

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

پیشگفتار

واکاوی روایات شیعی در ترتیب نزولی بودن مصحف امام علی علیه السلام

- ۳ محمدعلی تجری و محدثه مقیمی نژاد داورانی
- ۳۱ باب شکر کافی در سنجش با قرآن / حسن خرقانی و سید مهدی خدایی
- ۶۱ روش شناسی عملیات روانی قرآن کریم در رویارویی با یهود / بی بی زینب حسینی
- رهیافتی به تعریف «وجوه» و «نظائر» از دیدگاه قرآن پژوهان
- ۸۹ علی تمسکی بیدگلی و سیدعلی اکبر ربیع نتاج و سیدمحسن موسوی
- نقد و بررسی آرای مفسران در تفسیر آیه ۴۴ سورة ص و تازیانه زدن ایوب به همسرش
- ۱۱۱ امیر احمد نژاد و مهدی مطیع و زهرا کلباسی
- ۱۳۳ نقد ترجمه فارسی آیات الاحکام در ترجمه های فارسی قرآن کریم / جواد معین و محمدعلی رضایی کرمانی
- ۱۶۳ میزان اختلاف مصاحف امصار و علل آن / محسن رجبی قدسی و سیدکاظم طباطبایی و مرتضی ایروانی نجفی
- ۱۹۱ ابزارهای لفظی شناسایی واحدهای نزول قرآن کریم / محمد خامه گر و جواد سلمان زاده

ترجمه چکیده ها

- ۲۰۷ ترجمه عربی (موجز المقالات) / یعقوب خاوری
- ۲۲۲ ترجمه انگلیسی (Abstracts) / علی برهان زهی

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی، پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقالات ارسالی نباید اینترنتی باشد یا قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری ارسال شده باشد.
- مقالات برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشند.
- مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه حروف چینی شده (هر صفحه ۲۵۰ کلمه) بیشتر نباشد.
- تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و ... و زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۱-۲، ۲-۱، ۲-۲، و ... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پرانتز (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
- نقل قولهای مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک ونیم سانتی متر) از راست درج شود.
- شکل لاتینی نامهای خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
- یادداشتهای توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.
- ارجاع در یادداشتها به همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
- منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار ش. ق. یا م. (به ترتیب برای سالهای شمسی، قمری یا میلادی).
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- پایگاههای اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
- رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
- ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی <www.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق نشانی دفتر مجله (مشهد مقدس، صندوق پستی: ۴۶۱-۹۱۷۳۵) یا رایانامه‌های <razaviunmag@gmail.com> و <razaviunmag@yahoo.com> امکان‌پذیر است.

واکاوی روایات شیعی

در ترتیب نزولی بودن مصحف امام علی علیه السلام*

□ محمد علی تجری^۱

□ محدثه مقیمی نژاد داورانی^۲

چکیده

عقیده به تنظیم مصحف امام علی علیه السلام بر اساس ترتیب نزول، عقیده‌ای دیرینه بین بیشتر محققان شیعه است و در این زمینه به دلایل عقلی و روایی استدلال شده است. در این مقاله، روایات شیعی مورد استناد پژوهشگران شیعه در اثبات این موضوع بررسی شده است. جمع و تألیف مصحف «کما أنزل» توسط امام علی علیه السلام، کتابت مصحف توسط ایشان بر اساس تنزیل، آموزش قرآن «کما أنزل» در زمان ظهور و نگارش مصحف به صورت تدریجی و روزنگار، محتوای روایات مورد استناد را تشکیل می‌دهد. نتیجه بررسی حاکی از این است که دلالت این روایات بر تنظیم مصحف امام علیه السلام بر اساس ترتیب نزول، در حدّ یک احتمال در کنار سایر احتمالات است و از این رو استناد به آن‌ها برای اثبات ادعای مذکور مخدوش و ناتمام است. در نتیجه، چگونگی تنظیم و ترتیب مصحف امام علیه السلام از

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۶/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۱.

۱. استادیار دانشگاه قم (ma.tajari@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه قم (نویسنده مسئول) (m.moghiminejad@yahoo.com).

این روایات به دست نمی آید و علم آن به اهل بیت علیهم السلام که وارثان آن هستند
واگذار می شود.

واژگان کلیدی: ترتیب نزول، مصحف امام علی علیه السلام، روایات مصحف، قرآن
در عصر ظهور.

مقدمه

در بین فریقین، گروهی از دیرباز معتقد بودند که امام علی علیه السلام مصحف خود را بر
اساس ترتیب نزول قرآن کریم مرتب نموده است. در این جستار نظر به گستردگی
موضوع، تنها به بررسی دیدگاه صاحب نظران شیعی پرداخته ایم. در بین متقدمان شیعه،
شیخ مفید (۱۴۱۳: ۷۹) و در بین متأخران، علامه مجلسی (۱۴۰۳: ۸۹/۷۴: ۱۴۰۴: ۳/۳۱)
چنین نگرشی داشته اند. در بین معاصران نیز این موضوع به شکلی گسترده مطرح شده
است. ابو عبدالله زنجانی (۱۴۰۴: ۵۴)، علامه بلاغی نجفی (۱۴۲۰: ۱۸/۱)، پاورقی، علامه
طباطبایی (۱۴۱۷: ۱۲/۱۲۶: ۱۴۲۳: ۱۶۵)، آیه الله موسوی خویی (بی تا: ۲۲۳)، استاد معرفت
(۱۳۸۲: ۸۶)، سید جعفر مرتضی عاملی (۱۴۱۰: ۱۴۷ و ۱۶۰)، محمود رامیار (۱۳۶۹: ۳۷۲)؛
سید محمد باقر حجتی (۱۳۷۲: ۳۹۰)، مهدی بازرگان (۱۳۸۵: ۳۶/۱)، جعفر نکونام (۱۳۸۲:
۲۲۳-۹۹: ۱۳۸۶: ش ۲/۳۵-۲۰) و ... از معتقدان به نزولی بودن ترتیب مصحف امام علیه السلام
می باشند.

نظر به اینکه طبق عقیده مشهور، شماری از آیات بر خلاف ترتیب طبیعی نزول در
سوره ها جای گذاری شده اند، برخی معتقدند که هم ترتیب سوره ها و هم ترتیب آیات
در این مصحف بر اساس ترتیب نزول بوده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۲۳: ۱۲/۱۲۸: زنجانی،
۱۴۰۴: ۵۴؛ معرفت، ۱۳۸۲: ۸۶؛ رامیار، ۱۳۶۹: ۳۷۲؛ حجتی، ۱۳۷۲: ۳۹۰) و برخی دیگر بر این
عقیده اند که تنها ترتیب سوره ها بر اساس ترتیب نزول بوده است (ر.ک: موسوی خویی، بی تا:
۲۲۳؛ عاملی، ۱۴۱۰: ۱۴۷؛ فقهی زاده، ۱۳۷۴: ۵۶؛ بهجت پور، ۱۳۹۲: ۱۵۴)، هرچند این احتمال نیز
وجود دارد که همه آیات بر اساس ترتیب طبیعی نزول در سوره ها قرار گرفته اند و مورد
استثنایی ندارد (نکونام، ۱۳۸۶: ش ۲/۸۱؛ همو، ۱۳۸۸: ش ۱۹/۵۷؛ همو، ۱۳۷۸: ش ۱/۲۸). بر این
اساس، ترتیب سوره ها بر اساس ترتیب نزول، ترتیب آیات را نیز در بر دارد و لذا
مصحف امام علیه السلام تنها در ترتیب سوره ها با مصحف رایج اختلاف داشته است (همو،

به رغم شهرت عقیده به ترتیب نزولی بودن مصحف امام علیه السلام در بین متأخران شیعه، برخی معتقدند که چینش مصحف امام علیه السلام تفاوتی با مصحف رایج نداشته است (ایازی، ۱۳۸۰: ۱۱۱-۸۱؛ فرشچیان، ۱۳۸۷: ۸۲؛ مهدوی راد، ۱۳۸۴: ش ۳۷-۳۸/۹۸-۱۰۲؛ ناصحیان، ۱۳۸۹: ش ۱۲/۸۰-۸۸؛ ژیان، ۱۳۹۱: ش ۶۹/۱۸۰-۸۳).

به نظر می‌رسد مسئله تنظیم مصحف امام علی علیه السلام بر اساس نزول، نزد اکثر صاحب‌نظران شیعه، جزء مسلمات بوده است و برای اثبات آن استدلالی نیآورده‌اند. برخی همچون آیه‌الله خویی و آیه‌الله معرفت تصریح نموده‌اند که این مسئله قطعی و مورد اجماع علما و بی‌نیاز از اثبات است (موسوی خویی، بی‌تا: ۲۲۳؛ معرفت، ۱۳۸۲: ۸۲). در عین حال، برخی برای اثبات این موضوع استدلال‌هایی آورده‌اند که می‌توان آن‌ها را به چند دسته تقسیم نمود: ۱. ادله عقلی؛ ۲. روایات؛ ۳. استناد به سخنان پیشینیان. روایات را می‌توان به دو دسته روایات شیعی و اهل سنت تقسیم نمود. با توجه به گستردگی مباحث، در این جستار تنها به بررسی روایات شیعی مورد استناد و بررسی دیدگاه موافقان و مخالفان راجع به دلالت آن‌ها می‌پردازیم و بررسی سایر ادله را به مجال و مقالی دیگر موکول می‌کنیم. مجموعه این روایات را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد: ۱. روایات دال بر جمع و تألیف مصحف «کما أنزل»؛ ۲. روایات دال بر آموزش قرآن «کما أنزل» در زمان ظهور امام زمان علیه السلام؛ ۳. روایات دال بر نگارش مصحف بر اساس تنزیل؛ ۴. روایت دال بر نگارش مصحف به صورت روزنگار. اینک دلالت هر یک از این چهار دسته بررسی می‌شوند.

۱. روایات جمع و تألیف مصحف «کما أنزل»

برخی روایات حاکی از آن است که امیرالمؤمنین علیه السلام مصحف شریف را «کما أنزل الله» (آن گونه که خدا نازل فرموده است) و «کما أنزل» (آن گونه که نازل شده) جمع‌آوری نموده‌اند. در ادامه، روایات مورد استناد را می‌آوریم. ارجاعات دسته اول مربوط به منبع اصلی این روایات و ارجاعات دسته دوم مربوط به منبعی است که به این روایات برای اثبات ترتیب نزولی بودن مصحف امام علیه السلام استناد کرده است.

۱. ... عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو قد قرئ القرآن كما أنزل لألفيتنا فيه مسمين»

(عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۳/۱؛ مفید، ۱۴۱۳: ۷۹؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۱۵۶).

۲. ... عن جابر قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «ما ادّعى أحد من الناس أنه جمع القرآن كله كما أنزل إلا كذاب وما جمعه وحفظه كما نزله الله تعالى إلا علي بن أبي طالب عليه السلام والأئمة من بعده عليهم السلام» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲۸/۱؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱۹۳/۱؛ رامیار، ۱۳۶۹: ۳۷۱؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۱۵۷).

۳. وفي أخبار أبي رافع أن النبي قال في مرضه الذي توفّي فيه لعلي: «يا علي! هذا كتاب الله، خذهِ إليك». فجمعه علي في ثوب فمضى إلى منزله فلما قبض النبي صلّى الله عليه وآله جلس علي فآلفه كما أنزله الله وكان به عالماً (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹: ۴۱/۲؛ نكونام، ۱۳۸۲: ۱۰۱؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۱۵۶).

۴. اتّصل الخبر بأمير المؤمنين عليه السلام ... ألف عليه السلام القرآن وخرج الى الناس وقد حمّله في إزار معه وهو يئط من تحته، فقال لهم: «هذا كتاب الله قد آلفته كما أمرني وأوصاني رسول الله صلّى الله عليه وآله كما أنزل» (مسعودی، ۱۳۸۴: ۱۴۵-۱۴۶؛ نكونام، ۱۳۸۲: ۱۰۳).

استدلال موافقان

کسانی که این روایات را دلیل بر ترتیب نزولی بودن مصحف امام عليه السلام دانسته‌اند، «کما أنزل الله» را به معنای همان ترتیبی می‌دانند که قرآن به آن ترتیب از جانب خداوند نازل شده است (بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۱۰۱؛ موسوی مبلّغ، ۱۳۷۹: ش ۶۸-۶۹/۲۲). برخی نیز به صراحت به این روایات استناد نکرده‌اند، بلکه مستقیماً «کما أنزل الله» را «بر اساس ترتیب نزول» ترجمه کرده‌اند که در واقع نوعی استدلال به این روایت است (رامیار، ۱۳۶۹: ۳۷۱).

در روایات، مشابه این کاربرد درباره ترتیب نزول به کار رفته است. در روایتی که سعید بن مسیب از امام علی عليه السلام در زمینه ترتیب نزول سوره‌های قرآن آورده، این گونه آمده است:

سألت النبي صلّى الله عليه وآله عن ثواب القرآن، فأخبرني بثواب سورة سورة على نحو ما نزلت من السماء، فأول ما نزل عليه بمكة فاتحة الكتاب ثم اقرأ باسم ربك ثم ن... (جفری، ۱۳۹۲: ۱۴).

بی‌تردید در این روایت عبارت «علی نحو ما نزلت...» به معنای ترتیب نزول است (نکونام، ۱۳۸۲: ۱۵۳). به هر حال عبارت «علی نحو ما نزلت من السماء» مشابه همان عبارات «کما أنزل الله» و «کما أنزل» است. لذا با توجه به این روایت می‌توان گفت که حداقل یکی از معانی «کما أنزل»، ترتیب بر اساس ترتیب نزول است.

نقد این استدلال

استناد به این روایات برای این برداشت، نقدپذیر است. برخی از نقدها به طور کلی متوجه استدلال به همه این روایات است و برخی دیگر متوجه استدلال به برخی از آنها. در هر حال، منتقدان دلالت عبارت «کما أنزل الله» و «کما أنزل» در این روایات را بر تنظیم مصحف امام علیه السلام بر اساس نزول نمی‌پذیرند.

یکی از منتقدان، روایت دیگری را مشتمل بر عبارت «کما أنزل» مطرح کرده که درباره جمع مصحف امیرالمؤمنین علیه السلام وارد شده است - و ما در استنادات موافقان آن را ندیده‌ایم - وی «کما أنزل» را در آن روایت به معنای «وجود تمام آیات الهی بی‌کم و کاست» دانسته است. آن روایت چنین است:

کان أمير المؤمنين عليه السلام جمعه، فلما جاءهم به قال: «هذا كتاب ربكم كما أنزل علي نبيكم، لم يزد فيه حرف ولم ينقص منه حرف». فقالوا: لا حاجة لنا فيه، عندنا مثل الذي عندك. فانصرف وهو يقول: «فَبَدُّوْهُ وَرَأَوْا ظُهُورَهُمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ مِثْقَالًا فَبُئْسَ مَا يَشْتَرُونَ» (صدوق، ۱۴۱۴: ۸۶).

وی عبارت «لم يزد فيه حرف ولم ينقص منه حرف» را در این روایت، تأییدی بر این مطلب دانسته است. ایشان با استناد به همین روایت، معنای عبارت «علی تنزیه» را نیز که در روایات بعد بدان خواهیم پرداخت، «وجود تمام آیات الهی بی‌کم و کاست» در مصحف امام علیه السلام دانسته است (فرشچیان، ۱۳۸۷: ۸۲).

البته نباید پنداشت که وجود این خصوصیت برای مصحف امام علیه السلام به این معناست که مصحف رایج، این خصوصیت را ندارد و چیزی از آن کم یا زیاد شده است؛ زیرا اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند.

منتقدی دیگر درباره دلالت «کما أنزل الله» و «کما أنزل» می‌نویسد:

آن گونه نازل شدن الزاماً به معنای ترتیب نیست. آن گونه نازل شدن به قرائت [در ضبط کلمات و رعایت گویش آن] هم می‌تواند معنا بدهد (ایازی، ۱۳۸۰: ۸۷).

نیز:

این عبارت ظهور در ادعای یادشده ندارد، بلکه به معنای آن است که مصحف علی علیه السلام از تمام جهات مطابق با قرآنی بود که خدای متعال بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل کرد و خطای املائی هم نداشت... (ناصحیان، ۱۳۸۹: ۸۲).

منتقد دیگر دو احتمال در معنای این جمله می‌دهد:

۱. مراد این است که علی علیه السلام قرآن را به ترتیب نزول سامان داده است؛ ۲. علی علیه السلام قرآن را بر اساس تمام آنچه به وحی الهی بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده است، سامان داده است؛ یعنی آنچه آیات الهی است و قرآنی - وحیانی است و چهره ماندناپذیر و اعجازآمیز دارد و آنچه به صورت تفسیر، تأویل و تبیین این آیات نازل شده بوده است... (مهدوی‌راد، ۱۳۸۴: ش ۳۷-۳۸/۱۰۰).

ایشان سپس شواهد و قرائنی مبنی بر اثبات معنای دوم می‌آورد (همان: ش ۳۷-۳۸/۱۰۱). بر اساس تحلیل اخیر باید نوعی توسعه در عبارات «کتاب الله» و «قرآن» که در این روایات آمده است، قائل شد و آن‌ها را عبارت از الفاظ وحی و تفسیر و بیان آن به صورت جداگانه دانست؛ یعنی چون در روایت آمده است که حضرت علی علیه السلام قرآن را بر اساس آنچه خدا نازل کرده، جمع کرده است، باید عبارت را به این معنا بدانیم که هم قرآن ملفوظ و معجز و هم قرآنی را که در واقع تفسیر قرآن ملفوظ بوده است، بر اساس آنچه خدا نازل کرده، جمع نموده است.

شهرستانی (قرن ۶) نیز در مقدمه تفسیر خود روایتی آورده است مبنی بر اینکه امیرالمؤمنین علیه السلام بعد از جمع قرآن آن را بر حیوانی بار کردند و به مسجد آوردند و به جماعت گفتند:

... هذا كتاب الله كما أنزله على محمد صلی الله علیه و آله جمعته بين اللوحين... (۱۳۸۶: ۱۳/۱).

وی در معنای «کما أنزل» می‌نویسد:

فجمعه كما أنزل من غير تحريف وتبدیل وزيادة ونقصان وقد كان أشار النبي صلی الله علیه و آله إلى مواضع الترتيب والوضع والتقديم والتأخير (همان).

وی موضع موافق یا مخالفی درباره ترتیب نزولی بودن مصحف اتخاذ نکرده است، اما این توضیح وی برای ما مفید است که معانی بدون تحریف و تغییر، بدون زیاده و نقصان و نیز رعایت صحیح مواضع تقدیم و تأخیر را هم می‌توان از معانی «کما أنزل» در روایات جمع مصحف دانست. البته در این زمینه نیز باید گفت که اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند و رعایت این موارد در مصحف امام علیه السلام به معنای آن نیست که مصحف رایج، این ویژگی‌ها را ندارد.

در مجموع، جمع و تألیف قرآن «آن گونه که خداوند نازل کرده است» از دید منتقدان ترتیب نزولی بودن مصحف، به یکی از این معانی است: ۱. جمع تمام آیات الهی بی کم و کاست؛ ۲. جمع آوری بر اساس قرائت دقیق؛ ۳. جمع آوری بدون هیچ غلط املایی؛ ۴. تألیف تفسیر واقعی آیات در کنار الفاظ قرآن. با توضیح شهرستانی دو معنا به این احتمالات افزوده می‌شود: ۵. جمع بدون تحریف و تغییر؛ ۶. جمع با رعایت صحیح مواضع تقدیم و تأخیر.

دیدگاه ما

باید گفت که هرچند هم معنای ترتیب نزول و هم سایر معانی گفته‌شده در عبارت «کما أنزل الله» یا «کما أنزل» محتمل است، هر روایت باید جداگانه بررسی شود تا معلوم گردد که این عبارت در هر روایت چه معنایی می‌تواند داشته باشد.

روایت اول

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

اگر قرآن همان گونه که نازل شده است، خوانده شود، نام ما را در آن خواهی یافت (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۳/۱؛ مفید، ۱۴۱۳: ۷۹).

نظر به تقدم زمانی و اهمیت، روایت مورد استناد شیخ مفید را در آغاز آوردیم. ایشان با استناد به این روایت می‌نویسد:

امیرالمؤمنین علیه السلام قرآن منزل را از ابتدا تا انتها جمع نمود و آن را بر حسب تألیفی که لازم بود، تألیف کرد و مکی را بر مدنی و منسوخ را بر ناسخ مقدم داشت و هر چیزی را در جای خودش قرار داد. به همین دلیل امام صادق علیه السلام فرمود: «اگر قرآن همان گونه

که نازل شده است، خوانده شود، نام ما را در آن خواهی یافت» (۱۴۱۳: ۷۹).

چنان که پیداست، در این روایت سخنی از مصحف امام علیه السلام نیست. شاید وجه استناد ایشان این باشد که قطعاً امیرالمؤمنین علیه السلام مصحف خود را آن گونه که شایسته بود خوانده شود، نگاشته بودند. اما به هر حال درباره دلالت این روایت بر ترتیب نزولی بودن مصحف، تأمل بیشتری لازم است. ای کاش شیخ مفید که به این روایت استناد کرده است، دلالت آن را هم توضیح می داد. اگر در مصحف، منسوخ بر ناسخ و مکی بر مدنی مقدم شود و به این وسیله مصحف همان گونه که خداوند نازل کرده است، مرتب شود، آیا نام اهل بیت علیهم السلام در قرآن یافت می شود؟ چگونه می توان از این روایت چنین برداشتی داشت که نیامدن نام اهل بیت علیهم السلام در مصحف فعلی به علت عدم رعایت ترتیب نزول در آن است؟ بهجت پور نیز به رغم استناد به این روایت، توضیحی در دلالت آن نداده است (۱۳۹۲: ۱۵۶).

نکونام که خود از طرفداران نزولی بودن ترتیب مصحف است، به این روایت استناد نکرده و آن را جزء جعلیات غلات می داند و معتقد است که نظیر این روایات باید اساساً به دور افکنده شوند (۱۳۸۲: ۱۵۸).

به نظر ما بعید نیست که مراد از این روایت، فهم و دریافت قرآن آن گونه که نازل شده است، باشد؛ یعنی اگر مردم قرآن را آن گونه که خداوند نازل و اراده فرموده، فراگیرند و فهم و تفسیر کنند، ما را به عنوان صاحب مقامات و مناصب الهی در آن خواهند یافت. به عبارت دیگر، احتمال دارد واژه «قرء» در این روایت ناظر به قرائت قرآن همراه با فهم و تفسیر صحیح آن باشد. علامه عسکری بعد از ذکر شواهدی از قرآن و روایات، معنای «اقرء» را در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تا سال های محدودی بعد از آن، به معنای تعلیم تلاوت لفظ همراه با معنای آن می داند و مقری را کسی می داند که تلاوت لفظ قرآن را همراه با معنای آن آموزش می دهد و قاری را کسی می داند که لفظ قرآن را همراه با معنای لفظ فرا می گیرد (۱۴۱۶: ۲۹۰/۱؛ نیز ر.ک: ۶۹۴/۲ و ۸/۳).

روایت دوم

امام باقر علیه السلام می فرماید:

تنها علی بن ابی طالب و ائمه بعد از او، قرآن را آن گونه که نازل شده است، جمع و حفظ کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲۸/۱؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱۹۳/۱؛ رامیار، ۱۳۶۹: ۳۷۱؛ موسوی مبلّغ، ۱۳۷۹: ۲۲).

در این روایت، سخن درباره جمع قرآن آن گونه که خداوند نازل کرده، می‌باشد. یکی از منتقدان درباره دلالت این روایت می‌نویسد:

اگر این حدیث از امام باقر (ع) صادر شده باشد، به نظر می‌رسد ناظر به وحی تفسیری است که تنها در مصحف علی (ع) به طور کامل نوشته شده بود و در سایر مصاحف وجود نداشت (ناصحیان، ۱۳۸۹: ۹۲).

البته اثبات این مطلب به استدلال نیاز دارد. دیگری می‌نویسد:

درست است که امیرالمؤمنین گردآورنده قرآن است، اما ائمه بعد از او یعنی فرزندان حضرت، بدون شک گردآورنده آن نیستند. آن‌ها نگه‌دارنده و مفسران واقعی قرآن هستند و گرنه قرآن به صورت ظاهری حداکثر پس از فوت پیامبر (ص) جمع‌آوری شد، پس جمع و حفظ «کما أنزل الله» نمی‌تواند ناظر به ترتیب قرآن باشد و باید ناظر به معنا و صیانت قرآن از دستبرد معاندین باشد (ایازی، ۱۳۸۰: ۸۶).

کلام این منتقد درباره ائمه بعد از امیرالمؤمنین (ع) پذیرفتنی است. افزون بر این، می‌توان شاهد دیگری را مؤید این مطلب دانست که «کما أنزل الله» در این روایات، مرتبط با تفسیر و معناست نه لفظ، و آن روایت ذیل است که از نظر مضمون شبیه به روایت یادشده است؛ زیرا از جمع قرآن توسط اهل بیت (ع) سخن می‌گوید و به طور قطع کاربرد جمع قرآن توسط آنان، مرتبط با فهم معانی و حقایق قرآن و تفسیر است و نه الفاظ آن:

...أبي جعفر (ع) أنه قال: ما يستطيع أحد أن يدعي أنه جمع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الأوصياء (صفار، ۱۴۰۴: ۱۹۳/۱).

حداقل دلالت روایت این است که آگاهی از باطن که مربوط به معناست و نه لفظ، می‌تواند تحت عنوان جمع قرآن بیاید و اگر مراد از ظاهر، معنای ظاهری باشد، جمع ظاهر نیز مرتبط با معناست نه الفاظ. قدر متیقن آنکه جمع باطن در حوزه معناست. لذا جمع قرآن لزوماً ناظر به الفاظ نیست. درباره تعبیر «ما جمعه... کما نزله الله» در این

روایت نیز دلیلی نداریم که جمع مربوط به الفاظ باشد. به نظر می‌رسد در روایاتی با این مضمون که تنها اوصیا همه قرآن را جمع کرده‌اند نیز جمع مرتبط با حوزه معنایی قرآن کریم باشد (ر.ک: همان: ۱/۱۹۳-۱۹۴).

با ملاحظه این روایات، استدلال به روایت مذکور (روایت دوم) برای اثبات ترتیب نزولی بودن مصحف صحیح نیست؛ زیرا با توجه به آنچه گذشت، کاربرد «جمع قرآن» کما أنزل در دریافت معانی، مقاصد و حقایق و صیانت از معنا و تفسیر صحیح قرآن کریم به صواب نزدیک‌تر است.

روایت سوم و چهارم

- وفي أخبار أبي رافع أن النبي قال في مرضه الذي توفى فيه لعلي: «يا علي! هذا كتاب الله خذهُ إليك». فجمعه علي في ثوب فمضى إلى منزله فلما قبض النبي ﷺ جلس علي فألفه كما أنزله الله وكان به عالمًا (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹: ۲/۴۱؛ نکنونام، ۱۳۸۲: ۱۰۱؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۱۵۶؛ اکرمی، ۱۳۷۹: ۱۱۵).

- اتصل الخبر بأمير المؤمنين ﷺ... ألف ﷺ القرآن وخرج إلى الناس وقد حمله في إزار معه وهو يخط من تحته فقال لهم: «هذا كتاب الله قد ألفته كما أمرني وأوصاني رسول الله ﷺ كما أنزل» (مسعودی، ۱۳۸۴: ۱۴۵-۱۴۶؛ نکنونام، ۱۳۸۲: ۱۰۳).

بر اساس مضمون این دو روایت، حضرت علی ﷺ مصحف خود را همان گونه که خداوند نازل کرده است، تألیف نمود. در روایت مناقب از وصیت پیامبر اکرم ﷺ به امیرالمؤمنین ﷺ درباره جمع قرآن سخن رفته و در انتهای روایت آمده است: «فلما قبض النبي ﷺ جلس علي فألفه كما أنزله الله وكان به عالمًا» (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹: ۲/۴۱) و در روایت اثبات الوصیه آمده است که امام، قرآن را گردآوری کرد و در پارچه‌ای حمل نمود و خطاب به جماعت فرمود:

هذا كتاب الله قد ألفته كما أمرني وأوصاني رسول الله ﷺ كما أنزل (مسعودی، ۱۳۸۴: ۱۴۵-۱۴۶؛ نکنونام، ۱۳۸۲: ۱۰۱-۱۰۳؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۱۵۶).

مهم‌ترین تعبیر در این دو روایت، «تألیف» است. موافقان، این تعبیر را شاهی قوی بر این ادعا می‌دانند که مراد از «کما أنزل الله» تألیف و تنظیم مصحف بر اساس ترتیب نزول است. نکنونام مراد از تألیف کتاب را گردآوری و به هم پیوستن می‌داند و

استناداتی را از لغت، روایات و ... برای تأیید نظر خود می‌آورد (۱۳۸۲: ۱۲۷-۱۳۰). بهجت‌پور نیز به این عبارت استناد کرده است (۱۳۹۲: ۱۵۶). باید گفت همان طور که اظهار شده، معنای تألیف، گردآوری و به هم پیوستن است و کلام دو تن از لغویان در این زمینه کفایت می‌کند. خلیل بن احمد فراهیدی می‌نویسد:

هر چیزی که قسمتی از آن را به قسمت دیگر وصل نمودی، آن را تألیف کرده‌ای (۱۴۱۰: ۳۳۶/۸).

و ابن منظور می‌نویسد:

«أَلَفْتُ الشَّيْءَ» وقتی قسمتی را به قسمت دیگر وصل نمودم و تألیف کتب نیز از همین جمله است (۱۴۱۴: ۱۰/۹).

طبعاً وصل نمودن اجزای یک چیز، ترتیب را نیز به همراه دارد و بدون ترتیب انجام نمی‌شود. لذا به هم پیوستن کتاب الهی، همان گونه که خداوند آن را نازل کرده است، می‌تواند به معنای نگارش آن بر اساس ترتیب نزول باشد. اما آیا این تنها معنایی است که از عبارت «تألیف کما أنزل» به ذهن متبادر می‌شود؟ چنان که گذشت، درباره «کما أنزل» در این روایات، معانی دیگری نیز به چشم می‌خورد. از بین معانی گفته‌شده، دو معنا در اینجا محتمل است: ۱. رعایت مواضع تقدیم و تأخیر (رعایت تقدیم و تأخیر در آیات و سوره‌ها آن گونه که خداوند به پیامبرش دستور داده است)؛ ۲. نگارش همه آیات بدون کم و کاست و افزایش.

یکی از منتقدان در این زمینه می‌گوید:

اگر بپذیریم که ترتیب آیات و سور یا دست کم ترتیب آیات توقیفی است؛ یعنی رسول خدا ﷺ ترتیب آیات و سور را بر اساس آنچه به ایشان وحی شده و با اشاره جبرئیل منظم و مرتب نمود، جمله «فألفه کما أنزل» به معنای تألیف و ترتیب قرآن بر اساس آنچه خداوند به وسیله وحی بر پیامبر ﷺ نازل فرمود، خواهد بود (ر.ک: ژیان، ۱۳۹۱: ش ۷۶/۱۸۰).

وی بر اساس پیش فرض توقیفی بودن ترتیب آیات، همان احتمال اول یعنی رعایت مواضع تقدیم و تأخیر را در معنای «تألیف کما أنزل الله» مطرح می‌کند.

در این پژوهش، مجالی برای بررسی ادله توقیفی بودن کنونی ترتیب آیات نیست،

تنها به این مختصر اشاره می‌کنیم که دیدگاه بسیاری از علمای فریقین این است که ترتیب آیات توقیفی است (برای نمونه ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۱: ۲۱۴/۱؛ زرکشی، ۱۴۱۰: ۳۵۳/۱؛ زرقانی، بی‌تا: ۳۴۰/۱؛ عاملی، ۱۴۱۰: ۱۴۶؛ معرفت، ۱۴۱۵: ۲۷۶/۱). با مفروض دانستن توقیفی بودن ترتیب آیات، دلالت این روایت بر ترتیب نزولی بودن مصحف امام علیه السلام پذیرفته نیست و درباره جمله «ألفه كما أنزل» دو احتمال است؛ رعایت مواضع تقدیم و تأخیر و نگارش همه آیات بدون کم و کاست و افزایش.

روایت پنجم

بر اساس این روایت، شخصی در حضور امام صادق علیه السلام قرآن را به گونه‌ای متفاوت قرائت کرد و امام ایشان را از این نحوه قرائت باز داشت و فرمود: همان گونه که مردم قرائت می‌کنند، تو نیز قرائت کن. تا زمانی که حضرت قائم ظهور کند و مصحف امام علیه السلام را که «کما أنزل الله» نگاشته شده است، ارائه نماید (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۳۳/۲؛ نیز ر.ک: صفار، ۱۴۰۴: ۱۹۴/۱؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۱۵۷).

دیدگاه برخی موافقان

یکی از موافقان، درباره این روایت می‌نویسد:

عبارت «کما أنزل» می‌تواند ابعاد گوناگونی داشته باشد، از جمله ترتیب آیات، ترتیب سوره‌ها، کلمات و الفاظ، آن گونه که نازل شده است. با توجه به آنکه تغییر و تبدیل در آیات قرآن ممنوع است، تغییر ترتیب آیات در سوره‌ها امری بسیار مشکوک یا محدود است. حداقل مورد مسلم از مصادیق آن، ترتیب نزول سوره‌ها خواهد بود (بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۱۵۷).

نقد این دیدگاه

در رد این برداشت باید گفت که با توجه به صدر روایت، مفاد عبارت «کما أنزل الله» باید امری مربوط به قرائت الفاظ قرآن باشد نه ترتیب سوره‌ها. شخص مذکور قرائت متفاوتی داشته است و امام علیه السلام وی را از آن نحوه قرائت نهی می‌فرماید. حمل قرائت در عبارت «قرأ رجل على أبي عبد الله علیه السلام وأنا أستمع حروفاً من القرآن ليس على ما يقرأها الناس. فقال أبو عبد الله علیه السلام: كُفَّ عن هذه القراءة اقرأ كما يقرأ الناس» بر

متفاوت خواندن ترتیب سوره‌ها صحیح نیست. همچنین به طور کلی منع از متفاوت خواندن ترتیب سوره‌ها نیز معقول نیست. اینکه نویسنده تفاوت در کلمات و الفاظ را ممنوع می‌داند، اگر مراد وی اختلاف قرائت است، باید گفت طبق برخی دیدگاه‌ها، تحریف در سطح تغییر قرائت در قرآن کریم اتفاق افتاده است (موسوی خویی، بی‌تا: ۱۹۸). یکی از منتقدان نیز در معنای این روایت می‌نویسد:

بحث درباره ترتیب نیست، بحث درباره قرائت و مطابقت با ضبطی است که بر پیامبر ﷺ نازل شده است (ایازی، ۱۳۸۰: ۸۶).

لذا این روایت بر تفاوت الفاظ مصحف امام علی علیه السلام با مصحف رایج دلالت دارد. البته ما در اینجا در پی دفاع از دلالت این روایت نیستیم به ویژه با توجه به اینکه سند معتبری هم ندارد (ر.ک: حلی، ۱۳۴۲: ۱۶۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۲۳/۱۲، ح ۲۳؛ فانی اصفهانی، ۱۴۱۱: ۷۲). بنابراین این روایت نمی‌تواند ارتباطی به ترتیب سوره‌ها بر اساس نزول در مصحف داشته باشد.

روایت ششم

در این روایت بعد از بیان گردآوری قرآن از نوشت افزارهای موجود در خانه پیامبر توسط امام علی علیه السلام از زبان ایشان آمده است: «لو أنَّ الناس قرؤوا القرآن كما أنزل الله ما اختلف اثنان» (قمی، ۱۴۰۴: ۴۵۱/۲؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۱۵۷) که دلالت بر آن دارد که مصحف امام علی علیه السلام، «کما أنزل الله» سامان یافته است. بهجت‌پور می‌نویسد: بر اساس این روایت، رعایت ترتیب سوره‌ها و آیات قرآن در قرائت، زمینه اختلافاتی را که ناشی از ندانستن حقیقت مراد خدای تعالی است، از بین می‌برد (۱۳۹۲: ۱۵۸).

باید گفت که چند احتمال در معنای این روایت مطرح است: ۱. کاهش یا افزایش یا تغییری در مصحف فعلی رخ داده است که اگر رخ نمی‌داد، اختلافی نیز در تفسیر قرآن به وجود نمی‌آمد؛ ۲. قرائت واقعی قرآن با قرائت رایج مصحف تفاوت دارد و اگر قرائت واقعی رایج بود، اختلافات تفسیری از بین می‌رفت؛ ۳. ترتیب مورد رضای خداوند، ترتیب نزول است که در مصحف فعلی رعایت نشده است و اگر رعایت می‌شد، اختلافات تفسیری به وجود نمی‌آمد؛ ۴. منظور قرائت همراه با توضیحات

تفسیری است.

معنای اول مردود است؛ چرا که بر تحریف قرآن کریم دلالت می‌کند. درباره معنای دوم نیز باید گفت که بعید است تفاوت قرائت در مصحف امام علیه السلام با مصحف رایج به قدری زیاد باشد که با قرائت قرآن طبق مصحف امام علیه السلام، اختلافات تفسیری گسترده از بین برود. در این صورت باید گفت که مصحف ایشان تفاوت‌های کلی با قرآن کریم دارد. معنای سوم به لحاظ منطقی نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا همه اختلافاتی که درباره فهم و تفسیر قرآن کریم وجود دارد، از طریق مطالعه قرآن بر اساس ترتیب نزول از بین نمی‌رود.

یکی از پژوهشگران در نقد دلالت این روایت بر لزوم مطالعه قرآن به ترتیب نزول می‌نویسد:

بسیاری از زمینه‌های پیدایش اختلافات تفسیری هیچ ربطی به موضوع تاریخ نزول ندارد. به طور کلی می‌توان گفت که عمده اختلافات تفسیری از سه ناحیه ناشی می‌شود: متن قرآن، موقعیت نزول آیات و شخصیت مفسر. در متن قرآن، اموری چون اشتراک لفظی، حقیقت و مجاز، معانی حروف، مرجع ضمیر، وجوه اعراب، اختلاف در تقدیر، اجمال لفظ و اختلاف قرائات موجب اختلاف در تفسیر شده است... (شاکر، ۱۳۸۹: ش ۶۲-۶۳/۱۱۷).

باید از صاحبان این نظریه پرسید که آیا اختلافاتی از قبیل اینکه چه چیز در تقدیر است یا اختلاف در وجوه اعرابی، با مرتب نمودن قرآن بر اساس ترتیب نزول برطرف خواهد شد؟ به نظر می‌رسد این ادعا که با قرائت قرآن بر اساس ترتیب نزول، اختلافات تفسیری برطرف می‌گردد، اثبات‌شدنی نباشد.

اما معنای چهارم پذیرفتنی است. بر اساس این معنا اگر مردم قرآن را آن گونه که خدا نازل و اراده فرموده است، می‌فهمیدند و تفسیر می‌کردند یعنی آن را با توضیحات تفسیری‌اش که بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده بود، قرائت و فهم می‌کردند، اختلافی در تفسیر قرآن پیش نمی‌آمد. توضیح آنکه طبق برخی روایات، در عهد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم قرآن را با توضیحات تفسیری آن می‌خواندند چنان که از ابن مسعود و زر بن عبدالله نقل شده است:

﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ أَنَّ عَلِيًّا مَوْلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۹۸/۲؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ۲۵۶/۱).

نتیجه این بخش

در بین روایاتی که در آن‌ها عبارت «کما أنزل» در وصف مصحف امام علی علیه السلام به کار رفته است، روایتی که دلالت بر ترتیب مصحف بر اساس نزول داشته باشد، به چشم نمی‌خورد.

۲. آموزش قرآن «کما أنزل» در زمان ظهور امام زمان علیه السلام

موافقان ترتیب مصحف بر اساس نزول معتقدند که بر اساس برخی روایات، مصحف امام زمان علیه السلام بر اساس ترتیب نزول است. از سوی دیگر بر اساس برخی روایات دیگر، مصحف ایشان در واقع همان مصحف حضرت علی علیه السلام است، پس ترتیب نزولی بودن مصحف آن حضرت نیز از این طریق اثبات می‌شود. مانند مورد قبل، ارجاعات دسته اول مربوط به منابع اصلی روایت و ارجاعات دسته دوم مربوط به منابعی است که به این روایات استناد کرده‌اند.

- روی جابر عن أبی جعفر علیه السلام أنه قال: «إذا قام قائم آل محمد علیه السلام ضرب فساطيط لمن يعلم الناس القرآن على ما أنزل الله جلّ جلاله فأصعب ما يكون على من حفظه اليوم لأنه يخالف فيه التأليف (مفيد، بی‌تا: ۳۸۶/۲؛ نکونام، ۱۳۸۲: ۱۰۵؛ کورانی عاملی، بی‌تا: ۳۵۲؛ صالحی، ۱۳۸۹: ۱۷).

- ... قال أمير المؤمنين علیه السلام كَأَنِّي أَنْظِرُ إِلَى شِيعَتِنَا بِمَسْجِدِ الْكُوفَةِ قَدْ ضَرَبُوا الْفَسَاطِيطَ يَعْلَمُونَ النَّاسَ الْقُرْآنَ كَمَا أُنْزِلَ. أَمَا إِنَّ قَائِمَنَا إِذَا قَامَ كَسَرَهُ وَسَوَّى قَبْلَتَهُ (ابن ابی‌زینب، ۱۳۶۲: ۳۱۷-۳۱۸؛ نکونام، ۱۳۸۲: ۱۰۵).

روایت اول

در این روایت آمده است: هر گاه به پاخیزنده خاندان محمد صلی الله علیه و آله به پا خیزد، خیمه‌هایی می‌زند برای کسانی که قرآن را همان طور که خداوند جل جلاله نازل کرده است، آموزش می‌دهند. پس چه دشوار است برای کسانی که امروز آن را فرا گرفته‌اند؛ چرا که آن مصحف با مصحف رایج در تألیف اختلاف دارد. برخی درباره این روایت معتقدند

که این روایت به روشنی دلالت دارد بر اینکه در زمان حضرت قائم علیه السلام، اصل قرآن به مردم تعلیم داده خواهد شد، نه تفسیر و شأن نزول آن؛ ثانیاً این تعلیم به ترتیب نزول است و بنابراین ترتیب آن با ترتیب مصحف موجود اختلاف دارد. به همین رو، آنان که قرآن را به ترتیب مصحف موجود حفظ کرده‌اند، حفظ آن را به ترتیب نزول دشوار می‌یابند. این قرائن در این روایت به وضوح بیان می‌کند که مصحف زمان حضرت قائم علیه السلام به ترتیب نزول نوشته شده است. این روایت در کنار روایاتی که دلالت دارند بر اینکه آن حضرت با کتابی جدید می‌آید (ابن ابی‌زینب، ۱۳۶۲: ۱۹۴، ۲۲۳، ۲۵۵ و ۲۶۲-۲۶۳) یا آن حضرت مصحف علی علیه السلام را به جای مصحف موجود رواج می‌دهد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۶۳۳؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱/۱۹۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۱/۱۵۶)، به روشنی حکایت دارد از اینکه مراد از قرآن در روایت جابر، همان قرآن امام زمان علیه السلام و قرآن آن حضرت همان قرآن امام علی علیه السلام است و بنابراین وقتی ثابت شود که قرآن امام زمان علیه السلام موافق نزول است، ثابت خواهد شد که قرآن امام علی علیه السلام موافق نزول بوده است (نکونام، ۱۳۸۶: ش ۲/۹۶-۹۷؛ نیز ر.ک: بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۱۶۰).

روشن است که در این استناد، «تألیف» به معنای ترتیب است. در صورت صحت این معنا، دلالت این روایت درباره تفاوت در ترتیب آیات است؛ زیرا بدیهی است که صرف اختلاف در ترتیب سوره‌ها موجب دشواری قرائت و حفظ برای حافظان قرآن نمی‌شود (ر.ک: ناصحیان، ۱۳۸۹: ش ۸۲/۱۲).

در مقام قضاوت باید گفت که این روایت دلالتی ندارد بر اینکه ترتیب مصحف امام زمان علیه السلام بر اساس ترتیب نزول است. اگر «تألیف» را بدون هیچ تردیدی به معنای «ترتیب» بدانیم، این روایت می‌رساند که ترتیب مصحف ایشان با مصحف رایج متفاوت است و لذا کسانی که آن را با ترتیب کنونی حفظ نموده‌اند، دچار مشکل می‌شوند. اما اینکه این ترتیب، ترتیب بر اساس نزول است یا غیر آن، باید از روایات دیگر برداشت شود. اگر روایت معتبری یافت شود که دلالت بر ترتیب نزولی بودن مصحف امام علیه السلام داشته باشد، این روایت را می‌توان مؤیدی برای آن دانست.

اما باید دقت کرد که اصل روایت مذکور مخدوش است. همان طور که گفتیم، براساس دیدگاه بسیاری از علمای فریقین، ترتیب آیات توقیفی است و به دنبال آن

اظهاراتی وجود دارد مبنی بر اینکه تغییر و تفاوت در ترتیب آیات، به نوعی تحریف می‌انجامد (جوان آراسته، ۱۳۸۰: ۱۵۶؛ ناصحیان، ۱۳۸۹: ش ۸۲/۱۲). با مفروض دانستن صحت این ادعاها باید گفت که روایت فوق که بر تفاوت ترتیب آیات در مصحف امام علیه السلام با مصحف رایج دلالت می‌کند، پذیرفتنی نیست، به ویژه با توجه به مرسل بودن روایت که اعتبارش را مخدوش می‌کند. شاید به همین دلیل گفته شده است:

احتمال می‌رود که عبارت پایانی این روایت «فأصعب ما يكون على من حفظه اليوم لأنه يخالف فيه التأليف» سخن شیخ مفید یا یکی از راویان حدیث مزبور باشد که برای توضیح به پایان آن اضافه شده است (ناصریان، ۱۳۸۹: ش ۸۰/۱۲).

تلاش نافرجام برای رفع تعارض

برخی تلاش نموده‌اند که به گونه‌ای مشکل مخالفت مصحف امام زمان علیه السلام با مصحف کنونی را در تألیف حل نمایند. این تلاش‌ها از سوی کسانی انجام شده است که قائل به توقیفی بودن ترتیب آیات در مصحف رایج هستند و تألیف را در این روایت به معنای ترتیب می‌دانند. از این رو گفته‌اند:

... پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همان کسی است که به این نحو آن را تألیف نمود. اما مصلحت اقتضا می‌کند که امام مهدی علیه السلام بر اساس ترتیب نزول قرآن را به مردم بیاموزد (عاملی، ۱۴۱۰: ۱۴۹).

در این پاسخ، ارتباط بین مصحف امام زمان علیه السلام با مصحف امیرالمؤمنین علیه السلام نادیده گرفته شده است، در حالی که باید گفت بر اساس برخی روایات، مصحف امام زمان علیه السلام همان مصحف حضرت علی علیه السلام است که پس از ظهور، تعلیم و نشر می‌دهند (صقار، ۱۴۰۴: ۱۹۳/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۶۳۳/۲؛ هلالی، ۱۴۰۵: ۶۵۶/۲-۶۶۰). با توجه به این موضوع، در صورت مطرح کردن پاسخ فوق با این محذور مواجهیم که مصحف امیرالمؤمنین علیه السلام نیز در تألیف با مصحف رایج متفاوت بوده است و آنگاه باید به این سؤالات پاسخ داد که اگر چنین آیات توقیفی بوده، چرا مصحف امیرالمؤمنین در تألیف با آن متفاوت بوده است؟ و آیا لازمه سخن مذکور، ارائه مصحفی بر خلاف توقیف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله توسط امام علی علیه السلام نیست؟

روایت دوم

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

گوئی می‌بینم که شیعیان ما در مسجد کوفه خیمه‌ها زده‌اند و قرآن را به همان طور که نازل شده، به مردم می‌آموزند. آگاه باشید قائم ما هنگامی که قیام کرد آن را می‌شکند و قبله‌اش را درست می‌کند (ابن ابی‌زینب، ۱۳۹۷: ۳۱۷-۳۱۸؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۱۵۹).

در شرح «إِنْ قَائِمُنَا إِذَا قَامَ كَسْرَهُ وَسَوَّى قِبْلَتَهُ» برخی گفته‌اند:

محتمل است که محراب مسجد در زمان ظهور، ساختمانی و هیئت‌ی داشته باشد غیر مناسب با شئون مسجد و عبادت و لذا آن حضرت آن ساختمان را خراب و با زمین مساوی می‌کند (ابن ابی‌زینب، ۱۳۶۲: ۳۷۴).

به نظر می‌رسد الفاظ این روایت دلالتی بر این مطلب ندارد که آموزش قرآن «کما أنزل» در زمان ظهور حضرت قائم علیه السلام انجام می‌پذیرد. در این روایت گفته شده که شیعیان قرآن را آن گونه که نازل شده است، آموزش می‌دهند و بعد از آن، قیام حضرت قائم علیه السلام مطرح شده است. به فرض اگر این روایت دلالت داشته باشد که تعلیم قرآن «کما أنزل» مربوط به دوران ظهور است، از آن لزوماً تفاوت ترتیب مصحف امام زمان علیه السلام با مصحف فعلی استفاده نمی‌شود. در این روایت، آموزش قرآن «آن گونه که نازل شده» بیان شده است. احتمال دارد که این آموزش مربوط به تفسیر صحیح قرآن باشد، همان گونه که دربارهٔ بیشتر روایات مربوط به جمع و تألیف مصحف «کما أنزل» همین احتمال را قوی دانستیم و نمی‌توان این روایت را با توجه به روایت پیشین، دالّ بر نزولی بودن ترتیب مصحف امام دانست؛ زیرا اشاره شد که روایت پیشین نیز دلالتی بر ترتیب نزول ندارد.

۳. جمع و نگارش مصحف بر اساس تنزیل

بنا به روایتی، حضرت علی علیه السلام قرآن را بر اساس تنزیل آن نگاشته است. به این روایت نیز برای اثبات ترتیب نزولی بودن مصحف آن حضرت استناد شده است. اینک آن روایت:

فی رواية سليم بن قيس الهلالي عن سلمان الفارسي رضي الله عنه أنه قال: ... فلمّا رأى عليّاً عليه السلام غدّهم وقلة وفائهم لزم بيته وأقبل على القرآن يؤلفه ويجمعه فلم يخرج حتّى جمعه كلّه، فكتبه على تنزيله والناسخ والمنسوخ (طبرسي، ۱۴۰۳: ۸۲/۱؛ زنجاني، ۱۴۰۴: ۷۴).

در روایت سلیم بن قیس هلالی از سلمان نقل شده که حضرت علی علیه السلام وقتی نیرنگ و بی وفایی مردم را دید، در خانه نشست و به تألیف و جمع آوری قرآن مشغول شد و از خانه خارج نشد تا همه قرآن را جمع آوری کرد، پس آن را مطابق تنزیل و ناسخ و منسوخ نگاشت.

تقریب استدلال

لفظ «تنزیل» در روایت مذکور با در نظر گرفتن شواهد ذیل به معنای ترتیب نزول دانسته شده است: ۱. ریشه لغوی؛ ۲. کتاب‌هایی که به نام *تنزیل القرآن* نوشته شده‌اند؛ ۳. روایت سعید بن مسیب درباره ثواب تلاوت سوره‌های قرآن.

ریشه لغوی

برخی از لغویان میان انزال و تنزیل تفاوتی نگذاشته‌اند. ابن منظور می‌نویسد: «أنزله ونزّله بمعنى» (۱۴۱۴: ۶۵۶/۱۱). اما برخی دیگر بین این دو تفاوت قائل‌اند. راغب اصفهانی می‌نویسد:

والفرق بين الإنزال والتنزيل في وصف القرآن والملائكة أنّ التنزيل يختصّ بالموضع الذي يشير إليه إنزاله مفرّقاً ومرة بعد أخرى والإنزال عامّ (۱۴۱۲: ۷۹۹).

بر همین اساس، برخی «تنزیل» را به نزول تدریجی مرتبط دانسته و عبارت «علی تنزیله» در روایات بالا را به معنای «بر اساس ترتیب نزول» معنا نموده‌اند (اکرمی و مرتضوی، ۱۳۹۱: ۱۱۶/۱۱).

اما یکی از منتقدان در این باره می‌نویسد: اگر در استدلال به معنای مورد بحث، گفته شود که تنزیل بر نزول تدریجی دلالت دارد، در نتیجه، حضرت مصحف خویش را بر اساس نزول تدریجی آن مرتب نمود، باید گفت که به باور بعضی از لغویان، «تنزیل» با «انزال» هیچ تفاوتی در معنا ندارند (همچون ابن منظور که به دیدگاه وی

اشاره شد) و هر دو به معنای فرو فرستادن است. با دقت در کاربردهای قرآنی نیز دیده می‌شود که گاهی «تنزیل» به معنای «نزل دفعی» است. بنابراین دلالت «تنزیل» بر «نزل تدریجی» قطعی و مسلم نیست و قید تدریجی و دفعی بودن آن را باید از قرائن دیگر تشخیص داد (ژیان، ۱۳۹۱: ش ۷۵/۱۸۰). وی به آیات ۱۵۳ سوره نساء، ۷ انعام و ۹۳ اسراء اشاره می‌کند که تنزیل در آن‌ها به معنای نزول دفعی است (همان: ش ۸۲/۱۸۰).

معنای دیگری که برای تنزیل گفته شده است و ممکن است با ترتیب نزول ارتباط داشته باشد، دیدگاه ابن منظور است که یکی از معانی تنزیل را ترتیب می‌داند: «التنزیل أَيْضاً الترتيب» (۱۴۱۴: ۶۵۷/۱۱) و نکنونام به این نظریه استناد می‌کند (۱۳۸۲: ۱۴۸)، حال آنکه ترتیب، دلالتی بر ترتیب نزول ندارد و کتابت مصحف به ترتیب آن (علی تنزیله) دلالت بر کتابت آن به ترتیب نزول ندارد، لذا استناد به لغت در این زمینه مفید نیست.

کتبی با نام «تنزیل القرآن»

برخی، کتاب‌هایی با عنوان «تنزیل القرآن» را که در آن‌ها روایات ترتیب نزول سوره‌های قرآن آمده است، از مواردی دانسته‌اند که واژه «تنزیل» به طور قطع به معنای ترتیب نزول است و ظاهراً این مسئله را مؤیدی دانسته‌اند که لفظ «تنزیل» در روایات مربوط به مصحف امام علیه السلام نیز به معنای ترتیب نزول است؛ از جمله کتب ذیل در این زمینه معرفی شده است: *تنزیل القرآن* محمد بن مسلم زهری (۵۰-۱۲۳ ق.)؛ *تنزیل القرآن* عطاء خراسانی (۵۰-۱۳۵ ق.)؛ *کتاب التنزیل و ترتیبه* حسن بن محمد نیشابوری (ت ۴۰۶ ق.) (همان: ۱۵۳-۱۵۴).

در نقد این استدلال باید گفت: عنوان کامل کتاب محمد بن مسلم زهری عبارت است از *تنزیل القرآن بمکة و المدينة*. در این کتاب یکی از روایات ترتیب نزول قرآن آمده است. اما باید دقت کرد همان طور که از عنوان کتاب پیداست، به نزول قرآن در مکه و مدینه توجه شده است و خود واژه «تنزیل» به تنهایی چنین بار معنایی را ندارد. درباره کتاب عطاء خراسانی نیز که نام کامل آن *تنزیل القرآن و تفسیره و ناسخه و منسوخه* است و داوودی در *طبقات المفسرین* آن را معرفی کرده است (داوودی، بی‌تا: ۳۸۵/۱) توضیحی نیامده که ترتیب نزول در آن آمده است یا خیر و بدون دلیل نمی‌توان چنین

برداشتی داشت. همچنین فؤاد سزگین نیز که از کتاب *التنزیل و ترتیبه* نگاشته حسن بن محمد نیشابوری نام برده است (۱۴۱۲: ۱۰۹/۱) توضیحی درباره این کتاب نداده است. لذا نمی‌توان ارتباطی میان نام این کتاب‌ها با ترتیب نزول قائل شد.

روایت سعید بن مسیب

مشابهت لفظ تنزیل با عبارت «علی نحو ما نزلت من السماء» در روایت سعید بن مسیب از امام علی علیه السلام که در آن ثواب قرائت سوره‌های قرآن به ترتیب نزول آن‌ها ذکر شده است (جفری، ۱۳۹۲: ۱۴)، از شواهد دلالت این عبارت بر ترتیب نزول است. در بخش اول با این روایت آشنا شدیم. یکی از محققان درباره این عبارت می‌نویسد: بی‌تردید در این روایت عبارت «علی نحو ما نزلت» نظیر «کما أنزل» و «علی تنزیله» و به معنای ترتیب نزول است (نکونام، ۱۳۸۲: ۱۵۳).

بر عکس موارد پیشین، این روایت احتمال دلالت عبارت «علی تنزیله» را بر ترتیب نزول تقویت می‌کند. لذا لفظ «تنزیل» نه به لحاظ ریشه لغت و نه به لحاظ کتبی با نام‌های «تنزیل القرآن» بلکه به دلیل مشابهت با لفظ «علی نحو ما نزلت من السماء» در این روایت، ممکن است به معنای ترتیب نزول باشد.

روایت مورد استناد در رد دلالت «تنزیل» بر «ترتیب نزول»

هرچند روایت سعید بن مسیب قرینه‌ای بر اثبات نظر موافقان است، در نظر گرفتن استنادات مخالفان نیز ضروری است. یکی از منتقدان، در این باره به روایتی متفاوت استناد نموده، می‌نویسد:

عبارت «علی تنزیله» و همانند آن - که پیشتر به آن‌ها اشاره شد - نمی‌تواند دلیلی مطمئن بر ترتیب مصحف بر اساس نزول قرآن باشد؛ چرا که احتمالات دیگری نیز داده می‌شود... بعید نیست مراد از این نمونه عبارات وجود تمام آیات الهی بی‌کم و کاست در مصحف علی علیه السلام باشد. روایاتی از آن حضرت علیه السلام چنین نظری را تقویت می‌کند (فرشچیان، ۱۳۸۷: ۸۲).

وی در ادامه به روایتی از شیخ صدوق اشاره می‌کند که در آن لفظ «کما أنزل» درباره جمع مصحف امام علی علیه السلام است و در توضیح این لفظ آمده است: «لم یزد فیه

حرف ولم ینقص منه حرف» (همان؛ ر.ک: صدوق، ۱۴۱۴: ۸۶). پیش از این با روایت فوق آشنا شدیم. باید گفت که این روایت قرینه‌ای است بر کاربرد عبارت «علی تنزیله» در معنای «بی‌کم و کاست و بدون زیاده»؛ زیرا عبارت «علی تنزیله» مشابه عبارت «کما أنزل» در این روایت است.

نتیجه این بخش

با توجه به دو روایت اشاره شده، به نظر می‌رسد عبارت «علی تنزیله» در دو معنای «نگارش بر اساس ترتیب نزول» و «نگارش بی‌کم و کاست و بدون زیاده» مجمل است. لذا از عبارت «کتابه علی تنزیله» نمی‌توان نگارش مصحف امام علیه السلام بر اساس ترتیب نزول را نتیجه گرفت؛ زیرا دلالت جمله مذکور بر ادعای یادشده، حداکثر در حد یک احتمال است و با چنین روایتی از نظر دلالت (با قطع نظر از سند) نمی‌توان چنین دیدگاهی را اثبات نمود.

نکته: روایتی مشابه حاوی لفظ «تنزیل»

در پایان این بخش، این مطلب را به مناسبت و نیز برای تکمیل بحث بیفزاییم که برای اثبات تألیف و نگارش مصحف امام علیه السلام بر اساس نزول، به روایت دیگری نیز که شامل لفظ تنزیل است، استناد شده و آن روایت چنین است:

... عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألت أبا فقلت له: ما كان بعد إفاقة عليه السلام؟ قال علي عليه السلام: فبينما أنا كذلك، إذ نودي أين علي، فأقبلت حتى دخلت إليه فأنكببت عليه، فقال لي: يا أخی... فإذا قبضت وفرغت من جميع ما وصيتك به وغيبني في قبری فالزم بيتك واجمع القرآن على تأليفه والفرائض والأحكام على تنزیله (الشريف الرضي، ۱۴۰۶: ۷۲-۷۳؛ نکنونام، ۱۳۸۲: ۱۰۲).

