و بر مبنای شناسایی بالاترین بسامدها، پیام‌های اصلی به عنوان یافته‌های پژوهشی حاصل می‌شود (جانی‌پور و شکرانی، ۱۳۹۲، ص ۳۳).

هرچند این پژوهش در «نظام‌مند» نمودن داده‌ها و «تحلیل کمی» آن‌ها به روش تحلیل محتوای مضمونی پایبند است، در مواردی به روش «تحلیل گفتمان» به عنوان یکی از روش‌های تحلیل کیفی متن که نقش مکمل روش تحلیل محتوا را ایفا می‌کند، نزدیک می‌شود. در تحلیل گفتمان، بخشی از بررسی‌ها از طریق سازگاری و رابطه هم‌نشینی کلمات با همدیگر صورت می‌گیرد که یافته‌های آن منجر به تحلیل مضمونی محتوا و در نتیجه ساخت واژگان مرکزی می‌شود (نئوندورف، ۱۳۹۵، ص ۱۵ و ۱۶). فرایند تحقیق حاضر به ترتیب ذیل است:

- إحصاء و شمارش آیات حاوی چهار عبارت «لا يُؤْمِنُونَ»، «لا يُؤْمِنُوا»، «ما كانوا ليؤمنوا» و «ما كانوا مهتدين»

- کشف و استخراج جهت گیری کلی آن‌ها با بررسی سیاق آیات قبل و بعد
- استخراج مفاهیم و مضامین اصلی و فرعی مرتبط با عبارات چهارگانه
- دستیابی به ارتباط معنایی مفاهیم اصلی با بررسی آیات مرتبط قبل و بعد
- فراوانی سنجی مفاهیم کلیدی و ترسیم نمودارهای آن
- شناسایی کلمات هم‌نشین بر اساس بالاترین بسامد و تداوم فراوانی سنجی آن‌ها
- تحلیل محتوای کیفی یافته‌های حاصل از نمودارهای تحلیل محتوای کمی
- ارائه نظریه یا نظریات مختار در قالب نتیجه گیری نهایی

### ۳. تحلیل محتوای مضمونی دو عبارت «لا يُؤْمِنُونَ» و «ما كانوا ليؤمنوا»

عبارت «لا يُؤْمِنُونَ» ۴۷ مرتبه در قرآن بکار رفته است. از این تعداد، تنها ۲۱ مورد در مقام و سیاق بیان عوامل ایمان‌ناپذیری است و در ۲۶ مورد دیگر خود این عبارت و بیان عوامل آن محل بحث نبوده است. گاهی این عبارت ذکر شده برای اینکه عدم انحصار ایمان‌ناپذیران به گروه خاصی را بیان کند؛ مثل این آیه که می‌خواهد بگوید ایمان‌ناپذیری منحصر به عهدشکنان نیست: «أَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ لَوْلَا أَوْ كَثُرْتُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (بقره: ۱۰۰).

گاه مقصود از ذکر این عبارت، رد ادعاهای این گروه بوده؛ مثل این آیه که ادعای آن‌ها مبنی بر ایمان‌آوری به شرط معجزه را رد می‌کند: «وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَ مَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ» (انعام: ۱۰۹) گاه این عبارت ذکر شده تا صرفاً عملکرد آن‌ها گزارش شود؛ مثل این آیه: «إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ ارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ» (توبه: ۴۵) گاه به عنوان مخاطبان پیام ذکر شده، نه اینکه توصیفی از آن‌ها شده باشد؛ آنجا که می‌فرماید: «وَقُلْ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ أَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَاتِبِكُمْ إِنَّا عَامِلُونَ» (هود: ۱۲۱) و «وَأَنْذَرْتَهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَ هُمْ فِي غَفْلَةٍ وَ هُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (مریم: ۳۹).

گاهی عبارت مزبور صرفاً برای متذکر شدن عواقب ایمان‌ناپذیری بیان شده است؛ یعنی تکیه کلام بر عاقبت ناگوار چنین فعلی بوده و نه شناسایی ابعاد و عوامل نفس چنین فعلی؛ مانند این آیه: «إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (نحل: ۱۰۴) و «وَ أَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» (أسراء: ۱۰) و گاهی در مقام بیان آثار ایمان‌ناپذیری بوده است؛ مثل این آیه که یکی از آثار ایمان‌ناپذیری را عدم فهم و توجه به آیات می‌داند: «وَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا» (أسراء: ۴۵) و همچنین این آیه: «قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا تُعْجِبُ الْآيَاتِ وَ النَّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ» (یونس: ۱۰۱) و این آیه: «... وَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَ هُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ» (فصلت: ۴۴) یا این آیه که تمایل قلوب ایمان‌ناپذیران به القائنات شیاطین را یکی از آثار این خصلت بر شمرده است: «وَ لِيَتَصَغَىٰ إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَ لِيَرْضَوْهُ وَ لِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُّقْتَرِفُونَ» (أنعام: ۱۱۳).

تحقق ولایت شیطان یکی دیگر از آثار ایمان‌ناپذیری است که در این آیه تصریح شده: «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِيَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَ قَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ» (أعراف: ۲۷)، انحراف از صراط، اثر دیگر ایمان‌ناپذیری است: «وَ إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَآكِبُونَ» (مؤمنون: ۷۴)، زینت اعمال با هدف اختلال در تشخیص و فهم، یکی از این آثار است: «إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ» (نمل: ۴)، گاهی ایمان‌ناپذیری به عنوان وصفی برای معرفی گروه خاصی بیان شده است؛ مانند این آیه که در صدد معرفی ویژگی‌های «...مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا» (نساء: ۳۶) می‌باشد: «وَ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا» (نساء: ۳۸).

عبارت ایمان‌ناپذیری گاهی ذکر شده تا نشانه‌ها و شاخص‌های ایمان حقیقی بیان شود بدون اینکه از عوامل ایمان‌ناپذیری حرف زده باشد؛ مانند آیه: «فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ

يُحَكِّمُوكُمْ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (نساء: ۶۵)

گاهی مراد از ذکر آن عبارت، تعیین شیوه مواجهه اهل ایمان با ایمان ناپذیران بوده است؛ مثل این آیه: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (توبه: ۲۹).

گاهی این عبارت صرفاً به عنوان استفهام مطرح شده و در مقام بیان این معنا است که با وجود آیات الهی، انتظار است که اهل کفر ایمان بیاورند و اگر ایمان نمی آورند، جای سؤال است که چرا با وجود این آیات ایمان نمی آورند؟ مثل این آیه: «أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ» (انبیاء: ۳۰) که این استفهام نشان می دهد ایمان ناپذیری گروهی از انسان ها، مسأله مطروحه خود قرآن نیز هست. گاهی عبارت ایمان ناپذیری در قالب اخبار و شکوه از سوی رسولان الهی بیان شده است؛ مثل این آیه: «وَ قِيلَ يَا رَبِّ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ» (زخرف: ۸۸) و این آیه: «إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ» (یوسف: ۳۷) گاهی عبارت ذکر می شود تا ایمان ناپذیران را به علائم و عقاید نادرست شان معرفی کند؛ مانند این آیه: «إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُؤْنَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى» (نجم: ۲۷) و این آیه: «وَ إِذَا دُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْتَمَزَتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَ إِذَا دُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ» (زمر: ۴۵).

گاهی نیز تنها برای نکوهش و تمسخر صاحبان آن ذکر شده؛ مانند این سخن خداوند که می فرماید: «لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَ لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (نحل: ۶۰) و این آیه: «يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا...» (شوری، ۱۸) گاه به عنوان علت برای اقدامات غلطی چون اتهام بستن به قرآن ذکر شده؛ مثل این آیه: «أَمْ يَقُولُونَ نَقَوْلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ» (طور: ۳۳) عبارت «ما كانوا ليؤمنوا» نیز ۴ مرتبه، عبارت «لا يؤمنوا» ۳ مرتبه و عبارت «ما كانوا مهتدين» ۳ مرتبه در قرآن بکار رفته اند.

در گام اول آیات ۲۱ گانه مربوط به عبارت «لا یؤمنون» و آیات مربوط به عبارات سه گانه فوق، به تفکیک در جدول تحلیل محتوا ذیل سه ستون «کلیدواژگان»، «مضمون اصلی» و «مضمون فرعی» قرار گرفته و کدگذاری شده‌اند. جدول یک، نمونه‌ای از نتایج تحلیل محتوای آیات مزبور را نشان می‌دهد:

جدول ۱: تحلیل مضامین قرآنی

آیه	«قُلْ هَلُمَّ شُهَدَاءَكُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدُوا مَعَهُمْ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُمْ يَرْجُمُوكُمْ بِغَيْرِ حَقٍّ» (انعام: ۱۵۰)				
	کلیدواژگان	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کدگذاری	جهت گیری
A	تکذیب، لا یؤمنون، آخرت	عدم تبعیت از تکذیب‌گران و ایمان‌ناپذیران	تحریم‌های خودبنیاد؛ مصداقی از هوای نفس	A1	موضوعات مورد تکذیب
			غیرقابل قبول بودن شهادت تبعیت‌کنندگان از هوای نفس	A2	عوامل ایمان‌ناپذیری
			غیرقابل قبول بودن شهادت ایمان‌ناپذیران	A3	
B	«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (بقره: ۶)				
	کلیدواژگان	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کدگذاری	جهت گیری
	کفر، انذار (۲بار)، لا یؤمنون	ایمان‌ناپذیری قطعی کافران	انذار؛ از طرق دعوت به ایمان	B1	شیوه مواجهه رسولان با ایمان‌ناپذیران
عدم اثرگذاری انذار بر کافران			B2	عوامل ایمان‌ناپذیری	
C	«وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (یس: ۱۰)				
	کلیدواژگان	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کدگذاری	جهت گیری
	انذار، لا یؤمنون	ایمان‌ناپذیری قطعی کافران	انذار؛ از طرق دعوت به ایمان	C1	شیوه مواجهه رسولان با ایمان‌ناپذیران
عدم اثرگذاری انذار بر کافران			C2	عوامل ایمان‌ناپذیری	

«قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كُنْتُ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (أنعام: ۱۲)				
کلیدواژگان	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کد گذاری	جهت گیری
رحمت، آخرت، خسران، لا یؤمنون	ارتباط ایمان ناپذیری با زیانکاری و دوری از رحمت حق	D1 مالکیت خداوند بر آسمانها و زمین	عوامل ایمان ناپذیری	
		D2 تجمع همه أبناء بشر در روز قیامت		
		D3 تجمع انسانها در قیامت، ناشی از رحمت خدا		
		D4 عدم تردید در تحقق روز قیامت		
		D5 مالکیت الهی بر عالم و وقوع حتمی قیامت؛ از براهین ایمان آوری		
«الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (أنعام: ۲۰)				
کلیدواژگان	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کد گذاری	جهت گیری
کتاب، رسول، خسران، لا یؤمنون	ایمان ناپذیری زیانکاران باوجود شناخت رسول خدا(ص)	E1 شناخت پیامبر اسلام(ص) توسط اهل کتاب	موضوعات مورد تکذیب عوامل ایمان ناپذیری	
		E2 شناخت دقیق و وسیع اهل کتاب از پیامبر اسلام(ص)		
		E3 شناخت اهل کتاب از پیامبر اسلام(ص)، زمینه‌ای برای ایمان آوری		
«إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ» (یونس: ۹۶)				
کلیدواژگان	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کد گذاری	جهت گیری
عذاب، لا یؤمنون	ایمان ناپذیری کسانی که دوزخ درباره آنها حتمی شده است.	F1 دوزخ؛ مراد از کلمه الهی	عوامل ایمان ناپذیری	
		F2 قطعیت دوزخی شدن در همین دنیا		

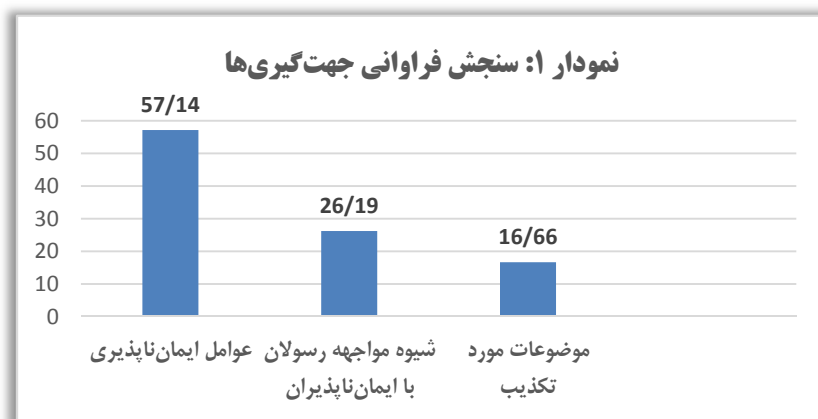
«قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ حَزَبُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» (أنعام: ۱۴۰)				
کلیدواژگان	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کدگذاری	جهت گیری
G	خسران، سفاقت، افتراء، ضلالت، ما کانوا مهتدین	G1 سفیهانه و موجب خسران بودن قتل اولاد	عوامل ایمان‌ناپذیری	
		G2 عاملیت تحریم رزق الهی از روی دروغ بستن به خدا در خسران		
«كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (یونس: ۳۳)				
کلیدواژگان	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کدگذاری	جهت گیری
H	عذاب، فسق، لا یؤمنون	H1 دوزخ؛ مراد از کلمه الهی	شیوه مواجهه رسولان با ایمان‌ناپذیران	
		H2 قطعیت دوزخی شدن در همین دنیا		
		H3 قطعیت دوزخی شدن اهل فسق در همین دنیا	عوامل ایمان‌ناپذیری	
«وَلَقَدْ أَهَلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَ مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ» (یونس: ۱۳)				
کلیدواژگان	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کدگذاری	جهت گیری
I	ظلم، ارسال رسول، بینه ما کانوا لیؤمنوا، جرم	I1 هلاک امت‌های گذشته بخاطر ستمگری‌هایشان	شیوه مواجهه رسولان با ایمان‌ناپذیران	
		I2 سنت ارسال رسولان برای امت‌های گذشته		
		I3 دعوت مردم به حق توسط رسولان با بینه	عوامل ایمان‌ناپذیری	
		I4 جرم امت‌های گذشته در مواجهه با دعوت رسولان		
«سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ إِنَّ يَرَوْا كَلِمَةَ اللَّهِ فَقَالَ قَدْ ضَلُّوا سُبُلًا وَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ كَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۴۶)				
کلیدواژگان	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کدگذاری	جهت گیری
J				

شیوه مواجهه رسولان با ایمان ناپذیران	J1	مذموم بودن تکبر در زمین	ایمان ناپذیری متکبران	تکبر، آیه، لا یؤمنوا، رشد، غی، تکذیب	
	J2	عدم اثرگذاری مشاهده آیات بر متکبران			
	J3	ایمان ناپذیری متکبران بخاطر تکذیب گری			
عوامل ایمان ناپذیری					
«إِنَّمَا يُفَكِّرِي الْكَذِبِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ» (نحل: ۱۰۵)					
	<b>جهت گیری</b>	<b>کدگذاری</b>	<b>مضامین فرعی</b>	<b>مضمون اصلی</b>	<b>کلیدواژگان</b>
عوامل ایمان ناپذیری		K1	دروغیاف بودن ایمان ناپذیران	ایمان ناپذیران؛	لا یؤمنون، تکذیب
		K2	دروغیافی؛ یکی از طرق مقابله با آیات الهی	همان اهل تکذیب	
«ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاؤُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ نَطِيعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ» (یونس: ۷۴)					
	<b>جهت گیری</b>	<b>کدگذاری</b>	<b>مضامین فرعی</b>	<b>مضمون اصلی</b>	<b>کلیدواژگان</b>
شیوه مواجهه رسولان با ایمان ناپذیران		L1	ارسال رسولان به سوی مردم به عنوان یک سنت مستمر	ایمان ناپذیری به سبب تکذیب بیّنات	ارسال رسول، بینهما کانوا لیؤمنوا، تکذیب، طبع قلب
		L2	دعوت مردم به حق توسط رسولان الهی با بیّنه		
		L3	تکذیب آیات معلول طبع قلب		
عوامل ایمان ناپذیری					



#### ۴. تحلیل داده‌ها

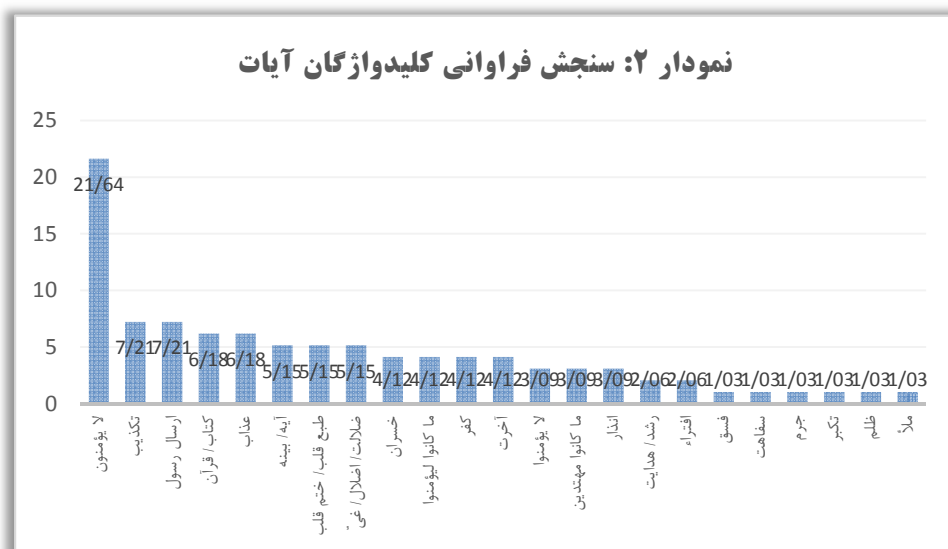
با تجمیع همه آیات مربوط به عبارات چهارگانه در جدول تحلیل محتوا و پس از تحلیل آن‌ها و إحصاء کلیدواژگان و مضامین آیات، وقت آن است که یافته‌ها و استنتاج حاصل از این داده‌ها ارائه شوند. از مباحث مهم در روش تحلیل محتوا، استفاده از اطلاعات آماری و کمی در دستیابی به تحلیل‌ها و یافته‌های کیفی است. مراد از تحلیل کمی، شمارش فراوانی عناصر متن اعم از کلیدواژگان و مضامین آن است (باردن، ص ۱۳۱). یکی از ویژگی‌های تحلیل محتوا، ابتنا و اتکای یافته‌ها و گزارش‌های تحلیلی کیفی به اطلاعات آماری و تحلیل‌های کمی است (نئوندورف، ۱۳۹۵، ص ۷۷). به تعبیر دیگر، تحلیل‌های کمی، دست‌مایه پژوهشگر برای ورود روشمند به تحلیل‌های کیفی و ارائه نتایج و یافته‌ها است (کرپیندورف، ۱۳۷۳، ص ۴۷). بر این اساس، نخست نمودار حاصل از جدول تحلیل محتوا که حاوی سنجش فراوانی جهت‌گیری‌ها است، ترسیم می‌گردد.



بر اساس این نمودار، آیات مربوط به ایمان‌ناپذیری به سه مقوله کلی «عوامل ایمان‌ناپذیری»، «شیوه مواجهه رسولان با ایمان‌ناپذیران» و «موضوعات مورد تکذیب» تقسیم می‌شود.

جهت گیری غالب آیاتی که حاوی عبارات ایمان ناپذیری است، «بیان عوامل ایمان ناپذیری» می باشد. از بسامد بالای این مقوله، می توان اینطور برداشت کرد که آنچه ذیل مبحث ایمان ناپذیری در مرتبه اول اهمیت قرار دارد، شناخت عوامل ایمان ناپذیری است و برای دعوت مردم به دین، ابتدا باید این عوامل را شناخت.

عوامل ایمان ناپذیری در جدول تحلیل محتوا بیان شده اند. بررسی فراوانی کلیدواژگان جدول تحلیل محتوا، نظام رتبی این عوامل و اثر گذارترین آن ها را معلوم می کند. بر این اساس، نمودار فراوانی کلیدواژگان ترسیم می گردد و در ادامه بر اساس پربسامدترین کلیدواژه ها، گزارش های تحلیلی ناظر به روابط میان کلیدواژه های پربسامد و ایمان ناپذیری ارائه می شود.



با توجه به سیاق آیات، معلوم می شود کلیدواژه های «تکذیب»، «طبیع یا ختم قلب»، «خسران»، «کفر»، «افتراء»، «فسق»، «سفاهت»، «جرم»، «تکبر»، «ظلم» و «ملا» ذیل مقوله «عوامل ایمان ناپذیری»، کلیدواژه های «عذاب»، «آیه یا بینه» و «انذار» ذیل مقوله «شیوه های مواجهه رسولان با ایمان ناپذیران» و کلیدواژه های «ارسال رسول»، «کتاب یا قرآن» و «آخرت» ذیل مقوله «موضوعات مورد تکذیب» صورت بندی می گردند.

نمودار ۲ به روشنی نشان می‌دهد عامل «تکذیب» بیشترین نقش را در ایمان‌ناپذیری اقوام داشته و موضوعی که در دعوت رسولان الهی بیش از همه مورد تکذیب اقوام قرار گرفته، در وهله اول «رسولان الهی» و سپس پیام آن‌ها یعنی «کتاب و حیانی» بوده است. هر چند مواجهه خدای متعال و رسولان او با اقوام تکذیب‌کننده با ارائه آیه و بینه و انذار توأم بوده، غضب و عذاب الهی نقش پررنگ‌تری در این مواجهه داشته است. آنچه این پژوهش بر آن تأکید دارد، مقوله اول یعنی عوامل ایمان‌ناپذیری است و لذا در تحلیل مقوله‌های دیگر، به همین میزان اکتفا می‌شود.

بعد از کلیدواژه «تکذیب» به عنوان پربسامدترین عامل ایمان‌ناپذیری، کلیدواژه طبع یا ختم قلب و سپس کلیدواژه خُسران قرار دارند. با ادامه تحلیل کلیدواژه‌های مربوط به مقوله اول از طریق رابطه هم‌نشینی کلمات و در نتیجه تحلیل مضمونی محتوای آن‌ها، لایه‌های عمیق‌تری از بحث تبیین خواهد شد.

#### ۴-۱. تحلیل روابط عوامل ایمان‌ناپذیری

مبتنی بر یافته‌های بدست آمده از جدول شماره (۱)، آیات حامل چهار جمله «لا يُؤْمِنُونَ»، «ما كانوا لِيُؤْمِنُوا»، «ما كانوا مُهْتَدِينَ» و «لا يُؤْمِنُوا» شامل شش محور کلی «ایمان‌ناپذیری قطعی گروهی از انسان‌ها» (ردیف B و C)، «ایمان‌ناپذیری قطعی انسان‌های خاص» (ردیف D و E و G)، «ایمان‌ناپذیری قطعی کسانی که دوزخ بر آن‌ها حتمی شده است» (ردیف F)، «ایمان‌ناپذیری فاسقان» (ردیف H)، «ایمان‌ناپذیری ظالمان» (ردیف I)، «ایمان‌ناپذیری متکبران» (ردیف J) و «ایمان‌ناپذیری ختم‌قلب‌شده‌ها» می‌باشند. بررسی آیات قبل و بعد آیات مندرج در جدول تحلیل محتوای مضمونی، نشانگر این است که آیات ردیف F (یونس: ۹۶) و H (یونس: ۳۳) و I (یونس: ۱۳) محور مستقل محسوب نمی‌شوند و خود ذیل دو محور دیگر قرار می‌گیرند.

آیه ۹۵ سوره یونس در توصیف کسانی که دوزخ بر سرنوشته آن‌ها حتمی شده است، چنین می‌فرماید: «وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِ اللَّهِ فَتَكُونُوا مِنَ الْخَاسِرِينَ»؛ معلوم می‌شود

مراد از کسانی که دوزخ بر آنها حتم شده، کسانی هستند که دچار خُسر شده‌اند. از این رو آیه ۹۶ سوره یونس ذیل همان محوری قرار می‌گیرد که آیات ردیف D و E و G قرار گرفته‌اند. دو محور «ایمان ناپذیری فاسقان» و «ایمان ناپذیری ظالمان» نیز نمی‌توانند محورهای مستقلی محسوب شوند. این ادعا در جدول شماره (۲) اثبات خواهد شد. محور ردیف L یعنی «ایمان ناپذیری متکبران» مطابق مضمون فرعی L3، ریشه در تکذیب‌گری اهل تکبر دارد؛ یعنی آنچه مانع اصلی ایمان‌آوری آنها است، تکذیب است. همچنین مضمون فرعی L3 حاکی از این است که تکذیب‌گری اقوام، معلول طبع قلب است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۵۴).

دو ردیف K و L نیز تکذیب‌گری را عامل ایمان‌ناپذیری ذکر کرده‌اند. بنابراین مبتنی بر مضامین اصلی جدول شماره (۱)، معلوم می‌شود ایمان‌ناپذیری، شامل حال گروهی از انسان‌هایی می‌شود که دچار خُسر و تکذیب شده‌اند. بنابراین حاصل جدول شماره (۱) در قالب دو اصل کلی ذیل قابل بیان است:

- ایمان‌ناپذیری قطعی انسان‌های خاسر (زیان‌کار)
- ایمان‌ناپذیری قطعی انسان‌های تکذیب‌کننده

#### ۴-۲. رابطه خُسران و تکذیب در انسان

قبل از ورود به بحث اصلی و تحلیل رابطه خُسران با تکذیب، لازم است مفهوم خُسران تبیین شود:

#### ۴-۲-۱. چیستی خُسران نفس در انسان

مصدر خُسران از ماده «خ س ر» است. فراهیدی و ابن فارس برای این ماده تنها یک اصل معنایی ذکر کرده و آن را به معنای «نقص» ارجاع داده‌اند. از این نظر خُسر و همه مشتقاتش، در هر حالتی بر نقص دلالت می‌کنند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۹۵ و ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۸۲).

راغب قریب به همین مضمون را ذکر کرده با این تفاوت که آن را نقص اصل مال یعنی نقص سرمایه معنا کرده است. از نظر وی موارد کاربرد این واژه، هم شامل فعل انسان یعنی دارایی‌ها و سرمایه‌های خارجی و عینی او همچون مال و مقام و... و هم خود انسان یعنی سرمایه‌های وجودی او همچون صحت، عقل، ایمان و... می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۸۲). در فرق میان خُسران با مفهوم متردافش «وضیعه»، وضیعه را «ذهابُ رأسِ المال» یعنی کاستن سرمایه گفته‌اند، حال آنکه خُسران بر «ذهابُ رأسِ المالِ کُلُّه» یعنی کاسته شدن تمامی سرمایه دلالت می‌کند (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۳۰۲). بنابراین مراد از خُسران نفس، تضعیف یا نقص کارکردی قوه‌ای در انسان است که قابلیت و استعداد ایمان‌آوری انسان وابسته به آن است و چون فطرت انسانی و تمایلات فطری انسان بسترساز اصلی پذیرش ایمان محسوب می‌شوند، لذا خُسران نفس بر نقص چنین سرمایه‌ای در انسان دلالت می‌کند.

#### ۴-۲-۲. رابطه خُسران و تکذیب

کشف رابطه این دو مفهوم، با بررسی رابطه همنشینی آن‌ها که از شاخصه‌های روش تحلیل گفتمان است، امکان‌پذیر می‌باشد. یافته‌های این روش، منجر به تحلیل مضمونی محتوا و در نتیجه تکمیل شبکه مفهومی تحقیق می‌شود. برای این کار، کلیدواژه خُسر و بعضی مشتقات آن در کنار مضامین مرتبط با ایمان‌ناپذیری، محور تحلیل قرار می‌گیرند.

#### جدول ۲: تحلیل مضمون خُسران و تکذیب

«و یوم یحشورهم کأن لم یلبثوا إلا ساعة من النهار یتعارفون بینهم قد خسر الّذین کذبوا بِلقاء الله و ما کانوا مُهتدین» (یونس: ۴۵)			
کدگذاری	مضامین فرعی	مضمون اصلی	کلیدواژگان مرتبط
M1	محشور شدن مردگان	ایمان‌ناپذیری زیان کاران	خُسران، کذبوا، ما کانوا مهتدین
M2	مسجل شدن کوتاهی حیات دنیا در روز حشر بر مردگان		
M3	شناخت مردگان در روز حشر از همدیگر		

M4	تکذیب دیدار خدا در آخرت، عامل خسر و زیان			
«الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعْبًا كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعْبًا كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا» (اعراف: ۹۲)				
<b>کدگذاری</b>	<b>مضامین فرعی</b>	<b>مضمون اصلی</b>	<b>کلیدواژگان مرتبط</b>	<b>N</b>
N1	تکذیب انبیاء الهی توسط اقوامشان	اهل تکذیب؛	کذبوا،	
N2	عذاب سریع خداوند در پی تکذیب انبیاء الهی توسط اقوام	همان زیان کاران	خاسرین	
«فَدَحَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِإِيقَاعِ اللَّهِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمْ السَّاعَةُ بَعْتَهُ قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أُوزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ» (انعام: ۳۱)				
<b>کدگذاری</b>	<b>مضامین فرعی</b>	<b>مضمون اصلی</b>	<b>کلیدواژگان مرتبط</b>	<b>O</b>
O1	پشیمانی تکذیب کنندگان دیدار خدا در قیامت	زیان کار بودن اهل تکذیب	خسر، کذبوا	
O2	ناگهانی بودن وقوع قیامت			
«أُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (هود: ۲۱)				
<b>کدگذاری</b>	<b>مضامین فرعی</b>	<b>مضمون اصلی</b>	<b>کلیدواژگان مرتبط</b>	<b>P</b>
P1	دروغ بافی؛ یکی از طرق مقابله با حق	اهل کذب بودن	خسروا، یفترون	
P2	بی ثمری اعمال اهل افترا و تکذیب	اهل خُسر		

یافته‌های بدست آمده از جدول شماره (۲) تحلیل محتوای مضمونی، بدین شرح است:

۱. بعضی مفسران مراد از «ما کانوا یفترون» را همان دروغ‌ها و کذب‌هایی دانسته‌اند که در دنیا دچار آن بوده‌اند و بر خداوند بسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۹۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۴۷). فارغ از این تفاسیر، مرجع ضمیر در عبارت «أُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ» در سه آیه قبل تر تصریح شده است و تکذیب کنندگان را کسانی دانسته که به خود زیان رسانده‌اند: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَٰئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَىٰ رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَٰؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَّبُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» (هود: ۱۸) از این جهت، برقراری ارتباط میان خُسر و تکذیب، کاملاً مستند به سیاق و حتی ظاهر آیات است.

إحصاء مضامین اصلی آیات در ردیف‌های M و N و O و P به روشنی نشان می‌دهد اصلی‌ترین عامل خُسران انسان که قابلیت ایمان‌آوری او را تضعیف می‌کند، «تکذیب‌گری» است. جمع یافته‌های حاصل از جدول شماره (۱) و شماره (۲) و تصریح برخی مضامین اصلی (ردیف N) و مضامین فرعی (کد M4) اثبات می‌کند که اهل تکذیب بدین سبب ایمان‌آور نیستند که تکذیب آن‌ها را به خُسرانِ نفس کشانده است. همچنین بر اساس نتایج حاصل از مضامین فرعی جدول شماره (۲)، مواجهه خدای متعال با مکذبان، بیشتر از جنس تهدید و ذکر عاقبت و سرنوشت سوئی است که در گذشته دامن‌گیر آن‌ها شده و در آینده هم به آن‌ها خواهد رسید. چنین واکنشی از سوی خداوند، می‌تواند بیانگر وضعیت ناامیدکننده اهل تکذیب در ایمان‌آوری و عاملیت تکذیب در خُسرانِ نفس انسان باشد.

### ۲-۳. عامل تکذیب در انسان

معلوم شد که تکذیب عامل خُسران نفس است و نفسی که دچار خُسر شده باشد، قابلیت ایمان‌آوری را از دست داده و لذا ایمان‌پذیر نخواهد بود. اما اینکه چه عاملی موجب می‌شود انسانی که فطرتاً مستعد پذیرش ایمان است، نه تنها از پذیرش خودداری کند که به انکار و تکذیب آیات روی آورد، یافته‌های حاصل از مضامین فرعی جدول تحلیل محتوای مضمونی شماره (۱) نشان می‌دهد ایمان‌ناپذیری مورد نکوهش قرآن، سه شاخص کلی دارد:

- ایمان‌ناپذیری بخاطر مواجهه با إنذار، برهان و بیّنات رسولان حق (کدهای B1، C1، D5، I2 و I3).

- نقض حقیقت با وجود حصول شناخت قطعی از آن (کد E3).

- ارتکاب رفتارهای سفیهانه همچون قتل اولاد (کد G1).

شاخص اول از مقاومت در برابر دعوت رسولان الهی حکایت دارد؛ مقاومت در برابر دعوت، ولو ممکن است به طور مستقیم به معنای انکار موضوع دعوت نباشد، اما نشان‌دهنده بی‌اعتنایی و بی‌تفاوتی نسبت به آن است. شاخص دوم نشان‌دهنده عدم التزام عملی انسان به

علم خود است؛ از اینجا معلوم می شود صرف شناخت و علم، نمی تواند ایمان آور باشد و لذا سرمایه اصلی انسان برای ایمان پذیری، به امر دیگری برمی گردد.

شاخص سوم دلالت می کند به اینکه انسان ولو هنوز در دایره دین و تشریح داخل نشده باشد، انتظار می رود برخی از رفتارهایی را که زشت بودن آنها معلوم است، مرتکب نشود. ارتکاب اعمالی که انسان در وجدان خود زشت بودن آنها را تشخیص می دهد، قابلیت ایمان آوری انسان را تضعیف می کند. این شاخص می تواند به قوه عقل عملی در انسان که هم مُدرک کارهای نیک از بد است و هم به جواز یا عدم جواز فعل حکم می دهد، اشاره داشته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۹۸). کما اینکه لفظ سفاهت در آیه «قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ حَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» (أنعام: ۱۴۰)، می تواند قرینه‌ای بر همین نکته باشد. واژه «سَفَهًا» از ماده «سفه» است. این واژه زمانی که در امور نفسانی استعمال شود، بر نقصان عقل دلالت می کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۱۴).

از اینجا معلوم می شود برخی رفتارها خلاف عقل است و عقل بطور مستقل می تواند ممیز خوب یا بد بودن آنها باشد و کسانی که مرتکب رفتاری مثل «قتل اولاد» یا «تحریم ارزاق الهی بر خویش» شده‌اند، در واقع خلاف تشخیص عقل عمل کرده‌اند. علامه طباطبایی (ره) ذیل آیات ۱۰ و ۱۱ سوره مطففین: «وَيَلِّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ. الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ» شرح مفصلی پیرامون عاملیت رفتارهای سوء غیردینداران در کشاندن آنها به وادی تکذیب دارد. از نظر ایشان سیاق آیات به گونه‌ای است که نشان می دهد مذمت آیه، فقط شامل کافران می شود و فاسقان از اهل ایمان را در بر نمی گیرد. مراد از تکذیب هم تکذیب زبانی و هم تکذیب عملی است؛ به این معنی که گناه زیاد، انسان را به نقطه‌ای می کشاند که به کلی منکر و مُکذِّب حقایق می شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۳۳).

از مضمون فرعی L3 که تکذیب‌گری را معلول طبع یا ختم قلب دانسته، استفاده می شود که این نوع رفتارهای سوء، ابتدا موجب ختم یا طبع قلب می شوند و طبع قلب است که انسان را به وادی تکذیب می کشاند.



طبع یا ختم قلب همان بسته شدن قلب از درک حقایق است که مجازات طبیعی مجموعه‌ای از اعمال ناشایست است. معلوم می‌شود ایمان، کارکرد قلب است و ایمان‌ناپذیری ابدی در صورتی رخ می‌دهد که قلب از درک حقایق بسته بماند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۱۶). از این نظر، رفتارهای سوئی که انسان غیردیندار مرتکب می‌شود در حالی که سوء بودن آن‌ها معلوم و محکوم عقل عملی او است، موجب بسته شدن قلب از درک حقایق و در نتیجه تکذیب‌گری می‌شود. تکذیب آیات، موجب خُسران نفس و در نتیجه فقدان قابلیت ایمان‌پذیری می‌شود.

### ۳-۳. بررسی عاملیت «ملاً» در تکذیب‌گری اقوام

مطابق نمودار ۲ (سنجش فراوانی کلیدواژه‌گان)، «ملاً» در کنار مفاهیمی چون «افتراء»، «فسق»، «سفاهت»، «جرم»، «تکبیر» و «ظلم» از عوامل ایمان‌ناپذیری بر شمرده شد. مفهوم ملاً یک تفاوت معنادار با سایر مفاهیم دارد و آن اینکه دیگر مفاهیم، همه از سنخ رفتار و منش هستند، اما ملاً بر گروهی از انسان‌ها دلالت دارد. از این جهت، بررسی نقش این مفهوم در تکذیب‌گری اقوام حائز اهمیت است. «ملاً» بر گروهی دلالت دارد که همه بر یک نظر مشترک متفق هستند و در آنظار جامعه قرار دارند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۷۶). وجه تسمیه این واژه آن است که چشم و دل بیننده از ظاهر آن‌ها پر می‌شود. اشراف و رؤسای یک قوم را ملاً می‌گویند و این‌ها کسانی هستند که عموم مردم به سخن آن‌ها رجوع می‌کنند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹۶).

بنابراین معلوم می‌شود گروه ملاً خواص یک جامعه هستند که از نوعی مرجعیت فکری و ارشادی برای جامعه برخوردارند. از تحلیل موارد کاربرد ملاً در قرآن روشن می‌شود نقش این گروه، یک نقش کاملاً منفی و مذمت‌آمیزی است و تنها در یک مورد، نقش منفی ندارند و زمانی است که حضرت سلیمان (ع) از ملاً خود درخواست می‌کند تخت ملکه سبأ را برای او بیاورند: «قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ» (نمل: ۳۸).

ملاً در مجاورت رأس قدرت قرار دارند و زمینه پیدایی و تداوم قدرت و سیطره بر مردم را برای حاکمانی که در رأس جامعه قرار دارد، فراهم می‌کنند. با بعثت انبیاء الهی، این گروه جزو اولین کسانی هستند که به مخالفت با انبیاء و موضع‌گیری علیه آن‌ها اقدام می‌کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، صص ۲۳۷ تا ۲۴۰). با روش تحلیل گفتمان و بررسی رابطه هم‌نشینی کلمه «ملاً» با کلمه «تکذیب»، یافته‌های جالب توجهی حاصل می‌شود. از کنار هم قرار دادن آیات ۶۰ و ۶۴ اعراف که در سیاق مشترک قرار دارند، روشن می‌شود با بعثت انبیاء الهی، اولین گروهی که به مخالفت با آن‌ها اقدام می‌کنند، خواص و اشراف قوم یعنی ملاً هستند، لذا موضع مخالفت ملاً، یک موضع قاطع و علنی است.

همچنین با بررسی رابطه هم‌نشینی ملاً با تکذیب در آیات هم‌سیاق ۸۸ و ۹۰ و ۹۲ سوره اعراف اقدامات ملاً منحصر به ابراز موضع نیست، آن‌ها در دو سطح و با دو ابزار اقدامات خود را پیش می‌برند: یکی سطح رسولان الهی و با ابزار تهدید و دیگری سطح جامعه و با ابزار تبلیغ و تحریف. تکذیب انبیاء الهی به عنوان یک مرحله جدی در تقابل با جریان رسالت، به پشتوانه اقدامات ملاً تحقق یافته است. در واقع تهدید رسول الهی از یک طرف و جهت‌دهی افکار مردم به سمت مخالفت با جریان رسالت از طرف دیگر، مردم را به وادی تکذیب جریان رسالت کشانده است. این آیات بدین شرح است:

همچنین رابطه هم‌نشینی آیات هم‌سیاق ۲۴ و ۲۶ سوره مؤمنون، بر گسترده‌گی تلاش فکری و تبلیغی ملاً با هدف همراه کردن مردم با خود و در تقابل با رسولان الهی، دلالت دارد و نشان می‌دهد ملاً اغلب به جای اثبات خود و قدرت حاکم، بر شبهه‌پراکنی راجع به رسولان الهی و نفی آن‌ها تمرکز دارند. بررسی دیگر آیات قرآن نشان می‌دهد ملاً، حتی قدرت حاکم را علیه جریان رسالت تحریک می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۲۲). همچنانکه اشراف قوم فرعون، اینطور با او سخن گفته‌اند: «وَ قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَ تَدْرُؤُا مُوسَىٰ وَ قَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ يَدْرُوكَ آلِهَتَكَ قَالَ سَنُقَاتِلُهُمْ أَبْنَاءَهُمْ وَ نَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَ إِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ» (اعراف: ۱۲۷). بنابراین می‌توان اینطور گفت که عموم مردم با آغاز بعثت انبیاء، هرچند ممکن است در حالت بی‌تفاوتی باشند، اما در موضع تکذیب قرار ندارند.

اقدامات ملاً که در مجاورت قدرت حاکم حضور دارند، مردم را به سمت تکذیب رسالت سوق می‌دهد. تأثیرپذیری مردم از ملاً جامعه خویش، ناشی از جایگاهی است که ملاً دارند و از نوعی مرجعیت فکری برای مردم برخوردارند. در نهایت، سه نقش اساسی برای ملاً متصور است:

- نقش مشورتی حمایتی برای قدرت حاکم
- نقش تأثیرگذاری فکری بر مردم
- نقش تقابلی در مواجهه با جریان رسالت

#### ۴-۳. نسبت سنجی تکذیب با ظلم و فسق

ذیل جدول شماره (۱) اشاره شد که مضامین اصلی برخی آیات بر «ایمان‌ناپذیری فاسقان» (ردیف H) و «ایمان‌ناپذیری ظالمان» (ردیف I) تصریح دارد. در یک نگاه اولیه شاید این طور به نظر برسد که این دو مضمون، قاعده اکتشافی این پژوهش را که مبتنی بر رابطه علت معلولی میان تکذیب و خُسر و ایمان‌ناپذیری بوده بر هم می‌زند، اما دقت در بعضی آیات که متضمن کلیدواژگان اِحصائی «الذین فسقوا» (ردیف H) و «ظلموا» (ردیف I) هستند، لایه‌های عمیق‌تری از بحث را روشن می‌نماید. تبیین مصادیق ظلم و فسق در قرآن، نظم تدبیری قرآن به عنوان یک مجموعه منسجم به هم پیوسته را بیش از پیش آشکار و صحت ادعای مذکور در آیه ۸۲ سوره نساء روشن‌تر می‌شود: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا».

با بررسی مصادیق این دو مفهوم در قرآن، معلوم می‌شود مصادیق اتم فسق و ظلمی که در آیات مورد بحث مانع ایمان‌آوری معرفی شده‌اند، همان «تکذیب» است. خدای متعال در آیه ۴۹ سوره أنعام، در توصیف تکذیب‌کنندگان و بیان عقبه رفتاری آن‌ها، آن‌ها را به فسق معرفی کرده است: «وَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَكْسَهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ». برخی مفسران مراد از فسق در این آیه را تکذیب آیات دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۴۵).

همچنین در آیه ۲۰ سوره سجده، وجه ارتباط میان فسق و تکذیب بطور صریح تری بیان شده است: «وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ» صاحب تفسیر المیزان ذیل این آیه و با استناد به جمله آخر آیه یعنی «الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ»، تصریح می کند که مراد از فاسقان، همان کاذبان هستند: «أن المراد بالذین فسقوا هم منکرو المعاد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۶۴). همچنین راجع به کلیدواژه «ظلموا» (ردیف I) در آیه ۱۳ سوره یونس، چهار آیه بعد و در یک سیاق واحد یعنی در آیه ۱۷ سوره یونس، مراد از ظالمان را بیان کرده است: «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ» از این آیه استفاده می گردد که اعظم ظلم، دروغ بستن به خداوند یا تکذیب آیات الهی است؛ وجه تناسب آن هم این است که بزرگی ظلم به نسبت بزرگی متعلق آن است و چون متعلق ظلم در تکذیب، خدای سبحان است، پس تکذیب هم بزرگترین ظلم قلمداد می شود (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۱، ص ۲۸۷).

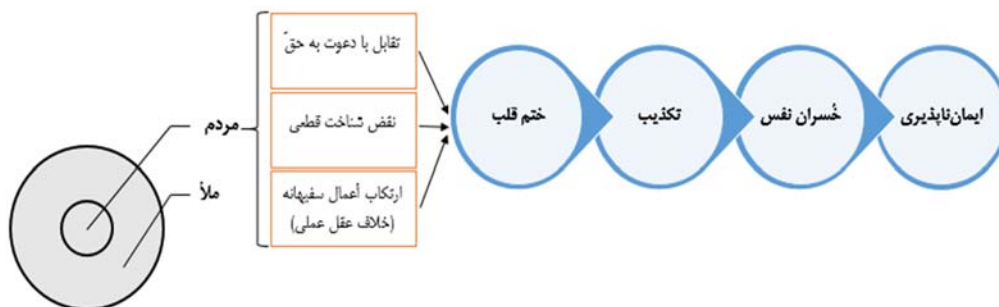
آیه دیگری که با ارتباط برقرار نمودن با یکی از کلیدواژه های اصلی جدول تحلیل محتوا یعنی «خسران» بر این معنا تأکید می ورزد و آن را تأیید می کند، آیه ۹ سوره اعراف است: «وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ يَمَّا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ» استفاد از ظاهر این آیه، خُسران نفس به واسطه ظلم به آیات خدا است. اینکه دقیقاً مراد از ظلم به آیات چیست، به پشتوانه یافته های حاصل از دو جدول تحلیل محتوا می توان ادعا نمود که مصداق بارز ظلم به آیات، «تکذیب آیات» است. این ادعا بر دو استدلال مقدمی استوار است؛ اولاً عامل ایمان ناپذیری انسان، خُسران نفس انسان است و عامل اصلی خُسران، تکذیب بیان شد. ثانیاً بزرگترین ظلمی که مانع ایمان آوری شده، تکذیب است؛ بنا بر این دو مقدمه، طبعاً ظلمی که موجب خُسران نفس است، می بایست تکذیب و انکار حقایق بوده باشد؛ کما اینکه بعضی مفسران به همین نظر صحیح گذاشته اند (فیض کا شانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۸۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۶).

بنابراین قاعده مختار این پژوهش با عاملیت فسق و ظلم در ایمان‌ناپذیری انسان، نه تنها مخدوش نمی‌گردد که با تبیین لایه‌های عمیق‌تری از ارتباطات معنادار مفاهیم و مضامین، تقویت نیز می‌گردد.

#### ۴. نمودار مفهومی عوامل ایمان‌ناپذیری

بر پایه‌ی تحلیل محتوای صورت گرفته از عبارات چهارگانه «لا یؤمنون»، «لا یؤمنوا»، «ما کانوا لیؤمنوا» و «ما کانوا مهتدین» به روش تحلیل محتوای مضمونی و استفاده از روش تحلیل گفتمان، شبکه‌ای از مضامین و مفاهیم مرتبط با آن‌ها چون «تکذیب»، «طبع یا ختم قلب»، «خُسران»، «ظلم» و «فسق» به دست می‌آید. این شبکه مفهومی در مواضع متعددی از قرآن مطرح شده است که گاهی به واسطه رابطه سیاقی و گاهی رابطه مضمونی کاملاً با هم مرتبط هستند. محور قرار گرفتن هر یک مفاهیم فوق در جدول‌های تحلیل محتوای مضمونی، گویای نظم دقیق قرآن و نقش تبیین‌کنندگی هر یک از آن مفاهیم برای دیگر مفاهیم است. ایمان‌ناپذیری در گروهی از انسان‌ها، معلول چندین عامل اساسی است که با هم در یک رابطه طولی هستند. مردم با قرار گرفتن درون محیطی که ملاً در جهت تکذیب جریان رسالت ایجاد کرده‌اند، مبتلا به رفتارهایی می‌شوند که آن‌ها را دچار ختم و طبع قلب می‌کند، طبع قلب آن‌ها را به تکذیب‌گری و خُسران و در نهایت ایمان‌ناپذیری می‌کشاند. مدل نموداری زیر می‌تواند گویای روابط موجود میان عوامل مزبور باشد:

نمودار ۳: رابطه عوامل ایمان‌ناپذیری



## نتیجه گیری

تمام انسان‌ها ذاتاً و خداداد قابلیت ایمان‌پذیری دارند و هیچ انسانی از ابتدا فاقد چنین قابلیت و استعدادی نیست. وجود چنین استعدادی در انسان است که بستر و زمینه را برای پذیرش دعوت رسولان الهی به حقیقت فراهم می‌آورد. این قوه و استعداد، به واسطه عواملی شدت و ضعف می‌پذیرد، اما هرگز نابودشدنی نیست.

در منطق قرآن مجید، گروهی از انسان‌ها هستند که چنین قابلیت در وجود آن‌ها کارکرد خود را از دست داده و چنان تضعیف شده که هرگز ایمان‌پذیر نخواهند شد. استعمال تعبیر چهارگانه «لا یؤمنون» و «لا یؤمنوا» و «ما کانوا لیؤمنوا» و «ما کانوا مهتدین» در مواضع متعددی از قرآن، بر همین اصل دلالت دارد. واکاوی عبارات مزبور با استفاده از فن تحلیل محتوای مضمونی و روش تحلیل گفتمان، نشان می‌دهد که ایمان‌ناپذیری گروهی از انسان‌ها معلول چند عامل اساسی است که خود شبکه‌ای از مفاهیم و مضامین معنادار به هم پیوسته و مرتبط را تشکیل می‌دهند. این شبکه مفهومی که متشکل از مفاهیم کلیدی «تکذیب»، «طبع یا ختم قلب»، «خُسران»، «ظلم» و «فسق» است، همه مفاهیم آن ضمن اینکه بر مدار ایمان‌ناپذیری می‌چرخند و با آن ارتباط دارند، میان همدیگر نیز روابط منسجم معناداری دارند.

ایمان‌ناپذیری معلول خُسرانِ نفس انسان و خُسرانِ نفس معلول تکذیب‌گری و تکذیب معلول طبع قلب است. انسان غیردینداری که قابلیت ایمان‌آوری دارد، بر اثر کنش‌های خلاف عقل عملی، دچار طبع قلب می‌شود؛ اصلی‌ترین عاملی که زمینه‌ساز ورود عموم مردم به مرحله تکذیب جریان رسالت است، عامل ملاً یا اشراف و خواص قوم هستند. ملاً با اقدامات خود، فضای جامعه را مساعد تکذیب جریان رسالت قرار می‌دهند. بر این اساس، انسان‌هایی که خارج از دایره دین هستند، متأثر از قوه درونی خود که تمیز دهنده خوب از بد است، باید رفتارهای خود را مراقبت نمایند. رفع اصلی‌ترین عامل رواج فسق و ستم در سطح جامعه و اصلی‌ترین مانع دین‌پذیری یعنی ملاً مُکذَّب، راه را برای دین‌پذیری جامعه یا حداقل کاهش هزینه‌های دین‌ناپذیری تسهیل می‌کند.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغة**، چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
۴. باردن، لورنس، (۱۳۷۵م)، **تحلیل محتوا**، ترجمه: ملیحه آشتیانی و محمد یمینی دوزی، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۵. جانی‌پور، محمد؛ شکرانی، رضا، (۱۳۹۲ش)، «رهاورد‌های استفاده از روش تحلیل محتوا در فهم احادیث»، **فصلنامه پژوهش‌های قرآن و حدیث**، شماره ۴۶.
۶. خامنه‌ای، علی، (۱۳۹۶ش)، **تفسیر سوره بقره**، چاپ اول، تهران: انقلاب اسلامی.
۷. خوبی، ابوالقاسم، (۱۴۰۸ق)، **البیان فی تفسیر القرآن**، چاپ پنجم، بیروت: دارالزهراء.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، **مفردات ألفاظ القرآن**، چاپ اول، بیروت: دارالقلم.
۹. صافی، محمود بن عبدالرحیم، (۱۴۱۸ق)، **الجدول فی اعراب القرآن**، چاپ چهارم، بیروت: دار الرشید.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
۱۲. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵ش)، **مجمع البحرین**، چاپ سوم، تهران: مرتضوی.
۱۳. طیب، عبدالحسین، (۱۳۷۸ش)، **أطیب البیان فی تفسیر القرآن**، چاپ دوم، تهران: اسلام.
۱۴. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، **تفسیر نور الثقلین**، چاپ چهارم، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۱۵. عسکری، حسن بن عبدالله، (۱۴۰۰ق)، **الفروق فی اللغة**، چاپ اول، بیروت: دار الآفاق الجدیده.
۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، **العین**، چاپ دوم، قم: هجرت.

۱۷. فضل الله، محمدحسین، (۱۴۱۹ق)، **من وحی القرآن**، چاپ دوم، بیروت: بنیاد دایره المعارف اسلامی.
۱۸. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۵ق)، **تفسیر الصافی**، چاپ دوم، تهران: الصدر.
۱۹. کریپندورف، کلاوس، (۱۳۷۳ش)، «تجزیه و تحلیل محتوا»، **فصلنامه رسانه**، سال اول، شماره ۱.
۲۰. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸ش)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. نئوندورف، کیمبرلی ای، (۱۳۹۵ش)، **راهنمای تحلیل محتوا**، مترجمان: حامد بخشی و وجیهه جلائیان بخشنده، چاپ اول، مشهد: جهاد دانشگاهی.



### **Bibliography:**

1. The Holy Quran
2. Ibn Fāris A. Mu'jam Maqāyīs al-Lughah. Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmi; 1404 AH.
3. Ibn Manzūr MbM. Lisān al-'Arab. Beirut: Al-Fikr; 1414 AH.
4. Bardin L. L'analyse de Contenu. Trans. into Persian: Maliheh Ashtiyani and Mohammad Yamani Douzi. Tehran: Shahid Beheshty University Press; 1375.
5. Janipoor M and Shokrani R. Outcomes of the Use of Content Analysis Method in Understanding Hadiths. Qur'an and Haith Researches 2014, 46 (2).
6. Khamenei A. The Commentary of Surah Bara'ah. Tehran: Islamic Revolution; 2018.
7. Khū'ī S. 'A. Al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. 5th ed. Beirut: Dar al-Zahra; 1408 AH.
8. Rāghib Iṣfahānī ḤbM. Mufradāt Alfāz al-Quran. Beirut: Dar al-Qalam; 1412 AH.
9. Ṣāfī MbA. Al-Jadwal fī 'I'rāb al-Qur'an. 4th ed. Beirut: Dar al-Rashid; 1418 AH.
10. Ṭabāṭabāeī SMH. Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an. Qom: Islamic Publications Office; 1417 AH.
11. Ṭabrisī FbH. Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. 3rd ed. Tehran: Naser Khosrov Publications; 1994.
12. Ṭurayhī FDbM. Majma' al-Baḥrayn. 4th ed. Tehran: Mortazavi; 1997.
13. Ṭayyib S.A. Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. 2nd ed. Tehran: Islam Publications; 2000.
14. 'Arūsī Ḥuwayzī 'AAJ. Nūr al-Thaqalayn. 4th ed. Qom: Esmaeelian Publications; 1415 AH.
15. 'Askarī HbA. Al-Furūq fī al-Lughah. Beirut: Dar al-Āfāq al-Jadīdah; 1400 AH.
16. Farāhīdī KhbA. Kitāb al-'Ayn. 2nd ed. Qom: Hijrat Publication; 1409 AH.
17. Faḍl Allah S. MH. Tafsīr min Waḥy al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Milāk lil-Ṭibā'at wa al-Nashr; 1419 AH.
18. Fayḍ Kāshānī MM. Al-Tafsīr al-Sāfī. 2nd ed. Tehran: Al-Ṣadr; 1415 AH.

19. Krippendorff K. Content analysis: An Introduction to Its Methodology. Np: Resaneh; 1995.
20. Mostafawi H. Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qur'an al-Karīm. Tehran: Islamic and Culture Ministry; 1990.
21. Makarem Shirazi N. Nemooneh Commentary. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah; 1994.
22. Kimberly A.N. The Content Analysis Guidebook. Trans. into Persian: Hamed Bakhshi and Vajihe Jalaeiyan Bakhshandeh. Mashhad: Jahad-e Daneshgahi; 2017.



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

سال هفدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹، پیاپی ۴۸، مقاله پژوهشی، صص ۱۷۵-۲۱۲

## گفتمان کاوی جریان‌های نفوذ فکری - فرهنگی دشمنان

در عصر امیرالمؤمنین علی (ع.ا.س.)

میثم مطیعی<sup>۱</sup>

محمد عتروت دوست<sup>۲</sup>

مرتضی سلطانی<sup>۳</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2020.30104.2757

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۲

### چکیده

نفوذ بیگانگان و دشمنان در سرزمین و فکر مسلمانان، سابقه‌ای به وسعت تاریخ اسلام دارد. دشمنان جبهه‌ی حق به دلیل احساس استعلاء و خودبزرگ‌بینی، هم‌ترازی قدرت‌های دیگر را برای خود ناپسند دانسته و کوشیده‌اند با اتخاذ راهبردهای مناسب جنگ سخت یا نرم، در مسیر حرکت آنان انحراف ایجاد نمایند. گفتمان نهضت حق را ساقط کنند. بر این اساس، آنچه می‌تواند راهگشای فهم بسیاری از جریانات سیاسی تاریخ اسلام و کشف تاکتیک‌های

<sup>۱</sup> استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، تهران، ایران. dr.motiee@isu.ac.ir

<sup>۲</sup> استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. (نویسنده

مسئول) Etratdoost@sru.ac.ir

<sup>۳</sup> کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، تهران، ایران.

mor.soltani@isu.ac.ir

جبهه‌ی دشمن برای نفوذ در جامعه اسلامی باشد، شناسایی گفتمان‌های غالب و مغلوب جبهه‌های حق و باطل است. در میان روش‌های پژوهش و تحقیق در گزارش‌ها، روش «تحلیل گفتمان پدام» در فهم نظام‌مند از تاریخ بسیار مؤثر است چراکه با اتکاء به دو سطح عمده‌ی تحلیل متن و فرامتن، به توصیف، دریافت و تفسیر رویدادهای اجتماعی و سیاسی می‌پردازد. نگارندگان در این تحقیق کوشیده‌اند تا بر اساس این روش، اندیشه و سیاست جریان‌های متخاصم حاکم بر عصر امام علی (علیه السلام) را از لابه‌لای گزارش‌های تاریخی معتبر، بازسازی و با طراحی الگویی از نفوذ این جریانات، رفتارشناسی دشمنان آن حضرت (علیه السلام) را ترسیم نمایند. بر اساس نتایج به‌دست آمده، استراتژی عمده‌ی دشمنان برای نفوذ در جامعه اسلامی؛ موج‌آفرینی، هجمه و سیع تبلیغاتی، هیاهوی سیاسی، فریب افکار عمومی، تقدس‌آفرینی کاذب و سوء‌استفاده از جهل مردم بوده است.

**واژه‌های کلیدی:** امام علی (علیه السلام)، دشمن‌شناسی، نفوذ، تحلیل گفتمان، جنگ نرم.

### مقدمه و طرح مسئله

دشمنان هر نظام و مکتبی اعم از دینی یا غیردینی، بر آنند تا برای ضربه زدن و اجرایی ساختن سیاست‌های خصمانه‌ی خود، طرح‌ها و نقشه‌هایی را سامان داده و رقیبی که اندیشه‌ها و آرمان‌هایش با منافع آن‌ها در تضاد است را از صحنه خارج کنند. از صدر اسلام تاکنون؛ منافقان، اهل کتاب و سایر دشمنان دین در تلاش بوده‌اند تا به هر نحو ممکن، روزنه‌ای برای نفوذ در جامعه‌ی اسلامی و تحت تأثیر قرارداد عقاید، فرهنگ، اقتصاد و... مردم آن بیابند.

دشمنان، هنگامی که در خود توان رویارویی نظامی و مستقیم را نبینند، می‌کوشند از نقاط ضعف مسلمانان بهره ببرند چرا که بر اساس آیات قرآن کریم، ارتداد و همرنگ شدن مسلمانان با کفار، آرزوی قلبی کفار بوده و اگر به مسلمانان دسترسی پیدا کنند از دشمنی دریغ نخواهند کرد: «إِنْ يَتَفَوَّهُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَسْطُورُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ» (الممتحنة: ۲)؛ آنها اگر بر شما مسلط شوند دشمنان (سرسخت) شما خواهند بود و دست‌ها و زبان‌هایشان را به بدی به سوی شما خواهند گشود، و همیشه دوست دارند که شما کافر شوید.

همچنین برنامه دشمنان همیشگی بوده و تا برگرداندن مسلمان به آیین کفرآلود خود، از پا نخواهند نشست: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأُوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ» (ابراهیم: ۱۳)؛ و آنان که کفر ورزیدند به رسولان خود گفتند: ما حتما شما را از سرزمین خود بیرون خواهیم کرد مگر آنکه به آیین ما بازگردید پس پروردگارشان به آنها وحی کرد که مسلماً ستمکاران را هلاک خواهیم کرد.

از آنجا که برنامه دشمنان برای تضعیف و تخریب جامعه اسلامی همیشگی است، لذا یکی از وظایف جامعه اسلامی، دشمن‌شناسی و شناسایی استراتژی‌ها و تاکتیک‌هایی است که دشمنان برای پیشبرد اهداف شوم خود برمی‌گزینند. گاهی مواجهه‌ی دشمنان، مستقیم بوده و علناً شمشیر تجاوز بر اسلام و مسلمانان را برکشیده و بر طبل عداوت می‌کوبند؛ گاهی هم از رویارویی مستقیم مأیوس شده، موقتاً دشمنی صریح را کنار گذاشته و با چهره‌ای منافقانه، لباس دوستی یا بی‌طرفی بر تن می‌کنند، اما در عین حال دشمنی خود را حفظ کرده، از راه‌هایی دیگر برای اعمال نفوذ در طرف مقابل استفاده می‌جویند.

بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد مهم‌ترین عاملی که دشمنان را در رساندن به اهداف و اعمال تاکتیک‌هایشان جهت نفوذ یاری می‌دهد، استفاده از نقاط ضعف طرف مقابل است و همین موضوع، راه را برای نفوذ دشمن باز می‌کند. ابلیس نیز برای اولین بار هنگامی که می‌خواست در حضرت آدم و حوا (ع.ا.س) نفوذ کند از نقطه‌ی ضعف آنها استفاده کرده و مسئله‌ی جاودانگی انسان و ملک شدن آنها را مطرح نمود: «... وَ قَالَ مَا كَمَا رَبُّكُمْ عَزَّ

هَذِهِ الشَّجَرَةُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَلَكِينَ أَوْ تَكُونَ مِنَ الْخَالِدِينَ» (الأعراف: ۲۰)؛ ... و گفت: «پروردگارتان شما را از این درخت نهی نکرده مگر بخاطر اینکه (اگر از آن بخورید، فرشته خواهید شد، یا جاودانه (در بهشت) خواهید ماند!».