امام کاظم علیه السلام در این روایت می‌فرماید که از جمله وصایای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به امیرالمؤمنین علیه السلام این است: «... هر گاه [جانم] برگرفته شد، در خانه‌ات بمان و قرآن را طبق تألیفش و واجبات و احکام را وفق تنزیلش گرد آر!».

اما به نظر می‌رسد استناد به این روایت برای اثبات ادعای یادشده، دقیق نیست؛ زیرا در آن، عبارت «اجمع القرآن على تأليفه والفرائض والأحكام على تنزیله» آمده و آن

به معنای جمع قرآن بر اساس تألیف و جمع فرایض و احکام بر اساس تنزیل است و این، غیر از کتابت و تألیف مصحف بر اساس تنزیل است که مورد ادعای موافقان می باشد. بنابراین عبارت مذکور که مورد استناد برخی قرار گرفته است، دلالتی بر کتابت و تألیف قرآن علی‌الشیلا بر اساس تنزیل ندارد.

۴. نگارش مصحف به صورت تدریجی و روزنگار

یکی دیگر از روایات مورد استناد برای اثبات ترتیب نزولی بودن مصحف امام‌الشیلا روایت ذیل است:

... ما نزلت علیه آیه من القرآن إلا أقرأنها وأملاها علی فکبتها بخطی ودعا الله أن یفهمنی [ایاها] ویحفظنی فما نسیت آیه من کتاب الله منذ حفظتها وعلمنی تأویلها... (هلالی، ۱۴۰۵: ۶۲۵/۲؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۱۵۸؛ اکرمی و مرتضوی، ۱۳۹۱: ش ۱۱۵/۱۱).

بهجت‌پور درباره این روایت می نویسد:

ظاهر این روایت آن است که حضرت، مصحف مخصوص به خود را به ترتیب نزول آیات و سوره‌ها و در طی ایام حیات مبارک پیامبر ﷺ به تدریج نوشت و نکات تعلیم را نیز در کنار آن قرار داد (۱۳۹۲: ۱۵۹).

در نقد این برداشت باید گفت که این روایت دلالت نمی کند که امام‌الشیلا صحیفه یکپارچه و واحدی داشته و آیات را به ترتیب نزول و به ترتیب املائی پیامبر در آن می نوشته است. بلکه سخن در آن تنها از کتابت آیات است. ممکن است ایشان آیات را در صحیفه‌هایی متعددی نگاشته و بعد به دستور پیامبر ﷺ میان آن‌ها نظم و ترتیب داده باشد.

گفتنی است که این دلیل در قالب یک دلیل عقلی نیز مطرح شده است:

سیر طبیعی نزول چنین اقتضا می کرده است که نگارش امام علی‌الشیلا روزنگار و به ترتیب نزول باشد (اکرمی و مرتضوی، ۱۳۹۱: ش ۱۱۷/۱۱).

گویا کسانی که ترتیب مصحف امام‌الشیلا را به این اعتبار بر اساس ترتیب نزول دانسته‌اند، آن را دفتری نانوشته فرض کرده‌اند که فراگیرنده به ترتیب فراگیری دروس از استاد، آن را تکمیل می کند. اما چه منبعی تأییدکننده این موضوع است که مصحف

امام علیه السلام دارای چنین ویژگی است؟ از کجا به دست آمده که ایشان سوره‌ها یا فقرات نزول را در صحیفه‌هایی جداگانه نوشته و سپس به دستور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن‌ها را به هم متصل نکرده باشد؟ نتیجه اینکه از روایت مذکور نیز نمی‌توان ترتیب نزولی بودن مصحف امام علیه السلام را برداشت نمود.

نتیجه‌گیری

در بین روایات مورد استناد عالمان و محققان شیعه از منابع شیعی، روایتی که دلالت بر تنظیم مصحف امام علیه السلام بر اساس ترتیب نزول داشته باشد، وجود ندارد و اگر درباره برخی از روایات بتوان این احتمال را مطرح نمود، تنها در ردیف سایر احتمالات است و قابل استناد نیست. مصحف امام علی علیه السلام از زمان نگارش تا کنون مخفی بوده است و نمی‌توان ترتیب آن را از این روایات به دست آورد و علم آن را باید به اهل بیت علیهم السلام که وارثان حقیقی آن هستند، واگذار نمود.

کتاب‌شناسی

۱. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، الغیبه (للنعمانی)، ترجمه فهری، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ ش. و تهران، صدوق، ۱۳۹۷ ق.
۲. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب (علیه السلام)، قم، علامه، ۱۳۷۹ ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۴. اکرمی، ایوب و سید محمد مرتضوی، «مبانی و پیش فرض‌های رویکرد تفسیر ترتیب نزولی قرآن»، مطالعات تفسیری، سال سوم، شماره ۱۱، پاییز ۱۳۹۱ ش.
۵. ایازی، سید محمد علی، مصحف امام علی (علیه السلام)، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۶. بازرگان، مهدی، سیر تحول قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۵ ش.
۷. بلاغی نجفی، محمد جواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ ق.
۸. بهجت پور، عبدالکریم، تفسیر تنزیلی، مبانی اصول، قواعد و فوائد، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲ ش.
۹. جفری، آرتور (مصحح)، مقدمتان فی علوم القرآن (مقدمه کتاب المبانی و مقدمه ابن عطیه)، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۳۹۲ ق.
۱۰. جوان آراسته، حسین، درسنامه علوم قرآنی، چاپ ششم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. حجتی، سید محمد باقر، پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، چاپ ششم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۱۲. حسکانی، عبیدالله بن احمد، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۱۳. حلّی، حسن بن علی بن داود، الرجال، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش.
۱۴. داوودی، حافظ شمس الدین محمد بن علی بن احمد، طبقات المفسرین، بیروت، لبنان، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، بیروت، دار العلم، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۶. رامیار، محمود، تاریخ قرآن، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ ش.
۱۷. زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بی جا، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۸. زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۰ ق.
۱۹. زنجانی، ابوعبدالله، تاریخ القرآن، تهران، منظمه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲۰. زیان، فاطمه، «مصحف امیرالمومنین (علیه السلام) و ترتیب آن»، معرفت، سال بیست و یکم، شماره ۱۸۰، آذر ۱۳۹۱ ش.
۲۱. سزگین، فؤاد، تاریخ التراث العربی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۲ ق.
۲۲. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الاتقان فی علوم القرآن، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ ق.
۲۳. همو، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۴. شاکر، محمد کاظم، «تفسیر بر اساس ترتیب نزول با سه قرائت»، پژوهش‌های قرآنی، سال شانزدهم، شماره‌های ۶۲-۶۳، تابستان و پاییز ۱۳۸۹ ش.

۲۵. الشریف الرضی، محمد بن حسین، *خصائص الائمة الطاهرة* (خصائص امیرالمؤمنین علی‌علیه السلام)، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۰۶ ق.
۲۶. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *تفسیر الشهرستانی المسمی مفتاح الاسرار و مصابیح الابرار*، تحقیق و تعلیق محمدعلی آذرشب، تهران، مرکز البحوث و الدراسات للتراث المخطوط، ۱۳۸۶ ش.
۲۷. صالحی، سیدعباس، «مبادی علوم قرآنی و تفسیر ترتیب نزولی» *پژوهش‌های قرآنی*، سال شانزدهم، شماره‌های ۶۲-۶۳، تابستان و پاییز ۱۳۸۹ ش.
۲۸. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه، *اعتقادات الامامیه*، چاپ دوم، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق.
۲۹. صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیه و آله*، چاپ دوم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین و قاسم هاشمی، *الاعجاز والتحدی فی القرآن الکریم*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۳ ق.
۳۲. طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، مرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۳۳. عاملی، سیدجعفر مرتضی، *حقائق هامة حول القرآن الکریم*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۳۴. عسکری، سیدمرتضی، *القرآن الکریم و روایات المدرستین*، چاپ دوم، تهران، مجمع علمی الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۳۵. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تهران، المطبعة العلمیه، ۱۳۸۰ ق.
۳۶. فانی اصفهانی، سیدعلی، *آراء حول القرآن*، بیروت، دار الهادی، ۱۴۱۱ ق.
۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۳۸. فرشچیان، رضا، *امام علی علی‌علیه السلام و مبانی علوم قرآنی*، کرمان، دانشگاه شهید باهنر کرمان، ۱۳۸۷ ش.
۳۹. فقهی زاده، عبدالهادی، *پژوهشی در نظم قرآن*، تهران، جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۴ ش.
۴۰. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، چاپ سوم، قم، دار الکتاب، ۱۴۰۴ ق.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۴۲. کورانی عاملی، علی، *تدوین القرآن*، قم، دار القرآن الکریم، بی تا.
۴۳. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۴۴. همو، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۴۵. مسعودی، علی بن حسین، *اثبات الوصیه للامام علی بن ابی طالب*، قم، انصاریان، ۱۳۸۴ ش.
۴۶. معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۴۷. همو، *تاریخ قرآن*، چاپ پنجم، تهران، سمت، ۱۳۸۲ ش.
۴۸. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، *الارشاد*، ترجمه رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، اسلامیه، بی تا.
۴۹. همو، *المسائل السرویة*، قم، کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۵۰. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، بی تا.
۵۱. موسوی مبلّغ، سیدمحمدحسین، «مصحف امام علی علی‌علیه السلام از منظر قرآن پژوهان»، مشکوة، شماره‌های ۶۸-۶۹، پاییز و زمستان ۱۳۷۹ ش.

۵۲. مهدوی راد، محمدعلی، «میراث مکتوب علوی»، علوم حدیث، شماره‌های ۳۷-۳۸، پاییز و تابستان ۱۳۸۴ ش.
۵۳. ناصحیان، علی‌اصغر، «مصحف علی‌علیه‌السلام از منظر احادیث»، آموزه‌های قرآنی، شماره ۱۲، زمستان ۱۳۸۹ ش.
۵۴. نکونام، جعفر، «بررسی جدیدترین نظریه درباره ترتیب نزول آیات»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، شماره ۱، پاییز ۱۳۷۸ ش.
۵۵. همو، «ترتیب مصحف امام علی‌علیه‌السلام: موافق نزول یا موافق موجود؟»، پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۶ ش.
۵۶. همو، «تفسیر تاریخی قرآن کریم»، پژوهش دینی، شماره ۱۹، پاییز و زمستان ۱۳۸۸ ش.
۵۷. همو، پژوهشی در مصحف امام علی‌علیه‌السلام، رشت، کتاب مبین، ۱۳۸۲ ش.
۵۸. هلالی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس‌الهمدانی، قم، الهادی، ۱۴۰۵ ق.

باب شکر کافی در سنجش با قرآن*

- حسن خرقانی^۱
□ سیدمهدی خدایی^۲

چکیده

قرآن کریم استوارترین سند برجای مانده از رسالت پیامبر اسلام ﷺ است. از این رو هم بدهات عقل و هم صراحت نقل آن را مهم‌ترین معیار و مرجع در نقد سایر گزاره‌های دینی می‌داند. در این نوشتار سعی شده است با جستجوی شواهد قرآنی روایات «باب شکر» کافی شریف میزان سازگاری این روایات با آیات قرآن سنجیده شود. این پژوهش ضمن آنکه نشان می‌دهد که تمامی ۳۰ روایت این باب با آیات کتاب خدا همساز هستند و از این طریق نمونه‌هایی ملموس و عینی از موافقت حدیث با قرآن را عرضه می‌دارد، شیوه‌ای جدید در عرضه روایات بر قرآن را نشان می‌دهد که با کنار هم نهادن آیات و ایجاد ملازمه میان آن‌ها انطباق روایات با آیات به دست می‌آید و این انطباق گاه تا حد جزئیات روایات پیش می‌رود.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (h.kharaghani@gmail.com).

۲. کارشناس ارشد علوم قرآنی و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی (khodaie.mahdi@gmail.com).

واژگان کلیدی: نقد حدیث، تفسیر اثری، عرضه حدیث بر قرآن، موافقت حدیث با قرآن، اصول کافی، شکر.

مقدمه

حدیث پس از قرآن دومین منبع ارزشمند معرفت دینی است، اما بر خلاف قرآن گاه غبار تحریف و تصحیف و دیگر آفات بر چهره آن نشسته است؛ از این رو جز در سایه نقدی شایسته نمی‌تواند محور اعتقاد و عمل واقع شود. اندک جستجویی در آثار حدیث‌پژوهان آشکار می‌سازد که بیشتر دانشمندان به سفارش پیشوایان معصوم علیهم‌السلام کتاب خدا را مهم‌ترین محک در سنجش صحت و سقم روایت می‌دانند. با این وجود، هنوز آن گونه که شایسته است به این معیار توجه نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷۴/۵). فواید و برکات عرضه احادیث بر قرآن فراوان است. رهایی از قیل و قال‌های مربوط به علم رجال و حجیت بخشی به اخبار آحاد در سایه قرینه‌های قرآنی بخشی از آن همه است. باید دانست که این معیار ارزشمند چه در روایات شیعه (کلینی، ۱۳۷۲: ۱۷۲/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۸/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۲/۲ و ۲۳۶) و چه اهل سنت (متقی هندی، ۱۴۰۹: ۱۷۹/۱ و ۱۹۶-۱۹۷؛ ذهبی، بی‌تا: ۳۰۲/۲) به دو تعبیر اصلی آمده است. در پاره‌ای از روایات، «عدم مخالفت» با قرآن و در بخش دیگر، «موافقت با قرآن» ملاک پذیرش حدیث دانسته شده است؛ مانند آنکه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود:

أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ وَمَا جَاءَكُمْ يَخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۷۴/۱).

در برخی روایات نیز تعبیر شده است که یک یا دو شاهد از قرآن برای آن حدیث یافت شود (کلینی، ۱۳۷۲: ۱۷۳/۱ و ۵۶۲/۳). در برخی دیگر تعبیر شده که اگر به کتاب خدا شباهت رساند (عیاشی، ۱۳۸۰: ۹/۱).

تفاوت این تعبیرات بر دانشوران پوشیده نیست. اگر موافقت با قرآن ملاک باشد، باید انبوه روایاتی را که شاهی از قرآن برای آن‌ها وجود ندارد کنار نهاد، اما اگر تنها احراز عدم مخالفت ملاک باشد این گونه روایات همچنان نشان اعتبار خواهند داشت؛ از این رو برخی «موافقت با قرآن» در این روایات را بر «عدم مخالفت» حمل کرده‌اند (انصاری، ۱۴۱۹: ۲۵۲/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۳۷/۱-۱۳۸). برخی نیز بر این باورند که منظور

از موافقت با قرآن موافقت با روح تعالیم قرآن و اصول اسلامی کلی برگرفته از کتاب و سنت است نه موافقت با آیه‌ای خاص (سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۱/۱؛ معرفت، ۱۳۸۳: ۲۲۳/۱). این نظریات همگی مبتنی بر این عقیده است که احادیث فراوانی وجود دارد که شاهی از قرآن برای آن نمی‌توان یافت. مقصد نهایی این نوشتار آن است که زمینه تغییر این انگاره را فراهم نماید؛ چرا که اگر نگوییم همه کلام اهل بیت علیهم‌السلام ریشه در قرآن دارد لااقل باید بپذیریم که بخش عمده آن شاهی از قرآن دارد. زیرا امام علیه‌السلام، قرآن ناطق و عینی است که قرآن مصحفی و علمی را در گفتار و کردار تجلی بخشیده است و انسان کاملی است که قرآن ممثل است (جوادی آملی، ۱۴۰۸: ۱۸). آنان اصرار داشتند که گفتار و کردار خود را به قرآن کریم مستند کنند و فرموده‌اند:

هر گاه سخنی از ما می‌شنوید، دلیل آن را از کتاب خدا بخواهید (کلینی، ۱۳۷۲: ۱۵۲/۱).

این استناد و استشهاد به قرآن، به دیگران می‌آموزد که چگونه از قرآن بهره گیرند. با دقت در چگونگی برداشت ائمه علیهم‌السلام از قرآن و چگونگی استناد به آن، شیوه‌های ارزشمندی در تفسیر قرآن و استنباط از آن به دست می‌آید و راهکارهای پیاده‌سازی قرآن در زندگی روشن می‌شود (خرقانی، ۱۳۸۳: ۱۴/۱۸۶).

دعوت به طور مطلق به عرضه روایات بر قرآن و نیز تصریح به شهادیابی از قرآن، گویای این حقیقت است که موافقت با قرآن به معنای یافتن شواهدی از آیات است نه صرف عدم مخالفت. چنان که اهل بیت علیهم‌السلام در بسیاری احادیث، شاهد قرآنی بیان نموده‌اند. آری، در مواردی به این حقیقت اشاره شده است که یافتن شاهد قرآنی برای عموم آسان نیست (برقی، ۱۳۷۱: ۲۶۷/۱). شاید به همین دلیل باشد که علاوه بر عرضه به قرآن معیارهای دیگری همچون وثاقت راوی و شهرت روایت و... نیز سفارش شده است. آنچه این مبنا را تقویت می‌کند تلاش‌هایی مانند نوشتار حاضر است که اگر در ابواب مختلف تکرار شود در آینده مجموعه عظیمی از احادیث عرضه‌شده بر قرآن را پیش روی پژوهشگران قرار خواهد داد و موافقت و مخالفت با قرآن بدون محدودیت ذکرشده معنای حقیقی خود را خواهد یافت.

۱. شکر

الف) مفهوم‌شناسی شکر

شکر در لغت آن است که نعمتی در خاطر باشد و به زبان آورده شود. در برابر آن کفر قرار دارد که فراموشی و پوشاندن نعمت است (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۲۶۵). به تعبیری دیگر، شکر تقدیر و تجلیل زبانی یا عملی از نعمت ظاهری یا باطنی منعم است، در مقابل، کفران که پوشاندن نعمت و تقدیر و تجلیل نکردن از نعمت‌دهنده است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۹۹/۶).

دو واژه حمد و مدح هم‌حوزه با شکر می‌باشند. حمد به معنای ثناگویی و ستایش در مقابل فضیلت است و تفاوتش با شکر آن است که شکر و سپاس فقط در برابر نعمت‌هاست، اما حمد به نعمت و غیر نعمت تعلق می‌گیرد؛ مانند زیبایی و شجاعت که مورد حمد و ستایش واقع می‌شوند، نه مورد شکر. البته از نظر مورد، شکر اعم از حمد است؛ چون به جز سپاس زبانی شامل سپاس عملی و قلبی نیز می‌شود. مدح نیز معنایی نزدیک با حمد دارد که همان ثناگویی در مقابل فضیلت است با این تفاوت که در حمد، فضیلت اختیاری مانند تقوا و کرم ستایش می‌شود و در مدح، مطلق فضیلت ستوده می‌شود؛ چه از روی اختیار کسب شده باشد و چه مانند زیبایی غیر اختیاری باشد. بنابراین دایره حمد محدودتر از مدح، ولی از بعدی گسترده‌تر از شکر است (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۱۳۴).

در کنار شکر لغوی، شکر اصطلاحی و عرفی قرار دارد که اصطلاحی دینی و اخلاقی به معنای قدردانی و سپاس‌گزاری از خداوند است. شکر لغوی اعم از شکر عرفی است؛ چرا که هم شکر و سپاس خدا و هم غیر او را در بر می‌گیرد، اما شکر عرفی فقط به معنای تشکر از نعمت‌های الهی است.

«شکور» بر عادت و تکرار شکر دلالت می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۶۷/۶-۵ و ۶۰۰/۸-۷) و آنگاه که در وصف خداوند گفته شود از آن روست که او پاداش بندگی بندگان را می‌دهد و بر نعمتش می‌افزاید (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۲۶۶): ﴿لِيُؤْتِيَهُمُ أَجْرَهُمْ وَبَرِّدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾ (فاطر / ۳۰).

در آیاتی دیگر خداوند بنده خویش ابراهیم علیه السلام را منزله از شرک دانسته و او را در زمرة شاکران می خواند: ﴿إِنِّ اِبْرَاهِيْمَ كَانَ اُمَّةً قَاتِلًا لِلّٰهِ حَیْفًا وَلَمْ يَكْ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ * شَاكِرًا لِّاَنْعَمَ اِجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ اِلٰی صِرَاطٍ مُسْتَقِيْمٍ﴾ (نحل / ۱۲۰-۱۲۱). بنابراین شرک در نقطه مقابل شکر قرار می گیرد.

شکر سه رکن دارد: رکن نخست آن عبارت است از شناخت صاحب نعمت با همه اوصافِ درخور او و نیز شناخت اصل نعمت از جهت نعمت بودن. تمامیت و کمال این شناخت به آن است که بنده تمامی نعمت‌ها را از جانب خدا بداند و آنکه منعم حقیقی اوست و همه واسطه‌ها مطیع حکم او و مسخر امر اویند.

رکن دوم شکر عبارت است از حالتی که از این شناخت حاصل می‌شود؛ یعنی

خضوع و فروتنی و خشنود شدن از نعمت‌های الهی از این جهت که هدیه‌ای از جانب منعم و بیانگر لطف و عنایت او نسبت به بنده‌اش می‌باشد. نشانه این امر آن است که از دنیا آنچه موجب قرب منعم است او را شادمان سازد.

رکن سوم، نتیجه آن حالت، یعنی عمل است که به قلب، زبان و دیگر اعضای بدن (جوارح) تعلق می‌گیرد. عمل قلب، قصد تعظیم و ستایش منعم و تفکر در مخلوقات و کارها و آثار لطف اوست. عمل زبان اظهار تعظیم و ستایش خدای متعال و دعوت به معروف و بازداشتن از منکر و مانند آن است. عمل جوارح، استفاده از نعمت‌های ظاهری و باطنی او در طاعت و عبادت و خودداری از به کارگیری آن‌ها در معصیت و نافرمانی اوست. البته توفیق شکر، خود نعمتی است که موجب شکر دیگری می‌گردد. از این رو، نهایت شکر، اعتراف به ناتوانی از آن است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۴۶/۸). بنابراین شکر سه گونه است: شکر قلبی (یادآوری نعمت)، شکر زبانی (ستایش نعمت‌دهنده) و شکر عملی (پاداش نعمت در خور آن) (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۲۶۵).

۲. شواهد قرآنی روایات باب شکر اصول کافی

شکر از واژگان پرکاربرد در قرآن کریم است و اهمّ عناوین آیات آن عبارت است از: آثار شکر، توصیه به شکر، زمینه‌های شکر، شاکران، مصادیق شکر و موانع شکر (رک: هاشمی رفسنجانی و دیگر محققان، ۱۳۸۶: ۳۴۸/۱۷ به بعد). شکر خدا، اثر شکر خدا در زیادی نعمت، امر به شکر، شکر خدا با عمل، شکر خدا با گفتار، پاداش شکر، قَلت شاکران، شکر مردم، عناوین فرهنگ موضوعی دیگری است (زین و سالم، ۱۴۱۷: ۱۴۰/۱-۱۴۳).

در باب شکر کافی ۳۰ روایت آمده است (کلینی، ۱۴۲۹: ۲۴۲/۳-۲۵۵؛ همو، ۱۳۷۲: ۲۸۷/۴-۳۰۳). مضمون بخش عمده‌ای از این روایات چگونگی شکرگزاری و شیوه‌های آن است. این شکرگزاری گاه به گفتار است و گاه به اعتقاد و گاه به عمل. دسته‌ای دیگر آثار شکر را بیان می‌کنند که زیادی نعمت مهم‌ترین آن‌هاست. جایگاه و اهمیت شکر الهی و مواردی ویژه از شکر، از دیگر موضوعاتی است که در این روایات بدان پرداخته شده است. ما در این مقاله ضمن عرضه روایات بر قرآن و شاهدآوری از آن به دسته‌بندی باب شکر کافی پرداختیم و آن‌ها را به ترتیب در چهار دسته کلی شامل:

جایگاه و فضیلت شکر، پاداش‌ها و آثار شکر نعمت، راه‌های شکرگزاری و مواردی ویژه از مواضع شکر، جای دادیم. ترتیب روایات بر خلاف ترتیب آن‌ها در کاف‌ی آمده است. البته ممکن است روایتی بیش از یک موضوع داشته باشد و ذیل چند عنوان بتواند جای گیرد ولی ما یکی را ترجیح داده و ذیل آن آورده‌ایم:

الف) جایگاه شکر نعمت

۱. برتری شکر نعمت از خود نعمت

از معمر بن خلاد روایت شده است که گفت: شنیدم امام رضا علیه السلام می‌فرمود: «من حمد الله على النعمة فقد شكره وكان الحمد أفضل من تلك النعمة» (حدیث ۱۳)؛ هر که خدا را بر نعمتی حمد کند او را شکر کرده و حمد از آن نعمت برتر است.

حمد خداوند بر نعمت از خود نعمت بالاتر است چون ثمرات دنیوی و اخروی بالاتری در پی دارد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۵۶/۸). آیات قرآن به خوبی این معنا را تأیید می‌کند. ارزش نعمت به آن است که در راه بندگی خداوند به کار گرفته شود وگرنه چه بسا موجب خسران بنده گردد: «قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّمَا عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَنْ لَّمْ يَزِدْهُ مَالَهُ وَوَلَّكَ إِلَّا خَسَارًا» (نوح / ۲۱)، اما حمد خداوند که شکر نعمت با آن انجام می‌شود هرگز موجب خسارت نیست بلکه علاوه بر فزون ساختن نعمت، بهره‌مندی از رضایت الهی را در پی دارد: «وَإِنْ شَكَرْتُمْ أَزِيدَنَّكُمْ» (زمر / ۷) و قرآن رضوان الهی را از هر نعمتی حتی نعمت‌های والای بهشتی بالاتر می‌داند: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه / ۷۲).

۲. شکر نعمت نیز خود نعمتی از جانب خداست

امام صادق علیه السلام فرمود:

خداوند تعالی به موسی علیه السلام وحی کرد: «یا موسی اشکرني حقَّ شكري. فقال: یا ربَّ وكيف أشكرك حقَّ شُكرک و ليس من شُکر أشُکرک به إلا وأنت أنعمت به علیّ. قال: یا موسی الآن شُکرتی حين علمت أن ذلك منی» (حدیث ۲۷)؛ ای موسی! مرا چنان که سزاوار من است، شکر کن. عرض کرد: پروردگارا! چگونه حق شکر تو را به جا آورم در صورتی که هر شکری که تو را نمایم آن نیز نعمتی است که تو به من ارزانی

داشتی؟ فرمود: ای موسی! اکنون که دانستی آن شکرگزاریات نیز از من است، شکر مرا به جای آوردی.

بر پایه روایت، توفیق شکرگزاری خود نعمتی از سوی خداست. آیات قرآن نیز بر این مطلب گواهی می‌دهد. خداوند به سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام فرمان می‌دهد تا شکر نعمتش را به جا آورد: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ (سبا/ ۱۳) و از آن سو نیز سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام برای شکر نعمت از خداوند یاری می‌خواهد: ﴿وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ﴾ (نمل/ ۱۹). این نکته مورد اشاره آیه نیز که بندگان شاکر کم‌اند، خود شاهی است بر اینکه بنده شاکر قرین لطف الهی قرار گرفته که توفیق شکر یافته است.

همین مطلب را از آیات دیگری نیز می‌توان دریافت؛ برای نمونه، چنان که بیان شد شکر خداوند با بندگی حضرتش پیوند دارد به این معنا که شکر خداوند در بندگی حضرتش معنا پیدا می‌کند. حال قرآن از زبان بندگان می‌گوید: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (فاتحه/ ۵)؛ یعنی خداوند را در راه بندگی تو از تو یاری می‌جویم (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰۱/۱). به عبارت دیگر تنها به یاری توست که در زمره شاکران خواهیم بود.

نکته دیگر روایت آن است که کسی حق شکر خداوند را به جا آورده است که به جز نعمت، توفیق شکر نعمت را از نیز از سوی خدا ببیند. نتیجه چنین عقیده‌ای اخلاص عمل است؛ چرا که اگر بنده‌ای تا آن مرتبه پیش رود که در عالم هیچ مؤثری به غیر از خدا نبیند پس عملش را جز برای رضای او انجام نمی‌دهد. اینک باید بررسی کنیم که آیا اخلاص بندگان با شکرگزاری آنان ارتباط دارد؟ با کنار هم قرار دادن دو آیه از قرآن این پیوند به زیبایی نمایان می‌شود. قرآن می‌فرماید: ﴿قَالَ فَمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَّهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ... وَلَا يَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ (اعراف/ ۱۷-۱۶). قرآن کریم همین معنا را در آیه‌ای دیگر با این بیان مطرح می‌نماید: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْخَالِصِينَ﴾. از مقایسه بخش پایانی این دو آیه، پیوند این دو مفهوم آشکار می‌شود.

ذکر این نکته نیز خالی از لطف نیست که قرآن کریم موسی عَلَيْهِ السَّلَام را از عباد مخلص خدا می‌نامد: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَىٰ إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ (مریم/ ۵۱).

ب) پاداش‌ها و آثار شکر نعمت

۱. اجر شاكران همانند صابران

۱. امام صادق (علیه السلام) به نقل از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود:

«الطاعم الشاكر، له من الأجر كأجر الصائم المحتسب، والمعافى الشاكر، له من الأجر كأجر المبتلى الصابر والمعطى الشاكر، له من الأجر كأجر المحروم القانع» (حدیث ۱)؛ برای خورنده شکرگزار، اجری مانند اجر روزه‌دار خداجوست و برای تندرست شکرگزار، اجری مانند اجر دردمند صابر است و برای عطابخش سپاس‌گزار، اجری مانند اجر محروم قانع است.

۲. روایت دیگری شبیه این وجود دارد که شخصی از یکی از دو امام باقر یا صادق (علیه السلام) نقل می‌کند که فرمود:

المعافى الشاكر، له من الأجر ما للمبتلى الصابر، والمعطى الشاكر، له من الأجر كالمحروم القانع (حدیث ۴).

از اصطلاحات نزدیک به شکر، صبر است. بیشتر عرفا در نسبت بین شکر و صبر، به فضیلت شکر بر صبر رأی داده‌اند. غزالی ضمن بررسی رابطه این دو از جهات گوناگون، گاه به تساوی مقام صبر و شکر و گاه به برتری هر کدام بر دیگری رأی داده است. وی استدلال خود را درباره تساوی مقام صبر و شکر چنین بیان کرده است که وقتی محنت و بلایی به بنده می‌رسد، اگر بنده بر آن صبر کند در واقع شاكر است؛ زیرا در جهت تعظیم خداوند تعالی و فرمان‌برداری او از جزع خودداری کرده و این عین شکر است. از سوی دیگر، اگر شاكر، نفس خود را به شکر وادارد و بر طاعت، صبر کند، در حقیقت صابر است. در نتیجه، صابر شاكر و شاكر صابر است (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۷۶: ۲۳۷/۷-۲۳۹).

طاعم به کسی گویند که می‌خورد و می‌نوشد؛ چنان که خداوند می‌فرماید: ﴿وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ﴾ (بقره/ ۲۴۹) و محتسب به کسی گویند که عملش را خالصانه و برای خدا انجام دهد. کلمه معطی (داده‌شده) در روایت اسم مفعول است و محروم کسی است که خدا یا خلق بخشش خود را از او دریغ دارند و قانع کسی است که به آنچه خداوند

به او عطا فرموده راضی باشد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۴۶/۸).

روایت می‌گوید آن کس که روزه ندارد اما بر آنچه تناول می‌کند شکرگزار است، اجرای همپایه روزه‌داران با اخلاص دارد و نیز آن کس که از بلا رها باشد اما بر عافیتی که در آن است شاکر باشد اجرای همپایه مبتلای صابر دارد و آن کس که متمکن و بهره‌مند از فضل الهی است و شکر آنچه را که به او ارزانی شده به جا می‌آورد اجرش همچون فقیری است که بر ناداری خویش شکوا نکند و راه قناعت در پیش گیرد. در یک کلام اجر شاکر، کم از اجر صابر نیست.

قرآن نه تنها این مطلب را تأیید می‌کند بلکه پرده از چرایی آن نیز برمی‌دارد. قرآن کریم منشأ این دو خصلت نیک را عبودیت و بندگی خدا معرفی می‌کند. بندگان خداوند بر نعمت شاکر و بر ابتلا صابرند. خداوند در قرآن کریم عباد خویش را با صفت صبر ستوده است: «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا*...أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَابْلَقُونَ فِيهَا الْحَيَّةَ وَسُلَامًا» (فرقان / ۶۳ و ۷۵). با توجه به آنچه در ابتدای کلام آوردیم حقیقت شکر نیز طاعت و بندگی خداست. بلکه شکر، صبر بر اطاعت خداست.

خداوند در چند آیه از قرآن کریم، صبر و شکر را قرین یکدیگر ساخته، می‌فرماید: «...إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ» (ابراهیم / ۵؛ لقمان / ۳۱؛ سبأ / ۱۹؛ شوری / ۳۳). نیز قرآن کریم در آیات سوره ص داستان ایوب عَلَيْهِ السَّلَام را که در صبر استعاره شاعران است، با داستان سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام که احدی در بهره‌مندی از نعمت‌های الهی بر وی پیشی نجسته است قرین می‌نماید و هر دو را همپایه هم می‌ستاید. خداوند سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام را بنده شایسته خویش می‌خواند: «وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعَمَ الْعَبْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ» (ص / ۳۰) و نیز ایوب را این گونه می‌ستاید: «إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعَمَ الْعَبْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ» (ص / ۴۴) و پس از آن عاقبتی نیکو برای همه آنان بیان می‌دارد: «هَذَا ذِكْرٌ وَإِن لِلْمُتَّقِينَ حُسْنَ مَّآبٍ*جَنَّاتٍ عَدْنٍ مُّفْتَحَةٌ لَهُمُ الْأَبْوَابُ*مُتَّكِنِينَ فِيهَا يُدْعَوْنَ فِيهَا بِفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ وَشَرَابٍ*وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ أَثَرَابٌ*...» (ص / ۴۹-۵۲). به این ترتیب شاکران را همچون صابران گرامی می‌دارد.

۲. شکر موجب بقا و افزونی نعمت و کفر موجب زوال آن

۱. رسول خدا ﷺ فرمود:

«ما فتح الله على عبد باب شكر فحزن عنه باب الزيادة» (حدیث ۲)؛ خداوند بر بنده‌ای دری از شکر نگشاید که دری از فزونی را بر او بندد.

در این روایت، شکرگزاری سبب فزونی نعمت دانسته شده و به طور مطلق میان شکر و افزایش نعمت، ملازمه برقرار شده است. خداوند در قرآن کریم به طور قاطع مزید نعمت را با شکر قرین ساخته، می‌فرماید: «وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهیم/ ۷) و هیچ استثنایی نرده است، در حالی که برای پنج چیز استثنا قائل شده و آن‌ها را منوط به خواستش دانسته است: دادن توانگری، اجابت دعا، روزی، آمرزش و توبه، و فرموده است: «فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ» (توبه/ ۲۸)؛ «فَيَكْفِضُكُمْ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ» (انعام/ ۴۱)؛ «يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ» (شوری/ ۱۹)؛ «وَيَغْفِرُ مَا ذُوبَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (نساء/ ۴۸)؛ «وَيُثَبِّتُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ» (توبه/ ۱۵) (فیض کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۴۱/۷).

۲. از امام صادق (ع) روایت است که فرمود:

«مكتوب في التوراة اشكر من أنعم عليك وأنعم على من شكرك فإنه لا زوال للنعماء إذا شكرت ولا بقاء لها إذا كفرت. الشكر زيادة في النعم وأمان من الغير» (حدیث ۳)؛ در تورات نوشته شده است: شکرگزاری کن از کسی که به تو نعمت داد و نعمت بخش بر هر که تو را شکر گزارد؛ زیرا با سپاس‌گزاری نعمت‌ها نابود نگردد و با ناسپاسی پایدار نماند. سپاس‌گزاری مایه افزایش نعمت و ایمنی از دگرگونی است.

«غیر» در این روایت به معنای دگرگونی احوال و تغییر از خوبی به بدی است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۴۷/۸). افزون بر آیه پیشین، حکایت قرآن از اقوامی که کفران نعمت کردند شاهد این روایت است: «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَوْمًا كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهِمْ رِزْقُهُمْ غَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهُمُ اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» (نحل/ ۱۱۲). قرآن در آیاتی دیگر از قوم سبا حکایت می‌کند که با کفران نعمت، موجب تغییر و تبدیل نعمت خدا شدند: «لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدًا طَيِّبَةً وَرَبُّكُمْ غَفُورٌ * فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثَلٍ لِيٍّ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ * ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ» (سبا/ ۱۵-۱۷). همچنین در بخش آغازین

این روایت آمده است: «کسی که به تو نعمت داد سپاسش گزار و به کسی که از تو سپاس گزاری کرد نعمتش ده»؛ چنان که خداوند می‌فرماید: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ (رحمن / ۶۰). شواهد دیگر در بخش شکرگزاری با تشکر از دیگران خواهد آمد.

عبداللہ بن ولید می‌گوید: شنیدم از امام صادق (علیه السلام) که فرمود: «ثَلَاثٌ لَا يَضُرُّ مَعَهُنَّ شَيْءٌ: الدُّعَاءُ عِنْدَ الْكَرْبِ وَالِاسْتِغْفَارُ عِنْدَ الذَّنْبِ وَالشُّكْرُ عِنْدَ النِّعْمَةِ» (حدیث ۷): سه چیز است که با وجود آن‌ها چیزی زیان نرساند: دعا هنگام گرفتاری و آمرزش خواهی هنگام گناه و سپاس‌گزاری هنگام نعمت.

در این روایت شریف آمده است که دعا به هنگام گرفتاری و بلا چاره‌ساز است. مستجاب شدن دعای ایوب (علیه السلام) و رفع گرفتاری او یکی از شواهد قرآنی برای این مطلب است: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذِكْرَىٰ لِلْعَابِدِينَ﴾ (انبیاء / ۸۳-۸۴). همچنین استغفار راهگشای معصیت‌کاران معرفی شده است؛ چنان که قرآن می‌فرماید: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاؤُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾ (نساء / ۶۴). شواهد قرآنی فراوانی این روایت را در ذیل روایت پیشین بیان کردیم.

۳. شاکر دچار استدراج نمی‌شود

عمر بن یزید گوید که به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: من از خداوند تعالی مال خواستم به من روزی کرد و باز از او فرزند خواستم، به من روزی کرد. از او خواستم خانه‌ای به من دهد، خانه‌ای به من داد. از آن می‌ترسم که این امور استدراج باشد. امام فرمود: «أَمَّا وَاللَّهِ مَعَ الْحَمْدِ فَلَا» (حدیث ۱۷): به خدا با سپاس‌گزاری استدراج نیست.

استدراج آن است که خداوند با تجدید نعمت بر بنده گنهکار استغفار را از یاد او بیرد (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۹۸/۲). بر اساس این روایت شریف، زیادت نعمت برای بنده شاکر از باب استدراج نیست؛ بلکه نتیجه شکر است: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (ابراہیم / ۷) و استدراج برای کافران است: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (اعراف / ۱۸۲) و نیز می‌فرماید: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فِئْدًا هُمْ يُنْسَوْنَ﴾ (انعام / ۴۴).

۴. بهشت بر شاكران واجب است

ابوبصير از امام صادق (ع) چنين روايت مى كند:

«إِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ لِيَشْرَبَ الشَّرْبَةَ مِنَ الْمَاءِ فَيُوجِبُ اللَّهُ لَهُ بِهَا الْجَنَّةَ. ثُمَّ قَالَ: إِنَّهُ لِيَأْخُذَ الْإِنَاءَ فَيَضَعُهُ عَلَى فِيهِ فَيَسْمَى ثُمَّ يَشْرَبُ فَيَنْحِيهِ وَهُوَ يَشْتَهِيهِ فَيُحْمَدُ اللَّهُ ثُمَّ يَعُودُ فَيَشْرَبُ ثُمَّ يَنْحِيهِ فَيُحْمَدُ اللَّهُ ثُمَّ يَعُودُ فَيَشْرَبُ ثُمَّ يَنْحِيهِ فَيُحْمَدُ اللَّهُ فَيُوجِبُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهَا لَهُ الْجَنَّةَ» (حديث ۱۶)؛ مردى از شما شربتى آب مى نوشد و خدا به سبب آن بهشت را برايش واجب مى كند. امام سپس فرمود: او ظرف را بر دهانش مى گذارد و نام خدا مى برد و آنگاه مى آشامد. سپس با آنكه هنوز ميل دارد آب را كنار مى برد و حمد خدا را بر زبان جارى مى سازد، آنگاه دو باره مى نوشد. باز آن را كنار مى نهد و حمد خدا مى گويد، سپس بر مى گردد و مى آشامد. باز بار ديگر دور مى برد و حمد خدا مى كند. خداوند عَزَّ وَجَلَّ بهشت را بدین سبب برايش واجب مى كند.

آب از نعمت هاى بزرگ الهى است كه كم و بيش همه جا در دسترس است و چه بسا انسان با غفلت از آن بگذرد. خداوند با يادآورى اين نعمت، انسان را بر ناسپاسى بر آن مذمت مى كند: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِى تَشْرَبُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ * لَوْلَا نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ﴾ (واقعہ / ۶۸-۷۰). روايت مذکور حالت بندهاى را به تصوير مى كشد كه خداوند را بر آبى كه مى نوشد سه بار حمد مى كند و در خوردن آن نام خدا مى برد. بيان نوشيدن آب در روايت، تنها براى نمونه است و در واقع روايت بندهاى را توصيف مى كند كه خدا را بر هر نعمتى مى ستايد و هرگز فراوانى نعمت او را از ياد منعم غافل نمى سازد. بندهاى كه بر يك بار نوشيدن آب تا اين اندازه شاكر درگاه الهى است بى شك از بندگان شاكر خداست كه به حق سزاوار بهشت الهى است؛ چه آنكه وى از گزينة ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (انسان / ۳) شاكر بودن را برگزيده است و مصداق كسانى خواهد بود كه: ﴿يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾ (انسان / ۵).

ج) راه هاى شكرگزارى

در اين گروه، نُه دسته جاى مى گيرند كه مراتب آنها به ترتيب از شكر قلبى تا زبانى و عملى آمده اند:

۱. شکرگزاری با شناخت نعمت

۱. امام صادق علیه السلام فرمود:

- «من أنعم الله عليه بنعمة فعرّفها بقلبه فقد أذى شكرها» (حدیث ۱۵)؛ هر که خدا به او نعمتی دهد و او آن را از دل بشناسد شکرش را ادا کرده است.

- «ما أنعم الله على عبد من نعمة فعرّفها بقلبه وحمد الله ظاهرًا بلسانه فتَمّ كلامه حتّى يؤمّر له بالمزيد» (حدیث ۹)؛ خدا نعمتی به بنده‌ای نداد که از صمیم قلب آن را بشناسد و در ظاهر با زبانش خدا را ستایش کند و سخنش تمام شود، جز آنکه برایش به فزونی امر شود.

یکی از مراتب شکر نعمت آن است که انسان ولی نعمت خویش را بشناسد و بداند که نعمتی که به او اعطا شده از سوی خداوند است و به این امر اعتراف و اقرار داشته باشد؛ چه «وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ» (نحل / ۵۳)، در مقابل این امر که نعمت‌های الهی را تکذیب کند و از خود پندارد: «فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا تَمًّا إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر / ۴۹).

شناخت نعمت به آن است که شخص ارزش نعمت را بشناسد و آن را از سوی خداوند بداند. آنچه در روایت نخست به صورت مطلق آمده است که صرف شناخت قلبی نعمت در شکر آن کفایت می‌کند، به ظاهر با آیات قرآن سازگار نیست، آنجا که می‌فرماید: «يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ» (نحل / ۸۳) و نیز می‌فرماید: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ فَلَخَيَّا بِهِ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت / ۶۳) و می‌فرماید: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (لقمان / ۲۵). پس از نظر قرآن، صرف شناخت نعمت از شکر منعم کفایت نمی‌کند، به خصوص آنکه با دیگر روایت این باب سر ناسازگاری دارد آنجا که فرمود: «ما أنعم الله على عبد من نعمة فعرّفها بقلبه وحمد الله ظاهرًا بلسانه». ظاهر این روایت نشان از آن دارد که در کنار شناخت نعمت، حمد و ثنای زبانی پروردگار نیز لازم است.

لیک دقت در آیات فوق نکات مهمی را به دست می‌دهد. آیه نخست کسانی را یادآور می‌شود که بر خلاف شناخت قلبی خویش نعم الهی را انکار می‌کنند. دو آیه

آخر کسانی را توصیف می‌کند که پس از شناخت پروردگار منعم، به حق ثناگویی و حمد وی منتقل نمی‌شوند و این ملازمه را درک نمی‌کنند. خداوند در این آیات، کافران را بنا بر اقرار خودشان ملزم به آن می‌کند که کسی که آسمان و زمین را آفرید خداوند است پس تنها حمد و سپاس برای او واجب است و نباید دیگری را در عبادت با او شریک کرد و بیان می‌کند که بیشتر آن‌ها نمی‌دانند که آنچه گفته شد بر ایشان لازم است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۸۳/۴-۳). جای جای قرآن این ملازمه را یادآور می‌شود: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ (انعام / ۱). پس آیات فوق مخالفتی با روایت مورد نظر ندارند؛ چرا که حال کسانی را توصیف می‌کنند که با وجود شناخت نعمت به حق شکر و سپاس منعم پی نمی‌برند بلکه نعمت را انکار می‌کنند، اما روایت حال کسانی است که حمد خداوند را برای آن نعمت بر خود لازم می‌دانند. روایات دیگری نیز در منابع شیعه وجود دارد که این معنا را تقویت می‌کند:

- من أنعم الله عليه نعمةً فعرفها بقلبه وعلم أنَّ المنعم عليه الله فقد أذى شكرها وإن لم يحرك لسانه (ابن شعبه حَزانی، ۱۳۶۳: ۳۶۹).
 - إذا أنعم الله على عبد نعمةً فعلم أنها من الله فقد أذى شكرها من قبل أن يحمده (طبرسی نوری، ۱۴۰۸: ۳۱۵/۱).

بخش پایانی این دو روایت گواه این حقیقت است که شخص پس از شناخت نعمت قصد حمد و ستایش پروردگار را دارد.

۲. شکرگزاری با حمد خدا

۱. علی بن ابراهیم با سلسله سند از عمر بن یزید روایت کرده است که گفت: شنیدم امام صادق علیه السلام می‌فرمود:
 «شُكْرُ كُلِّ نِعْمَةٍ وَإِنْ عَظُمَتْ أَنْ تَحْمَدَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهَا» (حدیث ۱۱): شکر هر نعمتی گرچه بزرگ باشد، آن است که خداوند تعالی را بر آن حمد و سپاس گویی.

۲. صفوان جمال می‌گوید: امام صادق علیه السلام به من فرمود:
 «ما أنعم الله على عبد بنعمة - صُعُرَتْ أَوْ كَثُرَتْ - فقال: "الحمد لله" إلا أذى شكرها»

(حدیث ۱۴)؛ خدا هر نعمتی به بنده‌ای دهد، کوچک یا بزرگ و آن بنده الحمد لله بگوید، شکرش را ادا کرده است.

۳. حماد بن عثمان می‌گوید: امام صادق علیه السلام از مسجد بیرون آمد. دید مرکبش گم شده است فرمود: «لَنْ رَدَّهَا اللَّهُ عَلَيَّ لِأَشْكُرَنَّ اللَّهَ حَقَّ شُكْرِهِ»؛ اگر خدا آن را به من برگرداند، حق شکرش را ادا کنم. چیزی نگذشت که مرکب را آوردند. امام فرمود: «الحمد لله». شخصی عرض کرد: قربانت مگر نفرمودی که حق شکر خدا را می‌گزارم؟ آن حضرت علیه السلام فرمود: «أَلَمْ تَسْمَعْنِي قُلْتُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ» (حدیث ۱۸)؛ مگر نشنیدی که الحمد لله گفتم؟

در این روایات، حمد و ستایش خداوند راهی برای شکرگزاری بیان شده است. در روابط میان انسان‌ها، زبان ساده‌ترین و بهترین وسیله برای اظهار سپاس در برابر لطف دیگران است. تشکر عملی زحمت بیشتری دارد، اما بسیار اتفاق می‌افتد که صاحب نعمت نیازمند آن نیست و همان تشکر زبانی برای او گوارتر است. قرآن کریم با حمد پروردگار آغاز می‌شود؛ پروردگاری که رحمان و رحیم است و نعمت‌های بی‌شمارش را بر بندگان ارزانی داشته است. گرچه خدا از حمد بندگان نیز بی‌نیاز است، این حمد و سپاس بهترین و پرکاربردترین ابزار برای سپاس‌گزاری از او می‌تواند باشد. نماز که برترین عبادت دینی است پر از تحمید و تسبیح خداوند است.

آیات فراوان دیگری در قرآن کریم وجود دارد که بندگان را به حمد و ستایش خداوند در مقابل نعمت‌هایش دعوت می‌نماید: «إِذَا جَاءَ ضَرْاللَّهِ وَالْفَتْحُ * وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا * فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ» (نصر / ۱-۳). بهشتیان در شکرگزاری حضورشان در بهشت از واژه حمد استفاده می‌کنند: «وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ» (اعراف / ۴۳). این گونه تعبیّرات اعتراف به نعمت‌های الهی جهت شکر آن است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۶۹/۴).

۳. شکرگزاری با تحمید خداوند و اعتراف به اینکه نعمت‌ها از اوست

۱. ابن ابی عمیر از اسماعیل بن فضل روایت کرده است که امام صادق علیه السلام فرمود: در هر صبح و شام که درآیی، ده بار بگو: «اللَّهُمَّ مَا أَصْبَحْتُ بِی مِنْ نِعْمَةٍ أَوْ عَافِيَةٍ فِی

دین او دنیا، فمَنک و حدک لا شریک لک. لک الحمد و لک الشکر بها علیّ یا ربّ حتّی ترضی و یعد الرضا» (حدیث ۲۸)؛ بارخدا یا! هر نعمت و یا عافیتی که نسبت به دین یا دنیا در این صبح دارم از جانب توست. تو یکتایی و شریک نداری. پروردگارا! از جهت نعمتی که به من دادی حمد و شکر تو را، تا آنگاه که خشنود شوی و پس از خشنودی.

امام سپس فرمود:

تو اگر چنین گویی، شکر نعمت خدا را بر خود در آن روز و آن شب ادا کرده باشی.

به حسب ظاهر هنگام شام به جای «ما أَصْبَحْتُ بِی مِنْ نِعْمَةٍ»، «ما أَمْسَتْ بِی مِنْ نِعْمَةٍ» خوانده می‌شود.

۲. در حدیث دیگری که پس از این حدیث قرار گرفته است ابن ابی عمیر از حفص بن بختری روایت کرده است که امام صادق علیه السلام فرمود:

«کان نوح علیه السلام یقول ذلک إذا أصبح. فسمی بذلك عبداً شکوراً؛ نوح هر بامداد این را می‌گفت و به آن سبب بود که بنده بسیار شاکر نامیده شد.

نیز امام به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

«من صدق الله نجا» (حدیث ۲۹)؛ هر که با خدا راست گفت نجات یافت.

چنان که در مورد پیشین آمد حمد الهی یکی از راه‌های شکرگزاری است که در این حدیث شریف در قالب ذکر جامع ارائه شده که مشتمل بر اعتراف به خاستگاه الهی نعمت‌ها و تسبیح و تحمید خداوندگار است. همه فرازهای این دعای شریف در آیات قرآن هویدا است. در فراز اول دعایی که حضرت توصیه نمود، این آیه از قرآن نمایان است: «وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ...» (نحل / ۵۳) و نیز فراز بعدی، شکر خداوند را موجب خشنودی او دانسته، چنان که قرآن می‌فرماید: «...وَإِنْ تَشْكُرُوا بَرِّضَهُ لَكُمْ...» (زمر / ۷) و اما اینکه امام فرمود: «هر صبح و شام این دعا را بخوان»، برگرفته از این آیات قرآن است: «فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ * وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ» (روم / ۱۷-۱۸). «آیه در مقام ارشاد به تسبیح و تنزیه به ساحت کبریایی است، از نظر سپاس‌گزاری نعمت‌هایی که درباره اهل ایمان مبذول داشته و آنان را از بیگانگان جدا

نموده و امتیاز ذاتی آنان را به ظهور رسانیده و به قرینه خطاب، آیه مبنی بر ارشاد به تسبیح و حمد پروردگار است که در اوقات نام‌برده، اهل ایمان بدان قیام نمایند» (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۲/۳۹۵). دلیل آنکه خداوند برای تسبیح، زمان‌های مذکور را یاد کرده، آن است که آن‌ها اوقات تجدید نعمت الهی هستند و در آن زمان‌ها نعمت‌ها یادآوری می‌گردند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۶۸/۸).

نیز خداوند خطاب به پیامبرش می‌فرماید: ﴿فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَى﴾ (طه/۱۳۰). در آن دعای شریف نیز آنجا که از خدا نفی شریک می‌کرد تسبیح و تنزیه بود.

نکته شایان توجه اینکه در حدیث، دو زمان صبح و شام مطرح شده است، اما آیات کریمه، پاره‌ای دیگر از زمان‌ها مانند هنگام ظهر را نیز مطرح می‌کنند. این مطلب موجب تفاوت آیات با حدیث نمی‌شود؛ چون دو زمان صبح و شام فصل الخطاب دیگر زمان‌هاست و در حدیث نیز به عنوان حداقلی به این دو زمان اکتفا شده و هر کس در آن‌ها حمد و تسبیح پروردگار را گوید، فاصله میان آن دو زمان را نیز تحت پوشش قرار می‌دهد. شاهد آنکه در آیات یادشده نیز نخست به این دو زمان اشاره شده و به عنوان پایه قرار گرفته است و در آیه دوم که خطاب به پیامبر است به دلیل اشتیاق آن حضرت به ذکر پروردگار، زمان‌های بیشتری پیشنهاد شده است.

همان گونه که در روایت اشاره شد، قرآن حضرت نوح علیه السلام را بنده شکور خداوند می‌نامد: ﴿ذُرِّيَّتَهُ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ (اسراء/۳). آیا قرآن تصدیق می‌کند که حضرت نوح هر صبح خدای را تسبیح می‌کرده است؟ پاسخ این مطلب مثبت است و می‌توان آن را از قرآن استخراج کرد. آن گونه که در سوره طه آمد، خداوند به پیامبر اسلام امر به تسبیح پروردگار را در این زمان‌ها داده است و قرآن پیامبر را راهرو دیگر پیامبران و از جمله نوح می‌خواند و در وحی و دین و مانند آن، اشتراکاتشان را یاد می‌کند: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالتَّيِّمِينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ (نساء/۱۶۳)؛ ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ﴾ (احزاب/۷)؛ ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ (شوری/۱۳).

در پایان روایت نیز آمده است «من صدق الله نجا» که با توجه به اینکه بعد از ذکر

نام نوح آمده است اشاره به این آیه شریفه دارد: ﴿وَنُوحًا إِذْ نَادَىٰ مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ﴾ (انبیاء/ ۷۶). البته این قانون جاودان الهی است که صادقان را نجات می‌بخشد. خداوند در قرآن، صادقان را از جمله متقین دانسته است: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصَّدَقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (زمر/ ۳۳). آنگاه متقین را اهل نجات دانسته است: ﴿وَأَتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ (نمل/ ۵۳). بنابراین به شهادت قرآن، کسی که از در صدق با خداوند درآید به متقین پیوسته است و کسی که در زمره متقین قرار گیرد از نجات‌یافتگان است چنان که نوح و پیروانش نجات یافتند. در الوافی «صدق» با تشدید آمده و علت آن چنین توضیح داده شده است که شاید امام علیه السلام در آخر حدیث اشاره دارد به اینکه این کلمات تصدیق خداوند سبحان هستند، آنجا که خودش را به این صفات توصیف کرده است و گواهی بر توحیدش می‌دهد (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۳۵۲/۴). با این وجه و توضیح، آیه‌ای دیگر بر شواهد حدیث افزوده می‌شود: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقَيُّومُ لَا يَأْخُذُهُ سِنٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَ أَيْدِيهِمْ وَلَا يُحِيطُ بِشَيْءٍ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ (آل عمران/ ۱۸). بر توضیح فیض می‌توان این نکته را افزود که این کلمات همین گونه تصدیق خداوند سبحان است آنجا که تمام نعمت‌ها را از خود می‌داند.

۴. شکرگزاری با تسبیح و تحمید و ادای حق مال

۱. ابوبصیر می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: آیا برای شکر حدی است که چون بنده انجام دهد. شاکر محسوب شود؟ فرمود: آری. عرض کردم: کدام است؟ فرمود: «يُحْمَدُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ نِعْمَةٍ عَلَيْهِ فِي أَهْلٍ وَمَالٍ وَإِنْ كَانَ فِيمَا أَنْعَمَ عَلَيْهِ فِي مَالِهِ حَقٌّ أَذَاهُ» (خدا را بر هر نعمتی که نسبت به خانواده و مال او داده سپاس می‌گویند و اگر حقی در آن اموال هست بپردازد) و از این باب است فرموده خداوند: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ﴾. نیز از این باب است فرموده خداوند متعال: ﴿رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُبَارَكًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ﴾ و ﴿رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا﴾ (حدیث ۱۲).

چنان که گذشت، بر اساس آیات قرآن، شکر خداوند در سایه بندگی محقق می‌شود و شکر هر نعمت، به کارگیری آن در جهت بندگی خداست. روش این امر در اموال، با

پرداخت حقوق آن محقق می‌شود. در ادامه این روایت، سه آیه از قرآن به عنوان نمونه‌هایی از شکر خداوند بیان شده است. به تعبیر فیض کاشانی، حقی که هنگام سوار شدن، در برابر نعمت الهی لازم است ادا شود، آن است که هنگام سوار شدن بر کشتی یا مرکبی که خداوند انعام کرده، آن سخنی گفته شود که خداوند سبحان برای آموزش و ارشاد بندگان بیان فرموده است: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ * لَتَسْتَوُوا عَلَى ظُهورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُونَ نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ﴾ (زخرف/ ۱۲-۱۳) و هنگام فرود آمدن از آن دو بگوید: ﴿رَبِّ أَنْزِلْنِي...﴾ و هنگام ورود به منزل یا خانه بگوید: ﴿رَبِّ أَذْخِلْنِي...﴾ (۱۴۰۶: ۴/۳۴۸).

دلالت آیه نخست بر شکر خداوند آشکار است. آیه دوم بهتر است همراه آیه قبلش بیان شود: ﴿إِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ * وَقُلِ رَبِّ أَنْزِلْنِي...﴾ (مؤمنون/ ۲۸-۲۹). چنان که هویدا است آیه‌ای که در روایت به عنوان نمونه‌ای از شکرگزاری خداوند دانسته شده است دعا و درخواست است و با انضمام آیه پیش از آن دلالتش بر شکرگزاری خداوند آشکارتر است. همچنین است آیه سوم که در روایت به آن اشاره شده است: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسُجِّدْ لَهُ نَافِلَةً لَّكَ عَنِّي أَنْ يَبْعَثَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا * وَقُلِ رَبِّ أَذْخِلْنِي...﴾ (اسراء/ ۷۹-۸۰). این آیه نیز تنها دعایی به درگاه خداوند است، پس چگونه می‌تواند نمونه‌ای از شکرگزاری خداوند باشد؟ پاسخ را می‌توان به زیبایی از قرآن دریافت: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَآخِرِينَ﴾ (غافر/ ۶۰). در این آیات، بار دوم به جای کلمه دعا عبادت آمده است تا بفهماند که دعا خود نوعی عبادت است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷/۳۴۳) و در بخش بعد مشخص می‌شود که عبادت خود نوعی شکرگزاری به درگاه خداوند است.

۵. شکرگزاری با بیان نعمت

فضل بقباق گوید: از امام صادق علیه السلام در مورد سخن خداوند: ﴿وَأَمَّا نِيعْمَةُ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ پرسیدم. فرمود:

«الذی أنعم علیک بما فضّلک وأعطاک وأحسن إلیک»؛ آن کس که به تو نعمت عنایت کرد با برتری و فضلی که به تو داد و عطایی که به تو بخشید و احسانی که به تو کرد.

سپس امام فرمود:

«فَحَدَّثَ بَدِينَهُ وَمَا أَعْطَاهُ اللَّهُ وَمَا أَنْعَمَ بِهِ عَلَيْهِ» (حدیث ۵)؛ پیامبر نیز دین خداوند و آنچه را که به او عطا فرمود و آن نعمت‌هایی را که به او ارزانی داشت، باز گفت.