طبعاً نظام حکومتی امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) نیز از این قاعده مستثنا نبوده و به جهت اندیشه‌های ستم‌ستیزانه و آرمان‌های عدالت‌خواهانه‌ای که در ضمیر روشن آن حضرت بوده، با دشمنانی از خارج و داخل که منافعشان نه تنها منطبق با اسلام نیست؛ بلکه در مغایرت با آن است، مواجه بوده‌اند.

### طرح مسئله

دوران زندگانی و حکمرانی امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) به‌عنوان حادثه‌خیزترین دوران از تاریخ اهل بیت (علیهم السلام)، ظرفیت بسیار بالایی در دریافت الگو از سیره‌ی ایشان برای مواجهه با نفوذ دشمن دارد. فراز و نشیب‌های فراوان دوران حیات آن حضرت آنقدر بسیار است که علامه جعفر مرتضی‌عاملی سیره‌ی صحیح ایشان را در ۵۴ جلد جمع‌آوری کرده که در قیاس با وقایع سایر ائمه (علیهم السلام) بی‌سابقه است. حکومت پنج‌ساله‌ی ایشان در تلاقی با سه جریان عمده‌ی دشمنان از ناحیه ناکثین، قاسطین و مارقین بوده است. منظور از دشمنان حکومت امام علی (علیه السلام) نیز همین جریانات سه‌گانه به همراه جریان نفاق داخلی است که در زمان حیات ایشان حضور داشتند.

مؤلفان این مقاله با الهام از فرمایشات رهبر معظم انقلاب اسلامی و تأکید بسیار ایشان بر ضرورت توجه به نفوذ دشمن در جامعه اسلامی، به تتبع در گزارش‌های تاریخی دوران حکومت امام علی (علیه السلام) پرداخته و تلاش کرده‌اند با استفاده از تکنیکی خاص در میان روش‌های تحلیل گفتمان، به گونه‌شناسی تاکتیک‌ها و راهکارهای نفوذ دشمنان پرداخته و الگوی این رخداد خطیر را در سیره‌ی آن حضرت (علیه السلام) تبیین نمایند.

بر این اساس، وجه نوآوری این مقاله، اولاً استفاده از یک روش تحقیق میان‌رشته‌ای و متن‌محور برای تحلیل جریان‌های تاریخی صدر اسلام بوده و ثانیاً؛ به گونه‌شناسی و طبقه‌بندی مصادیق انواع نفوذهای فکری — فرهنگی دشمنان پرداخته و ثانیاً؛ گزارشی اجمالی از اقدامات امام علی (ع.ا.س) در مقابل جریان‌های نفوذ بیان کرده است. لذا سؤالات اصلی تحقیق عبارتند:

۱. عمده‌ی مصادیق نفوذ فکری — فرهنگی دشمنان عصر امیرالمؤمنین علی (ع.ا.س) چه بوده است؟
۲. از گفتمان کاوی این مصادیق، چه نتایج حاصل می‌شود؟
۳. الگوهای نفوذ دشمنان در جوامع اسلامی چگونه است؟

### پیشینه تحقیق

در رابطه با موضوع کلی دشمن‌شناسی و تبیین راهکارهای دشمنان برای مقابله با جوامع اسلامی، کتب و مقالات متعددی نگاشته شده است، ولیکن کمتر پژوهشی به صورت روشمند، مصادیق یک اقدام خاص (نفوذ) را در یک دوره زمانی خاص (دوران امام علی) تحلیل و گونه‌شناسی نموده است. به‌عنوان نمونه اصغر افتخاری و رمضانعلی عبدی در مقاله «گونه‌شناسی جنگ نرم در قرآن کریم» عمدتاً انواع گونه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی جنگ نرم را توصیف کرده و کمتر به موضوع نفوذ پرداخته‌اند.

محمدباقر بابایی نیز در مقاله «عرصه راهبرد مقابله با نفوذ از منظر قرآن کریم» فقط راهکارهای مواجهه با نفوذ دشمن از منظر قرآن کریم را معرفی نموده و مصادیقی برای آن بیان نکرده است. در دیگر آثار تاریخی نیز ذکر مصادیق بدون تحلیل و گونه‌شناسی و طبقه‌بندی بوده و لذا کاملاً با محتوای مقاله مذکور متفاوت است چراکه این پژوهش، با صبغه‌ای اجتماعی و سیاسی قصد دارد ضمن تحلیل گزارش‌های تاریخی، به طبقه‌بندی گونه‌های نفوذ دشمنان در یک عصر خاص پرداخته و ناگفته‌هایی از جریان‌های تاریخی معاند در صدر اسلام را بیان کند.



## روش تحقیق

در تحقیقات معاصر خصوصاً در تجزیه و تحلیل مطالب علمی در حوزه‌ی اجتماع، روش‌های متعددی ارائه شده است اما روش شایان توجهی که پژوهشگران علوم ارتباط از آغاز قرن بیستم به آن روی آورده‌اند، واکاوی متون و گزارش‌ها به روش تحلیل گفتمانی است. مسئله‌ی کشف فرامتن و واکاوی ناگفته‌های پنهان به مثابه ابزار روش‌شناختی در عرصه‌ی علوم انسانی و اجتماعی با روش تحلیل گفتمان تبیین شده است (مک دانل، ۱۳۸۰ش، ص ۱۶). بر این اساس تحلیل گفتمان به معنای کشف معانی ظاهری و باطنی جریان‌های گفتمانی مستتر در متن است که در شکل‌های گوناگون زبان و فرازبان آشکار می‌شوند (بشیر، ۱۳۸۹، ص ۲۲۸).

افراد مختلفی از جمله «ون دایک»، «لاکلاو»، «موفه» و «نورمن فرکلاف» تکنیک‌های مختلفی برای تحلیل گفتمان معرفی کرده‌اند که در عمده آنها به سه بخش توصیف متن (دریافت ارزش‌های تجربی، رابطه‌ای و بیانی استعاره‌ها قراردادهای تعاملی از کلمات)، تفسیر متن (ترکیب محتویات متن و ذهنیت مفسر که همان دانش زمینه‌ای است که مفسر در تفسیر متن به کار می‌بندد و چهار سطح فهم ظاهر کلام، معنای کلام، انسجام موضعی و ساختار و جان‌مایه‌ی متن را داراست)، و تبیین متن (فهم شالوده ساختار اجتماعی متن) تقسیم کرده‌اند (فرکلاف، ۱۳۷۹ش، ص ۱۷۰-۲۴۷). اما باید توجه داشت که صرف مراجعه به کتب تاریخی که تنها به نقل حوادث بدون توجه به جریان‌ات سیاسی و جایگاه فرهنگی - اجتماعی آنها پرداخته‌اند، مفید فایده نبوده و آگاهی از بافت فرهنگی - اجتماعی حوادث برای تحلیل گفتمان لازم می‌باشد (جانی‌پور، ۱۳۹۷، ص ۳۵۳).

لذا در این پژوهش از تکنیک «پدام»<sup>۱</sup> دکتر بشیر استفاده شده که به بازسازی متن بر اساس عناصری چون زمان، مکان، اندیشه، سیاست، فرهنگ و گرایش‌های فردی و اجتماعی می‌پردازد و برای خواننده و مخاطب متن، هم‌تراز نویسنده آن، اثر قائل است. این روش، شیوه‌ای از درک و فهم متن، زمینه و فرامتن است که همچون روش‌های کمی،

<sup>۱</sup> Practical Discourse Analysis Method (pdam).

نوعی از عینیت را بازنمایی می‌کند تا ارتباط معنایی وثیق تری میان محتوا و فهم ایجاد نماید. روش پدما نیز سه مرحله‌ی توصیف و تفسیر و تبیین را داراست با این تفاوت که در مرحله توصیف، به سه سطح تحلیلی «سطح-سطح»، «عمق-سطح» و «سطح-عمق» پرداخته و دو مرحله تفسیر و تبیین به نام سطوح تحلیلی «عمیق» و «عمیق‌تر» معرفی شده‌اند (ر.ک: بشیر، ۱۳۸۹، ص ۲۳۱) که در ادامه مقاله تمامی این مراحل ضمن معرفی مصادیق آن در جداول مختلف ترسیم شده است.

### ۱. گفتمان کاوی مصادیق نفوذ در عصر امیرالمؤمنین علی (ع.ا.س)

نفوذ در زبان فارسی با الهام‌گیری از معنای عربی آن، به معنای فرورفتن در چیزی (هدف) (دهخدا، ۱۳۷۳ش، ج ۱۳، ص ۲۰۰۲۰؛ معین، ۱۳۶۳ش، ج ۴، ص ۴۷۷۸)، تأثیر گذاشتن بر کسی، راه یافتن پنهانی در گروهی یا جایی به منظور هدفی خاص است (عمید، ۱۳۸۹ش، ج ۲، ص ۱۸۲۱). از سوی دیگر، مراجعه به کتب لغت عربی و بررسی ریشه‌ی این لفظ و مشتقات آن نیز نشان می‌دهد که این لغت به معنای داخل شدن و رخنه کردن در چیزی بیان شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۸۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۱۷).

مشتقات ماده‌ی نفوذ تنها در سه جای قرآن کریم، که همگی در یک آیه هستند، به کار رفته است: «یا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ إِنِ اسْتَعْظَمْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ فَأَنْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ» (الرحمن: ۳۳)؛ (در روز قیامت خطاب شود) ای گروه جن و انس، اگر توانستید از کرانه‌های آسمان‌ها و زمین (به بیرون) بگذرید (تا از کیفر اعمالتان فرار کنید) بگذرید، (اما) نخواهید گذشت جز با قدرتی (فوق العاده که آن را ندارد).. أَقْطَارِ در این آیه، جمع قَطْر و به معنای نواحی است و نفوذ به معنی شکافتن و گذشتن از جوانب آسمان‌ها می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۱۴۸).

اگرچه کلمه‌ی «نفوذ» در قرآن کریم، در مفهوم خاص مورد نظر ما که رخنه کردن و ورود دشمن در جامعه‌ی اسلامی است، به کار نرفته است؛ ولی با تأمل در مفهوم آیات قرآن کریم و تدبر در آن می‌توان این گونه نتیجه گرفت که قرآن کریم در موارد متعدد،

خطر نفوذ دشمن را گوشزد نموده است. برخی کلمات دیگر در قرآن کریم، مثل: عدو، خدعه، مکر، حيله و نفاق، با مفهوم نفوذ دشمن مرتبطند چرا که نفاق، مهم‌ترین تاکتیک دشمن جهت نفوذ در جامعه‌ی اسلامی است.

در ادامه، با مطالعه‌ی گزارش‌های حدیثی و تاریخی، اهم مصادیق نفوذ دشمنان در دوره حکومت چهار ساله امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) شناسایی شده و تاکتیک‌های مختلف نفوذ آنها، گونه‌شناسی و سپس گفتمان کاوی شده‌اند. البته باید اذعان داشت که به رغم کثرت مصادیق، تنها تعداد ۴۸ خبر و گزارش تاریخی به‌عنوان مبنای جامعه آماری این پژوهش قرار گرفته و بر اساس آنها، مؤلفین به تحلیل گفتمان پدایمی پرداخته‌اند (جهت اطلاع بیشتر از کثرت مصادیق ر.ک: سلطانی، ۱۳۹۷ش). تلاش نگارندگان بر این بوده تا این گزارش‌های تاریخی با رویکرد غالب فرهنگی در حوزه‌ی مسائل اجتماعی و سیاسی آن دوره تحلیل شوند. نکته‌ی مهم اینکه برای جلوگیری از تطویل و خارج شدن مقاله از محدوده‌ی متعارف آن، قسمت قابل توجهی از متون تاریخی و حدیثی تلخیص شده و برخی از عبارات که مرتبط با مسئله نبودند، حذف شده است.

این ۴۸ گزارش به شرح ذیل است:

۱- خلیفه‌ی دوم: رسول الله (صلی الله علیه وآله) در مرضی که منجر به وفات ایشان شد، قصد داشتند نام خلیفه‌ی بعد از خود را با کتابت آن تصریح نمایند که من به خاطر ترس از اسلام مانع شدم (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۲، ص ۲۱).

۲- محرومیت حضرت زهرا (سلام الله علیها) به بهانه‌ی اینکه انبیاء ارث نمی‌گذارند، افزوده شدن عبارت «الصلاة خیر من النوم» در اذان، تکتّف در هنگام نماز و... از سوی کسانی که مردم آنها را به‌عنوان صحابه‌ی پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) می‌شناسند (یاقوت حموی، ۱۹۹۵، ج ۴، ص ۲۳۹؛ یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۷؛ ری شهری، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۱۸).

۳- سخن عمر بن خطاب به ابن عباس: فکر می‌کردم که بعد از خود خلافت را در چه کسی قرار دهم که فکرم به جایی نرسید. سپس عمر گفت: ابن عباس! شاید دوست علی (علیه السلام)...

۱- را برای این کار سزاوار بدانی اما او شخصی شوخ طبع است (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۲۶).

۴- ترویج اسلام اموی توسط معاویه در شام و نیز در خدمت گرفتن فقه: «المجاویة استخادم الفقه و روج الإسلام الاموی» (امین عاملی، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۶۲؛ شهیدی، ۱۳۷۶ش، ص ۶۵).

۵- هم پیمان شدن اصحاب جمل در ماجرای پیراهن عثمان (محمد بن عقیل، ۱۴۱۲ق، ص ۴۸-۴۹).

۶- مذمت امام علی (ع.ا.س) توسط معاویه در خصوص بزرگی شکم و کوتاهی قد ایشان (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۹).

۷- سخنرانی معاویه در میان مردم شام و شوراندن مردم برای نبرد با امام علی (ع.ا.س) (تقفی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۸۴؛ نعمان مغربی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۸۴؛ ری شهری، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۸۰).

۸- انتقام جویی از امام علی (ع.ا.س) به خاطر کشته های جنگ احد و خندق و اینکه بزرگان عرب را از بین برده است (فغفور مغربی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۳).

۹- عایشه خطاب به مردم بصره: شما با علی بن ابی طالب بدون مشورت با جماعت، به گونه ای فریبکارانه و غاصبانه بیعت کردید... (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۳۱۶).

۱۰- امام علی (ع.ا.س) در مذمت عمرو عاص: مرا از پسر زانیه تعجب است که به مردم شام وانمود می کند در من شوخ طبعی است و انسانی بازیگرم، شوخی می کنم و در بازی کردن کوشایم در حالی که... (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، خ ۸۴).

۱۱- ایجاد تشکیلات سب و لعن امام علی (ع.ا.س) و یاران ایشان (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۷۳۸). برای مثال معاویه خطاب به سعد بن ابی وقاص می گوید: تو را چه شده که علی را دشنام نمی دهی؟ سعد در پاسخ می گوید: سه چیز درباره او از پیامبر (صلی الله علیه وآله) شنیدم... (مسلم، بی تا، ج ۴، ص ۱۸۷۱).

۱۲- معاویه از طرف قیس بن سعد بن عباده، نامه‌ای را به خود جعل کرد و آن را در میان مردم شام خواند که محتوای آن عبارت بود از اینکه قیس با معاویه صلح کرده، جنگ با قاتلان عثمان را پذیرفته و با معاویه بیعت نموده است (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۵۵۳-۵۵۴).

۱۳- معاویه در اعلانی عمومی: کسی که سر از تن عثمان جدا کرده است، محمد بن ابی بکر بوده است (ابن کثیر، بی تا، ج ۷، ص ۱۸۸).

۱۴- معاویه خطاب به نماینده‌ی امام علی (علیه السلام): برو به علی بگو: با صد هزار شمشیرزن به سراغ او می‌آیم که یک نفر میان آنها نیست که میان ناقه و جمل فرق بگذارد. معاویه در مسیر حرکت به سمت صفین، روز چهارشنبه با لشکرش نماز جمعه اقامه کرد (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۲).

۱۵- گماردن ۶۰ هزار پیرمرد توسط معاویه برای گریه زیر پیراهن عثمان (عاملی، ۱۴۳۰ق، ج ۲۱، ص ۲۶۷).

۱۶- عایشه خطاب به مردم بصره: علی را برگزیدند بدون اینکه مردم بخواهند یا شورایی و اختیاری باشد. علی کار مردم را با زور از دست ایشان بیرون کشید و کسانی که با او بیعت کردند، می‌گفتند خلافت را برای خود بگیر و بر حذر باش (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۷۸).

۱۷- معاویه در نامه به سعد بن ابی وقاص: اما بعد، اهل شوری برای طلب خون عثمان از همه سزاوارترند. طلحه و زبیر نیز او را یاری کرده و شریک تواند. ام‌المؤمنین هم با آنها همراه است ... ما می‌خواهیم امر آن به شورای مسلمانان واگذار شود (باعونی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۶).

۱۸- تغییر مصداق آیه‌ی تطهیر (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۴، ص ۱۸۶)، آیه‌ی اشتراء (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۹۲)، آیه‌ی «لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۱۰۳)، آیه «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَ اللَّهُ رُؤُفٌ بِالْعِبَادِ»، آیه «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...» (عاملی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۱۱۶) و احادیث مشهوری

مانند: «سید اهل الجنه» (رازی، ۱۹۵۲م، ج ۸، ص ۶۹؛ جرجانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۸۱)، «صدیق» (ابن قتیبه دینوری، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۹) و «فاروق» (نمیری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۰) توسط معاویه و همراهانش.

۱۹- طلحه و زبیر خطاب به عبدالله بن عمر: ای ابا عبدالرحمن! ام المؤمنین عایشه به خاطر اصلاح بین مردم تمایل دارد در این کار [جنگ جمل] وارد شود. تو هم ما را در این جریان همراهی کن که او خوب اسوه‌ای برای توست. اگر مردم با ما بیعت کنند، تو به آن [خلافت] سزاوارتری... (ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۷۹).

۲۰- امام علی (ع.ا.س.): طلحه و زبیر، عایشه را به استخفاف کشانیدند (مثل کاری که فرعون با قومش کرد). آن‌ها چون قومی فاسق بودند، به جاده‌ی صواب روی نیاوردند... (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۶۸).

۲۱- عمر بن عاص خطاب به معاویه: جریر بن عبدالله به بیعت طلبی نزد تو آمده است، اگر تو مردم شام را مستقیماً به ردّ این بیعت فراخوانی کاری سخت مخاطره‌آمیز است، اما شرحبیل بن سمط کندی سرور و بزرگ مردم شام است و او را با جریر که اینک به سفیری نزد تو آمده دشمنی‌هاست، پس کسی را به دنبال او بفرست و معتمدان خود را نزدش بگمار تا در میان مردم پراکنده کنند که علی، عثمان را کشته است (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۴۶).

۲۲- نامه معاویه خطاب به قیس بن سعد: تو در خون عثمان شریکی. بی درنگ به سوی خداوند بیا. ای قیس فرصت را غنیمت شمر و از سیاست ما پیروی کن که چون این راه به انجام رسد، ریاست عراقین از آن تو باشد و تا آن روز که من در رأس قدرت هستم، هر یک از خاندان تو نیز که مشمول عنایت تو گردد، بر حجاز سروری می‌کند (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۵۵۰).

۲۳- ابوسفیان خطاب به امام علی (ع.ا.س.): اگر بخواهی بر اینها بشوری من حاضر از سواره و پیاده برای تو نیرو آماده کنم... (محب الدین طبری، بی تا، ج ۲، ص ۲۳۷).

۲۴- مغیره بن شعبه خطاب به علی (علیه السلام): این مرد [عثمان] کشته می‌شود حال اگر تو در مدینه باشی و کشته شود، در مورد تو در صدد توطئه برمی‌آیند. بنابراین از مدینه خارج شو و به فلان مکان برو... اگر در غار یمن باشی مردم در طلب تو می‌آیند (ضبی الأسدی، ۱۳۹۱ش، ص ۷۴).

۲۵- طلحه خطاب به امیرالمؤمنین علی (علیه السلام): اجازه بده من به بصره و زبیر به کوفه رود، سپاهیان پیاده و سواره فراهم آوریم تا بشود انتقام گرفت (عاملی، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۱۴۶).

۲۶- در هنگامه‌ی جمل، وقتی فرستاده‌ی علی (علیه السلام) - عماره بن شهاب - به کوفه رسید، مردم از پذیرش او سر باز زدند، و تهدید کردند او را گردن می‌زنند (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۲۰۲).

۲۷- امام علی (علیه السلام) خطاب به اهل بصره: به من خبر رسیده که شما می‌گویید: علی دروغ می‌گوید! خدا شما را بکشد! بر چه کسی دروغ بندم؟ بر خدا؟ من اولین کسی هستم که به حق ایمان آوردم. یا بر پیامبر خدا؟ من نخستین فردی هستم که او را تصدیق نمودم (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، خ ۷۱).

۲۸- نامه‌نگاری معاویه به امام علی (علیه السلام) و تعریف و تمجید فراوان از ابوبکر و عمر (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۵، ص ۱۸۴).

۲۹- معاویه: این من بودم که با ستایش از قیس بن سعد و برانگیختن شامیان به ستایش او، زمینه ساز بدگمانی‌هایی شدم که به عزل قیس انجامید. از ستون پنجم خود در عراق نیز خواستم که به آن بدگمانی دامن بزنند. سرانجام محمد بن ابی‌بکر و محمد بن جعفر بن ابی‌طالب چندان از قیس نزد علی بدگویی کردند که او ناگزیر مالک اشتر را برای مدیریت مصر فرستاد (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۵۵۲-۵۵۳).

۳۰- بر حذر داشتن معاویه از اختلاط مردم با افرادی چون مالک اشتر یا ابوذر غفاری در میان شامیان (عقاد، بی‌تا، ۹۳-۹۴، بیضون، ۱۹۷۸، ص ۱۰۸، شریعتی، ۱۳۵۱ش، ص ۲۷۹).

- ۳۱- عایشه خطاب به ام سلمه: من از خروج علیه علی (ع.ا.س) قصد اصلاحات داشته و از پیشگاه خداوند امید پاداش دارم (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۲، ص ۱۴۹).
- ۳۲- ابن ابی الحدید معتزلی به نقل از استاد خود ابو جعفر اسکافی نقل می کند: معاویه، گروهی از صحابه و تابعین را گماشت تا روایات و احادیث دروغینی که بیانگر نقض و بیزارای جستن از علی (ع.ا.س) باشد، بسازند و حقوقی هم برای آنان مقرر کرد که از این افراد ابوهریره، عمروعاص، مغیره بن شعبه، از اصحاب و عروه بن زبیر از تابعان می باشد (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۶۳).
- ۳۳- حمایت معاویه از خروج طلحه و زبیر و عایشه علیه امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) و همکاری با آنها (قطب الدین راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۷۵۳).
- ۳۴- سخن جنذب بن عبدالله ازدی در نبرد با خوارج که از دیدن آن همه مؤمن نما به شک افتاده: خداوند! اگر رضایت تو در جنگ با این گروه است، به من چیزی نشان بده که بدانم حق است و اگر سخط تو در آن است مرا از آن دور بدار (قطب الدین راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۷۵۵).
- ۳۵- تداوم سیاست برکنار داشتن مسلمانان از نقل و نگارش حدیث با دستاویزهایی مثل نگرانی از کم و زیاد شدن احادیث (طبرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۹۸؛ خطیب بغدادی، ۱۹۷۴م، ص ۵۲؛ سیوطی، ۱۴۱۸ق، ص ۴) و احتیاط در قبول اخبار (ذهبی، بی تا، ج ۱، ص ۲).
- ۳۶- تأمین مالی فتنه ی خوارج با یعلی بن منیه تمیمی که عامل عثمان بود. وی به سران فتنه جمل شصت هزار دینار پول داده بود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۲، ص ۱۴۵).
- ۳۷- فعالیت نفوذیان در سپاه امام علی (ع.ا.س). برخی از ایشان عبارتند از: عماره بن عقبه بن معیط، جاسوس معاویه در کوفه (یوسفی الغروی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۵۵۲)، مسعود بن جرجه که طبق نقلی در به شهادت رسانیدن مالک اشتر نقش داشته است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۱؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۴۰۷)، عیزار که امام علی (ع.ا.س) وی را به جاسوسی برای معاویه متهم نمود ولی او انکار کرد، لذا حضرت (ع.ا.س) فرمود: قسم بخور که



اگر دروغ گفته باشی خدا دید گانت را نابینا کند. جمعه‌ای نگذشت که او کور از خانه خارج شد (شوشتری، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۷۳۹)، سعد بن مسعده که به تصریح تاریخ نویسان، جاسوس خوارج در سپاه علی (علیه السلام) بوده است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۳۹).

۳۸- سخن اشعث خطاب به علی (علیه السلام)، هنگامی که در ماجرای حکمیت و شعار لا حکم الا لله خوارج فرمود: «أَنَا أَسْتَعْفِزُ اللَّهَ مِنْ كُلِّ ذَنْبٍ»؛ باید بگویی حکمیت اشتباه بوده و اقرار به خطای خود کنی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۳، ص ۳۵۳).

۳۹- امام علی (علیه السلام) خطاب به مالک اشتر: عهد و پیمانی برقرار نکن که در آن راه تأویل و بهانه و... باز باشد «لَا تَعْقِدْ عَقْدًا تُحَوِّزُ فِيهِ الْعِلَّ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، نامه ۵۳).

۴۰- نامه معاویه به عمال خود: بر هر کس که دلیلی اقامه شد که او دوستان علی (علیه السلام) و اهلیت اوست، وی را از پست اداری و حکومتی حذف کنید و شهادتش را قبول ننموده، حقوق و مزایای او را از دیوان قطع کنید و بر او هجوم آورده و خانه‌اش را خراب کنید (علوی، ۱۴۲۸ق، ص ۹؛ بحرانی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۱۹۳).

۴۱- معطل نگاه داشتن جریر بن عبدالله بجلی فرستاده‌ی امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) به معاویه برای مذاکره با او (معاذیخواه، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۸۹۶).

۴۲- ماجرای قرآن بر نیزه کردن در نبرد صفین (دینوری، ۱۳۷۱، ص ۲۳۸).

۴۳- عبدالله بن عمر از علی (علیه السلام) تقاضا کرد تا او را از شرکت در کارهای اختلافی معاف کنند چون می‌گفت: سوگند خورده‌ام به سوی گویندگان لا اله الا الله شمشیر نکشم (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۳۲).

۴۴- وقتی محمد بن جعفر و محمد بن ابی بکر به کوفه آمدند و مردم را برای یاری علی (علیه السلام) دعوت کردند، عده‌ای شبانه به نزد ابوموسی اشعری رفته و خواستند تا با اشاره‌ی وی با آنها بر ضد اصحاب جمل خروج کنند. وی گفت اگر راه آخرت را می‌خواهید در خانه‌هایتان بنشینید و اگر راه دنیا را می‌طلبید با آن دو بروید که بدین ترتیب مردم کوفه را از خروج بازداشت (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۴۷۷).

۴۵- ابوموسی اشعری معتقد بود که قتال در رکاب امام علی (ع.ا.س) حلال نیست چون خطاب به محمد بن ابی بکر گفته: «لا یحل لک القتال مع علی...» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۴، ص ۱۷).

۴۶- ترسیم چهره‌ی منفی از ابن عباس به عنوان مردی خوش گذران که بیت‌المال مسلمانان را برداشته و متواری شده و در شهر مکه و یا اطراف طائف که منطقه‌ای خوش آب‌وهواست، کنیزکانی خوش‌رو خریداری و به عیاشی و خوش‌گذرانی مشغول است و یا این که از دستور و اطاعت امام (ع.ا.س) سرپیچی کرده و در مقابل او موضع گرفته و مسائلی از این قبیل توسط معاویه و ایادی او (صلواتی، ۱۳۶۵ش، ص ۷۴-۷۵).

۴۷- سیاست آزار غافلگیرانه از قبیل: ترور، آتش زدن خانه‌ها، غارت اموال، ایجاد رعب و هراس در میان مردم و سلب امنیت از شهرهای اسلامی. غارت سفیان بن عوف غامدی برای حمله به هیت و انبار و مدائن، حمله‌ی نعمان بن بشیر به مالک بن کعب ارحبی کارگزار علی (ع.ا.س) بر مرزبانان عین التمر، غارت عبدالله بن مسعوده به تیماء (شهری در اطراف شام بین شام و وادی القری)، غارت عبدالرحمن بن قباث به سوی شهرهای جزیره، غارت بسر بن اوطات در مدینه (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۸۳-۳۸۶).

۴۸- ابوموسی اشعری جنگ با اهل قبله را حرام کرد و مردم را به کناره‌گیری دعوت می‌نمود: «انا شککنا فی قتال اهل الصلوة» (فغفور مغربی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۷).

در ادامه تلاش می‌شود تا این گزارش‌های تاریخی، با استفاده از روش تحلیل گفتمان پدام، در مراحل سه‌گانه توصیف، تفسیر و تبیین، تحلیل شده و در نهایت الگوی جریان نفوذ در عصر امام علی (ع.ا.س) شناسایی شود.

### ۱-۱. مرحله توصیف: شناسایی جهت‌گیری‌ها و گرایش‌های متن

همان‌گونه که در توضیح روش تحلیل گفتمان پدام بیان شد، این روش از سه مرحله کلی یا پنج سطح تحلیلی تشکیل شده است. مرحله اول گفتمان کاوی، مرحله توصیف است که خود به سه سطح تحلیلی تقسیم گشته است. در سطح اول که اصطلاحاً بدان تحلیل (سطح -

سطح) گفته می‌شود، برداشت از اصل متن به معنای انتخاب آگاهانه‌ی متون هدف‌دار برای تأمین رابطه‌ی معنا و هدف، مدنظر است.

در این سطح باید دو کار اصلی صورت گیرد: قرائت کل متن و ایجاد شناخت ذهنی کافی و دیگری انتخاب متون هدف‌دار برای تحلیل‌های بعدی که رابطه‌ی مشخصی را میان معنا و هدف تحلیل ایجاد می‌کند.

سطح دوم، که اصطلاحاً بدان تحلیل (عمق — سطح) گفته می‌شود، به دنبال کشف معانی فراتر از معنای تحت‌اللفظی متون انتخاب شده است. این سطح از تحلیل به نام «جهت‌گیری و گرایش متن» نام‌گذاری شده است تا مهم‌ترین و برجسته‌ترین معنایی را که بر اساس گرایش کلی متن برمی‌آید، کشف کند.

سطح سوم، که اصطلاحاً بدان تحلیل (سطح — عمق) گفته می‌شود، تلاش دارد تا تحلیل توجیهی با توجه به سایر گرایش‌های متن را به دست آورد و مقصود از آن، کشف معناهای ممکن متن با توجه به سایر متون موجود در متن و کشف رابطه‌ی معنایی در کل متن است (بشیر، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۴).