خداوند در حدود ۱۵ آیه از قرآن، مردم را به یادآوری نعمت‌هایش فرا می‌خواند؛ مانند: «وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ» (بقره / ۲۳۱). البته نعمت‌هایی که در این آیات امر به یادآوری آن‌ها شده است، نوعاً نعمت‌هایی بزرگ و الطافی ویژه از سنخ معنوی هستند (ر.ک: زین و سالم، ۱۴۱۷: ۴۴۴/۱). ذکر یاد کردن است؛ چه با زبان باشد یا با قلب و یا هر دو و چه پس از فراموشی باشد یا ادامه حفظ پیشین (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۱۷۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۰۸/۴).

آیه در متن حدیث خطاب به رسول اکرم صلی الله علیه و آله است. امام صادق علیه السلام نعمت بخشی خداوند به پیامبرش را با سه عنوان فضیلت، اعطا و احسان بیان نموده است. الفاظی که امام علیه السلام در تفسیر این آیه شریفه به کار می‌برد همه برگرفته از قرآن است. قرآن نیز نعمت خداوند بر پیامبرش را با همین سه تعبیر بیان می‌کند. فضل در قرآن به دو معنا به کار رفته است: ۱. برتری؛ ۲. عطیه و احسان و رحمت (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۸۲/۵). خداوند فضل خود بر پیامبرش را این گونه بیان می‌کند: «إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا» (اسراء / ۷۸). عطاء نیز به معنای بذل و احسان است (همان). خداوند خطاب به پیامبرش می‌فرماید: «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» (کوثر / ۱)؛ احسان به دو معناست: نعمت دادن به دیگری و دانستن دانشی نیکو یا انجام کرداری نیک (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۱۱۹). در آیه کریمه «أَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ» (قصص / ۷۷) معنای نخست لحاظ شده است.

در بخش پایانی روایت، دین به عنوان مصداق این نعمت در آیه دانسته شده است، چنان که قرآن کریم نیز اکمال دین را اتمام نعمت دانسته است: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده / ۳).

۶. شکرگزاری با عبادت

۱. امام باقر علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله شب نوبت عایشه نزد وی بود. او به پیامبر صلی الله علیه و آله گفت: ای رسول خدا! چرا خودت را به رنج می‌اندازی، با آنکه خدا گناه گذشته و

آینده تو را آمرزیده است؟ فرمود: «یا عائشة ألا أكون عبداً شكوراً»؛ آیا بنده شکوری نباشم؟! امام فرمود: رسول خدا ﷺ روی انگشت‌های پایش می‌ایستاد تا خدای سبحانه و تعالی نازل فرمود: ﴿طَهَّ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾.

سخن عایشه به این آیه از قرآن اشاره دارد: ﴿لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَنِعْمَ نِعْمَتُهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ (فتح/ ۲).^۱ شکور اسم مبالغه شاکر است و کسی را گویند که زیاد شکر می‌کند (سماعی، ۱۳۶۸: ۳۲۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴/۴۲۴). در این روایت شریف پیامبر ﷺ عبادت خویش را با مفهوم شکر پیوند داده است. «عبادت نوعی شکر و بالاترین درجه آن است؛ زیرا عبادت آخرین درجه خضوع و فروتنی توأم با عالی‌ترین مرتبه تعظیم و بزرگداشت است و تنها در برابر نعمت‌های اصلی چون آفرینش زندگی، نیرو و میل شایسته است. جز خدای بزرگ هیچ کس توانایی دادن این نعمت‌ها را ندارد پس پرستش مخصوص اوست. برخی از ما سزاوار تشکر از سوی دیگران هستیم اما سزاوار پرستش دیگران نیستیم. اطاعت غیر خدا جایز است اما عبادتشان خیر» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰۱/۱).

همچنین می‌توان پیوند میان شکر و عبادت را در آیات قرآن مشاهده کرد: ﴿بَلِ اللَّهِ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ (زمر/ ۶۶). بر اساس آیات قرآن، شکرگزاری خداوند در بندگی متبلور است. پس نماز و عبادت که نشانه بندگی خداوند است راه شکرگزاری نیز هست. آیاتی دیگر از قرآن نیز شاهد بر این روایت است: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا* وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ... وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا﴾ (فرقان/ ۶۲-۶۴). از مقابله تذکر و شکر به دست می‌آید که مراد از تذکر، رجوع و یادآوری حقایقی است که در فطرت انسان نهفته است که همان ادله توحید باشد... و نیز به دست می‌آید که منظور از «شُکُور» آن گفتار و کرداری است که ستایش خداوند بر نعمت‌های زیبایی را برساند که ارزانی داشته است و این گفتار و کردار، به طور قهری بر عبادت و اعمال

۱. شیعیان در توجیه ذنبی که در این آیه شریفه به پیامبر ﷺ نسبت داده شده است وجوهی را بیان داشته‌اند تا با مقام عصمت آن حضرت تعارضی نداشته باشد؛ اما اهل سنت اقوالی دیگر را بیان کرده‌اند که به کلی با شأن و جایگاه نبوت و عصمت بیگانه است (ر.ک: طیب، ۱۳۷۸: ۱۲/۱۹۶). همچنین روایتی از امام رضا (ع) در تفسیر این آیه نقل شده است (ر.ک: بحرانی، ۱۴۱۶: ۵/۸۳).

صالح او منطبق می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳۶/۱۵). در ادامه این آیات شریفه، خداوند شب‌زنده‌داران به عبادت را با وصف بندگی خویش ستوده است: بندگانی که شکرگزاری از خداوند را مقصد عبادت خویش قرار داده‌اند. به این ترتیب پیوند کلام پیامبر ﷺ با قرآن آشکار می‌شود.

همچنین خداوند پیامبر ﷺ را در مقابل نعمتی که عطا فرموده به عبادت فرامی‌خواند: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ* فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾ (کوثر / ۲-۱). امر به نماز و قربانی جهت شکرگزاری در برابر آن نعمت عظیم است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹-۱۰/۸۳۷).

۷. شکرگزاری با سجده

۱. از امام صادق علیه‌السلام روایت شده است که رسول خدا ﷺ در سفری بر پشت شتر ره می‌سپرد. ناگاه پیاده شد و پنج بار سجده کرد. چون سوار شد، اصحاب عرض کردند: یا رسول الله! کاری کردی که تا کنون نکرده بودی؟ فرمود:

«نعم. استقبلنی جبرئیل علیه‌السلام فبشّرنی ببشارات من الله ﷻ فسجدتُ لله شکراً؛ لکلّ بشری سجدة» (حدیث ۲۴)؛ آری. جبرئیل علیه‌السلام پیشم آمد و از جانب خداوند ﷻ به من مژده‌هایی داد. من برای خدا سجده شکر کردم؛ برای هر مژده یک سجده.

۲. یونس بن عمار از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده است که فرمود:

«إذا ذکر أحدکم نعمة الله ﷻ فليضع خدّه على التراب شكراً لله. فإن كان راکباً فلينزل فليضع خدّه على التراب وإن لم یکن یقدر على النزول للشهرة، فليضع خدّه على قربوسه. فإن لم یقدر، فليضع خدّه على کفّه ثمّ لیحمد الله على ما أنعم الله علیه» (حدیث ۲۵)؛ هر گاه یکی از شما نعمت خداوند ﷻ را یاد آورد، به شکرانه خدا باید گونه بر خاک گذارد و اگر سوار باشد پیاده شود و چهره روی خاک گذارد و اگر از بیم شهرت نتواند پیاده شود چهره روی کوهه زین گذارد و اگر نتواند، چهره بر کف دست گذارد، سپس خدا را بر نعمتی که به او بخشیده سپاس گوید.

۳. هشام بن احمر گوید: همراه حضرت ابوالحسن علیه‌السلام اطراف مدینه سیر می‌کردم. ناگاه حضرت پای از مرکب خود پایین نهاد و به سجده افتاد و همچنان طول داد. سپس سر بلند کرد و سوار شد. من عرض کردم قربانت: طولانی سجده کردی؟ فرمود:

«إِنِّي ذَكَرْتُ نِعْمَةَ أَنْعَمَ اللَّهُ بِهَا عَلَيَّ فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَشْكُرَ رَبِّي» (حدیث ۲۶): به یاد نعمتی افتادم که خدا به من عطا فرموده، پس دوست داشتم پروردگارم را شکر گزارم.

این روایات شریف، سجده و خضوع در مقابل خداوند را به عنوان راهی برای شکرگزاری معرفی می کنند. در مورد پیشین عبادت به عنوان طریق شکرگزاری مطرح شد و سجده بر خداوند هم بخشی از عبادت است، چنان که قرآن کریم می فرماید: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ * يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَازْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ (آل عمران / ۴۲-۴۳). در این آیات، ملائکه مریم علیها السلام را در مقابل بشارتی که برای او می آورند و به شکرانه جایگاهی که در اختیار او قرار گرفته است، به اطاعت و عبادت خاضعانه و سجده و رکوع فرا می خوانند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸۹/۳). در اینجا سجده مقدم شده است چون سجده در شکر نقش بیشتری ایفا می کند و مقام در اینجا، مقام شکرگزاری است. ﴿مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ نیز اجازه به مریم در برگزاری نماز به جماعت است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۹۵/۳). در آیات سوره فرقان که گذشت نیز شکر خدا قرین با سجده و قیام در شب آمده بود.

همچنین خداوند به بنی اسرائیل فرمان می دهد که هنگام ورود به آن سرزمین پر نعمت سجده کنان و استغفارکنان وارد شوند: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾ (بقره / ۵۸). معنای سجود هنگام ورود از درگاه آن شهر، خم شدن به قصد تشکر و سپاس گذاری خداوند متعال و اظهار فروتنی بوده است نه آنکه در آن کوتاه بوده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴۹۸/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۴۸/۱).

۸. شکرگزاری با اجتناب از محارم

۱. امام صادق علیه السلام فرمود: «شکر النعمة اجتناب المحارم»؛ شکر نعمت دوری از محرمات است. و تمام شکر آن است که شخص بگوید: «الحمد لله رب العالمين» (حدیث ۱۰). این روایت هم بیانگر شکر عملی است که پرهیز از محرمات الهی باشد و هم بیانگر شکر لسانی. مطابقت این روایت با آیات قرآن با توجه به مطلبی که در بخش قبل بیان شد آشکار است. خداوند بندگی محض خویش را شکر نامیده است: ﴿بَلِ اللَّهَ

فَاعْبُدُوا كُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ» (زمر/ ۶۶) و بی شک بندگی خداوند، سر نهادن به اوامر و نواهی اوست. مقصود این روایت در آیات دیگر قرآن نیز هویدا است: «فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُشْكُرُونَ» (آل عمران/ ۱۲۳)؛ از معصیت خدا اجتناب کنید و به طاعت او عمل کنید تا شکرگزار نعمتش باشید (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۲۸/۲-۱). شیطان نیز وعده داد که مردمان را به ورطه عصیان کشاند تا از شاكران نباشند: «قَالَ فَمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ * ثُمَّ لَا يَجِدُنِي إِلَّا يَدِينُ وَإِنِّي أَخَافُكَ وَأَنِصُّكَ عَنِ آلِ فَقْرٍ جَنَاحِي أَخَذَ بِالنَّاصِيَةِ» (اعراف/ ۱۶-۱۷). بنابراین همه اعمالی که انسان با اعضا و جوارح و قلب خود انجام می دهد می تواند مصداق شکرگزاری و یا کفران نعمت باشد؛ یعنی چنانچه در راه بندگی خدا از آن استفاده کند شکر آن نعمت را گزارده است و اگر غیر آن باشد کفران نموده است.

۹. شکرگزاری با تشکر از خلق

عمار دهنی می گوید: شنیدم علی بن الحسین علیه السلام می فرمود:

«إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ كُلَّ قَلْبٍ حَزِينٍ وَيَحِبُّ كُلَّ عَبْدٍ شَكُورٍ. يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لِعَبْدٍ مِنْ عِبِيدِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَشْكُرْتَ فَلَانًا فَيَقُولُ بَلْ شَكَرْتُكَ يَا رَبِّ فَيَقُولُ لَمْ تَشْكُرْنِي إِذْ لَمْ تَشْكُرْهُ ثُمَّ قَالَ أَشْكُرْكُمْ اللَّهُ أَشْكُرْكُمْ لِلنَّاسِ» (حدیث ۳۰)؛ خدا هر دل غمگین و هر بنده شکرگزار را دوست دارد. خداوند تبارک و تعالی روز قیامت به یکی از بندگان می فرماید: از فلانی سپاس گزاری کردی؟ در پاسخ می گوید: پروردگارا! من تو را سپاس گفتم. خداوند می فرماید: چون از او سپاس گزاری ننمودی، مرا هم سپاس نگفته ای. سپس امام فرمود: شکرگزارترین شما نسبت به خدا قدردارترین شماست نسبت به مردم.

در ابتدای روایت آمده است که خداوند قلب حزین را دوست دارد. حزن بندگان گاهی به خاطر امور مادی است که این حزن مطلوب خداوند نیست؛ چنان که خداوند اندوه اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله را بر از دست دادن غنائم در جنگ احد مذموم می شمارد: «لِكَيْلَا تَحْزَنُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ» (آل عمران/ ۱۵۳). در مقابل، حزن و اندوه ارزشمند پیامبران و دیگر بندگان شایسته برای امر آخرت خود و دیگران است. قرآن از اهل بهشت نقل می کند: «وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ» (فاطر/ ۳۴).

نیز روایت می فرماید که خداوند بنده شکور را دوست دارد. سراسر آیات شکر بر

مطلوبیت شکر و محبوبیت شاکر دلالت دارد؛ چنان که خداوند به شکر فرمان می‌دهد: ﴿وَاشْكُرُوا لِلَّهِ وَلَا تَكْفُرُوا﴾ (بقره/ ۱۵۲) و حضرت ابراهیم را بر شاکر بودن می‌ستاید: ﴿شَاكِرًا لِلنَّعْمَةِ﴾ (نحل/ ۱۲۱). نیز شکر در مقابل احسان دیگران خود مصداق احسان است: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ (رحمن/ ۶۰) و خداوند محسنان را دوست می‌دارد: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (بقره/ ۱۹۵).

در ادامه این روایت، تشکر از بندگان هم پایه تشکر از خداوند قرار داده شده است. خداوند نیز تشکر از والدین را قرین شکر خود کرده است: ﴿أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ﴾ (لقمان/ ۱۴) و نیز پیامبرش را به تشکر از کسانی که زکات می‌پردازند دعوت می‌نماید: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ (توبه/ ۱۰۳). همچنین خداوند بندگان را به پاسخ‌گویی به احسان دیگران دعوت می‌کند: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ (رحمن/ ۶۰) و نیز می‌فرماید: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ (نساء/ ۸۶). در روایت است که این آیه اختصاص به سلام ندارد و همه کارهای خیر دیگر را هم شامل می‌شود (ر.ک: بحرانی، ۱۴۱۶: ۲/ ۱۴۰).

مواردی ویژه از مواضع شکر

۱. شکرگزاری بر هر نعمت و در هر حال

امام صادق علیه السلام فرمود: شیوه رسول خدا صلی الله علیه و آله این بود که هر گاه امری که شادمانش می‌کرد برایش پیش می‌آمد، می‌فرمود: «الحمد لله على هذه النعمة» و چون امری که اندوهگینش می‌نمود برایش رخ می‌داد می‌فرمود: «الحمد لله على كل حال» (حدیث ۱۹).

خداوند در قرآن کریم به پیامبرش فرمان می‌دهد که در هنگام فتح و پیروزی حمد و تسبیح خدا گوید: ﴿وَرَأَيْتُ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا * فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ (نصر/ ۳۲). همچنین فرمان می‌دهد که در ناخوشایندی‌ها نیز حمد و تسبیح خدا گوید: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ * فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ (حجر/ ۹۸). پس آنچه از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نقل شده عمل به همین آیات قرآن بوده است.

بر پایه روایت، شکر الهی تنها هنگام نعمت نیست بلکه در ناملایمات نیز باید

سپاس گزار بود؛ چه آنکه برای پرهیزکاران همه چیز خیر و لطفی از جانب پروردگار است: ﴿وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا﴾ (نحل / ۳۰).

۲. شکرگزاری بر عافیت از بلای دیگران

۱. امام صادق علیه السلام به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

«إِذَا رَأَيْتُمْ أَهْلَ الْبَلَاءِ فَاحْمَدُوا اللَّهَ وَلَا تُسْمِعُوهُمْ فَإِنَّ ذَلِكَ يَحْزُنُهُمْ» (حدیث ۲۳)؛ چون گرفتاران را دیدید خدا را شکر کنید و آهسته بگویید تا نشنوند زیرا اندوهگیشان می سازد.

۲. ابوبصیر از امام باقر علیه السلام نقل نموده که فرمود: چون شخص گرفتار و دردمندی را دیدی، به گونه ای که او نشنود سه بار بگو:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَافَانِي مِمَّا ابْتَلَاكَ بِهِ وَلَوْ شَاءَ فَعَلَ»؛ حمد خدایی را که مرا از آنچه تو را بدان گرفتار کرد به سلامت داشت و اگر می خواست گرفتار می کرد.

سپس فرمود:

«مَنْ قَالَ ذَلِكَ لَمْ يُصِبْهُ ذَلِكَ الْبَلَاءُ أَبَدًا» (حدیث ۲۰)؛ هر که چنین گوید، خدا او را هرگز بدان بلا گرفتار نکند.

۳. به روایت حفص کناسی امام صادق علیه السلام فرمود: بنده ای نیست که گرفتار و دردمندی را ببیند و جمله ذیل را بگوید جز آنکه بدان بلا گرفتار نشود:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَدَلَ عَنِّي مَا ابْتَلَاكَ بِهِ وَفَضَّلَنِي عَلَيْكَ بِالْعَافِيَةِ. اللَّهُمَّ عَافِنِي مِمَّا ابْتَلَيْتَهُ بِهِ» (حدیث ۲۱)؛ حمد خدایی را که آنچه تو را بدان مبتلا ساخت از من بگردانید و مرا بر تو به عافیت برتری داد. بارخدا یا! مرا از آنچه او را بدان گرفتار کردی برکنار دار.

۴. امام صادق علیه السلام فرمود: چون مرد گرفتاری را دیدی و خدا به تو نعمت داده بود بگو: «اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أَسْخَرُ وَلَا أَفْخَرُ وَلَكِنْ أَحْمَدُكَ عَلَى عَظِيمِ نِعْمَائِكَ عَلَيَّ» (حدیث ۲۲)؛ بارخدا یا! من مسخره نمی کنم و نمی بالم، بلکه تو را برای نعمت های بزرگت نسبت به خود می ستایم.

در این روایات به چند نکته اشاره شده است:

۱. بندگان باید خداوند را به خاطر عافیت از بلایی که دیگران به آن مبتلا شده اند حمد گویند. خداوند در قرآن کریم پس از بیان داستان اقوام گذشته و بلای الهی که بر

آن‌ها نازل شد به پیامبرش می‌فرماید: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ...﴾ (نمل / ۵۹)؛ یعنی ستایش برای خدایی که ما را موفق به ایمان کرد و مثل گذشتگان گرفتار نکرد (حرّ عاملی، ۱۴۱۲: ۴۸۰/۶). البته از نظر قرآن این امر اختصاص به عافیت از بلا ندارد بلکه بندگان شاکر خدا در هر امری بر دیگران فضیلتی یابند، آن را نعمتی از جانب خدا دیده و پروردگارشان را برای آن نعمت می‌ستایند. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (نمل / ۱۵).

۲. این سپاس‌گزاری از خداوند موجب دوام نعمت عافیت است. این مطلب بر اساس آنچه پیش از این بیان کردیم - که شکرگزاری موجب دوام و زیادی نعمت است - با کتاب خدا موافقت دارد.

۳. در این موارد باید خدا را در دل سپاس گفت تا به مسخره کردن دیگران شبیه نشود. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْخَرُوا مِن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ﴾ (حجرات / ۱۱).

نتیجه‌گیری

۱. موافقت با قرآن تنها به این معنا نیست که آیه‌ای بیابیم که دقیقاً همان موضوع و همان حکم را مطرح نموده باشد. بلکه تدبر در آیات قرآن و بهره‌گیری از تفسیر قرآن به قرآن و مقایسه و تحلیل آیات، گزاره‌هایی جدید را آشکار می‌کند که موافقت قرآن با روایات در پرتو این گزاره‌ها نمود می‌یابد.

۲. شواهد قرآنی شماری از احادیث، نه با یک آیه بلکه با تلازم میان تعدادی از آیات قرآن به دست می‌آید که گویای صحت جزئیات مطرح‌شده در روایت است.

۳. با توجه به پیوند حدیث با قرآن، همان گونه که روایات می‌توانند شرح و تفسیر آیات قرار گیرند، آیات نیز می‌توانند شارح و مبین روایات باشند و با یافتن شواهد و قراین قرآنی، باب جدیدی برای شناخت بهتر و شرح و نقد حدیث گشوده می‌شود.

۴. در برخی روایات جزئیاتی مطرح شده است که تطبیق آن با قرآن گرچه دشوار می‌نماید، شواهد صدقی بر آن می‌توان یافت.

۵. همه روایات «باب شکر» اصول کافی با آیات قرآن موافق هستند.

کتاب‌شناسی

۱. ابن شعبه حُرّانی، حسن بن علی، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۳ ق.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۴. انصاری، شیخ مرتضی، *فرائد الاصول*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۵. بحرانی، سیدهاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۶. برقی، محمد بن خالد، *المحاسن*، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۷. جواد آملی، عبدالله، *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء، ۱۳۷۸ ش.
۸. همو، علی بن موسی *الرضا علیه السلام و القرآن*، مشهد، کنگره جهانی حضرت رضا علیه السلام، ۱۴۰۸ ق.
۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه*، چاپ ششم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ ق.
۱۰. حسینی همدانی، سید محمد حسین، *انوار درخشان*، تهران، کتاب فروشی لطفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۱. خرقانی، حسن، «امام رضا علیه السلام و رسالت تبیین قرآن»، *مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی*، شماره ۱۴، زمستان ۱۳۸۳ ش.
۱۲. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان، *میزان الاعتدال*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق محمد سیدکیلانی، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۱۴. زین، بسام رشدی (آماده سازی) و سالم، *المعجم المفهرس لمعانی القرآن العظیم*، با اشراف محمد عدنان، چاپ دوم، دمشق، دار الفکر، بیروت، دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۷ ق.
۱۵. سمعانی، احمد بن منصور، *روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتح*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۱۶. سیستانی، سید علی، *الرافد فی علم الاصول*، قم، مکتب آیه الله العظمی السید السیستانی، ۱۴۱۴ ق.
۱۷. طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۸. طباطبائی، سید محمد کاظم، *منطق فهم حدیث*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰ ش.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ ش.
۲۰. همو، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۱. طبرسی نوری، حسین بن محمد تقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۸ ق.
۲۲. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، چاپ سوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۲۳. طبیب، سید عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۲۴. عیاشی، محمد بن مسعود بن عیاش سمرقندی، *تفسیر عیاشی*، تهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۸۰ ق.
۲۵. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *المحجّه البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، چاپ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۲۶. همو، *کتاب الوافی*، اصفهان، کتابخانه امیر المؤمنین علیه السلام، ۱۴۰۶ ق.

۲۷. همو، راه روشن (ترجمة كتاب المحجة البيضاء)، مشهد، بنياد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ ش.
۲۸. قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه و شرح محمدباقر کمره‌ای، چاپ دوم، تهران، اسوه، ۱۳۷۲ ش.
۳۰. همو، الکافی، قم، دار الحديث، ۱۴۲۹ ق.
۳۱. متقی هندی، علاء‌الدین علی بن حسام‌الدین، کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ ق.
۳۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحارالانوار، چاپ سوم، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۳۳. همو، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۳۴. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۳۵. معرفت، محمدهادی، التفسیر الجامع الاثری، قم، التمهید، ۱۳۸۳ ش.
۳۶. هاشمی رفسنجانی، اکبر و محققان مرکز فرهنگ و معارف قرآن، فرهنگ قرآن، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.

روش‌شناسی عملیات روانی قرآن کریم

در رویارویی با یهود*

□ بی‌بی‌زینب حسینی^۱

چکیده

بسیاری از آیات قرآن کریم درباره یهودیان است. یهودیان همواره ارتباط خصمانه‌ای با مسلمانان داشته‌اند. به گواهی برخی آیات، این ارتباط خصمانه منحصر در آن زمان نیست و همچنان ادامه دارد.

آنچه قرآن برای رویارویی با یهود معاصر پیامبر ﷺ بیان می‌کند، بر گرایش‌ها و تدریج‌های یهود معاصر مانند صهیونیست‌ها یا هر ملتی که دارای ویژگی‌های نکوئیده، ستمگری، خودبرتربینی و... باشند نیز تطبیق‌پذیر است. قرآن کریم با این دشمن ویژه به شکلی خاص مقابله می‌کند که با روش «عملیات روانی» در جهان معاصر شباهت‌ها و البته تفاوت‌هایی دارد. نوشته حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که آیا می‌توان روش قرآن را در این رویارویی به دست آورد.

قرآن کریم با استفاده از ابزار زبان و بیان در تأثیرگذاری بر مخاطب یهود، از برخی روش‌ها که شبیه تاکتیک‌های عملیات روانی است، مانند تاکتیک

روشنگری، استمرار و تواتر، رعب، شیفتگی و... بهره برده است. همچنین گاه می‌توان روش بیان قرآنی را در قالب عملیات روانی علنی یا سری مشاهده نمود.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، عملیات روانی، تهدید، یهود، تاکتیک.

مقدمه

در سال‌های گذشته کتاب‌های متعددی در اثبات وجود عملیات روانی در قرآن کریم به ویژه در مصر و سوریه با عنوان *الحرب النفسية في القرآن الكريم* نگاشته شده است. این مسئله به خاطر وجود آیاتی است که مخاطب درمی‌یابد در پی نوعی خاص از تأثیرگذاری از طریق تشویق یا تهدید است. در این پژوهش عملیات روانی قرآن کریم در مواجهه با یهود بررسی می‌شود. قرآن کریم در رویارویی با یهود روشی خاص دارد که به نظر می‌رسد از برخی ابزارها برای تأثیرگذاری غیر مستقیم بهره می‌برد. یکی از آن‌ها، سخن گفتن دربارهٔ مسائل شناخته‌شده در نزد یهود است؛ مثلاً عهد و پیمان الهی که پیوسته ایشان را به خاطر نادیده گرفتن آن سرزنش می‌کند یا به وفای به عهد توصیه می‌کند (صالح، ۱۴۱۳: ۵۱)، ولی به صورت روشن نمی‌گوید که این عهد چیست؟ گویا آن کس که باید منظور را بفهمد، فهمیده است، مانند: ﴿أَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ (بقره/ ۴۰)؛ به پیمانم وفا کنید تا به پیمانتان وفا کنم.

علت شباهت سیاق تهدید، تخویف و تأثیرگذاری در قرآن کریم با عملیات روانی این است که معمولاً مهم‌ترین ابزار در این فرایند سخن و گفت‌وگو است (نصر، ۱۳۸۱: ۲۹۴). از عملیات روانی تعاریف مختلفی ارائه شده است. ولی از میان آن‌ها آنچه ملاک تعریف عملیات روانی در این پژوهش است، تعریف صلاح نصر است که می‌گوید عملیات روانی همان جنگ زبان و عقیده است؛ خواه به صورت مخفی باشد یا آشکار؛ شفاهی باشد یا کتبی و اساساً سلاحی است که به انسان و عقل او توجه دارد و هر گاه امکان برقراری ارتباط عاطفی با مخاطب را داشته باشد می‌تواند به اعماق وجودش نفوذ کند. عملیات روانی عبارت است از فعالیت‌های روانی و اعمال سیاسی، نظامی، اقتصادی، عقیدتی که به منظور ایجاد زمینه مساعد در احساسات، حالات و رفتارهای گروه‌های مورد هدف به منظور نیل به اهداف ملی طراحی و اجرا می‌گردد (همان: ۵۷). بنابراین عملیات روانی مفهومی عام است که به هر گونه اقدام نرم، روانی و

تبلیغات رسانه‌ای گفته می‌شود که جامعه هدف را نشانه گرفته است.

قرآن کریم، راهکارهای مختلفی را برای مقابله با عملیات روانی دشمن ارائه می‌کند. این راه‌ها عبارت‌اند: از ایمان و اعتقاد به خداوند، ولایت‌مداری، پیروی از رهبری، دعا و نیایش، مقابله به وسیله علامت‌ها، دشمن‌شناسی، اعتقاد قلبی به امدادهای الهی (قاسمی، ۱۳۹۱: ۱۸)، استدلال و روشنگری، سکوت، تکذیب مستقیم، پیش‌دستی، کوچک شمردن حریف و... (جنیدی، ۱۳۸۹: ۳۲۷).

پیش‌فرض‌ها

وجود عملیات روانی در قرآن کریم، مبتنی بر برخی پیش‌فرض‌هاست که در ادامه بیان می‌شود.

۱. رویارویی قرآن در عملیات روانی تقابل با شخص یا گروه نیست بلکه قرآن با نوعی طرز تفکر یا کردار مخالفت دارد و این می‌تواند مصادیق گوناگونی داشته باشد و حتی مسلمانان را نیز شامل شود.

۲. یهود معاصر نیز به خاطر ویژگی‌های فکری و کردار مشابه با یهودیان معاصر پیامبر ﷺ می‌توانند مصداق یهودیانی باشند که مخاطب قرآن کریم هستند.

۳. می‌توان اصطلاح عملیات روانی را درباره روش خاص بیان مؤثر بر یهود در قرآن کریم به کار برد. این عملیات همسو با مبانی اخلاق اسلامی است، بنابراین باید در برخی موارد با آنچه امروزه عملیات روانی نامیده می‌شود که مبتنی بر اندیشه غیر اسلامی است، تفاوت‌هایی داشته باشد.

زمینه‌های عملیات روانی در قرآن کریم

بر اساس اصول و مبانی عملیات روانی، نخستین اصل وجود دشمن یا اصرار بر وجود یک دشمن فرضی است؛ زیرا تنها در این صورت است که می‌توان با چنین دشمنی تقابل داشت و نیروهای داخلی را برای تقابل با آن متحد کرد یا موجودیت و استقلال یک مرزبندی را حفظ نمود. زمانی که دشمن خارجی و حقیقی وجود نداشته باشد، با استفاده از ابزارهای اطلاعاتی و اتهامات و شایعات تلاش می‌شود دشمنی فرضی به

وجود آید.

آن که قرآن کریم را مطالعه نماید، آن را کتابی پیام‌آور صلح، دوستی، امنیت و انسان‌دوستی می‌بیند که اساساً از جنگ و دشمنی بیزار و روی‌گردان است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾ (بقره/۲۰۸)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، همگی در صلح درآیید.

ولی با برخی نیز سر دشمنی دارد و به هیچ روی سر سازگاری ندارد، یعنی اساساً فضای رویارویی با عده‌ای به اصطلاح کافر، فاسق، شیطان و... وجود دارد. کلمه «عداوت» و «عدو» بارها در قرآن کریم آمده است. همچنین برخی آیات قرآن کریم، آن را ابزاری در جهت تأثیرگذاری در این عرصه معرفی می‌کند:

— «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ التَّائِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ * لَا تَمْدَنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَائِعَتَابِهِ أَرْوَاجِهِمْ» (حجر/۸۷-۸۸)؛ و به یقین هفت آیه از سوره حمد با نزول دوباره، و قرآن بزرگ را به تو دادیم. هرگز چشمانت را خیره مکن به آنچه که گروه‌هایی از کافران را بدان بهره‌مند ساختیم.

— «وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَاهُوشَةً وَرَحْمَةً لِلْمُؤْمِنِينَ» (اسراء/۸۲)؛ از قرآن، آنچه را که آن درمان و رحمتی برای مؤمنان است، فرو می‌فرستیم.

از واکنش کفار در آن زمان روشن می‌شود که قرآن کریم از ابتدا ابزاری جهت تأثیرگذاری بر عقاید و احساسات مسلمانان و دشمنان به شمار می‌آمده است، بنابراین کافران یکدیگر را از گوش کردن به آن نهی می‌کردند: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ﴾ (فصلت/۲)؛ و کسانی که کفر ورزیدند گفتند: به این قرآن گوش فرا ندهید.

به گواهی آیات متعدد قرآن، کفار و اهل کتاب همواره درباره اسلام دشمنی می‌ورزند و این مسئله ادامه دارد (خالدی، ۱۴۱۹: ۳۶۷)؛ مانند:

﴿وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدِيدَتِ الْبَغْضَاءِ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَاتُخِي ضُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾ (آل عمران/۱۱۸)؛ زحمت شما را آرزو دارند. به یقین [نشانه‌های] دشمنی از دهان [و سخنان]شان آشکار شده و آنچه سینه‌هایشان نهان می‌دارد، بزرگ‌تر است.

افزون بر این، دشمنان اسلام شاخص‌ها و ملاک‌هایی برای دشمنی‌شان دارند که

ریشه‌های روشن و حقیقی دارد و آنان، دشمنان فرضی برای افزایش اتحاد و نیروی درونی جامعه اسلامی نیستند. ﴿لَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ﴾ (مائده/ ۸۲): مسلماً یهودیان و کسانی را که شرک ورزیده‌اند، دشمن‌ترین مردم نسبت به مؤمنان خواهی یافت. علت دشمنی خداوند و اسلام با عده‌ای از مردم آن زمان مربوط به شرایط زمانی نیست تا با گذشت زمان رنگ ببازد، بلکه دشمنی اسلام با یهود یا مشرکان به خاطر برخی مسائل اساسی مانند ظلم، خودبزرگ‌بینی، فساد و... است. ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى﴾ (بقره/ ۱۱۱): و گفتند: جز کسی که یهودی یا مسیحی است، داخل بهشت نخواهد شد. بنابراین هر کس که ظالم یا خودبزرگ‌بین باشد، در گستره این دشمنی قرار می‌گیرد و قرآن خود را پیامی برای همه مردم معرفی می‌کند: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ (سبأ/ ۲۸): و تو را جز برای همه مردم نفرستادیم.

باید توجه کرد که علت دشمنی خداوند با شیطان و برخی از یهود یا اهل کتاب و مشرکان به خاطر برخی ویژگی‌های برجسته و مهم آنهاست، مانند خودبزرگ‌بینی، انحصارطلبی، ظلم و...، نه به خاطر نام یهودی. به همین دلیل خداوند در بیانی صریح، عده‌ای را که از این ویژگی‌ها مبرا هستند از زمره دشمنانش خارج می‌کند. در این صورت چگونه می‌توان مانند برخی از نویسندگان مصری معاصر همه اقوام یهود را دشمنان خداوند معرفی نمود (ادریس، ۱۹۹۳: ۵۵): زیرا خود می‌فرماید: ﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصَلَةٌ﴾ (مائده/ ۶۶): گروهی از آنان معتدل هستند.

همچنین از مسلمانان می‌خواهد مانند اهل کتابی که در قرآن کریم دشمن خداوند هستند، نباشند (ر.ک: بقره/ ۴۱؛ آل عمران/ ۱۰۵؛ انفال/ ۲۱؛ نحل/ ۹۲؛ شعراء/ ۱۸۱؛ روم/ ۳۱؛ حشر/ ۱۹). آیات مختلفی از سوره بقره، یهود را به خاطر خودبزرگ‌بینی سرزنش می‌کنند (برای نمونه ر.ک: بقره/ ۱۳۵ و ۱۷۷). خداوند در این آیه، ملاک برتری یک قوم را وجود قبله در مکه یا بیت المقدس نمی‌داند، بلکه ایمان به خدا و تقوا را ملاک برتری در نزد خود معرفی می‌کند و تنها نام یهودی یا مشرک نفی نمی‌شود، بلکه روح سرکشی و طغیان نفی می‌گردد. این مسئله‌ای است که توجه به آن لازم است و نباید مسلمان در لوای مبارزه با یهود یا مشرکان، دچار این صفات نکوهیده گردد.

بنابراین عملیات روانی قرآن کریم در رویارویی با روش اندیشه یا کرداری است که

بیش از همه در قوم یهود آن زمان جلوه گر بوده است، چه بسا در برخی زمان‌ها این شکل تغییر یابد یا مسلمانان خود دچار این رفتار و کردار گردند. در سال‌های اخیر، آثار متعددی در رویارویی با یهود، به ویژه در مصر به زبان عربی نوشته شده است. جستجویی ساده در پایگاه‌های اینترنتی می‌تواند این مسئله را به خوبی نشان دهد. در این آثار، مسلمانان یهود و اهل کتاب را به صفات نکوهیده مختلفی مانند فساد در زمین، تکبر، قتل، خیانت، نفاق، سوء ادب، سنگدلی و... منسوب نموده‌اند، حال آنکه اگر آن‌ها منصفانه و به دور از غرض‌ورزی در ویژگی‌های خود دقت نمایند، بسیاری از این صفات را نیز با قوت یا ضعف در خود خواهند دید و این ویژگی‌ها یا حداقل بسیاری از آن‌ها منحصر به یهود نیست.

اسلام با این اندیشه مخالف است که فردی انگشت اشاره به سوی گروهی از مردم بگیرد و آنان را ضد بشر و دشمن خداوند بخواند در حالی که خود از این عیب و خصلت مبرا نیست. این رویه، کاری بس خطا و گام نهادن در راهی است که سرانجامی ندارد؛ چون تدبیر نکردن در قرآن و درک سطحی از آیات موجب می‌شود که به جای رفع این عیوب از دامن یک مسلمان، فقط خوی جنگ‌طلبی در انسان بیدار گردد. بنابراین تفرقه‌همچنان در بین مسلمانان به چشم می‌خورد و هر گروه، دیگری را متهم می‌کند و اندیشه خود را برتر و صحیح‌تر از دیگران می‌داند و بر مبنای آن عمل می‌کند و دیگری را گمراه می‌خواند و تا آنجا پیش می‌رود که پیدایش فرقه‌های اسلامی مانند تشیع، اسماعیلیه و... را نیز بدون هیچ دلیل مستند تاریخی به یهود نسبت می‌دهد (دوسری، ۱۹۹۴: ۲۷).

باید توجه کرد که هدف مهم از تأکید بر ویژگی مذموم و ناپسند اهل کتاب، تنها بدگویی از ایشان نیست، بلکه بازداشتن مسلمانان از آلودگی به این صفات است. قرآن کریم، اهل کتاب را قومی پست می‌داند و علت انحطاط آنان را خودمحوری و خودبزرگ‌بینی معرفی می‌کند و از مسلمانان می‌خواهد که مانند ایشان رفتار نکنند:

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (آل عمران /

۱۰۵)؛ و مانند کسانی نباشید که پس از آنکه دلایل روشن به آنان رسید، پراکنده شدند و اختلاف کردند و آنان برایشان عذابی بزرگ است.

بخشی از اقوام یهود با اسلام به شدت دشمنی می‌ورزند و تا زنده‌اند یا تا مبعوث شدن، دست از این دشمنی برنمی‌دارند (ر.ک: بقره/ ۱۰۹).

دوست خواندن همه یهود، تصویری ساده‌لوحانه و بر خلاف دستور قرآن کریم یا حتی خلاف اظهارات خود یهود است. قرآن کریم بارها با بیان صریح یا غیر صریح، اهل کتاب را مخاطب قرار داده است و حقانیت قرآن را با روش‌های گوناگون به آن‌ها یادآور شده است. یکی از این روش‌ها استفاده از مفاهیم شناخته‌شده در نزد آن‌ها در قالب و طرحی نو است که حقانیت قرآن را برایشان روشن سازد یا دل‌هایشان را دچار ترس و اضطراب نماید. نمونه‌های روشنی از آن در روایات مربوط به حروف مقطعه یا داستان مباحله همراه با نوعی فرایند روانی است. همچنین برخی آیات قرآن کریم با دلالت‌های اشاره، التزامی، تلویحی یا ضمنی، نوعی عملیات روانی بر روی مخاطب یهود انجام می‌دهند که او را مرعوب جذبه این کلام نورانی می‌نمایند یا بخش‌هایی را که ایشان پنهان نموده‌اند آشکار می‌نمایند:

«قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ نَبِيٌّ لَكُمْ كَرِهُوا مَا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ» (مائده/ ۱۵)؛ در واقع فرستاده ما به سوی شما آمد، در حالی که بسیاری از چیزهایی از کتاب [الهی] را که همواره پنهان می‌داشتید، برای شما روشن بیان می‌کند.

نوشته حاضر می‌کوشد ابتدا تعریف دقیقی از عملیات روانی و یهود ارائه دهد، سپس تکنیک‌های عملیات روانی قرآن کریم در رویارویی با یهود را بررسی کند. در این میان تأکید بر کاربرد کلمات و مفاهیمی است که در میان یهود شناخته‌شده بوده‌اند و کاربرد آن‌ها در قرآن کریم نوعی تأثیر روانی بر یهود داشته است. به همین منظور لازم است که کارکرد روانی این عملیات بر یهود یا اهل کتاب نیز بررسی گردد.

روش پژوهش

در این پژوهش، روش تحقیق زبانی و تأکید بر کارکردهای زبان است. قرآن کریم متنی زبانی است و ابزارهای آن نیز زبانی است. بیشتر تاکتیک‌های عملیات روانی نیز با استفاده از ساختارها و ابزارهای زبان تحقق پیدا می‌کند (ایاز، ۱۹۷۹: ۳۶). در بررسی

عملیات روانی سرّی تلاش می‌شود با بررسی ریشه‌شناسی^۱ و مقارنه بین زبان عربی و عبری و بررسی پیشینه کاربرد واژگان قرآنی در تورات، تأثیر این واژگان بر ذهن مخاطب یهود روشن شود.

شناخت یهودیان

بسیاری از آیات قرآن کریم با کلید واژه‌های مختلف «أهل الكتاب»، «بنی اسرائیل»، «قصص انبیاء» و... به مسئله یهود مرتبط است. خداوند از بیشتر یهودیان زمان پیامبر ﷺ چهره‌ای منفی ارائه می‌کند که ویژگی‌هایی منفی دارند؛ مانند کفر، تحریف کتاب خدا، دروغ‌گویی، نافرمانی خداوند، فساد در زمین، بی‌ادبی، پیمان‌شکنی، ترس، قتل، آدم‌کشی، حرام‌خواری، جنگ و خونریزی، سنگدلی و بی‌رحمی، نفاق و دورویی، خواری و پستی و ذلت، دشمنی با مردم، برتری‌طلبی، غرور، دنیاخواهی، فساد، جدل و حيله‌گری، تحقیر دیگران، دشمنی با مسلمانان، گزافه‌گویی، سرکشی و طغیان و خیانت در امانت (ابوعجور، ۲۰۱۰: ۴۴؛ طباره، ۱۹۶۶: ۴۴).

ولی یهودیان معاصر بسیار مختلف هستند. یهودیان شرق اروپا که بزرگ‌ترین گروه‌های آنان در اوکراین و روسیه حضور دارند و خود به دو گونه یهودیان متدین و یهودیان سکولار تقسیم می‌شوند. یهودیان غربی که به دو گونه یهودیان ارتودوکسی و یهودیان لائیک مشهورند. یهودیان آمریکای لاتین که به زبان‌های اسپانیایی و پرتغالی سخن می‌گویند. یهودیان جهان را با وجود تنوع و پیچیدگی گروه‌هایشان می‌توان به سه گروه کلی تقسیم کرد:

۱. یهودیان خارج فلسطین که دارای هویتی مسیحی همراه با صبغه یهودی هستند؛
۲. یهودیان داخل وطن صهیونی که هویت جدیدی دارند و با گذشته‌شان ارتباطی ندارند. این گروه به زبان عبری سخن می‌گویند و در اسرائیل متولد شده‌اند و «صابرا» نامیده می‌شوند.
۳. یهودیان ارتودوکسی که گروه اندکی هستند و خارج از مرزهای فلسطین زندگی

1. Etymology.

می‌کنند، ولی هویت یهودی خود را حفظ کرده‌اند (مسیری، ۲۰۰۲: ۳۵). اصطلاح یهودی بعد از هجرت بنی‌اسرائیل به بابل به وجود آمد. زبان یهودی از زبان بابلی تأثیر پذیرفته است. یهودیان در سلوک دینی خود از عوامل مذهبی ایرانی، بابلی و هلینی تأثیر عمیقی پذیرفته‌اند (همان: ۱۹)، مانند خورشیدپرستی یا پرستش خدای ادونای یا الهه خورشید به نام «Adonis» (احمد، ۱۹۶۹: ۲۲۶). در تعاریف گوناگونی که صهیونیست‌ها و یهودیان درباره خود ارائه کرده‌اند تأکید بر سه ملاک دیده می‌شود:

نخست، ملاک نسبی و خونی که جنس یهودی را با خون مرتبط می‌داند؛ دوم، ملاک فرهنگی و تراثی: یهودیان گروهی هستند که دارای سرگذشت و تاریخ مشترک بوده‌اند و در طول چهار هزار سال، این رابطه نزدیک در بین یهودیان حفظ شده است. این، یک اعتقاد مشترک نیست که ایشان را گرد هم آورده است، بلکه نوعی روش رمزی است که آن‌ها را در سراسر جهان در طول قرون به یکدیگر متصل کرده است. سوم، ملاک دینی و تعاریف گذشته که صهیونیست‌ها آن را نمی‌پذیرند و تلاش می‌کنند قداست هویت یهودی را بازگردانند. پس یهود امت برگزیده خداوند است که مصدر این قداست دین است و تفکیک بین قومیت یهود و عقیده یهودی ممکن نیست. یهود، امتی مقدس و کیانی برتر است که قداست آن به خاطر ارتباط خاص بین خدا و امت یهود است. این دیدگاه بر آن است که خداوند در این امت حلول کرده است. این نظریه، تنها یک تعریف اعتقادی نیست بلکه دارای نتایج قانونی و اقتصادی است، به طوری که یک شهروند صهیونیست حقوقی دارد که سایر شهروندان در اسرائیل فاقد آن هستند (مسیری، ۲۰۰۲: ۶۳).

یهودیان بیش از بیست قرن با نشاط برای نشر دین خود از بین ملت‌ها تلاش کردند. این دعوت‌کنندگان همه از داخل فلسطین نبودند، بلکه کسانی بودند که از دین پیروی می‌کردند و یهودیت در مناطق مختلفی از اروپا، آمریکای لاتین، روسیه و... منتشر شد (احمد، ۱۹۶۹: ۱۳۰).

یهود معاصر پیامبر ﷺ از قبیله شمعون بودند و چون پیامبر از بین آن‌ها انتخاب نشده بود به شدت نسبت به مسلمانان حسد می‌ورزیدند. آن‌ها خود را برتر از سایر اقوام می‌دانستند (عبدالرحمن، ۱۹۶۸: ۳۳/۱). باید بین شریعت موسوی و تعصب اسرائیلی

صهیونی تفاوت گذاشت. بنی اسرائیل پیش از شریعت موسوی وجود داشتند، آن‌ها حضرت موسی ع‌ی‌ا‌س‌ا را آزار می‌دادند: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تَتُذَوْنَنِي﴾ (صف / ۵)؛ و یاد کن هنگامی را که موسی به قومش گفت: ای قوم چرا آزارم می‌دهید؟

مفهوم برتری نژادی که اصل هر نوع بدی است، در بین این گروه وجود داشت و آنان گمان می‌کردند که فرزندان خدا و برگزیده هستند (همان: ۱۷۴/۲؛ ر.ک: مائده / ۱۸).

یهودیان معاصر زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم احتمالاً از گروه قبایله بوده‌اند. اگرچه فرقه قبایله در قرن ۱۳ میلادی به صورت یک گروه صوفی‌اندیش شکل گرفت، پیش از آن به عنوان گروهی که دارای فرهنگ شفاهی و منقولات هستند، از این اصطلاح استفاده می‌شد. از اصطلاح قبایله به مفهوم کنایه از حکمت باطنی و امور غیبی در نزد یهود استفاده می‌شده است و به آن «خوخماه نستارا» گفته می‌شد. ولی در تلمود یهودی، این اسم به معنای اقوال شفاهی انبیا و تورات شفاهی اطلاق می‌شد. پس از قرن ۱۳ میلادی به تدریج این اصطلاح به معنای «حکمت باطنی» به کار برده شد. قبایله گروهی از متصوفه بودند که با معانی حروف و کلمات و ارقام و معجزاتی که انسان به این وسیله انجام می‌دهد سرگرم بودند (شامی، ۲۰۰۲: ۱۲۹).

عقیده برتری نژادی و اینکه یهود قوم برگزیده خداوند هستند، همچنان در بین یهودیان وجود دارد. به عقیده آنان، سایر ملت‌ها همچون حیواناتی هستند که برای بهره‌گیری بهتر یهود از آن‌ها، به صورت انسان آفریده شده‌اند و باید در خدمت یهود باشند (محمد عیسی، ۲۰۰۷: ش ۴۱۱/۶۸). یهودیان همواره با مسیحیان و مسلمانان دشمنی داشته و آن را نسل به نسل منتقل کرده‌اند (احمد، ۱۹۶۹: ۱۷).

بنابراین هرچند نمی‌توان به صراحت گفت که یهود معاصر همان یهود زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است، عملکردها را می‌توان بر اساس اصول اسلامی و اخلاقی ارزیابی نمود (محمود زقوت، ۲۰۱۰). صهیونیسم، حرکتی غریب، سیاسی و استعماری بوده است که با استفاده از ابزارهای دینی در قرن نوزدهم تشکیل شد و مردم فلسطین را هدف گرفت و هدفش تسلط بر مناطق راهبردی عربی بود (خلیل، ۱۹۹۲: ۱۲۹). این حرکت دارای مبادی تفکری خودمحورانه، متکبرانه و توسعه‌طلبانه است و قرآن کریم بی‌تردید با چنین مبانی روی سازگاری ندارد و در مقابل رفتارهای ظالمانه ایستادگی می‌نماید.

مبانی عملیات روانی در قرآن کریم

عملیات روانی تاکتیک‌های متعددی دارد؛ مانند دروغ بزرگ، دشمن‌سازی، استفاده از قالب‌های استعاره‌ای، انسانیت‌زدایی از حریف، برجسته‌سازی و بزرگ‌نمایی عیوب، انگاره‌سازی، شعارخوانی، استفاده از نمادها و... (جنیدی، ۱۳۸۹: ۱۶۵؛ شیرازی، ۱۳۷۶: ۲۳۱). بی‌تردید قرآن از همه این روش‌ها به خاطر تناقض با اصول اخلاق اسلامی استفاده نمی‌کند. قرآن کریم با روش‌های گوناگون بر مخاطب یهود تأثیر می‌گذارد، برخی از این روش‌ها عملیات روانی محسوب می‌شوند؛ مثلاً تأکید بر دشمن بودن یهود برای مسلمانان، در صورت فهم صحیح می‌تواند موجب ارتقای سطح همبستگی اجتماعی در جوامع اسلامی و هوشیاری در برابر کید و نیرنگ دشمنان اسلام گردد، ولی متأسفانه در جوامع اسلامی به ویژه در سال‌های اخیر، نسبت به یهود ابزاری برای تحقیر، به انحطاط کشاندن فرق و مذاهب، انسان‌ها و یا حتی جوامع یهودی شده است تا آنجا که پیدایش تشیع نیز به یهود نسبت داده می‌شود یا یک گروه یهودی مثلاً فلاشا به خاطر ارتباط با یهود اسرائیل سرزنش می‌شوند (ادریس، ۱۹۹۳: ۵۵). به عبارت دیگر، این ابزار مفید در جهت عکس و برای ایجاد تفرقه و دشمنی در بین جامعه اسلامی به کار گرفته شده است. این نوع برداشت از آموزه‌های قرآنی، ناشی از برداشت سطحی از قرآن است و با این وضعیت نمی‌توان از جامعه اسلامی انتظار ایستادگی در برابر دشمن فریبکاری چون صهیونیسم داشت.

قرآن کریم که منبع اخلاق و سرچشمه حقایق و معارف است، در عملیات روانی نیز پایبند اصول اخلاقی و دینی است و در این عملیات هیچ کدام از این اصول نادیده گرفته نمی‌شود. در واقع عملیات روانی قرآن کریم نیز یک حرکت تربیتی در جهت رشد و ارتقای انسان است نه نابودی وی (نجار، ۱۴۲۶: ۳۰۸)، در حالی که عملیات روانی در سراسر جهان، مبتنی بر دروغ، شایعه‌پراکنی، تحقیر، انسانیت‌زدایی، تفرقه‌افکنی، تعمیم افراطی، غلو، انتقال و تسری دادن، وارونه کردن اطلاعات، برچسب زدن، تمسخر، توهین و... است (جنیدی، ۱۳۸۹: ۸۱-۱۶۵)، ولی در قرآن کریم عملیات روانی درباره یهود، مبتنی بر تبیین حقایق، از بین بردن غرور، سرزنش، دعوت به حقیقت،

تهدید و ... در نزد یهود است. در عملیات روانی در قرآن، هدف بر خلاف عملیات روانی در غرب، تخریب و نابودی انسان‌ها یا تنها سرکوب کردن جوامع انسانی نیست، بلکه هدف تأثیرگذاری بر جوامع انسانی به منظور اصلاح، ارتقا و رشد انسان است و این راز موفقیت و ماندگاری آن است؛ زیرا عملی که مبتنی بر حقیقت و راستی باشد، باقی می‌ماند، ولی عملی که بر دروغ بنا شده باشد، ممکن است در کوتاه‌مدت اثری داشته باشد، ولی بالاخره بنای پوشالی آن سرنگون خواهد شد و آن را نمی‌توان یک عمل پایدار به شمار آورد: ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبْدُ فَيَدْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ (رعد/۱۷)؛ خداوند حق و باطل را چنین [مثل] می‌زند و اما کف به کناری می‌رود، ولی آنچه به مردم سود می‌رساند، پس در زمین می‌ماند.

می‌توان گفت که در عملیات روانی، روش قرآن کریم صحیح‌تر است. قرآن کریم از روش‌های مختلفی برای عملیات روانی بهره می‌گیرد. با ملاحظه مبانی و اصول مسلم قرآنی، این عملیات روانی شکل‌ها و مصادیق مختلفی می‌تواند پیدا کند. برخی از این مبانی عبارت‌اند از: ایمان به خداوند، یقین به فرجام درستی، صبر و بردباری، حقیقت‌گویی، مبارزه با شرک، کفر و ظلم، حق‌طلبی، امیدواری و کرامت انسانی. این مبانی بر روش عملیات روانی در مقابل یهود تأثیرگذار است که موارد زیر از مصادیق آن است.

تاکتیک‌ها و تکنیک‌ها که در عملیات روانی از آن به عنوان روش‌ها و شگردها نیز یاد می‌شود، در تهیه پیام روانی، تبلیغات، شایعات، شیوه‌های تأثیرگذاری بر مخاطب و به طور کلی بر تمام کنش‌ها و واکنش‌های روانی، نقش و کاربرد فراوان دارد. تاکتیک به معنای قواعد روشن و سیاست‌های کلی است که تکنیک‌ها بر اساس آن پی‌ریزی می‌شود (ولی‌وند و نیازی، ۱۳۹۱: ۶۹).

انواع عملیات روانی

عملیات روانی به سه طریق علنی، شبه علنی و سرّی انجام می‌شود. برخی از روش‌های عملیات روانی علنی یا شبه علنی را می‌توان در نمونه‌های ذیل جستجو کرد.

الف) عملیات روانی علنی

۱. تاکتیک روشنگری

این تاکتیک برای جلب اعتماد مخاطب اجرا می‌شود و ابزاری مؤثر برای آماده کردن و اقناع و ایجاد اطمینان نزد مخاطب به منظور تحقق اهداف عملیات روانی است و در حوزه تمام مخاطبان کاربرد دارد و دامنه تأثیر آن بسیار گسترده است (همان: ۷۴). یهودیان خود را دوستان خداوند، قوم برگزیده خداوند، فرزندان ابراهیم و قوم برتر معرفی می‌کنند. قرآن کریم، برتری ظاهری بنی اسرائیل را در برخی موارد می‌پذیرد و ویژگی روحی یا فکری ممتاز ایشان را انکار نمی‌کند، ولی یادآور می‌شود که آنچه سبب برتری یک جامعه یا انسان در نزد خداوند است، تنها تقوا و اطاعت از وی است و ایشان را به خاطر این تفکر اشتباه سرزنش کرده و آن‌ها را در برابر خداوند با سایر بندگان برابر معرفی می‌کند:

«وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ» (مائده / ۱۸)؛ و یهودیان و مسیحیان گفتند: ما پسران خدا و دوستان او هستیم.

«يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَلَّنِي فُضِّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ» (بقره / ۴۷)؛ ای بنی اسرائیل نعمت مرا که بر شما ارزانی داشتم به یاد آورید و اینکه من شما را بر جهانیان برتری بخشیدم.

«إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات / ۱۳)؛ در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا خودنگهدارترین شماست.

۲. تاکتیک رعب

یکی از شیوه‌های مؤثر در عملیات روانی، ایجاد ترس در میان صفوف دشمن و حامیان آن‌هاست (کمالی کلیمانی، ۱۳۸۸: ۱۴). خداوند در قرآن کریم بارها داستان بسیاری از پیامبران و ظالمانی را که در نزد یهود شناخته شده بودند، یادآوری می‌کند؛ مانند داستان فرعون و موسی، قارون، نوح، داود، سلیمان و.... کارکرد این داستان‌ها برای مخاطب یهود، یادآوری سرانجام فرمان‌برداری و نافرمانی الگوهای شناخته‌شده در نزد ایشان است؛ چون آن‌ها فرعون را می‌شناختند و از قدرت و شوکت وی اطلاع داشتند و باز خود سرکشی و خودبرتربینی می‌کردند (منصورنژاد، ۱۳۸۸: ۱۱۴)، لذا خداوند به یهود

یادآوری می‌کند که او با هیچ کس عهد و پیمانی برای حمایت دائم نبسته است: ﴿قُلْ أَخَذْتُ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَكُمْ﴾ (بقره / ۸۰)؛ بگو آیا پیمانی از جانب خدا گرفته‌اید؟! تا آنکه خدا از پیمان‌ش تخلف نرزد.

حمایت وی در گرو اطاعت و فرمان‌برداری از اوست و این پیام برای هر دوی مسلمانان و یهود است. بنابراین هیچ چیز سبب برتری یهود بر دیگران نیست، مانند قبله، هوش برتر، قدرت و ثروت بیشتر (طنطاوی، بی‌تا: ۵۳۸؛ رک: بقره / ۱۷۷؛ توبه / ۶۹؛ فجر / ۱۰).

۳. تاکتیک استمرار و تواتر

استمرار به معنای پیوستگی است، یک درون‌مایه تبلیغاتی در مدت‌زمان طولانی و با تکرار زیاد تبلیغ می‌شود و به تدریج به مفهوم اول (منظور اصلی) و مفهوم آخر (برداشت مخاطب) به هم نزدیک و در وضعیت مطلوب بر یکدیگر منطبق می‌شوند (ولی‌وند و نیازی، ۱۳۹۱: ۷۳). مسئله دشمنی با قومی که کمر به نابودی مسلمانان بسته (شبیر، ۱۴۱۰: ۱۶) و قرآن و حقانیت فرستاده خداوند را با وجود علم به درستی آن انکار کرده‌اند، می‌توان با تکنیک استمرار دنبال کرد. شاید بتوان با قاطعیت گفت که هیچ موضوعی در قرآن کریم به اندازه آیات مربوط به بنی‌اسرائیل و داستان آن‌ها حجم زیادی از آیات را به خود اختصاص نداده است و بسیاری از آیات با مضامین مشابه و کلمات شبیه به هم تکرار می‌شوند.

۴. تاکتیک شیفتگی

این تکنیک به منظور ایجاد شیفتگی در نزد مخاطب غیر خودی برای داشتن امکانات عامل عملیات روانی و ایجاد علاقه و حس افتخار در نزد مخاطبان خودی به کار می‌رود (همان: ۷۸). بسیاری از مفاهیمی که در قرآن کریم آمده است، از آرزوهای دیرین یهود است، مانند تسلط بر جهان و ایجاد امنیت در منطقه سینا:

﴿وَسُحْرَةُ تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَلْبُثُ بِالذَّهْنِ وَصَنِغَ لِلْأَكْلِينَ﴾ (مؤمنون / ۲۰)؛ و درختی که از کوه پربرکت طور سینا بیرون می‌آید که با روغن و نان خورشی برای خوردندگان می‌روید.