از آنجا که گزینش گزارش‌های تاریخی، به معنای قرائت و تحلیل اولیه متن برای جمع‌آوری و انتخاب متون هدف‌دار برای تحلیل بوده، لذا بخش قبل که بیانگر ۴۸ گزارش تاریخی گزینش شده بود، به مثابه سطح اول تحلیل (سطح — سطح) در نظر گرفته شده، و در این بخش به سطوح دوم و سوم تحلیل در مرحله اول تحلیل گفتمان، یعنی مرحله توصیف خواهیم پرداخت. تحلیل اولیه گزارش‌های بخش قبل مؤلفان را با جهت‌گیری‌ها و گرایش‌های متون آشنا کرده و زمینه‌ساز تحلیل توجیهی آنها با توجه به سایر گرایش‌های متن شده است، که گزارش آن در جدول ذیل بیان شده:

شماره گزارش	جهت‌گیری و گرایش متن	تحلیل توجیهی با توجه به سایر گرایش‌های متن
۱	ممانعت از تصریح کتبی نام اهل بیت (علیهم السلام)	زمینه‌سازی برای انحراف مسیر خلافت الهی

شماره گزارش	جهت گیری و گرایش متن	تحلیل توجیهی با توجه به سایر گرایش های متن
۲	نفوذ فرهنگی با ایجاد بدعت در جامعه و سنت انگاشتن آن بدعت ها توسط مردم	هموار کردن مسیر برای رسیدن به قدرت و منافع مادی
۳	اتهام شوخ طبعی به امیرالمؤمنین علی (ع.ا.س) و نشان دادن این صفت به عنوان کسی که شایسته ی خلافت نیست	تخریب شخصیت امیرالمؤمنین علی (ع.ا.س)
۴	معرفی معاویه به عنوان مسلمان واقعی در میان مردم	نظام سازی معاویه و تربیت نسلی معاند علیه امیرالمؤمنین علی (ع.ا.س)
۵	پیراهن عثمان بهانه ای برای شورش علیه خلیفه مسلمانان	بسیج جهان اسلام برای تقابل با امام علی (ع.ا.س)
۶	اتهام زنی به امام علی (ع.ا.س) برای تخریب شخصیت ایشان	تخریب شخصیت امیرالمؤمنین علی (ع.ا.س)
۷	مظلوم نشان دادن عثمان توسط معاویه	بسیج جهان اسلام برای تقابل با امام علی (ع.ا.س)
۸	تفسیر قومی و جاهلی از درگیری های میان مسلمانان	ترساندن مردم از امام علی (ع.ا.س)
۹	معرفی امام علی (ع.ا.س) به عنوان کسی که با جماعت مسلمانان همراهی نمی کند	غیر مشروع نشان دادن حکومت امام علی (ع.ا.س) با برچسب وحدت شکنی
۱۰	ناتوان جلوه دادن امام علی (ع.ا.س) برای اداره حکومت	تخریب شخصیت امیرالمؤمنین علی (ع.ا.س)
۱۱	اتهام زنی به امام علی (ع.ا.س) برای تخریب شخصیت ایشان	تخریب شخصیت امیرالمؤمنین علی (ع.ا.س)
۱۲	تبلیغ این موضوع که یاران علی (ع.ا.س) به سپاه معاویه پیوسته اند و تمایلی به همکاری با آن حضرت ندارند	جدایی افکندن میان یاران امام علی (ع.ا.س) تخریب شخصیت یاران امام علی (ع.ا.س)
۱۳	دشمن سازی از محمد بن ابی بکر با نشان دادن همکاری او در قتل عثمان	ایجاد کینه و تنفر از یاران امام علی (ع.ا.س)
۱۴	ایجاد دلهره و ترس در دل مردم از نبرد نظامی	بسیج جهان اسلام برای تقابل با امام علی (ع.ا.س) جریان سازی اجتماعی برای نفوذ
۱۵	معرفی امام علی (ع.ا.س) به عنوان قاتل خلیفه ی مسلمانان، جلوگیری از رسیدن اخبار صحیح به مردم و قرار دادن ایشان تحت پوشش خبری	بسیج جهان اسلام برای تقابل با امام علی (ع.ا.س) جریان سازی اجتماعی برای نفوذ

شماره گزارش	جهت‌گیری و گرایش متن	تحلیل توجیهی با توجه به سایر گرایش‌های متن
۱۶	شبهه‌ی عدم همراهی امام علی (ع) با جماعت، غاصب معرفی کردن حکومت ایشان	غیر مشروع نشان دادن حکومت امام علی (ع) با برچسب وحدت‌شکنی
۱۷	تحریک سعد بن ابی وقاص برای همراه شدن با فتنه‌گران جمل	نفوذ در چهره‌های خاص و تحریک آنان برای مشروعیت‌بخشی به خروج علیه خلیفه
۱۸	سرقه فضائل برخی آیات نازل در شأن امام علی (ع)	بزرگنمایی شخصیت مخالفان امام علی (ع)
۱۹	ترغیب عبدالله بن عمر برای مقابله با امیرالمؤمنین علی (ع) و همراهی با اصحاب فتنه‌ی جمل	نفوذ در چهره‌های خاص و تحریک آنان برای تهییج افکار عمومی
۲۰	استخفاف عایشه توسط طلحه و زبیر	سوءاستفاده از چهره‌های موجه جامعه جهت انحراف سیاسی مردم و شورش علیه حکومت
۲۱	تحریک شرحبیل جهت حمایت و پشتیبانی از معاویه و بسیج آنها برای جنگ و مبارزه	نفوذ در چهره‌های خاص و تحریک آنان برای تهییج افکار عمومی
۲۲	تلاش معاویه برای همراه کردن قیس بن سعد با خود	کادرسازی معاویه برای تقابل با حکومت امام علی (ع)
۲۳	تحریک امام علی (ع) برای شروع جنگ نظامی	ضربه زدن به نهال نوپای اسلام
۲۴	تحریک امام علی (ع) برای خالی کردن میدان و فرصت دادن به آشوبگران	زمینه‌سازی برای خروج حکومت از دست امام علی (ع)
۲۵	تحریک امام علی (ع) برای شروع جنگ نظامی	تلاش برای خیانت و فریب امام علی (ع)
۲۶	کوشش فتنه‌گران برای معطوف کردن ذهن امام به مشکلات کوفه و فراهم آمدن مجال برای آشوب‌گران بصره	ترساندن مردم از امام علی (ع) و جنگ طلب نشان دادن ایشان تلاش برای فریب و نفوذ در جامعه
۲۷	اتهام دروغ‌گویی نسبت به امیرالمؤمنین علی (ع)	تخریب شخصیت امیرالمؤمنین علی (ع) بسیج جهان اسلام برای مقابله با امام علی (ع)

شماره گزارش	جهت گیری و گرایش متن	تحلیل توجیهی با توجه به سایر گرایش های متن
۲۸	ایجاد تلقی پیروی معاویه از خلفا و جانشینان پیامبر اکرم (ص) و بیزاری امام علی (ع) از آنها	نظام سازی معاویه برای غضب حکومت تحریک مردم برای مقابلهی نظامی با امام علی (ع)
۲۹	اختلاف انگیزی معاویه میان یاران امام علی (ع) و ایجاد بدگمانی نسبت به آنها	تخریب شخصیت یاران امام علی (ع) ایجاد تنفر و کینه از یاران امام علی (ع)
۳۰	ممانعت مردم شام از شناختن اسلام حقیقی توسط یاران امام علی (ع)	نظام سازی معاویه و تربیت نسلی معاند علیه امیرالمؤمنین علی (ع) تخریب شخصیت یاران امام علی (ع)
۳۱	معرفی امام علی (ع) به عنوان فردی مفسد و تحریک مردم برای جنگ با امام علی (ع) به قصد قربت و عبادت	نفوذ در چهره های خاص و تحریک آنان برای تهییج افکار عمومی تحریک مردم برای مقابلهی نظامی با امام علی (ع)
۳۲	جعل اخبار و احادیث برای تخریب شخصیت امام علی (ع) و تغییر اندیشه ها و نگرش های مردم نسبت به ایشان	نظام سازی معاویه و تربیت نسلی معاند علیه امیرالمؤمنین علی (ع) بزرگنمایی شخصیت مخالفان امام علی (ع)
۳۳	زمینه سازی برای جنگ داخلی در حجاز با تقویت نیروهای معارض داخلی	ایجاد تقابل میان چهره های شاخص جامعه برای تفرقه و نفاق
۳۴	نبرد با اهل قبله اقدامی ناشایست است که علی (ع) مقصر آن می باشد	نفوذ خارجی گری و تفکرات انحرافی جهت دامن زدن به اختلافات فرقه ای
۳۵	ممانعت از تصریح کتبی نام اهل بیت (ع) تعلیم ظواهر قرآن بی آنکه فرصتی برای اندیشیدن فراهم آید	زمینه سازی برای انحراف مسیر خلافت الهی جلوگیری از نقل فضائل اهل بیت (ع) فراهم آمدن مجال تبلیغ اسرائیلیات در جامعه
۳۶	تأمین مالی مخالفان حکومت امام علی (ع) توسط عاملان و وابستگان معاویه	تأمین مالی جبهه مخالفان حکومت امام علی (ع)

شماره گزارش	جهت‌گیری و گرایش متن	تحلیل توجیهی با توجه به سایر گرایش‌های متن
۳۷	فعالیت نفوذیان متعدد در سپاه امام علی (ع)	تلاش برای فریب و نفوذ در لشکر امام علی (ع) بسیج امکانات برای تضعیف قدرت نظامی امام علی (ع)
۳۸	اقرار گرفتن ضمنی از امیرالمؤمنین علی (ع) در خصوص عدم عصمت ایشان	غیر مشروع نشان دادن حکومت امام علی (ع) با برجسب عدم عصمت ایشان
۳۹	رعایت هوشیاری و فراست کامل در هنگام نگارش عهدنامه‌ها	مبهم نوشتن قراردادهای و معاهدات زمینه‌ی تفسیر و تأویل دلخواه را به نفع طرف مقابل فراهم می‌آورد
۴۰	برکناری دوستان و هواداران اهل بیت (ع) از پست‌های مدیریتی	زمینه‌سازی برای تقابل بیشتر جامعه با دوستان امام علی (ع)
۴۱	بلا تکلیف نگه‌داشتن پیک علی (ع) با سیاست دفع الوقت	تکمیل سیاست معاویه توسط ستون پنجم او در کوفه برای خائن نشان دادن جریر
۴۲	رهایی از مخمصه‌ی شکست قطعی با ایجاد شبهه‌ی نبرد با اهل قبله	سوءاستفاده از اعتقادات مذهبی برای فریب افکار عمومی تهییج افکار عمومی برای ایجاد فتنه و بحران
۴۳	القای تفکر حرمت جنگ با اهل قبله و جلوگیری از همراهی مردم با امام علی (ع)	سوءاستفاده از علمای درباری در جهت تأمین منافع معرفی امام علی (ع) به‌عنوان مخالف دین
۴۴	القای تفکر حرمت جنگ با اهل قبله و جلوگیری از همراهی مردم با امام علی (ع)	سوءاستفاده از علمای درباری در جهت تأمین منافع معرفی امام علی (ع) به‌عنوان مخالف دین
۴۵	جلوگیری از همراهی مردم با امام علی (ع)	سوءاستفاده از علمای درباری در جهت تأمین منافع

شماره گزارش	جهت گیری و گرایش متن	تحلیل توجیهی با توجه به سایر گرایش های متن
۴۶	متهم کردن ابن عباس و یاران امام علی (ع.ا.س) به سوء استفاده از بیت المال و فساد توسط ایادی معاویه و تحریف کنندگان	سوء استفاده از اعتقادات مذهبی برای تخریب یاران امام علی (ع.ا.س) جعل اخبار غلط برای ایجاد تنفر و انزجار از یاران امام علی (ع.ا.س)
۴۷	مأیوس ساختن مردم از حکومت عدل امام علی (ع.ا.س) و در هم شکستن مقاومت آنان	ایجاد ترس و ناامیدی در مردم برای تضعیف حکومت امام علی (ع.ا.س)
۴۸	القای تفکر حرمت جنگ با اهل قبله و جلوگیری از همراهی مردم با امام علی (ع.ا.س)	سوء استفاده از علمای درباری در جهت تأمین منافع معرفی امام علی (ع.ا.س) به عنوان مخالف دین

### ۲-۱. مرحله تفسیر: شناسایی دال های گفتمانی و دسته بندی آنها

دو مرحله ی بعدی تحلیل یعنی مراحل تفسیر و تبیین که اصطلاحاً بدان مرحله ی عمیق و عمیق تر نیز گفته می شود، مراحل اصلی تحلیل گفتمان جهت کشف اصلی معناها و جهت گیری ها و گرایشات است. مرحله ی عمیق را می توان مرحله ی تفسیر نامید که در آن با توجه به معنای ضمنی به دست آمده از تحلیل سطح-عمق، بینامتنیت ذهنی تحلیل گر و بینامتنیت های مرتبط تحلیل می گردد. در این مرحله تحلیل گر سعی می کند با توجه به زمینه های خلق متن، رابطه ی معنایی میان متن و زمینه را کشف کند (بشیر، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۵-۱۹).

در ادامه این بخش تلاش شده تا با استفاده از یافته های جدول بخش قبل، به شناسایی دال های گفتمانی پرداخته و سپس به منظور فهم بهتر، آنها را در چند مجموعه مشخص، دسته بندی نمائیم. از آنجا که در بخش قبل با گزارش های متعدد و متنوعی مواجه بودیم، لذا در این بخش نیز با دال های گفتمانی متعددی مواجه هستیم که در جدول ذیل دسته بندی شده اند:

ردیف	شناسایی دال های گفتمانی	دال های اساسی
------	-------------------------	---------------



<p>تخریب شخصیت امیرالمؤمنین علی (ع) (ع)</p>	<p>معرفی امام علی (ع) به عنوان شخصی:                      ۱. تند، انقلابی، خشن و جنگ طلب                      ۲. قاتل خلیفه‌ی مسلمانان (عثمان)                      ۳. وحدت شکن و جماعت گریز                      ۴. قدرت طلب و منفعت طلب                      ۵. دشمن خلفای راشدین                      ۶. مخالف سنت‌های گذشتگان                      ۷. شوخ طبع و نامناسب برای حکومت</p>	<p>۱</p>
<p>تضعیف حکومت امیرالمؤمنین علی (ع) (ع)</p>	<p>۱. فجیع نشان دادن ماجرای قتل عثمان و مظلوم‌نمایی از خلیفه‌ی مقتول و قاتل معرفی کردن امام علی (ع)                      ۲. غیر مشروع معرفی کردن حکومت امام به دلیل عدم همراهی همسر پیامبر و برخی صحابه                      ۳. تأکید بر عدم برتری امام (ع) نسبت به دیگران با بیان هم‌ردیف دانستن عموم صحابه با علی بن ابی طالب (ع) به عنوان یکی از صحابه                      ۴. متهم کردن امام (ع) به دروغ‌گویی و سیاست‌ورزی فریبکارانه                      ۵. معرفی امام (ع) به عنوان حاکمی حریص، قدرت طلب و دروغ‌گو                      ۶. بزرگ‌نمایی مشکلات و مقصر نشان دادن امام علی (ع)                      ۷. معرفی دشمنان به عنوان اشخاصی اصلاح طلب و حامی مردم</p>	<p>۲</p>
<p>برهم زدن محاسبات سیاسی امیرالمؤمنین علی (ع) (ع)</p>	<p>۱. اختلاف‌انگیزی و جدایی افکندن میان امام (ع) و مردم جامعه اسلامی                      ۲. اختلاف‌انگیزی و جدایی افکندن میان امام (ع) و یاران ایشان                      ۳. تحریک جامعه و ایجاد آشوب و بحران برای ایجاد تغییر در برنامه‌های امام (ع)                      ۴. تحمیل هزینه‌های پرخسارت به امام (ع) و حکومت ایشان</p>	<p>۳</p>
<p>محوریت زدایی از حکومت مرکزی</p>	<p>۱. رقیب‌سازی برای حکومت امام علی (ع) و معرفی معاویه به عنوان حاکم متقابل</p>	<p>۴</p>

<p>امیرالمؤمنین علی (ع) (ع.ا.س)</p>	<p>۲. تقابل و رودر رو کردن چهره‌های معروف صدر اسلام با امیرالمؤمنین علی (ع) (ع.ا.س)</p> <p>۳. همراه کردن نخبگان جامعه‌ی اسلامی با احزاب مخالف</p> <p>۴. درگیر کردن امام (ع.ا.س) در چندین جبهه جنگ نظامی و عقیدتی</p> <p>۵. دوقطبی سازی میان اصحاب و همسران پیامبر و در نتیجه تشدید اختلافات در جامعه</p>	
<p>کادر سازی فرهنگی علیه امیرالمؤمنین علی (ع) (ع.ا.س)</p>	<p>۱. انحراف خلافت الهی در سقیفه و پیامدهای آتی آن</p> <p>۲. رواج بدعت‌ها و روتق‌دهی به تفکرات جاهلیت پسند در جامعه‌ی دینی</p> <p>۳. فضیلت تراشی به نفع خلفاء با جعل احادیث</p> <p>۴. جعل حدیث علیه امام و خاندان ابی طالب (ع.ا.س) و سرقت فضائل اهل بیت (ع.ا.س)</p> <p>۵. رواج اسرائیلیات برای تخریب عقائد اسلامی</p> <p>۶. ترویج فرهنگ اسلام اموی</p> <p>۷. برحذر داشتن مردم از شناسایی اسلام ناب محمدی</p> <p>۸. تربیت نسلی معاند و ضد علوی</p> <p>۹. بسیج شامیان برای پیکار نظامی و فرهنگی علیه امیرالمؤمنین علی (ع) (ع.ا.س) توسط معاویه</p> <p>۱۰. بسنده کردن به تعلیم ظاهر قرآن کریم و منع از تعقل در معارف دینی و سنت نبوی</p> <p>۱۱. برکناری هواداران اهل بیت (ع.ا.س) از پست‌های مدیریتی</p> <p>۱۲. سوءاستفاده از علمای درباری چون ابو موسی اشعری و پسرش ابو برده</p>	<p>۵</p>
<p>جنجال آفرینی مهندسی شده توسط معاویه علیه امیرالمؤمنین علی (ع) (ع.ا.س)</p>	<p>۱. فضا سازی شدید رسانه‌ای و تبلیغاتی و در نتیجه التهاب آفرینی سیاسی</p> <p>۲. تنفر آفرینی از امام علی (ع.ا.س) و یاران ایشان در اذهان مردم</p> <p>۳. جعل صفات منفی برای امیرالمؤمنین علی (ع.ا.س) و اصحاب ایشان</p>	<p>۶</p>

	<p>۴. محاصره‌ی اطلاعاتی و کانالیزه کردن اخبار و اطلاعات سوء گیرانه</p>	
<p>موج آفرینی دینی با سوء استفاده از هیجانان مذهبی</p>	<p>۱. فریب مسلمانان ظاهرین (خوارج) در صفین توسط نفوذی‌های معاویه ۲. القای گناه نابخشودنی قتل خلیفه‌ی مسلمانان و قاتل معرفی کردن امام علی (ع) ۳. القای گناه نابخشودنی جنگ با مسلمانان و قرآن و معرفی امام علی (ع) به عنوان فردی جنگ طلب و قدرت طلب ۴. القای گناه نابخشودنی پذیرش حکمیت انسان‌ها در دین و معرفی امام علی (ع) به عنوان فردی فریب خورده و ناآگاه از احکام دین</p>	<p>۷</p>

تحلیل دال‌های گفتمانی استخراج شده از گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که استراتژی اصلی دشمنان امام علی (ع) برای نفوذ در حکومت آن حضرت و فریب مردم، عمدتاً متکی بر موارد ذیل بوده است: تخریب مقبولیت شخص امام علی (ع)، تخریب مشروعیت حکومت امام علی (ع)، تخریب وجهه‌ی مذهبی یاران امام علی (ع) برای جدایی مردم از آنها، ایجاد بحران‌های سیاسی - اجتماعی در جامعه برای ایجاد تفرقه، هیجمنی وسیع تبلیغاتی و فضا سازی رسانه‌ای برای فریب افکار عمومی، موج آفرینی سیاسی و دینی برای فریب توده مردم و ایجاد شورش علیه امام علی (ع)، تحمیل هزینه‌های سنگین سیاسی و اجتماعی به حکومت امام علی (ع) با ایجاد بحران و غارتگری.

در مجموع این عوامل باعث شده بود تا در آن دوره حساس تاریخی به دلیل جادوی تبلیغاتی معاویه، حقایق حکومت امام (ع) بر مردم مکتوم مانده و درگیر منازعات سیاسی و اجتماعی باشند. گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد معاویه به شدت مستأصل شده بود و نیازمند منفی بافی بوده است. مردم هم اجازه دادند ذهنشان به بازی گرفته شود و مرعوب و

مسحور جادوی تبلیغاتی معاویه شدند. جنجال‌ها کاملاً مهندسی شده بود تا با مغزشویی ایشان را از چشم مردم انداخته، اعتماد مردم را از حکومت سلب کرده و در صفین، کار حکومت ایشان را تمام کند که البته تحركات موزیانه معاویه در جمل نیز مشهود است. وی در گام بعد کوشید با ایجاد تفرقه و نفاق در جامعه، مردمان را به جان هم‌دیگر انداخته و هزینه‌های سنگینی بر حکومت امام علی (ع.ا.س)<sup>۱</sup> وارد نمایند تا ضعیف گشته و در نهایت ساقط شود.

در میان این سیاست‌ها، آنچه بیشتر از همه معاویه را یاری کرد، مظلومیت‌سازی از جریان قتل عثمان بود زیرا در پرتو آن توانست صفین را به‌عنوان یک جنگ نظامی طولانی مدت علیه امام (ع.ا.س)<sup>۲</sup> راه بیندازد و در میانه آن، با سوارشدن بر موج خونخواهی از خلیفه مظلوم و مقتول، آشوب و بحران به‌مراتب سنگین‌تر دیگری به نام خوارج و نبرد نهروان را بر حضرت (ع.ا.س)<sup>۳</sup> تحمیل نماید. شایان ذکر است در آن دوره، نامه‌های سیاسی از مهمترین ابزارهای نبرد روانی و تبلیغاتی به‌شمار می‌رفته‌اند چراکه رسانه‌های تبلیغی آن عصر در دو چیز خلاصه می‌شدند: در سخنرانی‌های عمومی و نامه‌ها. هدف وی از این نامه‌ها این بود که زمینه‌ی اجتماعی را برای درگیری مستقیم نظامی آماده سازد. معاویه در ورای این نقشه می‌خواست:

**اولاً:** با اتهام قتل عثمان و به‌بهانه‌ی خونخواهی او زمینه‌ی مناسب برای درگیری مستقیم نظامی با امام فراهم آورد. از این رو می‌توان گفت: بر اساس تجربیات تاریخی، هدف نهایی نفوذ نرم، همان زمینه‌سازی مقدماتی برای نبرد نظامی است.

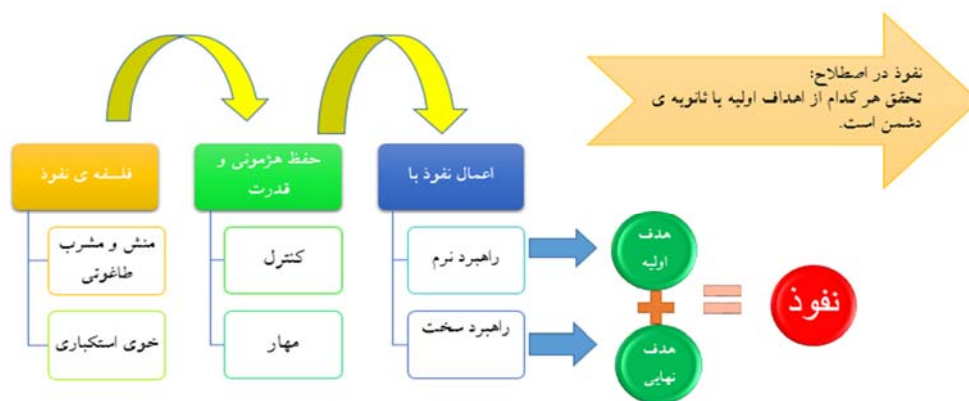
**ثانیاً:** بیعت همه‌گیر و گسترده‌ی با امام علی (ع.ا.س)<sup>۴</sup> که یکی از نقاط قوت حکومت ایشان بوده را از رهگذر نبرد تبلیغاتی، تخریب کرده و عدم بیعت مردم شام را با ایشان، نشان دهنده‌ی مشروع نبودن حکومت جلوه دهد. اگر امام افکار عمومی را روشن نمی‌کرد، بلاشک دامنه‌ی این جنگ گسترده‌تر می‌شد (مدنی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۲).

همچنین نباید این نکته را از نظر نادیده داشت که یکی از علل پیمان‌شکنی اصحاب جمل، حمایت‌های مادی و معنوی معاویه از ایشان بوده است. در فتنه اصحاب جمل، سوءاستفاده از چهره‌های شاخص و موجه، بیشترین راهکار نفوذ بوده که آن هم در نهایت به یک جنگ نظامی ختم شد. از این رو می‌توان گفت که بر اساس تجربیات تاریخی عصر امام علی (علیه السلام)، مهم‌ترین هدف نهایی نفوذ نرم دشمنان در جامعه اسلامی، همان زمینه‌سازی مقدماتی برای سقوط حکومت است که در مواقعی با تخریب شخصیت، تضعیف پایه‌های مشروعیت حکومت، ایجاد تفرقه و بحران سیاسی، سوءاستفاده از چهره‌های شاخص و در نهایت فریب افکار عمومی صورت می‌پذیرد.

با این بیان و تحلیل آنچه در بالا گذشت، می‌توان این گونه نتیجه گرفت که روحیه‌ی استکبار و تکبر می‌طلبد که قدرت‌های بزرگ، خواهان حفظ هژمونی و سیطره بر زیردستان باشند و وقتی گروهی از پذیرش استکبار آن‌ها سر باز زند، در صدد باشند آن‌ها را مهار و کنترل نمایند. بنابراین وقتی دشمن به یک سلسله تاکتیک‌ها متمسک می‌شود تا نظامی را تغییر و باورهای مردمی را دگرگون کند، علت‌العلل آن این است که می‌خواهد قدرت او محفوظ مانده و حرف اول و آخر و تصمیم‌گیری سرنوشت‌ساز برای دیگران را اعمال کند. عملیاتی که بدین سبب انجام می‌شود را اصطلاحاً «اعمال نفوذ» می‌نامند.

البته باید توجه داشت که هدف با چرایی و علت فرق دارد. هدف دشمن از نفوذ، هدفی اولیه و ثانویه است. هدف اولیه‌ی آن عبارت است از نتیجه‌ی کوتاه‌مدتی که از اعمال نفوذ عاید دشمن می‌شود. مثلاً دشمن با شایعه‌پراکنی، القای شبهات و... می‌خواهد وحدت‌شکنی کند یا با گماردن جاسوس سعی در جمع‌آوری اطلاعات حیاتی و کلیدی دارد. این‌ها همگی اهداف اولیه از نفوذ است. هدف نهایی و ثانوی دشمن از پای درآوردن یک نظام و یک حکومت و خالی کردن آن از عده و عده و به تبع آن، تغییر باورهای مردم است و نکته مهم آنکه در نهایت این نبرد نظامی است که پروژه‌ی نفوذ را تکمیل می‌کند. در مجموع و پس از استنباط از معنا، چرایی و فلسفه و هدف از نفوذ نوبت به کیفیت

کاربست تاکتیک می‌رسد که الگوی رخدادهای نفوذ را می‌توان در الگوی زیر مورد توجه قرارداد:



### ۳-۱. مرحله تبیین: شناسایی دال‌های فراگفتمانی

مرحله سوم تحلیل گفتمان پدام، مرحله تبیین و تحلیل در سطحی عمیق‌تر است. در این مرحله، به بررسی نتایج به دست آمده از مراحل قبلی با توجه به فرامتن پرداخته شده و به همین دلیل مرحله تبیین نامیده می‌شود (بشیر، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۶-۱۹). در این مرحله است که قرائت نهایی تحلیل‌گر با استفاده از متن، زمینه، بینامتنیت‌های پدیدآورنده صورت گرفته، رابطه‌ی میان گفته‌ها و ناگفته‌ها برقرار می‌شود (بشیر و حاتمی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۲).

ردیف	دال‌های اساسی	دال‌های فراگفتمانی
۱	تخریب شخصیت امام علی (ع.ا.س) و یاران ایشان با طرح تهمت‌های ناروا و ایجاد تفرقه در جامعه	تخریب شخصیت
۲	تضعیف پایه‌های مشروعیت حکومت امام علی (ع.ا.س) با طرح شبهات اعتقادی و سیاسی و تحمیل هزینه‌های سنگین اجتماعی به حکومت برای مرجعیت زدایی و تغییر برنامه‌های اصلاحی	تضعیف حکومت و مرکزیت زدایی

نظام سازی و کادرسازی فرهنگی	زمینه‌سازی برای ایجاد تنفر و انزجار از خاندان اهل‌بیت (ع) و ایجاد تشکیلات انبوه فرهنگی با ابزارهای متنوع برای تخریب و جدایی از مسیر حق	۳
موج‌آفرینی سیاسی - دینی	فریب افکار عمومی و تبلیغات منفی کلان علیه حکومت امام علی (ع) با سوءاستفاده از اشخاص موجه، چهره‌های خاص و باورهای مذهبی توده مردم جهت ایجاد التهاب و بحران‌های اجتماعی	۴

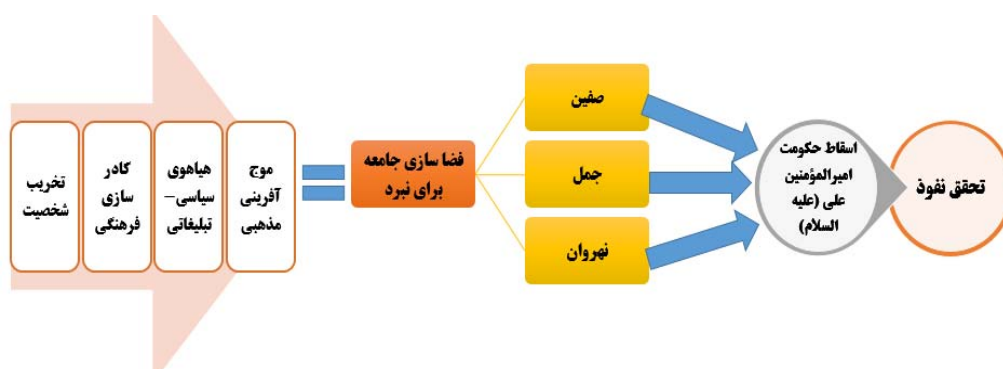
نهایتاً اینکه اگر بخواهیم به‌عنوان آخرین گام از تحلیل در قسمت شناسایی فراگفتمانی، مصادیق نفوذ در عصر امیرالمؤمنین علی (ع) را تحلیل نماییم، کاربست چهار استراتژی غالب را در میان دشمنان نظاره گر خواهیم بود:

**الف)** در گام اول با طرح تهمت‌ها و نقدهای ناروا، به دنبال تخریب شخصیت امام علی (ع) و یاران ایشان بودند تا در نتیجه وجهه و احترام ایشان در جامعه کاهش پیدا کرده و مقدمات لازم برای طرح شبهات و نقدهای سیاسی و دینی و درنهایت جنگ نظامی با ایشان فراهم آید.

**ب)** در گام دوم با تضعیف پایه‌های مشروعیت حکومت امام علی (ع) به وسیله طرح شبهات اعتقادی و سیاسی، به دنبال تحمیل هزینه‌های سنگین اجتماعی به حکومت آن حضرت (ع) بودند تا در نتیجه ایشان مجبور به تغییر در محاسبات سیاسی و برنامه‌های اصلاحی خود شده و درنهایت این کار منجر به مرجعیت زدایی از حکومت اسلامی امام علی (ع) بشود.

**ج)** در گام سوم برای ایجاد تنفر و انزجار از خاندان اهل‌بیت (ع) و دوری مردم از ایشان، به دنبال زمینه‌سازی برای ایجاد یک تشکیلات عظیم مردمی و فرهنگی بودند تا درنهایت زمینه جدایی مردم از مسیر حق فراهم‌شده و آن حضرت (ع) یاورانی برای حکومت خود نداشته باشد.