منطقه سینا یکی از مناطقی است که شاهد بیشترین درگیری و ناامنی در طول تاریخ

بوده است و تا کنون کسی نتوانسته است در این منطقه امنیت را برقرار نماید. درخت زیتون، تورات و انجیل، نماد هدایت، امنیت و رهبری است (سیوانتوس، ۱۳۷۸: ۱۲۴؛ سفر تثئیه، ۸: ۸ و ۱۱: ۶۱). خداوند رویدن درخت امنیت و صلح را در این منطقه نوید می‌دهد. در نامه‌ها و مکاتیب الرسول ﷺ نیز نوید برقراری امنیت برای اهل کتاب بدون اجبار به تغییر دین و آیین داده شده است:

ولا یغیر حق من حقوقهم ولا ملّتهم، ولا یغیروا أسقف من أسقفیته ولا راهب من رهبانیته ولا واقها من وقیهاه (بیهقی، ۱۴۰۵: ۳۸۵/۵).

قرآن کریم این امکانات را برای انسان‌های نیکوکار معرفی می‌کند (ر.ک: انبیاء/ ۱۰۵؛ قصص/ ۵) و چون مخاطب یهود به وجود خداوند و آخرت باور دارد، لذا آن‌ها را به حقیقت فرا می‌خواند (ر.ک: آل عمران/ ۶۴؛ طنطاوی، بی‌تا: ۶۳۵).

۵. تاکتیک محدود کردن مجاری کسب خبر

این تکنیک در حوزه داخلی دوست و بی‌طرف تأثیرگذار است. هدف اصلی از اجرای این تکنیک ایجاد مانع در روند انتقال پیام دشمن و گروه‌های مخالف به مردم است که به طور عمده از طریق رسانه‌ها انجام می‌شود. قرآن کریم بر کاربرد این اصل بسیار تأکید می‌کند. این روش در سه مرحله انجام می‌شود. مرحله نخست، منع از ارتباط با اهل کتاب و مشرکان: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا» (آل عمران/ ۱۱۸)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از غیر خودتان [دوست] همراز مگیرید. آن‌ها از هر گونه تباهی [و فساد فرهنگی] درباره شما کوتاهی نمی‌کنند. مرحله دوم، تحقیق و تفحص: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» (حجرات/ ۶). مرحله سوم، انکار خوش‌باوری و اعتماد به یهود و همنشینی با آن‌هاست (قاسمی، ۱۳۹۱: ۸۶).

۶. تاکتیک قاطعیت در کلام و عمل

پیام باید اطمینان‌زا باشد و شک‌برانگیز نباشد و در آن از کلمات شاید، احتمالاً، اگر ... استفاده نشود؛ زیرا پیام هر چه محکم‌تر باشد، بیشتر مخاطب را به تأمل وادار می‌کند. در قرآن کریم، مفاهیم مربوط به یهود با کلمات تأکید همراه است و کلمات مبهم و تردیدآمیز کمتر به چشم می‌خورد. به همین منظور، از انواع تأکیدها مانند «إِنَّ»،

«أَنَّ»، «نون تأکید مثقله» و «ضمیر فصل» همان طور که در آیات گذشته دیده می شود استفاده کرده است.

۷. تاکتیک تفرقه

در این تاکتیک با تکیه بر بسترهای اختلاف انگیز در موضوعات تاریخی، قومی، دینی، طبقاتی، شخصی و... تلاش می شود تا بر دامنه و عمق اختلافات بین صفوف دشمن به متحدانش افزوده گردد. این تاکتیک در عملیات روانی، تاکتیکی و تحکیمی علیه گروه های دشمن و مخالف کاربرد دارد (ولی وند و نیازی، ۱۳۹۱: ۷۷). خداوند بین یهود تفرقه می اندازد و آن ها را نسبت به ادامه راه و روش قبلی مردد می کند: «لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ» (آل عمران / ۱۱۳)؛ همه اهل کتاب یکسان نیستند؛ از اهل کتاب، گروهی قیام کننده اند که آیات خدا را در شبانگاهان می خوانند در حالی که آنان سجده می نمایند. نکته دیگر بیان قرآن کریم در آن زمان این است که یهودیان نیز در برابر اسلام موضع یکسانی نداشتند و برخورد همراه با عطف با گروهی که دشمنی زیادی با مسلمانان نداشتند، می توانست در ایجاد تفرقه در بین آنان مؤثر باشد. خود این بیان نشان می دهد که برخی از اهل کتاب خواستار علم به حکم خوردن طعام مسلمانان از جانب پیامبر بودند، وگرنه صدور این عبارت، بی فایده و خلاف مقتضای حکمت است: «وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ» (مائده / ۵)؛ غذای شما برای آنان حلال است.

ب) عملیات روانی سرّی

عملیات روانی به سه شکل علنی، شبه علنی و سرّی انجام می شود (جبوری، ۱۴۳۰: ۲۲). به نظر می رسد که می توان روش های گذشته را جزء روش های علنی به شمار آورد و روشی را که در ادامه اشاره می شود، جزء روش های سرّی دانست. یکی از روش های منحصر به فرد عملیات روانی در قرآن کریم که در عملیات روانی متداول نظیر ندارد و راهبرد آن به مراتب بیش از سایر روش هاست، استفاده از قابلیت ها و توان دشمن در تفهیم حقیقت است. این روش در عملیات های روانی نظیر ندارد؛ چون همیشه بیگانه خواستار تحمیل قدرت خارجی بر دشمن است و استفاده از این روش نیازمند شناخت

کامل و حتی دقیق‌تر از خود دشمن به وی است، زمانی که کلامی را به کار می‌برد که به صورت ناخودآگاه به خاطر پیشینه تاریخی و فرهنگی در وی ایجاد ترس و اضطراب و دلهره یا تأمل و تردید می‌کند یا در مواقع خاص از یهود درخواستی می‌کند که آن‌ها را به چالش می‌کشانند، چون خداوند با علم بی‌انتها از کنه وجود مخاطب خود آگاه است و وی را در تنگنا قرار می‌دهد، نمونه آن فرمان درخواست مرگ است که البته یهود آن را انجام ندادند؛ زیرا به حقانیت خود اعتمادی نداشتند: ﴿قَتَمُوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (بقره/ ۹۴)؛ پس اگر راست می‌گویید آرزوی مرگ کنید. مواردی از این تاکتیک را می‌توان در نمونه‌های ذیل بررسی کرد.

۱. حروف مقطعه

۲۸ سوره از قرآن کریم با حروف هجایی مقطع شروع می‌شود. قرآن‌پژوهان و مفسران دیدگاه‌های مختلفی را درباره مفهوم این حروف ارائه کرده‌اند. برخی آن‌ها را سری بین خدا و رسول دانسته‌اند. عده‌ای نیز آن‌ها را حروفی دانسته‌اند برای ساکت کردن مشرکان. گروهی نیز آن‌ها را حروفی برای اشاره به مفاهیم داخل سوره دانسته‌اند. برخی هم آن‌ها را علامت‌های اختصاری برخی کلمات دانسته‌اند؛ مثلاً «الر» به معنای «الله الحکیم الرؤوف». برخی آن را نشانه‌هایی از حروف به کار رفته در سوره پنداشته و برخی آن را با خط هیروگلیف تفسیر کرده‌اند (عدل، ۱۳۸۸: ۵۴). برخی آن را دارای اعجاز عددی یا موسیقایی دانسته‌اند (بازرگان، ۱۳۷۹: ۵۱). برخی مستشرقان این حروف را نشانه مصاحف صحابه یا نام ایشان دانسته‌اند (طاهر، ۱۳۷۲: ۱۸).

علمای اسلام، حساب جمل را نیز از نظر دور نداشته و سعی کرده‌اند تا بر آن مبنا نیز راه حلی برای حروف آغازین بیابند. از قول مقاتل بن سلیمان نقل کرده‌اند که گفته است: ما حروفی را که در آغاز سوره‌ها قرار دارد حساب کردیم، با حذف مکثرات بالغ بر ۷۴۴ می‌شود که مدت بقای این امت است (بلخی، ۱۴۲۳: ۲۰۳/۵). طبیعی است که خطا بودن نظر وی پس از انقضای زمان مزبور روشن گردید. علی بن فاضل مجاشعی نحوی نیز می‌گوید: این حروف را با مکثرات آن حساب کردم، بالغ بر ۳۰۶۵ بود و آن را مربوط به عمر امت اسلامی دانسته است. در کتاب *روح المعانی* روایتی از عمر بن

عبدالسلام آمده است که حضرت علی علیه السلام واقعه معاویه را با حساب جمل از «جمعق» استخراج کرد و این دلالت بر جواز این عمل می‌کند (طاهر، ۱۳۷۲: ۲۱).

پیشینه حساب جمل به فرقه عرفانی قبالیه باز می‌گردد و از بین آن‌ها به مسلمانان راه یافته است. صرف نظر از مفاهیمی که برای این حروف مقطعه بیان شده است، درباره این حروف در روایات تاریخی مسئله‌ای مطرح شده که با عملیات روانی در رویارویی با یهود ارتباط دارد. در روایت آمده است که پس از نزول برخی سوره‌های دارای حروف مقطعه، یهود معاصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که از فرقه‌ای بودند که برای حروف ارزش عددی قائل بودند، سنّ جامعه اسلامی را بر اساس حروف مقطعه ۷۰ سال محاسبه کردند، ولی هنگامی که حروف دیگر را شنیدند، از محاسبه خود منصرف شدند. این مسئله که قرآن کریم از حروف به شکلی استفاده کرده است که برای یهودیان آن زمان که جزء چنین فرقه‌ای بودند، نوعی عملیات روانی است و وجود این حروف در ابتدای دو سوره بزرگ بقره و آل عمران که به صورت کلی مربوط به بنی اسرائیل و یهود است، مفهوم خاصی برای این گروه از یهودیان داشته است، اگرچه ممکن است که حروف مقطعه به صورت کلی به این منظور نازل نشده باشد (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱/۲۲۳).

فرقه قبالیه یا همان کابالا اگرچه پس از قرن سیزده میلادی شکل گرفت، ریشه در کتاب «زهر» دارد که از نگاشته‌های شمعون بود. قبالا به معنای پذیرش منقولات شفاهی است که بنی اسرائیل آن را از کتاب «زهر» پذیرفته‌اند. طبق دیدگاه نولدکه یهودیان مدینه از طبقه کاهنان بودند (علی، ۱۴۱۳: ۵۲۱/۶). این کتاب برای حروف ارزش عددی قرار داده است. در زبان عبری حروف به صورت متصل در کلمه مفهوم دارند و به صورت جدا نیز دارای معنا هستند (کرمانی، ۱۳۸۷: ش ۳۱/۱۵-۴۵). روایت مذکور هرچند ارزش عددی برای حروف مقطعه را نفی می‌کند، ولی برخی از آن نیز نفی نشده است، به این معنا که در برخی موارد ممکن است حروف مقطعه دارای ارزش عددی باشند، اما اینکه این حروف دارای این معنا هستند یا نه، در اینجا مورد بحث نیست، بلکه این مسئله مهم است که با توجه به روایت، این حروف یهودیان معاصر پیامبر صلی الله علیه و آله را از کوتاه بودن عمر جامعه اسلامی ناامید کرده است. در روایت روشن نیست که چرا یهودیان ارزش عددی حروف را درباره عمر جامعه اسلامی دانسته‌اند. ولی این حروف

برای مخاطب بنی اسرائیل مفهوم خاصی دارد که حتی شاید برای یک مسلمان قابل فهم نباشد یا اصلاً اهمیت نداشته باشد. به عبارت دیگر، شنیدن حروف «الم» برای مخاطب مسلمان، پیام مخاطب یهود عصر پیامبر ﷺ را ندارد. قرآن کریم از شیوه‌ای استفاده کرده که پیش از این در یهودیت و مسیحیت سابقه داشته است. مبهم بودن مفهوم و شکل جدید و بی‌سابقه کاربرد این حروف برای ایشان ترسی ایجاد کرده است که با حساب حروف ابتدایی بقره و آل عمران که مدنی‌اند به نزد پیامبر ﷺ آمده و سپس فهمیده‌اند که پیش از این در مکه نیز حروف دیگری نازل شده است. بنابراین این حروف دارای عملیات روانی بر روی مخاطب یهودی از فرقه قبالیّه زمان معاصر پیامبر ﷺ بوده است و خود ابهام و گنگ بودن آن و اینکه آن‌ها دقیقاً نمی‌توانستند به مفهوم این حروف دست یابند، این تهدید را برای ایشان افزایش داده است. اینکه مستشرقان تلاش کرده‌اند آن را غیر وحیانی جلوه دهند و بدون هیچ مستند تاریخی آن را مربوط به مصاحف صحابه یا نام ایشان معرفی کنند، نشانگر حساسیت آنان به این حروف است. واقعیت حروف مقطعه این است که مانند تمام آیات دیگر دارای ظاهر و باطن هستند. ظاهرشان قابل فهم و تفسیر است، همان‌طور که در روایات و پژوهش‌های مختلف دیده می‌شود و باطنشان سری است بین خدا و رسول که جز پاکان بدان دست نمی‌یابند.

۲. آیه مباهله

خداوند در این آیه اهل کتاب را به مباهله فرا می‌خواند:

﴿قُلْ تَعَالَوْا اَدْعُ اِبْنَاءَنَا وَابْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ فَنَجْعَلَ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾
(آل عمران / ۶۱)؛ پس بگو: بیایید پسرانمان و پسرانتان و زنانمان و زنانتان و خودمان و خودتان را دعوت کنیم، سپس مباهله می‌کنیم و لعنت خدا را بر دروغ‌گویان قرار می‌دهیم.

این آیه و دو آیه قبل از آن درباره هیئت نجرانی نازل شده است. آن‌ها خدمت پیامبر ﷺ رسیدند و عرض کردند: آیا هرگز دیده‌ای فرزندی بدون پدر متولد شود؟ در این هنگام آیه ﴿اِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ...﴾ نازل شد و هنگامی که پیامبر ﷺ آن‌ها را به مباهله

دعوت کرد، آن‌ها تا فردای آن روز از ایشان مهلت خواستند. فردا پیامبر ﷺ آمد در حالی که دست امام علی (علیه السلام) را گرفته بود و حسن و حسین (علیه السلام) در پیش روی او راه می‌رفتند و فاطمه (علیه السلام) پشت سرش بود. در روایتی آمده است که اسقف مسیحیان به آن‌ها گفت:

من صورت‌هایی را می‌بینم که اگر از خداوند تقاضا کنند کوه‌ها را از جا برکنند، چنین خواهد کرد. هرگز با آن‌ها مباحله نکنید که هلاک خواهید شد و یک نصرانی تا روز قیامت بر صفحه زمین نخواهد ماند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۹۱/۱).

این آیه اگرچه درباره مسیحیان نصرانی است، بحث بر سر کاربرد واژه «نبتهل» است. ریشه بهل عبری است و دارای سه معنای محوری و ریشه‌ای تخلیه، کمی آب و نوعی از دعاست (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۱۱/۱). فرق بین ابتهال و تضرع، در مفهوم تخلیه است؛ زیرا در تضرع، انسان از نفس مادی خود منصرف و تخلیه می‌شود و روح او به یاد خداوند مشغول می‌گردد. تفاوت بین بهل و لعن در مفهوم طرد و تخلیه است. معنای محوری در لعن طرد است و در بهل تخلیه، مانند آیه «ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ»، یعنی ما تمایلات شخصی و توجهات نفسانی را برای توجه به خداوند ترک می‌کنیم. پس ابتهال در این آیه به معنای توجه تام به خداوند برای طلب لعن دروغ‌گوست و تنها به معنای لعن نیست و مفهوم آن با لعن متفاوت است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۴۹/۱).

از عبارت مصطفوی روشن می‌شود که وی بین لعن و بهل، تفاوت گذاشته است. ریشه لعن در قرآن کریم ۴۱ مرتبه و ریشه بهل تنها یک مرتبه به کار رفته است. تک کاربرد بودن این ریشه نشانگر ویژگی خاص آن است که در ریشه لعن وجود ندارد. بررسی پیشینه کاربرد این ریشه در متون مقدس می‌تواند این مسئله را روشن نماید. کاربرد این واژه در خطاب به اهل کتاب، با تهدید و عملیات روانی همراه است؛ زیرا کاربرد ریشه بهل در همان معنای اضطراب و لعن و پریشانی، در نزد یهود سابقه داشته است و این نه تنها برای مسیحیان بلکه برای یهود نیز تهدیدآمیز است.

قرآن کریم از واژه‌ای استفاده می‌کند که مفهوم آن در نزد اهل کتاب کاملاً شناخته شده است. بنابراین استفاده آن در سیاقی نو و در اثبات حقانیت اسلام برای

آن‌ها بسیار تهدید‌آمیز و متأثرکننده است. کاربرد نوع واژگان از شگردهای عملیات روانی است که اهمیت فراوانی دارد (ایاز، ۱۹۷۹: ۳۶).

همان‌طور که در روایت نیز آمده است، آن‌ها از ادامهٔ مباحله منصرف می‌شوند؛ زیرا پیامبر ﷺ اهل بیت خود را برای مباحله به همراه می‌آورد که حقانیت آن حضرت را ثابت می‌کند. بنابراین این آیه دارای نوعی تهدید روانی بر ناخودآگاه مخاطبِ یهود آشنا با کتاب مقدس است؛ چرا که این واژه مفهومی از اضطراب و پریشان‌حالی را با خود دارد و بارها در مفهوم عذاب و گرفتاری در کتاب مقدس به کار رفته است. ریشهٔ بهل (בל) در زبان عبری به معنای سرعت، عجل، استعجل، اضطرب، جزع، ذعر، ارتعب، ارب، ارفع و خوف است (مزرخی، بی‌تا: ۴۹). این ریشه در کتاب مقدس بارها به کار رفته است (Ps 6:3, 6:4; Isa 28:21; 2sa 4:1; Eze 26:18; Exe 15:15; Ece 8:3; Jud 20:41; Gen 45:3). این واژه در کتاب مقدس به معنای در معرض ترور قرار دادن، وحشت‌زده کردن، دعا کردن و تقاضا کردن به کار می‌رود (Prideaum, 1811: 56). این کاربرد با مسئلهٔ مباحله در قرآن بسیار نزدیک است؛ کسی که لعن و نفرین نابه‌جا کند، از هستی ساقط می‌شود. بر اساس امثال ۲۱:۲۰، هر کس پدر و مادر خود را لعنت کند چراغش در ظلمت غلیظ خاموش خواهد شد. بنابراین آیهٔ مباحله در خود نوعی تهدید روانی دارد که به دلیل مشابهت واژگان و استفاده از اطلاعات مخاطب به وجود می‌آید.

۳. سورهٔ اسراء

یکی دیگر از نمونه‌های این نوع عملیات روانی در سورهٔ اسراء به چشم می‌خورد. خداوند در ابتدای این سوره از واژه‌ای استفاده می‌کند که برای مخاطب یهود شناخته شده است:

«سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (اسراء / ۱)؛ منزّه است آن که بنده‌اش را شبانه‌گاهی از مسجدالحرام به سوی مسجدالاقصی که پیرامونش را پربرکت کرده‌ایم، سیر داد تا برخی از نشانه‌هایمان را به او بنمایانیم که او شنوا و بیناست.

مفسران واژه «أسرى» را به معنای «سیر شبانه» دانسته‌اند، ولی چند نکته را روشن

نکرده‌اند یا توجیه قانع‌کننده‌ای ارائه نداده‌اند. نخست، فرق سیر با سری که ریشه این واژه است. دوم، علت این سیر شبانه از مسجدالحرام به بیت‌المقدس که موجب شده برخی گمان کنند که مسجدالاقصی همان بیت‌المعمور در آسمان چهارم است. سوم، تناسب بین آیه نخست که بر اساس تفسیر ایشان که در سیاق امتنان است و آیات بعدی که در سیاق تهدید و تخویف است (ر.ک: اسراء/ ۷۴). واژه سری در زبان عبری، عربی و سریانی به معنای حمله نظامی مخفیانه است (فیروزآبادی، بی‌تا: ۳۴۶/۱؛ فیومی، ۱۳۱۳: ۲/۲۷۵).

بی‌توجهی به پیشینه کاربرد این واژه در متون مقدس و مقارنه بین ریشه‌های این واژه که از روش‌های جدید برای دستیابی معنای ریشه‌ای و دقیق واژه است (عبدالطوب، ۱۳۶۷: ۵۴) سبب گردیده در طی قرون مختلف این واژه به مفهوم «سیر شبانه» گرفته شود، بی‌آنکه پاسخی برای این پرسش‌ها پیدا شود. در تورات، ۹ تن از فرماندهان مخفی داود، سرایا نامیده شده‌اند. خداوند از یک لشکرکشی شبانه تنها با یک بنده‌اش خبر می‌دهد، ولی از لفظ سری استفاده می‌کند. تردیدی نیست که آیات ابتدایی این سوره خطاب به اهل کتاب است، بنابراین از واژه‌ای شناخته‌شده در نزد اهل کتاب به ویژه یهود استفاده می‌شود. واژه «سرایا» در زبان عبری و در تورات به معنای سربازان پنهان خداست. در کتاب مقدس، ۹ نفر بدین نام نامیده شده‌اند (تورات، سموئیل ۲، ۸: ۱۷ و ۲۰: ۲۵؛ پادشاهان ۲، ۱۸: ۲۵؛ تواریخ ۱، ۶: ۱۴؛ ارمیا ۵۲، ۲۴: ۲۷) که یکی از آن‌ها «صادوق»، کاتب داوود نبی علیه السلام بود.

به نظر می‌رسد که این واژه در تورات لقب برای عده‌ای خاص بود. هرچند این اصطلاح همچون یک نام به کار رفته است، ولی چون درباره افراد مختلف است، نشان می‌دهد که این واژه یک اصطلاح یا لقب برای گروهی از سربازان مخفی ویژه بوده است. سرایا سرداران سپاه یا کاتبان حضرت داوود علیه السلام بودند. یکی از ویژگی‌هایشان این بود که سربازان خاص خدا نامیده شده‌اند (تورات، تواریخ ۱، ۱۶: ۱۸ و ۳۵: ۴). همین ریشه در واژه «سرایا» درباره حضرت عیسی علیه السلام در قرآن به کار رفته است:

﴿فَكَذَّبُوهُمُ بِآيَاتِنَا فَجَعَلْنَاهُ نَجْمًا اللَّامِقِينَ فَجَعَلْنَاهُ نَجْمًا كَرِيمًا﴾ (مریم/ ۲۴)؛ و از زیر پای او ندا داد که اندوهگین مباش؛ چرا که پروردگارت زیر پای تو سرباز مخفی خود را قرار داده است.

در تورات آمده است که صادوق بن اخطیوب و اخلیملک بن ابیاتار کاهن بودند یا دربارهٔ سرایاه آمده است که پادشاه خواست سرایاه را دستگیر نماید، ولی خداوند ایشان را مخفی نمود (تورات، ار، ۳۶: ۲۶). آنچه دربارهٔ سربازان مخفی در تورات گفته شد، کاملاً با باور قرآنی دربارهٔ عیسی عَلَيْهِ السَّلَام منطبق است که وی به دست کاهنان کشته نشد، بلکه آن‌ها توهّم نمودند که عیسی عَلَيْهِ السَّلَام را کشته‌اند:

﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾ (نساء / ۱۵۷)؛ و حال آنکه وی را نکشتند و او را بر دار نیاویختند، ولیکن [امر] بر آنان مشتبّه شد.

در حالی که عیسی عَلَيْهِ السَّلَام زنده است و خداوند او را به آسمان برده است: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ (آل عمران / ۵۵)؛ در حقیقت من تو را برگرفته و تو را به سوی خویش بالا می‌برم.

سرایا جمع واژه «سَرِیّا» است؛ واژه‌ای که برای حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام به صورت مفرد به کار رفته است: ﴿فَنَادَاهُمَا مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْحَزْنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِیّا﴾ (مریم / ۲۴). بنابراین اصطلاح سرایا برای یهودیان و فرزندان عمران و مریم عَلَيْهِمَا السَّلَام اصطلاحی شناخته‌شده بوده است. بشارت دادن مریم در هنگام اندوه و ناراحتی به اینکه فرزند وی یکی از سرایاه است، می‌توانست برای وی دلگرم‌کننده باشد. چند نکته در فهم آیه نخست این سوره تأثیرگذار است.

۱. اسراء، اتفاقی تاریخی است که روایات آن مستفیض و اطمینان‌آور است و در منابع شیعه و اهل سنت در حدّ مستفیض وارد شده است (ابن فوزان، ۱۴۲۰: ۲۰۱). مفهوم واژه «أسری» با توجه به آنچه گفته شد، لشکرکشی مخفیانه و شبانه است. اهمیت کاربرد این واژه دربارهٔ پیامبر اسلام صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ و حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام آن است که به تنهایی به اندازهٔ سپاهی کارگشاست. البته نباید از نظر دور داشت که سربّه به معنای بخش ممتاز سپاه است (فیروزآبادی، بی‌تا: ۳۴۶/۱؛ فیومی، ۱۳۱۳: ۲۷۵/۲).

۲. آیات پسین که تهدیدی برای یهودیان گنهکار و اخراج آن‌ها از بیت المقدس است (ر.ک: اسراء / ۵).

۳. چرا برای این سفر و عروج روحانی، حرکت از مسجد الحرام تا بیت الاقصی لازم

بود؟ آیا این سفر روحانی در خود مسجدالحرام ممکن نبود؟ توجه به این نکته که در آن زمان بیت المقدس در دست یهودیان و اهل کتاب بود، شاید در تبیین سیر شبانه یا لشکرکشی مؤثر باشد. آیه ۱۱۴ سوره بقره که شأن نزول آن درباره مسجدالاقصی است، می فهماند که در آن زمان مسجدالاقصی احتمالاً در دست دشمنان خداوند بوده است (ر.ک: بقره/ ۱۱۴؛ ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۸۳: ۲۵). به نظر می رسد سیاق آیات ابتدایی سوره اسراء، بیشتر تهدید و تعظیم است تا امتنان (ابن فهد مکی، ۱۴۱۹: ۴۰).

توجه به مسائل یادشده می تواند نشانگر آن باشد که حرکت از مسجدالحرام تا مسجدالاقصی می توانسته یک نوع لشکرکشی ویژه با اهداف خاص باشد. این هدف می تواند تهدید و ایجاد رعب و وحشت در دل دشمنان اسلام باشد. حضور این واژه در قرآن کریم تهدیدی برای یهود به شمار می آید و نمی توان میزان تخویف این واژگان قرآنی را برای یهودیانی که حقانیت این کتاب را همچون فرزندان ایشان می شناسند، تبیین کرد:

﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ (بقره/ ۱۴۶)؛ کسانی که کتاب الهی به آنان داده ایم، همان گونه که پسران خود را می شناسند، او [محمد] را می شناسند.

احتمالاً عبارت لشکرکشی مخفیانه تنها با یک بنده از مسجدالحرام به مسجدالاقصی، برای نشان دادن آیات بزرگ خداوند به اوست. توجه به آیات پسین سوره اسراء که در سیاق تهدید و ارعاب یهودیان و سرکوبی و اخراج آن ها از بیت المقدس است می تواند نشانگر مفهوم دقیق واژه «أسری» باشد. وگرنه چه ارتباطی بین رحمت خداوند بر پیامبرش در معراج و آیات تهدید یهودیان به اخراج از مسجدالاقصی و جنگ بین ایشان و بندگان خدا می توان برقرار کرد؟ (ر.ک: اسراء/ ۷-۴؛ برای اطلاع بیشتر ر.ک: حسینی، ۱۳۹۲: ش ۱/ ۵۱-۷۱).

یکی از نکاتی که می تواند بیانگر میزان تأثیر این عملیات روانی در یهود باشد، سخنان تندی است که برخی مستشرقان مانند ماسینیون، وات مونتگری، مویر، گلدزیهر، اسبانی خوزی، طیلالی و ازیکو تشیرولی درباره این سوره به صورت خاص بیان کرده اند و تمام تلاش خود را برای به سخره گرفتن مضامین این سوره به کار بسته اند یا تلاش کرده اند آن را از سنخ اساطیر ایرانی درباره مانی و زرتشت معرفی کنند

و خبر اسراء را تلاشی اموی در جهت اعاده حیثیت از شهرهای شام جلوه دهند و در آن تشکیک نمایند (حاج، ۲۰۰۲: ۱۶۸/۱ و ۱۶۵/۲). برخی بر این باورند که حادثه اسراء، محوری برای عملیات روانی مشرکان علیه اسلام است و صحت این حادثه بزرگ را پذیرفته‌اند (نوفل، ۱۴۰۷: ۳۴). این مسئله نشان می‌دهد که این سوره همچنان برای مخاطب یهودی تهدیدآمیز است (جرجی، ۱۹۹۹: ۷۳).

نتیجه‌گیری

۱. نوعی از بیان در قرآن کریم وجود دارد که قابل تطبیق با عملیات روانی است و نتیجه شناخت کامل و دقیق از دشمن می‌باشد. قرآن زیرکانه از این روش بهره برده است و چون عملیات روانی در قرآن کریم مبتنی بر حقیقت و صداقت است، در طول تاریخ از قدرت آن کاسته نشده و همواره در مخاطب یهودی تأثیرگذار و تهدیدآفرین بوده است.

۲. نوعی از عملیات روانی در رویارویی با برخی رذایل اخلاقی مانند خودبزرگ‌بینی، ظلم، خودمحوری و... در قرآن کریم به کار رفته است. هرچند اسرائیلی‌های معاصر را با دلایل متقن تاریخی می‌توان چه از جهت اعتقادات و چه از جهت رفتار و کردار دنباله‌رو یهود معاصر پیامبر ﷺ دانست، این رویارویی با عملکرد ناپسند آن‌هاست و خداوند از این نوع خودبزرگ‌بینی و تکبر بیزار است. این اختصاصی به یهود معاصر پیامبر ﷺ ندارد و می‌تواند همه یهودیان و مسلمانان خودمحور و خودبزرگ‌بین را شامل شود و مسلمانان در وهله نخست باید تلاش کنند تا این رذایل اخلاقی را از وجود خود پاک نمایند.

۳. برای فهم صحیح و کامل بسیاری از آیات که خطاب به اهل کتاب است لازم است به کتاب مقدس و پیشینه کاربرد آن الفاظ یا مفاهیم مراجعه نمود. این به معنای منع بودن کتاب مقدس در فهم قرآن کریم نیست، بلکه کشف افق ذهنی مخاطبی است که این واژگان درباره وی نازل شده است و مفسر را به مفهوم دقیق واژگان نزدیک‌تر می‌کند. شایان ذکر است که بیشتر مفاهیم شناخته‌شده در نزد یهود در ساختاری جدید و طرحی نو به کار می‌رود که در هماهنگی کامل با ساختار اندیشه اسلامی است، مانند مفهوم حروف مقطعه، مباحله یا سریّه که در ساختار جدید قرآنی،

نقش جدیدی را ایفا می‌کند. البته باید توجه داشت که گاه مفاهیم پویا هستند و تحول معنایی می‌تواند به شکل‌های گوناگون نسبت به مفهوم واژه در کتاب مقدس به کار رود.

۴. بررسی روش‌های تأثیرگذاری بر مخاطب یهود در قرآن کریم نشان می‌دهد که قرآن کریم از انواع عملیات روانی، علنی، سری و... بهره برده است و نیز روش‌هایی که ممکن است دانش عملیات روانی از آن بی‌خبر باشد.

کتاب‌شناسی

۱. کتاب مقدس.
۲. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، بیروت، مطبعة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۳. ابن فوزان، الارشاد الى صحیح الاعتقاد، سعودی، دار ابن جوزی، ۱۴۲۰ ق.
۴. ابن فهد مکی، محمد، لحظ الالفاظ بذیل طبقات الحفاظ، بی‌جا، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۵. ابو عجور، محمد، اليهود اعداء الله و قتلة الانبیاء، قاهره، دار الکلمة، ۲۰۱۰ م.
۶. احمد، ابراهیم خلیل، اسرائیل فتنه الاجیال، العصور القادیمه، بی‌جا، مکتبه الوعد العربی، ۱۹۶۹ م.
۷. ادیس، محمد جلاء، یهود الفلاشا، اصولهم و معتقداتهم و علاقتهم باسرائیل، قاهره، مکتبه بولی، ۱۹۹۳ م.
۸. ایاز، فرید، دراسات فی الاعلام الاسلامی و الحرب النفسیه، بغداد، دار الرشید، ۱۹۷۹ م.
۹. بازرگان، عبدالعلی، حروف مقطعه قرآن، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۰. بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار احیاء التراث الاسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۱۱. بیهقی، احمد بن حسین، دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشریعه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. جبوری، جاسم محمد هذال، الحرب النفسیه المضادة للرسول فی دعوته الاسلامیه، بغداد، المکتبه الاسلامیه، ۱۴۳۰ ق.
۱۳. جرجی، فادی اسعد، خبر الاسراء و المعراج، بیروت، الجامعة الامریکیه فی بیروت، ۱۹۹۹ م.
۱۴. جنیدی، رضا، تکنیک‌های عملیات روانی، مشهد، به‌نشر، ۱۳۸۹ ش.
۱۵. حاج، ساسی سالم، نقد الخطاب الاستشراقی، بیروت، دار المدار الاسلامی، ۲۰۰۲ م.
۱۶. حسینی، بی‌بی زینب، «نبرد مخفی از منظر قرآن کریم با نگاهی به واژه سربا»، مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.
۱۷. خالدی، عبدالفتاح، الشخصیه اليهودیه من خلال القرآن، دمشق، دار القلم، ۱۴۱۹ ق.
۱۸. خلیل، علی، اليهود بین النظریه و التطبيق، دمشق، اتحاد الکتاب العربی، ۱۹۹۲ م.
۱۹. دوسری، عبدالرحمن، اليهود و الماسونیة، قاهره، دار السنه، ۱۹۹۴ م.
۲۰. ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، اسباب النزول، تهران، نی، ۱۳۸۳ ق.
۲۱. سیوانتوس، لوئیس، زیتون‌کاری، ترجمه کریم احسانی، شیراز، نوید شیراز، ۱۳۷۸ ش.
۲۲. شامی، رشاد، موسوعة المصطلحات الدینیة اليهودیه، قاهره، المکتب المصری، ۲۰۰۲ م.
۲۳. شبیر، محمد عثمان، مخاطرات الوجود اليهودی علی الامة الاسلامیه، کویت، مکتبه المنار، ۱۴۱۰ م.
۲۴. شیرازی، محمد، جنگ روانی و تبلیغات، تهران، دبیرخانه همایش علمی بررسی نقش تبلیغات در جنگ، ۱۳۷۶ ش.
۲۵. صالح، محمد ادیب، اليهود فی القرآن و السنه، ریاض، دار الهدی، ۱۴۱۳ ق.
۲۶. طاهر، علی نصوح، حروف آغازین در قرآن کریم، ترجمه نصرالله امامی، اهواز، جهاد دانشگاهی خوزستان، ۱۳۷۲ ش.
۲۷. طباره، عقیف عبدالفتاح، اليهود فی القرآن، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۶۶ م.
۲۸. ططاوی، محمد، بنی اسرائیل فی القرآن و السنه، بیروت، دار الشروق، بی‌تا.
۲۹. عبدالنواب، رمضان، مباحثی در فقه اللغة و زبان‌شناسی عربی، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد، معاونت فرهنگی آستان قدس، ۱۳۶۷ ش.

۳۰. عبدالرحمن، عایشه، *اعداء البشر*، مصر، المجلس الاعلى للشؤون الاسلاميه، ۱۹۶۸ م.
۳۱. عدل، سعد عبدالمطلب، *هيروگلیف درقرآن*، ترجمه حامد صدقی، تهران، کوثر، ۱۳۸۸ ش.
۳۲. علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بغداد، جامعة بغداد، ۱۴۱۳ ق.
۳۳. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحيط*، بیروت، دار الجیل، بی تا.
۳۴. فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير*، مصر، المطبعة المیمیه، ۱۳۱۳ ق.
۳۵. قاسمی، جواد، *راهبردهای قرآنی جنگ روانی*، اصفهان، اندیشه گویا، ۱۳۹۱ ش.
۳۶. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، *کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۳۷. کرمانی، بهزاد، «معرفی اجمالی عرفان یهود»، *فصلنامه دین و سیاست*، شماره ۱۵، ۱۳۸۷ ش.
۳۸. کمالی کلیمانی، محمدحسین، *عملیات ضد جنگ روانی*، تهران، صیاد شیرازی، ۱۳۸۸ ش.
۳۹. محمد عیسی، محمد محمد، «العقیده اليهودیه بین الوحی الالهی و الفکر البشری»، *مجلة الشريعة و الدراسات الاسلامیه*، امارات متحده عربی، جامعة الكويت، دوره ۲۲، شماره ۶۸، ۲۰۰۷ م.
۴۰. محمود زقوت، لافی محمد، *لغة الخطاب القرآنی فی بنی اسرائیل*، نابلس، جامعة النجاح الوطنی، ۲۰۱۰ م.
۴۱. مزاراحی، فیلیکس، *قاموس عبری-عربی*، بی تا، بی نا، بی تا.
۴۲. مسیری، عبدالوهاب، *من هو اليهود*، قاهره، دار الشروق، ۲۰۰۲ م.
۴۳. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۲ ش.
۴۵. منصورنژاد، محمد، *جنگ روانی از منظر قرآنی*، تهران، جوان پویا، ۱۳۸۸ ش.
۴۶. نجار، فهمی، *الحرب النفسیه (اضواء اسلامیه)*، ریاض، دار الفضیله، ۱۴۲۶ ق.
۴۷. نصر، صلاح، *جنگ روانی*، تهران، سروش، ۱۳۸۱ ش.
۴۸. نوفل، احمد، *الحرب النفسیه*، عمان، دار الفرقان، ۱۴۰۷ ق.
۴۹. ولی وند، حسین و علی نیازی، *عملیات روانی*، تهران، آجا، ۱۳۹۱ ش.

50. Prideaum, Samuel, *Old Testament Scripture*, London, 1811.

رهیافتی به تعریف «وجوه» و «نظائر» از دیدگاه قرآن پژوهان*

- علی تمسکی بیدگلی^۱
- سیدعلی اکبر ربیع نتاج^۲
- سیدمحسن موسوی^۳

چکیده

«وجوه» و «نظائر» یکی از شاخه‌های علوم قرآن است که نخست به گونه پراکنده در میان تفاسیر می‌آمد و پس از چندی نگاهته‌هایی ویژه این رشته سامان گرفت. نویسندگان در این نگاهته‌ها که کمابیش آن را وجوه و نظائر می‌نامیدند، الفاظ دارای چند معنا و معانی آن‌ها، و الفاظ هم‌معنا را گرد می‌آوردند؛ اما هیچ‌یک مراد خود را از وجوه و نظائر روشن نکردند یا اگر چنین کردند، آیندگان بدان راه نبردند. بدین‌روی آیندگان درباره مراد این نگارندگان از وجوه و نظائر، دچار دودستگی شدند و باز از آنجا که تعریف دسته دوم که سیوطی نامورترین چهره آن‌هاست، درست برداشت نشد، این دودستگی به چنددستگی تبدیل شد.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۱.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآنی و حدیث دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) (ali.tamasoki@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه مازندران (sm.rabinataj@gmail.com).

۳. استادیار دانشگاه مازندران (sm.musavi@gmail.com).

اینک خواننده امروzin با شماری از تعریف‌ها و برداشت‌های گونه‌گون و ناساز روبه‌روست و برایش روشن نیست که کدام درست است و کدام نادرست. این جستار به روش توصیفی، تحلیلی و انتقادی به روشنگری در این باره پرداخته و تعریف درست وجوه و نظائر را روشن ساخته است و آن، این است که وجوه، معانی قرآنی لفظ دارای بیش از یک معناست و نظائر، الفاظ هم‌معنا در قرآن. **واژگان کلیدی:** وجوه، نظائر، معانی قرآن، الفاظ قرآن.

مقدمه

دیرینه وجوه و نظائر در قرآن به روزگار پیامبر گرامی اسلام ﷺ باز می‌گردد.^۱ پس از چندی که وجوه و نظائر، جستار و گریخته در تفاسیر قرآن می‌آمد، در سده دوم هجری^۲ -و شاید در همان سده نخست-^۳ نگارش نگاهشته‌های ویژه این رشته آغاز شد. با اینکه وجوه و نظائر در سده نخست و دوم هجری، روایی و روانی داشت، هیچ تعریف روشنی از آن ارائه نشد یا به آیندگان نرسید تا اینکه ابن جوزی در سده ششم، تعریفی در این باره ارائه داد؛ همان تعریفی که در سده‌های پسین، ابن تیمیه و پس از وی زرکشی و سیوطی بدان خرده گرفتند و تعریفی دیگر در این باره بیان نمودند. گرچه، ناساز با این چندرایی‌ها در تعریف وجوه و نظائر، نگاهشته‌های این دانش، از آغاز تا کنون کمابیش به یک روش راه پیموده‌اند.^۴

این پژوهش بدین روی می‌تواند ارزنده باشد که مطالب بسیاری در این رشته به نگارش درآمده و وجوه و نظائر یکی از شاخه‌های علوم قرآن در نگاهشته‌های این دانش

۱. روایاتی در این باره به ایشان منسوب است که البته تنها درباره وجوه است، نه وجوه و نظائر. همچنین به باور برخی، این روایات پیوندی با وجوه اصطلاحی ندارد و تنها درباره بازداشتن از بسندگی به ظاهر در تفسیر قرآن است (برای دیدن این روایات و شرح آن ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۶: ۳/۹۷۶-۹۷۷).

۲. نخستین نگاهشته رسیده درباره وجوه و نظائر از مقاتل بن سلیمان (د ۱۵۰ ق.) در همین سده است. البته نجارزادگان به نگاهشته دیگری در این رشته با نام *بیان معانی الفاظ القرآن* دست یافته و در مقاله‌ای کوشیده است تا نشان دهد که این کتاب از علی بن عبدالله بن عباس، فرزند مفسر سترگ قرآن، متوفای ۱۱۸ ق. است. ایشان در فرجام مقاله می‌نگارد که در برابر نگره روا و روان، هم اینک باید این نگاهشته را نخستین کتاب رسیده در این دانش به شمار آورد (ر.ک: نجارزادگان، ۱۳۸۵: ش ۱۷۹).

۳. اگرچه از این سده، کتابی به دست ما نرسیده است، حیری نیشابوری نگاهشته‌ای را در این باره برای ابن عباس (د ۶۸ ق.) برمی‌شمرد (ر.ک: حیری نیشابوری، ۱۹۹۶: ۲۳).

۴. به جز *تحصیل نظائر القرآن* از حکیم ترمذی (ر.ک: حکیم ترمذی، ۱۳۸۹).

مانند *الاتقان* است و هم‌اینک یکی از سرفصل‌های علوم قرآن دانشگاه‌هاست. اما سوگمندانه هنوز دیدگاه و تعریف روشن و بایسته‌ای در این باره دیده نمی‌شود. نگارنده در این نوشتار توصیفی، تحلیلی و انتقادی، تعاریف گوناگون و برداشت‌های درست و نادرستی را که دربارهٔ وجوه و نظائر شده، بر پایهٔ روند تاریخی آن‌ها توصیف و گزارش کرده و جایی که نیاز بوده، واکاوی و تحلیل نموده و آنجا که لغزشی دیده، انتقاد کرده است.

تعریف نخست

نخستین تعریف وجوه و نظائر از *نزهة الاعین النواظر فی علم الوجوه و النظائر* ابن جوزی (د ۵۹۷ ق.) به ما رسیده است:^۱

واعلم أنَّ معنى الوجوه والنظائر أن تكون الكلمة واحدة، ذكرت في مواضع من القرآن على لفظ واحد وحركة واحدة، وأريد بكلّ مكان معنى غير الآخر، فلفظ كلّ كلمة ذكرت في موضع نظير للفظ الكلمة المذكورة في الموضع الآخر، وتفسير كلّ كلمة بمعنى غير معنى الأخرى هو الوجوه. فإذا النظائر اسمٌ للألفاظ، والوجوه اسمٌ للمعاني. فهذا الأصل في وضع كتب الوجوه والنظائر، والذي أراد العلماء بوضع كتب الوجوه والنظائر أن يعرفوا السامع لهذه النظائر أنَّ معانيها تختلف وأنه ليس المراد بهذه

۱. بدین گونه، این سخن ابروانی که نخستین تعریف را -در نگاشته‌هایی که با آن روبه‌رو می‌شویم- از آن *البرهان* زرکشی (د ۷۹۴ ق.) دانسته است (ر.ک: ابروانی، ۱۳۷۱: ش ۳۵/۱۰)، تصحیح می‌شود. روشن است که وی کتاب *نزهة الاعین النواظر فی علم الوجوه و النظائر* را ندیده و همین امر او را به لغزشی دیگر افکنده و آن اینکه هنگامی که تعریف ابن جوزی را در *كشف الظنون* (حاجی خلیفه، ۱۹۴۱: ۲۰۰۲/۲) دیده، گمان برده که حاجی خلیفه شارح عبارت «النظائر فی اللفظ والوجوه فی المعانی» ای است که در *البرهان* آمده، حال آنکه همهٔ این عبارت و عبارت پیش از آن (به گفتهٔ ابروانی، شرح آن) از ابن جوزی است و حاجی خلیفه تنها تعریف ابن جوزی را واژه به واژه از کتاب وی بازگو کرده است. روشن است که ابن جوزی پیشین‌تر از زرکشی است. وانگهی، تعریف وجوه و نظائر پیش از *البرهان*، در تفسیر *سورة الاخلاص* ابن تیمیه و *مختصر الصواعق المرسله* نیز آمده است. بر این پایه، *البرهان* چهارمین کتاب -از میان نوشته‌های رسیده- است که تعریف وجوه و نظائر در آن آمده؛ همان گونه که در این جستار، از تعریف *البرهان* با نام چهارمین تعریف یاد شده است. شایان ذکر است که پیش از ابروانی، هند شبلی (تیمی، ۱۹۷۹: ۲۰، مقدمهٔ محقق) نیز همانند وی به نادرست، تعریف ابن جوزی را شرح حاجی خلیفه بر تعریف دوم وجوه و نظائر *البرهان* دانسته است، حال آنکه همچنان که گفته شد، حاجی خلیفه در *كشف الظنون*، تنها تعریف ابن جوزی را واژه به واژه بازگو کرده است.

اللفظة ما أريد بالأخرى (۱۴۰۴: ۸۳).

چکیده تعریف نظائر بر پایه نوشته بالا چنین است: «کلمات^۱ هم لفظی که معنایشان یکی نیست»؛ همچنان که ابن تیمیه، تعریف نظائر ابن جوزی را چنین گزیده نویسی می‌کند: «هی نظائر فی اللفظ ومعانیها مختلفة» (ابن تیمیه، تفسیر سورة الاخلاص، بی‌تا: ۹۶).

این تعریف، همچنان که ابن تیمیه (الاکلیل، بی‌تا: ۱۴)، زرکشی (۱۴۱۰: ۱۹۳/۱) و سیوطی (بی‌تا: ۹۷۶/۳) گوشزد کرده‌اند^۲ دچار این خرده است که با نگاشته‌های این دانش سازگار نیست؛^۳ زیرا در این نگاشته‌ها، «نظائر، الفاظ هم‌معنا در قرآن هستند» که با واژگانی مانند «نظیرها»، «مثل قوله»، «مثلها»، «کقوله»، «نحو قوله» در یک وجه از وجوه معنایی به هم عطف شده‌اند؛^۴ مانند این نمونه از کتاب وجوه و نظائر مقاتل:

تفسير الحسنی علی ثلاثة أوجه:

فوجه منها: الحسنی؛ یعنی: الجنة، فذلك قوله فی یونس: ﴿الَّذِينَ أَحْسَنُوا لِحُسنِي﴾ [یونس / ۲۶]: یعنی: الذين وَحَدُوا لهم الحسنی؛ یعنی: الجنة، ﴿وَزِيَادَةً﴾؛ یعنی: النظر إلى وجه الله ونظيرها في النجم، حيث يقول: ﴿وَيَجْزِي الَّذِينَ أَحْسَنُوا لِحُسنِي﴾ [النجم / ۳۱]: یعنی: بالجنة، وكقوله في الرحمن: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ [الرحمن / ۶۰] يقول: هل جزاء أهل التوحيد إِلَّا الجنة.

الوجه الثاني: الحسنی؛ أي: البنون، فذلك قول الله تعالى في النحل: ﴿لَهُمُ الْحُسْنَى﴾ [النحل / ۶۲]: أي: البنون.

والوجه الثالث: الحسنی؛ یعنی: الخير، فذلك قوله فی براءة: ﴿إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى﴾ [التوبة / ۱۰۷] يقول: ما أردنا ببناء المسجد إِلَّا الخير. ونظيرها في النساء: ﴿إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا﴾ [النساء / ۶۲]: یعنی: الخير (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۷: ۳۶-۳۷).

۱. کلمه عبارت است از لفظ و معنا، هر دو با هم. پس اگر دو لفظ یکسان دارای یک معنا نباشند، یک کلمه به شمار نمی‌آیند. در این نوشتار، کلمه و واژه، به یک معنا به کار می‌روند.
۲. در دنباله همین مقاله متن سه کتاب بالا می‌آید.
۳. نگاشته‌هایی همانند وجوه و نظائر مقاتل و دامغانی که ابن جوزی، از آنها در شمار نگارندگان وجوه و نظائر یاد کرده است (ر.ک: ابن جوزی، ۱۴۰۴: ۸۲-۸۳).
۴. تنها بخش نخست جمله (تا پیش از «که») تعریف نظائر است و دنباله آن تنها درباره شیوه آمدن این واژگان در نگاشته‌های وجوه و نظائر است. این الفاظ هم‌معنا (نظائر)، گاه بی‌آنکه با تعابیر پیش گفته به هم عطف شوند، پشت سر هم آورده می‌شوند.

بر پایه این نمونه، در وجه نخست، «الحُسنی» در آیات ۲۶ یونس و ۳۱ نجم، و «الإحسان» در آیه ۶۰ رحمن - که هر سه، هم در لفظ (حسن) یکسان‌اند^۱ و هم در معنا (جَنّت) - نظائر یکدیگرند. در وجه دوم، «الحُسنی» نظیری ندارد؛ و دو واژه «الحُسنی» و «الإحسان» در آیات ۱۰۷ توبه و ۶۲ نساء - که هر دو در لفظ (حسن) و معنا (خیر) همگون‌اند - در وجه سوم، نظائرند (طیار، ۱۴۲۲: ۹۲-۹۴). اما بر پایه تعریف ابن جوزی در نمونه بالا، برای نمونه، دو واژه «الحُسنی» و «الإحسان» در آیات ۲۶ یونس و ۶۲ النساء - که هم لفظ (حسن) و ناهم معنا (جَنّت / خیر) هستند - نظائرند.

البته این گمانه هست که «نظیر» در نگاشته‌هایی مانند وجوه و نظائر مقاتل به معنای لغوی‌اش به کار رفته باشد؛ به ویژه اینکه در این نگاشته‌ها، بیشتر از واژگان همانند «نظیر» (مانند «مثل قوله»، «مثلها»، «كقوله» و «نحو قوله») سود برده شده است تا خود این واژه. همان گونه که ابن جوزی در *نزهة الاعین النواظر* این واژه را به معنای لغوی آن به کار برده، نه به معنای اصطلاحی نظائر (برای نمونه رک: ۱۴۰۴: ۱۱۳، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۶۴، ۱۷۷، ۲۰۷).

گرچه به باور نگارنده، گمانه بالا، سست‌بنیاد است و گویا به کار بردن واژگان گوناگون به معنای «نظیر» در نوشته‌های وجوه و نظائری همانند کتاب مقاتل، برای تنوع در تعبیر و پرهیز از بسامد این واژه و دل‌زدگی خواننده بوده است. اما وجوه در دیدگاه ابن جوزی به «معانی و تفاسیر نظائر» یا به سخن درازدامن‌تر، معانی و تفاسیر الفاظ غیر هم‌معنا تعریف شده است.

تعریف دوم

پس از ابن جوزی، ابن تیمیه (د ۷۲۸ ق.) تعریف دیگری از وجوه و نظائر می‌آورد و بر تعریف پیشین خرده می‌گیرد. *تفسیر سورة الاخلاص و الاکلیل* این دیدگاه را روشن می‌کند:

فالنظائر: اللفظ الذي اتفق معناه في الموضوعين وأكثر. والوجه: الذي اختلف معناه

۱. مراد از هم لفظی، یکی بودن ریشه الفاظ است.

كما يقال الأسماء^۱ المتواطئة و المشتركة^۲ وإن كان بينهما فرق ولبسطه موضع آخر. وقد قيل: هي نظائر في اللفظ ومعانيها مختلفة فتكون كالمشتركة وليس كذلك؛ بل الصواب أن المراد بالوجوه والنظائر هو الأول (تفسير سورة الاخلاص، بی تا: ۹۶). الأسماء المشتركة في اللفظ هي من المتشابه وبعض المتواطئة أيضًا من المتشابه ويسمّيها أهل التفسير الوجوه والنظائر وصنّفوا كتب الوجوه والنظائر، فالوجوه في الأسماء المشتركة والنظائر في الأسماء المتواطئة. وقد ظنّ بعض أصحابنا المصنّفين في ذلك أنّ الوجوه والنظائر جميعًا في الأسماء المشتركة فهي نظائر باعتبار اللفظ ووجوه باعتبار المعنى وليس الأمر على ما قاله، بل كلامهم صريح فيما قلناه لمن تأمله (الاكلیل، بی تا: ۱۴).

تعریف نظائر در تفسیر سورة الاخلاص ابن تیمیہ چنین است:
«اللفظ الذي اتفق معناه في الموضوعين وأكثر»؛ الفاضی که معنایشان در دو یا چند جا، یکی است.

شایان ذکر است که در این تعریف، «اللفظ» به صورت مفرد آمده است، اما به قرینه «فی الموضوعین و أكثر»، در برگردان این تعریف، در برابر «اللفظ» واژه «الفاظ» بیان شده است. البته در نظائر، دو یا چند لفظ گوناگون نداریم، بلکه یک لفظ داریم که در دو یا چند جا به یک معنا تکرار می شود و به این الفاظ تکرارشونده، نظائر گفته می شود.

همچنین تعریف وجوه در همان کتاب چنین است: «[اللفظ] الذي اختلف معناه». بر پایه ظاهر این متن، وجوه، خود لفظ دارای چند معناست، نه معانی آن. این تعریف وجوه، نشانگر تطبیق نادرست «وجوه» با «لفظ مشترک»، از سوی ابن تیمیہ است. البته ابن تیمیہ بر این برابری چندان پافشاری نمی کند و همان گونه که از تفسیر سورة الاخلاص وی برمی آمد، خودش به این یکسان انگاری وجوه و لفظ

۱. «اسماء» در اینجا به معنای «الفاظ» است و این در نگاشته های ابن تیمیہ نمونه های بسیار دارد؛ مانند: «الألفاظ المشتركة سواء كانت تلك المعاني متفاضلة وألفاظها هي التي يقال لها الألفاظ المشككة أو كانت متساوية وهي الأسماء المتواطئة» (۱۴۰۶: ۱/۱۲۲).

۲. بر پایه متن الاکلیل که پس از همین متن تفسیر سورة الاخلاص آمده، «المتواطئة» نام دیگر نظائر و «المشتركة» نام دیگر وجوه است.

مشترک باور استوار ندارد: «... وإن كان بينهما فرق ولبسطه موضع آخر». بر پایه این متن، ابن تیمیه پس از آنکه وجوه را با الفاظ مشترک (الفاظ دارای چند معنا) - و نیز نظائر را با الفاظ متواطی - تطبیق می‌دهد، یادآور می‌شود که اگر میان وجوه با الفاظ مشترک - و نیز میان نظائر با الفاظ متواطی گوناگونی باشد - سخن راندن از این ناهمگونی مجال دیگری را می‌طلبد.

وانگهی عبارت «كما يقال الأسماء المتواطئة والمشاركة» نشان از آن دارد که خود ابن تیمیه تطبیقگر وجوه با واژه مشترک نبوده، بلکه وی تنها گزارشگر این یکسان‌انگاری است و پیشینه این یکسان‌سازی به پیش از وی می‌رسد و دو دلیل زیر نیز نشان می‌دهد که خودش به این برابری دو اصطلاح چندان پافشاری ندارد:

یکی اینکه، همچنان که از *الاکلیل* بازآوردیم، ابن تیمیه تعریف ابن جوزی را چنین نقد می‌کند: «... بل کلامهم صریح فیما قلناه»؛ یعنی گفتار نگارندگان کتاب‌های وجوه و نظائر آشکارا همان است که ما گفتیم. این عبارت نشان می‌دهد که در باور ابن تیمیه برای تعریف وجوه و نظائر باید به ظاهر نوشته‌های وجوه و نظائر به عنوان سند نگریست و در این نگاه‌ها، وجوه درباره معانی یک لفظ به کار رفته است، نه خود لفظ.

نقد ابن تیمیه بر تعریف ابن جوزی - که در دنباله همین تعریف ابن تیمیه آمده است - می‌تواند دلیل دیگری در این راستا باشد. همچنان که گذشت، ابن جوزی نظائر را به کلماتی که یک لفظ دارند، اما معنایشان یکی نیست، تعریف کرد و وجوه را به معانی این الفاظ. ابن تیمیه تنها نقد تعریف نظائر او را می‌نگارد: «قیل: هی نظائر فی اللفظ ومعانیها مختلفة فتكون كالمشاركة وليس كذلك» و تعریف وجوهش را فرو می‌گذارد. این فروگذاری، نشانه آن است که وی در این باره با ابن جوزی سر ناسازگاری ندارد و بدان‌سان که در تعریف ابن جوزی آمد، وجوه درباره معانی به کار رفته است.

به هر روی، در باور ابن تیمیه، وجوه پیرامون لفظ مشترک می‌چرخد و اهمیت چندانانی ندارد که وجوه، خود لفظ مشترک باشد یا معانی آن؛ همچنان که ظاهر متن *الاکلیل* گویای همین است: «فالوجوه فی الأسماء المشتركة»؛ وجوه پیرامون واژگان مشترک است.

گفتنی است که در دیدگاه ابن تیمیه، وجوه و نظائر درباره هر واژه‌ای به کار نمی‌روند؛ بلکه به گواهی عبارت «... ویسمیها أهل التفسیر الوجوه والنظائر» در *الاکلیل*، وجوه و نظائر تنها ویژه واژگان قرآنی است.

تعریف سوم

مختصر الصواعق المرسله از ابن قیم جوزیه (د ۷۵۱ ق.)، شاگرد ابن تیمیه، با تلخیص موصلی (د ۷۷۴ ق.) کتاب دیگری است که تعریف وجوه و نظائر در آن آمده است: فالوجوه: الألفاظ المشتركة، والنظائر: الألفاظ المتواطئة؛ الأول فیما اتفق لفظه واختلف معناه والثانی فیما اتفق لفظه ومعناه» (ابن قیم جوزیه، ۱۴۲۲: ۵۳۳).

این دیدگاه در تعریف وجوه و نظائر با دیدگاه ابن تیمیه یکی است و سخن درباره اش، همان.

تعریف چهارم

این تعریف را نخست زرکشی (د ۷۹۴ ق.) گزارد و سیوطی (د ۹۱۱ ق.) همان را بازگفت. این تعریف، از آن روی که در *البرهان* و به ویژه در *الاتقان* آمده، از روایی و روانی ویژه‌ای برخوردار است و وجوه و نظائر کمابیش با این تعریف شناخته می‌شوند. همین تعریف چون درست فهمیده نشده، به جای رهنمون، رهن شده است تا آنجا که برخی بر پایه لغزش در برداشت، به نقد آن پرداخته‌اند. نگارنده پس از روشنگری درباره این تعریف، این برداشتها و نقدهای نادرست را بررسی کرده است.

متن *البرهان* و *الاتقان* درباره وجوه و نظائر به همراه یک نمونه از این دو کتاب چنین است:

فالوجوه اللفظ المشترك الذى [يستعمل] فى عدّة معان كلفظ الأمة وقد أفردت فى هذا

۱. دست‌کم در یک نسخه *البرهان*، این واژه و واژه «کالآلفاظ» که در ادامه عبارت در قلاب آمده، وجود ندارد (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۰: ۱/۱۹۳). افزون بر این دو واژه، برخی واژگان دیگر این متن نیز دست‌کم در برخی نسخه‌های *البرهان* و *الاتقان* نیستند؛ اما بود و نبود آن واژگان بر خلاف این دو واژه، در معنای متن بالا چندان تأثیرگذار نیست. به گمان نگارنده، شاید برخی از این واژگان، به ویژه دو واژه پیش گفته از افزوده‌های محققان باشد، نه کلام زرکشی و سیوطی.