۵) در گام چهارم نیز با فریب افکار عمومی و طرح تبلیغات منفی کلان علیه حکومت امام علی (ع.ا.س) و نیز با سوءاستفاده از اشخاص موجه، چهره‌های خاص و باورهای مذهبی توده مردم به ایجاد التهاب و بحران‌های سیاسی - اجتماعی و مذهبی در جامعه اقدام کرده تا در نهایت موجبات سقوط حکومت امام علی (ع.ا.س) را فراهم آورند. همه این جریان‌های گفتمانی، استراتژی‌های کلی نفوذ را نشان می‌دهند که به‌عنوان مقدمه‌ای برای سقوط حکومت‌های حق‌مدار توسط دشمنان انتخاب شده و در کنار همدیگر موجبات آن را فراهم می‌آورند. با این توضیحات، الگوی جریان نفوذ در عصر امیرالمؤمنین علی (ع.ا.س) را در نمودار زیر می‌توان به تصویر کشید:



### نتیجه‌گیری

یافته‌های این تحقیق، مؤلفین را به این تحلیل رهنمون ساخت که در دوران امیرالمؤمنین علی (ع.ا.س)، احزاب مخالف و معاند ایشان در قیاس با سایر دشمنان جبهه‌ی اهل بیت (ع.ا.س) از تنوع تاکتیک‌ها برای نفوذ در جبهه‌ی حق بهره‌برده‌اند. در این میان، معاویه و اعوان و اذنان او مهم‌ترین پایگاه نفوذی را علیه ایشان پایه‌ریزی کرده و با استفاده از تاکتیک‌های مختلف در جبهه امام (ع.ا.س)، اعمال نفوذ می‌نمودند. معاویه، بقای خود را در جنگ رسانه‌ای و تبلیغاتی می‌دید، لذا این اقدام پربسامدترین و شایع‌ترین تاکتیک وی برای نفوذ بوده است.



نتیجه اقدامات اولیه معاویه برای فریب افکار عمومی و تخریب شخصیت امام علی (علیه السلام) و یاران ایشان، منجر به شکل‌گیری یک جریان مخالف علیه امام (علیه السلام) و بحران‌های سیاسی - اجتماعی در آن دوره شد که جنگ‌های سه‌گانه جمل، صفین و نهروان، بخشی از تجلی این موج آفرینی بوده است.

در نهایت باید گفت زمانی که جامعه اسلامی، تغذیه‌ی فکری مناسب نشود و ماهیت اسلام حقیقی به مردم منتقل نگردد، اسلام‌آموی به مردم معرفی خواهد شد. این امر منجر می‌گردد جریان‌های نفوذی فرصت را غنیمت شمارند تا با سوءاستفاده از جهل مردم، ماهیت دین اسلام را تحریف کرده و مسیر جامعه اسلامی را به انحراف بکشانند. این فرایند به نبردی نظامی ختم شده و در نهایت زمینه اسقاط حکومت را فراهم می‌آورد.

## منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. **نهج البلاغه**، (۱۴۱۴ق)، ترجمه: حسین انصاریان، قم: هجرت.
۳. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید (۱۴۰۴ق)، **شرح نهج البلاغه**، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
۵. ابن اثیر جزری، علی بن محمد (۱۳۸۵ش)، **الکامل فی التاریخ**، بیروت: دارالصادر.
۶. ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۰ق)، **الإمامة و السياسة المعروف بتاریخ الخلفاء**، بیروت: دارالأضواء.
۷. ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (بی‌تا)، **المعارف**، قاهره: دارالمعارف.
۸. ابن کثیر، إسماعیل بن عمر (بی‌تا)، **السیرة النبویة**، بی‌جا: بی‌نا.
۹. اسماعیلی، رفیع الدین؛ اسکندری، علی (۱۳۹۵ش)، **جریان شناسی نفوذ فمینیسم در سینمای ایران**، تهران: دانشگاه امام حسین (علیه السلام).
۱۰. امین عاملی، محسن (۱۴۰۳ق)، **أعیان الشیعة**، بیروت: دارالتعارف.

۱۱. باعونی، شمس الدین (۱۴۱۵ق)، **جواهر المطالب فی مناقب الإمام علی بن اَبی طالب (علیه السلام)**، قم: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية.
۱۲. بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان (۱۴۱۱ق)، **حلیة الأبرار فی أحوال محمد و آله الأطهار (علیه السلام)**، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.
۱۳. بشیر، حسن (۱۳۹۱ش)، **رسانه های بیگانه؛ قرائتی با تحلیل گفتمان**، تهران: سیمای شرق.
۱۴. بشیر، حسن و همکاران (۱۳۸۹ش)، **خبر؛ تحلیل شبکه ای و تحلیل گفتمان**، تهران: دانشگاه امام صادق (ع.ا.س).
۱۵. بشیر، حسن؛ حاتمی، حمیدرضا (۱۳۸۸ش)، «مطالعه مقایسه ای رویکردهای انتخاباتی، تحلیل گفتمان سرمقاله های جمهوری اسلامی و کیهان درباره ی دومین مرحله ی انتخابات مجلس»، **فصلنامه پژوهش های ارتباطی**، سال ۱۶، شماره ۵۷.
۱۶. بیضون، ابراهیم (۱۹۷۸م)، **التيارات السياسية في القرن الاول الهجري**، بیروت: دارالنهضة العربية.
۱۷. ثقفی، ابراهیم بن محمد (۱۴۱۰ق)، **الغارات**، قم: دارالکتاب.
۱۸. جانی پور، محمد (۱۳۹۷ش)، «استفاده از روش تحلیل محتوا به مثابه رویکردی نوین در فقه الحدیث»، در کتاب: **رویکردهای نوین در حدیث پژوهی شیعه**، به اهتمام احمد پاکتچی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع.ا.س).
۱۹. جرجانی، عبدالله بن عدی (۱۴۰۹ق)، **الکامل فی ضعف الرجال**، بیروت: دارالفکر.
۲۰. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۹۷۴م)، **تقوید العلم**، بیروت: دار إحياء السنة النبوية.
۲۱. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳ش)، **لغت نامه ی دهخدا**، تهران: دانشگاه تهران.
۲۲. دینوری، احمد بن داود (۱۳۷۱ش)، **الأخبار الطوال**، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
۲۳. ذهبی، محمد بن احمد (بی تا)، **تذکره الحفاظ**، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۲۴. رازی، عبدالرحمن بن ابی حاتم (۱۹۵۲م)، **الجرح و التعديل**، بیروت: دار إحياء التراث العربي.

۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دارالقلم.
۲۶. ری شهری، محمد و همکاران (۱۴۲۴ق)، *دانشنامه امیرالمؤمنین (ع)* ترجمه: عبدالهادی مسعودی، قم: دارالحديث.
۲۷. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۱۸ق)، *تنویر الحوالمک*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۸. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (بی تا)، *جامع الأحادیث*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۹. سلطانی، مرتضی (۱۳۹۷ش)، *روش‌ها و مصادیق نفوذ فکری - فرهنگی دشمن و راهکارهای مقابله با آن در احادیث و سیره معصومین (ع)* پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۳۰. شریعتی، محمد تقی (۱۳۵۱ش)، *خلافت و ولایت از نظر قرآن و سنت*، تهران: حسینیه‌ی ارشاد.
۳۱. شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۶ش)، *تاریخ تحلیلی اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۲. صلواتی، محمد (۱۳۶۵ش)، *خارجیگری*، تهران: نشر دانش اسلامی.
۳۳. ضبی الاسدی، سیف بن عمر (۱۳۹۱ق)، *الفتنة و وقعة الجمل*، بیروت: دارالفائس.
۳۴. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۰۴ق)، *المعجم الكبير*، الموصل: مكتبة الزهراء.
۳۵. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الإحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد: نشر مرتضی.
۳۶. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الأمم و الملوك*، بیروت: دارالتراث.
۳۷. عاملی، جعفر مرتضی (۱۴۲۶ق)، *الصحيح من سيرة النبي الأعظم (ص)* قم: دارالحديث.
۳۸. عاملی، جعفر مرتضی (۱۴۳۰ق)، *الصحيح من سيرة الإمام علی (ع)* بیروت: المركز الاسلامی.
۳۹. عقاد، عباس محمود (بی تا)، *معاویة بن ابی سفیان*، بیروت: دارالرشاد الحدیثه.
۴۰. علوی، محمد بن علی (۱۴۲۸ق)، *المناقب*، قم: دلیل ما.
۴۱. عمید، حسن (۱۳۸۹ش)، *فرهنگ فارسی*، تهران: انتشارات اشجع.
۴۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: هجرت.

۴۳. فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹ش)، *تحلیل انتقادی گفتمان*، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
۴۴. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۴۵. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ق)، *الخرائج و الجرائح*، قم: مؤسسه امام مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف).
۴۶. متقی هندی، علی المتقی بن حسام (۱۴۱۹ق)، *کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع.ا.س)*، بیروت: دارإحياء التراث العربی.
۴۸. محب الدین طبری، احمد بن عبدالله (بی تا)، *ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی*، مصر: دارالکتب المصریة.
۴۹. محمد بن عقیل (۱۴۱۲ق)، *النصائح الکافیة لمن یتولی معاویة*، قم: دارالثقافة للطباعة.
۵۰. مدنی، سید جلال (۱۳۷۴ش)، *مبانی و کلیات علوم سیاسی*، تهران: علامه طباطبایی.
۵۱. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹ق)، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، قم: دارالهجرة.
۵۲. مسلم، ابن حجاج (بی تا)، *صحیح مسلم*، بیروت: دارإحياء التراث العربی.
۵۳. معادیخواه، عبدالمجید (۱۳۸۴ش)، *تاریخ اسلام (عصر علوی) عرصه‌ی دگر اندیشی*، تهران: نشر ذره.
۵۴. معین، سید محمد (۱۳۶۳ش)، *فرهنگ فارسی*، تهران: امیرکبیر.
۵۵. مغربی، نعمان بن محمد (۱۴۲۳ق)، *المناقب و المثالب*، بیروت: أعلمی.
۵۶. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الجمال و النصره لسید العتره فی حرب البصره*، قم: کنگره شیخ مفید.
۵۷. مک دائل، دایان (۱۳۸۰ش)، *مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان*، ترجمه: حسین علی نوذری، تهران: فرهنگ گفتمان.
۵۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۵۹. نصر بن مزاحم، بن سيار المنقری (۱۴۰۴ق)، *وقعة الصفین*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

۶۰. نمازی شاهرودی، علی (۱۴۱۵ق)، *مستدرکات علم رجال الحديث*، تهران: نشر حیدری.
۶۱. نمیری، عمر بن شبه (۱۴۱۷ق)، *تاریخ المدينة المنورة*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۶۲. واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، *المغازی*، بیروت: اعلمی.
۶۳. یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵م)، *معجم البلدان*، بیروت: دارالصادر.
۶۴. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی تا)، *تاریخ الیعقوبی*، بیروت: دارالصادر.
۶۵. یوسفی الغروی، محمد هادی (۱۴۱۷ق)، *موسوعة التاريخ الإسلامی*، قم: مجمع اندیشه‌ی اسلامی.

### **Bibliography:**

1. The Holy Quran.
2. Nahj al-Balaghah. Trans. Ansarian H. Qom: Hijrat; 1414 AH.
3. Ālūsī SM. Rūh al-Ma‘āni fī Tafsīr al-Quran al-‘Azīm wa al-Sab‘a al-Mathānī. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmīyah; 1415 AH.
4. Ibn Abī Al-Ḥadīd ‘AḤBH. Sharḥ Nahju Al-Balāgha Ibn Abī Al-Ḥadīd. Qom: Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi Library. 1404 AH.
5. Ibn Athīr ‘ID. Al-Kāmil fī-Ta’rīkh. Beirut: Dar Al-Sadr; 2007.
6. Ibn Qutaybah 'AAM. Al-Imama wal-Siyasa. Beirut: Dar al-Azwa’; 1410 AH.
7. Ibn Qutaybah 'AAM. Al-Ma'arif. Cairo: Dar Al-Ma'arif; nd.
8. Ibn Kathir IU. Al-Sirah Al-Nabawiya; np: nd.
9. Ismaili R. Eskandari A. The flow of the influence of feminism in Iranian cinema. Tehran: Imam Hossein University; 2016.
10. Amin Ameli M. A'yan al-Shi'a. Beirut: Dar al-Ta'rif; 1403 AH.
11. Ba'uni ShD. Jawahir al-Matalib fī Manaḡib al-Imam Ali bin Abi Talib (AS). Qom: Islamic Culture Revival Association; 1415 AH.
12. Bahrani SHS. Hilyat al-Abrar fī Ahwal Muhammad wa Alih-i al-Athar (PBUTH). Qom: Islamic Knowledge Foundation; 1411 AH.
13. Bashir H. Foreign Media: A reading with discourse analysis. Tehran: Simay-e Shargh; 2012.
14. Bashir H. et al. News: Network Analysis and Discourse Analysis. Tehran: Imam Sadegh (AS) University; 2010.
15. Bashir H. Hatami H. A Comparative Study of Electoral Approaches: Analysis of the Discourse of the Islamic Republic and Kayhan Newspapers' Editorial Articles on the Second Stage of Parliamentary Elections. Communication Researches 2009, 16 (57).
16. Bayzun IM. Al-Tiyarat al-Siyasiyah fil-Qarn al-Awal al-Hijri. Beirut: Dar al-Nahdat al-Arabiya; 1978.
17. Saghafi IM. Al-Gharat. Qom: Dar al-Kitab; 1410 AH.
18. Janipour M. Using the method of content analysis as a new approach in hadith jurisprudence (in the book New Approaches in Shiite Hadith Studies). Tehran: Imam Sadegh (AS) University; 2015.
19. Jorjani AU. Al-Kamil fī Dhu'afa' Al-Rijal. Beirut: Dar al-Fikr; 1409 AH.
20. Khatib Baghdadi AA. Taq'id al-‘Im. Beirut: Dar 'Ihya' al-Sunnah al-Nabawiyah; 1974.

21. Dekhoda AA. Dekhoda Dictionary. Tehran: University of Tehran: 1995.
22. Diniwari AD. Al-Akhbar Al-Tiwal. Trans. Mahdavi Damghani M. Tehran: Ney; 1992.
23. Dhahabi MA. Tadhkerat al-Hufaz. Beirut: Dar al-Hay'a al-Turath al-Arabi; nd.
24. Razi ARA. Al-Jarh wa al-Ta'dil. Beirut: Dar 'Ihiyah Al-Turath Al-Arabi: 1952.
25. Ragheb Isfahani HM. Mufradat Alfaz al-Qur'an. Beirut: Dar al-Qalam; 1412 AH.
26. Mohammadi Reyshahri M. et al. Encyclopedia of Amir al-Mu'minin (AS). Trans. Masoudi AH. Qom: Dar al-Hadith; 1424 AH.
27. Suyuti ARA. Tanwir al-Hawalik. Beirut: Dar al-Kitab al-'A'lamiya: 1418 AH.
28. Suyuti ARA. Jami 'al-Ahadith. Beirut: Dar al-Kitab al-'A'lamiya: nd.
29. Sultani M. Methods and Examples of Cultural-Thought Infiltration of Enemies and How to Deal with Them, According to Ahadith and Biography of the Infallibles (AS). MA Thesis. Tehran: University of Imam Sadegh (AS); 2019.
30. Shariati MT. Caliphate and Wilayah in terms of Qur'an and Sunnah. Tehran: Hosseinieh Ershad; 1973.
31. Shahidi SJ. Analytical History of Islam. Tehran: University Publishing Center; 1998.
32. Salavati M. Foreign Affairs. Islamic Knowledge Publication; 1986.
33. Dhahi Al-Asadi SU. Al-Fitna wa Waq'at Al-Jamal. Beirut: Dar Al-Nafa'is; 1391 AH.
34. Tabarani SA. Al-Mu'jam Al-Kabir. Mosel: Al-Zahra School; 1404 AH.
35. Ṭabrisī ABA. Al-'Ihtijāj 'Alā 'Ahl al-Lijā'. Research: Muhammad Baqir Kharsān. Mashhad: Morteza Publications; 1403 AH.
36. Ṭabarī AJMbj. Ta'rīkh Al-'Umam wa Al-Mulūk. Research: Muhammad Abolfazl Ibrahim. Beirut: Dar Al-Turath; 1387 AH / 1967.
37. Ameli JM. Al-Sahih min Sirat al-Nabi al-A'zam (PBUH). Qom: Dar al-Hadith; 1426 AH.
38. Ameli JM. Al-Sahih min Sirat al-Imam Ali (AS). Beirut: Islamic Center; 1430 AH.
39. Aqqad AM. Mu'awiyah Ibn Abi Sufyan. Dar Al-Rashad Al-Hadithah; nd.

40. Alawi MA. Al-Manaqib. Qom: Dalil-e Ma; 1428 AH.
41. Amid H. Persian Culture. Tehran: Ashja' Publications; 2010.
42. Farāhīdī KbA. Kitāb al-'Ayn. Qom: Hijrat; 1409 AH.
43. Fairclough N. Critical Discourse Analysis. Tehran: Center for Media Studies and Research; 2000.
44. Qurtubi MbA. Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an. Tehran: Nāsher khosrow; 1986.
45. Qutbuddin Ravandi SH. Al-Khara'ij wal-Jara'ij. Qom: Imam Mahdi (as) Institute; 1409 AH.
46. Mutaqqi Hendi AMH. Kanz al-Umāl fi Sunan al-Aqwāl wa Al-Af'āl. Beirut: Dar Kutub Al-'Ilmiyah; 1419 AH.
47. Majlisī MB. Biḥār Al-'Anwār. Beirut: Dar 'Ihya' al-Turath al-Arabi; 1403 AH.
48. Moheb al-Din Tabari AA. Dhakha'ir al-'Uqba fi Manaqib Dhawi al-Qurba. Egypt: Dar al-Kutub al-Misriya; nd.
49. Muhammad bin Aqeel. Al-Nasaih al-Kafiyah liman Yatawalla Mu'awiyah. Qom: Dar al-Thaqafah; 1412 AH.
50. Madani SJ. Principles and Generalities of Political Science. Allameh Tabatabai Publishing; 1995.
51. Mas'udi AH. Murouj al-Dhahab wa Ma'adin al-Jawahir. Qom: Dar al-Hijra; 1409 AH.
52. Muslim IH. Sahih lil-Muslim. Beirut: Dar 'Ihya' al-Turath al-Arabi; nd.
53. Maadikhah A. History of Islam (Alavid Period), The Area of Different Idea. Tehran: Zare Publishing; 2005.
54. Moin SM. Persian Dictionary. Tehran: Amirkabir Publications; 1984.
55. Maghribi NM. Al-Manaqib wa al-Mathalab. Beirut: Alami; 1423 AH.
56. Mufīd MM. Al-Jamal wa Al-Nusra li-sayed al-'Itrah fi Harb al-Basra. Qom: Sheikh Mufid Congress; 1413 AH.
57. McDonnell Dayan. Trans. Nozari HA. Introduction to Discourse Theories. Tehran: Culture of Discourse; 2001.
58. Makarem Shirazi N. Nemooneh Commentary. Tehran: Islamic Bookstore; 1976.
59. Nasr ibn Muzahim ISM. Waq'at Siffin. Qom: Ayatollah al-Marashi al-Najafi Library; 1404 AH.
60. Namazi Shahroudi A. Mustadrakat 'Ilm Rijal al-Hadith. Tehran: Heidari; 1415 AH.



61. Numayri USh. Ta'rikh al-Madinat al-Munawarah. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiya; 1417 AH.
62. Waqidi MU. Al-Maghazi. Beirut: 'A'lami; 1409 AH.
63. Himawi Y. Mu'jam al-Buldan. Beirut: Dar al-Sadir; 1995.
64. Ya'qubi AAY. Ta'rikh al-Ya'qubi. Beirut: Dar al-Sader; nd.
65. Yousefi Al-Gharawi MH. Encyclopedia of Islamic History. Qom: Islamic Thought Association; 1417 AH.

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

سال هفدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹، پیاپی ۴۸، مقاله پژوهشی، صص ۲۱۳-۲۴۱

## نقش مؤلفه‌های کاربردشناختی در تبیین آیات مشتمل بر تعاملات اجتماعی قرآن با اهل کتاب با تأکید بر آیه ۹۳ سوره آل عمران

زهرا هاشمی<sup>۱</sup>

شادی نفیسی<sup>۲</sup>

سیده فاطمه هاشمی<sup>۳</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2020.32008.2901

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۳۰

### چکیده

دانش کاربردشناسی از شاخه‌های زبان‌شناسی است که می‌تواند در حوزه تفسیر قرآن وارد شود و ابعاد معنایی این آیات را در سطح مراد جدی آشکار سازد و به تفسیر و تبیین معانی پاره گفت‌ها در هنگام کاربرد و براساس شرایط و موقعیت زمانی و مکانی تولید پاره گفت بپردازد. قرآن کریم بارها به موضوع طعام و حلیت و حرمت آن توجه کرده است. این موضوع همواره با یکی از وجوه مربوط به امر نبوت و رسالت، به‌ویژه لزوم تبعیت از فرستاده و شخص برگزیده

---

دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث و زبان و ادبیات عرب، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
mahtahashemi1@gmail.com

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
shadinafisi@ut.ac.ir

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث و زبان و ادبیات عرب، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
dr.fat.hashemi@gmail.com

الهی برای جلوگیری از گمراه شدن در پیوند است. بر اساس آیه ۹۳ سوره آل عمران می‌توان گفت که در میان امت‌های موحد قبل از نزول تورات نیز امر حلیت و حرمت به مقتدا و پیشوای دینی باز می‌گشته است. رویکرد کاربردشناسی در فهم این آیه نشان می‌دهد که موضوع خوراکی‌ها و خوردن، موضوعی ذو ابعاد است که طرح آن در قرآن کریم با موضوعات و مفاهیم مختلف در آمیخته است و البته در این میان، مفهوم توحید و نبوت پیامبر اسلام (ص) و نیز برگزیدن و تبعیت از امام و مقتدا، از اصلی‌ترین مفاهیمی است که با این موضوع پیوند خورده است.

#### واژه‌های کلیدی: کاربردشناسی، تعاملات اجتماعی، اهل کتاب،

سوره آل عمران.

#### مقدمه و طرح مسئله

از مباحث مطرح در تعاملات بشری، ارتباط اسلام با سایر ادیان توحیدی است. از نظر اسلام، ارتباط مسالمت‌آمیز مسلمان‌ها با عقاید و مذاهب گوناگون، یک ارزش و هدف است و اعلامیه جهانی اسلام آیه ۶۴ سوره آل عمران می‌باشد که می‌فرماید: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ» (آل عمران: ۶۴). سوره آل عمران در رابطه با روابط با اهل کتاب موضوعات مختلفی را مطرح می‌کند. آیات ۶۳ تا ۹۹ این سوره به بررسی ویژگی‌های فکری و رفتاری نادرست اهل کتاب و دیگر کافران و مشرکان در گذشته و حال می‌پردازد. در این سوره احکام شریعت کمی آمده است که به صورت ضمنی قابل استفاده است.

احکامی در زمینه لزوم وحدت صفوف مسلمین و خانه کعبه، فریضه حج، دعوت به وحدت مسلمانان و پایمردی در مقابل دشمن اشارات پر معنایی شده است و در میانه

پرداختن به این موضوعات، آیه ۹۳ سوره آل عمران به موضوع خوراکی های یهود می پردازد: «كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِّيَ إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ» (آل عمران: ۹۳).

بحث حلیت طعام در تورات موضوعی اختلافی در میان یهودیان است. آرای مفسران شیعی و سنی نیز همواره با این چالش مواجه بوده است که چرا آیه یاد شده در میان آیات ناظر بر تعامل با ادیان قرار گرفته و طعام چه ارتباطی با تبعیت از دین ابراهیم دارد؟ آیا وجود احکام خوراکی ها در میان این جملات، پیوستار منطقی مفاهیم و موضوعات در قرآن کریم را با خلل مواجه نکرده است؟

هدف این پژوهش، بروزرسانی روش گذشتگان در تفسیر قرآن با استفاده از اصول و مؤلفه های دانش کاربردشناسی و برخی دیگر از عناصر مرتبط به آن و همچنین کشف و تبیین مراد جدی آیات مرتبط با تعاملات اجتماعی قرآن با سایر ادیان توحیدی با تکیه بر آیه ۹۳ سوره آل عمران با روش کاربردشناختی است. با بررسی هایی که بر روی آیه شریفه صورت می گیرد، با توجه به قرائن زبانی، بافت درون زبانی، برون زبانی (موقعیت)، از پیش انگاری ها و دانش های پیش زمینه ای، می توان برای این آیه به لحاظ محتوای آن بر معانی ضمنی که نشان دهنده تبیین منظور است و همچنین به لحاظ نوع فعل گفتاری انجام گرفته در این آیه، الگوی متفاوتی ترسیم کرد.

### پیشینه بحث

پژوهش حاضر از نوع مطالعات بین رشته ای است. از این رو در بررسی پیشینه این موضوع لازم است به هر دو نوع پژوهش های انجام گرفته در بخش قرآنی و قرآنی-کاربردشناسی اشاره شود:

در بخش قرآنی، ناهید دهقان عقیفی (۱۳۹۶) در مقاله «بررسی معنای طعام در آیه ۵ سوره مائده» این گونه بیان کرده است که طعام از دیدگاه مفسرین و فقهای شیعه در قرآن به معنای حبوبات، نان گندم، میوه جات بوده و به هیچ وجه نمی توان آن را به معنای قربانی ها و

یا هرگونه خوراک دانست. زیرا اگر اطلاق معنای طعام در نظر گرفته شود، تمام غذاهایی که اهل کتاب حلال می‌دانند، برای مسلمانان نیز حلال خواهد بود و این با نصوص متعدد در کتاب و سنت تعارض خواهد داشت.

در زمینه استفاده از دانش کاربردشناسی در تفسیر قرآن کریم، عبدالرافت محفوظ (۲۰۰۷) در کتاب خود با عنوان «بررسی کاربردشناسانه آیات محاوره‌ای در قرآن کریم»، با رویکرد کاربردشناسانه، مکالمه‌های موجود در قرآن به‌ویژه در قصص قرآنی را با استفاده از اصول همکاری گرایس بررسی کرده است. بررسی پیشینه موضوع حاکی از آن است که در هیچ‌کدام از این پژوهش‌ها، بررسی آیات مرتبط به تعامل اجتماعی قرآن با اهل کتاب با تأکید بر آیه ۹۳ سوره آل عمران با استفاده از دانش کاربردشناسی وجود ندارد.

### روش تحقیق

از آنجا که این مقاله بنا دارد نظام معنایی و حکمی جمله مرتبط به تعامل اجتماعی با اهل کتاب را در آیه ۹۳ سوره آل عمران بررسی کرده و با استفاده از دانش کاربردشناسی معنای آن را با هدف دستیابی به مراد جدی تبیین کند، لازم است از مهم‌ترین عنصر این دانش یعنی بافت در سطح وسیعی استفاده کند. بنابراین در ابتدا این آیه را از سه فیلتر بافتی یعنی بافت درون‌زبانی و بافت برون‌زبانی و از پیش‌انگاری عبور داده و سپس بر اساس مؤلفه‌های کاربردشناسی ارزیابی می‌شود تا منجر به تبیین معنایی آیه شریفه فوق شود.

این مؤلفه‌ها که در قسمت‌های بعد توضیح آن آمده است، در بخش بافت درون‌زبانی شامل ارجاعات و در بخش بافت برون‌زبانی (موقعیت) شامل پنج مورد می‌باشد: صحنه<sup>۱</sup>، شرکت‌کنندگان<sup>۲</sup>، ترتیب عمل<sup>۳</sup>، سبک کلام<sup>۴</sup> و هدف<sup>۵</sup> است.

<sup>۱</sup> Setting and scene

<sup>۲</sup> Participants

<sup>۳</sup> Act sequence

<sup>۴</sup> End

<sup>۵</sup> End

علاوه بر آن، دو عنصر دیگر با عنوان تلویحات و کارگفت‌ها نیز در زیرمجموعه کاربردشناسی قرار می‌گیرد که بر اساس بررسی‌های انجام گرفته، ماهیتی بافتی ندارند؛ بلکه برآیند بررسی بافتی یک عبارت یا سخن هستند؛ از این رو، این دو مؤلفه در این مقاله به عنوان برون داد و نتیجه بررسی بافتی این آیه مطرح خواهند شد که در مواردی با بررسی کاربردشناسی آیه به نتایج جدید و کشف مفاهیم تازه منجر شده و در مواردی نیز به تأیید و تقویت بیشتر دیدگاه‌های مفسران و علوم قرآنی منتهی شد.

### ۱. تعریف کاربردشناسی

پیش از تعریف «کاربردشناسی»<sup>۶</sup> باید مرحله قبل از آن که معناشناسی است، بیان شود. معناشناسی همان معنای ظاهری کلمات و درج شده در فرهنگ لغت است که واژه‌ها ساده، ثابت و دارای معنای واحدی هستند. هنگامی که از معناشناسی سخن می‌گوییم، مراد ما همان روش سنتی قدیمی است که به تجزیه و تحلیل کلام همراه با مطالعه رابطه میان صورت و نقش جمله‌های زبان محدود می‌شود (صفوی، ۱۳۸۲، ص ۱۹).

کاربردشناسی مطالعه معنایی است که گوینده یا نویسنده آن را منتقل و شنونده یا خواننده متن برداشت می‌کند و در واقع بررسی منظور گوینده است که بیشتر با تحلیل منظور افراد از پاره‌گفتارهایشان سروکار دارد تا با معنای خود کلمات یا عباراتی که به کار می‌برند.

این گونه بررسی ناگزیر تفسیر منظور افراد را در یک بافت خاص و همچنین چگونگی تأثیر آن بافت بر پاره گفت را نیز در برمی‌گیرد و مستلزم توجه به این نکته است که چگونه سخنگویان کلام خود را با در نظر گرفتن مخاطب، زمان و شرایط حاکم سازماندهی می‌کنند. بنابراین کاربردشناسی بررسی معنای بافتی است (یول، ۱۳۹۵، ص ۱۱). به بیان دیگر، مرز تفکیک وجه تمایز میان نحو و معناشناسی از کاربردشناسی به عنوان زیر رشته‌های زبان‌شناسی در گروه مفهوم بافت است (صانعی پور، ۱۳۹۰، ص ۶۲). از این رو

<sup>۶</sup> Pragmatics

لازم است در ابتدا انواع مختلف بافت و تعریف‌های هر کدام را بررسی کرده و جایگاه آن را در این تحقیق مشخص نماییم.

### ۱-۱. انواع بافت

در مواجهه با یک متن حداقل سه دسته اطلاعات به نام لایه‌های بافتی وجود دارد که به فهمیدن مراد متکلم کمک می‌کنند. این لایه‌های بافتی در قالب مفاهیمی که در این نوشتار از آن به عنوان مؤلفه‌های کاربردشناسی یاد می‌شود، به شناساندن منظور گوینده یا نویسنده کمک می‌کنند. از جمله مفاهیم کلیدی کاربردشناسی و به طور خاص در این مقاله مفهوم «بافت»<sup>۷</sup> است. بافت دارای لایه‌های گوناگونی است:

**الف)** «بافت درون زبانی»<sup>۸</sup> که شامل زنجیره‌ای از کلمات تولید شده در جمله است که با توجه به رابطه کلمات با یکدیگر و انتخاب آن واژه‌ها از میان گروهی از کلمات مترادف به درک ما از مراد تولیدکننده متن کمک می‌کند (صفوی، ۱۳۸۲، ص ۴۰).

**ب)** «بافت برون زبانی»<sup>۹</sup> (بافت موقعیت) به کلیه شرایط موجود مرتبط فرازبانی و شرکت‌کنندگان دخیل در تولید تفسیر متن گفته می‌شود (آفاگل زاده، ۱۳۹۲، ص ۳۹).