القسم کتاباً سمّيته معترك الأقران في مشترك القرآن^۱ والنظائر [كالألفاظ] المتواطئة. وقيل: النظائر في اللفظ والوجوه في المعاني وضعف لأنه لو أريد هذا لكان الجمع في الألفاظ المشتركة وهم يذكرون في تلك الكتب اللفظ الذي معناه واحد في مواضع كثيرة فيجعلون الوجوه نوعاً لأقسام والنظائر نوعاً آخر كالأمثال^۲ (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱/۹۳؛ سیوطی، ۱۴۲۶: ۳/۹۷۵-۹۷۶)...

الهدى سبعة عشر حرفاً (وجهها):^۴

[۱] بمعنى البيان كقوله تعالى: «وَأُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ» [البقرة / ۵]...^۵
[۱۳] بمعنى الاسترجاع: «وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» [البقرة / ۱۵۷] ونظيرها في التغاين [/ ۱۱]: «وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ» أى فى المصيبة أنها من عند الله: «يَهْدِي قَلْبَهُ» للاسترجاع (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱/۹۳-۱۹۴).

بر پایه عبارت «الوجوه اللفظ المشترك الذى [يستعمل] فى عدّة معان» در متن بالا، تعریف زرکشی و سیوطی از وجوه، خود لفظ مشترک است، نه معانی آن؛ برای مثال، در نمونه‌ای که از البرهان بازآوردیم، خود «هدی» وجوه است، نه معانی گوناگون آن، مانند «بیان» و «استرجاع».

همان طور که بیان شد، این باور که وجوه، خود لفظ مشترک است، ناشی از تطبیق نادرست میان اصطلاح وجوه با لفظ مشترک است.

البته بر پایه الاتقان با تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم که در آن به جای «الوجوه اللفظ المشترك»، «الوجوه للفظ المشترك» آمده (سیوطی، ۱۳۶۳: ۲/۱۴۴)، می‌توان گفت

۱. از «وقد أفردت» تا بدین جا تنها در الاتقان آمده است.

۲. «كألامثال» تنها در البرهان آمده است.

۳. به باور نگارنده، این دو چاپ البرهان و الاتقان که متن بالا بر پایه آن‌ها آمد، بهترین چاپ این دو نگاشته است.

۴. «حرف» در این متن البرهان به جای «وجه» نشسته است، همچنان که در همین نمونه الاتقان (یعنی «هدی») و دیگر نمونه‌هایش (ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۶: ۳/۹۷۸-۱۰۰۳) «وجه» به کار رفته است. گفتنی است که چه‌بسا در البرهان «حرف» و «وجه» مترادف‌اند و به جای هم به کار می‌روند؛ مانند اینکه در نام‌گذاری فصل‌های «النوع الخامس» چند بار «حرف» و چند بار «وجه» به کار رفته است، مانند: «الفصل الرابع عشر: ما جاء على عشرين وجهاً»، «الفصل الخامس عشر: ما جاء على ثلاثة وعشرين حرفاً» (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۰: ۱/۲۲۴-۲۴۰).

۵. تنها دو معنای اول و سیزدهم برای نمونه آورده شد.

که در باور نگارنده‌اش، وجوه معانی لفظ مشترک است، نه خود آن؛ اما ایروانی بر آن است که در این تحقیق، خطای چاپی رخ داده است:

اما آنچه در دو چاپ فرجامین *الاتقان* هست، «الوجوه اللفظ المشترك» است و این یعنی آنچه در *الاتقان* با پژوهش محمد ابوالفضل ابراهیم آمده، لغزش چاپی است. وانگهی در دو چاپ فرجامین *البرهان*^۱ «اللفظ المشترك» آمده و شیوه محمد ابوالفضل ابراهیم در تحقیق *الاتقان* بر این است که ناهمسانی‌های آن با *البرهان* را گوشزد کند. پس اگر در اینجا نیز *الاتقان* با *البرهان* گونه‌گونی داشت، وی در تحقیق خود در *الاتقان* بدان اشاره می‌کرد و چون چنین نکرده، می‌توان گفت که در *الاتقان* با پژوهش محمد ابوالفضل ابراهیم خطای چاپی رخ داده است (۱۳۷۱: ش ۳۶/۱۰).

این تعلیل ایروانی بر رخ دادن خطا در *الاتقان* با تحقیق ابوالفضل ابراهیم هرچند درست، اما استوار نیست و با وجود آن، باز این گمانه می‌ماند که عبارت اصلی سیوطی -و حتی زرکشی- همان باشد که در *الاتقان* ابوالفضل ابراهیم بر خلاف سایر نسخ چاپی آمده (یعنی: الوجوه للفظ المشترك)؛ زیرا چه‌بسا در نسخه‌های خطی، الف و لام به هم می‌چسبند و «ال» و «لل»، هر دو به صورت «لل» نگاشته می‌شوند و این می‌تواند لغزش نسخه‌نویس نسخ خطی و محقق نسخه‌های چاپی را در جداسازی این دو در بر داشته باشد.

از سوی دیگر ابوالفضل ابراهیم در تحقیق *الاتقان*، هیچ اشاره‌ای نکرده است که همه ناهمسانی‌های این کتاب با *البرهان* را گوشزد خواهد کرد؛ گویانکه شیوه رایج -نه همیشگی- وی همان است که ایروانی گفت.

گفتنی است که *الاتقان* ابوالفضل ابراهیم، این برتری را دارد که بر نسخه *الاتقان* جرامود الناصری الحنفی، شاگرد و بازگوینده نوشته‌های سیوطی استوار است و از آنجا که وی آن را بر سیوطی خوانده است، از ارزشمندترین و استوارترین و کم‌یاب‌ترین نگاشته‌های خطی است (سیوطی، ۱۴۲۶: ۱۲-۱۱/۲، مقدمه محقق).

به هر روی، به باور نگارنده گرچه دلیل ایروانی استوار نیست، بن‌مایه رخ دادن

۱. حتی *البرهانی* که ابوالفضل ابراهیم، خودش آن را تحقیق کرده است (پاورقی از نگارنده: ر.ک: زرکشی، ۱۳۷۶: ۱۰۲/۱).

لغزش در *الاتقان* ابوالفضل ابراهیم در جای خود درست است و سخن ایروانی می‌تواند مؤیدی بر دو دلیل نگارنده باشد. یکی اینکه بسیار بعید است که مراد سیوطی و زرکشی از وجوه، معانی لفظ مشترک باشد و این مراد را با عبارت «الوجوه للفظ المشترك الذي [يستعمل] في عدة معان» بیان کنند. دیگر اینکه این دو قرآن‌پژوه در دنباله تعریفشان می‌نگارند: «كلفظ الأمة». اگر مراد اینان از وجوه، معانی لفظ مشترک بود، بایست در دنباله «كلفظ الأمة» معانی آن را نیز می‌آوردند، حال آنکه تنها به «لفظ» بودن «الأمة» در تعریف وجوه تصریح می‌کنند.

باری، تعریف این دو قرآن‌پژوه از وجوه، به سان ابن تیمیه، ظاهر در این است که وجوه در باور اینان، خود لفظ مشترک است، با این تفاوت که در نگاشته‌های این دو، با شدت بیشتری از نوشته‌های ابن تیمیه، وجوه با لفظ مشترک تطبیق داده شده و این تعریف با نگاشته‌های دانش وجوه و نظائر سازگار نیست؛ زیرا بدان‌سان که پیشتر گذشت، در نگاشته‌های این دانش مانند وجوه و نظائر مقاتل وجوه برای معانی لفظ مشترک به کار گرفته شده است، نه خود لفظ مشترک.

نظائر در تعریف البرهان و الاتقان

تعریف نظائر در *البرهان* و *الاتقان*، چندان رسا نیست. همین باعث شده است تا برداشت‌های گوناگونی پیرامون آن پدید آید که در دنباله می‌آید. دلیل نارسایی این تعریف این است که مراد از «المتواطئة» در این تعریف روشن نیست.

برداشت نخست: دیدگاه نگارنده

به باور نگارنده، بهترین راه برای اینکه تعریف نظائر *البرهان* و *الاتقان* روشن شود، این است که دیده شود، تعریف نظائر در سه متنی که پیشتر، از تفسیر *سورة الاخلاص*، *الاکلیل* و *مختصر الصواعق المرسله* درباره نظائر آوردیم، چیست؛ زیرا در آن سه کتاب نیز همانند *البرهان* و *الاتقان*، در تعریف نظائر «المتواطئة» آورده شده، با این تفاوت که به آوردن «المتواطئة» بسنده نشده است. بدان‌سان که گذشت نظائر در آن سه کتاب، عبارت است از الفاظ هم‌معنا در قرآن. این روشن می‌کند که نظائر در تعریف *البرهان* و

الاتقان نیز چنین است. اما چرا نظائر در این دو کتاب به خود «متواطئه» تعریف نشده است، بلکه به مانند آن تعریف شده: «النظائر كالألفاظ المتواطئة»؟ پیش از پاسخ‌گویی به این پرسش یادآور می‌شویم که در دو کتاب پیش گفته ابن تیمیه نیز چنین نیست که نظائر به خود «متواطئه» تعریف شده باشد: «كما يقال الأسماء المتواطئة والمشتركة»، «النظائر في الأسماء المتواطئة»؛ حتی در همان دو کتاب، یکی نبودن آن‌ها گوشزد شده است: «... ويسمّيها أهل التفسير الوجوه والنظائر».

پاسخ این است که متواطئه نام دو یا چند لفظ هم‌معنا با یکدیگر است؛ چه این الفاظ در قرآن هم‌معنا باشند و چه در بیرون از آن. اما نظائر الفاظی هستند که در قرآن هم‌معنا باشند. این است که در البرهان و الاتقان، نظائر به مانند متواطئه تعریف شده، نه به خود آن.

گفتنی است که بر پایه برخی نسخه‌های البرهان، «ک» جزو متن پیش گفته (النظائر كالألفاظ المتواطئة) در این کتاب نیست (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۹۳/۱)؛ اما اگر «ک» نیز از قلم سیوطی و زرکشی نچکیده باشد، باز هم بدان معنا نیست که در باور این دو، همه واژگان متواطی، نظائر باشند؛ زیرا دلایل دیگری در البرهان و الاتقان هست که وجوه و نظائر، ویژه واژگان قرآنی است؛ همچون نمونه‌هایی که این دو کتاب، برای وجوه و نظائر آورده‌اند (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۹۳/۱-۲۰۱؛ سیوطی، ۱۴۲۶: ۳-۹۷۸-۱۰۰۳) و نیز نگاشته‌هایی که با نام نگاشته‌های وجوه و نظائر از آن یاد کرده‌اند (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۹۳/۱؛ سیوطی، ۱۴۲۶: ۳-۹۷۵) که همگی ویژه واژگان قرآنی است.

بر پایه این برداشت از تعریف نظائر - که برداشت برگزیده این جستار است - در نمونه‌ای که پیشتر در دنباله تعریف البرهان و الاتقان از البرهان آوردیم، «مهدون» در آیه ۱۵۷ بقره و «یهد» در آیه ۱۱ تغابن نظایر یکدیگرند؛ زیرا هر دو افزون بر همسانی در لفظ (هدی)، به یک معنا (استرجاع) در قرآن آمده‌اند.

برداشت دوم

ایروانی در مقاله «الوجوه و النظائر في القرآن الكريم...» برداشتی دیگر از تعریف نظائر در البرهان و الاتقان به دست می‌دهد:

النظائر فهو اللفظ الذي ورد في القرآن الكريم في غير موضع ويراد به في كل المواضع معنى واحد، كلفظ «الله» مثلاً، فإنه في كل موضع يقصد به علم الذات المقدسة وليس شيئاً آخر (۱۳۷۱: ش ۳۶/۱۰).

برداشت ابروانی از تعریف نظائر در البرهان و الاتقان چنین است: لفظی که در بیش از یک جای قرآن آمده و در همه این جاها، دارای یک معناست. این برداشت، درست نیست. خاستگاه این برداشت که خود نادرستی این برداشت را نیز نشان می‌دهد، لغزش در دریافت این بخش از متن البرهان و الاتقان است که پیشتر آمد:

وقيل: النظائر في اللفظ والوجوه في المعاني وضعف لأنه لو أريد هذا، لكان الجمع في الألفاظ المشتركة وهم يذكرون في تلك الكتب اللفظ الذي معناه واحد في مواضع كثيرة فيجعلون الوجوه نوعاً لأقسام والنظائر نوعاً آخر.

گوینده‌ای که در این عبارت با «قيل» از آن یاد شده، ابن جوزی است. همان گونه که درباره تعریف ابن جوزی گذشت، وی نظائر را نظیر بودن در لفظ - و البته ناهمانندی در معنا - می‌داندست و وجوه را معانی این الفاظ همانند. چنین می‌نماید که ابن جوزی وجوه و نظائر را یک نوع پنداشته است؛ بدین گونه که تا وجوهی نباشد - یعنی تا بیش از یک معنا نباشد - نظائری نخواهد بود؛ زیرا شرط نظائر هم بودن به باور وی، یکسانی در لفظ و ناهمسانی در معنا یا همان وجه است.

این دیدگاه ابن جوزی که وجوه و نظائر را تنها ویژه لفظ مشترک می‌داند - بدین گونه که معانی‌اش را وجوه می‌انگارد و لفظش را نظائر - و به هیچ روی به واژگان متواپی - یعنی الفاظ هم‌معنا - در نگاشته‌های وجوه و نظائر توجهی نمی‌کند، سبب خروش زرکشی و سیوطی بر وی شده است که: این دیدگاه سست شمرده شده؛ زیرا اگر وجوه و نظائر، آن گونه بود که ابن جوزی گفته است، می‌بایست در کتاب‌های وجوه و نظائر تنها الفاظ مشترک گرد آورده می‌شد - خود لفظ مشترک و معانی گوناگونش - در حالی که نویسندگان وجوه و نظائر، لفظی را که معنایش در بسیاری جاها یکی است، نیز آورده‌اند؛ برای مثال، در همان نمونه‌ای که پیشتر از کتاب مقاتل بازآوردیم، مقاتل تنها نگفته است که «الحسنی» سه وجه دارد: بهشت، پسران و خیر؛ بلکه در ذیل وجه

بهشت، سه «الحسنی» را که به یک معنا (بهشت) هستند، نیز آورده است. به دیگر سخن، در کتاب مقاتل تنها لفظ مشترک مورد توجه نبوده است، بلکه لفظ متواپی یعنی الفاظ هم‌معنا نیز آمده است. پس نویسندگان وجوه و نظائر، وجوه را یک نوع به‌شمار آورده‌اند و نظائر را نوعی دیگر.

اما بی‌گمان برداشت ایروانی از متن پیش، چونان برداشت یکی از مترجمان *الاتقان* بوده است که عبارت «وهم یذکرون فی تلك الكتب اللفظ الذی معناه واحد فی مواضع كثيرة» را در متن پیش چنین برگردان کرده است:

و حال آنکه در این کتاب‌ها، لفظی را که معنایش در جاهای بسیاری یکی است، ذکر می‌کنند (سیوطی، ۱۳۸۰: ۴۷۸/۱).

این برداشت از متن پیش، نه از نگاه ادبی استوار است و نه با *البرهان* و *الاتقان* سازگار. اینان «فی مواضع كثيرة» را درباره «وهم یذکرون فی تلك الكتب» دانسته‌اند، حال آنکه درباره «اللفظ الذی معناه واحد» است، همچنان که پس از آن آمده است، نه پس از «وهم یذکرون فی تلك». همچنین نمونه‌ای که ایروانی برای روشن کردن تعریف نظائر از دیدگاه زرکشی و سیوطی آورده - یعنی لفظ «الله» - نه در *البرهان* و *الاتقان* که در هیچ کتاب وجوه و نظائری نیامده است، با اینکه در این دو کتاب، در مجموع ده نمونه بدون بسامد برای وجوه و نظائر بیان شده است. باری در این دو کتاب، الفاظی آمده است که معنایشان در بسیاری از جاهای قرآن یکی است، همانند نمونه‌ای که پیشتر از *البرهان* بازآوردیم.

بر پایه همین لغزش در برداشت است که ایروانی به نقد تعریف نظائر *البرهان* و *الاتقان* می‌پردازد:

۱. زرکشی و سیوطی گفته‌اند که «لو کان كذلك لکان الکَلّ فی الألفاظ المشتركة وهم یذکرون...» و این بدان معناست که نگاشته‌های وجوه و نظائر، هم الفاظ با معانی گونه‌گون را آورده‌اند و هم الفاظی که این گونه نیستند [الفاظ با معنای یکسان در همه قرآن]؛^۱ حال آنکه در سه نگاشته وجوه و نظائر (الاشباه والنظائر مقاتل؛

۱. چند عبارت افزوده‌شده بر ترجمه ایروانی در قلاب، بر پایه برداشت وی از متن سیوطی و زرکشی بوده است، نه بر پایه مراد این دو قرآن‌پژوه.

الوجوه والنظائر دامغانی؛ وجوه قرآن حبیش تفلیسی) تنها الفاظ با چند معنا آورده شده و چیزی از آنچه زرکشی و سیوطی گفته‌اند [الفاظی که معنایشان در همه قرآن یکی است] در آن‌ها نیامده است. حتی سیوطی که خود کتابش ویژه وجوه و نظائر است و بدان با نامش *معترك الاقران في مشترك القرآن* آگاهی داده [الفاظی را که در همه قرآن معنایش یکی است، ندارد].

۲. هم نام کتاب مقاتل و هم نام کتاب دامغانی، عبارت «والنظائر» را [افزون بر «الوجوه»] دارد، در حالی که این دو ویژه الفاظ مشترک است و چیزی جز این در آن دو نیست. [یعنی الفاظی که در همه قرآن معنایشان یکی است، در آن‌ها نیست].
۳. عبارت حاجی خلیفه در *كشف الظنون* هنگام آوردن کتاب ابن جوزی اشاره دارد که او از وجوه، معانی را قصد کرده است و از نظائر، الفاظ را (ایروانی، ۱۳۷۱: ش ۳۸/۱۰).

همه این نقدها همچنان که گفته شد، به دلیل برداشت نادرست از *البرهان و الاتقان* بوده است و آنچه پیشتر برای نشان دادن نادرستی این برداشت گفته شد، برای نشان دادن نادرستی این نقدها بس است.^۱

برداشت سوم

برخی پژوهشیان «متواطئ» را در تعریف زرکشی و سیوطی، به معنای «مترادف» دانسته‌اند. پژوهنده کتاب وجوه و نظائر مقاتل در این باره چنین نگاشته است:
والنظائر كالألفاظ المتواطئة، التي تستعمل بمعنى واحد مثل جواد وکرم (مقاتل بن سلیمان، ۲۰۰۱: ۸۲، مقدمه محقق).

نویسنده *التطور الدلالي* پس از آوردن این گفته محقق پیش گفته، بر آن می‌افزاید:
وهذا قريب من معنى الترادف في الدراسات اللغوية الحديثة (ابوعوده، ۱۴۱۵: ۳۸).

همچنین پژوهنده وجوه و نظائر ابوهلال عسکری چنین می‌نویسد:
أما النظائر فتعرف بأنها الألفاظ المتواطئة أى الألفاظ المختلفة التى تعبر عن معنى

۱. ایروانی پس از این نقد، چنین می‌نگارد: «بدان‌سان که پیش از این [در نقد دوم] آوردیم؛ هم اشباه و نظائر مقاتل و هم وجوه و نظائر دامغانی، فراگیر عبارت «والنظائر» [نیز] هست. پس آیا این واژه به نادرست [در نام این دو کتاب] آمده یا این نگاشته‌ها دو بخش داشته‌اند؛ بخشی برای وجوه و بخشی برای نظائر که بخش نخست به ما رسیده و بخش نظائرش نابود شده است؟ وی پس از دور شمردن این دو گمانه، چنین می‌نگارد: «پس مراد از وجوه معانی است و مراد از نظائر، الفاظ» (۱۳۷۱: ش ۳۸/۱۰).

واحد^۱ (ابوهلال عسکری، ۱۴۲۸: ۵، مقدمه محقق).

حتی در باور آیه‌الله معرفت، این مترادف «جمله‌های ترکیبی» را نیز شامل می‌شود؛ مانند: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ (بقره/ ۷)، ﴿وَعَلَىٰ أَنْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ (بقره/ ۷)، ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ (بقره/ ۱۰)، ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ (بقره/ ۸۸)، ﴿صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ (توبه/ ۱۲۷)، ﴿أَعْيَنَهُمْ فِي غِطَاءٍ﴾ (کهف/ ۱۰۱)، ﴿طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ (محمد/ ۱۶)، ﴿أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ (صف/ ۵) و... که همه این تعابیر یک معنا را می‌رسانند: کج‌اندیشی، کج‌بینی و کج‌روی که با سرشت آدمی تناسبی ندارند^۲ (۱۳۸۱: ۳۲۶).

نقد برداشت سوم

از آنجا که این برداشت در کتاب علوم قرآنی آیه‌الله معرفت آمده و با نمونه‌های بسیار تأیید شده، در میان قرآن‌پژوهان ایرانی از روایی و روانی برخوردار است؛ اما سوگمندها، برداشتی نادرست و لغزش‌انگیز است. ۴ دلیل زیر، نمایشگر نادرستی این برداشت است:

۱. چه در البرهان و الاتقان و چه در بیرون از آن، هیچ‌گاه دیده یا شنیده نشده است که «متواطئة» به معنای «مترادف» آمده باشد، اما این واژه برای تعبیر از الفاظ هم‌معنا به کار می‌رود؛ همچنان که در تفسیر سورة الاخلاص، الاکلیل و مختصر الصواعق المرسله گذشت.

۲. در هیچ یک از نگاشته‌های وجوه و نظائر، واژگان مترادف نیامده است؛ نگاشته‌هایی مانند وجوه و نظائر مقاتل و دامغانی و افراد ابن فارس. حال آنکه زرکشی و سیوطی، از این نوشته‌ها در شمار نگاشته‌های وجوه و نظائر یاد می‌کنند (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۹۳/۱؛ سیوطی، ۱۴۲۶: ۹۷۵/۳) و همچنان که گذشت، به ظاهر این کتاب‌ها استناد

۱. بر نگارنده، خرده گرفته نشود که پژوهنده کتاب ابوهلال عسکری، در عبارت بالا، واژه «متواطئة» در تعریف سیوطی و زرکشی را معنا نکرده است، بلکه مطلق «متواطئة» را معنا کرده؛ زیرا از همان صفحه استناد داده شده در بالا به خوبی برمی‌آید که پژوهنده پیش گفته مراد زرکشی و سیوطی از «متواطئة» را نیز همان می‌داند که در عبارت بالا (الألفاظ المختلفة التي تعبر عن معنى واحد) آمد.

۲. گفتنی است که همه نمونه‌ها از خود نویسندگان پیش گفته است. بنابراین بر نگارنده خرده گرفته نشود که مراد این نویسندگان از مترادف، افزون بر هم‌معنایی، شامل هم‌لفظی هم می‌شود و برداشت آن‌ها از متواطئه در تعریف سیوطی و زرکشی همان است که نگارنده پیشتر گفت.

می‌کنند: «وهم يذكرون في تلك الكتب اللفظ الذي معناه واحد في مواضع كثيرة».
 ۳. در نمونه‌هایی که *الاتقان* و *البرهان* برای وجوه و نظائر آورده‌اند، هرگز واژگان مترادف نیامده است.

۴. پیش‌نیاز این برداشت از نظائر، باورمندی به مترادف در قرآن است، حال آنکه بسیاری از قرآن‌پژوهان همچون ابن تیمیه، به مترادف در قرآن باور ندارند:
 فإنّ الترادف في اللغة قليل وأما في ألفاظ القرآن فإما نادر وإما معدوم (ابن تیمیه، مقدمة في التفسير، بی‌تا: ۸).

یکی دیگر از این قرآن‌پژوهان، ابن فارس است که زرکشی و سیوطی، از وی با نام یکی از نگارندگان وجوه و نظائر در آغاز بخش وجوه و نظائر *البرهان* و *الاتقان* یاد می‌کنند. وی نیز از نادرست‌انگاران مترادف در قرآن است (منجد، ۱۹۹۷: ۴۲).
 اما اینکه این دیدگاه لغزش‌انگیز خوانده شد، بدین روست که به دلیل نمونه‌های بسیاری که آیه‌الله معرفت از قرآن و تفاسیرش در بخش وجوه و نظائر علوم قرآنی‌اش آورده، برانگیزنده باور خواننده می‌شود، حال آنکه این نمونه‌ها پیوندی با اصطلاح وجوه و نظائر - که به گفته خود آیه‌الله معرفت، بخشی از نگاشته‌های علوم قرآن مانند گونه سی و نهم *الاتقان* را ویژه خود کرده و مقاتل، به نام پیشگام آن زبانزد، و برجسته‌ترین کتاب در دسترس آن وجوه و نظائر تفلیسی است (معرفت، ۱۳۸۱: ۳۱۸-۳۱۹) - ندارد و واژه نظیر به معنای مترادف در تفاسیر به معنی لغوی‌اش به کار برده شده، نه برای تعبیر از اصطلاحی به نام نظائر و با ویژگی‌هایی که آیه‌الله معرفت برای آن برمی‌شمرد. وانگهی باورمندان این دیدگاه، آن را به نادرست به *الاتقان* و *البرهان* نسبت می‌دهند و این نیز موجب لغزش خواننده در باورپذیری این دیدگاه می‌شود.

واکاوی پیوند میان وجوه و نظائر و افراد

شاید برای خواننده این پرسش پدید آید که چرا زرکشی و سیوطی از کتاب *افراد* ابن فارس در شمار نگاشته‌های وجوه و نظائر یاد می‌کنند و در بخش وجوه و نظائر *البرهان* و *الاتقان* نمونه‌هایی از جستار *افراد* را می‌آورند. به سخن کوتاه، پیوند میان وجوه و نظائر با افراد چیست؟

پاسخ: به وجوه و نظائر قرآنی در نگاشته‌ها به دو شیوه آگاهی داده می‌شود. یکی به شیوه کتاب‌های وجوه و نظائر نگارندگانی مانند مقاتل؛ مانند نمونه‌ای که در پایین تعریف نخست از کتاب وی بازآوردیم، و دیگر به شیوه کتاب‌های افراد مانند *افراد ابن فارس* که پیوند میان وجوه و نظائر را با افراد روشن می‌کند؛ مانند این نمونه که *البرهان* و *الاتقان* از همین کتاب ابن فارس باز آورده‌اند:

كُلُّ مَا فِي الْقُرْآنِ مِنْ ذِكْرِ الْأَسْفِ فَمَعْنَاهُ الْحُزْنُ إِلَّا ﴿قَلَمًا أَسْفَوْنَا﴾ [الزخرف / ۵۵] فَمَعْنَاهُ أَغْضَبُونَا (سیوطی، ۱۴۲۶: ۹۸۷/۳؛ زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۹۵/۱).^۱

در این شیوه، همچنان که از نمونه ذکر شده روشن است و بر خلاف شیوه پیشین، سخنی از وجوه و نظائر به میان نمی‌آید، اما این شیوه نیز شیوه‌ای برای نشان دادن وجوه و نظائر در قرآن است؛ زیرا همچنان که گذشت، نظائر در تعریف سیوطی و زرکشی عبارت است از الفاظ هم‌معنا در قرآن، و در این شیوه نیز لفظی که پس از عبارت «كُلُّ مَا فِي الْقُرْآنِ مِنْ ذِكْرِ الْأَسْفِ» می‌آید، از الفاظ هم‌معنا در قرآن یا همان نظائر آگاهی می‌دهد؛ همچنان که نمونه بالا برای خواننده روشن می‌کند که همه الفاظ «أَسْفِ» به کاررفته در قرآن، جز این لفظ در آیه ۵۵ سورة زخرف، هم‌معنا و بر این پایه، نظائرند.

پس از شناخت نظائر در شیوه دوم، به سخن درباره وجوه در این شیوه می‌پردازیم. داستان این است که هیچ یک از نمونه‌های *افراد ابن فارس* و *البرهان* و بیشتر نمونه‌های *الاتقان*، از الفاظ تک‌معنا در قرآن نیست؛ بلکه از الفاظ مشترک است و همان گونه که گفته شد، وجوه، لفظ مشترک است. برای نمونه، در مورد پیش گفته از *افراد ابن فارس*، لفظ «أَسْفِ» که مشترک در دو معنای «حزن» و «غضب» است، وجوه شمرده می‌شود.

تعریفی دیگر

این تعریف را - که به راستی نمی‌توان آن را تعریفی در دانش وجوه و نظائر به شمار آورد- ایروانی با نام سومین تعریف در کنار دو تعریف نگاشته شده در *البرهان* و *الاتقان*، از *مجمع البیان* برداشت کرده است:

۱. گفتنی است که این نمونه در *البرهان* با اندکی دگرگونی نسبت به *الاتقان* آمده است.

شایان ذکر است که ایروانی، این دیدگاه را از **مجمع البیان** گمانه‌زنی کرده است: «وهو ما یمكن ملاحظته فی **مجمع البیان**»، اما شگفت آنکه دیگر نویسندگان، این منظر را به مثابه دیدگاه **قطعی مجمع البیان**، از ایشان بازگو کرده‌اند (ر.ک: رستمی و حاجی‌آبادی، ۱۳۸۹: ۱۳/۱۵۱).

نتیجه‌گیری

دست کم پنج دیدگاه گونه‌گون درباره چستی نظائر از دیدگاه قرآن‌پژوهان برشمردنی است. یکی از این دیدگاه‌ها، تعریف ابن جوزی است. دیدگاه دیگر درباره چستی نظائر، تعریف سیوطی و همگنانش از نظائر است؛ تعریفی که سه برداشت از آن می‌توان به دست داد و هر برداشت، دیدگاهی جداگانه را پدید آورده است. پنجمین دیدگاه، دریافتی است که برخی از ظاهر *مجمع البیان* داشته‌اند. در این جستار نشان داده شد که دیدگاه درست در تعریف نظائر، بر پایه ظواهر نگاشته‌های این دانش، از آن سیوطی و همگنان وی است. این تعریف با برداشتی که نگارنده از آن به دست داده، چنین است: «کلمات هم‌لفظ و هم‌معنا در قرآن» یا به سخن کوتاه‌تر: «الفاظ هم‌معنا در قرآن». یعنی در نظائر، هم همسانی در لفظ است و هم همسانی در معنا. البته مراد از همسانی در لفظ تنها همسانی در ریشه لفظ است.

درباره تعریف وجوه، دو دیدگاه هست. در دیدگاه ابن جوزی، مراد از وجوه معانی قرآنی یک لفظ است و در دیدگاه سیوطی و همگنانش، وجوه خود این لفظ است. البته وجوه در نگاشته‌های وجوه و نظائر مانند کتاب مقاتل همان است که در تعریف ابن جوزی آمده است. گویا خاستگاه تعریف سیوطی و موافقان وی، تطبیق نادرست وجوه و نظائر، با الفاظ مشترک و متواطی بوده است.

کتاب شناسی

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، *الاکلیل فی المتشابه والتأویل*، تعلیق محمد الشیمی شحاته، اسکندریه، دار الایمان للطبع و النشر و التوزیع، بی تا.
۲. همو، *الصفندیه*، تحقیق محمد رشاد سالم، چاپ دوم، مصر، مکتبه ابن تیمیه، ۱۴۰۶ ق.
۳. همو، *رساله فی تفسیر سورة الاخلاص*، بی جا، بی نا، بی تا.
۴. همو، *مقدمه فی التفسیر*، بی جا، بی نا، بی تا.
۵. ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۲۲ ق.
۶. همو، *نزهة الاعین النواظر فی علم الوجوه و النظائر*، تحقیق محمد عبدالکریم کاظم الراضی، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۰۴ ق.
۷. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، *مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه و المعطله*، تلخیص محمد بن محمد الموصلی، تحقیق سید ابراهیم، قاهره، دار الحدیث، ۱۴۲۲ ق.
۸. ابوعوده، عوده خلیل، *التطور الدلالی بین اللغة الشعر الجاهلی و لغة القرآن الکریم*، زرقاء (اردن)، مکتبه المنار، ۱۴۱۵ ق.
۹. ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، *الوجوه و النظائر لابی هلال العسکری*، تحقیق و تعلیق محمد عثمان، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة، ۱۴۲۸ ق.
۱۰. ایروانی، مرتضی، «الوجوه و النظائر فی القرآن الکریم و کتاب مقاتل بن سلیمان»، *رساله القرآن*، شماره ۱۰، مهر ۱۳۷۱ ش.
۱۱. تیمی، یحیی بن سلام، *التصاریف: تفسیر القرآن ممّا اشتبهت أسماء و تصرّفت معانیه*، مقدمه و تحقیق هند شلبی، تونس، الشركة التونسية للتوزیع، ۱۹۷۹ م.
۱۲. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، *كشف الظنون عن اسامی الكتب و الفنون*، بغداد، مکتبه المثنی، ۱۹۴۱ م.
۱۳. حکیم ترمذی، محمد بن علی، *تحصیل نظائر القرآن*، تحقیق و ضبط حسنی نصر زیدان، قاهره، مطبعة السعاده، ۱۳۸۹ ق.
۱۴. حیری نیشابوری، اسماعیل بن احمد، *وجوه القرآن الکریم*، تحقیق فاطمه یوسف الخیمی، دمشق - داریا، دار السقاء، ۱۹۹۶ م.
۱۵. رستمی، محمدحسن و حاجی آبادی علی رضا، «تأثیر وجوه و نظائر در ترجمه های معاصر فارسی (با تکیه بر واژه فتنه)»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۸۹ ش.
۱۶. زرکشی، محمد بن بهادر، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق یوسف عبدالرحمن المرعشلی، جمال حمدی الذهبی، ابراهیم عبدالله الکردی، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۰ ق. و تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر، دار احیاء الكتب العربیة عیسی البابی الحلبی و شرکاته، ۱۳۷۶ ق.
۱۷. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بی جا، منشورات الرضی - بیدار، ۱۴۲۶ ق. و ترجمه مهدی حائری قزوینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰ ش.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قیصر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۹. طیار، مساعد بن سلیمان، *التفسیر اللغوی للقرآن الکریم*، عربستان، دار ابن جوزی، ۱۴۲۲ ق.
۲۰. معرفت، محمدهادی، *علوم قرآنی*، قم، التمهید، ۱۳۸۱ ش.
۲۱. مقاتل بن سلیمان، *الاشباه و النظائر فی القرآن الکریم*، تحقیق عبدالله شحاته، قاهره، دار غریب، ۲۰۰۱ م.

۲۲. همو، الوجوه والنظائر في القرآن العظيم، تحقيق حاتم صالح الضامن، دبي، مركز جمعة الماجد للثقافة و التراث، ۱۴۲۷ ق.

۲۳. منجد، محمد نورالدين، الترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، دمشق، دار الفكر، ۱۹۹۷ م.

۲۴. نجارزادگان، فتح الله، «کاوشی در شناخت کهن ترین اثر در فن وجوه و نظائر قرآن»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۷۹، پاییز ۱۳۸۵ ش.

نقد و بررسی

آرای مفسران در تفسیر آیه ۴۴ سوره ص

و تازیانه زدن ایوب به همسرش *

- امیر احمد نژاد^۱
- مهدی مطیع^۲
- زهرا کلباسی^۳

چکیده

آیه ۴۴ سوره ص به بیان قسم ایوب پیامبر علیه السلام و تأکید خداوند بر اجرای آن می‌پردازد. مفسران سوگند حضرت ایوب را تنبیه همسرش با صد ضربه شلاق دانسته‌اند که علاقه وی به همسر منجر به ندامت او و تصمیم بر شکستن سوگند گشت. اما پروردگار وی را به وفای عهد مکلف نمود و در تجلیل از صبر او و همسرش حکم را به یک ضربه با خوشه صدتایی گندم کاهش داد. لیکن آیه ضمیر مؤنثی در بر ندارد و چیستی شیء مضروب نیز معلوم نیست. لذا نمی‌توان آیه را بر کتک زدن همسر حضرت ایوب حمل نمود. برخی مفسران در بازگشایی ابهام آیه به دو روایت منتسب به امام صادق علیه السلام استناد جستند، در حالی که این

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۶/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۱.

۱. استادیار دانشگاه اصفهان (amirahmadnezhad@hotmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه اصفهان (mahdimotia@gmail.com).

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (zahrakalbasi@gmail.com).

روایات به سبب ضعف سندی، متنی و تعارض با مبانی شیعی در عصمت انبیا قابل اعتماد نیستند. سایر آرا نیز تفسیر به رأی است و فاقد پشتوانه عقلی و نقلی است. در نهایت، عبارت «ولا تحنث» دشواری اجرای قسم را آشکار ساخته و با استناد به سیاق امتنان در آیات ۴۱ تا ۴۴ می‌توان تخفیف حکم را چهارمین رحمت پروردگار بر پیامبرش دانست که بدین‌سان عسر را از وی دفع نمود و مانع شکستن سوگند گشت. لذا هدف داستان، ذکر الطاف خداوند به صابران است که با اشاره‌ای اجمالی فهمانده شده است.

واژگان کلیدی: همسر ایوب، قسم ایوب، ضغث، «ولا تحنث»، «فاضرب به».

مقدمه

یکی از آیات چالش‌برانگیز در حوزه مطالعات زنان آیه شریفه زیر است: «وَخَذِیْدُکَ ضَغْثًا فَاَضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ اِنَّآ وَجَدْنَاہُ صَابِرًا نِّعْمَ الْعَبْدُ اِنَّہُ اَوْابٌ» (ص/ ۴۴)؛ [و به او گفتیم: یک بسته ترکه به دست بگیر و با آن بزنی و سوگند مشکن. ما او را شکیبا یافتیم. چه نیکو بنده‌ای! به راستی او توبه‌کار بود.]

فارغ از گروهی مفسران که حکم آیه را خاص حضرت ایوب علیه السلام دانسته و به نسخ آن در شریعت اسلام حکم داده‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۱۷/۵؛ به نقل از: ابن عباس و مجاهد؛ جصاص، ۱۴۰۵: ۲۵۸/۵؛ طبری کیه‌راسی، ۱۴۰۵: ۳۶۱/۴؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۵۴/۱۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۸۲/۶)، بخش قابل توجهی از مفسران این حکم را تا امروز پایدار و لازم‌الاجرا دانسته‌اند. اما برخی از آن‌ها این حکم را در رابطه زناشویی منحصر کرده و بی‌درنگ چنین استنباط کرده‌اند که جایز است شوهر، زن خود را با هدف تأدیب کتک بزند. اینان آیه ۳۴ از سوره نساء را نیز مؤیدی برای مدعای خود دانسته‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۱۳/۱۶؛ جصاص، ۱۴۰۵: ۲۶۰/۵؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۲۱۰/۲۳). برخی دیگر با توجه به اینکه حضرت ایوب پیامبر بوده و همسرش پیرو او بوده، حکم این مجازات را عام دانسته و با استناد به روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امام صادق علیه السلام چنین مجازاتی را برای زانی بیمار و ضعیف روا دانسته‌اند (بحرانی، ۱۴۱۶: ۶۲۴/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۱۳/۲۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۴۶۶/۴؛ اندلسی، ۱۴۲۰: ۱۶۰/۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۹۸/۴؛ رازی، ۱۴۲۰: ۲۶؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۱۶۸/۲۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۱۳/۱۶؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۴۷۱/۴؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۲۰۳/۱۱؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۲۳۷/۹؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۷۲/۱۹؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۲۱۱/۲۳؛ همو، ۱۴۲۲:

۲۲۰۸/۳: کاشانی، ۱۴۲۳: ۳۶/۶؛ راوندی، ۱۴۰۵: ۳۶۷/۲؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ۳۷۶/۱۱؛ ابن جزی غزنای، ۱۴۱۶: ۲۱۰/۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۷۱/۵). اما آنچه در تفسیر این آیه ذهن بسیاری از مفسران را مشغول نموده است، نخست ماهیت و علت قسم ایوب علیه السلام است و دوم آنکه اگر بنا بر قول مشهور حضرت ایوب علیه السلام به سبب گمان بر خطای همسرش قسم خورد و سپس از این سوگند پشیمان گشت، چرا خداوند نه تنها اجازه نمی‌دهد که وی سوگندش را بشکند بلکه بر پابندی بدان تأکید می‌ورزد؟ قرآن‌پژوهان در پاسخ به این سؤال آرای گوناگونی را مطرح نموده‌اند که در این جستار به بررسی و نقد آن‌ها می‌پردازیم.

سیاق سورة «ص»

سورة «ص» پس از سورة قمر و قبل از اعراف نازل گشته است. نزول این سورة با توجه به درگیری‌های سنگین میان پیامبر صلی الله علیه و آله و احزاب کفر، در سال‌های میانی حضور پیامبر صلی الله علیه و آله در مکه بوده است و آیات سورة نیز مؤید این مطلب است. از سیاق سورة آشکار است که مشرکان در اوج اقتدار بوده و با همه توان در نابودی دین نوپای اسلام می‌کوشیده‌اند (قرشی، ۱۳۷۷: ۱۹۵/۹). لذا خداوند با بیان داستان‌هایی در خلال سورة پیامبرش را به صبر در برابر ناملایمات فراخوانده است. وجه مشترک هر سه پیامبری که داستان آن‌ها در سورة آمده است، ابتلای آنان در اوج رفاه و نعمت است. حضرت داوود و حضرت سلیمان علیهما السلام با داشتن حکومتی مقتدر، و حضرت ایوب علیه السلام با داشتن مال و اولاد فراوان و زندگی سراسر نعمت و آسایش به مشکلاتی دچار می‌شوند و در بوته آزمایش الهی قرار می‌گیرند. لذا به نظر می‌رسد هدف از کنار هم نهادن این داستان‌ها در دشوارترین شرایط تبلیغ پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله نشان دادن وجه مشترک همه انبیا در ابتلا به مشکلات و گره‌گشایی خداوند در سخت‌ترین لحظات است.

مفهوم‌شناسی واژگان

«ضغث»: جمع این واژه «اضغاث» است که در سورة یوسف به معنای خواب‌های آشفته استعمال شده است. این واژه در آیه مورد بحث به معنای دسته گیاه است (راغب

اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۰۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/۳۶۳). فیومی در این واژه را به معنای دسته‌ای از شاخه‌های خشک و تر معنا کرده است (۱۴۱۴: ۲/۳۶۲). مصطفوی «ضغث» را چیزی می‌داند که از کنار هم قرار گرفتن جزءهای مختلف و متفاوت مادی یا معنوی تشکیل شده است (۱۳۶۸: ۷/۳۴).

«اضْرِبْ به»: از ماده «ضرب» به معنای زدنِ دو چیز به یکدیگر گرفته شده است. مصطفوی «باء» در این عبارت را باء سببیت یا توسط می‌شمرد. لذا «فاضرب به» به معنای ضربه زدن با دسته گیاه است (۱۳۶۸: ۷/۲۴). استعمال دیگر این واژه در قرآن در سه آیه و به شرح زیر است:

۱. ضربه حضرت موسی علیه السلام به سنگ و جوشیدن ۱۲ چشمه از آن: «قَلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا» (بقره/ ۶۰)؛ «أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا» (اعراف/ ۱۶۰).

۲. ضربه حضرت موسی علیه السلام و شکافتن دریا و نجات پیروان موسی از چنگال فرعونیان: «فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ» (شعراء/ ۶۳). همان گونه که مشاهده می‌شود در هر سه آیه، شیء مضروب غیر جاندار است. در استعمال عرب نیز عبارت «صَرَبَ الْأَرْضَ بِالْمَطَرِ» به معنای زده شدن زمین با ریزش باران است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۰۵-۵۰۶).

از دیگر موارد استعمال «ضرب» در قرآن، معانی زیر است: زدن به کسی یا چیزی (بقره/ ۷۳؛ انفال/ ۱۲؛ محمد/ ۴)؛ راه رفتن (آل عمران/ ۱۵۶؛ نساء/ ۱۰۱)؛ احاطه کردن (بقره/ ۶۱؛ آل عمران/ ۱۱۲؛ حدید/ ۱۳)؛ مثال زدن (روم/ ۲۸ و ۵۸؛ کهف/ ۳۲).

«لا تحنث»: «حنث» به معنای گناه است. به پیمان‌شکنی نیز به سبب گناه بودنش «حنث» اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲۶۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۱۰۸-۱۰۹). مصطفوی معنای «حنث» را عهدشکنی می‌داند؛ اعم از آنکه بر آن عهد قسم خورده شده یا بدون قسم عهد بسته شده باشد. وی بر این باور است که چون عهدشکنی گناه است، «حنث» نیز به معنای گناه کاربرد یافته است (۱۳۶۸: ۲/۲۹۱).

دیدگاه مفسران درباره آیه شریفه

داستان حضرت ایوب علیه السلام به شکل مختصر تنها در دو سوره انبیا و ص مطرح گردیده است. تنها در سوره ص اشاره‌ای مبهم به قضیه قسم حضرت ایوب علیه السلام دیده می‌شود. در آیه مورد بحث نیز قرینه‌ای برای گره‌گشایی از این ابهام وجود ندارد و بسیاری از مفسران را واداشته است تا به روایات روی بیاورند.

نخستین دیدگاه

فارغ از برخی تفاسیر روایی سده‌های نخست از جمله فرات کوفی و عیاشی که این آیه را تفسیر نکرده‌اند، دیگر مفسران نقل‌گرای شیعه از جمله قمی (۱۳۶۷: ۲/۲۳۹)، عروسی حویزی (۱۴۱۵: ۴/۴۶۵)، بحرانی (۱۴۱۶: ۴/۶۶۰)، ملامحسن فیض کاشانی (۱۴۱۵: ۳۰۳/۴) در بررسی این آیه به روایتی مفصل از امام صادق علیه السلام استناد کرده‌اند. این روایت به نقل از علی بن ابراهیم قمی از پدرش (ابراهیم بن هاشم) از ابن فضال از عبدالله بن بحر از ابن مسکان از ابوبصیر از امام صادق علیه السلام بازگو شده است و خلاصه آن چنین است:

ابوبصیر از امام صادق علیه السلام درباره بلاهای حضرت ایوب علیه السلام و علت ابتلای به آن‌ها پرسید. امام فرمود: شیطان در آن برهه هنوز از آسمان‌ها ممنوع نشده بود و تا زیر عرش بالا می‌رفت. روزی از آسمان متوجه شکرگزاری حضرت ایوب علیه السلام شد و به وی حسد ورزید و گفت: ایوب نبی شکر نعمتی را که خداوند به وی ارزانی داشته است به جای نیاورده؛ زیرا با هر چیزی شکر کند، باز با نعمت خداوند است. پروردگارا، مرا بر دنیای او مسلط گردان تا همه را از دستش بگیرم و او از شکرگزاری لب فروبندد. از عرش خطاب شد که من تو را بر مال و اولاد او مسلط کردم. چیزی نگذشت که اولاد حضرت ایوب علیه السلام مردند. سپس ابلیس بر زراعت و گوسفندان وی تسلط یافت و همه را از بین برد. سرانجام بر بدن او جز عقل و دیدگانش مسلط شد و تمام بدنش را پر از زخم و جراحت گرداند به گونه‌ای که در مدت طولانی بیماری، کرم بر بدن او افتاد، اما او از شکر و حمد خدا باز نمی‌ایستاد؛ حتی اگر یکی از کرم‌ها از بدنش می‌افتاد، آن را به جای خودش برمی‌گرداند و می‌گفت به همان جا برگرد که خدا تو را از آنجا آفرید. بدن ایوب متعفن شد و مردم از بوی او اذیت شدند و او را به خارج قریه بردند و در مزبله‌ای افکندند. همسر او به گدایی روی آورد و از

این راه از حضرت ایوب علیه السلام مراقبت می‌کرد. سپس ابلیس نزد عده‌ای از اصحابِ راهبِ حضرت ایوب علیه السلام که جوانی نورس نیز در میانشان بود رفت و از آن‌ها خواست تا با او به عیادت پیامبر خدا بروند. همین که به نزدیکی وی رسیدند، قاطران از بوی تعفن رمیدند. همگی به حضرت ایوب علیه السلام گفتند: ما گمان می‌کنیم این بلای بی‌نظیر که تو بدان مبتلا شده‌ای، به خاطر گناهی است که پنهان می‌کنی. اکنون بهتر است آن را بیان کنی تا ما برایت آمرزش بطلبیم. حضرت ایوب علیه السلام به قدری از عبادات سخت و دشوار خود تعریف نمود که آن جوان نورس رو به دیگران کرد و گفت: چرا پیغمبر خدا را سرزنش کردید تا مجبور شد از عبادت‌های پنهانش پرده بردارد؟ حضرت ایوب علیه السلام گفت: پروردگارا، اگر روزی در محکمه عدل تو راه یابم، همه درد دل‌هایم را فاش می‌گویم. ناگهان از ابر بالای سرش صدایی برخاست که هر چه داری بگو. پس از آنکه حضرت ایوب علیه السلام سخن گفت، خداوند او را ملامت کرد که توفیق بندگی تو نیز از من بوده است پس چرا منت می‌نهی؟ حضرت ایوب علیه السلام سخت پشیمان گشت و مشتی خاک بر دهانش نهاد. فرشته‌ای بر وی نازل شد و زمین را خراشی داد و چشمه آبی جاری شد و ایوب علیه السلام را با آن آب شست. تمامی زخم‌های ایوب علیه السلام بهبود یافت و خداوند پیرامونش باغی سبز رویاند و اهل و مال و فرزندان و زراعتش را به وی برگرداند و آن فرشته را مونسش ساخت. در این میان، همسرش از راه رسید، در حالی که پاره نانی همراه داشت. از دور نظر به مزبله افکند، دید وضع آن محل دگرگون شده است و به جای یک نفر دو نفر در آنجا نشسته‌اند. از همان دور گریست که ای پیامبر خدا، چه بر سرت آمد و تو را کجا بردند؟ حضرت ایوب علیه السلام صدا زد، این منم، نزدیک بیا. همسرش هنگامی که دید خداوند همه چیز را به او برگردانیده است به سجده افتاد. در این حال، نظر حضرت ایوب علیه السلام به گیسوان همسرش افتاد که بریده شده بود. قبل از آنکه از همسرش علت آن را پرسد، قسم خورد که صد تازیانه به او بزند؛ زیرا به او گمان سوء برده بود. اما همسر حضرت ایوب علیه السلام موهایش را فروخته بود تا برای وی نان تهیه کند. زمانی که زن واقعه را شرح داد، حضرت ایوب علیه السلام از سوگند خود اندوهناک شد. پس خداوند به وی وحی کرد که با یک دسته شاخه صدفی او را بزنی تا بر سوگندت پابند مانی و همسرت نیز آزار نبیند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲/۳۲۵-۳۲۷).

در کنار این روایت، نقلی دیگر از امام صادق علیه السلام نیز به چشم می‌خورد که تنها سیدهاشم بحرانی آن را ذکر نموده است. این روایت در بیان خطای همسر حضرت

ایوب علیه السلام به دو ملاقات او با شیطان اشاره کرده که در خلال ملاقات اول شیطان را به صورت طیب دید و در ملاقات دوم او را سوار بر الاغی قرمز رنگ. ابلیس در دیدار دوم به او گفت: من خدای زمینم و هرآنچه از دست داده‌اید نزد من است. سپس او را نزدیک دره‌ای برد و چشمانش را سحر کرد و مال و اولاد از دست رفته‌اش را به او نشان داد. ابلیس پس از آن خواست تا از زن بر صحت ادعای خدایی‌اش اقرار بگیرد. زن گفت: باید از پیامبر خدا بپرسم. هنگامی که برگشت و واقعه را تعریف کرد، حضرت ایوب علیه السلام ناراحت شد و به او گفت که شیطان با تو هم کلام شده است. زن بسیار ناراحت شد لیکن حضرت ایوب علیه السلام به وی گفت این بار دوم است که با شیطان سخن گفته‌ای و قسم خورد که چون صحت یابد او را صد ضربه بزنند (بحرانی، ۱۴۱۶: ۶۶۴-۶۷۲).

نقد و بررسی دیدگاه نخست

مفسرانی که از یافتن قراین درون‌متنی در رفع ابهام آیه ۴۴ سوره ص ناامید گشته‌اند، عموماً در تفسیر آن به روایات منقول ذیل آن متمسک می‌شوند، لیکن ضعف‌های متعدد این روایات نیز بر نومی‌دی آنان در گره‌گشایی از مجملات آیه می‌افزاید.

نقد و بررسی روایت اول

این روایت افزون بر آنکه یک سند دارد و عبدالله بن بحر که فردی مجهول است در آن واقع شده است، نقدهای متعدد متنی دارد (موسوی خویی، ۱۴۰۳: ۱۰/۱۱۷-۱۱۸).

اولین نقد بر این روایت آن است که علت قسم حضرت ایوب علیه السلام را پیش‌داوری وی دانسته است. در واقع، او به همسرش بدگمان شد و قبل از آنکه سؤال کند برایش مجازاتی تعیین کرد و بر آن قسم خورد، در حالی که پیش‌داوری به دور از انصاف است. در آیه ۲۴ همین سوره حضرت داوود علیه السلام به سبب آنکه پیش از شنیدن سخنان هر دو طرف مخاصمه حکم کرد، توبیخ شد و توبه کرد و در آیه ۲۶ به او امر شد که بر اساس حق و به دور از هواهای نفسانی بر مردم حکم کند. چنان که حضرت موسی علیه السلام نیز پس از بازگشت از کوه طور و مشاهده گوساله‌پرستی قومش گمان کرد که هارون نیز در گمراهی آنان مؤثر بوده است و با او برخورد نمود. لیکن پس از آنکه

هارون درباره بی‌گناهی خود سخنانی گفت، نادم گشت و برای خود و برادرش از خداوند آمرزش طلبید. همین‌طور در آیات ۱۱ تا ۲۶ سوره نور که به جریان افک می‌پردازد، مؤمنان به سبب آنکه پس از شنیدن آن تهمت، سوءظن پیدا کردند به شدت مؤاخذه شدند. خداوند خطاب به آنان فرمود: «این در نظر شما حقیر است لیکن سوءظن گناهی بزرگ است و اگر لطف و رحمت الهی بر شما نبود، بی‌درنگ عذاب بر شما نازل می‌شد». در آیه ۱۲ سوره حجرات نیز خداوند مؤمنان را از گمان‌های بسیار که برخی گناه است بر حذر می‌دارد. بی‌تردید به سبب آنکه این آیات مضامین اخلاقی دارند و بدگمانی قبیح عقلی است، ناپسندی این عمل در تمام اعصار تاریخ بشر جاری و ساری است و امری نیست که تا قبل از اسلام بر آدمیان پوشیده باشد. بنابراین نسبت دادن این پیش‌داوری به حضرت ایوب علیه السلام - به ویژه بدون ذکر تویخ الهی و توبه وی - با دیدگاه کلی قرآن و اهل بیت علیهم السلام درباره پیامبران سازگار نیست؛ زیرا اگر بر حسب روایت، قائل به پیش‌داوری حضرت ایوب علیه السلام - بی‌آنکه همچون انبیایی که ذکر آنان گذشت مورد تویخ الهی واقع شده یا از خطای خود توبه نموده باشد - گردیم، این مسئله با اصول کلامی شیعه درباره عصمت انبیا از هر گونه خطا منافات می‌یابد. افزون بر آنکه این واقعه در آیاتی که سیاق امتنان دارند، قرار گرفته است، چنان که خداوند پس از برشمردن سه نعمت سلامتی، بازگرداندن خانواده حضرت ایوب علیه السلام و گروهی همچون آنان، به این رخداد اشاره نموده و سپس حضرت ایوب علیه السلام را بدون کمترین تعرض و با عبارتی کم‌ظنیر، بنده صابر و نیکوی خود دانسته است. این قراین هر یک بیانگر آن است که خطای پیش‌داوری از جناب ایوب علیه السلام سر نزده است. بر این موارد، ادب و صبر مثال‌زدنی ایشان را نیز می‌توان افزود. وی پس از تحمل مصائب فراوان، بدون کمترین شکوه‌ای پروردگارش را می‌ستاید و با زبانی کنایی از خداوند عافیت می‌طلبد: «أَلَيْسَ الَّذِي كُنتَ تُدْعَىٰ عَلَيْهِ مِنَ الْغَافِلِينَ» (انبیاء / ۸۳).

نقد دوم بر این روایت، تعارض آن با روایتی از امام باقر علیه السلام است. مضمون این روایت که از احمد بن حسن قطن از حسن بن علی سکری از محمد بن زکریا جوهری از جعفر بن محمد بن عماره از پدرش از امام صادق علیه السلام از قول امام باقر علیه السلام بیان شده، چنین است:

حضرت ایوب علیه السلام بدون گناه بلا کشید ولی در تمام ابتلائات بوی بد نگرفت، صورتش زشت نشد، هیچ گونه خون و چرک از او بیرون نیامد، هیچ کس از او نفرت پیدا نکرد و ترسید و به هیچ جای بدنش کرم نیفتاد. خداوند با همه پیامبران و اولیای گرامی اش که مبتلایشان می سازد، چنین معامله می کند. دوری مردم از حضرت ایوب علیه السلام نیز به سبب فقر و ضعف ظاهری او بود؛ زیرا نمی دانستند نزد پروردگار چه مقامی دارد و چه کمک و گشایشی دریافت خواهد کرد (صدوق، ۱۳۶۲: ۳۹۹/۲-۴۰۰).

باید گفت که روایت منتسب به امام باقر علیه السلام نیز ضعف های سندی دارد؛ از جمله آنکه صدوق در ظاهر، احمد بن حسن قطن را با صفت عدل ستوده و برای وی طلب رحمت نموده است، لیکن مرحوم خویی طلب رحمت صدوق را برای اثبات وثاقت افراد کافی نمی داند و در توضیح عدل نیز آن را لقب احمد بن حسن می شمارد نه صفت وی تا وثاقتش را اثبات کند. همچنین خویی بعید ندانسته است که احمد بن حسن از راویان عامه باشد (موسوی خویی، ۱۴۰۳: ۸۶/۲). نیز خویی از محمد بن زکریا جوهری (همان: ۳۴/۹ و ۳۴/۱۰) و جعفر بن محمد بن عماره (همان: ۲۴۱/۳) یاد نموده ولی در وصف ایشان سخنی نگفته است. بنابراین، وجود دو فرد مجهول، عامل ضعف سند است. با این حال، علامه طباطبایی از توضیح درباره سند این روایت خودداری کرده و از این حدیث در نقد روایت منتسب به امام صادق علیه السلام سود جسته است (۱۳۷۴: ۳۲۷/۱۷).

یکی از مفسران نیز در تفسیر فقهی خود، فرار مردم از حضرت ایوب علیه السلام را در این روایت و نقل های مشابه در زمرة اسرائیلیات و خرافه دانسته و با بررسی چهار موضع که خداوند از حضرت ایوب علیه السلام تجلیل می کند، به این نتیجه رسیده است که هیچ سخنی از دعوت وی و واکنش قومش به چشم نمی خورد، در صورتی که اگر قومش او را آزار داده بودند (افکندن در مزبله) خداوند با عباراتی رسا و واضح آنان را توبیخ می کرد و از زحمات حضرت ایوب علیه السلام در دعوت به حق تجلیل می نمود، چنان که خداوند از سایر پیامبرانی که در قرآن ذکر شده و آماج آزار قوم خود بوده اند، دفاع کرده است (سایس، بی تا: ۶۸۰). لذا اشاره نکردن قرآن به آزار و نافرمانی قوم حضرت ایوب علیه السلام قرینه ای است بر آنکه چنین اتفاقی رخ نداده است.