«هایمز» زبان‌شناس اجتماعی پنج عنصر مهم را برای بافت برون زبانی ترسیم کرد که عبارتند از: صحنه، شرکت‌کنندگان، ترتیب عمل، سبک کلام و هدف (صفوی، ۱۳۹۳، ص ۳۱۳). عناصر متناظر آن در علوم قرآن، مکی و مدنی، مخاطبان، جملات قبل و بعد، لحن و پیام اصلی در نظر گرفته شده که آیات مورد نظر بر این اساس یعنی پنج مؤلفه بررسی می‌شود (صفوی، ۱۳۹۳، ص ۳۱۳).

---

<sup>۷</sup> Context

<sup>۸</sup> Linguistic context

<sup>۹</sup> Physical Context

ج) از پیش‌انگاری که دانش‌های زمینه‌ای مخاطب و پیش‌فرض‌های متکلم است که در نقش بافت عمل کرده و به فهمیدن مراد متکلم یا نویسنده کمک می‌کند (Saeed, 2003, p192).

## ۲. تحلیل آیه ۹۳ سوره آل عمران

در قرآن کریم آیاتی راجع به وضعیت حرمت و حلیت گوشت‌ها برای بنی اسرائیل قبل و بعد از نزول تورات وجود دارد و بیانگر آن است که پیش از نزول تورات همه طعام‌ها بر بنی اسرائیل حلال بوده به استثنای آنچه اسرائیل یعنی یعقوب (ع) بر خود حرام کرده است اما پس از نزول تورات برخی از آنچه حلال و طیب بوده به جهت ارتکاب گناهان و ظلم‌های بنی اسرائیل به منظور تنبیه بر آنها حرام و مجدداً در شریعت حضرت عیسی (ع) حرمت آنها برداشته می‌شود. در تفسیر قسمت‌هایی از این آیه میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد که تنها به موارد متناسب با بحث به اختصار اشاره می‌شود:

در خصوص عبارت «ما حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ» قریب به اتفاق مفسران فریقین آنچه را که اسرائیل (یعقوب) بر خود حرام کرد را گوشت شتر دانسته‌اند. این نظر بر مبنای روایاتی است که در منابع شیعه و اهل سنت نقل شده و بیان داشته که ایشان به دلیل بیماری عرق النساء یا سیاتیک، خوردن این گوشت را که به درد او می‌افزود، بر خود تحریم کرده بود (عیاشی، ۱۳۸۰ق، صص ۱۸۴ و ۲۸۵؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۴) یا نذر وی برای شفای از این بیماری، علت این کار نقل شده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۵).

اما این که بعد از نزول تورات حکم حلیت و حرمت غذاها به چه صورت بوده، این آیه نسبت به آن ساکت است، گرچه برخی مفسران در این باره اصلاً سخنی نگفته و یا اینکه شتر را به عنوان مصداق «ذی ظفر» در آیه ۱۴۶ سوره انعام ذکر کرده‌اند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۲۷۶).



مفسران آراء مختلفی در بیان مراد این آیه ارائه کرده‌اند. برخی معتقدند که این آیه در مقابل اعتراض یهود بر نسخ و برای اثبات آن است، چون هر طعامی حلال بوده و پس از نزول تورات حرام گردیده، پس احکام نسخ شدنی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۵۳۷). برخی دیگر معتقدند این آیه شریفه تشویق به "بر" است زیرا محور احکام اسلام "بر" است و خطاب به یهود که «اگر شما در تمام موارد فوق صادق هستید و به گفته شما که ابراهیم از دین یهودیت بوده است، پس چرا از آوردن تورات ابا می‌کنید» (ابن عاشور، ج ۳، ص ۶۵۵). مفسران در این آیه کمتر به تبیین معانی ضمنی که نشان‌دهنده تبیین منظور گوینده است و همچنین به لحاظ نوع فعل گفتاری انجام گرفته، پرداخته‌اند.

بر اساس آیه فوق، پیش از نزول تورات، همه خوراکی‌ها بر فرزندان اسرائیل حلال بود، جز آنچه گوشت و شیر شتر که اسرائیل (یعقوب) بر خویشان حرام کرده بود. خداوند در ادامه بحث از اهل کتاب به نکته دیگری اشاره می‌کند و یکی از احکام موجود در تورات را که حکم طعام می‌باشد، بیان می‌کند و با صراحت، تمام تهمت‌های یهود را درباره تحریم پاره‌ای از غذاهای پاک (مانند شیر و گوشت شتر) رد می‌کند.

تلاش این بخش از مقاله بر این است که با استفاده از دانش کاربردشناسی و مؤلفه‌های مذکور، فهمی جدید از آیه فوق را ارائه دهد.

## ۲-۱. تحلیل بافت درون زبانی آیه

بافت درون زبانی شامل ارجاعات می‌شود. صورت‌های زبانی که با استفاده از آنها گوینده یا نویسنده شرایطی را فراهم می‌کند تا شنونده یا خواننده بتواند پدیده‌ای را بشناسد، عبارات ارجاعی می‌گویند.

این عبارت‌های ارجاعی شامل اسامی خاص، اسم‌های معرفه به «ال» و «ضمایر» و اسم‌های نکره می‌باشند که به کمک آنها می‌توانیم موضوع مورد گفتگو را شناسایی کنیم. شناسایی منظور گوینده از عبارت‌های ارجاعی فقط با کمک بافت درون زبانی و ذکر مرجع و آوردن قرائن بافت زبانی انجام نمی‌گیرد و توجه به شرایط زمانی، مکانی و

پیش‌زمینه‌های شنونده نیز در این فرایند مؤثرند؛ ولی از آنجا که تأثیر بافت درون زبانی در این نوع عبارات به مراتب بیشتر است، در بخش بافت درون زبانی مطرح شده است؛ ولی هر جا لازم باشد به شرایط پیرامونی آن نیز اشاره می‌شود.

در قرآن کریم، توجه به ضمائر به‌ویژه ضمائر غایب و شناسایی مرجع ضمیر در آیات قبل یا بعد یا فهمیدن آن از طریق بافت و سیاق آیات از مسائل بسیار مهم در تفسیر آیات قرآن است، به گونه‌ای که تفاوت در تعیین مرجع یک ضمیر گاهی به برداشت‌های کاملاً متفاوت از آیه و حتی شکل‌گیری اصول عقیدتی متفاوت در یک آیه می‌گردد. برای نمونه در آیه (یوسف: ۴۲) اختلاف مرجع ضمائر در «انسا» و «ربه» برداشت‌های متفاوتی را در آیه مطرح ساخته و موجب پیدایش بحث‌های کلامی درباره عصمت انبیاء شده است. عبارات ارجاعی در آیه ۹۳ آل عمران بدین شرح است:

از واژه «طعام» ۲۴ مورد در سور مکی و ۲۴ مورد در سور مدنی به اشکال مختلف، ذکری به میان آمده است که در مجموع ۶ بار به اصل کلی حلال بودن غذاها، ۶ بار بخل و خودداری مردم تنگ نظر از اطعام فقرا، دو نوبت نام بردن از غذاهای ممنوعه و حرام و ۴ بار از جبران کفاره گناهان از طریق اطعام مستمندان یاد شده است.

طعام در تورات دارای جایگاه خاصی می‌باشد و در رابطه با آن در بخش‌های مختلف تورات قوانینی ذکر شده است (لاویان، بند ۳، ص ۱). خداوند خطاب به نوح (ع) فرمود: «هر جنبه‌ای که زندگی دارد، بر شما طعام باشد همه را چون علف سبز به شما دادم» (سفر پیدایش، بند ۲۲، ص ۱۳). طبرسی در مجمع‌البیان در تفسیر طعام می‌نویسد: «کل الطعام یعنی تمام خوردنی‌ها». اما آن طعامی که یعقوب بر خویش حرام کرده است، بین علما اختلاف نظر است.

برخی گفته‌اند گوشت شتر بوده و برخی گفته‌اند که گوشت «جزور» بوده و برخی گفته‌اند که دو زایده کبد و دو کلیه و پیه بوده است (طبرسی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۳۲). واژه "بنی اسرائیل"، ۲۲ مرتبه در آیات مکی و ۱۹ مرتبه در آیات مدنی به کار رفته است. مراد از بنی اسرائیل، فرزندان و نوادگان یعقوب پیامبر هستند، نکته‌ای پذیرفته شده و

مورد اتفاق همه پژوهشگران است. کاربرد ترادفی "اسرائیل" و "یعقوب" به گونه‌ای است که در بسیاری از اشعار عبری، به ویژه در عهد عتیق، استفاده از «یعقوب» و «اسرائیل» در صدر و ذیل ابیات به صورت جانشین به وفور یافت می‌شود (اعداد، بند ۲۳، ص ۷). به رغم اینکه در عهد عتیق، به صراحت از تغییر نام یعقوب به اسرائیل سخن رفته و آمده است که این نام به نشانه اعطای برکت الهی، به او داده شد، در مواضع دیگر کتاب مقدس، هر دو نام «یعقوب» و «اسرائیل» به وی اطلاق شده، و اسرائیل به گونه نامشخصی برای یعقوب و پسرانش به کار رفته است (سفر پیدایش، بند ۴۶، ص ۱). برخی از واژه شناسان کتاب مقدس با تفکیک «اسرائیل» به دو بخش «ئیل» به معنای خدا و «اسرا» به معنای عبد و بنده، آن را به معنای «بنده خدا» دانسته‌اند (طبرانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۷۶).

در عبارت «قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا» ضمیر «فَأْتُوا» به یهودیان بهانه‌جو برمی‌گردد. علامه طباطبایی این آیات را با توجه به سیاق دال بر توبیخ و ملامت، خطاب به بنی اسرائیل می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۵۳۲). همنشینی "فاتوا" با "باء" نشان‌دهنده نوعی تأکید است و تأکید باعث می‌شود که هدف از این آیه که ذکر احکام طعام باشد بهتر محقق گردد. در این آیه دعوت یهودیان به آوردن تورات و تلاوت آن، بیانگر این است که آنان تورات را از دسترس عموم مردم چه مسلمان و چه یهودی خارج کرده بودند و بیشتر در اختیار احبار یهودیان بود.

وقتی به سیاق آیات این مجموعه (۶۳ تا ۹۹) توجه می‌شود، ملاحظه می‌گردد افکار و رفتار غلط اهل کتاب دسته بندی شده و هر مجموعه با فعل امر "قُلْ" خطاب به پیامبر(ص) و عبارت "یا اهل الکتاب" خطاب به یهودیان و مسیحیان آغاز شده است که محتوای همه آنها با غرض اصلی سوره یعنی آموزش علم حقیقی نسبت به وحدانیت خداوند متعال و دعوت به پرستش خدای یگانه، متناسبند و با هم کاملاً پیوند دارند و عامل پیوند بین آنها نیز همین عبارت "قُلْ یا اهل الکتاب" است.

از دیگر عبارات ارجاعی، واژه "التوراه" می‌باشد که معانی متعدد کلمه «تورات» در عهد قدیم، تعیین دقیق کاربردهای این واژه را دشوار کرده است. شاید بتوان گفت در مجموعه عهد قدیم سه مصداق برای واژه «تورات» بارزتر می‌نماید:

۱- آیین یا حکمی خاص یا مجموعه‌ای از احکام

۲- تعلیم و آموزش، چه از ناحیه‌ی خدا و چه افراد دیگر

۳- کتاب خاص حضرت موسی یا اسفار پنج گانه ( Encyclopedia Judaica, vol. 15, p.1236).

در این آیه شریفه منظور از تورات، همان توراتی است که در آن ایام در دست علمای یهود بوده است و در عین حال دلالت بر این معنا است که تورات و انجیلی که آن روز در دست یهود و نصارا بوده، همه‌اش تحریف شده نبوده و همان توراتی که بعد از فتح بابل، عزراء با اذن کورش پادشاه ایران جمع کرده و بنی اسرائیل را از اسارت بابلی‌ها نجات داده است.

## ۲-۲. تحلیل بافت برون زبانی آیه

در این نوع بافت، موقعیت زمانی و مکانی پاره گفتار موجب فرایند تفاهم می‌شود و آیات بر اساس پنج مؤلفه «هایمز» بررسی می‌شود.

### ۲-۲-۱. صحنه و موقعیت

دو مؤلفه «محیط و صحنه» و «ترتیب عمل» نزدیک‌ترین مؤلفه‌ها به فضای نزول است. برخورد یهودیان را با پیامبر(ص) در مدینه تا سال چهارم هجری زمان نزول سوره آل عمران را می‌توان به دو بخش عمده تقسیم کرد: برخورد اولیه که بیشتر به سکوت در برابر او، نپذیرفتن دعوت، انکار رسالت و... منتهی می‌شد و برخوردهای شدید مانند: اقدام به توطئه، راه انداختن جنگ و ایجاد تفرقه (ابن هشام، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۵۰۳).

در سال اول هجرت، با نیرومند شدن اسلام در مدینه، یهودیان را به کار شکنی بیشتر وامی‌داشت، به گونه‌ای که در پی معارضه با پیامبر(ص) با شیوه‌های گوناگون بودند مثل

طرح سؤال‌های مختلف مانند اینکه اگر پیامبر است چرا بعضی غذاها، مثل گوشت شتر را که نزد ما حرام است، حلال می‌داند؟ و یا همدستی با منافقان و تفرقه‌افکنی بین مسلمانان نیز در زمره برنامه‌های یهود بود. در سال دوم مسائلی باعث پیمان‌شکنی یهودیان شد: مسئله تغییر قبله، جنگ با قبیله بنی قینقاع که منجر به اخراج آنها از مدینه شد. سال سوم هجرت، یهودیان مشکلاتی را برای پیامبر(ص) پیش آوردند مانند سریه محمد بن مسلمه، قتل ابورافع یهودی و اجازه ندادن به یهودیان برای شرکت در جنگ احد. و سال چهارم هجرت زمان نزول سوره آل عمران که در ترتیب نزول، هشتماد و نهمین سوره پس از سوره انفال می‌باشد، عمده‌ترین حادثه این سال، جنگ با بنی نضیر که دومین طایفه یهود بود که پیامبر(ص) به دلیل خیانت و توطئه آنها را از مدینه اخراج کرد (واقعی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۳۷۵).

آیات این سوره درباره شکست مسلمانان در جنگ احد و حساسیت دو امپراتوری بزرگ آن زمان یعنی ایران و روم نسبت به حکومت نوپای اسلام همگی بیانگر این معناست که این سوره در زمانی نازل شده است که مسلمانان کاملاً مستقل نشده بودند و همین امر هشدار جدی برای دشمنان اسلام به حساب می‌آمد. مشرکین هماهنگ شدند تا با احتجاج‌ها و جدال‌ها ضربه‌ای فکری و روحی به مسلمانان بزنند. اهل کتاب در برخورد با اسلام دو هدف عمده داشتند: دفاع از حقانیت آئین خود و منسوخ نشدن آن و نابودی اسلام از رهگذر تشکیک در عقاید مسلمانان و ایجاد تفرقه در میان آنان و برانگیختن دشمنان اسلام بر ضد مسلمانان (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۶۴۰). خداوند با بیان کردن راهکارهایی در این سوره در صدد ایجاد و تقویت انسجام درونی جامعه دینی و همین‌طور کسب آمادگی لازم برای مقابله با دشمنان نظامی و فرهنگی برآمد. آیه ۹۳ سوره آل عمران بیانگر نمونه‌ای دیگر از جوسازی در برابر پیامبر(ص) برای تضعیف جایگاه ایشان بود.

از روایات و نقل مفسران استفاده می‌شود که یهود دو ایراد دیگر در گفتگوهای خود به پیامبر(ص) گرفتند، نخست اینکه چگونه پیامبر(ص) اسلام گوشت و شیر شتر را حلال می‌داند با اینکه در آئین ابراهیم(ع) و سایر انبیاء بعد از او حرام بوده و به همین دلیل یهود

هم به پیروی از ابراهیم آنها را بر خود حرام می‌دانند. با این حال چگونه کسی که آنها را حرام نمی‌داند دم از آئین ابراهیم می‌زند؟ دیگر اینکه چگونه پیامبر اسلام (ص) خود را وفادار به آئین پیامبران بزرگ خدا مخصوصاً ابراهیم (ع) می‌داند در حالی که تمام پیامبرانی که از دودمان اسحاق فرزند ابراهیم بودند، به سوی بیت المقدس نماز می‌خواندند، ولی پیامبر (ص) کعبه را قبله گاه خود انتخاب کرده است (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۱۴).

قوانین طعام و مراسم مذهبی آن در زندگی یهودیان نقش اساسی ایفا می‌کرد. طعام برای یهود چیزی فراتر از طعم غذا بود و به مثابه جزئی از راه کلی زندگی و عبادت خالق نگریسته می‌شد. در دیدگاه توراتی که نزد رهبران یهود بود، عمل خوردن را که امری فردی است، به کار و فعالیت اجتماعی تبدیل می‌کرد و معمولی‌ترین فعالیت‌ها مانند خوردن، ازدواج، کسب و کار در زندگی دنیوی انسان از شکل ابتدایی خود خارج شده و وسیله‌ای برای نزدیک شدن به خالق است (اشتاین سالتر، ۱۳۸۲، ص ۱۲۷).

اساساً فقه یهود تمام جنبه‌های زندگی یک یهودی را در برمی‌گیرد و تعالیم شریعت یهود در زمینه غذا، کوشر نامیده می‌شود که قوانین آن در زندگی یهودیان نقش اساسی ایفا می‌کند. بر پایه قوانین کوشر، خوردن بعضی از حیوانات از جمله شتر جایز نیست. بنا به گفته تورات، فقط مصرف حیوانات نشخوار کننده و سم شکافته مجاز است (لاویان، بند ۱۱، ص ۵). در عهد عتیق مجموع بیست و هفتم در کتاب دانیال یکی از مهم‌ترین چالش‌ها را مقوله طعام مطرح کرده است، زمانی که دانیال در بارگاه پادشاه بابل حضور یافت و به دنبال ممانعت از خوردن طعامی که اصطلاحاً نجس بود، خداوند به او چنان درک و فهمی بخشید که وی توانست تمام علوم آن زمان را بیاموزد. از این گذشته خداوند به دانیال توانایی تعبیر خواب را نیز عطا فرمود.

### ۲-۲-۲. شرکت کنندگان

مخاطبان آیه، معاصران پیامبر(ص) و بر اساس توضیحات پیشین، مسلمانانی هستند که در سال چهارم هجری، به لحاظ فکری و حتی عقیدتی همچنان در سلطه و سیطره یهود بوده و پاسخ ابهامات و سؤالات خود را از ایشان سراغ می‌گرفتند.

### ۲-۲-۳. ترتیب عمل

جملات قبل و بعد و یا وقایع خارجی قبل و بعد زمان نزول آیه و نوع پیوند آن به آیه مورد نظر بازگو می‌شود. علاوه بر آیه ۹۳ آل عمران، در سوره‌های دیگر نیز آیات مرتبط با موضوع خوراکی‌ها در قرآن کریم دیده می‌شود، به ترتیب نزول مانند: (نحل: ۱۸۸)، (انعام: ۱۴۶)، (بقره: ۱۷۳) و (مائده: ۵-۳) که هر کدام از این آیات موضوعات و مفاهیم هم‌پیوند خاص خود را دارند، اما نکته قابل توجه این است که مفسران و قرآن‌پژوهان آراء مختلفی در بیان مراد از حلیت طعام یهود در آیه ۹۳ سوره آل عمران ارائه داده‌اند و کمتر به تبیین وجه پیوند میان آن با سایر آیات سوره پرداخته‌اند. در ادامه پیوند موضوعی و محتوایی این آیه با سایر آیات سوره اثبات می‌شود.

تبیین و ترتیب پیوند آیه حلیت طعام با آیات سوره آل عمران با توجه به پیوستاری موضوعات در قرآن کریم بدین شرح است:

### الف) پیوند انفاق و خبر از حلیت همه طعام‌ها دال بر انسجام شریعت الهی

با توجه به آیه ۹۲ آل عمران می‌توان گفت که یعقوب محبوب‌ترین خوراکی‌ها را برای اطاعت خدا ترک کرد. انفاق یعنی در اطاعت خدا از هر آنچه دوست داری بگذری و این آیه به آیه ۱۹ بقره و آیه ۸ سوره انسان مرتبط است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۶). سید قطب همراهی حلیت طعام با انفاق در آیه ۹۲ آل عمران را دال بر این نکته می‌داند که شریعت الهی دارای کلیتی منسجم و کامل است و در نتیجه بین اعتقاد و عمل در آن فرقی نیست و همه اینها با هم دین کامل را می‌سازد (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۸۴۱).

به همین جهت آیه طعام یهود می تواند تفصیل اجمال آیه قبل که ترغیب به انفاق داشته‌های محبوب و از جمله طعام می باشد. و چون در سیاق موضوع انفاق برای اطاعت از خداوند و فرستاده اش قرار گرفته است. در اینجا مدعیان دروغگو مشخص می شوند. در آیه ۱۶۷ سوره اعراف در مورد واکنش‌های یهودیان خبر می دهد که آنها اصرار بر گناه دارند و از اوامر و نواهی که در کتابشان آمده است، پیروی نکردند، زیرا آنها احکام را خوانده اند اما در قلب‌هایشان اثر نکرده است به همین دلیل عملکردشان با تورات متفاوت است.

### ب) کتمان و تحریف آیات منزل به دست یهودیان

قرآن کریم، کارهایی ناپسند در ارتباط با کتاب آسمانی، به اهل کتاب نسبت می دهد، از آن جمله فروش کتاب به ثمن بخرس (بقره: ۴۱؛ آل عمران: ۱۸۷)، پشت سر انداختن کتاب (آل عمران: ۱۸۷)، کتمان آگاهانه حقایق دینی و آمیختن حق به باطل (بقره: ۴۲، ۱۵۹، ۱۷۴؛ آل عمران: ۷۱) و نیز پنهان کردن نوشته‌های تورات که در این مورد اخیر، براساس آیه ۹۱ سوره انعام، روش اهل کتاب این بود که تورات را بر روی کاغذهایی نوشته و بخش‌هایی از آن را پنهان می کردند. در آیه ۱۵ مائده نیز به مخفی کردن کتاب توسط اهل کتاب اشاره می کند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۹۹).

به این علت که آن کتاب مشتمل بر حقایق فراوانی از جمله صفات رسول (ص) و بشارت به نبوت آن حضرت و حقانیت ایشان بوده که اظهار آنها به سود عالمان و رؤسای منحرف یهود نبوده است (آل عمران: ۱۸۷) و همینطور در آیاتی دیگر، به کتمان برخی احکام اشاره شده است. آیه ۹۳ سوره آل عمران، که اشاره به پنهان کاری یهودیان نسبت به محرّمات خوردنی‌ها است تا آن مطالب بر بافته را به عنوان کتاب آسمانی، به مردم عرضه نمایند.



### پ) پیوند مسئله نبوت و رهبری با اجرای احکام در جامعه

موضوع حلیت و حرمت خوراکی‌ها در باب امر نبوت و رسالت به‌خصوص لزوم تبعیت از فرستاده و شخص برگزیده الهی برای جلوگیری از گمراه شدن در پیوند است. جواد علی می‌گوید: امر حلال و حرام در زمان جاهلیت به رجال دینی یعنی همان نگاهبانان بت‌ها باز می‌گشت (جواد علی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۳۴۵). مدرسی در تفسیر «من هدی القرآن» وجه پیوند مسئله امامت با ذکر خوراکی‌های حلال و حرام را در آیات نخستین سوره مائده در این می‌داند که رهبری جامعه با موضوع اجرای احکام در جامعه در پیوند است (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۹۷-۲۹۶).

چه بسا در آیه ۹۳ سوره آل عمران هم با توجه به اهمیت طعام نزد یهود، نقش رهبری پررنگ شود؛ چرا که دین و تفصیل احکام با تعیین نبی است. این از معجزات رسول (ص) می‌باشد که با وجود امی بودن از طریق وحی آنچه که در تورات است را می‌داند (ملاحویش آل غازی، ۱۳۸۴ق، ج ۵، ص ۳۶۸). با ذکر این آیه خداوند این ذهنیت‌های پوچی را که یهود در دیگران ایجاد کرده که دین یهود تنها دین پذیرفته شده است را رد کرد و نشان داد که آنها در پی انکار نبوت هستند.

### ت) پیوند با تبعیت از دین حنیف

موضوع خوراکی‌ها و تنگ کردن دایره خوراکی‌های حلال با مفهوم فرمان‌برداری یا نافرمانی در پیوند است. یهودیان در واکنش به این استدلال ادعای دیگری مطرح می‌کنند و تلاش می‌کنند با انتساب خود به ابراهیم (ع)، دین خود را موجه جلوه دهند قرآن با توجه به اینکه دین یهود و نصارا پس از ابراهیم (ع) پیدا شده، ضمن عتاب آنان به سبب چنین ادعا و ستیزی، اعلام کرد که ابراهیم (ع) بر دین یهود یا نصارا نبوده بلکه تابع دین حنیف بوده است (آل عمران: ۶۷).

### ث) عمل نکردن به کتاب آسمانی

قرآن کریم از یک سو به علمای یهود و نصاری می تازد که چرا حق را کتمان می کنید و از سوی دیگر به مردم می تازد که چرا وقتی می بینید این علما فاسقند از آنها پیروی می کنید. بر اساس آیه مورد بحث در تورات کنونی سخنان حقی هم وجود دارد. یکی از آن حقایق، ایمان به پیامبر (ص) است. پس اگر یهودیان، اسلام نیاوردند، به این دلیل بود که به تورات عمل نکردند.

### ج) پیوند یکسانی وحی بر سلسله انبیاء الهی

آیات ۸۳ تا ۸۵ آل عمران حاکی از یکی بودن همه ادیان الهی است. این آیات همگی برای رد بهانه جویی های یهود می باشد که قصد تردید در دل مسلمانان داشتند و حمله خود را با جنگ نظامی شروع کردند که پس از شکست مسلمانان زمینه برای جنگ فکری و اعتقادی مهیا شد. به همین جهت یهودیان در آیه ۹۳ سوره آل عمران بر نقاط اشتراک خود و مسلمانان یعنی پیامبران قبل مانند یعقوب و ابراهیم و احکام طعام آنان، تمرکز کردند؛ چرا که وجه مشترک همه ادیان توحیدی، ابراهیم است و هر آئینی اگر اعتقاداتش با آئین ابراهیم مطابقت داشت، دین راستین و اگر مخالف آن بود، دین جعلی است. به همین دلیل در ادامه آیات می فرماید: «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَ لَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران: ۱۰۳).

### ۲-۲-۴. سبک کلام

کیفیت تلفظ کلام در بیان های شفاهی و چگونگی ترکیب کلمه ها در جمله و نوشته ها است (بابایی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۱). مفسران آیه ۹۳ آل عمران را در سیاقی جدلی فهم کرده اند. این آیه به یهودیان روزگار پیامبر (ص) ثابت کرد که احکام خوردنی های حلال و حرام یهودیان بر همه مؤمنان لازم الاجرا نیست. این عبارت سرزنش و نکوهش زیادی نسبت به یهودیان روا می دارد چون با علم و آگاهی، حکم خدا را رها کردند و آنان به خاطر دروغ بستن به خدا و مداومت و اصرار بر گناهان توبیخ شدند.

## ۲-۲-۵. هدف

به نظر می‌رسد هدف از ذکر این دو آیه، مبارزه منطقی با یهودیان و سرزنش آنها و همینطور افشاء دروغشان درباره نسخ نشدن شرایع قبلی در تورات و در نتیجه بی‌اعتبار ساختن یهودیان در گفتارشان است که مورد استناد مشرکان در نقد مسلمانان قرار می‌گرفتند. جز آنکه این آیات با غرض سوره مرتبط است یعنی دعوت به ایمان آوردن به کتاب خدا و تشویق اعتقاد به توحید به معنای وسیع است.

## ۲-۳. از پیش انگاری آیه

یکی دیگر از عناصر کاربردشناسی پیش فرض‌های متکلم و مخاطب است که بر این اساس می‌تواند در لایه سوم بافتی قرار گیرد. در کاربردشناسی آنچه مربوط به پیش فرض‌های گوینده و کلام است، در قالب «از پیش انگاری»<sup>۱۰</sup> مطرح می‌شود (صفوی، ۱۳۸۲، ص ۷۳-۷۰) و آن موضوعی است که گوینده فرض می‌کند پیش از ادای پاره گفتم حقیقت دارد. بر این اساس این گوینده است که پیش‌انگاشت دارد، نه جمله. مثلاً در جمله «اگر دو ستم داشتی، کمک می‌کردی» پیش فرض این جمله «دوست نداشتن» است (یول، ۱۳۹۵، ص ۴۲-۵۳).

در سنت اسلامی مؤلفه‌هایی کاملاً مشابه با عناصر یاد شده وجود ندارد، با این حال به نظر می‌رسد که نزدیک‌ترین عنوان به از پیش انگاری در مباحث اصول فقه، بحث مفهوم می‌باشد. در آیه مورد بحث، خبر «کان» بر بنی اسرائیل مقدم شده است و ساختار جمله نشان‌دهنده تأکید گوینده بر روی بخش خاصی از جمله یعنی «حلاً» است. در اینجا نکته ظریفی قابل استنباط است و آن این که یهودیان با وجودی که می‌دانند همه طعام‌ها حلال است به جز بعضی مواردی که یعقوب بنابر دلایل شخصی بر خود حرام کرده بود، بهانه‌جویی می‌کنند.

<sup>۱۰</sup> presupposition

بنابراین حلال بودن طعام‌ها نزد قوم بنی اسرائیل پیش فرض (از پیش انگاری ساختاری) گرفته شده است و به همین جهت در ادامه جمله مورد بحث فرمود: «فَمَنْ افْتَرَى عَلَيَّ اللَّهُ الْكُذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (آل عمران: ۹۴)؛ پس چنین افرادی که آگاهانه و با وجود دانستن حقیقت از روی عدم راستی به خدا دروغ می‌بندند، ستمکارند و در ادامه می‌فرماید «فَأْتُوا بِالْبُورَةِ فَاتْلُوهَا إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» از پیش انگاری واقعیت ناپذیر مدنظر می‌باشد، چرا که ساختارهای جملات شرطی غیرواقعی متکلم می‌توانند جزء از پیش انگاری واقعیت ناپذیر قرار گیرند، "اگر راست می‌گویید" که می‌توان گفت پیش فرض این جمله "دروغگو بودن" یهودیان است. این منطقی قرآن در برابر ادعاهای یهودیان در صدر اسلام است. چون پیش فرض قرآن این است که بعضی از یهودیان ادعاهای پوچی دارند و به خداوند دروغ می‌بندند. در نتیجه در این جمله با استدلال و مستند سازی، دروغ‌های آنها را برای مخاطبان آشکار و تکذیب می‌کند.

### ۳. برون‌داد بررسی بافتی آیه

پس از توضیح درباره سه لایه بافتی و مؤلفه‌های آن، لازم است دو مؤلفه دیگر در کاربرد شناسی یعنی تلویح و کارگفت نیز شرح داده شود. با توجه به ماهیت این دو مؤلفه که استنباط آنها متوقف بر توجه به همه مقوله‌های بافتی و متنی است، پس از عبور دادن آیه از سه فیلتر بافتی و در پایان کار این دو مؤلفه به عنوان دو نتیجه یا برون‌داد تلقی می‌شود.