نقد سوم بر این روایت، تشابه بسیار آن با داستان حضرت ایوب علیه السلام در تورات است. در تورات مشروح روایت امام صادق علیه السلام تا قبل از خطای همسر حضرت ایوب علیه السلام نقل شده است اما اثری از زن و خطایش و قسم حضرت ایوب علیه السلام یافت نمی‌شود. در تورات ابتدا به نعمات فراوان ارزانی شده به حضرت ایوب علیه السلام و شکرگزاری او اشاره شده و سپس به بیان تسلط شیطان بر زندگی حضرت ایوب علیه السلام و بلاهایی که به وی رسیده، پرداخته شده و بعد به طور مفصل، مکالمه چند جوان با حضرت ایوب علیه السلام ذکر گردیده است. در این گفتگو آن‌ها سعی کردند حضرت ایوب علیه السلام را مجاب کنند که هیچ انسانی مبرا از خطا نیست و او باید پذیرد که این بلاها برای آمرزش او نازل شده است. در مقابل، حضرت ایوب علیه السلام به شدت از مصائبی که بر او وارد شده است، به خداوند گلایه می‌کند و زندگی را زجری وصف ناشدنی می‌داند که تا اجل نرسد راه گریزی از آن نیست. سپس در دفاع از خویش همان عبارات مشابه در روایت را درباره عبادات سخت و فراوان خود بیان می‌کند و در این هنگام آن جوان نارس وی را مؤاخذه می‌کند که این چه منتی است که بر خدا می‌نهی؟ در حالی که همین توفیق بندگی تو نیز از اوست. خداوند نیز زبان به سخن می‌گشاید که مشابه همان به صدا درآمدن ابر در روایت است، و عظمت خود و حقارت حضرت ایوب علیه السلام را برمی‌شمارد. در این هنگام حضرت ایوب علیه السلام سخت متأثر می‌شود و می‌فرماید: از خود بیزار شدم و در خاک و خاکستر توبه می‌کنم. خداوند نیز مال و اولاد از دست رفته وی را به او باز می‌گرداند و دخترانی به وی عطا می‌کند که در زیبایی بی نظیر بودند. حضرت ایوب علیه السلام ۱۴۰ سال عمر کرد و تا چهار نسل پس از خود را دید (کتاب مقدس: ایوب ۱-۴۲).

در این داستان طولانی که بسیار شبیه به افسانه و خیال‌پردازی است، حضرت ایوب علیه السلام بنده‌ای ناسپاس شناخته شده که با توییح پروردگارش متوجه اشتباه خود می‌شود و هنگامی که به حقارت خود و حکمت خداوند پی می‌برد توبه می‌کند و از بلاها رهایی می‌یابد. در حالی که توصیف این داستان از بی‌صبری حضرت ایوب و ناسپاسی او با تصریح قرآن بر صابر بودن او در تضاد آشکار است (ر.ک: ص/ ۴۴) لذا سیر یکسان این داستان تحریف شده با روایت منتسب به امام صادق علیه السلام و محورهای مشابه

هر دو، اسرائیلی بودن این روایت را به ذهن نزدیک می‌سازد.

بنابراین ضعف‌های این روایت باعث می‌شود که نتوان در تفسیر این آیه بدان استناد جست، چنان که مفسرانی بزرگ از شیعه همچون طوسی (بی‌تا: ۵۶۸/۸)، طبرسی (۱۳۷۲: ۱۱۳/۲۱)، طباطبایی (۱۳۷۴: ۳۲۱/۱۷)، مکارم شیرازی (۱۳۷۴: ۲۹۹/۱۹)، بانو امین (۱۳۶۱: ۱۵۸/۱۱)، صادقی تهرانی (۱۴۱۹: ۲۶۳/۲۵) و حسینی شاه‌عبدالعظیمی (۱۳۶۳: ۲۰۳/۱۱) بدان اعتماد نکرده و آن را نقل ننموده و یا نقدهایی بر آن وارد ساخته‌اند.

نقد و بررسی روایت دوم

این روایت نیز از چند حیث ضعف دارد:

اول. سند روایت بدین شکل آمده است: (تحفة الاخوان): «بحذف الإسناد، عن أبي بصير عن أبي عبد الله جعفر بن محمد». چنان که می‌بینیم سند حدیث، مرسل است و جز ابوبصیر نام دیگر راویان حذف گردیده است.

دوم. کسی که از امام صادق علیه السلام سؤال پرسیده است، همان ابوبصیر است که با همان عبارت روایت قبلی راجع به ابتلائات حضرت ایوب علیه السلام و علت آن‌ها پرسش نموده است، لیکن پاسخ امام در بیان علت قسم حضرت ایوب علیه السلام کاملاً متفاوت است. با توجه به اینکه روایت از موارد تقیه نیست که امام در دو موضع متفاوت پاسخ‌هایی گوناگون داده باشد، این نیز ضعفی دیگر برای هر دو حدیث به شمار می‌آید.

سوم. در میان مفسران شیعه و اهل سنت تنها سیدهاشم بحرانی این روایت را در زمره آخرین احادیث ذیل این آیه نقل کرده است (۱۴۱۶: ۶۶۴/۴).

چهارم. این روایت بسیار طولانی است و جزئیاتی بیش از اندازه و غیر معمولی از جمله چگونگی آشنایی حضرت ایوب علیه السلام با همسرش و ازدواج آن‌ها، تعداد و انواع احشام حضرت ایوب علیه السلام، کیفیت مکت مالی پدر حضرت ایوب علیه السلام و... را بیان کرده است. این همه تفصیل، خود موجب ضعف روایت و قرینه‌ای بر ساختگی بودن آن است.

پنجم. در این روایت نیز همچون روایت قبلی به بیماری مشمئزکننده حضرت

ایوب علیه السلام تصریح شده است. این بیماری مردم شهر را واداشت تا او را در مزبله‌ای بیفکنند. حتی جناب ایوب علیه السلام از آن شهر دوم نیز رانده شد و به قریه‌ای پناه برد. چنان که در نقد روایت قبلی گذشت این با روایتی دیگر از امام صادق علیه السلام که پیامبران الهی را از چنین حالاتی منزّه می‌داند و نیز با مبانی شیعی که وجود بیماری‌های مشمئزکننده را در پیامبران ممنوع می‌شمارد، در تعارض است (شریف المرتضی علم‌الهدی، ۱۲۵۰: ۶۱).

ششم. ساینس بر این باور است که با استناد به داستان سایر انبیای مطرح در قرآن، اگر قوم حضرت ایوب علیه السلام او را آزرده بودند، خداوند در سپاس از حضرت ایوب علیه السلام و مذمت آنان اشاره‌ای به عصیان‌شان می‌کرد، در حالی که در هیچ آیه‌ای راجع به حضرت ایوب علیه السلام چنین اشاره‌ای نشده است (بی‌تا: ۶۰۸). بنابراین در صورت پذیرش نظر ساینس باید درباره داستان این دو روایت تأمل جدی کرد.

دومین دیدگاه

پس از دو روایت امام صادق علیه السلام مشهورترین دیدگاهی که بسیاری از مفسران از آن برای تفسیر آیه ۴۴ سوره ص سود جسته‌اند، نقلی از ابن عباس است که همسر حضرت ایوب علیه السلام شیطان را به صورت پزشکی دید و بیماری شوهرش را برای او بیان کرد. شیطان گفت: من او را مداوا می‌کنم و اجری نمی‌خواهم جز آنکه بگوید من شفایش دادم. هنگامی که زن واقعه را برای پیامبر خدا بیان کرد، حضرت ایوب علیه السلام گفت: وای بر تو! شفای من از خداست و اگر سلامتی یابم تو را صد ضربه می‌زنم. لیکن خداوند پس از سلامتی‌اش به او امر کرد که یک ضربه بزند (ابن عربی، بی‌تا: ۱۶۵۱/۴؛ جصاص، ۱۴۰۵: ۲۵۸/۵؛ نووی جاوی، ۱۴۱۷: ۳۱۹/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۱۳/۲۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۶۷۵/۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۹۹/۱۹؛ قرائتی، ۱۳۸۳: ۱۱۵/۱۰؛ بانو امین، ۱۳۶۱: ۱۵۸/۱۱؛ حائری تهرانی، ۱۳۷۷: ۱۷۶/۹؛ اندلسی، ۱۴۲۰: ۱۶۳/۹). بر این روایت نیز اشکالاتی وارد است.

نقد و بررسی دیدگاه دوم

اول. این روایت موقوفه است و سند آن به معصوم نمی‌رسد. ضمن آنکه برای آن سندی از ابن عباس تا راویان ذکر نشده است. لذا روایت به لحاظ سندی بی اعتبار است.

دوم. در آیه شریفه هیچ مؤیدی که بیانگر حضور شیطان در این واقعه باشد وجود ندارد. افزون بر اینکه خشم حضرت ایوب علیه السلام و مجازات نمودن همسرش، با سیاق امتنان در این آیات سازگار نیست.

سوم. در این روایت قرآینی به چشم می خورد که حاکی از ناآگاهی زن از حقیقت سخنان شیطان است؛ از جمله آنکه او شیطان را به صورت یک طیب دید و به ماهیت حقیقی وی پی نبرد و بی آنکه در سخنان او تأملی نماید، پیشنهاد او را با همسرش در میان گذارد. لذا هنگامی که حضرت ایوب علیه السلام به او عتاب نمود که وای بر تو! شفای من به دست خداوند است، متوجه سخنان نادرست طیب دروغین گشت و استغفار نمود. در نتیجه، اگر بیان پیشنهاد طیب شیطانی را خطا فرض نماییم، زن مرتکب خطای غیر عمدی شده که پس از آگاهی، بی درنگ توبه نموده است. قسم حضرت ایوب علیه السلام نیز پس از توبه و پشیمانی وی از اشتباهی ناخواسته، رفتاری نادرست و غیر منصفانه بوده است و تأکید پروردگار بر اجرای قسم نیز به دور از عدالت و رحمت واسعة او به حساب می آید.

سومین دیدگاه

برخی مفسران در علت وقوع این قسم گفته اند: حضرت ایوب علیه السلام همسرش را برای کاری مهم به بیرون فرستاد و هنگامی که زن دیر به منزل بازگشت، حضرت ایوب علیه السلام قسم خورد که او را صد ضربه تازیانه بزند (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۹/۲۶؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۳۶/۶؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۰۲۰؛ نخجوانی، ۱۹۹۹: ۲۳۴/۲؛ مراغی، بی تا: ۱۲۶/۲۳؛ طنطاوی، بی تا: ۱۶۹/۱۲؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۲۳/۲۰۹).

نقد و بررسی دیدگاه سوم

این دیدگاه علاوه بر آنکه پیامبر خدا را فردی عصبانی و بی منطق نشان می دهد که فرصت نداده همسرش برگردد و علت دیر آمدنش را بپرسد و سپس حکم کند، هیچ مؤیدی در آیه شریفه ندارد و به روایتی هم مستند نشده است. لذا نمی توان به آن تمسک جست.

چهارمین دیدگاه

نظریه‌ای که مغنیه و نجفی خمینی برگزیده‌اند آن است که همسر حضرت ایوب علیه السلام در رابطه زناشویی از شوهرش تمکین نکرد، لذا حضرت قسم خورد که در صورت بازگشت سلامتی‌اش او را صد ضربه بزند. مغنیه که این نظر را از قول مفسران دیگر مطرح کرده است، معتقد است هرچند در آیه هیچ نشانه‌ای از علت این قسم وجود ندارد، به سبب آنکه حضرت ایوب علیه السلام در مورد همسرش قسم خورده است، نزدیک‌ترین علتی که به ذهن متبادر می‌شود آن است که همسرش از او تمکین ننموده است. بنابراین نمی‌توان قول این مفسران را رد کرد، هرچند اثبات هم نمی‌شود (۱۴۲۴: ۳۸۲/۶). نجفی خمینی نیز در تفسیر خود مشابه همین سخنان را بیان کرده است (۱۳۹۸: ۵۴/۱۷).

نقد و بررسی دیدگاه چهارم

این دیدگاه نیز به دلایل متعدد قابل نقد است:

اول. تصریح همین دو مفسر مبنی بر نبود دلایل متقن در تأیید این دیدگاه در بی‌مبنایی این نظریه کافی است.

دوم. اگر این آیه را چنان که برخی مفسران برداشت نموده‌اند در تأیید آیه ۳۴ سوره نساء و حکم زدن همسر تصور کنیم (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۱۳/۱۶؛ جصاص، ۱۴۰۵: ۲۶۰/۵؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۲۱۰/۲۳)، باید گفت که این تنبیه پس از مراحل پنددهی و جدا کردن محل خواب جایز است و اندازه آن به قدری باید باشد که دیه به آن تعلق نگیرد، چنان که امام باقر علیه السلام چوب مسواک را وسیله تأذیب چنین زنی قرار داده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۵۳/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۹/۳). آیه شریفه ۳۴ سوره نساء نیز با لحنی صریح و شدید مردان را از زیاده‌روی در این امر بر حذر می‌دارد. با وجود این، به نظر می‌رسد نمی‌توان قسم مجازات همسر با صد ضربه شلاق را که مصداق آشکار ظلم است و دیه بر آن تعلق می‌گیرد، به پیامبر خدا نسبت داد.

سوم. در آیه شریفه ضمیر مؤنثی نیست که بتوان مرجع آن را همسر حضرت ایوب علیه السلام فرض نمود تا چه رسد به اینکه قرینه‌ای در تمکین نکردن زن به چشم بخورد که وی را سزاوار تنبیه نموده باشد!

پنجمین دیدگاه

قرشی با استناد به مجمع‌البیان - که به طور اجمال گفته است که همسر حضرت ایوب علیه السلام در طول دوران بیماری شوهرش سخنی گفت که وی ناراحت شد و قسم خورد که او را بزند، حدس زده است که احتمالاً این سخن بی‌تابی وی در قبال مصائبی بوده که بر حضرت ایوب علیه السلام وارد گشته است (۱۳۷۷: ۲۳۷/۹).

نقد و بررسی دیدگاه پنجم

اگرچه طبق عبارت صریح مفسر، این دیدگاه، احتمالی بیش نیست و هیچ قرینه‌ای بر صحت آن در آیه ذکر نشده است (همان) و لذا مردود است، جای این سؤال باقی است که آیا ناراحتی زنی که این همه در بوته آزمایش قرار گرفته است، او را شایسته چنین مجازات سختی می‌کند؟ حضرت مریم نیز بنده پاک و برگزیده پروردگار بود (آل عمران/ ۴۲) که با وجود آنکه جبرئیل بر او نازل شد و بارداری معجزه‌گونه عیسی مسیح را نشانه‌ای برای مردم و رحمتی الهی بر او خواند (مریم/ ۱۹-۲۱)، به هنگام زایمان از شدت ناراحتی آرزوی مرگ و فراموشی از اذهان آدمیان را نمود (مریم/ ۲۳). با وجود این، رحمت گسترده الهی بر او سرازیر شد و کمترین توبیخی نگردید (مریم/ ۲۴-۲۶ و ۳۰-۳۲). نکته مهم آن است که خداوند پیوسته ظرفیت وجودی انسان و ضعف ذاتی وی را در نظر دارد و او را به امور مشقت‌بار مکلف نمی‌سازد (بقره/ ۲۸۶؛ اعراف/ ۴۲). از این رو، نمی‌توان پذیرفت که پیامبر صبور و همچون حضرت ایوب علیه السلام که بر بسیاری از مشکلات فائق آمده و پیام‌آور رحمت الهی است، در برابر شکوه زنی مصیبت‌زده چنان بی‌تاب شود که وی را به مجازات دشوار صد ضربه شلاق محکوم نماید و فراتر از آن، خدای مهربان نیز بر این زن صدمه‌دیده رحمی ننماید و وی را به صد ضربه یک‌باره محکوم سازد.

ششمین دیدگاه

برخی مفسران هرچند در تفسیر این آیه به اقوالی سست متمسک شده‌اند، تصریح دارند که در آیه مورد بحث هیچ اشاره‌ای به علت سوگند حضرت ایوب علیه السلام و دلیل ناراحتی وی از همسرش وجود ندارد (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۶۷/۲۳؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۸۲/۶؛ بانو امین، ۱۳۶۱:

۱۱/۱۵۸: قرشی، ۱۳۷۷: ۲۳۸/۹: نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۵۳/۱۷)، چنان که علامه طباطبایی علی‌رغم آنکه در بحث روایی خود، روایت منتسب به امام صادق علیه السلام را نقل نموده، نقدی کوتاه بر آن نوشته است و بر این باور است که خداوند برای احترام به حضرت ایوب علیه السلام و همسرش این مسئله را مجمل بیان کرده است (۱۳۷۴: ۳۲۱/۱۷). بانو امین نیز دیدگاه ابن عباس را توجیه مفسران بر این آیه خوانده و سپس به این نکته اشاره نموده است که هدف از بیان داستان انبیا قصه‌گویی نیست و در ماجرای حضرت ایوب علیه السلام درس‌هایی نهفته است که بزرگ‌ترین آن را می‌توان صبر ستودنی وی در برابر ناملایمات دانست، به طوری که پروردگار از او با عنوان بنده صابر و نیکو تجلیل نموده است تا سرمشق دیگران گردد. لذا باید از این زاویه به داستان نگاه شود (بانو امین، ۱۳۶۱: ۱۱/۱۵۸-۱۵۹). همچنین نجفی خمینی، مفسر معاصر، تصریح نموده است که از منطق این آیه معلوم می‌شود که حضرت ایوب علیه السلام قبلاً سوگند یاد کرده بود که عملی را انجام دهد، ولی از ظاهر آیه معلوم نیست که آن عمل چه بوده که خداوند بر پابندی به آن تأکید ورزیده است (۱۳۹۸: ۵۳/۱۷). ابن عاشور گامی فراتر برداشته و کوشیده است با نگاهی همه‌جانبه به سیاق آیات شریفه، واقعه مذکور را تحلیل کند. او همچون دیگر مفسران، قسم حضرت ایوب علیه السلام را به دلیل خطای همسرش دانسته و به پنهان بودن خطا تصریح نموده است. ابن عاشور با استناد به سیاق امتنان در آیات ۴۱ تا ۴۴ سوره ص متذکر می‌شود که هدف از ذکر این ماجرا، الگوبرداری مسلمانان از سوگند حضرت ایوب علیه السلام نیست تا نیاز به بیان مشروح آن باشد بلکه مقصود بیان نعمت‌های خداوند به بندگان صبور و گرگشایی از مشکلات آنان در سخت‌ترین شرایط است. در واقع، پس از آنکه حضرت ایوب علیه السلام به دلیلی نامعلوم قسم خورد تا همسرش را با صد ضربه تازیانه مجازات نماید و سپس به خاطر محبت فراوان به وی از قسمش نادم گشت و بر سر دوراهی اجرای حکم یا شکستن سوگندش باقی ماند، خداوند برای سپاس از صبر فراوان وی در برابر مشکلات در حکم قسم او تخفیف قائل شد و صد ضربه را به یک ضربه با صد شاخه گندم تقلیل داد تا هم بر عهد خود پایبند بماند و هم همسرش آسیب جدی نبیند. لذا با همین عبارت مجمل و کوتاه لطف پروردگار هویدا گشته و نیازی به شرح بیشتر نبوده است (بی‌تا: ۱۶۷/۲۳).

نقد و بررسی دیدگاه ششم

دقت این مفسران گرانقدر در عدم تصریح آیه به علت حکم گامی رو به جلوست، لیکن در این نظریه نیز اشکالاتی نهفته است؛ از جمله آنکه اگر همسر حضرت ایوب علیه السلام خطایی کرده است که مستحق صد ضربه شلاق باشد، پیامبر خدا مجاز نیست از باب ترحم و محبت به همسر، حد خدا را زیر پا نهد تا پروردگار حکم را برای وی تقلیل دهد. نیز اگر همسر حضرت ایوب علیه السلام خطایی نکرده و پیامبر خدا به سبب سوءظن به وی چنین سوگندی خورده باشد، این قسم به چند دلیل باطل است:

۱. مردی حق ندارد به دلیل بدگمانی به همسرش او را حتی به کمترین حد تنبیه نماید، چه رسد به اینکه سوگند یاد کند تا وی را صد ضربه شلاق بزند.

۲. حضرت ایوب علیه السلام به سبب سوءظنش خطا کرده و قسم وی باطل است و به دلیل تهمت به زنی پاکدامن باید توبه کند، نه آنکه دغدغه اجرای قسمش را داشته باشد.
۳. خداوند نیز هیچ‌گاه امر به مجازات بی‌گناهان حتی به کمترین میزان نمی‌نماید، چنان که فرمود: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ (نساء/ ۴۰). بنابراین محال است که زنی مؤمن را به سبب قسم نابه‌جای همسرش حتی با یک ضربه شلاق به ناحق مجازات کند.

افزون بر ناهمخوانی مجازات زن بی‌گناه با اصول الهی و اخلاق انسانی، تأمل در دو نکته زیر اهمیت دارد:

الف) با بررسی موارد استعمال «اضرب به» در قرآن و زبان عرب این عبارت به معنای شکافتن و باز نمودن غیر جاندارانی همچون سنگ، دریا و زمین به کار رفته است، لذا نمی‌توان از آن معنای کتک زدن انسان را استنباط نمود.

ب) در آیه هیچ‌گونه قرینه‌ای دال بر خطاکاری همسر حضرت ایوب علیه السلام وجود ندارد بلکه مفاد آیه شریفه، امر پروردگار به گرفتن دسته‌ای خوشه و ضربه بر شیء نامعلوم و تأکید بر پایبندی به عهد است. لذا مواردی متعدد که عمده مفسران در تفسیر آیه به آن استناد جسته‌اند، مسکوت مانده است؛ از جمله: علت قسم حضرت ایوب علیه السلام؛ مقصود از ضربه زدن و شیئی که قرار است به آن ضربه وارد شود؛ تعداد ضرباتی که حضرت ایوب علیه السلام به آن قسم خورده است. در نتیجه، ضروری است موارد متعددی که در تفسیر آیه گفته شده است و واقعیت خارجی ندارد و صرفاً

پیش فرض‌های مفسر تلقی می‌گردد، ریشه‌یابی شود. در این میان، نکته تأمل برانگیز آن است که در تورات علی‌رغم بیان مفصل داستان حضرت ایوب علیه السلام به چنین واقعه‌ای اشاره نشده است لذا نمی‌توان پیش فرض مهم مفسران در خاطی بودن همسر حضرت ایوب علیه السلام را در تورات ردیابی کرد (ر.ک: کتاب مقدس: ایوب ۱-۴۰) بلکه به نظر می‌رسد این پیش فرض ناشی از فرهنگ عرب جاهلی باشد که تا پس از اسلام نشانه‌های آن باقی مانده بود. فضای مردسالارانه عرب و خشونت و ظلم آنان به زنان در دوران پس از اسلام نیز دیده می‌شود چنان که حتی برخی خلفای پس از پیامبر صلی الله علیه و آله از جبارترین و خشن‌ترین مردان جامعه اسلامی نسبت به هموعان و به ویژه زنان خود بودند. چنین پسرفت اجتماعی، بر حوزه علوم اسلامی همچون تفسیر نیز تأثیر نهاد (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰: ۷۱-۷۲، ذیل آیه ۳۴ نساء). لذا هنگامی که ذهن مفسران نخستین با مسئله علت قسم حضرت ایوب علیه السلام درگیر شد، با تأثیرپذیری از فضای فرهنگی جامعه علیه زنان و حقوق اجتماعی آنان قسم حضرت را به سبب خطای همسرش دانستند و مجازات وی را صد ضربه شلاق تعیین نمودند که با تخفیف الهی به ضربه‌ای یک‌باره تقلیل یافت. این پیش فرض در اذهان مفسران اعصار بعدی نیز وارد شد و حتی اگر برخی همچون گروه اخیر به عدم صراحت آیه در علت قسم اشاره نموده‌اند، باز فرد خطاکار سزاوار تنبیه را همسر حضرت ایوب علیه السلام شناسانده‌اند.

بازخوانی آیه شریفه

با توجه به آنکه آیه هیچ دلالتی بر خاطی بودن همسر حضرت ایوب علیه السلام ندارد و استعمالات مشابه عبارت «فاضرب به» نیز به معنای شکافتن است، نمی‌توان قسم حضرت ایوب علیه السلام را بر زدن همسرش حمل نمود، هرچند همچنان کیفیت قسم سرپوشیده است و در آیه شریفه هیچ قرینه‌ای برای تبیین آن وجود ندارد، چنان که برخی مفسران به ابهام رفع ناشدنی آیه اشاره کرده (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۲۱/۱۷؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۱۶۷/۲۳؛ بانو امین، ۱۳۶۱: ۱۵۸/۱۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۸۲/۶؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۵۴/۱۷) و برخی دیگر همچون فرات کوفی، عیاشی، ابن ابی حاتم، دروزه، محمدجواد بلاغی، حسکانی و... از تفسیر این آیه صرف نظر کرده و درباره این ابهام نظری نداده‌اند.

تاریخی بودن واقعه نیز باعث خروج این بحث از مسائل عقلی شده و تفسیر آیه را در یک نقل معتبر حصر کرده است. لذا برای رمزگشایی از این واقعه تاریخی بسیاری از مفسران از قول ابن عباس بهره برده‌اند. لیکن او کلام خود را با قراین عقلی یا نقلی قرآنی یا روایی مستند نساخته است و منبع او در تفسیر این آیه شریفه معلوم نیست. لذا نمی‌توان به رأیش اعتماد کرد. در نهایت، تنها می‌توان از روایاتی کمک گرفت که بیشتر مفسرانِ روایی شیعه نقل کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: قمی، ۱۳۶۷: ۲۳۹/۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۴/۶۶۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۰۳/۴؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۴۶۵/۴). اما دو روایتی که به امام صادق علیه السلام منتسب است، هر دو نقایص متعدد سندی و محتوایی دارد و نمی‌توان بر آن‌ها تکیه کرد، چنان که بسیاری از مفسران شاخص شیعه از نقل این روایات صرف‌نظر کرده‌اند. دیگر اقوال مفسرانِ اعصار بعدی نیز بر پایه حدس و گمان است و مبنای قرآنی یا روایی ندارد و حتی در مواردی خود مفسر به این حقیقت اذعان کرده است (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۸۲/۶؛ بانو امین، ۱۳۶۱: ۱۵۸/۱۱؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۲۳۸/۹؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۵۳/۱۷). در نهایت، با بسته بودن تمام راه‌های مطمئن در کشف این ابهام چنین استنباط می‌شود که قرآن به عمد و با حکمتی خاص این مسئله را مسکوت و نهاده است. با این فرض جای این سؤال باقی است که اگر قرار نیست پرده ابهام از چهره آیه برداشته شود، هدف از بیان سربسته این داستان چیست؟ با توجه به سیاق آیات ۴۱ تا ۴۴ سوره ص که سیاق امتنان است و خداوند نعمت‌هایی را که در ازای صبر ستودنی پیامبرش به وی عطا کرده، برشمرده است، می‌توان پس از نعمت سلامتی جسمی، بازگرداندن اهلش و عطا کردن مثل آن‌ها، این را چهارمین نعمت پروردگار به حضرت ایوب علیه السلام دانست. در واقع، به قرینه فعل «ولا تحنث» مشخص می‌شود که ایوب نبی علیه السلام بر چیزی قسم خورده است که کم و کیف آن بر ما پوشیده است لیکن اجرای آن به قدری برای وی دشوار بوده که در آستانه شکستن سوگند قرار گرفته است. لذا خداوند قسم وی را در حد توانش تقلیل داد و بر پابندی به آن تأکید ورزید. از این رو، چنان که ابن عاشور بیان نموده است (بی‌تا: ۱۶۷/۲۳)، هدف از این داستان، بیان لطف و رحمت واسعة الهی به بندگان صبور در دشوارترین لحظات زندگی است و با همین اشاره گذرا به واقعه مذکور این مهم حاصل گردیده است.

نتیجه گیری

در آیه شریفه علی رغم برداشت مفسران، ضمیر مؤنثی وجود ندارد تا بتوان مرجع آن را همسر حضرت ایوب علیه السلام دانست و وی را خاطی تلقی نمود و قسم پیامبر خدا را بر مجازات وی حمل کرد. بلکه از شیء مضروب سخنی به میان نیامده است و راهی به کشف ماهیت قسم حضرت ایوب علیه السلام و علت آن در آیه شریفه وجود ندارد. در تفاسیر روایی، دو حدیث منتسب به امام صادق علیه السلام به چشم می خورند که به سبب ضعف های متعدد سندی و متنی و نیز مخالفت با اصول الهی در اجرای عدالت و مبانی شیعی در عصمت انبیا قابل اعتماد نیستند. اقوال دیگر نیز به دلیل نداشتن مستند قرآنی، روایی، تاریخی و یا عقلی اعتبار لازم را ندارند. در نهایت، با تکیه بر سیاق امتنان آیات ۴۱ تا ۴۴ سوره ص، این واقعه را می توان چهارمین نعمت پروردگار بر حضرت ایوب علیه السلام دانست که صبر ستودنی وی و بندگی شایسته اش، او را لایق دریافت این عطایا و مواهب نموده است. همین اشاره کوتاه به این ماجرا بیانگر واقعه ای است که حضرت ایوب علیه السلام بر امری نامعلوم قسم خورد و سپس اجرای عهدش به گونه ای بر وی دشوار شد که در صدد شکستن آن برآمد لیکن به سبب صبر در ابتلائات الهی مشمول لطف بی کران خداوند گردید و حکم قسمش تقلیل یافت.

کتاب‌شناسی

۱. کتاب مقدس، ترجمه تفسیری شامل عهد قدیم و جدید.
۲. ابن جزى غرناطی، محمد بن احمد، کتاب التسهیل لعلوم التنزیل، تصحیح عبدالله خالدی، بیروت، شرکت دار الارقم بن ابی الارقم، ۱۴۱۶ ق.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۴. ابن عربی، محمد بن عبدالله، احکام القرآن، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۵. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۶. اندلسی، ابوحيان محمد بن يوسف، البحر المحيط فی التفسیر، تصحیح صدقی محمد جمیل، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۷. بانو امین، سیده نصرت، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ ش.
۸. بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۹. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، تصحیح محمد علی معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۰. ثقفی تهرانی، محمد، تفسیر روان جاوید، تهران، برهان، ۱۳۹۸ ق.
۱۱. جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، تصحیح محمد صادق قمحای، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. حائری تهرانی، میرسیدعلی، مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ ش.
۱۳. حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثنا عشری، تهران، میقات، ۱۳۶۳ ش.
۱۴. رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، ترجمه و تحقیق سیدغلامرضا خسروی حسینی، چاپ دوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۴ ش.
۱۶. راوندی، قطب‌الدین سعید بن هبة‌الله، فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۱۷. زحلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقيدة و الشریعة و المنهج، چاپ دوم، بیروت - دمشق، دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.
۱۸. همو، التفسیر الوسیط، دمشق، دار الفکر، ۱۴۲۲ ق.
۱۹. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۰. سائیس، محمدعلی، تفسیر آیات الاحکام، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۲۱. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، الدر المشهور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۲. شریف المرتضی علم‌الهدی، علی بن حسین، تنزیه الانبیاء، قم، الشریف الرضی، ۱۲۵۰ ق.
۲۳. صادقی تهرانی، محمد، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، مؤلف، ۱۴۱۹ ق.
۲۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، الخصال، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم،

- جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ ش.
۲۵. طباطبائی، سید محمد حسن، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ترجمه رضا ستوده، تهران، فراهانی، ۱۳۷۲ ش.
۲۷. طبری کیهارسی، ابوالحسن علی بن محمد، *احکام القرآن*، تصحیح موسی محمد علی و عزت عبدعطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ ق.
۲۸. طنطاوی، سید محمد، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، بی جا، بی نا، بی تا.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۰. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۳۱. فضل الله، سید محمد حسن، *من وحی القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۳۲. فیض کاشانی، ملا محمد محسن، *التفسیر الصافی*، تصحیح حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران، صدر، ۱۴۱۵ ق.
۳۳. فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، قم، دار الهجرة، ۱۴۱۴ ق.
۳۴. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، چاپ یازدهم، تهران، مرکز فرهنگی درس های از قرآن، ۱۳۸۳ ش.
۳۵. قرشی، سید علی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، چاپ سوم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۳۶. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۳۷. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تصحیح سید طیب موسوی جزایری، چاپ چهارم، قم، دار الکتاب، ۱۳۶۷ ش.
۳۸. کاشانی، ملا فتح الله، *زبدۃ التفاسیر*، قم، بنیاد معارف اسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۳۹. کاشفی سبزواری، حسین بن علی، *مواهب علیه یا تفسیر حسینی*، تصحیح سید محمد رضا جلالی نائینی، تهران، اقبال، ۱۳۶۹ ش.
۴۰. مدرسی، سید محمد تقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ ق.
۴۱. مراغی، احمد بن مصطفی، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۲. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۴۳. مغنیه، محمد جواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۴۵. نجفی خمینی، محمد جواد، *تفسیر آسان*، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۸ ق.
۴۶. نخجوانی، نعمت الله بن محمود، *الفوائد الالهیه و المفاتیح الغیبیه*، مصر، دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹ م.
۴۷. نووی جاوی، محمد بن عمر، *مراح لبید لکشف معنی القرآن المعجید*، تصحیح محمد امین صناوی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.

نقد ترجمه فارسی آیات الاحکام

در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم*

□ جواد معین^۱

□ محمدعلی رضایی کرمانی^۲

چکیده

نقد و بررسی ترجمه‌های فارسی قرآن کریم از جمله مباحثی است که در چند دهه اخیر در حوزه پژوهش‌های قرآنی، مورد توجه قرار گرفته است. از آنجا که حدود ۵۰۰ آیه قرآن درباره احکام شرعی است که به «آیات الاحکام» یا «آیات فقهی» نامدار است، لزوم توجه و دقت مترجمان قرآن کریم را به چگونگی و درستی در ترجمه معطوف می‌دارد.

در این نوشتار، چگونگی ترجمه شش آیه از «آیات الاحکام» قرآن با توجه به کتاب‌های مهم لغت، تفاسیر، آیات الاحکام و... در دو بخش آیات عبادات و آیات معاملات، در دوازده ترجمه فارسی معاصر (آیتی، الهی قمشاهی، انصاری، بهبودی، خرمشاهی، رضایی اصفهانی، شعرانی، صادقی تهرانی، فولادوند، مشکینی و مکارم شیرازی) بررسی شده است. در بررسی انجام شده روشن

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۱.

۱. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (jmoein56@yahoo.com).

۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (rezai@um.ac.ir).

می‌گردد که ساختار آیات الاحکام به گونه‌ای است که مترجم نمی‌تواند بدون آشنایی با «دانش فقه» ترجمه‌ای درست و بی‌لغزش ارائه دهد؛ از این رو برخی از ترجمه‌های فارسی معاصر دچار لغزش شده‌اند.

واژگان کلیدی: ترجمه قرآن، نقد ترجمه، آیات الاحکام، آیات عبادات، آیات معاملات.

مقدمه

قرآن کریم، یگانه کتابی است که در طول سده‌های گذشته تا کنون، هزاران کتاب و تفسیر درباره آن نگاشته شده است و هر کدام به توان خود، از این جاری زلال قطراتی را اندوخته‌اند. قرآن کریم خود را راهنمایی برای مردم می‌خواند، لذا بهره جستن از این بی‌کران، ویژه عرب‌زبانان نیست، بلکه تمام انسان‌ها می‌توانند از آن بهره‌مند شوند. از این رو، این کتاب شریف به زبان‌های گوناگون تفسیر و ترجمه شده است. ترجمه قرآن کریم به زبان‌های مختلف، نقش مهمی را در گسترش آموزه‌های قرآنی بر عهده داشته است. شاید بتوان از ترجمه قرآن به «تفسیر اجمالی» تعبیر کرد، لذا ترجمه قرآن دارای جایگاهی ویژه است.

خوشبختانه ترجمه قرآن به زبان فارسی از پیشرفت قابل ملاحظه‌ای در سده اخیر برخوردار بوده است؛ زیرا بسیاری را واداشته تا ترجمه‌های قرآن را در بوته نقد گذارند و از زاویه‌های مختلف به آن بپردازند. همین نقد و بررسی‌ها موجب سیر رو به تکامل است. دقت در ترجمه و برگردان کلمات و آیات قرآن کریم سبب می‌شود که خوانندگان، معارفی بس دقیق‌تر و بیشتر از این دریای زلال به دست آورند. لذا با نقدهای پی‌درپی و بررسی‌های علمی ترجمه‌های قرآن می‌توان «نهضت ترجمه» را به شکل بهتری سامان داد. بسا که ترجمه‌های نادرست از قرآن، لغزش‌هایی را حتی در بینش و رفتار مردم به دنبال داشته که از آن جمله می‌توان به ترجمه نادرست آیات اعتقادی و فقهی اشاره نمود.

۱. آیات فقهی در قرآن کریم

«آیات الاحکام» که گاهی از آن به «فقه القرآن» یا «احکام القرآن» تعبیر می‌شود،

گروهی از آیات قرآن است که به گونه‌های مختلف، مستقیم یا غیر مستقیم به اعمال مکلفان مربوط می‌شود. پژوهشگران تعاریف گوناگونی از «آیات الاحکام» ارائه کرده‌اند، مانند:

۱. آیات الاحکام، آیاتی است که دربردارنده احکام فقهی مرتبط با مصالح دنیا و آخرت مردم است (ذهبی، ۱۴۲۱: ۳۱۹/۲).

۲. آیات الاحکام، آیاتی است که احکام تکلیفی و وضعی مرتبط با اعمال مکلفان را بیان کند، لذا تفاسیر فقهی یک نوع «تفسیر موضوعی» است (معرفت، ۱۴۱۹: ۳۵۴/۲).
از این تعاریف، این پرسش به ذهن می‌رسد که آیا گستره آیات فقهی، منحصر به آیاتی می‌شود که در آن به صراحت از حلال و حرام سخن گفته شده یا اینکه گستره آن فراتر است و هر آیه‌ای را که به هر گونه حکمی را بیان کند، شامل «آیات الاحکام» می‌شود؛ خواه این آیات به شکل آیات الامثال باشد یا جزء آیات القصص، آیات اعتقادی و یا آیات اخلاقی؟

بنابراین نوع نگرش به آیات فقهی از حیث صراحت و عدم صراحت در دلالت به حکم شرعی، موجب شده است که در شمارش آیات فقهی، دیدگاه‌های گوناگونی بیان شود. هرچند درباره شمارش تعداد آیات فقهی قرآن کریم، مشهور این است که این تعداد به پانصد آیه می‌رسد، تا جایی که فخرالدین بحرانی یا پدرش، کتاب خود را *النهاية فی تفسیر خمسمائة آیه* نام‌گذاری کرده است (خزائلی، ۱۳۶۰: مقدمه). برخی نیز شمار آیات فقهی را از پانصد آیه کمتر و برخی تا دو هزار آیه نیز برشمرده‌اند. طنطاوی فقط یکصد و پنجاه آیه قرآن را درباره احکام شرعی می‌داند (۱۴۱۲: ۳/۱) و برخی دیگر این تعداد را حدود دو هزار آیه می‌دانند (معرفت، ۱۴۱۹: ۳۵۴/۲).

۲. چگونگی مباحث فقهی در آیات کلامی، اخلاقی، مثلها و

داستان‌های قرآن کریم

تنوع دیدگاه‌ها درباره شمارش تعداد آیات الاحکام در قرآن، ممکن است مربوط به آیاتی باشد که هرچند صراحتی در احکام شرعی ندارند، می‌توان از آن‌ها به گونه‌ای

دیگر، حکم شرعی را برداشت نمود؛ زیرا آیاتی وجود دارند که در پرتو مسائل اعتقادی، اخلاقی، مثل‌ها و داستان‌ها، به بیان احکام شرعی پرداخته‌اند که در این مجال، برای هر یک از اقسام، نمونه قرآنی یادآور می‌شویم:

۱-۲. نمونه‌ای از آیات اعتقادی

﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا﴾ (اسراء/ ۸۴). از این آیه چنین استفاده کرده‌اند که نماز خواندن در اماکن مذهبی اهل کتاب مثل کلیسا و کنیسه جایز است. در این باره به روایتی از امام صادق (ع) استناد شده است:

سُئِلَ الصَّادِقُ (ع) عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْبَيْعِ وَالْكُنَائِسِ. فَقَالَ (ع): صَلَّ فِيهَا. قُلْتُ: أَصَلِّي فِيهَا وَإِنْ كَانُوا يَصَلُّونَ فِيهَا؟ قَالَ (ع): نَعَمْ. أَمَا تَقْرَأُ الْقُرْآنَ: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا﴾؟ (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۲۱۵/۳).

شیخ حرّ عاملی، ذیل «باب جواز الصلاة الواجبة وغيرها في البيع والكنائس» (۱۴۰۹: ۱۳۹/۵) و علامه مجلسی ذیل باب «الصلاة في الكعبة ومعابد أهل الكتاب ويوتهم» (۱۴۰۳: ۳۳۱/۸۰)، شماری از این روایات را بیان می‌دارند که نماز خواندن در اماکن مربوط به «اهل کتاب» جایز است. فقیهان درباره مسائل «مکان نمازگزار» از این آیه استفاده کرده و نماز خواندن در مکان‌هایی چون کلیسا و کنیسه را بی‌اشکال دانسته‌اند. نویسنده جواهر الکلام پس از بررسی آیه یادشده می‌نویسد:

... ولذا لا بأس ولا كراهة بالبيع والكنائس عند المشهور بين الأصحاب (بی‌تا: ۳۷۶/۸).

۲-۲. نمونه‌ای از آیات اخلاقی

﴿وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ (حجرات/ ۱۲). در این آیه از عمل «تجسس» و «غیبت» به صراحت نهی شده به طوری که نهی در این آیه، «نهی مولوی» است و دلالت بر حرمت دارد (اردبیلی، بی‌تا: ۴۱۸). فقیهان در مبحث «شرایط امام جماعت»، یکی از شرایط را عدالت و ترک رذایل اخلاقی مانند «تجسس» و «غیبت» می‌دانند (نجفی، بی‌تا: ۲۹۹/۱۳).

۳-۲. نمونه‌ای از مثل‌های قرآن

﴿صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ...﴾ (نحل/ ۵). فقیهان از این آیه چنین استفاده

کرده‌اند که «عبد» و «مملوک» مادامی که «رقیت» و بردگی آن‌ها پایدار باشد، نمی‌توانند در مالی تصرف کنند (سیوری حلّی، ۱۴۱۹: ۱۱۲/۲؛ جصاص، ۱۴۰۵: ۷/۵).

راوندی در این باره می‌نویسد:

فی هذه الآية دلالة على أَنَّ المملوك لا يملك شيئاً من الأموال مادام رقاً (۱۴۰۵: ۲۱۶/۲).

۴-۲. نمونه‌ای از داستان‌های قرآن

﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ (قصص / ۲۶). آیه به بخشی از داستان زندگی حضرت موسی (عَلَيْهِ السَّلَام) اشاره دارد که به خانه شعیب می‌آید و پس از آنکه سرگذشت خود را برای ایشان باز می‌گوید، یکی از دختران شعیب به پدر پیشنهاد می‌کند که موسی را برای شبانی و نگهداری از گوسفندان استخدام و «اجاره» کند. از این رهگذر، مفسران «صحت عقد اجاره» را نتیجه گرفته‌اند (سیوری حلّی، ۱۴۱۹: ۷۴/۲؛ ابن عربی، ۱۴۱۶: ۱۴۶۷/۳). راوندی بر اساس این آیه می‌نویسد: «يَدُلُّ عَلَى صَحَّةِ الْإِجَارَةِ» (۱۴۰۵: ۶۴/۲).

۳. بررسی ترجمه آیات الاحکام (عبادات)

در این بخش به بررسی ترجمه دو آیه درباره «عبادات» می‌پردازیم.

۳-۱. ﴿وَسَأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (بقره / ۲۲۲).

الف) ترجمه‌های برگزیده

- با آنان نزدیکی نکنید تا آنکه پاک شوند، چون خود را پاک کردند... (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰).

- تا وقتی که پاک شوند، با آنان نزدیکی نکنید، آنگاه چون [به خوبی] پاک شوند، [غسل کنند]... (انصاری، ۱۳۷۷).

- با آنان نزدیکی ننمایید تا پاک شوند و هنگامی که پاک شدند... (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳).

- به آنان نزدیک نشوید تا پاک شوند. پس چون خود را پاک (و غسل) کردند... (صادقی تهرانی، ۱۳۸۷).

- تا پاک نشوند به آن‌ها نزدیک نشوید و چون (از عادت) پاک شدند (یا غسل کردند)... (مشکینی، ۱۳۸۱).

- با آن‌ها نزدیکی ننماید تا پاک شوند! و هنگامی که پاک شدند... (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳).

ب) بررسی واژگان آیه

واژه «تَطَهَّر» از باب تفعّل بمعنای پاک شدن است و واژه «تَطْهیر» پاک کردن است. ابن منظور می‌نویسد:

طَهَّرَت المرأة وهي طاهر: انقطع عنها الدم ورأت الطُّهر، فإذا اغتسلت قيل: تَطَهَّرَت (۱۴۱۴: ۵۰۶/۴؛ ر.ک. طریحی، ۱۳۷۵: ۳۷۸/۳؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۲۴۱/۴).

بیشتر واژه‌شناسان، واژه «طهر» را ضد و نقیض «حیض» دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۸/۴). جوهری در توضیح این واژه آورده است: «الطهر نقیض الحيض» (۱۴۱۰: ۷۲۷/۲). اصل واژه «حیض» در ناپاکی و آلودگی‌ها به کار می‌رود؛ بنابراین پاک بودن از هر نوع آلودگی را «طهر» می‌گویند؛ خواه در برابر آلودگی‌های مادی باشد و خواه در مقابل آلودگی‌های معنوی (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۲۷/۷).

ج) بررسی تفسیری و فقهی

در این آیه بیشترین بحث درباره فعل «يُطَهَّرْنَ» و «تَطَهَّرْنَ» است که پاک شدن از حالت حیض آیا به معنای «انقطاع دم حیض» است یا به معنای غسل کردن؟ از آنجا که در آغاز آیه هیچ سخنی از وجوب غسل در میان نبوده، به نظر می‌رسد واژه «طهر» به معنای «پاک شدن از خون حیض» باشد، بنابراین با پاک شدن از عادت، آمیزش جنسی بدون غسل حیض مجاز خواهد بود. بیشتر فقیهان و مفسران شیعه، همین دیدگاه را پذیرفته‌اند که بعد از پاک شدن از خون حتی قبل از غسل، آمیزش جنسی جایز است. مغنیه ضمن بررسی دیدگاه‌های مذاهب اربعه می‌گوید:

امامیه بر این باور است که به مجرد قطع شدن خون، «وطی» جایز است، هرچند غسلی انجام نشود (۱۴۲۱: ۳۳۷/۱).

البته در سوی دیگر، شیخ طبرسی بر این باور است که فعل «تَطَهَّرْنَ» (با تشدید) در

آیه شریفه به معنای وضو گرفتن است! حتی این دیدگاه نادر را به شیعه نسبت می‌دهد (۱۳۷۲: ۵۶۴/۲) که خود، موجب شگفتی برخی از مفسران و فقیهان شده است. مقدس اردبیلی در این باره می‌گوید:

آنچه شیخ طبرسی گفته، ما در مذهب شیعه ندیدیم و او تنها خود می‌داند که چه گفته است! (بی‌تا: ۳۵/۱).

قرائت فعل «یطهرن» بدون تشدید، دیدگاه مشهور امامیه است و روایات نیز همین دیدگاه را تأیید می‌کنند. البته روایاتی بر خلاف این دیدگاه وجود دارد که مفسران و فقیهان آن را حمل بر کراهت نموده و گفته‌اند که قبل از غسل حیض، نزدیکی مکروه است. در این باره برخی چنین آورده‌اند:

وَأَمَّا أَصْحَابُنَا فَجَمَعُوا بَيْنَهُمَا بِأَنَّهُ قَبْلَ الْغَسْلِ جَائِزٌ عَلَى كَرَاهِيَّةٍ وَبَعْدَهُ لَا عَلَى كَرَاهِيَّةٍ (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۲۳۷/۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳۵۲/۱؛ راوندی، ۱۴۰۵: ۵۶/۱؛ سیوری حلی، ۱۴۱۹: ۴۶/۱).

بنابراین دیدگاه مشهور امامیه این است که مقاربت پس از پایان زمان حیض و پیش از غسل مکروه است نه حرام و آیه شریفه دلالتی بر وجوب غسل حیض ندارد. بسیاری از معاصران، همین دیدگاه را پذیرفته و آن را دیدگاه مشهور امامیه دانسته‌اند (یزدی طباطبائی، ۱۴۰۹: ۳۴۴/۱؛ موسوی خمینی، بی‌تا: ۲۵۲/۱؛ موسوی خویی، ۱۴۱۳: ۴۲۱/۷).

د) بررسی ترجمه‌های برگزیده

به نظر می‌رسد مشهور امامیه بر این باورند که با توجه به این آیه، زن حائض با تمام شدن ایام حیض و پاک شدن از خون، پاک می‌شود و برای بهره‌های جنسی نیازی به غسل حیض نخواهد داشت. با این توضیح می‌توان گفت که در ترجمه مشکینی: «چون (از عادت) پاک شدند (یا غسل کردند)»، عبارت (یا غسل کردند) اضافی است و نیازی به ذکر آن نیست؛ چون مسلماً کسی که می‌خواهد غسل حیض کند، حتماً باید پاک شده باشد. به عبارت دیگر، غسل حیض زمانی صحیح است که انقطاع دم صورت گرفته باشد. ممکن است مترجم این گونه تصور کرده باشد که برای خروج از حالت حیض، انقطاع دم و غسل هر دو نیاز است، در صورتی که اکثر فقها و مفسران قائل به

این جمع نیستند و انقطاع دم را کافی می‌دانند.

در ترجمه انصاری آمده است: «آنگاه چون [به خوبی] پاک شوند، [غسل کنند]». از آنجا که مترجم، شافعی مذهب بوده و بر اساس مذهبش گفته که علاوه بر پاک شدن از خون، غسل نیز لازم است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۲۶۶؛ جصاص، ۱۴۰۵: ۲۳/۲؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۲/۳۰۲)، می‌توان گفت که این برگردان بر اساس مذهب مترجم درست است، ولی کلمه «به خوبی» که در قلاب آمده، زائد است؛ چون وقتی گفته می‌شود «انقطاع دم»، منظور پاک شدن کامل از خون است.

صادقی تهرانی که در ترجمه خود آورده است: «پس چون خود را پاک (و غسل) کردند». این ترجمه بر خلاف دیدگاه مشهور امامیه است. همچنین عبارت «خود را پاک [کردند]» نامفهوم است؛ چون برای خواننده گویا نیست که منظور از پاک کردن چیست؟ اگر منظور غسل کردن است که نیازی به ذکر آن نیست و اگر مراد عملی غیر از غسل است که هیچ کس -حتی خود مترجم نیز- قائل نیست که برای پاک شدن از حیض، عمل دیگری غیر از غسل حیض هم واجب است. اصولاً آنچه مطرح است پاک شدن زن است، نه پاک کردن؛ یعنی تصور ندارد که زن بخواهد خود را قبل از موعد پاک کند. البته مترجم در تفسیر خود بر این باور است که جمله «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ» دلالت بر پاکی از طریق غسل می‌کند (۱۳۶۵: ۳/۳۳۵).

در ترجمه الهی قمشه‌ای، باز این لغزش وجود دارد که از عبارت «چون خود را پاک کردند» این طور برداشت می‌شود که حائض لازم است غسل کند؛ چون در اینجا مسلماً «پاک شدن» عملی غیر اختیاری است که همان پایان طبیعی خون باشد و «پاک کردن» عملی اختیاری است که توسط حائض انجام می‌شود و مراد از آن، غسل حیض است. در بین ترجمه‌های فارسی این آیه شریفه، برگردان مکارم شیرازی و رضایی اصفهانی، برگردان‌های درست و مناسب و شبیه هم هستند که آورده‌اند: «و هنگامی که پاک شدند». هرچند مناسب بود در این دو ترجمه، «از حیض» در علامت قلاب بدین گونه افزوده می‌شد: «و هنگامی که [از حیض] پاک شدند». با این توضیح، مشخص می‌شود که منظور از پاک شدن، پاک شدن از عادت است، نه پاک شدن از طریق غسل حیض.

۲-۳. «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا» (اسراء/ ۷۸).

الف) ترجمه‌های برگزیده

- از هنگام زوال خورشید تا آنگاه که تاریکی شب فرا می‌رسد نماز را برپای دار... (آیتی، ۱۳۷۴).
- نماز را وقت زوال آفتاب تا اول تاریکی شب به پا دار... (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰).
- یک نماز را از هنگام فرو نشستن خورشید تا هنگام تاریکی افق برپا دار... (بهبودی، ۱۳۶۹).
- نماز[ت] را هنگام زوال خورشید [در نیمروز] تا تاریکنای شب به پا دار... (خرم‌شاهی، ۱۳۸۶).
- برپا دارید نماز را وقت زوال آفتاب تا تاریکی شب... (شعرانی، ۱۳۷۴).
- نماز را - به هنگام زوال آفتاب تا تاریک‌ترین وقت شب- برپا دار... (صادقی تهرانی، ۱۳۸۷).
- از اول زوال خورشید (از دایره نصف‌النهار، درباره هر شخصی نسبت به محیط خود) تا نهایت تاریکی شب (تا نیمه آن) نماز را برپا دار... (مشکینی، ۱۳۸۱).
- نماز را از زوال خورشید (هنگام ظهر) تا نهایت تاریکی شب (نیمه‌شب) برپا دار... (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳).

ب) بررسی واژگان آیه

- دو واژه «دلوك» و «غسق»، نقش بسیار تعیین‌کننده‌ای در معنای این آیه دارند. راغب در مفردات «دلوك الشمس» را به نزدیک شدن به غروب معنا می‌کند (۱۴۱۲: ۳۱۷).
- از «دلوك الشمس» به زوال آفتاب هم تعبیر شده است. جوهری در این باره می‌نویسد: «دلكت الشمس دلوكًا: زالت» (۱۴۱۰: ۱۵۸۴/۴). شیخ طبرسی دو معنا برای «دلوك شمس» بیان می‌دارد؛ یکی «زوال خورشید» و دیگری «غروب خورشید» که خود معنای نخست را برمی‌گزیند (۱۳۷۲: ۶۶۹/۶) و همین معنا نیز با روایات سازگارتر است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۲۰۰/۳).
- اما درباره واژه «غسق» نیز دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. راغب اصفهانی در المفردات می‌گوید که غسق به معنای «تاریکی شدید» است. (۱۴۱۲: ۶۰۶). برخی نیز این واژه را به معنای «اول تاریکی شب» دانسته‌اند (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۲۲/۵؛ جوهری، ۱۴۱۰: ۱۵۳۷/۴).

به نظر می‌رسد با توجه به اینکه «غسق»، شدت تاریکی را بیان می‌دارد و تاریکی شب به هنگام نیمه‌شب، از هر وقت دیگر متراکم‌تر است، این کلمه به دلالت التزامی «نیمه‌شب» را می‌رساند.

ج) بررسی تفسیری و فقهی

این آیه به طور گذرا وقت نمازهای پنج‌گانه را بیان می‌کند که از زوال خورشید آغاز می‌شود و تا نیمه‌شب ادامه دارد. در تعریف و تفسیر «دلوك الشمس» اختلاف قابل توجهی نیست و بیشتر پژوهشگران گفته‌اند که منظور، همان وقت ظهر شرعی است. ولی در مورد «غسق اللیل» دو دیدگاه کلی وجود دارد: آغاز شب و نیمه‌شب. روایات امامیه دیدگاه دوم را تأیید کرده و «غسق اللیل» را در آیه به «نیمه‌شب» تفسیر کرده‌اند (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۲۰۰/۳؛ صدوق، بی‌تا: ۲۲۰/۱؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۴۰۷: ۲۶/۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۶۰/۴).

امام صادق علیه السلام درباره این آیه می‌فرماید:

جمعت الصلوات کلهنّ، ودلوك الشمس زوالها، وغسق اللیل انتصافه (عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۰۹/۲).

بر اساس این گونه روایات باید این دیدگاه را پذیرفت که منظور از «غسق اللیل» در آیه، همان وقت نیمه‌شب است نه ابتدای شب. به پیروی از این روایات، در تفاسیر فقهی و کتاب‌های آیات الاحکام، در بیشتر موارد از «غسق اللیل» به «نیمه‌شب» یاد شده است (سیوری حلی، ۱۴۱۹: ۷۱/۱).

در کتاب‌های فقهی با توجه به اخبار مستفیض و معتبری که در این زمینه وجود دارد، چنین آمده است:

... غسق اللیل، المفسر فی الأخبار المستفیضة بنصفه (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۳: ۲۴/۲؛ محقق همدانی، ۱۴۱۶: ۱۷۱/۹؛ نجفی، بی‌تا: ۲۳۰/۷).

د) بررسی ترجمه‌های برگزیده

با توجه به آنچه گذشت باید «دلوك الشمس» به «زوال خورشید» ترجمه شود که مترجمان فوق با درنگ در واژه‌های آیه و رعایت دیدگاه‌های تفسیری و فقهی، به خوبی

ترجمه نموده‌اند، ولی لغزش ایشان در ترجمه «غسق الليل» بوده است که ترجمه درست آن طبق آنچه بررسی شد، «نیمه‌شب» می‌باشد.

در ترجمه الهی قمش‌های و آیتی واژه «دلوك الشمس» به درستی ترجمه شده است؛ چون عبارت «هنگام زوال خورشید» برگردان مناسبی است، اما «غسق الليل» به «اول تاریکی» ترجمه شده که ترجمه نادرستی است و سخنی از «منتصف الليل» و «نیمه‌شب» به میان نیامده است و مترجمان اشاره‌ای به وقت نماز عشا و نیمه‌شب شرعی ننموده‌اند.

در ترجمه بهیودی: «از هنگام فرونشستن خورشید تا هنگام تاریکی افق»، عبارت «دلوك الشمس» تا «غسق الليل» فقط برای نماز ظهر و عصر در نظر گرفته شده و اصلاً به وقت نماز مغرب و عشا و زمان نیمه‌شب اشاره‌ای نشده است، لذا نمی‌تواند ترجمه درستی باشد.

در ترجمه شعرانی، عبارت «تا تاریکی شب» گویا نیست و مشخص نیست که منظور آغاز شب است یا پایان شب؛ چون در هر صورت معنا متفاوت خواهد شد. اگر بگوییم که منظور از «تا تاریکی شب» همان «آغاز شب» است در این صورت، تنها نماز مغرب را شامل خواهد شد که قطعاً ترجمه‌ای نادرست است و اگر بگوییم که منظور از «تا تاریکی شب»، «نیمه‌شب» است، در این صورت برگردانی درست خواهد بود.

در ترجمه خرمشاهی، عبارت «تا تاریک‌نای شب» مبهم است. برای خواننده این پرسش پیش می‌آید که تاریک‌نای شب، آغاز شب است یا پایان شب؟ در ترجمه صادقی تهرانی، عبارت «تا تاریک‌ترین وقت شب» تا اندازه‌ای گویاست، ولی بهتر بود از واژگانی مثل «نیمه‌شب» استفاده می‌شد.

بنابراین می‌توان گفت که ترجمه مکارم شیرازی و مشکینی، درست‌ترین ترجمه‌ها هستند که در آن‌ها «دلوك الشمس» به «زوال خورشید» و «غسق الليل» به «نیمه‌شب» به درستی برگردان شده است و نکات واژگانی، تفسیری و فقهی در این دو ترجمه رعایت شده است.

۴. بررسی ترجمه آیات الاحکام درباره «معاملات» در ترجمه‌های

فارسی معاصر قرآن کریم

در این بخش به بررسی ترجمه سه آیه مربوط به بخش معاملات می‌پردازیم:

۱-۴. ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَنُوعِلْتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (بقره / ۲۲۸).

الف) ترجمه‌های برگزیده

- و زن‌هایی که طلاق داده شدند از شوهر نمودن خودداری کنند تا سه پاکی بر آنان بگذرد... (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰).

- و زنان طلاق داده‌شده باید خودشان را تا سه حیض [یا پاکی] چشم به راه دارند... (انصاری، ۱۳۷۷).

- و زنان طلاق داده‌شده باید به مدت سه پاکی درنگ کنند... (خرمشاهی، ۱۳۸۶).

- و زنان طلاق داده‌شده [باید] مدت سه مرتبه عادت ماهانه بر خویشتن انتظار کشند... (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳).

- و گروهی از زنان طلاق داده‌شده [آمیزش دیده] باید سه پاکی و سه حیض انتظار کشند... (صادقی تهرانی، ۱۳۸۷).

- و زنان طلاق داده‌شده باید مدت سه پاکی (از عادت زنانه) خود را در انتظار دارند (عده نگه دارند)... (مشکینی، ۱۳۸۱).

- زنان مطلقه باید به مدت سه مرتبه عادت ماهانه دیدن (و پاک شدن) انتظار بکشند! (عده نگه دارند)... (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳).

ب) بررسی واژگان آیه

واژه «قروء» جمع «قُرْء» هم به معنای عادت ماهیانه و هم به معنای پاک شدن است. «قرأت» به معنای «حاضت» آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۰۴/۵). جوهری در توضیح این واژه می‌گوید: این واژه به معنای «طهر» و «حیض» به کار می‌رود و علاوه بر «قروء»، «أقراء» نیز به عنوان جمع این واژه یاد شده است (۱۴۱۰: ۶۴/۱). راغب اصفهانی این واژه را اسمی جامع برای «حیض» و «طهر» می‌داند (۱۴۱۲: ۶۶۸).

ابن منظور در توضیح این واژه، دو روایت می‌آورد که در یک روایت، واژه «قرء» به معنای «طهر» و در دیگری به معنای «حیض» تفسیر شده است (۱۴۱۴: ۱۲۸/۱). اهل حجاز این واژه را به معنای «طهر» و اهل عراق به معنای «حیض» دانسته‌اند (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۳۶/۱).

بنابراین می‌توان گفت که واژه «قرء» در دیدگاه واژه‌شناسان به هر دو معنای «حیض» و «طهر» آمده است. لذا از نگاه واژه‌شناسی نمی‌توان این واژه را به یکی از این دو معنا منحصر ساخت؛ چون در هر دو معنا به کار رفته است.

ج) بررسی تفسیری و فقهی

آیه درباره زنانی است که از شوهران خود جدا شده‌اند و برای ازدواج دوباره باید به مدت «سه قرء» منتظر بمانند. آنچه در این آیه، محل خلاف واقع شده، معنای «ثلاثة قروء» است که آیا به معنای «سه طهر» است یا به معنای «سه حیض»؟ مشهور امامیه عبارت «ثلاثة قروء» را در این آیه، «ثلاثة أطهار» می‌دانند (طوسی، بی‌تا: ۳۲۷/۲). راوندی این دیدگاه را به شیعه نسبت می‌دهد و می‌نویسد:

فالقراء، الطهر عندنا وبه قال أكثر الصحابة والتابعين والفقهاء والمفسرين (۱۴۰۵: ۱۵۷/۲).

دیگران نیز همین دیدگاه را به شیعه نسبت داده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۳۷/۲؛ سیوری حلّی، ۱۴۱۹: ۲۳۶/۲). مجموع روایاتی که از ائمه اطهار علیهم‌السلام نقل شده است، همین دیدگاه را تأیید می‌کند. در روایتی همین سؤال از امام صادق علیه‌السلام پرسیده شد که حضرت فرمود:

رأتِ الدّم من الحيضة الثالثة فقد بانت (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۱۵/۱).

شیخ حرّ عاملی در «کتاب الطلاق»، ذیل «باب أنّ الأقراء فی العدة هی الأطهار» دسته‌ای دیگر از این روایات را یادآور می‌شود (۱۴۰۹: ۲۰۱/۲۲). فقیهان نیز این گفتار را در بخش «عده» و در «کتاب الطلاق» مورد بررسی قرار داده‌اند. محقق حلّی روایاتی را که از «قروء» به «أطهار» تعبیر کرده‌اند، مشهورتر می‌داند و می‌گوید:

الفصل الثانی فی ذات الأقراء وهی المستقيمة الحيض وهذه تعدّ بثلاثة أقراء وهی الأطهار علی أشهر الروایتین (۱۴۰۸: ۲۳/۳).

شارحان کتاب *شرائع الاسلام*، سخن نویسنده را تأیید کرده (کاظمی، ۱۳۶۵: ۲۱۹/۹) و گفته‌اند که وجود نص و فتوایی که فقیهان بزرگ دربارهٔ سه پاکی داده‌اند، این دیدگاه را پایدار می‌سازد (نجفی، بی‌تا: ۲۲۰/۳۲).

در بین مذاهب اهل سنت، مالکیه و شافعیه همانند امامیه بر این باورند که منظور از «ثلاثة قروء» در آیه شریفه، سه پاکی است (مغویه، ۱۴۲۱: ۴۳۱/۲)، اما حنفیه و حنابله واژه «قروء» را به «حیض» تفسیر و معنا نموده‌اند. زحیلی در این باره می‌نویسد:

قال الحنفیة والحنابلة: المراد بالقراء الحيض وقال المالكية والشافعية: المراد به الطهر (۱۴۱۸: ۳۱۸/۲).

جصاص ضمن توضیح دیدگاه‌های اهل سنت، به روایاتی استناد کرده، چنین نتیجه می‌گیرد: «فكان حمله على الحيض، أولى منه على الطهر» (۱۴۰۵: ۵۸/۲).

پاره‌ای از روایات اهل سنت، واژه «قروء» را به «طهر» و پاره‌ای دیگر به «حیض» معنا نموده‌اند؛ برای نمونه، عایشه واژه «اقرء» را در این آیه به معنای «طهر» می‌داند و در مقابل، برخی صحابه این واژه را به معنای «حیض» دانسته‌اند (رک: طبری، بی‌تا: ۲۶۳/۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۴۵۷/۱؛ ثعالبی، بی‌تا: ۴۵۷/۱؛ سیوطی، ۱۴۰۱: ۲۷۴/۱) و بدین گونه اختلاف دیدگاه در بین روایات عامه نیز دیده می‌شود.

د) بررسی ترجمه‌های برگزیده

دانسته شد که مشهور امامیه عبارت «ثلاثة قروء» را به معنای سه پاکی می‌داند، نه به معنای سه حیض. از میان اهل سنت، مالکیه و شافعیه با مذهب امامیه هم‌دیدگاه هستند. انصاری که در ترجمه‌اش «سه حیض [یا پاکی]» آورده، گویا خواسته است بر طبق تمام مذاهب چهارگانهٔ اهل سنت، ترجمه کند! ولی از آنجا که مترجم، در فقه از مذهب شافعی پیروی می‌کند و دیدگاه شافعی نیز همانند شیعه، همان «سه پاکی» است، لذا کلمه «سه حیض» در ترجمه وی، با دیدگاه فقهی و مذهبی‌اش هماهنگ نیست و از این جهت نمی‌تواند ترجمهٔ درستی باشد.

در ترجمهٔ رضایی اصفهانی آمده است: «سه مرتبه عادت ماهانه» که با دیدگاه مشهور امامیه مغایرت دارد و لذا نمی‌تواند ترجمهٔ مناسبی باشد. گفته شد که امامیه این

واژه را به سه پاکی تفسیر نموده است نه سه عادت.

ترجمه صادقی تهرانی تنها بر اساس دیدگاه فقهی مترجم درست است. او در ترجمه اش «سه پاکی و سه حیض» آورده است. مترجم در رساله عملیه خود نیز همین دیدگاه را پی گرفته، می گوید: «ثلاثة قروء، سه پاکی و سه حیض است» (۱۳۸۱: مسئله ۶۸۵). این ترجمه، بر مبنای فقهی مترجم درست است، ولی با توجه به دیدگاه امامیه نمی تواند ترجمه درستی باشد.

در ترجمه مکارم شیرازی نیز همین لغزش دیده می شود. جمله «سه مرتبه عادت ماهانه دیدن (و پاک شدن)» با دیدگاه مشهور فاصله دارد و تنها بر طبق دیدگاه مترجم درست است؛ چون ایشان بر این باور است که سه حیض و سه پاکی، برای پاک شدن لازم است (۱۴۲۷: مسئله ۲۱۴۶).

با توجه به این بررسی می توان گفت که از بین ترجمه های یادشده، ترجمه الهی قمشه ای، خرمشاهی و مشکینی، ترجمه های مناسبی هستند که «ثلاثة قروء» را به «سه پاکی» ترجمه نموده اند. ناگفته نماند که ترجمه مشکینی با دیدگاه فقهی او هم خوانی دارد و در تعریف «قروء» گفته است: «فالأقراء هي الأطهار» (۱۴۱۸: ۳۱۲).

۲-۴. ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فُكُلُوا أَمَّا أَمْسُكُنَّ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (مائده/ ۴).

الف) ترجمه های برگزیده

- ... بگو: چیزهای پاکیزه بر شما حلال شده و نیز خوردن صید آن حیوان که به آن

صید کردن آموخته اید؛ چون پرندگان شکاری و سگان شکاری (آیتی، ۱۳۷۴).

- ... بگو: برای شما هر چه پاکیزه است حلال شده و صیدی که به سگان شکاری

از آنچه خدا به شما آموخته است، آموخته اید (الهی قمشه ای، ۱۳۸۰).

- ... بگو: پاکیزه ها برای شما حلال شده اند و [نیز] آنچه از [شکار] جانوران

شکاری در حالی که [آن ها را] برای شکار می پرورانید، آموزش داده باشید (انصاری،

۱۳۷۷).

- ... بگو: همه پاکیزه ها و آنچه به کمک حیوانات شکارگر [به دست می آورید] که

با آنچه خداوند به شما آموخته است، آن ها را دست آموز می کنید (خرمشاهی، ۱۳۸۶).

- ... بگو: حلال شد مر شما را پاکی ها و آنچه آموختید از حیوان شکارکننده را شما

که سگان شکاری دارید آموختیدشان از آنچه آموختان خدا (شعرانی، ۱۳۷۴).

- ... بگو: چیزهای پاکیزه برایتان حلال گشته و (نیز) صید به وسیله حیوانات درنده (زمینی، دریایی و هوایی) که شما (مرئیان شایسته حیوانات شکاری) از آنچه خدایتان به شما آموخته به آن‌ها تعلیم داده‌اید (برایتان حلال شده) ... (صادقی تهرانی، ۱۳۸۷).

- ... بگو: همه پاکیزه‌ها (هر چه که مطلوب عقل و مرغوب طبع باشد از خوراکی و پوشاکی و سایر وسایل زندگی) بر شما حلال گردیده و (نیز صید) آنچه از حیوانات شکاری که تعلیم داده و تأدیب نموده‌اید (برای شما حلال است) (مشکینی، ۱۳۸۱).

- ... بگو: آنچه پاکیزه است، برای شما حلال گردیده (و نیز صید) حیوانات شکاری و سگ‌های آموخته (و تربیت‌یافته) که از آنچه خداوند به شما تعلیم داده به آن‌ها یاد داده‌اید، (بر شما حلال است) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳).

ب) بررسی واژگان آیه

واژه «جوارح» در اصل از ریشه «جرح» گرفته شده که گاهی به معنای کسب و گاهی به معنای زخم می‌آید و به همین دلیل، به حیوانات صیاد اعم از پرندگان و غیر پرندگان، «جارحه» می‌گویند. فراهیدی، واژه «جوارح» را به هر حیوان درنده اطلاق کرده است:

الجوارح: ذوات الصيد من السباع والطير، الواحدة جارحة (۱۴۱۰: ۷۹/۳).

راغب اصفهانی می‌گوید:

«جوارح» یعنی حیوانی که به صید خود زخم وارد می‌کند و یا حیوانی که برای صاحب خود کسب می‌نماید و اگر به اعضای بدن «جوارح» گفته می‌شود به خاطر آن است که انسان به وسیله آن‌ها کاری انجام می‌دهد و اکسایبی می‌کند (۱۴۱۲: ۱۹۰).

زمخشری، حیواناتی مانند سگ، پلنگ، عقاب و شاهین را جزء «جوارح» می‌داند؛ چون این حیوانات با شکار کردن، چیزی را برای صاحب خود کسب می‌کنند (۱۴۰۷: ۶۰۶/۱).

بنابراین واژه «جوارح» از دیدگاه واژه‌شناسی بر هر حیوان دست‌آموزی که برای شکار کردن، آموزش ببیند اطلاق می‌گردد و اختصاصی به «کلب» (سگ) ندارد.

اما واژه «کلب» به سگ گفته می‌شود که چون توسط انسان آموزش می‌بیند، به این نام خوانده شده است؛ زیرا «تکلیب» در اصل به معنای «آموزش شکار سگ» است. نویسنده العین در این باره می‌گوید: «المکلب: الذی یعلم الکلاب الصيد» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۷۶/۵).

ابن منظور (۱۴۱۴: ۷۲۲/۱) و راغب اصفهانی (۱۴۱۲: ۷۲۰) نیز در توضیح واژه «مکلب» همان دیدگاه را تأیید کرده‌اند.

ج) بررسی تفسیری و فقهی

عبارت «وَمَا عَلَّمْتُمُ الْجَوَارِحَ» در نگاه اول، تمام حیواناتی را که برای شکار کردن تربیت می‌شوند، شامل می‌شود، ولی قید «مکلبین» که به معنای تربیت‌کنندگان سگ‌های شکاری است و از ریشه «کلب» به معنای «سگ» گرفته شده است، آن را اختصاص به سگ‌های شکاری می‌دهد و به همین دلیل شکار کردن با غیر سگ‌های شکاری مانند بازهای شکاری و امثال آن را در بر نمی‌گیرد. به عبارتی دیگر قید «مکلبین» در این آیه، اصطلاحاً «خصوصیت» دارد و حیوانات غیر «سگ» را خارج می‌سازد.

مفسران و فقیهان شیعه و اهل سنت در اینکه «سگ» جزء «جوارح مکلبین» است، اختلافی ندارند، بلکه اختلاف آن‌ها در حیوانات غیر سگ، مانند پلنگ و شاهین آموزش‌دیده است که آیا شکار با این نوع حیوانات حلال است یا حرام؟

بیشتر علمای شیعه بر این باورند که تنها، خوردن شکار سگ آموزش‌دیده و یا اصطلاحاً «کلب معلّم»، حلال است و شکار با حیوانات دیگر را حرام می‌دانند؛ ولی اهل سنت، شکار با هر حیوانی را به طور مطلق حلال دانسته‌اند (مغنیه، ۱۴۲۴: ۱۷/۳).

شیخ طوسی در کتاب الخلاف، دلیل دیدگاه مشهور امامیه را «اجماع» و «روایاتی» می‌داند که در این باره آمده است (۱۴۰۷: ۶/۶). در کتاب مسالک الافهام نیز در این باره چنین آمده است:

وقد انعقد إجماع علمائنا على أنه لا يجوز الاصطياد بشيء من الجوارح، بمعنى أنه لا يحل مقتولها إلا مقتول الكلب المعلم (كاظمی، ۱۳۶۵: ۱۴۷/۴).

بنابراین آنچه حلال است، شکار سگی است که برای این کار آموزش‌دیده باشد.

روایات نیز همین دیدگاه را تأیید می‌کنند. امام صادق علیه السلام در پاسخ پرسشی از این آیه می‌فرماید: «لا تأكلوا إلا ما ذكّيتُم إلا الكلاب» (قمی، ۱۳۶۷: ۱۶۳/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۵۹/۱).

حرّ عاملی در کتاب «الصید والذبائح» روایات دیگری را یادآور شده که همین معنا را تأیید می‌کنند (۱۴۰۹: ۳۳۱/۲۳). در کتاب‌های فقهی نیز همین دیدگاه مشهور امامیه، توسط نویسندگان بیان شده است. محقق حلّی در کتاب «الصید والذباحة» می‌نویسد: الأول فی ما یؤکل صیده وإن قُتل؛ ویختصّ من حیوانات بالکلب المعلّم دون غیره من جوارح السباع والطیر (۱۴۰۸: ۱۵۴/۳).

از دیدگاه مشهور امامیه به «شهرة عظيمة» یاد شده و اجماعاتی از برخی بزرگان فقه شیعه برای این دیدگاه نقل شده است. نویسنده جواهر الکلام درباره این دیدگاه آورده است:

على المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة يمكن دعوى تحصيل الإجماع معها، بل عن الانتصار والخلاف والغنية والسرائر وظاهر المبسوط، الإجماع على ذلك (بی‌تا: ۸/۳۶).

اما در سوی دیگر، فقیهان و مفسران اهل سنت، واژه «جوارح» را مطلق دانسته و آن را به «کلب معلّم» اختصاص نداده‌اند و بر این باورند که قید «مکلبین» در آیه شریفه خصوصیتی ندارد و همه درندگان دست‌آموز را شامل می‌شود (جصاص، ۱۴۰۵: ۳۱۰/۳؛ ابن عربی، ۱۴۱۶: ۵۴۶/۲؛ طبری کیهان‌آسی، ۱۴۰۵: ۲۵/۳).

قرطبی در این باره می‌نویسد:

لیس فی «مکلبین» دلیل على أنّه إنّما أیّح صید الکلاب خاصّة (۱۳۶۴: ۶۷/۶).

فخر رازی، این دیدگاه را دیدگاه «جمهور» اهل سنت می‌داند و می‌گوید که قید «مکلبین» خصوصیتی ندارد بلکه به خاطر «کثرت استعمال» ذکر شده است؛ چون معمولاً در آن زمان، تنها از سگ برای شکار استفاده می‌شد (۱۴۲۰: ۱۱/۱۹۲). اهل سنت، روایاتی را در این باره آورده‌اند که نشان می‌دهند «جوارح» اختصاصی به «کلب» نداشته، هر حیوان شکارگری را شامل می‌شود. در این روایات، «جوارح

مکلبین» چنین تعریف شده است:

کَلَّ مَا عَلَّمْ فَصَادَ: مَنْ كَلَبَ أَوْ صَقَرَ أَوْ فَهَدَ أَوْ غَيَّرَ (ر.ک: طبری، بی تا: ۵۸/۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۲۹/۳؛ سیوطی، ۱۴۰۱: ۲۶۱/۲).

از آنچه گذشت دانسته شد که در دیدگاه مشهور امامیه، فقط خوردن شکار «سگ شکاری آموزش دیده» جایز است و خوردن شکار سایر حیوانات هرچند آموزش هم دیده باشند، جایز نیست. ولی اهل سنت بر این باورند که خوردن شکار تمام حیوانات شکارگر جایز است و از آیه، اختصاصی برای «سگ شکارگر» فهمیده نمی شود.

د) بررسی ترجمه‌های برگزیده

با توجه به آنچه گذشت، دانسته شد که از دیدگاه مشهور امامیه، تنها شکار سگ آموزش دیده حلال است و اگر هر حیوانی غیر از سگ شکار کند، شکار او حلال نیست و خوردنش جایز نمی باشد؛ از این رو هر ترجمه‌ای که واژه «جوارح» را شامل هر حیوانی به طور مطلق دانسته، نمی تواند ترجمه درستی به شمار آید. بنابراین در بررسی ترجمه‌های برگزیده می گوئیم:

ترجمه آیتی به «پرندگان شکاری و سگان شکاری» نادرست است؛ چون «پرندگان» را نیز داخل در معنای «جوارح» نموده است که قطعاً نادرست است.

انصاری با توجه به مذهب خود ترجمه درستی ارائه داده است: «جانوران شکاری» که منحصر به سگ شکاری نیست و هر حیوان شکارگری را شامل است. همان طور که گذشت، اهل سنت بر این باورند که شکار هر نوع حیوان دست آموزی حلال است؛ خواه سگ باشد یا حیوانی دیگر.

خرمشاهی نیز در ترجمه خود دچار لغزش شده است، چون ترجمه به «حیوانات شکارگر» هر حیوانی را شامل می شود که از دیدگاه شیعه پذیرفته نیست.

در ترجمه شعرانی نیز همین لغزش آمده است و «حیوان شکارکننده» هر حیوانی را در بر می گیرد و اختصاصی به سگان شکاری ندارد.

صادقی تهرانی پا را فراتر نهاده و نه تنها پرندگان و جانوران خشکی را مشمول آیه دانسته که حتی حیوانات دست آموز دریایی را نیز داخل در حکم آیه شمرده است:

«حیوانات درنده (زمینی، دریایی و هوایی)». بر این اساس، اگر بتوانیم روزی حیوانات دریایی همچون کوسه و دلفین را برای شکار آموزش دهیم، شکار آنان حلال خواهد بود. البته این ترجمه، تنها بر طبق دیدگاه فقهی مترجم درست است، ولی از آنجا که مغایر با دیدگاه مشهور است، نمی‌تواند برگردان درستی باشد. مترجم درباره این حکم آورده است:

شکار با حیوان، شرطش این است که حیوان درنده شکارش تعلیم یافته باشد که همچون ابزاری به دست معلمش کار شکار را انجام دهد، چه سگ شکاری و چه باز یا عقاب و یا هر پرنده و یا غیر پرندۀ شکاری، اعم است از زمینی و دریایی و هوایی... (۱۳۸۱: مسئله ۷۴۸).

ترجمۀ مشکینی نیز قطعاً نادرست است؛ چون گسترۀ عبارت «حیوانات شکاری»، هر نوع حیوانی را شامل می‌شود و اختصاصی به سگ نخواهد داشت. این ترجمه حتی با دیدگاه فقهی مترجم نیز سازگار نیست؛ چرا که او درباره «جوارح مکلبین» می‌گوید: لَا يَجِلُّ الْأَكْلَ وَلَا تَحْصُلُ التَّذَكِيَةُ فِي صَيْدِ أَيْ حَيَّوانٍ إِلَّا الْكَلْبُ الْمَعْلَمُ (۱۴۱۸: ۳۵۱).

در جایی دیگر نیز می‌گوید که این حکم، فقط به سگ شکاری اختصاص دارد: وهذا الحكم مختص بالكلب المعلم من بين جوارح السباع والطيور... (بی‌تا: ۴۴۷).

همین لغزش در ترجمۀ مکارم شیرازی نیز تکرار شده است. مترجم هرچند در دیدگاه فقهی بر این باور است که «هر گاه به وسیلۀ باز شکاری یا حیوان دیگر تربیت شده‌ای غیر از سگ، حیوانی را شکار کند آن شکار حلال نیست» (۱۴۲۷: مسئله ۲۲۴۶)، در ترجمۀ خود عبارت «حیوانات شکاری و سگ‌های آموخته» را آورده است که کلمۀ «حیوانات شکاری» تمام حیوانات را شامل می‌شود و اختصاصی به سگ ندارد، در حالی که این ترجمه حتی با دیدگاه فقهی مترجم نیز ناسازگار است.

از دیدگاه نگارنده، ترجمۀ الهی قمشه‌ای ترجمه‌ای بی‌لغزش است. مترجم «جوارح مکلبین» را به «سگان شکاری» برگردان کرده است و در نتیجه، حیوانات شکاری دیگر را در این حکم نیاورده است. این ترجمه کاملاً با دیدگاه مشهور شیعه همخوانی دارد و مناسب به نظر می‌رسد.

۳-۴. «الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (مائده / ۵).

الف) ترجمه‌های برگزیده

- ... طعام اهل کتاب بر شما حلال است (آیتی، ۱۳۷۴).
- ... طعام (ذبیحه) اهل کتاب برای شما حلال است (انصاری، ۱۳۷۷).
- ... امروز پاکیزه‌های طعام [و ذبایح] اهل کتاب بر شما و طعام [و ذبایح] شما بر آنان حلال است (خرمشاهی، ۱۳۸۶).
- ... طعام کسانی که کتاب (وحیانی) داده شدند برایتان حلال و طعام شما (هم) برای آنان حلال است (صادقی تهرانی، ۱۳۸۷).
- ... طعام کسانی که به آنها کتاب (آسمانی) داده شده برای شما حلال و طعام شما هم برای آنها حلال است (مشکینی، ۱۳۸۱).
- ... طعام اهل کتاب برای شما حلال است و طعام شما برای آنها حلال (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳).

ب) بررسی واژگان آیه

واژگان «طعام» و «أوتوا الكتاب» در این آیه بایسته بررسی هستند. «طعام» نامی گسترده است که برای هر خوردنی و آشامیدنی به کار می‌رود. فراهیدی در توضیح این واژه می‌نویسد: «الطعام اسم جامع لكل ما يؤكل» (۱۴۱۰: ۲۵/۲). ابن منظور نیز همین معنا را برگزیده است (۱۴۱۴: ۳۶۳/۱۲). طریحی از روایات استفاده کرده است که منظور از «طعام» در این آیه، عدس، نخود و دیگر حبوبات است و در اصل، این واژه به هر خوردنی و آشامیدنی گفته می‌شود (۱۳۷۵: ۱۰۵/۶). لذا می‌توان گفت که این واژه، هر خوردنی و آشامیدنی را شامل می‌شود؛ خواه کم باشد یا زیاد (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۷۸/۷).

اما منظور از «أوتوا الكتاب» همان «اهل کتاب» هستند که به پیروان حضرت موسی و عیسی علیه السلام می‌گویند. در تعریف «اهل کتاب» آمده است:

أهل الكتاب وهم الملل الدينية التي بُعث لها نبي قبل الإسلام ونُزل لهم كتاب ومن هنا سُموا بأهل الكتاب. والقدر المتيقن منهم اثنان: اليهود والمسيحيون (صدر، ۱۴۲۰: ۴۲۹/۸).

ج) بررسی تفسیری و فقهی

این آیه شریفه، بیانگر حکم خوردن غذای اهل کتاب و ازدواج با آنان است. از آنجا که مترجمان در بخش دوم آیه که مربوط به ازدواج با اهل کتاب است، دچار لغزش قابل توجهی در ترجمه نشده‌اند، بنابراین تنها به بررسی ترجمه «طعام اهل کتاب» بسنده می‌کنیم.

بیشتر مفسران و دانشمندان اهل سنت بر این باورند که واژه «طعام» در این آیه، هر نوع طعام و خوراکی را شامل می‌شود؛ خواه گوشت حیواناتی باشد که به دست خود آن‌ها ذبح شده و یا غیر آن، ولی بیشتر مفسران فقه‌پژوه و فقهای شیعه بر این باورند که منظور از «طعام» در این آیه، همه خوراکی‌هاست، اما گوشت‌هایی را که توسط اهل کتاب قربانی شده و اصطلاحاً به آن «ذبیحه اهل کتاب» می‌گویند شامل نمی‌شود. حال بحث در این است که آیا واژه «طعام»، شامل «ذبیحه» و «غیر ذبیحه» اهل کتاب می‌شود و می‌توان حکم به حلال بودن آن نمود یا اینکه تنها «غیر ذبیحه» اهل کتاب حلال است؟

این آیه، از آیات جنجالی است که مفسران و فقیهان پیرامون آن سخن بسیار گفته‌اند؛ به طوری که فاضل مقداد پس از بررسی این آیه، آرزو می‌کند که خداوند متعال، ابهام این آیه را از او بزداید! (سیوری حلی، ۱۴۱۹: ۳۱۲/۲).

درباره شأن نزول این آیه آمده است: آیه در زمانی نازل شد که اسلام بر شبه جزیره عربستان مسلط شده بود و موجودیت و حضور خود را در سراسر شبه جزیره اثبات کرده بود، به طوری که دشمنان اسلام از شکست مسلمانان مأیوس بودند. در این زمان، محدودیت‌هایی که قبلاً در معاشرت مسلمانان با کفار وجود داشت و به خاطر آن‌ها، میهمانی و رفت و آمد با آنان ممنوع شده بود، می‌بایست برطرف می‌گشت، لذا این آیه نازل شد و اعلام داشت امروز که شما موقعیت خود را تثبیت کرده‌اید و از خطر آن‌ها بیم ندارید، محدودیت‌های مربوط به معاشرت با آنان کم شده است و میهمانی و ازدواج با آن‌ها بر شما حلال است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۲۷۹/۴).

هرچند برخی بر این باورند که واژه «طعام»، مطلق است و هر نوع طعامی را اعم از «ذبیحه» و «غیر ذبیحه» شامل می‌شود، دیدگاه مشهور امامیه آن است که واژه «طعام»

در این آیه، فقط «غیر ذبیحه» را در بر می گیرد و در نتیجه خوردن «ذبیحه» اهل کتاب، قطعاً حرام است.

در این بین، ادعای شیخ طبرسی بر اینکه دیدگاه مشهور مفسران و فقیهان شیعه بر حلال بودن «ذبیحه» اهل کتاب است، جای بس شگفتی دارد که البته از دید منتقدان پنهان نمانده است، به طوری که این سخن طبرسی، سخت مورد انتقاد واقع شده است (مقدس اردبیلی، بی تا: ۶۳۳).

در هر صورت دیدگاه مشهور امامیه آن است که خوردن «ذبیح» اهل کتاب بر مسلمانان مطلقاً حرام است. قید «مطلقاً» به این جهت است که برخی گمان برده اند اگر در ذبیحه اهل کتاب، شرایط «تذکیه» (همچون استقبال و تسمیه) رعایت شود، این قربانی حلال می شود. مشهور مفسران و فقیهان امامی، ذبیحه اهل کتاب را مطلقاً حرام می دانند. علامه حلی می نویسد: «المشهور عند علمائنا تحريم ذبائح الکفار مطلقاً» (۳۱۵/۸: ۱۴۱۳).

روایات معتبره ای که در منابع شیعه آمده است، همین دیدگاه را استوار می سازد؛ به طوری که گفته شده، بهترین دلیل برای حرام بودن ذبیح اهل کتاب، همین روایات است. شیخ مفید در این باره می گوید: «عمدتنا فی ذلك، أقوال أئمتنا الصادقین من آل محمد» (۱۴۱۳: ۲۷).

در روایتی از امام صادق علیه السلام درباره «طعام اهل کتاب» سؤال می شود که حضرت چنین پاسخ می دهد: «العدس والحبوب وأشباه ذلك» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۹۶/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۲۵۱/۲).

همچنین دسته ای دیگر از روایات شیعه، «تسمیه غیر مسلمان» را در هنگام تذکیه و قربانی کردن حیوان کافی نمی دانند (ر.ک: کلینی، ۱۳۷۶: ۲۳۹/۶؛ طوسی، ۱۳۹۰: ۸۱/۴). بنابراین ذبحی که توسط اهل کتاب صورت گیرد، حلال نخواهد بود. آیه مورد نظر در منابع فقهی، در کتاب «الصيد والذبابة» مورد بررسی قرار گرفته است.

فقیهان شرایطی را برای حلال شدن گوشت قربانی ذکر می کنند. برخی از این شرایط مربوط به «ذابح» و کُشنده حیوان حلال گوشت است؛ از جمله این شرایط، «اسلام» عنوان شده است. بنابراین اگر حیوانی توسط غیر مسلمان قربانی شود، حلال

نخواهد بود. صاحب شرائع الاسلام در این باره می‌گوید:

أما الذابح فيشترط فيه الإسلام... فلا تؤكل ذبائح اليهودي ولا النصراني ولا المجوسي (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۱۵۹/۳).

در سوی دیگر، از آنجا که اهل سنت «تسمیه» اهل کتاب را صحیح می‌دانند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۷۶/۶) لذا به طور مطلق، «طعام اهل کتاب» را حلال دانسته‌اند؛ خواه «ذبیحه» باشد و خواه «غیر ذبیحه».

جصاص در توضیح این آیه می‌گوید که منظور از «طعام» اهل کتاب، «ذبیحه» آن‌هاست (۱۴۰۵: ۳۲۰/۳). ابن عربی بر این باور است که این آیه، جایی برای شک و اعتراض باقی نمی‌گذارد که صید، ذبیحه و طعام اهل کتاب جزء «طیبات» و خوردنی‌های حلال به شمار آمده است (۱۴۱۶: ۵۵۶/۲). فخر رازی پس از توضیحاتی، به این نتیجه می‌رسد که بیشتر اهل سنت، بر این باورند که واژه «طعام» در این آیه، به معنای «ذبایح اهل کتاب» است (۱۴۲۰: ۲۹۴/۱۱). زحیلی نیز این دیدگاه را به مشهور اهل سنت نسبت می‌دهد (۱۴۱۸: ۹۴/۶).

عمده دلیل اهل سنت، روایاتی است که در این زمینه وجود دارد. طبری (بی‌تا: ۶۵/۶)، ابن کثیر (۱۴۱۹: ۳۵/۳) و سیوطی (۱۴۰۱: ۲۶۱/۲) روایاتی را نقل می‌کنند که دلالت بر حلال بودن «ذبیحه اهل کتاب» دارد.

د) بررسی ترجمه‌های برگزیده

آن دسته از مترجمانی که واژه «طعام» را به صورت واژه به واژه ترجمه نموده‌اند، برگردان نادرستی را برگزیده‌اند؛ چون این واژه اگر به صورت مطلق به کار رود، هر نوع طعامی را در بر می‌گیرد، اعم از اینکه «ذبیحه» باشد یا «غیر ذبیحه». لذا می‌توان گفت که این گونه برگردان از آیه، نادرست است.

البته اگر مترجمی، تنها قصدش برگردان واژه‌ها بوده نه تفسیر آن، می‌توان با تسامح این گونه ترجمه‌ها را پذیرفت، ولی باید توجه داشت که ترجمه، نوعی تفسیر موجز است که باید مبانی فقهی در آن لحاظ شود. این ترجمه‌ها عبارت‌اند از: «... طعام اهل کتاب» (آیتی، ۱۳۷۴)؛ «... طعام کسانی که کتاب [وحيانی] داده شدند» (صادقی تهرانی، ۱۳۸۷).

البته دیدگاه فقهی مترجم اخیر بر همین اساس است و ذیل این آیه، در پاورقی چنین توضیح می‌دهد که «طعام به معنای کل خوراکی هاست» (همان: ۱۰۷). همچنین در رساله عملیه آورده است:

کُشندۀ حیوان، شرط نیست که مسلمان باشد بلکه همین اندازه که بدانیم شرایط را انجام داده کافی است. بنابراین کشتۀ یهودی و نصرانی تا چه رسد به مسلمان منحرف، همه این‌ها با انجام شرایط کشتن، حلال است (۱۳۸۱: مسئله ۷۶۲).

بر این اساس تنها می‌توان گفت که این ترجمه، بر مبنای دیدگاه فقهی مترجم می‌تواند درست باشد، اما با مقایسه با دیدگاه مشهور امامیه، ترجمه نادرستی است. در ترجمه مشکینی نیز همان لغزش یادشده دیده می‌شود: «... طعام کسانی که به آن‌ها کتاب (آسمانی) داده شده». در اینجا «طعام» به هر خوراکی اطلاق شده و مترجم، «ذبیحه» را از «غیر ذبیحه» جدا نساخته است. جای شگفتی است با اینکه مترجم خود عنوان می‌دارد که «ذبیحه اهل کتاب حرام است» چگونه در ترجمه این آیه، به طور مطلق هر خوراکی اهل کتاب را حلال می‌داند؟! او در این باره گفته است: ولا تَؤْكَلْ ذَبِيحَةَ أَهْلِ الْكِتَابِ... فَإِنَّ الذَّبِيحَةَ بِالْإِسْمِ وَلَا يُؤْمَنُ عَلَيْهَا إِلَّا مِنْ أَهْلِ التَّوْحِيدِ (۱۴۱۸: ۳۵۸).

ترجمه مکارم شیرازی نیز همین لغزش را دارد: «... طعام اهل کتاب». هرچند مترجم در دیدگاه فقهی خود آورده است که «ذبیحه اهل کتاب حلال نیست؛ هرچند پاک است» (۱۴۲۷: ۴۰۷/۲). جای شگفتی است که چرا این دیدگاه در ترجمه لحاظ نشده است! برخی مترجمان واژه «طعام» را به صورت مطلق ذکر نموده‌اند، اما در داخل علامت قوس () و یا قلاب [] دیدگاه خود را بیان نموده‌اند. این دسته از مترجمان نیز راه درستی را برای ترجمه سپری کرده‌اند؛ چون واژه «طعام» در لغت به معنای مطلق خوراکی هاست که ترجمه مورد نظر مترجمان بوده و در عین حال دیدگاه خود را با علامت‌های مربوطه بیان کرده‌اند.

انصاری در ترجمه خود آورده است: «... طعام (ذبیحه) اهل کتاب». در این ترجمه، «ذبیحه» در داخل قوس قرار گرفته است که ظاهراً دیدگاه مترجم است. البته این ترجمه بر اساس دیدگاه فقهی مترجم که از اهل سنت است، ترجمه درستی است و

از این جهت نمی‌توان بر آن خدشه کرد.

اما در ترجمه خرمشاهی آمده است: «... پاکیزه‌های طعام [و ذبایح] اهل کتاب». با توجه به اینکه مترجم مجتهد نبوده و برای ترجمه این گونه آیات باید به منابع فقهی مراجعه کند، چگونه شده که «ذبایح» را داخل در «طعام» دانسته است. اگر حتی «ذبایح» را که در علامت قلاب آمده است، نادیده بپنداریم، باز هم این ترجمه لغزش دارد؛ چون گفتیم که واژه «طعام» به خودی خود بر مطلق خوردنی‌ها دلالت دارد و مترجم از همین واژه برای ترجمه استفاده نموده است.

پس از بررسی ترجمه‌های برگزیده، می‌توان گفت که این آیه از جمله آیاتی است که بسیاری از مترجمان از لغزش در ترجمه آن مصون نمانده‌اند، به طوری که هیچ کدام از ترجمه‌های برگزیده نتوانسته است ترجمه درستی از آیه ارائه دهد. نگارنده، دو ترجمه زیر را به عنوان ترجمه پیشنهادی ارائه می‌دهد: «طعام [گندم و سایر حبوبات] اهل کتاب بر شما حلال است»؛ «طعام [غیر ذبیحه] اهل کتاب بر شما حلال است».

نتیجه‌گیری

یکی از دانش‌هایی که مترجم باید با آن آشنا باشد، دانش فقه است. دانستن این دانش، مترجم را یاری می‌کند که ترجمه کم‌لغزشی از آیات الاحکام قرآن ارائه دهد. اما آشنا نبودن یا کم‌دقتی در تفسیر آیات الاحکام، گاه سبب می‌شود که «موضوع» یک حکم و در نتیجه «حکم» آن تغییر یابد؛ برای نمونه می‌توان به ترجمه «جوارح مکلبین» و یا «طعام اهل کتاب» اشاره نمود که برخی از مترجمان به سبب کم‌دقتی و نداشتن آشنایی کافی با دانش فقه، چگونه حکم و موضوع این آیات را تغییر دادند، به طوری که شکار حرام و خوردنی حرام، به جهت کم‌آگاهی مترجم، حلال دانسته شد! لذا آشنایی کامل با فقه، نیازی اساسی برای مترجم است.

باید یادآور شویم که در میان مترجمان، برخی فقیه و مجتهد و دارای دیدگاه فقهی بوده‌اند، به طوری که رساله عملیه‌ای درباره احکام فرعی منتشر کرده‌اند که می‌توان به صادقی تهرانی و مکارم شیرازی اشاره نمود. مشکینی هرچند رساله عملیه ارائه نداده است، دیدگاه‌ها و نگاه‌هایی در زمینه فقه دارد. این مترجمان باید دیدگاه فقهی خود

را در ترجمه قرآن به کار گیرند. به بیان دیگر، باید نوعی «اندیشه یکسان فقهی» در نگاشته‌های فقهی ایشان و ترجمه قرآن رعایت شود. اما برخی دیگر از مترجمان که دیدگاه فقهی ندارند، و در این زمینه صاحب نظر نیستند، می‌باید از دیدگاه مشهور امامیه در ترجمه خود پیروی کنند. بنابراین پیروی کردن از دیدگاه‌های شاذ و غیر معروف را می‌توان از جمله لغزش‌هایی برشمرد که برخی مترجمان به آن گرفتار آمده‌اند. حال درباره ترجمه‌هایی که گذشت، می‌توان این گونه نتیجه گرفت:

۱. در ترجمه صادقی تهرانی، دیدگاه‌های فقهی مترجم در بیشتر موارد لحاظ شده و در صورتی که این دیدگاه در ترجمه، مغایر با دیدگاه مشهور امامیه باشد، می‌توان از این حیث بر این ترجمه خرده گرفت.

۲. ترجمه مشکینی و مکارم شیرازی از دیدگاه نگارنده، در زمینه ترجمه آیات الاحکام، گوی پیشی را از دیگر مترجمان ربوده‌اند و به نسبت، ترجمه بهتری را از آیات فقهی قرآن ارائه داده‌اند. اما حتی این دو ترجمه نیز در برخی موارد هرچند اندک، از لغزش بازمانده‌اند.

۳. انصاری که بر طبق «فقه اهل سنت» ترجمه‌اش را نگاشته است، در بسیاری از موارد توانسته است ترجمه خوبی را ارائه کند. البته مترجم در فقه، از شافعی پیروی می‌کند، ولی در مواردی، ترجمه‌ای را که بیان داشته، مغایر با دیدگاه فقه شافعی است.

۴. سایر مترجمان (آیتی، الهی قمشه‌ای، بهبودی، خرمشاهی، رضایی اصفهانی، شعرانی، فولادوند) هر یک به گونه‌ای نسبی توانسته‌اند ترجمه قابل قبولی از آیات الاحکام ارائه بدهند. هرچند نگارنده بر این باور است که این دسته از مترجمان دگربار باید با دقت و بررسی بیشتری از دریچه فقه، به ترجمه خود بنگرند.

در پایان پیشنهاد می‌شود که مترجمان در هر ویرایش نو، دگربار ترجمه خود را از زاویه‌های گوناگون بررسی نمایند که از جمله مهم‌ترین آن‌ها بررسی ترجمه آیات الاحکام است. به این صورت که اگر مترجمی خود، فقیه است، باید ترجمه آیات الاحکام را با دیدگاه فقهی خود، همسان سازد و چنانچه مترجمی دارای دیدگاه فقهی نیست و نه مجتهد است و نه فقیه، بلکه چون دیگران، مقلد است، باید ترجمه‌ای که از آیات الاحکام ارائه می‌دهد، همسان و همخوان با دیدگاه مشهور باشد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن عربی، محمد بن عبدالله، احکام القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.
۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۴. انصاری، مسعود، ترجمه قرآن، تحقیق و ویرایش بهاء الدین خرمشاهی، تهران، فرزان روز، ۱۳۷۷ ش.
۵. آیتی، عبدالمحمد، ترجمه قرآن، چاپ چهارم، تهران، سروش، ۱۳۷۴ ش.
۶. بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۷. بهبودی، محمدباقر، معانی القرآن، تهران، خانه آفتاب، ۱۳۶۹ ش.
۸. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمد علی معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۹. جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، تحقیق محمد صادق قمحای، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد، صحاح اللغة، بیروت، دار العلم، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، آل البيت المطبعه، ۱۴۰۹ ق.
۱۲. خرمشاهی، بهاء الدین، ترجمه قرآن، تهران، دوستان، ۱۳۸۶ ش.
۱۳. ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، چاپ هفتم، قاهره، مکتبه الوهبه، ۱۴۲۱ ق.
۱۴. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق - بیروت، دار العلم، ۱۴۱۲ ق.
۱۶. راوندی، قطب الدین سعید بن هبة الله، فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۱۷. رضایی اصفهانی، محمدعلی، ترجمه قرآن، قم، دار الذکر، ۱۳۸۳ ش.
۱۸. زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، چاپ دوم، بیروت - دمشق، دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.
۱۹. زمخشري، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۰. سیوری حلّی (فاضل مقداد)، جمال الدین مقداد بن عبدالله، کثر العرفان فی فقه القرآن، تحقیق سید محمد قاضی، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۲۱. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۱ ق.
۲۲. شعرانی، ابوالحسن، ترجمه قرآن، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۲۳. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۲۴. همو، ترجمه قرآن، چاپ دوم، قم، کلیدر، ۱۳۸۷ ش.
۲۵. همو، رساله توضیح المسائل نوین، چاپ دوم، تهران، امید فردا، ۱۳۸۱ ش.
۲۶. صدر، سید محمد، ما وراء الفقه، تحقیق جعفر هادی دجیلی، بیروت، دار الاضواء للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۲۰ ق.

۲۷. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، من لایحضره الفقیه، قم، اسلامی، بی تا.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۹. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۳۰. طبری کیهنرآسی، ابوالحسن، احکام القرآن، تحقیق موسی محمد علی و عزت عبد عطیه، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ ق.
۳۱. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق سیداحمد حسینی، چاپ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۳۲. طنطاوی، ابن جوهری، الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ ق.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
۳۴. همو، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قیصر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۵. همو، الخلاف، تحقیق علی خراسانی و دیگران، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ ق.
۳۶. همو، تهذیب الاحکام، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۷. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۳۸. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق.
۳۹. عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ق.
۴۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۴۱. فولادوند، محمد مهدی، ترجمه قرآن کریم، تحقیق هیئت علمی دار القرآن الکریم، تهران، دار القرآن، ۱۴۱۵ ق.
۴۲. قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۴۳. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۴۴. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، چاپ چهارم، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، قم، دار الکتب، ۱۳۶۷ ش.
۴۵. کاظمی، جواد، مسالک الافهام الی آیات الاحکام، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۶۵ ش.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۶ ش.
۴۷. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، تحقیق یحیی العابدی، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۴۸. محقق حلی، جعفر بن حسن، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، تحقیق عبدالحسین محمد علی بقال، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
۴۹. محقق همدانی، رضا، مصباح الفقه، تحقیق محمد باقری و دیگران، قم، مؤسسة الجعفریه لاحیاء التراث و مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۵۰. مشکینی، میرزا علی، الفقه المأثور، چاپ دوم، قم، الهادی، ۱۴۱۸ ق.
۵۱. همو، ترجمه قرآن، چاپ دوم، قم، الهادی، ۱۳۸۱ ش.
۵۲. همو، مصطلحات الفقه، بی جا، بی تا.

۵۳. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۵۴. معرفت، محمدهادی، *التفسیر و المفسرون*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۱۹ ق.
۵۵. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۵۶. همو، *الفقه علی المذاهب الخمسه*، چاپ دهم، بیروت، دار التیار الجدید - دار الجواد، ۱۴۲۱ ق.
۵۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، *تحریم ذبائح اهل الکتاب*، تحقیق مهدی نجف، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۵۸. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، *زبدۃ البیان فی احکام القرآن*، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، بی تا.
۵۹. مکارم شیرازی، ناصر، *استفتائات جدید*، چاپ دوم، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۴۲۷ ق.
۶۰. همو، *ترجمه قرآن*، چاپ دوم، قم، دار القرآن الکریم، ۱۳۷۳ ش.
۶۱. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۶۲. موسوی خمینی، سیدروح الله، *تحریر الوسیله*، قم، دار العلم، بی تا.
۶۳. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *موسوعة الامام الخوئی*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۳ ق.
۶۴. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تحقیق عباس قوچانی، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶۵. الهی قمشه‌ای، مهدی، *ترجمه قرآن*، چاپ دوم، قم، فاطمه الزهراء (علیه السلام)، ۱۳۸۰ ش.
۶۶. یزدی طباطبائی، سیدمحمدکاظم، *العروة الوثقی*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹ ق.

میزان اختلاف مصاحف امصار و علل آن*

- محسن رجیبی قدسی^۱
- سیدکاظم طباطبائی^۲
- مرتضی ایروانی نجفی^۳

چکیده

در سده دوم و سوم قمری از هشت کتاب و رساله با موضوع اختلاف مصاحف امصار (عراق و شام و حجاز) یاد شده است. گرچه این کتاب‌ها به دست ما نرسیده، مطالب آن‌ها در منابع بعدی علم رسم‌المصحف و قرائات بازتاب یافته است. اختلاف رسم‌الخط مصاحف امصار به دو دسته تقسیم‌پذیر است: الف) تفاوت‌هایی که موجب اختلاف در قرائت نشده‌اند؛ مانند ثبت «ی» یا نبود آن در «اثنونی / اثنون»؛ ب) اختلاف‌هایی که باعث تفاوت در قرائت‌اند؛ شامل حذف یا زیادت یک حرف یا تبدیل یک حرف به حرفی دیگر. مجموع اختلافات دسته دوم به ۵۴ مورد می‌رسد. تا کنون درباره علت و زمان پیدایی و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۸/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۱.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (rajabiqodsi@yahoo.com).

۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (tabatabaei@um.ac.ir).

۳. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (iravany@um.ac.ir).

اثر آن در قرائات یا تأثیرپذیری آن از قرائات، دیدگاهی جامع بیان نشده است. اغلب علمای متقدم بر این باورند که عثمان خلیفه سوم (د ۳۵ ق.) دستور ثبت آن‌ها را در مصاحف امام داده است ولی در روایات جمع قرآن در زمان عثمان چنین مطلبی وجود ندارد و از سویی، این کار با هدف او برای اتحاد امت اسلامی بر یک مصحف واحد در تضاد است.

واژگان کلیدی: رسم‌المصحف، تاریخ قرآن، قرائات سبع، قاریان سبعة، کتابت قرآن، اختلاف قرائت.

مقدمه

ابن ندیم (د ۳۸۰ ق.) در *الفهرست* هشت کتاب با موضوع اختلاف مصاحف امصار (حجاز: مدینه و مکه؛ عراق: کوفه و بصره؛ شام) را از سده دوم و سوم قمری گزارش کرده (۱۴۱۷: ۵۴ و ۸۷) که عبارت‌اند از:

۱. *اختلاف مصاحف الشام و الحجاز و العراق* تألیف ابن عامر (د ۱۱۸ ق.)؛
۲. *اختلاف مصاحف اهل المدینه و اهل الکوفه و اهل البصره* از کسائی (د ۱۸۹ ق.)؛
۳. *اختلاف اهل الکوفه و البصره و الشام فی المصاحف* از فراء (د ۲۰۷ ق.)؛
۴. *اختلاف المصاحف* از خلف بن هشام بزار بغدادی (د ۲۲۹ ق.)؛
۵. *اختلاف المصاحف و جمیع القراءات* (ابن ندیم، ۱۴۱۷: ۶۲) / *جمع القرآن* از علی بن محمد مدائنی (د ۲۲۵ ق.)؛
۶. *اختلاف المصاحف* از ابوحاتم سجستانی (د ۲۵۵ ق.)؛
۷. *اختلاف المصاحف* از محمد بن عبدالرحمن اصفهانی (د ۲۸۸ ق.)؛
۸. *اختلاف المصاحف* از ابن ابی داود سجستانی (د ۳۱۶ ق.) (ابن ندیم، ۱۴۱۷: ۵۵-۵۶ و ۸۲).

گرچه کتب فوق به دست ما نرسیده است، می‌توان مطالب آن‌ها را در منابع بعدی علم رسم‌المصحف و قرائات بازیابی کرد؛ مثلاً کتاب *اختلاف اهل الکوفه و البصره و الشام فی المصاحف* نوشته فراء در دسترس نیست، ولی او در کتاب *معانی القرآن* پانزده مورد از اختلاف مصاحف را به دست داده است. ابن ابی داود نیز در کتاب *المصاحف* (همان: ۲۸۴) اختلاف مصاحف امصار را آورده است که احتمالاً همان مطالب کتاب *اختلاف المصاحف* او باشد. در این جستار می‌کوشیم با احصای موارد اختلاف

مصاحف امصار، علت، زمان پیدایی، کمیت و کیفیت این اختلاف و اثر آن در قرائات یا تأثیرپذیری آن از قرائات را واکاوی کنیم.

منابع اختلاف مصاحف امصار

کهن‌ترین منابع موجود را که اختلاف مصاحف امصار را گزارش کرده‌اند، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

دسته یکم) برخی منابع فقط به اختلاف‌هایی اشاره کرده‌اند که نشأت گرفته از مصحف / مصاحف امام در زمان عثمان است. این منابع عبارت‌اند از:

۱. فضائل القرآن تألیف ابو عبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ ق.)؛

۲. المصاحف ابن ابی داود (د ۳۱۶ ق.)؛

۳. السبعة فی القراءات از ابن مجاهد (د ۳۲۴ ق.)؛

۴. مقدمات علم القرآن از محمد بن بحر رهنی (سید ابن طاووس، ۱۳۶۹: ۵۴۴)؛

۵. البحر المحيط از ابو حیان اندلسی (د ۷۴۵ ق.) (۱: ۴۲۲، ۵۷۰).

دسته دوم) منابعی که افزون بر اختلاف‌های پیش گفته، اختلاف‌های میان مصاحف

امصار را تا زمان خود احصا کرده‌اند. این منابع عبارت‌اند از:

۱. مرسوم الخط از ابن انباری (د ۳۲۸ ق.)؛

۲. هجاء مصاحف الامصار از ابوالعباس احمد بن عمار مهدوی (د پس از

۴۳۰ ق.)؛

۳. المقنع فی رسم / معرفة مرسوم مصاحف الامصار از ابو عمرو دانی (د ۴۴۴ ق.)؛

۴. مختصر التبیین لهجاء التنزیل از ابوداود سلیمان بن نجاح (د ۴۹۶ ق.).

میزان اختلاف در مصاحف امصار

بر پایه منابع پیش گفته، اختلاف مصاحف امصار را که برآمده از مصاحف امام پنداشته شده است، می‌توان در دو جدول تنظیم کرد:

جدول شماره ۱) تفاوت‌هایی که موجب اختلاف در قرائت نشده‌اند

سوره / آیه	مصحف مدینه	مصحف مکه ^۱	مصحف شام	مصحف کوفه	مصحف بصره ^۲
۱ نساء / ۳۶	ذی القربی			ذی القربی / ذا القربی ^۳	ذی القربی
۲ اعراف / ۱۹۵	کیدونی			کیدون	
۳ یوسف / ۵۰	اثتون		اثتونی	اثتونی	
۴ یوسف / ۵۴	اثتون		اثتونی	اثتونی	
۵ کهف / ۷۷	لَتَّخَذَتْ		لَلَّتَّخَذَتْ	لَتَّخَذَتْ	
۶ زخرف / ۶۸	یعبادی	یعباد ^۴ / یعبادی	یعبادی	یعباد	

جدول شماره ۲) تفاوت‌هایی که موجب اختلاف در قرائت‌اند

سوره / آیه	مصحف مدینه	مصحف مکه	مصحف شام	مصحف کوفه	مصحف بصره
۱ بقره / ۱۱۶	وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ^۵ قَالُوا	وَقَالُوا	قَالُوا	وَقَالُوا	
۲ بقره / ۱۳۲	وَأَوْصَىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمَ	وَوَصَّىٰ	وَأَوْصَىٰ	وَوَصَّىٰ	
۳ آل عمران / ۱۳۳	سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ			وسارعوا	
۴ آل عمران / ۱۸۴	جَاءُوا بِالْبَيْتِ وَالزَّيْبِ وَالْكَتَبِ الْمُنِيرِ ^۶ / جَاءُوا	جَاءُوا بِالْبَيْتِ وَالزَّيْبِ وَالْكَتَبِ	جَاءُوا بِالْبَيْتِ وَالزَّيْبِ وَالْكَتَبِ	جَاءُوا بِالْبَيْتِ وَالزَّيْبِ وَالْكَتَبِ	

۱. مواردی که مصحف مکه با مدینه و مصحف مکه و شام با مدینه یکسان است، در جدول ثبت نشده است.

۲. مواردی که مصحف بصره با کوفه یکسان است در جدول ثبت نشده است.

۳. ابوعمرو دانی گفته است: در مصحف کوفه کتابت با «الف» یعنی «ذا» را ندیده‌ام و کسی با «الف» آن را نمی‌خواند (۱۹۷۸: ۱۰۷).

۴. ابوعمرو دانی بر پایه قرائت اهل مکه شایسته می‌داند که در مصحف آنان بدون «ی» باشد: زیرا نصی از مصحفشان در اختیار نیست، جز روایت ابن مجاهد که بدون «ی» گزارش کرده است (همان: ۱۱۱).

۵. در این موارد که دو گزارش وجود دارد، اگر یکی از معیارهای ارزیابی را هماهنگی رسم الخط با قرائت رایج در آن شهر بدانیم، از آنجا که ابن عامر آن را بدون «واو» قرائت کرده است و دیگر قاریان سبع آن را با «واو» خوانده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۱۶۹) همین گزارش از مصحف مدینه درست است (ابوداود، ۱۴۲۳: ۲۰۲/۲).

۶. ابن عامر آن را «بالزبر» مطابق مصحف اهل شام قرائت کرده و دیگر قراء سبعة «والزبر» بدون «باء» خوانده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۲۲۱). بنابراین در مصحف مدینه نیز بدون «باء» کتابت شده است.

		بالبینت وبالزیر	المنیر	المنیر ^۱ / جاءوا بالبینت وبالزیر والکتاب ^۲	المنیر
۵	نساء / ۶۶	ما فعلوه إلا قليل منهم		إلا قليلاً	إلا قليل
۶	نساء / ۱۷۱	فآمنوا بالله ورُسُله	ورسوله ^۳	ورُسُله	ورُسُله
۷	مائده / ۵۳	يقول الذين آمنوا			ويقول
۸	مائده / ۵۴	من يرتدد منكم			يرتدّ
۹	انعام / ۳۲	وللدار الآخرة خير		وللدارّ	وللدار
۱۰	انعام / ۶۳	لئن أنجيتنا			أنجينا
۱۱	انعام / ۱۳۷	قتل أولادهم شركاؤهم ^۴ / شركائهم	شركاؤهم	شركائهم ^۵	شركاؤهم
۱۲	اعراف / ۳	قليلاً ما تذکرون ^۶ / يتذکرون	تذکرون	يتذکرون / تتذکرون ^۷	تذکرون

۱. از ابوحاتم سجستانی منقول است که در مصحف اهل حمص که عثمان به شام فرستاد، هر دو یعنی «زیر» و «کتاب» با «ب» رسم شده بودند (ابوعمر و دانی، ۱۹۷۸: ۱۰۶). نیز در روایت هشام بن عمار سلمی (د ۲۴۳ ق.)، راوی قرائت ابن عامر، هر دو با «ب» آمده است (مهدوی، ۱۴۲۸: ۹۷).
۲. مهدوی آن را فقط خاص مصاحف اهل شام دانسته است (۱۴۲۸: ۹۷). ابن ابی داود به نقل از ابوالبرهسم آورده است که در امام اهل شام: «جاءوا بالبینات وبالزیر» ثبت بوده است (۱۴۰۵: ۵۴). هارون بن موسی اخفش دمشقی گفته است که «ب» تنها به «وبالزیر» و فقط به امامی که به شام فرستاده شد افزوده گردید. کسانی نیز همین سخن را از ابوحیهو شریح بن یزید روایت کرده است. با این حال، ابوعمر و دانی روایت ابن عامر و ابودرداء از مصاحف شام را از نظر سندی والاتر از گزارش های دیگر می داند (۱۹۷۸: ۱۰۶).
۳. در کتب قرائت هیچ اختلافی در این عبارت ثبت نشده است. به نظر می رسد در مصحف مکه ضمه دوم (مصوّت کوتاه /و/ را با حرف «و» نشان داده اند. پس این ردیف جزء اختلافات دسته دوم مصاحف نیست.
۴. ابن عامر «وذلك زین لکنیر من المشرکین قتل أولدهم شرکائهم» خوانده و دیگر قاریان هفت گانه «وذلك زین لکنیر من المشرکین قتل أولدهم شرکائهم» خوانده اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۲۷۰). از این رو، همین گزارش از مصحف مدینه درست است.
۵. فراء گوید: در بعضی مصاحف اهل شام «شرکائهم» بوده است (بی تا: ۳۵۷/۱).
۶. ابن کثیر، نافع، ابوعمر و عاصم در روایت ابوبکر: «قليلاً ما تذکرون»؛ حمزه، کسانی و عاصم در روایت حفص: «قليلاً ما تذکرون» قرائت کرده اند (همان: ۲۷۸/۱). بنابراین، همین روایت از مصحف مدینه صحیح است.
۷. ابن ابی داود به نقل از ابوالبرهسم این آیه را در امام اهل شام «یتذکرون» گزارش کرده است (ابن ابی داود، ۱۴۰۵: ۵۵). ابوعمر و دانی نیز طبق سماع از شیوخش «یتذکرون» را فقط خاص مصاحف اهل شام دانسته است (۱۹۷۸: ۱۰۷؛ نیز ر.ک: همان: ۱۱۵؛ مهدوی، ۱۴۲۸: ۹۸). ابن عامر «قليلاً ما یتذکرون» قرائت کرده و روایت شده که او «تتذکرون» نیز خوانده است (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۲۷۸).