### الف) تلویح یا تضمین

مسئله تلویح یا تضمین<sup>۱۱</sup> برای اولین بار توسط هربرت پل گرایس (۱۹۱۳-۱۹۸۸) فیلسوف زبان انگلیسی مطرح گردید. گرایس تلویح را دلالت یک پاره گفت بر مفهومی دانسته که گوینده «قصد» کرده ولی در جمله‌اش «نکفته» است. این مفهوم به معنای چیزی است که در یک پاره گفت تلویحاً به آن اشاره شده است (Grice, 1975, p44).

<sup>۱۱</sup> implicature

برای مثال، در جایی که شخص «الف» قصد دارد، شخص «ب» را به صرف ناهار دعوت کند، اگر «ب» در پاسخ گوید: «ساعت ۱ کلاس دارم و تکالیفم را انجام نداده‌ام»، منظور او این است که وی برای خوردن ناهار وقت ندارد و از این رو دعوت «الف» را رد می‌کند. با این حال به این مطلب با گفتن «نه» صریحاً اشاره نشده است.

بیان معانی ضمنی در آیه ۹۳ سوره آل عمران: متناظر تلویح، در بلاغت و در ضمن مباحث مجاز، کنایه، تشبیه و استعاره در سنت اسلامی، دارای مباحث مفصلی است. بافت درون زبانی و برون زبانی و حتی دانش‌های غیرزبانی شنونده در استنباط تلویحات مؤثرند و قرآن کریم نیز به لحاظ دربرداشتن نمونه‌هایی از این قبیل بسیار غنی است. برای مثال در آیات ۱۷ و ۱۸ سوره طه، برخی علت پرگویی حضرت موسی (ع) را در این مقام، علاقه وی برای مناجات با خداوند دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۱۴۴) و برخی دیگر با توجه به این که حضرت موسی (ع) می‌دانست پرسش‌گری خداوند مقدمه‌ای است برای بیان اسرار نهفته و ویژگی خاص آن عصا و از این رو با ذکر فواید عصا و عبارت «وَلِي فِيهَا مَارِبٌ أُخْرَى» اشتیاق خود را برای شنیدن ویژگی معجزه‌آسای قرآن نشان داد (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۲۶). در این آیه، سؤال خداوند از موسی، سؤال حقیقی و واقعی نیست (سعیدی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۲)، بلکه خداوند از پرسیدن آن هدفی داشته است که این هدف همان معنای ضمنی است که از نقض اصل کیفیت گرایش به دست می‌آید.

از مهم‌ترین اصول همکاری گرایش اصل ربط است که در قرآن کریم مصادیق زیادی دارد. این اصل را به‌ویژه می‌توان درباره پایانه‌های آیات یا فواصل الآیات و ربط آنها با خود آیه یا ابتدای آن یا آیات قبل استفاده کرد و معانی ضمنی از آن استخراج کرد یا افعال گفتاری متفاوتی را با توجه به ربط پایانه آیه با خود آیه به دست آورد. در این بخش با توجه به آیه ۹۴ سوره آل عمران، یهودیان به آیین ابراهیم که دور از شرک است دعوت می‌شوند و تلویحاً اشاره می‌شود که ادعای آنان در پیروی از ابراهیم (ع) بی‌اساس است، چون آنها به خدا نسبت ناروا می‌دهند. قرآن در پاسخ به آنها از این روش استفاده کرده است.

آنان برای اثبات آنچه منکر شدند در کتابشان مطلبی در تأیید این ادعا وجود ندارد. به گواهی کتاب مقدس، برخی از یهودیان ضمن بر شمردن اوصاف پیامبر اسلام (ص) در کتاب‌هایشان به او ایمان آوردند. اما برخی دیگر این نشانه‌ها را مرتبط به پیامبر ندانستند (کتاب مقدس، ص ۲؛ سموئیل، بند ۷، صص ۴-۱۶). توجه به "اصل ربط" میان اجزای داخلی آیات و ارتباط آن با آیات قبل و بعد و نیز نقض اصل کیفیت در آیه ۹۳ سوره آل عمران، مستلزم معنای ضمنی است.

بر اساس اصل کیفیت گرایس، گوینده اطلاعاتی می‌دهد که حقیقت داشته یا حداقل خود به حقانیت آن اعتقاد داشته باشد. می‌توان گفت که در این آیه اصل کیفیت نقض شده است. عبارت «إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» در این آیه علی‌رغم شرط، هدف گوینده یعنی خداوند، فهم خبر نبوده است، بنابراین ندانستن او واقعیت نداشته و او عامداً شرطی که پاسخ را می‌دانسته، مطرح کرده است. تأیید این مطلب جمله بعد است که می‌فرماید: «فَمَنْ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ». با توجه به قرائن دیگری که قبلاً مطرح شده، معنای استنباط شده از این تخطی اصل کیفیت، آن است که گوینده در پی نکوهش و سرزنش مخاطب است و اینکه رسالت پیامبر (ص) اسلام ادامه رسالت موسی (ع) است. با توجه به آیات متعددی که قبل و بعد این جمله ذکر شده است، بحث ولایت امیرالمؤمنین نیز می‌تواند مطرح شود.

### ب) کارگفت‌ها (کنش‌های گفتاری)

«نظریه کارگفت»<sup>۱۲</sup> یکی از مهم‌ترین مباحث کاربردشناسی است که فراتر از سطح گفتن واژگان و ساختارهای نحوی و معناشناسی حاکم بر آن است و به همه سطوح بافت نیازمند است. «آستین» فیلسوف زبان‌شناس بیان کرد که در میان اظهارات زبانی، طبقه مهمی وجود دارد که دارای صورت خبری‌اند و ارزش صدق و کذب ندارند؛ زیرا قصد گوینده توصیف وضع و حال یا واقعیتی نیست؛ بلکه انجام یک فعل به وسیله همین جملات است، مانند: «من به تو اخطار می‌کنم که به خاطر رفتارت بالاخره اخراج می‌شوی».

<sup>۱۲</sup> Speech Act Theory

در این پاره گفتار بیانی از نوع کنش کرداری صریح از فعل اخطار دادن استفاده شده، در حالی که جمله «به خاطر رفتارت بالاخره اخراج می شوی» هیچ فعل صریحی از نوع کنش کرداری غیر صریح که همان مفهوم اخطار را دربردارد، به کار نرفته است. اعمالی را که پاره گفت‌ها انجام می‌دهند، عموماً کنش‌های گفتاری یا کارگفت می‌نامند (صفوی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۴).

"آستین" زبان‌شناس معتقد است که هر اظهاری نوعی کارگفت یا فعل کارگفتی است که هر گاه گوینده جمله‌ای را بر زبان جاری می‌کند هم‌زمان منجر به انجام دو عمل یا کنش مبادرت می‌ورزد: کنش بیانی (واژگانی)<sup>۱۳</sup> و غیربیانی (منظور شناختی)<sup>۱۴</sup> است. برای مثال اگر گوینده بگوید "در را ببند" ادا کردن این جمله و ادای کلمات معنا دار، همان کنش بیانی می‌شود و اگر منظور گوینده از این جمله امر به انجام کار بوده که کنش منظور شناختی است (آقا گل زاده، ۱۳۹۲، ص ۱۴۸).

کنش‌های غیربیانی انواعی دارد مانند: اعلامی، اظهاراتی که بر اساس آن تغییری در وضعیت مخاطب یا جهان خارج ایجاد می‌شود، البته به شرط این که گوینده دارای نقش اجتماعی خاصی برای ایجاد آن تغییر را داشته باشد، مانند شخص قاضی به مجرم: "من شما را به سه سال زندان محکوم می‌کنم". و کنش عاطفی، اظهاراتی است که گوینده احساسات و عواطف خود را بروز می‌دهد (صفوی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۸).

در تفسیرهای اسلامی نیز به این موضوع اشاره شده است. در هنگام بحث از مواردی چون اوامر و نواهی و هنگام صحبت از ظهور صیغه امر در وجوب و نهی در حرمت به این موضوع اشاره کرده‌اند که گاهی از جملات سؤالی نیز معنای خبری فهمیده می‌شود، مانند (مائده: ۱۱۶).

---

<sup>۱۳</sup> Locutionary Act

<sup>۱۴</sup> Illocutionary Act

برخی مفسران با توجه به غیرحقیقی بودن پرسش در این آیه به این نکته اشاره کرده‌اند که منظور از این سؤال توییح و سرزنش مسیحیان به خاطر داشتن اعتقادات باطل است (صانعی پور، ۱۳۹۰، صص ۱۴۸-۱۲۸). نمونه دیگر جمله‌های خبری در مقام انشا هستند، مانند (آل عمران: ۹۷) که جمله اسمیه ظهور در وجوب دارد.

نگاه اصلی این مقاله در بررسی آیه ۹۳ سوره آل عمران، نگاه کارگفتی است که شاید مناسب‌ترین رویکرد در بررسی آن می‌باشد. با توجه به قرائن بافتی، مخاطب اصلی که یهودیان یا معاصران زمان پیامبر هستند و گوینده که خداوند است، کنش گفتاری از جمله مورد بحث، از نوع اعلامی بوده که امضا شدن حکم الهی درباره همه طعام‌ها را نشان می‌دهد و بیان حکم دسته دوم از عمل نکنندگان به احکام الهی در پاره گفت «فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَأْتُلُوهَا» علی‌رغم اینکه ظاهر جمله امری است ولی امری محقق نشده و با توجه به اینکه گوینده این جمله خداوند می‌باشد، به جهت پایانه «إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» جمله، به صورت خبری درک می‌شود. یعنی «چون این کار را نمی‌توانید انجام دهید، به خدا اتهام دروغ زدید»، کارگفت غیرمستقیمی از نوع کنش عاطفی توییحی محقق شده است و کنش عاطفی در این آیه، مذمت کردن و توییح کردن است. کارگفت آن نیز سرزنش است که خداوند به عنوان مذمت کننده اهل کتاب به نظر می‌آید.

در رابطه با اثری که این آیه بر مخاطبان خود یعنی یهودیان گذاشته می‌توان گفت که با بررسی فقه پس از اسلام و احکام معاصر یهودیان در مورد گوشت‌ها مشخص می‌شود که همچنان خوردن گوشت شتر و شیر آن در آیین یهود حرام است (حسن ظاظا، ۱۹۷۱، ص ۲۳۸). در تورات بیان شده است که اسرائیل ضمام جگر و دو قلوه و پیه روی آن را بر خود حرام ساخت و آنچه را در پشت قرار دارد، استثنا کرد. اینها اجزایی بود که باید به عنوان پیشکشی به خداوند سوزانده می‌شد (خروج، بند ۱۳، ص ۲۰) که با روایت قرآن (انعام: ۱۴۶) از احکام خوردنی‌های یهود ترکیب شده است.



در ضمن این که اشاره به عرق النساء در تفسیر این آیه به خاستگاه آن در کتاب مقدس (پیدایش، بند ۳۲، ص ۳۳-۲۵) در قوانین روزمره بیان می‌کند که یهودیان همچنین عرق النساء که در کف ران راست ((gid ha-nasheh)) را نباید بخورند (پیدایش، بند ۳۲، ص ۳۲).

بحث حلال و حرام در فقه یهود تحت تأثیر ادعاهای پوچی است که اخلاف و احبار آنان به ارث گذارده‌اند. احکام فقهی آنان که توسط مذهبیان یهودی از قرن اول میلادی گرفته شده است، ریشه آن به دو مکتب بر می‌گردد که مکتب اول به تسامح و تساهل مشهور است و مکتب دوم به سخت‌گیری. (ظاظا، ۱۹۷۱ق، صص ۲۴۰-۲۳۰).

به همین جهت در طول تاریخ شاهد بودیم که آنان به علت تعصب و غرورشان نمی‌خواهند با سایر مردم زندگی کنند و در نتیجه هر آنچه که می‌خواهند حلال و هر آنچه که نمی‌خواهند حرام می‌کنند. از طرفی مسلمانان با توجه به آیه ۵۰ سوره آل عمران معتقدند که همه ادیان در زمان خود حق بوده و در احکام نیز تابع پیامبر(ص) هستند چون ایمان به او یعنی ایمان به خداوند متعال.

خداوند در سوره آل عمران در آیات مرتبط به تعاملات اجتماعی با اهل کتاب به عنوان متکلم، فراتر از معناشناسی و معنای بالقوه‌هایی که در الفاظ و عبارات وجود دارد، به دنبال ایجاد تأثیر و عبرت گرفتن در مخاطب است و از آنجا که مخاطب او که انسان است دارای عقل و اختیار و جوای کمال و پیشرفت است با بیان سرگذشت پیشینیان (جنگ‌ها، تاریخ پیامبران، تعاملات بین ادیان و ذکر احکام) به دنبال هشدار و بیم و تشویق در مخاطبان خود به اعتصام همگانی به جبل متین الهی و تشکیل جبهه اتحاد منطقه‌ای بین امت اسلامی و نصارا و یهود به باور کردن توحید و نفی رژیم ارباب و رعیتی و تعامل فرهنگی متقابل است و همینطور بیان می‌کند که در صورتی که پا در جای پای گذشتگان قرار دهید، به سرنوشت آنها مبتلا خواهید شد.

در واقع هشدار دهنده به دنبال این است که انسان‌ها خود را از ورود به ورطه هلاکت در امان گذارند. لذا در تحقق کارگفت‌های آیه مورد بحث شرایطی ایجاد شده است که انگیزه لازم برای اجتناب از خطر در مخاطب ایجاد شود که تمایل به اطاعت داشته باشد. این نوع کارگفتها در حقیقت با ظرافتی خاص مکانیزمی بازدارنده در مخاطب ایجاد می‌کند به گونه‌ای که در دل مخاطب هراسی به وجود نیاید که مخاطب منجر شود، بلکه با صرف ایجاد آگاهی و دانایی در مخاطب نسبت به خطرات و تهدیدات آینده، زمینه اجتناب از یک عمل را در وی ایجاد کند.

### نتیجه‌گیری

از بررسی آیات فوق از سوره آل‌عمران با روش کاربردشناسی و توجه به مؤلفه‌ها و ابزارهای بافت و بررسی برون داد این نتایج به دست آمد:

- توجه به مؤلفه‌های درون زبانی و برون زبانی بخشی از ابزارهای زبانی است که در روش کاربردشناسی برای تبیین مراد جدی گوینده یا نویسنده یک پاره گفت بکار می‌رود. توجه به بافت موقعیت، شرایط زمانی و مکانی نزول آیات قرآن و دیگر ابزارهای مطرح شده در کاربردشناسی می‌توان به صورت گسترده در اختیار مفسر قرار گرفته و در تبیین مراد جدی خداوند به کار آید.

- بر اساس تحلیل کاربردشناسی آیه ۹۳ سوره آل‌عمران، می‌توان گفت که این پاره گفت پیوند بین موضوع حلیت و حرمت با موضوع مقتدای دینی و تبعیت از او را در جامعه عرب در سال‌های نزدیک به نزول وحی را نشان می‌دهد.

- در میان اقسام از پیش‌انگاری، آنچه در بررسی آیات ۹۳ سوره آل‌عمران مدنظر است، از پیش‌انگاری واقعیت‌ناپذیر قرار دارد که از جملات شرطی غیرواقعی قابل استنباط است.

- بر اساس تحلیل کارگفتی آیات آل عمران این مفهوم در قرآن دارای ساختار دقیق و منظمی است که از جانب هشدار دهنده با توجه به شرایط و ویژگی‌های مخاطب و مطابق با دانایی او از جانب متکلم صادر شده است. هشدار دهنده اصلی در قرآن خداوند است و پیامبران به عنوان رسول و مظاهر اسماء و صفات الهی به عنوان ناقلین این هشدار و در طول بیم دادن الهی نقش آفرینی می‌کنند. اساساً کارگفت‌هایی نظیر هشدار و توییح، اعلان و اخباری از طرف خداوند متعال بر مخاطبان یعنی اهل کتاب بر مبنای دلسوزی و محبتی که نسبت به همه مخاطبان خود یعنی مخلوقات و به ویژه انسان‌ها دارد، شکل می‌گیرد و در عین حال با تأکید بر عقلانیت و اختیار مخاطب بیان می‌شود؛ بدین معنا که شنونده و مخاطب هیچ‌گاه احساس اجبار نمی‌کند و حتی پس از شنیدن مخاطبه هشدار می‌تواند از آن امتناع از اطاعت نماید.

#### منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. آفا گل زاده، فردوس (۱۳۹۲)، **فرهنگ توصیفی تحلیل گفتمان و کاربردشناسی**، تهران: انتشارات علمی.
۳. ابن عاشور، محمدبن طاهر (بی تا)، **التحریر والتنویر**، بی جا: بی تا.
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة و منشورات محمدعلی بیضون.
۵. ابن هشام، عبد الملک بن هشام (۱۳۸۳ق)، **السيرۃ النبویة**، تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید، قاهره: مکتبه محمد علی صبیح و اولاده.
۶. اشتاین سالتز، آدین (۱۳۸۲)، **سیری در تلمود**، مترجم: باقر طالبی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۷. بابایی، علی اکبر (۱۳۹۲ق)، **مکاتب تفسیری**، تهران: انتشارات سمت.
۸. رازی، فخرالدین (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۹. سید قطب، ابن ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲ق)، **فی ظلال القرآن**، بیروت: دارالشرق.

۱۰. صناعی پور، محمدحسین (۱۳۹۰ش)، *مبانی تحلیل کارگفتی در قرآن کریم*، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
۱۱. صفوی، کوروش (۱۳۸۲ش)، *معنی شناسی کاربردی*، انتشارات همشهری.
۱۲. صفوی، کوروش (۱۳۹۳ش)، *درآمدی بر معناشناسی*، تهران: سوره مهر.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۴. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۰۶ق)، *المعجم الكبير*، تحقیق: حمدی عبدالمجید السلفی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۵. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۴۲۷ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمرتضی.
۱۶. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
۱۷. ظاظا، حسن، (۱۹۷۱ق)، *الفکر الدینی الاسرائیلی*، مصر: اسکندریه.
۱۸. علی، جواد (۱۴۲۳ق)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بغداد: جامعه بغداد.
۱۹. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، *تفسیر العیاشی*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: چاپخانه علمیه.
۲۰. *کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید* (۱۳۸۰ش)، ترجمه: فاضل خان همدانی و ویلیام گلن و هنری مرتن، تهران: اساطیر.
۲۱. مدرسی، محمد تقی (۱۴۱۹ق)، *من هدی القرآن*، تهران: دار محبی الحسین.
۲۲. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق)، *تفسیر الکاشف*، قم: دار الکتاب.
۲۳. ملاحویش آل غازی، عبدالقادر (۱۳۸۴ق)، *بیان المعانی*، دمشق: مطبعة الترقی.
۲۴. واقدی، محمد بن عمر (۱۹۸۹م)، *المنازی*، بیروت: الأعلمی.
۲۵. یول، جورج (۱۳۹۵)، *کاربردشناسی زبان*، ترجمه: محمد عموزاده مهدیرجی، تهران: انتشارات سمت.

26. *ENCYCLOPAEDIA JUDAICA*, (2003), Second Edition, vol 15.
27. Grice, Herbert Paul (1975), *Logic and Conversation, In Syntax and Semantics*, New York: New York Academic Press.
28. Saeed, John (2003), *Semantics*, Oxford: Blackwell.

### **Bibliography:**

1. The Holy Quran
2. Aghagolzadeh F. Descriptive Dictionary of Discourse Analysis and Pragmatics. Tehran: Elmi; 2014.
3. Ibn 'AShūr MT. Al-Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr. Beirut: Al-Ta'rikh Al-'Arabī Institute; 1420 AH.
4. Ibn Kathīr IbU. Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah; 1419 AH.
5. Ibn Hishām 'A. Al-Sīrah Al-Nabawīyah. Research: Muhammad Muhyuddin Abdul Hamid, Cairo: Muhammad Ali Sabih and His Sons' Library; 1383 AH.
6. Stein Saltz A. A Glance at the Talmud. Trans: Talebi B. Center for the Study and Research of Religions and Schools; 2004.
7. Babaei A. Exegetical Schools. Tehran: Samt; 2012.
8. Fakhr al-Dīn Rāzī Mb'U. Mafātīh al-Ghayb. 3rd ed. Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī; 1420 AH.
9. Sayed Quṭb. Ft Zilāl al-Qur'an. Beirut-Cairo: Dar al-Shurūq; 1412 AH.
10. Sanei-pour MH. Fundamentals of rhetorical analysis in the Holy Qur'an. Tehran: Imam Sadeq University; 2012.
11. Safavi K. Applied Semantics. Tehran: Hamshahri; 2004.
12. Safavi K. An Introduction to Semantics. Tehran: Soore-e Mehr; 2015.
13. Ṭabāṭabāeī, S. Muhammad Hussein. Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an. Tran: M. Baqer Mousavi. Qom: Islamic Publications Office; 1996.
14. Tabarani SA. Al-Mu'jam Al-Kabir. Researcher: Hamdi Abdul Majid Al-Salafī. Dar al-'Ihya' al-Turath al-Arabi; 1406 AH.
15. Ṭabrisī FbH. Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Dar Al-Morteza; 1427 AH.
16. Ṭabari MbJ. Jāme'a al-Bayān fī Tafsir al-Qur'an. Beirut: Dar al-Ma'rifa; 1412 AH.
17. Zaza H. Al-Fikr al-Dini al-Israeili. Egypt: Alexandria; 1971.
18. Ali J. Al-Mufassal Ta'rikh al-'Arab Qabl al-Islam. Np: 1423 AH.
19. Al-'Ayāshī. Al-Tafsīr. E. Hāshim Rasūlī. Tehran: Maktaba al-'Ilmiya; 1380 AH.
20. Old Testament and New Testament Bibles. Trans. Fazel Khan Hamedani, William Glenn and Henry Marten. Tehran: Asatir; 2002.

21. Mudarresi MT. Min Huda al-Qur'an. Tehran: Dar Muhebbi al-Hossain; 1419 AH.
22. Mughniya MJ. Tafsir al-Kāshif. Tehran: Dar al-Kutub al-Islami; 1424 AH.
23. Mullā Ḥuwaysh Āl Ghāzī 'AQ. Bayān Al-Ma'ānī. Damascus: Al-Taraqquī Printing House; 1384 AH.
24. Al-Wāqidī MB 'A. Al-Maghāzī. Beirut: Al-'A'lami; 1989.
25. Joel G. Application of language. Trans: Amouzadeh Mahdiraji M. Tehran: Samt; 2017.
26. Encyclopaedia Judaica, 2nd ed. Vol. 15, 2003.
27. Grice H. P. Logic and Conversation. In Syntax and Semantics. New York: New York Academic Press; 1975.
28. Saeed J. Semantics. Oxford: Blackwell; 2003.

## The Stylistics of the Surah Ahqāf, Based on the Ambiguity Style

Parviz Azadi<sup>1</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2020.30935.2819

Received: 09/04/2020

Accepted: 21/09/2020

### Abstract

Stylistics of the Holy Qur'an is one of the new Qur'anic sciences derived from linguistics. Stylistics is the study of the structural, phonetic, and semantic styles of a text. This science studies the various expressive styles of the Holy Qur'an. In this paper, one of the stylistic aspects of Surah Al-Ahqāf, i.e., the ambiguity style, is analyzed. Accordingly, as a result, the style of ambiguity is the dominant semantic and expressive style of the Surah. Considering that the main axis of the Surah is one of the negative human manners, namely, 'arrogance', God Almighty uses the method of expressing ambiguity to cure this negative characteristic and warn man. Ambiguous expression style uses strange and unfamiliar words in the constructive style; in the grammatical style, it uses concise grammatical constructions, in the semantic style, it expresses topics unfamiliar and strange to the audience, and in the phonetic style, it uses sounds to astonish the audience. Using the style of ambiguity against the arrogant who consider themselves omniscient and omnipotent, God, the Most-Wise, informs them of their weakness and helplessness so that they will wake up and take the path of servitude.

**Keywords:** *Surah Al-Ahqāf, Linguistics, Stylistics, Ambiguity Style, Vocabulary Style, Structural Style, Phonetic Style.*

---

<sup>1</sup>. Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. [azadi@isr.ikiu.ac.ir](mailto:azadi@isr.ikiu.ac.ir)

## The Stylistics of the Surah Ahqāf, Based on the Ambiguity Style

Parviz Azadi<sup>1</sup>

[DOI: 10.22051/tqh.2020.30935.2819](https://doi.org/10.22051/tqh.2020.30935.2819)

Received: 09/04/2020

Accepted: 21/09/2020

### Extended Abstract

Stylistics of the Holy Quran is one of the new Qur'anic sciences derived from linguistics. Stylistics is the study of the structural, phonetic, and semantic styles of a text. This science studies the various expressive styles of the Holy Quran. In the Holy Qur'an, God has used a special style of expression in each surah according to the mood of the audience (both the audience of the time of the Holy Prophet (PBUH) and those who have been spoken about).

In this article, one of the stylistic aspects of Surah Al-Ahqaf; That is, the style of ambiguity is analyzed. Surah Al-Ahqaf is the last Surah of Hawamim Surahs. The main audience of this surah is those who have an arrogant and selfish spirit. God has presented them with many arguments to prove the legitimacy of the Holy Prophet, the Holy Quran and the Day of Judgment and has answered their claims. He goes on to point out how they deal with the issue of guidance and the difference between their method and that of the believers, and finally both on the Day of Judgment. In the meantime, the story of the people of Aad, who did not accept the words of their Prophet out of stubbornness and selfishness and eventually perished, is also narrated, and also refers to the jinn who heard the call of guidance and spread it at the invitation of their people. The unbelievers are invited to be guided.

According to this study, the style of ambiguity is the dominant semantic and expressive style of Surah Al-Ahqaf. Considering that the main axis of this surah is one of the negative morals of human beings, namely arrogance, God uses the method of expressing ambiguity to treat this negative characteristic and warn man. Ambiguous expression style uses strange and unfamiliar words in the constructive style; in grammatical style, it uses concise grammatical constructions, and in semantic style, it expresses topics that are unfamiliar and

---

<sup>1</sup>. Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. [azadi@isr.ikiu.ac.ir](mailto:azadi@isr.ikiu.ac.ir)



strange to the audience, and in phonetic style, it uses sounds to astonish the audience. God Almighty, by using the style of ambiguity against the arrogant, who consider themselves omniscient and omnipotent, informs them of their weakness and helplessness in order to realize their helplessness and take the path of servitude.

The expressive style of ambiguity in this surah is done in three levels of construction, phonetic and semantic. At the structural level, it is done by bringing vague and unfamiliar words as well as vague and concise facial expressions. At the phonetic level, this goal has been achieved by using letters that indicate intensity and ambiguity, and at the semantic level by bringing up topics that were ambiguous to the audience. The people of Aid and the polytheists of the time of the Holy Prophet had an arrogant spirit who thought that they knew the path of guidance and goodness well and did not need guidance. God has kept them astonished and confused by vague speech to the extent that it is proven to them that they do not even distinguish the fertile wind from the winds of torment.

**Keywords:** *Surah Al-Ahqāf, Linguistics, Stylistics, Ambiguity Style, Vocabulary Style, Structural Style, Phonetic Style.*

## A New Reflection on the “Ummīyyat of the Nabī”

Abolfazl Khoshmanesh<sup>1</sup>

Marzieh Pouran<sup>2</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2020.31508.2862

Received: 22/05/2020

Accepted: 21/09/2020

### Abstract

After the pause period (*fatra*), the Holy Prophet (PBUH) was sent to an ignorant and depraved society due to ethnic and racial prejudices. An “Ummī” prophet who was both the seal of the prophets and the agent of ending ignorance and Ummīyat, with a miracle of the kind of book, expression and language. The prophecy of the Prophet and, consequently, his special and exclusive description of “Ummī,” have been discussed by a large number of scholars and have yielded various results. “Illiterate,” “non-Jewish” and attributed to “Umm al-Qurā” or “Umm” have been more dominant semantic aspects for the word “Ummī.” Looking at this concept, if the context of the verses of the Qur’an (as the source and reference of this interpretation), the “spirit of meaning” of the words and the “system of levels” in the words, as well as the role and influence of the “language of the Qur’an” are considered, a clearer picture will be obtained that upon which and due to the position of the Prophet’s finality, the ummīyyat of the Prophet is different and beyond the ummīyyat of other human beings and has a unifying and all-encompassing concept, extending to the restoration of human innate principles.

**Keywords:** *Ummīyyat, Umm, Ummī, Umm al-Qurā, Explicit Language.*

---

<sup>1</sup>. Associate Professor, Department of Qur’anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Tehran, Iran. [khoshmanesh@ut.ac.ir](mailto:khoshmanesh@ut.ac.ir)

<sup>2</sup>. MA of Qur’anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Tehran, Iran. (The Corresponding Author). [pouran.marzieh@gmail.com](mailto:pouran.marzieh@gmail.com)

## A New Reflection on the “Ummīyyat of the Nabī”

Abolfazl Khoshmanesh<sup>1</sup>

Marzieh Pouran<sup>2</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2020.31508.2862

Received: 22/05/2020

Accepted: 21/09/2020

### Extended Abstract

The Holy Prophet (PBUH) was sent after a period of ignorance in an ignorant society, immersed in ethnic nervousness and racial pride; A "Ummi" prophet who was both the seal of the prophets and the agent of ending ignorance and Ummiyyat with a miracle of the kind of book, expression and language. The finality of the Prophet and, consequently, the special and exclusive description of "Ummi" for him has been the view of many scholars and has included various results. Among them, "illiterate", "non-Jew", "attributed to the ummolqora" and "attributed to the umm" were the predominant semantic aspects for the word ummi. But in looking at this concept, if we pay attention to the "context" of the verses of the Qur'an (as the source and reference of this interpretation); If the "spirit of meaning" of words and the "system of levels" in words and the context of their use are seen more prominently in the verses and suras of the Qur'an; Finally, if the role and influence of the "language of the Qur'an", which is a kind of comprehensive of the previous cases, is also considered, a clearer picture of it will be obtained. The resulting image of this concept, along with the final status of the Prophet (PBUH), shows that the Ummiyyat of the nabii is different and beyond the Ummiyyat of other human beings. This analysis is done while previous researches on its subject are more concerned with criticizing each other and reflecting the views of commentators and orientalist and less with analytical view by interrogating the Qur'an and paying attention to its linguistic and expressive capacities; This

---

<sup>1</sup>. Associate Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Tehran, Iran. [khoshmanesh@ut.ac.ir](mailto:khoshmanesh@ut.ac.ir)

<sup>2</sup>. MA of Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Tehran, Iran. (The Corresponding Author). [pouran.marzieh@gmail.com](mailto:pouran.marzieh@gmail.com)

research aims to follow it by asking the Qur'an itself directly and examining the context and lexicon of its verses.

In such an analysis, the interpretation of "illiteracy" about the Ummiyyat of the Prophet, regardless of whether it is true or false, does not have a precise, true and exclusive meaning; Rather, the study of the "context" of the verses confirms their lack of "human" literacy and considers their knowledge to be physical and due to divine grace; Also, being "non-Jewish" is only a rejection of a historically ethnically arrogant claim; And "Attribution to ummolqora" and "Umm" if they are studied with the expressive and linguistic capacities of the Qur'an, such as looking at the "spirit of meaning", the "system of levels" and the context of words and verses, and its "revelation" and "unity" from the package. Gigi and monopoly are adapted to other instances in proportion to the requirements and components, so that in general the general interpretation of the Ummi of the Prophet indicates a "position". In such a view, the Ummiyyat of the Prophet is the pinnacle of the Ummiyyat current, which, following its path, seeks to bring prosperity and happiness to every human being and society, achieves the goal of the resurrection of all the prophets, establishes the stream of divine glorification and researcher. It is the doer of God's sovereignty, honor and wisdom. In this view, the Prophet Ummi is independent of the monopoly on color, race, ethnicity, gender, time and place of the Prophet for "humanity". In a way, this concept is acceptable even in the eyes of commentators - compared to the verses studied in this study - and non-Muslim scholars.

**Keywords:** *Ummīyyat, Umm, Ummī, Umm al-Qurā, Explicit Language.*

## A Research on the Gendered Arabic Language and Its Representations in the Qur'an

Maryam Kheiry<sup>1</sup>

Shahryar Niazy<sup>2</sup>

Mozhgan Sarshar<sup>3</sup>

DOI: [10.22051/tqh.2020.29078.2709](https://doi.org/10.22051/tqh.2020.29078.2709)

Received: 18/01/2020

Accepted: 22/06/2020

### Abstract

The study of the language of the Qur'an from the gender viewpoint is a modern approach in linguistic studies of contemporary scholarship. In this research, the Arabic as a gendered language and its representation in the Qur'anic language are examined. The gendered language represents men and women unequally, as some kinds of bias and prejudice will appear for one gender and the other side will face discrimination. As the language is treated as an important component of culture in society, application of gendered examples could directly affect the status of men and women in culture and society. The fundamental goal of this research is to provide a series of information to make aware of the mentalities regarding Arabic gendered language. It examines the Arabic language and the language of the Qur'an from the perspective of linguistics of gender as a gendered language. The research method is descriptive - analytical because it describes the language of the Qur'an as being gendered through collecting linguistic evidence from Qur'an and represents the Arabic gender discrimination used in the Qur'anic text. The results show that Arabic is a gender-sensitive language and the masculine form domains its vocabulary. However, the most important characteristic is its strength in the generation of various meanings and its interpretation, which makes this language capable of producing equality implications or interpretations.

**Keywords:** *Gender in the Qur'an, Gendered Language, Gender Discrimination in Language, Elimination of Gender in Language.*

---

<sup>1</sup>. PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Laws, Theology and Political Sciences, Azad University, Sciences and Researches Branch, Tehran, Iran.

[maryam\\_kheiry@yahoo.com](mailto:maryam_kheiry@yahoo.com)

<sup>2</sup>. Associate Professor, Department of Arabic, Faculty of Letters and Humanities, University of Tehran, Iran. (The Corresponding Author).

[shniazi@ut.ac.ir](mailto:shniazi@ut.ac.ir)

<sup>3</sup>. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Laws, Theology and Political Sciences, Azad University, Sciences and Researches Branch, Tehran, Iran.

[m-sarshar@srbiau.ac.ir](mailto:m-sarshar@srbiau.ac.ir)

## A Research on the Gendered Arabic Language and Its Representations in the Qur'an

Maryam Kheiry<sup>1</sup>

Shahryar Niazy<sup>2</sup>

Mozhgan Sarshar<sup>3</sup>

DOI: [10.22051/tqh.2020.29078.2709](https://doi.org/10.22051/tqh.2020.29078.2709)

Received: 18/01/2020

Accepted: 22/06/2020

### Extended Abstract

Examination of the language of Quran from the gender point of view is a modern approach in linguistic studies of contemporary Quran researchers. Among the languages across the globe, Arabic and Quranic Arabic are considered as languages in which the gender of language is very wide and diverse. Arabic as a gendered language and the language of the Qur'an, as a special language for monotheistic prophets, has always been the focus of attention on the part of researchers in the field of historical linguistics of the ancient Akkadian-Hebrew and Arabic languages and the like. It is worth noting that the Arabic language possesses different abilities and inabilities and it is exposed to any type of socio-historic changes. These features are also reflected in the language of the Qur'an. In addition, the presence of feminine marks in the Arabic language has not helped to establish gender justice. Therefore, the only solution to answer this question is to review and rethink the Arabic texts, especially the text of the Qur'an, from various angles.

---

<sup>1</sup>. PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Laws, Theology and Political Sciences, Azad University, Sciences and Researches Branch, Tehran, Iran.

[maryam\\_kheiry@yahoo.com](mailto:maryam_kheiry@yahoo.com)

<sup>2</sup>. Associate Professor, Department of Arabic, Faculty of Letters and Humanities, University of Tehran, Iran. (The Corresponding Author).

[shniazi@ut.ac.ir](mailto:shniazi@ut.ac.ir)

<sup>3</sup>. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Laws, Theology and Political Sciences, Azad University, Sciences and Researches Branch, Tehran, Iran.

[m-sarshar@srbiau.ac.ir](mailto:m-sarshar@srbiau.ac.ir)

In the present research, After reviewing the background of the research, the concepts in this field such as: the concept of sex and gender and linguistics of gender, etc. have been examined and it is clear that the elements of language are not related to gender in nature and cannot be attributed to male female or feminine and masculine characteristics. Parts of this ambiguity lie in the difference between "sex" and "gender". Therefore, a semantic distinction must be made between sex and gender. On the other hand, the linguistic data and evidence collected in this study show that traces of being a gendered language are evident in Arabic in terms of grammar and syntax and word formation, and from the point of view of types of significations and implication.

The Arabic as a gendered language and its representation in Quranic language has been examined. The gendered language represents men and women in an unequal way. So, some kinds of bias and prejudice will appear towards one gender and the other gender will suffer discrimination. As language is deemed to be one of the most important components of culture in any society, application of gendered examples could directly affect the status of men and women in culture and society. So, in what follows, 18 parameters regarding the characteristics of the Arabic gendered language and their manifestation in the language of the Qur'an have been analyzed. Examination of these parameters showed that the language of the Qur'an is transgendered and its most important feature is the ability of this language to reduce words along with the development of meaning. In addition, this language has the power of modeling and creating similar patterns that allow it to convey more meanings. This research is based on the research methodology of gender linguistics, modern understanding independent of gender discrimination in the text of the Qur'an; and providing a set of information. The distinction between this study and other conducted works is that although discrimination against women lies in the linguistic layers, which in turn originates from the socio-cultural status governing the society, the identification of gender parameters of Arabic and Quranic Arabic by researchers can be influential in linguistic policies and in the field of linguistic planning; so that a realistic image of women can be represented while eliminating gender orientation and discrimination.

The fundamental goal of the present research is to provide a series of information to make aware the mentalities regarding Arabic gendered language. So, there is an attempt to examine the Arabic language and the language of Quran from the perspective of linguistics of gender as a gendered language. Research methodology in this study is descriptive - analytical because it describes the language of Quran as being gendered through

collecting linguistic evidences from Quran and it represents the gender discrimination existing in Arabic used in Quranic text. The results show that without any doubt Arabic is a gender sensitive language and masculine is dominant in words and vocabulary. However, the most important characteristics of Arabic is its strength in generation of wide range of meaning and its interpretation, which gives this language more ability in producing equality implications or interpretations. On the other hand, the main objective of Quran is to guide people “a guide for the righteous” (al Baqarah) and there is a difference between masculine and feminine in Arabic language and man and woman in human society.

The result of the research showed that although the characteristics of the gender of the Arabic language and its masculine predominance are also reflected in the text of the Qur'an, there are fundamental differences between them. In fact, the Qur'an has not changed the original and inherent nature of the linguistic elements of the Arabic languages in order to provide more ability to communicate with different generations during ages. So, gender was not meant in the surface of phrases and words in Qur'anic text by the revelator by no means. Only the use of the language of the people was intended in an atmosphere to employ signs between the revelation and the addressees at that age; and the gendered nature of the Arabic language does not overshadow the teachings of the Qur'an because there is no relationship between gender and Qur'anic teachings and the Qur'an has equal interaction with the two sexes and God does not have a special bias towards human beings, both men and women, and the gender interpretation of words, phrases and expressions in the text of the Qur'an contradict with the original belief and religious basis of Islam.

**Keywords:** *Gender in the Qur'an, Gendered Language, Gender Discrimination in Language, Elimination of Gender in Language.*



## Indications to Find the Reference of the Pronoun in Kāfī's Asnad

Seyed Ali Delbari<sup>1</sup>  
Aliakbar Habibi-mehr<sup>2</sup>

[DOI: 10.22051/tqh.2020.28316.2724](https://doi.org/10.22051/tqh.2020.28316.2724)

Received: 30/01/2020

Accepted: 28/10/2020

### Abstract

The best Shiite hadith book, *Al-Kāfī* by Sheikh Kuleinī, contains various forms of *sand*, such as normal, converting, etc. One of their most important and common is the pronoun *sanad*, which is divided into two types of ordinary (360 cases) and unusual pronouns (737 cases). Since discovering the references of such *sanads* is critical, based on the analytical-descriptive method and relying on library sources, this study identifies the references to their pronouns. As a result, 8 indications to references are found, as the internal indications are as follows: the context, a series of similar *sanads*, and the master and student, by which the traditionist will be conducted at least in 349 hadiths. The external indications also are as follows: the affirmation of the scholars, the existence of the *sand* in another book, the plurality of a narrator's report from another narrator, the narration of a person from a particular book, and the absence of reference to a particular narrator, by which totally the traditionist will be helped at least in 222 hadiths, many of which are abnormal pronouns *sanads* addressed to them. The sources of these hadiths are referred for instance, although the indications are applied in other pronoun hadiths.

**Keywords:** *Al-Kāfī, Pronoun Sanad, Context, Similar Sanads.*

---

<sup>1</sup>. Associate Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. [saddelbari@gmail.com](mailto:saddelbari@gmail.com)

<sup>2</sup>. PhD Candidate of Qur'anic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. (The Corresponding Author).

[aliakbarhabibimehr@gmail.com](mailto:aliakbarhabibimehr@gmail.com)

## Indications to Find the Reference of the Pronoun in Kāfi's Asnad

Seyed Ali Delbari<sup>1</sup>  
Aliakbar Habibi-mehr<sup>2</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2020.28316.2724

Received: 30/01/2020

Accepted: 28/10/2020

### Extended Abstract

One of the best Shiite books and the most useful ones in the field of narration is the important book of Al-Kāfi that written by Muhammad ibn Ya'qub Al-Kolaini, which has different types of documents; Such as: ordinary document, delivery, suspension, submission, etc. One of the most important and numerous of these types of documents is the pronoun document with 1097 documents, which is divided into two types of ordinary pronoun documents (returning of the pronoun from the beginning of the next narration to the beginning of the previous document) in 360 documents And an unusual pronoun document (returning of the pronoun from the beginning of the document, to the middle of the previous document or the distance between the pronoun and its reference) is divided into 737 documents. Due to the important position of discovering the correct reference of the pronoun by itself and due to its effect on jurisprudence and the lack of related background, this research wants to search for evidences by descriptive-analytical method and relying on library sources with the help of which the pronoun reference of the documents in the unique book of Shiite narration should be recognized correctly. The achievement of this article is eight indications in discovering the reference of the pronoun, that the most important of them is contextual necessity and can be generally divided into two categories of internal and external contexts on

---

<sup>1</sup>. Associate Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. [saddelbari@gmail.com](mailto:saddelbari@gmail.com)

<sup>2</sup>. PhD Candidate of Qur'anic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. (The Corresponding Author).

[aliakbarhabibyimehr@gmail.com](mailto:aliakbarhabibyimehr@gmail.com)

which the internal contexts are based: contextual necessity, series of similar documents, teacher of narration and narrator which guides the narration scholar in at least 349 narrations, and the external evidences include: specification of adults who lived before or after Kolaini; Such as: Muhammad ibn Hassan Saffar (290 AH) and etc, being a document in another book; like al-Mahasin, the multiplicity of quoting one narrator from another; Such as the numerous narrations of Ahmad ibn Muhammad ibn Isa from Husayn ibn Ali Ahwazi, etc, narrating a person from a special book; Such as: the narration of the book of Ishaq Ibn Ammar and Al-Khattab Ibn Muslim by Ibn Abi Umayr and the non-recourse of the pronoun except to a specific narrator based on arguments that rely on historical information and the like. External evidence guides the scholar of narration in at least 222 documents that many of these documents are unusual pronouns and have been referred to them. In internal and external evidences, for example, the address of this number of hadiths was referred to. Otherwise, these evidences are used in other pronoun narrations as well.

**Keywords:** *Al-Kāfī, Pronoun Sanad, Context, Similar Sanads.*

## Investigating the Reasons behind the Unfaithfulness of Peoples in the View of the Holy Qur'an, Based on the "Thematic Content Analysis" Method

Ramin Tayyarinezhad<sup>1</sup>  
Zohreh Akhavan-Moghaddam<sup>2</sup>  
Zahra Mansoury<sup>3</sup>

DOI: [10.22051/tqh.2020.29188.2687](https://doi.org/10.22051/tqh.2020.29188.2687)

Received: 23/11/2019

Accepted: 22/06/2020

### Abstract

While mentioning the purpose of sending the messengers to inform the public and inviting them to the religion, the Holy Qur'an also realistically speaks about the possibilities, methods, and challenges of the invitation path. An important challenge is the unfaithfulness. The Qur'an speaks of the people who lacked the capability of faithfulness in a process. A systematic understanding of this process and discovering its factors will guide us to a new level of invitation to religion, relying on the pre-invitation stage. This study is conducted with the thematic content analysis method and syntagmatic relations between words in a discourse analysis. Two words "لَا يُؤْمِنُونَ" and "مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا" are the pivot of the unfaithful verses. Accordingly, the semantic position of these two statements has been intercepted in several verses of the Qur'an. Findings show that achieving a network of themes around a central concept requires a text-based approach with a holistic view to the Qur'an. The unfaithfulness in some humans has a significant relationship with the conceptual net of "denial," "seal of the heart," "loss," "mala'," "debauchery," and "oppression." The loser is a man who has become unfaithful. Loss is cited in numerous verses of the Qur'an as an effect of some factors, among which the factor of "denial" plays a key role. Denial is a more serious stage of confrontation with religion, which begins from the upper levels of society, specifically the "mala' class," and gradually in a multi-step process reaches the middle and lower levels of society to oppose to the Prophets' call.

**Keywords:** *Discourse Dialogue, Faith, Loss, Denial, Seal of the Heart, The Qur'an, Thematic Content Analysis.*

---

<sup>1</sup>. MA of Qur'an and Hadith Sciences, Tarbiat Modarres University, Iran. (The Corresponding Author). [r.tayyar@chmail.ir](mailto:r.tayyar@chmail.ir)

<sup>2</sup>. Associate Professor, University of Sciences and Teachings of the Holy Qur'an, Tehran Branch, Iran. [dr.zo.akhavan@gmail.com](mailto:dr.zo.akhavan@gmail.com)

<sup>3</sup>. MA of Quranic Interpretation, University of Sciences and Teachings of the Holy Qur'an, Iran. [z.mansury@gmail.com](mailto:z.mansury@gmail.com)

## Investigating the Reasons behind the Unfaithfulness of Peoples in the View of the Holy Qur'an, Based on the "Thematic Content Analysis" Method

Ramin Tayyarinezhad<sup>1</sup>  
Zohreh Akhavan-Moghaddam<sup>2</sup>  
Zahra Mansoury<sup>3</sup>

DOI: [10.22051/tqh.2020.29188.2687](https://doi.org/10.22051/tqh.2020.29188.2687)

Received: 23/11/2019

Accepted: 22/06/2020

### Extended Abstract

Mentioning the purpose of sending the messengers to warn the people publicly and invite them to the religion, the Holy Qur'an realistically speaks about the possibilities, methods, and challenges of the invitation path as well. An important challenge is the "unfaithfulness" to which the Qur'anic phrases "ما كانوا", "لا يؤمنون", "لا يؤمنوا", "ما كانوا ليؤمنوا", and "ما كانوا ليؤمنوا" denote in many places. In the Qur'anic logic, all human beings are inherently capable of faithfulness, and no human being lacks such ability initially. This capability becomes strong or weak by some reasons, but it can never be demolished. However, the Qur'an speaks of nations and human beings in whom, due to factors, the believing ability has been weakened to such an extent that warning is completely ineffective; The methodical analysis of unfaithfulness and the discovery of its causes lead to a new level of invitation to religion that relies on the pre-invitation stage and can be considered an important step in modeling the religious invitation.

---

<sup>1</sup>. MA of Qur'an and Hadith Sciences, Tarbiat Modarres University, Iran. (The Corresponding Author). [r.tayyar@chmail.ir](mailto:r.tayyar@chmail.ir)

<sup>2</sup>. Associate Professor, University of Sciences and Teachings of the Holy Qur'an, Tehran Branch, Iran. [dr.zo.akhavan@gmail.com](mailto:dr.zo.akhavan@gmail.com)

<sup>3</sup>. MA of Quranic Interpretation, University of Sciences and Teachings of the Holy Qur'an, Iran. [z.mansury@gmail.com](mailto:z.mansury@gmail.com)

To discover Qur'anic patterns, a methodical encounter with the text of the Qur'an is required. Since there is a kind of clear scattering throughout the Qur'an, the best way to encounter with the Qur'an is to study it as a coherent collection with a collective identity. The method of thematic content analysis, due to collecting related themes as well as the quantitative and qualitative analysis of sentences containing those themes, to some extent has been able to approach the comprehensive view of contemplation (tadabbur) and intervened in analyzing and explaining a concept or verse through other related Qur'anic concepts and verses based on common themes. The analysis of the verses related to unfaithfulness in this study by using thematic content analysis proves that the unfaithfulness of human beings as a pervasive and maximum issue in history was beyond disregard for the invitation of divine prophets, but indicated a serious confrontation and challenge against the prophecy and mission.

The unfaithfulness of nations has a significant relationship with the conceptual net of "denial," "seal of heart," "loss," "mala'," "debauchery," and "oppression." Unfaithfulness is the result of the loss of the soul and the loss of the soul is the result of denial and denial is the result of the seal of the heart. The driving force of people to such a level of conflict with the divine mission was the unhealthy social environment, which was influenced by two factors, first the "behavioral pattern" and then the "change of minds" by activists with intellectual and political authority, namely, "mala'". Accordingly, "mala'", as authorities, had the greatest impact on the general life of the nations; They deprive hearts of understanding the truth, as a vessel of faith, mainly through the "corruption of the behavioral system" of nations and managing the behavioral system of society to "oppressive and depraved standards," by which they reached their goal, i.e. "the corruption of the intellectual and ideological system" of nations, as the greatest oppression in the Qur'anic perspective, besides "the denial of the divine mission.

**Keywords:** *Discourse Dialogue, Faith, Loss, Denial, Seal of the Heart, The Qur'an, Thematic Content Analysis.*

## Discourse on the Enemies' Cultural-Intellectual Infiltration in the Age of Amir al-Mo'menin Ali (AS)

Meysam Motiee<sup>1</sup>

Mohammad Etrat Doost<sup>2</sup>

Morteza Soltani<sup>3</sup>

DOI: [10.22051/tqh.2020.30104.2757](https://doi.org/10.22051/tqh.2020.30104.2757)

Received: 30/01/2020

Accepted: 22/06/2020

### Abstract

The infiltration of the enemies in the Muslim land and thought has a long history in Islam. Enemies, because of their arrogance, considered all the levels of other powers unfavorable and through adopting appropriate strategies of hard or soft warfare have tried diverting their path and then overthrow the discourse of truth. What can pave the way for understanding many of the political currents in the history of Islam and discovering the enemies' tactics for infiltrating Islamic society, therefore, is identifying the dominant and defeated discourses of both right and wrong fronts. Among the research methods, that of "Peadam discourse analysis" is effective in systematic understanding of history, for according to the two levels of text and hypertext analysis, it describes, receives and interprets social and political events. In this research, the authors seek to reconstruct the thought and policy of the hostile currents in the era of Imam Ali (AS) from the authentic historical reports, and, by designing a model of the infiltration of these currents, study the behavior of the enemies of that Imam (AS). Based on these results, the strategy of the enemies to infiltrate Islamic society was wave-making, widespread propaganda attacks, political uproar, deception of the mass, false sanctification, and abuse of people's ignorance.

**Keywords:** *Imam Ali (AS), Knowing Enemy, Infiltration, Discourse Analysis, Soft War.*

---

<sup>1</sup> . Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Imam Sadegh University, Tehran, Iran. [dr.motiee@isu.ac.ir](mailto:dr.motiee@isu.ac.ir)

<sup>2</sup> . Assistant Professor, Department of Theology, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. (The Corresponding Author). [etratdoost@sru.ac.ir](mailto:etratdoost@sru.ac.ir)

<sup>3</sup> . Master of Qur'an and Hadith Sciences, Imam Sadegh University, Tehran, Iran. [mor.soltani@isu.ac.ir](mailto:mor.soltani@isu.ac.ir)

## **Discourse on the Enemies' Cultural-Intellectual Infiltration in the Age of Amir al-Mo'menin Ali (AS)**

**Meysam Motiee<sup>1</sup>**

**Mohammad Etrat Doost<sup>2</sup>**

**Morteza Soltani<sup>3</sup>**

DOI: 10.22051/tqh.2020.30104.2757

Received: 30/01/2020

Accepted: 22/06/2020

### **Extended Abstract**

The influence of the enemies in the land and the thought of the Muslims has a long history in the history of Islam. Enemies, because of their sense of arrogance, find all the levels of other powers unfavorable to them. By adopting appropriate strategies of hard or soft warfare, they have tried to divert the path of the right front in order to overthrow the discourse of truth. What can pave the way for understanding many of the political currents in the history of Islam and discovering the enemy's tactics for infiltrating Islamic society is identifying the dominant and defeated discourses of the right and wrong fronts. Among the research methods, the method of "Pedam discourse analysis" is effective in systematic understanding of history, because according to the two levels of text and hypertext analysis, it describes, receives and interprets social and political events. In this research, the authors have tried to reconstruct the thought and policy of the currents of the enemy in the era of Imam Ali (AS) from among the authentic historical reports, and by designing a model of the influence of these currents, to study the behavior of the enemies of that Imam (AS).

Based on the results obtained, the strategy of the enemies to infiltrate the Islamic society; There has been wave-making, widespread propaganda attacks, political uproar, deception of public opinion, false sanctification and abuse of people's ignorance. Since the plan of the enemies to weaken and

---

<sup>1</sup> . Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Imam Sadegh University, Tehran, Iran. [dr.motiee@isu.ac.ir](mailto:dr.motiee@isu.ac.ir)

<sup>2</sup> . Assistant Professor, Department of Theology, Shahid Rajae Teacher Training University, Tehran, Iran. (The Corresponding Author). [etratdoost@sru.ac.ir](mailto:etratdoost@sru.ac.ir)

<sup>3</sup> . Master of Qur'an and Hadith Sciences, Imam Sadegh University, Tehran, Iran. [mor.soltani@isu.ac.ir](mailto:mor.soltani@isu.ac.ir)



destroy the Islamic society is permanent, so one of the tasks of the Islamic society is to recognize the hostility and identify the strategies and tactics that the enemies have for their sinister goals. Sometimes the confrontation of the enemies is direct and sometimes they temporarily put aside the enmity and infiltrate the Islamic society with hypocritical figures.

Historical studies show that the most important factor that helps enemies to infiltrate Islamic society is to exploit the weaknesses of Muslims. For the first time, Satan, when he wanted to infiltrate Adam and Eve (AS), used their weakness and raised the issue of human immortality and their ownership: (Al-A'raf: 20).

The system of government of Amir al-Mu'minin Ali (AS) is no exception to this rule, and due to the oppressive ideas and justice-seeking ideals of Imam Ali (as), with enemies from outside and inside whose interests are not only in line with Islam; On the contrary, they have faced it. The period of life and rule of Amir al-Mo'menin Ali (AS) as the most eventful period in the history of Ahl al-Bayt (AS), has a very high capacity to receive a model from his biography to face the influence of the enemy. The many ups and downs of the life of that Imam are so many that Jafar Morteza Ameli has compiled his correct biography in 54 volumes, which is unprecedented in comparison with the events of other Imams (as). His five-year rule has been at the crossroads of the three main enemy currents in the areas of Naqsh, Qastin, and Marqin. The enemies of the government of Imam Ali (AS) also mean the same three currents along with the current of internal hypocrisy that were present during his lifetime.

Inspired by the orders of the Supreme Leader of the Islamic Revolution and his great emphasis on the need to pay attention to the enemy's influence in Islamic society, the authors of this article have followed the historical reports during the rule of Imam Ali (AS) and tried to use a special technique among analysis methods. The discourse deals with the typology of the tactics and strategies of the enemies' influence and explains the pattern of this event in the life of that Imam (AS). Accordingly, the novelty of this article is, firstly, the use of an interdisciplinary and text-based research method to analyze the historical currents of early Islam, and secondly; Deals with the typology and classification of examples of various intellectual-cultural influences of the enemies and secondly; It has given a brief report on the actions of Imam Ali (as) against the currents of influence.

**Keywords:** *Imam Ali (AS), Knowing Enemy, Infiltration, Discourse Analysis, Soft War.*

## The Role of Pragmatic Components the Explanation of Verses Including the Qur'an's Social Interaction with People of the Book, with Emphasis on Surah Al-'Imran:93

Zahra Hashemi<sup>1</sup>

Shadi Nafisi<sup>2</sup>

Seyedeh Fatemeh Hashemi<sup>3</sup>

DOI: [10.22051/tqh.2020.32008.2901](https://doi.org/10.22051/tqh.2020.32008.2901)

Received: 01/07/2020

Accepted: 20/09/2020

### Abstract

Pragmatics as a branch of linguistics is used in the field of Qur'anic exegesis to reveal the semantic dimensions of the verses at the level of serious intent and to interpret and explain the meanings of the short phrases while applying and based on conditions, time and place of the production of a phrase. The Holy Qur'an constantly speaks of the issue of food, it's lawful or unlawful. This is always linked to one of the aspects of prophecy and mission, especially the need to follow the messenger and the chosen person from God, to avoid deviation. According to the verse Al-'Imran: 93, among the monotheistic nations before the revelation of the Torah, the issue of lawful and unlawful dates back to the religious leader. The pragmatic approach to understand this verse shows that the subject of food and eating is a multidimensional issue that is intertwined with different issues and concepts in the Holy Qur'an. The concepts of monotheism and prophecy of the Prophet of Islam as well as choosing and then following the Imam or the leader are key concepts must be noted and considered here.

**Keywords:** *Pragmatics, Social Interactions, People of the Book, Surah Al-'Imran.*

---

<sup>1</sup>. PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. [mahtahashemi1@gmail.com](mailto:mahtahashemi1@gmail.com)

<sup>2</sup>. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Tehran University, Tehran, Iran. (The Corresponding Author). [shadinafisi@ut.ac.ir](mailto:shadinafisi@ut.ac.ir)

<sup>3</sup>. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. [dr.fat.hashemi@gmail.com](mailto:dr.fat.hashemi@gmail.com)

## **The Role of Pragmatic Components the Explanation of Verses Including the Qur'an's Social Interaction with People of the Book, with Emphasis on Surah Al-'Imran:93**

**Zahra Hashemi<sup>1</sup>**

**Shadi Nafisi<sup>2</sup>**

**Seyedeh Fatemeh Hashemi<sup>3</sup>**

DOI: 10.22051/tqh.2020.32008.2901

Received: 01/07/2020

Accepted: 20/09/2020

### **Extended Abstract**

Since the basis of religious studies in the Islamic tradition is the interpretation of the Qur'an and Hadith, certainly, on the one hand, updating the method of interpretation of the past and expressing it in the language of science today is an important step that improves our method of interpreting verses and makes it possible to exchange and understand with other researchers around the world with a tool that is better understood and accepted. On the other hand, re-reading the methods and tools developed in applied science, which has the heavy task of retelling the speaker's intent and is in line with the goals of many Islamic sciences, especially interpretation, and adapting them to elements in different Islamic culture and sciences, while identifying the strengths and weaknesses of each of the two methods, it can lead to the opening of new horizons of knowledge for Islamic scientists. Applied knowledge is a branch of linguistics that can be included in the field of interpretation of the Qur'an and reveal the semantic dimensions of these verses at the level of serious intent and to interpret and explain the meanings of the parts of the words during the application and based on the conditions and time and place of production of

---

<sup>1</sup>. PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. [mahtahashemi1@gmail.com](mailto:mahtahashemi1@gmail.com)

<sup>2</sup>. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Tehran University, Tehran, Iran. (The Corresponding Author). [shadinafisi@ut.ac.ir](mailto:shadinafisi@ut.ac.ir)

<sup>3</sup>. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. [dr.fat.hashemi@gmail.com](mailto:dr.fat.hashemi@gmail.com)

the parts. Surah Al-Imran raises various issues in relation to the relationship with Other Montheist religions. Verses of this surah examine their intellectual and behavioral characteristics in the past and present. In this surah, rulings on the necessity of uniting the ranks of Muslims and taking action against the enemy have been given meaningful references, and in dealing with these issues, verse 93 of Surah Al-Imran deals with the issue of Jewish food. The Holy Qur'an has repeatedly addressed the issue of food, lawful and unlawful. This is always linked to one of the aspects of prophecy and mission, especially the need to follow the messenger and the chosen person of God to avoid going astray. According to verse 93 of Al-Imran, it can be said that among the God-fearing nations before the revelation of the Torah, the matter of sanctity and sanctity was returned to the religious leader. The pragmatic approach in understanding this verse shows that the subject of food and eating is a multi-dimensional subject whose design in the Holy Qur'an is mixed with various topics and concepts, and of course, the concept of monotheism and prophet hood of the Prophet of Islam and choosing and following Imam and Muqtada is one of the main concepts related to this issue.

**Keywords:** *Imam Ali (AS), Knowing Enemy, Infiltration, Discourse Analysis, Soft War.*

**Contents**

- 1-37     **The Stylistics of the Surah Ahqāf, Based on the Ambiguity Style**  
Parviz Azadi
- 
- 39-71     **A New Reflection on the “Ummīyyat of the Nabī”**  
Abolfazl Khoshmanesh  
Marzieh Pouran
- 
- 73-108   **A Research on the Gendered Arabic Language and Its Representations in the Qur’an**  
Maryam Kheiry  
Shahryar Niazy  
Mozhgan Sarshar
- 
- 109-142   **Indications to Find the Reference of the Pronoun in Kāfi’s Asnad**  
Seyed Ali Delbari  
Aliakbar Habibi-mehr
- 
- 143-173   **Investigating the Reasons behind the Unfaithfulness of Peoples in the View of the Holy Qur’an, Based on the "Thematic Content Analysis" Method**  
Ramin Tayyarinezhad  
Zohreh Akhavan-Moghaddam  
Zahra Mansoury
- 
- 175-212   **Discourse on the Enemies’ Cultural-Intellectual Infiltration in the Age of Amir al-Mo’menin Ali (AS)**  
Meysam Motiee  
Mohammad Etrat Doost  
Morteza Soltani
- 
- 113-241   **The Role of Pragmatic Components the Explanation of Verses Including the Qur’an’s Social Interaction with People of the Book, with Emphasis on Surah Al-‘Imran:93**  
Zahra Hashemi  
Shadi Nafisi  
Seyedeh Fatemeh Hashemi

**In the name of Allah, the compassionate the merciful**  
**Researches of Quran and Hadith Sciences** (48)

Journal of Quran and Hadith Sciences  
Vol.17, No.4, Serial.48, Winter 2021

**Publisher:** Alzahra University  
**Managing Director:** Dr. Parvin Baharzadeh  
**Editor in Chief:** Dr. Fathiyeh Fattahizadeh

**Editorial Board:**

Dr. Parvin Baharzadeh	Associate Professor, Alzahra University
Dr. Abdolkarim BīĀzār Shīrāzī	Associate Professor, Alzahra University
Dr. Fathiyeh Fattahizadeh	Full Professor, Alzahra University
Dr. Nahle Gharavī Nāīnī	Full Professor, Tarbiat Mudarres University
Dr. Sayyed Muhammad Bāqer 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](http://www.noormagz.com)

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

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

In order to have access to the table of Contents and abstracts contact:

E-Mail: [quranhadith@alzahra.ac.ir](mailto:quranhadith@alzahra.ac.ir)

Tel: 85692940 - Fax: 88041576

ISSN: 2008-2681