۱۳	اعراف / ۴۳	وما کُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا ^۱ / ما	وما	ما	وما
۱۴	اعراف / ۷۵	قال الملأ الذین ^۲ / وقال	قال	قال ^۳ وقال	قال
۱۵	اعراف / ۸۸	قال الملأ الذین		وقال ^۴	قال
۱۶	اعراف / ۱۴۱	وإذ أنجینکم ^۵ / أنجاکم	أنجینکم	أنجاکم	أنجینکم
۱۷	انفال / ۶۷			ما کان لِلنَّبِیِّ ^۶	ما کان لِلنَّبِیِّ
۱۸	توبه / ۱۰۰	تجرى تحتها الأنهر	تجرى من تحتها الأنهر ^۷	تجرى تحتها الأنهر	تجرى تحتها الأنهر
۱۹	توبه / ۱۰۷	الذین اتَّخَذُوا مسجداً			والذین
۲۰	یونس / ۲۲	هو الذی یُسیرکم		یُسیرکم ^۸	یُسیرکم
۲۱	یونس / ۶۸	قالوا اتَّخَذُوا اللهَ وَلَکَداً		وقالوا (مصحف حمص)	قالوا

۱. ابن عامر مطابق مصاحف اهل شام بدون «واو» قرائت کرده است و دیگر قاریان هفت گانه با «واو» خوانده‌اند (همان: ۲۸۰). بنابراین، همین گزارش از مصحف مدینه درست است.
۲. ابن عامر مطابق مصاحف شام با «واو» خوانده است و دیگر قاریان هفت گانه بدون «واو» قرائت کرده‌اند (همان: ۲۸۴). از این رو، همین روایت از مصحف مدینه صحیح است.
۳. ابوعبید آن را به نقل از ابودرداء بدون «واو» گزارش کرده است (بی‌تا: ۳۳۱) ولی ابن مجاهد (۱۴۰۰: ۲۸۴)، ابن ابی داود (۱۴۰۵: ۵۵)، مهدوی (۱۴۲۸: ۹۹) و ابوعمر و دانی (۱۹۷۸: ۱۰۷ و ۱۱۵) با «واو» آورده‌اند.
۴. از آنجا که در این مورد اختلاف قرائتی روایت نشده است، به نظر می‌رسد در دو مورد اخیر گزارش ابوعبید جابه‌جا نقل و ثبت شده است (بی‌تا: ۳۳۱). از این رو، این ردیف نیز جزء اختلاف مصاحف نیست.
۵. ابن عامر «وإذ أنجاکم» خوانده و دیگر قراء سبعة «وإذ أنجینکم» قرائت کرده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۲۹۳)؛ پس این گزارش از مصحف مدینه درست است. مهدوی نیز «أنجاکم» را خاص مصاحف اهل شام می‌داند (۱۴۲۸: ۹۹).
۶. محمد بن بحر رهنی در مقدمات علم القرآن (سید ابن طاووس، ۱۳۶۹: ۶۲۳) و ابوعمر و دانی (۱۹۷۸: ۱۱۷) به نقل از ابوحاتم آن را خاص مصحف حمص آورده است.
۷. ابن کثیر و اهل مکه مطابق مصحفشان «تجرى من تحتها» و دیگر قاریان هفت گانه «تجرى تحتها الأنهار» خوانده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۳۱۷).
۸. ابن عامر، قاری دمشق، آن را «ینشركم» قرائت کرده است و دیگر قاریان سبعة «یسیرکم» خوانده‌اند (همان: ۳۲۵). اگر این گزارش از مصاحف در زمان عثمان استنساخ شده باشد، با توجه به نقطه‌گذاری نشدن مصاحف در آن زمان «یسیرکم» و «ینشركم» هر دو یکسان بوده است. پس این ردیف نیز جزء اختلاف مصاحف نیست.

۲۲	یونس / ۹۶	کلمت رَبَّكَ ^۱		کلمت ^۲	کلمة / کلمت ^۳
۲۳	اسراء / ۹۳	قل سبحان ربی / قال ^۴	قال	قال ^۵	قل / قال ^۶
۲۴	کهف / ۳۶	لأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهُمَا			منها
۲۵	کهف / ۹۵	ما مَكْنِي فِيهِ رَبِّي / مَكْنِي ^۷	مَكْنِي	مَكْنِي	مَكْنِي / مَكْنِي ^۸
۲۶	انبیاء / ۴	قل ربی			قال ^۹
۲۷	انبیاء / ۳۰	أولم ير الذين	ألم	أولم	أولم
۲۸	انبیاء / ۱۱۲				قال رَبِّ ^{۱۰}
۲۹	مؤمنون / ۸۷	سيقولون لله			الله

۱. ابوعمرو دانی در مصاحف اهل عراق «کلمه» و در مصاحف اهل مدینه «کلمت» دیده است (۱۹۷۸: ۸۴ و ۱۱۵).
۲. ابوعبید به نقل از ابودرداء آن را در مصاحف اهل شام «کلمت / کلمات» (جمع) روایت کرده است (بی تا: ۳۳۱؛ ابوعمرو دانی، ۱۹۷۸: ۱۱۵). ابن عامر و نافع آن را جمع قرائت کرده و دیگر قاریان سبعة مفرد خوانده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۳۲۶ و ۵۶۷).
۳. نافع در مصاحف اهل عراق «کلمة» دیده (ابوداود، ۱۴۲۸: ۲۷۷/۲؛ نیز ر.ک: ابن انباری، ۲۰۱۰: ۱۵۴؛ ابوعمرو دانی، ۱۹۷۸: ۸۴) ولی ابن مهران نیشابوری بدون اشاره به مصحفی خاص «کلمت» گزارش کرده است (۱۳۸۰: ۷). ابوداود گفته که در مصاحف مدینه با «ت» آمده است و در دیگر مصاحف، مختلف است (۱۴۲۸: ۲۷۴/۲؛ ۵۱۱/۳ و ۶۵۷).
۴. رهنی آن را با عبارت تردیدآمیز «وزعم آخرون أنَّ فی مصحف أهل المدينة... وفي بني إسرائيل: "قال سبحان ربِّي"» آورده است (سید ابن طاووس، ۱۳۶۹: ۵۴۶).
۵. قرائت ابن کثیر و ابن عامر: «قال سبحن ربی»، مطابق مصاحف اهل مکه و شام است (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۳۸۵). مهدوی نیز «قال» را خاص مصاحف مکه و شام می‌داند (۱۴۲۸: ۹۹).
۶. قرائت نافع، عاصم، حمزه، کسائی و ابوعمرو «قل» است (همان: ۳۸۵). پس در مصاحف مدینه، کوفه و بصره نیز «قل» ثبت بوده است.
۷. رهنی با عبارتی تردیدآمیز آورده است: «وزعم آخرون أنَّ فی مصحف أهل المدينة... وفي الكهف: "ما مَكْنِي فِيهِ" بنونین، وعند البصريين بنون واحد» (سید ابن طاووس، ۱۳۶۹: ۵۴۶).
۸. گرچه ابن ابی داود به نقل از مبشر بن عبید آن را در امام اهل عراق «ما مَكْنِي» روایت کرده، تصریح نموده است که این سخن را جز از مبشر بن عبید نشنیده است (۱۴۰۵: ۵۵). ابن کثیر مطابق مصاحف اهل مکه «ما مَكْنِي» قرائت کرده است و شش قاری دیگر «ما مَكْنِي» را مدغم خوانده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۴۰۰). پس روایت نخست از مصحف کوفه درست است. مهدوی (۱۴۲۸: ۱۰۰) و ابوداود (۱۴۲۳: ۸۲۱/۳) نیز «مَكْنِي» را خاص مصاحف مکه می‌دانند.
۹. ابن کثیر، نافع، ابوعمرو، ابن عامر و عاصم در روایت ابوبکر: «قل ربِّي يعلم»؛ و حمزه، کسائی و حفص از عاصم مطابق مصاحف اهل کوفه- «قال ربِّي» خوانده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۴۲۸).
۱۰. حفص از عاصم «قال» و دیگر قاریان سبعة «قل» خوانده‌اند (همان: ۴۳۱-۴۳۲).

۳۰	مؤمنون / ۸۹	سيقولون لله			لله	الله
۳۱	مؤمنون / ۱۱۲	قال كم لبثتم	قل / قال ^۱	قال	قل ^۲	قال
۳۲	مؤمنون / ۱۱۴	قال إن لبثتم			قل ^۳	قال
۳۳	فرقان / ۲۵	ونزل الملائكة	ونزل	ونزل	ونزل	
۳۴	شعراء / ۲۱۷	فتوكل على العزيز الرحيم			وتوكل	
۳۵	نمل / ۲۱	أو ليأتينني بسلطان مبين	أو ليأتينني	أو ليأتينني	أو ليأتينني	
۳۶	قصص / ۳۷	وقال موسى	قال	وقال	وقال	
۳۷	فاطر (ملائكة) / ۳۳ ^۵	لؤلؤا ^۶		لؤلؤا ^۷	لؤلؤا ^۸ / لؤلؤ ^۹	لؤلؤ ^{۱۰}

۱. ابوعمر و دانی بر پایه قرائت اهل مکّه شایسته می‌داند که در مصاحف اهل مکّه بی «الف» باشد (۱۹۷۸: ۱۰۹).
۲. ابوعبید (ر.ک: همان) و ابوداود (۱۴۲۳: ۸۹۸/۴) هر دو مورد (آیات ۱۱۲ و ۱۱۴) را با اثبات «الف» گزارش کرده‌اند. مهدوی نیز «قل» را خاص مصاحف کوفه می‌داند (۱۴۲۸: ۱۰۰).
۳. ابن کثیر، حمزه و کسائی «قل»، نافع، ابوعمر و عاصم و ابن عامر «قال» قرائت کرده‌اند (مهدوی، ۱۴۲۸: ۴۴۹).
۴. حمزه، کسائی و ابن کثیر (در روایت قبل از نبال از اصحابش) «قل إن لبثتم»، و ابن کثیر به روایت بزی، نافع، ابوعمر و عاصم و ابن عامر «قال إن لبثتم» قرائت کرده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۴۴۹).
۵. فقط ابن ابی داود سجستانی این مورد را در شمار اختلاف مصاحف امصار برگرفته از مصحف امام آورده است (۱۴۰۵: ۵۰، ۵۳ و ۵۷).
۶. علی بن حمزه کسائی (ابن ابی داود، ۱۴۰۵: ۵۰ و ۵۷)، بشّار بن ایوب از اسید بن یزید (همان: ۱۱۶)، اسید از اعرج و قالون از نافع آن را با «الف» گزارش کرده‌اند (ابوعمر و دانی، ۱۹۷۸: ۴۷). سواده بن زیاد بُرحی نیز آورده است که قرائت اهل مدینه «من ذهب و لؤلؤا» بوده است (ابن ابی داود، ۱۴۰۵: ۵۳؛ نیز ر.ک: فراء، بی‌تا: ۲۲۰/۲؛ سید ابن طاووس، ۱۳۶۹: ۵۴۶).
۷. سخاوی در مصحفی عتیق در شام آن را با «الف» دیده است (۱۴۲۷: ۲۳۲).
۸. طبق گفته علی بن حمزه کسائی در مصاحف کوفه «الف» ثبت می‌شود (ابن ابی داود، ۱۴۰۵: ۵۰ و ۵۷).
۹. فراء گوید: در مصاحف ما [کوفه/ بغداد] بدون «الف» است (بی‌تا: ۲۲۰/۲). نصیر بن یوسف در همه مصاحف آن را بدون «الف» گزارش کرده است (ابن ابی داود، ۱۴۰۵: ۱۲۴). ابن مهران نیشابوری - بدون مشخص کردن مصحفی - گفته است که باید بدون «الف» نوشت (۱۳۸۰: ۱۹).
۱۰. سواده بن زیاد بُرحی آورده است که قرائت اهل عراق «من ذهب و لؤلؤ» بوده است (ابن ابی داود، ۱۴۰۵: ۵۳). علی بن حمزه کسائی (همان: ۵۰ و ۵۷)، ابوحفص خِرّاز (ابوداود، ۱۴۲۳: ۸۷۳/۴) و محمد بن عبدالله اصفهانی با اسنادش از محمد بن عیسی اصفهانی آورده‌اند که در مصاحف بصره بدون «الف» بوده است (ابوعمر و دانی، ۱۹۷۸: ۴۷-۴۸). ابن کثیر، ابوعمر و ابن عامر، حمزه، کسائی و مفصل از عاصم «لؤلؤ»، نافع و حفص از عاصم «لؤلؤا» و یحیی از ابوبکر از عاصم «لؤلؤا» قرائت کرده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۴۳۵ و ۵۳۴-۵۳۵).

۳۸	یس / ۳۵	وما عملته أیدیهم			وما عملت ^۱	وما عملته
۳۹	زمر / ۶۴	أفغیر الله تأمرونی أعبد / تأمرونی ^۲		تأمرونی / تأمرونی ^۳	تأمرونی	
۴۰	مؤمن / ۲۱	كانوا هم أشد منكم / منكم	منهم	منكم	منهم	
۴۱	مؤمن / ۲۶	وَأَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ		أَوْ أَنْ	أَوْ أَنْ	وَأَنْ ^۵
۴۲	شوری / ۳۰	بما كسبت أیدیكم			فیما	
۴۳	زخرف / ۷۱	تشتهی الأنفس			تشتهی ^۶	
۴۴	احقاف / ۱۵	بوالديه حسناً			إحساناً	حسناً ^۷ / إحساناً ^۸
۴۵	محمد / ۱۸	فهل ينظرون إِلَّا الساعة	إِنْ تَأْتِيهِمْ ^۹	أَنْ تَأْتِيَهُمْ	أَنْ تَأْتِيَهُمْ	

۱. ابن كثير، نافع، ابوعمر، ابن عامر و حفص از عاصم «وما عملته» و عاصم در روایت ابوبکر، حمزه و كسائی «وما عملت» قرائت کرده‌اند (همان: ۵۴۰).
۲. سخاوی، ۱۴۲۷: ۲۰۰.
۳. ابن عامر «تأمرونی» و هشام از ابن عامر «تأمرونی» خوانده‌اند. ابن ذکوان گوید: در کتابم از ایوب و در حافظه‌ام «تأمرونی» است. نافع «تأمرونی» و ابن كثير «تأمرونی» و دیگر قاریان سبعة «تأمرونی» قرائت کرده‌اند (همان: ۵۶۳).
۴. ابن عامر مطابق مصاحف شام «كانوا هم أشد منكم قوة» قرائت کرده است و دیگر قاریان هفت گانه مطابق مصاحفشان «أشد منكم قوة» خوانده‌اند (همان: ۵۶۹). بنابراین همین گزارش از مصحف مدینه صحیح است.
۵. عاصم و حمزه و كسائی «أَوْ أَنْ يُظْهِرَ» و دیگر قراء سبعة «وَأَنْ يُظْهِرَ» خوانده‌اند (ابن زنجله، ۱۴۰۲: ۶۲۹). قراء گوید: در مصاحف عراق «أَوْ أَنْ» بوده است (بی‌تا: ۷/۳). ولی ابوعمر و دانی آن را خاص مصاحف کوفه گزارش کرده است (۱۹۷۸: ۱۱۰). ابوعبید «وَأَنْ» را مختص مصاحف شام روایت کرده است (بی‌تا: ۳۳۲). سخاوی (د ۶۴۳ ق.) در مصحفی عتیق در شام «وَأَنْ» دیده است (۱۴۲۷: ۲۰۳).
۶. نافع، ابن عامر و حفص از عاصم «تشتهی» و ابن كثير، ابوعمر، حمزه، كسائی و عاصم در روایت ابوبکر «تشتهی» خوانده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۵۸۸).
۷. ابن كثير، نافع، ابوعمر و ابن عامر «حسناً» و عاصم، حمزه و كسائی «إحساناً» خوانده‌اند (همان: ۵۹۶).
۸. گزارش ابن ابی‌داود از علی بن حمزة كسائی مبهم است: «وفی الأحقاف، أهل الكوفة "إحساناً"، وأهل البصرة كذلك فی مصاحفهم، وأهل المدينة وأهل البصرة "حسناً" بغیر ألف» (۱۴۰۵: ۵۸).
۹. ابوعمر و دانی به نقل از كسائی آورده است که این رسم مخصوص مصاحف اهل مکه است (ابوعمر دانی، ۱۹۷۸: ۱۱۱) ولی خلف بن هشام گفته است که احدی از اهل مکه را نمی‌شناسم که این گونه خوانده باشد. مهدوی نیز آن را برای مصاحف مکه آورده ولی تصریح کرده است که درباره آن اختلاف است (۱۴۲۸: ۱۰۱).

				أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً		
۴۶	الرحمن / ۱۲	والحَبِّ ذُو الْعَصْفِ / ذَا الْعَصْفِ	ذُو الْعَصْفِ	ذَا الْعَصْفِ ^۲	ذُو الْعَصْفِ	إِنْ تَأْتِيَهُمْ ^۱
۴۷	الرحمن / ۷۸	ذِي الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ ^۵ / ذُو الْجَلَلِ	ذِي الْجَلَلِ	ذُو الْجَلَلِ	ذُو الْجَلَلِ	ذِي الْجَلَلِ
۴۸	حدید / ۱۰	وَكَلَّا وَعَدَ اللَّهُ الْحَسَنَى ^۶ / وَكَلَّ	وَكَلَّا	وَكَلَّ	وَكَلَّا	وَكَلَّا
۴۹	حدید / ۲۴	فَإِنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ			فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ	
۵۰	جن / ۲۰	قُلْ إِنَّمَا أَدْعُوا			قُلْ	قَالَ ^۷

۱. ابوعمر و دانی به نقل از خلف بن هشام (د ۲۲۹ ق.). «إِنْ تَأْتِيَهُمْ» را ویژه مصاحف کوفه و مکه روایت کرده است (همان: نیز ر. ک: ابوداود، ۱۴۲۸: ۱۱۲۴/۴). ولی قِراء گوید: در بعضی مصاحف کوفیان «تَأْتِيَهُمْ» با یک «سینه» (دندانه) کتابت شده است اما کسی آن را مطابق رسم الخط نخوانده است (بی تا: ۶۱/۳). مهدوی نیز آن را ویژه بعضی مصاحف کوفه می داند (۱۴۲۸: ۱۰۲). ابن ابی داود (د ۳۱۶ ق.) نیز گفته است: نشنیده‌ام کسی از اهل کوفه این گونه قرائت کرده باشد (۱۴۰۵: ۵۰). همو این سخن را از کسائی و خلف بن هشام نیز روایت کرده است (همان: ۵۸). بنابراین چون در منابع اصلی قرائت، به اختلافی در این آیه اشاره نشده است، این مورد را نمی توان جزء اختلافاتِ دسته دوم مصاحف دانست. ابن انباری (د ۳۲۷ ق.). این اختلاف را در ذیل آیه ۶۶ سورة زخرف آورده است (۱۴۲۹: ۸۲).
۲. ابوجعفر رؤاسی گوید: به ابوعمر و بن علاء بصری گفتم: «أَنْ تَأْتِيَهُمْ» مفتوح است؟ گفت: پناه بر خدا! «إِنْ تَأْتِيَهُمْ» درست است. قِراء گوید: گمان می کنم ابوعمر و این قرائت را از اهل مکه شنیده باشد؛ زیرا او قرآن را بر آنان نیز خوانده است (بی تا: ۶۱/۳).
۳. ابن عامر مطابق مصاحف شام «ذَا» خوانده (مهدوی، ۱۴۲۸: ۱۰۲) و دیگر قاریان سبعة «وَالْحَبِّ ذُو الْعَصْفِ» خوانده اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۶۱۹). از این رو، همین روایت صحیح است.
۴. قِراء گوید: ما قرائت با «الف» را از کسی نشنیده ایم (بی تا: ۱۱۴/۳).
۵. ابن عامر مطابق مصاحف شام «ذُو» خوانده است و دیگر قِراء سبعة مطابق مصاحف اهل حجاز و عراق «ذِي الْجَلَلِ» قرائت کرده اند (همان: ۶۲۱). پس همین گزارش درست است.
۶. ابن عامر مطابق مصاحف اهل شام «وَكَلَّ» قرائت کرده است و دیگر قاریان هفت گانه «وَكَلَّا» خوانده اند (همان: ۶۲۵). بنابراین همین گزارش درست است.
۷. رهنی آورده: «وَزَعَمَ آخَرُونَ أَنَّ فِي مَصْحَفِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ... "قُلْ إِنَّمَا أَدْعُوا رَبِّي" بِنَقْصَانِ أَلْفٍ وَعِنْدَ الْبَصَرِيِّينَ: "قَالَ إِنَّمَا أَدْعُوا رَبِّي" (سید ابن طاووس، ۱۳۶۹: ۵۴۶) و ابن ابی داود بدون تعیین مصحفی گفته است: «اختلفوا كلهم فيها: "قال إِنَّمَا أَدْعُوا رَبِّي"؛ يقولون: "قال" و "قل" (۱۴۰۵: ۵۰ و ۵۸؛ نیز ر. ک: ابن انباری، ۱۴۲۹: ۱۰۰). عاصم و حمزه «قل إِنَّمَا»؛ ابن کثیر، نافع، ابوعمر و ابن عامر و کسائی: «قال إِنَّمَا» خوانده اند. ابوالریع از ابوزید از ابوعمر و: «قل إِنَّمَا» روایت کرده است (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۶۵۷). چون در موارد بسیار، «قال» مانند «قل» کتابت می شده، این مورد نیز بیانگر اختلاف قرائت است نه اختلاف مصاحف.

۵۱	مَدَنَر / ۳۳	وَاللَّيْلُ إِذَا أَدْبَرَ	إِذَا أَدْبَرَ ^۱	إِذَا أَدْبَرَ	
۵۲	انسان / ۱۵ ^۲	قواریرا / قواریر		قواریرا ^۳ / قواریر ^۴	
۵۳	انسان / ۱۶	قواریرا / قواریر		قواریرا ^۵ /	

۱. رهنی (ر.ک: سید ابن طاووس، ۱۳۶۹: ۵۵۰) و ابوعمر و دانی (۱۹۷۸: ۱۱۷) به نقل از ابوحاتم سجستانی آن را ویژه مصحف حمص گزارش کرده‌اند. با این حال، هیچ یک از قاریان سبعة آن را «إذا أدبر» نخوانده‌اند. ابن کثیر، ابوعمر و ابن عامر، کسائی و ابوبکر از عاصم «إذا دبر»، و نافع، حفص از عاصم و حمزه: «إذا أدبر» (به سکون دال) قرائت کرده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۶۵۹). البته «إذا أدبر» در قرائت ابن مسعود، ابی بن کعب و برخی دیگر از تابعان گزارش شده است (عمر - مکرّم، ۱۴۱۲: ۲۴۰/۵).

۲. فقط ابن ابی داود سجستانی این ردیف و ردیف بعدی را در شمار اختلاف مصاحف امصار برگرفته از مصحف امام آورده است (۱۴۰۵: ۵۰ و ۵۸-۵۷).

۳. نصیر بن یوسف (ر.ک: ابن ابی داود، ۱۴۰۵: ۱۲۷) و خلف گفته‌اند که در همه مصاحف قدیم و جدید «الف» ثبت بوده است (ابن انباری، ۲۰۱۰: ۱۸۹). محمد بن یحیی قُطعی از ایوب بن متوکل نیز روایت کرده که در مصاحف کوفه و مصحف‌های عتیق بصره و مصاحف مدینه و مکه «الف» کتابت می‌شده است (ابوعمر و دانی، ۱۹۷۸: ۴۶-۴۵). علی بن حمزه کسائی (ر.ک: ابن ابی داود، ۱۴۰۵: ۵۰ و ۵۸) و فُراء (بی‌تا: ۲۱۴/۳) گفته‌اند که در مصاحف کوفه، بصره و مدینه «الف» کتابت می‌شود. ابوعبید قاسم بن سلام نیز گوید: در مصاحف کوفه و بصره و حجاز با «الف» بوده است (ابوعمر و دانی، ۱۹۷۸: ۴۵؛ مهدوی، ۱۴۲۸: ۶۳). سواده بن زیاد بُرحی آورده است که قرائت اهل مدینه «کانت قواریرا» بوده است (ابن ابی داود، ۱۴۰۵: ۵۴). سخاوی نیز در مصحفی عتیق در شام آن را با «الف» دیده است (۱۴۲۷: ۲۳۲).

۴. یحیی بن آدم (د ۲۰۳ ق.) از [عبدالله] بن ادريس (د ۱۹۲ ق.) گزارش کرده که در مصاحف نخستین بدون «الف» بوده است (ابن انباری، ۲۰۱۰: ۱۹۱؛ ابوعمر و دانی، ۱۹۷۸: ۴۶). مهدوی نیز از ابن ادريس نقل کرده که در جمیع مصاحف بدون «الف» بوده است (۱۴۲۸: ۶۴). سواده بن زیاد بُرحی آورده است که قرائت اهل عراق «کانت قواریر» بوده است (ابن ابی داود، ۱۴۰۵: ۵۴). حمزه «قواریر»، ابوبکر از عاصم، ابن کثیر، نافع و کسائی «قواریرا» و حفص از عاصم، ابن عامر و ابوعمر و بن علاء «قواریرا» قرائت کرده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۶۶۳-۶۶۴).

۵. نصیر بن یوسف گوید: در همه مصاحف امصار با «الف» ثبت بوده است (ابن ابی داود، ۱۴۰۵: ۱۲۷). طبق گفته ابوعبید قاسم بن سلام در مصاحف حجاز و کوفه «الف» کتابت شده است (مهدوی، ۱۴۲۸: ۶۳). علی بن حمزه کسائی (ابن ابی داود، ۱۴۰۵: ۵۰ و ۵۸)، فُراء (بی‌تا: ۲۱۴/۳)، خلف (ابن انباری، ۲۰۱۰: ۱۸۹؛ ابوعمر و دانی، ۱۹۷۸: ۴۶-۴۵؛ مهدوی، ۱۴۲۸: ۶۴) و ابن انباری (۱۴۲۹: ۱۰۱) گفته‌اند که در مصاحف مدینه و کوفه «الف» رسم می‌شده است. سواده بن زیاد بُرحی آورده است که قرائت اهل مدینه «کانت قواریرا» بوده است (ابن ابی داود، ۱۴۰۵: ۵۴؛ نیز ر.ک: سید ابن طاووس، ۱۳۶۹: ۵۴۸).

۵۴	شمس / ۱۵	فلا یخاف عقبها	فلا / ولا یخاف ^۳	قواریر ^۱	قواریر ^۲	

بر اساس داده‌های جداول شماره ۱ و ۲:

- اختلاف رسم الخط مصاحف امصار ۶۰ مورد است که شش مورد آن باعث اختلاف قرائت نمی‌گردد. ۵۴ مورد دیگر نیز گرچه موجب تفاوت در قرائت شده‌اند، از نظر مفهوم، این اختلاف از نوع تضاد و تناقض نیست بلکه از قبیل تنوع و تغایر در تعبیر است، به طوری که قرائات مختلف در هر موضع به یک معنا باز می‌گردند.

- مصاحف مکه در ۸ موضع با مصاحف مدینه، مصاحف بصره در ۱۳ مورد با مصاحف کوفه، مصاحف مدینه در ۲۲ موضع با مصاحف کوفه، و مصاحف شام در ۳۷ مورد با مصاحف کوفه تفاوت دارند. بنابراین کمترین اختلاف میان مصاحف مکه و مدینه در ۸ موضع، و بیشترین اختلاف میان مصاحف کوفه و شام با ۳۷ مورد است (قس: جفری، ۱۹۵۴: ۱۱۷).

- ردیف‌های ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۶، ۲۸، ۳۱، ۳۲ و ۵۰ را می‌توان جزء موارد اختلاف

۱. محمد بن سفیان کوفی به نقل از علی بن حمزة کسائی آورده است که در مصاحف مدینه «الف» ثبت نمی‌شود (ابن ابی‌داود، ۱۴۰۵: ۵۸). رهنی آن را با عبارتی تردیدآمیز آورده است: «وزعم آخرون أنَّ فی مصحف أهل المدينة... وفي هل أتى: "قواریرًا. قواریرًا" بزيادة ألف فی الثانية» (سید ابن طاووس، ۱۳۶۹: ۵۴۶). سخاوی نیز در مصحفی عتیق در شام آن را با «الف» دیده است (۱۴۲۷: ۲۲۹). یحیی بن آدم از ابن ادریس گزارش کرده است که در نخستین مصاحف، بدون «الف» بوده است (ابن انباری، ۲۰۱۰: ۱۹۱؛ ابوعمر و دانی، ۱۹۷۸: ۴۶). مهدوی نیز از ابن ادریس بازگو کرده است که در تمامی مصاحف، بدون «الف» است (۱۴۲۸: ۶۴).

۲. علی بن حمزة کسائی (ابن ابی‌داود، ۱۴۰۵: ۵۰ و ۵۸)، قزّاء (بی‌تا: ۲۱۴/۳)، خلف (ابن انباری، ۲۰۱۰: ۱۸۹؛ ابوعمر و دانی، ۱۹۷۸: ۴۶؛ مهدوی، ۱۴۲۸: ۶۴) و ابوعبید قاسم بن سلّام گفته‌اند که در مصاحف بصره بدون «الف» بوده است (مهدوی، ۱۴۲۸: ۶۳). سواده بن زیاد بُرحی این کلمه را در قرائت اهل عراق بدون «الف» روایت کرده است (ابن ابی‌داود، ۱۴۰۵: ۵۴). خلف در مصحفی که قرائت آن منسوب به ابی بن کعب بوده و نزد آل انس بن مالک در بصره نگهداری می‌شده است، بدون «الف» دیده است (ابن انباری، ۲۰۱۰: ۱۸۹). ابوبکر از عاصم، نافع و کسائی «قواریرًا»، ابن عامر «قواریرًا»، حفص از عاصم و ابوعمر و بن علاء «قواریر» و حمزه و ابن کثیر «قواریر» قرائت کرده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۶۶۳-۶۶۴).

۳. نافع و ابن عامر «فلا یخاف» مطابق مصاحف اهل مدینه و شام خوانده‌اند و ابن کثیر، عاصم، ابوعمر و حمزه و کسائی «ولا یخاف» مطابق مصاحف خود (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۶۸۹).

قراءات دانست نه اختلاف مصاحف؛ زیرا در زمان عثمان هنوز مصاحف نقطه گذاری نشده بود. بنابراین در ردیف ۲۰، رسم الخط «یسیرکم» و «ینشرکم» هر دو یکسان است و مصوّت کشیده / / در اغلب کلمات کتابت نمی شده است (ر.ک: ردیف های ۲۳، ۲۶، ۲۸، ۳۱، ۳۲ و ۵۰).

با این حال، باید گفت که برخی مانند ابن ابی داود (د ۳۱۶ ق.) در کتاب *المصاحف* اصطلاح «اختلاف مصاحف» را اعم از اختلاف قراءات و اختلاف رسم الخط مصاحف دانسته اند.^۱

- اگر قرائت حفص از عاصم را همان قرائت عامّه و جمهور مسلمانان بدانیم که به صورت متواتر از رسول خدا به ما رسیده است (لسانی فشارکی، ۱۳۹۰: ۱۶۵؛ معرفت، ۱۳۷۸: ۲۳۵-۲۴۲)، مصاحف کوفه بیشترین تطابق را با آن دارد؛ یعنی فقط در چهار مورد (ردیف های ۳۱، ۳۲، ۳۷ و ۴۲) با قرائت عامّه متفاوت بوده است. از آنجا که حمزه و کسائی این چهار مورد را مانند هم خوانده اند، گویا مصاحف کوفه بر اساس قرائت آن دو کتابت شده بوده است.

علت پیدایش اختلاف در مصاحف امصار

۱. ثبت قراءات معتبر در مصاحف امام در زمان عثمان

اغلب عالمان علم قراءات و رسم المصحف اختلاف یاد شده را برآمده از روایات نزول قرآن بر هفت حرف و جمع و تدوین قرآن در زمان عثمان می دانند (عسقلانی، ۱۳۷۹: ۳۰/۹) و معتقدند که این موارد، برگرفته از وحی و تعلیم پیامبر اکرم ﷺ بوده است. از این رو، عثمان دستور داد که این موارد در مصاحف ثبت شود و سپس مصاحف به شهرها ارسال شوند (ابوعمرودانی، ۱۹۷۸: ۱۱۸-۱۱۹؛ ابوعبید، بی تا: ۳۳۳). درباره علت ثبت این موارد در مصاحف دو دیدگاه وجود دارد:

۱. ابن ابی داود از «حدود ۲۴۰ موردی که ذیل «اختلاف مصاحف الصحابه» ذکر کرده به جز ۲۶ مورد که تصریحاً یا تلویحاً به مکتوب بودن آنها اشاره نموده، در بقیه موارد یا تصریح نموده که فلان مورد قرائت فلان صحابی است یا به مکتوب یا مقروء بودن کلمه یا کلمات مورد نظر اشاره ای نکرده است» (حاجی اسماعیلی، ۱۳۸۴: ش ۴۸/۶۸).

الف) ضبط و حفظ قرائات معتبر

ابوعمر و دانی (د ۴۴۴ ق.) بر این باور بود که عثمان بن عفّان برای تهیه و تدوین مصاحف، لغت (گوش یا زبان) قریش را برگزید و دیگر لغات (گوش‌های عربی) را که صحّت و ثبوت نداشت، انتخاب نکرد. برای عثمان ثابت شده بود که این حروف از طرف خداوند نازل شده و از پیامبر شنیده شده است و دانست که گردآوری آن‌ها در یک مصحف جز با تکرار کلمات ممکن نیست؛ ولی از آنجا که این کار سبب خلط و تغییر در رسم الخط قرآن می‌شد، این حروف را در مصاحف پراکنده کرد (ابوعمر و دانی، ۱۹۷۸: ۱۱۸-۱۱۹).

ب) رعایت تطابق با روایت (قرائت) رایج در هر شهر

ابوالعباس مهدوی (د پس از ۴۴۰ ق.) معتقد است: عثمان و موافقان او این موارد را در نسخه‌هایی که به امصار فرستادند، از آن رو تصویب کردند که آن‌ها را از مواردی می‌دانستند که قرآن بر آن اساس نازل شده بود و دیگر اینکه هر قومی بتواند مطابق با روایت (قرائت) خود بخواند (۱۴۲۸: ۱۰۲-۱۰۳).

۲. کتابت آگاهانه یا ناخودآگاه هر یک از دو قرائت به علت شهرت و

اعتبار یکسان آن دو

غانم قدوری الحمد گوید:

به نظر می‌رسد در تفسیر این پدیده، این قول به واقعیت نزدیک‌تر است که بگوییم هریک از دو وجهی که در قرائت این موارد روایت شده است، نزد صحابه‌ای که متولی استنساخ مصاحف در زمان عثمان بودند، از لحاظ شهرت و رواج در یک حد بوده‌اند. از این رو، اینان هر یک را در مصحفی ثبت کردند و گویا جز یک حرف ننوشت‌اند. بنابراین آنچه در مصحف‌های امام نوشته می‌شد، یک حرف یعنی یک قرائت است، مگر این چند حرف معدود که در آن‌ها دو وجه مساوی وجود دارد و صحابه یکی را در بعضی از مصاحف و دیگری را در بعضی دیگر ثبت کرده‌اند. این کار یا از روی قصد و اراده انجام می‌گرفته است و یا به علت اعتبار بالا و نزدیکی هر دو وجه در مصاحف ثبت می‌شده‌اند؛ گویی دو وجه به منزله یک وجه‌اند (حمد، ۱۳۷۶: ۶۴۸).

نقد و بررسی این دو دیدگاه

اولاً) در این دیدگاه، نزول قرآن بر حروف هفت گانه به معنای نزول قرآن بر هفت گونه قرائتِ مشخص پنداشته شده که در میان صحابه رایج و متواتر بوده است، در حالی که در معنا و مراد این حدیث (سیوطی، ۱۴۱۶: ۱۵۷-۱۴۴/۱) و صحت صدور آن اختلاف نظر بسیار وجود دارد (ر.ک: مؤدب، ۱۳۷۸). به نظر می‌رسد بر اساس زمینه‌های صدور حدیث نزول قرآن بر هفت حرف، می‌توان گفت از آنجا که قرآن آموزان از جهات گوناگون به ویژه از دو جنبه زبان و روان با یکدیگر متفاوت‌اند و اهداف و روش‌های آموزش قرآن بر پایه دو اصل شفاهی و زبانی زبان آن، و روان‌شناختی بودن فرایند یادگیری آن شکل گرفته‌اند، این روایت بیانگر تبیین و اجرای اصل «آسان‌سازی» آموزش قرآن به عنوان آموزش یک زبان و گسترش حوزه قرائت قرآن (تصریف کلمات، آیات و سوره‌ها) بر مبنای تثبیت و حفظ ساختار منظم و قرائت واحد آن است تا فرایند یادگیری «زبان قرآن» تسهیل گردد. بنابراین حدیث سبعة احرف، بیانگر نزول قرآن بر هفت قرائت مختلف و مانند آن نیست تا رسول خدا ﷺ به ثبت و کتابت آن‌ها اقدام کنند یا انجام آن را به مسلمانان سفارش نمایند (رجبی، ۱۳۸۵: ش ۱۲۷-۸۳/۷۲)، بلکه تأکید ایشان بر خالص نگه‌داشتن متن قرآن بود تا بدون کمترین اختلاف، به صورت یکدست و یکنواخت در اختیار نسل‌های بعدی مسلمانان قرار گیرد (مسلم بن حجاج، ۱۳۷۴: ۲۲۹۸/۴). فضیل بن یسار به امام صادق علیه السلام گوید: مردم می‌گویند: قرآن بر هفت حرف [= قرائت] نازل شده است! امام در پاسخ فرمود:

دشمنان خدا دروغ گفته‌اند. قرآن بر حرف [قرائت] واحد و از نزد خدای واحد نازل شده است (کلینی، ۱۳۸۱: ۶۳۰/۲).

نیز امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

قرآن یکی است و از نزد خدای یگانه نازل شده است [پس بیش از یک قرائت ندارد] ولی این اختلاف [در قرائت قرآن] از جانب راویان است (همان).

راویانی که به سبب اختلاف لهجه و زبان یا فراموشی و اشتباه سهوی یا تحت تأثیر علم صرف و نحو و دیدگاه‌های خاص تفسیری یا گاهی از سرِ مُطایبه و نکته‌پردازی و یا

شاذگرایی در قرائت، قرآن را متفاوت خوانده‌اند (لسانی فشارکی، ۱۳۹۰: ۵۶۲-۵۸۴) و یا به علت نفهمیدن جایگاه حدیث سبعة احرف، برخی قرائت‌ها را که نزد رسول خدا ﷺ به منظوری دیگر تأیید و تقریر شده‌اند، «قرآن» پنداشته‌اند.

فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ ق.) آورده است: مراد از هر دو حدیث یکی است و آن اینکه قرائتِ درست و اصلی یک قرائت است. امام باقر و امام صادق علیهما السلام از آنجا که می‌دانند مردم در فهم حدیث سبعة احرف به اشتباه افتاده‌اند و بر پایه این اشتباه، قرائات گوناگون را نازل شده از جانب خدا و صحیح می‌پندارند، این گمان نادرست را بر طبق این دو حدیث تکذیب می‌کنند. اما بین حدیث دو امام علیهما السلام و حدیث سبعة احرف منافاتی وجود ندارد (۱۳۶۲: ۴۰/۱)؛ چرا که ائمه هدی علیهما السلام در مقامی دیگر، صحت صدور حدیث نبوی سبعة احرف: «أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كافٍ شافٍ» را تأیید کرده‌اند؛ چنان که امام علی علیهما السلام درباره درستی این حدیث فرمود: راویان راست گفته‌اند: «أنزل القرآن على سبعة أحرف... فإذا تكلمت به كان صواباً...» (جفری، ۱۹۵۴: ۲۱۵).

امام باقر علیهما السلام می‌فرماید:

«إِنَّ لِكُتَابِ اللَّهِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَمَعَانِيًا وَنَاسِخًا وَمُنْسُوخًا وَمَحْكَمًا وَمُتَشَابِهًا وَسَنًّا وَأَمْثَالَ وَفَصْلًا وَوَصْلًا وَأَحْرَفًا وَتَصْرِيفًا، فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ كِتَابَ اللَّهِ مَبْهَمٌ فَقَدْ هَلَكَ وَأَهْلَكَ» (برقی، بی‌تا: ۲۷۰/۱)؛ اگر کسی با ظاهر و باطن، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، سنن و امثال، فصل و وصل و احرف و تصریف قرآن آشنا نباشد و این مسائل برای او تبیین نگردد، قرآن برای او مجمل و مبهم خواهد بود و در این صورت، هم خود را هلاک می‌کند و هم دیگران را.

حماد بن عثمان به امام صادق علیهما السلام گفت: احادیث شما مختلف و متفاوت از یکدیگر به نظر می‌رسد. امام علیهما السلام در جواب فرمود: «إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ وَأَدْنَى مَا لِلْإِمَامِ أَنْ يَفْتِيَ عَلَى سَبْعَةِ وَجُوهِ» (صدوق، ۱۳۶۲: ۳۵۸/۲)؛ یعنی قرآن به گونه‌ای نازل شده است که همه شرایط و ویژگی‌های مخاطبان خود را در نظر دارد و در مقابل همه آن‌ها انعطاف‌پذیر است. از این رو، هر امامی دست کم می‌تواند با توجه به شرایط مختلف انسان‌ها به هفت وجه فتوا دهد.

ثانیاً) به رغم شهرت جمع قرآن در زمان عثمان، وحدت نظری درباره اصل این موضوع و چگونگی آن در میان روایات و دیدگاه‌های دانشمندان وجود ندارد؛ برخی، روایات جمع قرآن در زمان خلفای راشدین را با توجه به تناقض‌ها و تضادهایی که با هم دارند (ر.ک: ابن شُبّه، بی‌تا: ۸۷/۱، ۷۰۵-۷۰۶/۲ و ۹۹۰-۱۰۱۷/۳). ضعیف یا جعلی می‌دانند (سید ابن طاووس، ۱۳۶۹: ۱۶ و ۱۹۲؛ موسوی خویی، ۱۴۰۱: ۲۴۰-۲۴۹؛ عاملی، ۱۴۰۷: ۵۱، ۱۰۳، ۱۳۱؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۷: ۴۴-۴۵؛ حکیم، ۱۳۷۸: ۱۰۳ و ۱۱۷؛ پاکتچی، ۱۳۸۹: ۲۶۴-۲۷۵).

سید مرتضی علم‌الهدی (د ۴۳۶ ق.) بر این باور است:

همانا قرآن در زمان رسول خدا به همین ترتیب کنونی جمع و تدوین گردید؛ زیرا قرآن محور اصلی تعلیم و تعلم بود و تمام متن آن در همان زمان حفظ و تثبیت می‌شد... گروهی از صحابه... قرآن را بارها به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله عرضه و ختم کردند. این دلایل با اندک تأملی دلالت دارند بر اینکه قرآن یک مجموعه مرتب و مدون بوده و آیات و سور آن پراکنده و گسسته نبوده است. بنابراین نباید از این دلایل معلوم و درست و قطعی دست کشید و به بعضی اخبار ضعیف که برخی اصحاب حدیث آن‌ها را صحیح پنداشته و گزارش کرده و برخی از امامیه و حشویه به آن‌ها اعتماد نموده‌اند، اعتنا کرد (طبرسی، ۱۳۷۴: فن خامس).

علامه سیدشرف‌الدین موسوی عاملی (۱۳۷۳: ۳۴-۳۹) و آیه‌الله العظمی بروجردی (د ۱۳۸۰ ق.) نیز معتقدند که جمع قرآن قطعاً بدان گونه که اکنون در دست ماست در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله سامان گرفته است. آیه‌الله العظمی بروجردی روایات جمع قرآن پس از پیامبر صلی الله علیه و آله را مجعول و موضوع می‌داند که مجادلات سیاسی و کلامی زمینه جعل آن‌ها را فراهم کرده است (موسوی دارابی، ۱۳۸۵: ۴-۱۴۴؛ مهدوی راد، ۱۳۸۲: ۳۶۵-۳۶۷؛ نیز ر.ک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۰: ش ۷۸-۴۱/۱۱؛ شبیری، ۱۳۸۸: ۱۵۱؛ بهبودی، ۱۴۲۷: ۵-۲۶ و ۷۳-۸۰: Burton, 1977: 18-19, 160-166, 174-187؛ قس: طباطبایی و رجبی قدسی، ۱۳۹۱: ش ۸۷/۱).

ثالثاً) با فرض صحت صدور روایات جمع قرآن در زمان عثمان، در این روایات مطلبی که دلالت کند عثمان دستور ثبت قرائات مختلف در مصاحف را داده باشد، وجود ندارد. همچنین این ادعا با هدف او برای اتحاد امت اسلامی بر یک مصحف واحد

در تضاد است. شاید خبر ذیل به گونه‌ای اشعار به کتابت قرائات مختلف داشته باشد. بر پایه گزارش مصعب بن سعد، عثمان در مدینه از اختلاف مسلمانان در قرائت قرآن اظهار نگرانی کرد و از آنان خواست هر کس نوشته‌ای از کتاب خدا را در اختیار دارد بیاورد. عثمان قرائاتی را که افراد از رسول خدا شنیده بودند، پذیرفت. آنگاه به سعید بن عاص که فصیح‌تر از همه بود دستور داد که املا کند و زید بن ثابت بنویسد. از روی این مصحف، مصاحفی بسیار کتابت شد و میان سپاهیان توزیع گردید (ابن شُبّه، بی‌تا: ۹۹۴/۳؛ نیز رک: ابن ابی‌داود، ۱۴۰۵: ۳۱-۳۲).

اما باید گفت که قسمت اول خبر فوق بیشتر با روایت جمع قرآن در زمان ابوبکر هماهنگ است (ابن ابی‌داود، ۱۴۰۵: ۱۲-۱۵) و با فضای اخبار جمع قرآن در زمان عثمان (ابن شُبّه، بی‌تا: ۱۰۱۷-۹۹۰/۳) همخوانی ندارد.

رابعاً درباره دیدگاه ابوالعباس مهدوی (د پس از ۴۴۰ ق.) که گفته است: «عثمان و کسانی که با نظر او توافق کردند چنین اختلافی را در نسخه‌هایی که دستور نوشتن و فرستادن آن‌ها را به شهرهای مختلف داده بود، از آن رو تصویب کردند... تا هر قومی مطابق با روایت (قرائت) خود بخواند» (مهدوی، ۱۴۲۸: ۱۰۲-۱۰۳)، این پرسش‌ها مطرح می‌شود که آیا قبل از تهیه مصاحف امام، قرائت رایج در هر یک از آن امصار تثبیت شده بود و همگان به آن دسترسی داشتند؟ آیا در انجمنی که عثمان برای استنساخ مصاحف در نظر گرفت از هر شهری نماینده‌ای وجود داشت تا قرائت آن شهر را در مصحفشان ضبط کنند؟ آیا می‌توان قرائت قاریان هفت گانه را که در اواخر سده نخست و سده دوم قمری می‌زیستند، همان قرائات رایج در آن امصار در زمان عثمان دانست؟ با توجه به تاریخ تدوین قرائات و مسئله اختیار و اختلاف نظر قاریان درباره ملاک‌های درستی قرائات به نظر می‌رسد نمی‌توان به آن قرائات دست یافت و قرائت قاریان هفت گانه را عین قرائت رایج در آن منطقه در زمان عثمان دانست. بنابراین دیدگاه ابوالعباس مهدوی پذیرفتنی نیست؛ زیرا علت اصلی اقدام عثمان در تهیه مصحفی واحد، وجود همین اختلاف مصاحف و قرائاتی مختلف بود که از آن‌ها نشئت می‌گرفت. در نامه عثمان به امصار، علت تدوین چهار مصحف این گونه آمده است: چون دیدم برخی از اهل امصار بر اساس قرائت ابودرداء و بعضی بر قرائت ابن مسعود و گروهی بر

حرف عبدالله بن قیس می‌خوانند که با یکدیگر مختلف است، این را پدیده‌ای زشت دیدم و از اختلاف اَمّت اسلام ترسیدم. پس تصمیم گرفتم با استنساخ این چهار مصحف از روی ورق‌هایی که با املاي رسول خدا کتابت شده است، راه اختلاف در قرآن بسته شود (ابن شُبّه، بی‌تا: ۹۹۸-۹۹۷/۳).

ابوطاهر عقیلی نیز به نادرستی دیدگاه مهدوی تصریح کرده و گفته است: رسم مصحف مطابق با قرائت شهری که مصحف به آنجا فرستاده شد، نوشته نشد تا تابع قرائت اهالی آن شهر باشد. مرجع چیزهایی که به مصحف یک شهر نسبت داده شده، روایت مسلسل است که گاهی قرائت با مصحف موافق است که غالباً چنین است و گاهی متفاوت است و عیبی ندارد (حمد، ۱۳۷۶: ۶۵۲).

۳. اشتباهات سهوی استنساخ‌کنندگان مصاحف امام در زمان عثمان

ابورجاء بلخی قتیبة بن سعید بن جمیل بن طریف ثقفی (د ۲۴۰ ق.) گوید: با لیث بن سعد (د ۱۷۵ ق.) از اسکندریه همسفر بودم. او در نماز سورة «وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا» را خواند و آیه آخر آن را «فلا يخاف عقْبها» مطابق مصاحف اهل مدینه قرائت کرد. اهل عراق این قرائت را اشتباه کاتب می‌دانند^۱ (مستغفری، ۲۰۰۸: ۴۵۷/۱).

اما باید پرسید که آیا می‌توان این ۶۰ مورد اختلاف را ناشی از اشتباهات سهوی استنساخ‌کنندگان مصاحف امام در زمان عثمان دانست؟ اگر پاسخ مثبت باشد با توجه به ابزار کتابت در آن زمان و حجم بسیار بالای متن قرآن، این اشتباهات بسیار اندک و در حد صفر است. به هر حال، عثمان به کمک کاتبان وحی بر نگارش درست کلمات قرآن نظارت داشت. هانی، غلام آزادشده عثمان، گوید:

من نزد عثمان بودم که مصاحف را بر او عرضه می‌کردند. عثمان مرا با استخوان کف گوسفند به سوی اُبی بن کعب فرستاد. اُبی به «لَمْ يَتَسَنَّ» (بقره/ ۲۵۹) «ه» را افزود و از «لَا تَبْدِيلَ لِلْخَلْقِ» (روم/ ۳۰) یک «ل» و از «فَأَمْهَلِ الْكَافِرِينَ» (طارق/ ۱۷)، «أ» را حذف کرد (ابوعبید، بی‌تا: ۲۸۶-۲۸۷؛ نیز ر.ک: ابن شُبّه، بی‌تا: ۱۰۰۲-۱۰۰۰/۳).

۱. قاریان عراق این آیه را «وَلَا يَخَافُ عُقْبَهَا» قرائت می‌کردند.

۴. درج قرائت مشهور در هر منطقه پس از عثمان

الف) برخی با توجه به بعضی قراین معتقدند که کتابت مصحف، پس از توحید مصاحف در زمان عثمان تا تثبیت قرائات هفت گانه در آغاز سده چهارم، بر اساس قرائت مشهور و رایج هر منطقه بوده است؛ چه برای مثال، کتابت مصحف ابن بؤاب در ۳۹۰ ق. بر اساس قرائت ابو عمرو بن علاء بصری (د ۱۵۴ ق.) است (حاجی اسماعیلی، ۱۳۸۴: ش ۶۸/۶۲). همچنین گفته شده که عطیة بن قیس کلابی (د ۱۲۱ ق.)، از قاریان شام و هم‌تراز ابن عامر، مصاحف را بر اساس قرائت خود برای اهل دمشق اصلاح نموده است (ابوشامة مقدسی، ۱۴۰۶: ۱۶۵).

اما بررسی قرائت قاریان هفت گانه و مصاحف شهر آنها نشان می‌دهد که همواره نسبتی مساوی میان قرائت آنان با مصحف شهرشان برقرار نیست. از این رو، ابو عمرو دانی گفته است:

ما نمی‌توانیم با توجه به قرائت پیشوایان قرائت شهرها به کیفیت رسم الخط مصاحف آن شهرها یقین بیابیم مگر اینکه روایتی صحیح از مصاحف آنها در دست داشته باشیم؛ زیرا قرائت آنها در مواردی بسیار، مطابق با رسم مصحف شهرشان نیست؛ مثلاً ابو عمرو بن علاء آیه «يَعْبَادُ لَا خَوْفَ عَلَيْنَاكُمْ» (زخرف / ۶۸) را با «یاء» خوانده: «یعبادی»، در حالی که مصحف اهل بصره بدون «یاء» است و آیه «وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ» (منافقون / ۱۰) را با «واو» و نصب خوانده: «وَأُكُون»، در حالی که در تمام مصاحف بدون «واو» و با جزم آمده است و در آیه «وَإِذَا الرُّسُلُ أَقْبَتْ» (مرسلات / ۱۱) با «واو» از ماده «وقت»: «وَقَّتْ» خوانده، در حالی که در تمام مصاحف با «الف» آمده است.

او مثال‌هایی دیگر می‌آورد و سپس ادامه می‌دهد:

کسانی را از معاصران خود دیده‌ام که به گردآوری مواردی از هجای مصاحف بر اساس قرائت‌های فرو گذاشته شده، پرداخته و آن را اصل قرار داده‌اند و از این راه، موارد افزوده یا کاسته شده را که در قرائت قاریان آمده، به مصاحف شهر آنها نسبت داده‌اند و این اشتباهی است ناشی از توجه نکردن به روایت، بی‌دقتی و دانش اندک؛ زیرا نمی‌توان به چگونگی رسم‌المصاحف یقین حاصل کرد مگر با خبری که از پیشوایان گذشته نقل شده یا روایتی صحیح که از دانشمندان متخصص این علم که در نقل مطمئن و امانت دارند، رسیده باشد (ابو عمرو دانی، ۱۹۷۸: ۱۱۸).

بنابراین از آنجا که در تعداد مصاحف استنساخ شده در زمان عثمان و شهرهایی که برای آن‌ها مصحف فرستاده شد، اختلاف نظر است (ابن شَبَّه، بی تا: ۹۹۷/۳-۹۹۸؛ یعقوبی، ۱۳۸۷: ۱۱۸/۲؛ ابن ابی داود، ۱۴۰۵: ۴۳-۴۴؛ ابوعمرودانی، ۱۹۷۸: ۱۹؛ رامیار، ۱۳۶۲: ۴۵۹-۴۶۴) و نیز کسی ادعا نکرده است که همه مصاحف را از نزدیک دیده و با هم مقابله کرده است (حاجی اسماعیلی، ۱۳۸۴: ش ۵۴/۶۸). چه بسا این مکتوبات، اختلاف مصاحف زمان خود را گزارش می کنند و ارتباطی با مصاحف امام ندارند. مارغنی تونسلی می نویسد:

بدان که پیشوایان علم رسم هر چه را گفته اند از مصاحف عثمانی به طور مستقیم نقل نکرده اند و چه بسا بازگویی ایشان از یکی از این مصاحف بوده است و بسا که براساس حکایت هایی که از آن مصاحف شده، سخنی را بازگو کرده اند و چه بسا به هر یک از مصحف های مدینه و مکه و شام و عراق اعتماد نموده و به گمان اینکه این مصحف ها از روی همان مصاحفی که عثمان به این شهرها فرستاده نگاشته شده، مطالبی را نقل کرده اند (۱۹۷۴: ۱۲).

حجاج بن یوسف ثقفی (د ۹۵ ق.) به انجمنی پنج نفره شامل ابوالعالیه (د ۹۰ یا ۹۶ ق.)، عاصم جحدری، ابن اصم و مالک بن دینار (از کاتبان خوشنویس) به سرپرستی حسن بصری دستور داد تا از روی مصحف عثمان که نزد آل عثمان بود، مصاحفی را بنویسند. پس از استنساخ و عرضه این مصاحف بر مصحف عثمان که با اشراف عاصم جحدری صورت گرفت و کاستی ها و اشکالات آن ها رفع شد (باقلائی، ۱۹۷۱: ۹۶) حجاج آن ها را به امصار فرستاد و مصحفی بزرگ را به مدینه روانه ساخت (ابن شَبَّه، بی تا: ۷/۱؛ ابوطیب مکی، ۱۴۲۱: ۴۳۹/۲). از این رو، شاید کتب پیش گفته، اختلاف این مصاحف را بیان می کنند. آنچه می تواند مؤید این نظر باشد گزارش منابع از اختلاف مصاحف شام با مدینه و کوفه در آیه «هُوَ الَّذِي يُسِرُّكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» (یونس / ۲۲) است که گفته شده در مصاحف شام «ینشرکم» مطابق قرائت ابن عامر، قاری دمشق، بوده است (ابوعبید، بی تا: ۳۳۱) و در سایر مصاحف «یسیرکم» مطابق قرائت بقیه قاریان سبغ (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۳۲۵؛ ابن ابی داود، ۱۴۰۵: ۵۵؛ ابوعمرودانی، ۱۹۷۸: ۱۰۸). حال با توجه به اینکه نقطه گذاری مصاحف در زمان حجاج آغاز شده است (ابن ابی داود، ۱۴۰۵: ۱۵۸؛ ابوطالب مکی، ۱۴۲۶: ۸۵ و ۲۹۰؛ حمد، ۱۳۷۶: ۴۹۵)، این گزارش مربوط به این دوره است؛

زیرا اگر گزارشی از مصاحف زمان عثمان می‌بود نباید جزء اختلاف مصاحف ثبت می‌شد، چون در آن زمان شکل نگارشی «یسیَرکم» و «ینشِرکم» هر دو یکسان بوده است.

۵) مقایسه مصاحف امصار با مصحف امام

ممکن است مؤلفان منابع پیش گفته، اختلاف مصاحف امصار زمان خود را با مصحف رسمی میان مسلمانان که به مصحف امام یا عثمان مشهور بوده است، گزارش کرده‌اند. خالد بن ایاس بن صخر بن ابوالجهم (د پس از ۱۶۱ ق.) و ابوالربیع سلیمان بن مسلم بن جمّاز زهری (د پس از ۱۷۰ ق.)، ۱۲ مورد اختلاف مصاحف اهل مدینه با مصحف عثمان را آورده است (ابن ابی‌داود، ۱۴۰۵: ۴۶-۴۷). مصاحف اهل شام نیز در این ۱۲ مورد، با مصحف عثمان متفاوت‌اند (جدول شماره ۳، ردیف‌های ۴، ۵، ۷، ۸، ۱۰، ۱۶، ۲۰، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۳۲ و ۳۵).

گرچه ابن وهب گوید که از مالک [بن انس] درباره مصحف عثمان پرسیدم و او گفت که از بین رفته است (همان: ۴۴). ابوعمر و دانی در چندین جا گزارش رؤیت ابوعبید، یحیی بن حارث، عاصم جحدری، ابوحاتم سجستانی و اسید بن یزید از مصحف امام یا همان مصحف عثمان را آورده است (ر.ک: ابوعمر و دانی، ۱۹۷۸: ۲۹، ۴۵، ۵۹، ۹۴-۹۶، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹-۱۱۰، ۱۱۲ و ۱۱۷). بنابراین اگر سخن مالک را بپذیریم، مصحف امام یا عثمان در سخن کسانی که آن را دیده‌اند، نشان‌دهنده هماهنگی آن با مصحف امام در صدر اسلام است.

جدول شماره ۳) روایات رسیده از رسم الخط مصحف امام

سوره / آیه	رسم الخط کلمه در مصحف امام
۱ بقره / ۵۵ و ...	حتی
۲ بقره / ۵۸	خطیکم
۳ بقره / ۱۲۴ و ...	ایراهم
۴ بقره / ۱۳۲	و وصی بها ابراهم
۵ آل عمران / ۱۳۳	وسارعوا إلى مغفرة
۶ مانده / ۲۹ و ۳۳	جزؤا

۷	مائده / ۵۳	ويقول الذين آمنوا
۸	مائده / ۵۴	من یرتد منکم
۹	برائت (توبه) / ۴۷	ولا اوضعوا
۱۰	برائت (توبه) / ۱۰۷	والذين اتخذوا مسجداً
۱۱	یونس / ۱۴	لنظر ^۱
۱۲	هود / ۱۰۵	یاأ
۱۳	یوسف / ۳۱ و ۵۱	حاش لله
۱۴	یوسف / ۱۱۰	فنجی
۱۵	رعد / ۴۲	الکفر
۱۶	کهف / ۳۶	لأجدن خيراً منها
۱۷	انبیاء / ۸۸	نجی
۱۸	مؤمنون / ۷۲	خرجا
۱۹	مؤمنون / ۸۵، ۸۶ و ۸۹	سيقولون لله
۲۰	شعراء / ۲۱۷	وتوکل علی العزیز
۲۱	احزاب / ۱۰	الظنونا
۲۲	احزاب / ۲۰	یسلون
۲۳	احزاب / ۶۶	الرسولا
۲۴	احزاب / ۶۷	السیلا
۲۵	فاطر (ملائکه) / ۳۳	لؤلؤ ^۲
۲۶	صاد / ۳	ولا تحین مناص
۲۷	مؤمن / ۲۶	أو أن یظهر فی الأرض
۲۸	شوری / ۳۰	فبما کسبت أیدیکم

۱. ابوعمرو دانی گوید: در هیچ مصحفی این گونه ثبت نشده، بلکه همان طور که محمد بن عیسی گفته در مصاحف قدیم و جدید با دو «نون» آمده است. همه قاریان هفت گانه با دو «ن» قرائت کرده‌اند، جز در روایت عبدالحمید بن بکار از ایوب با اسنادش از ابن عامر که «لنظر» آمده است (۱۹۷۸: ۹۴).
۲. عاصم جحدری گفته که در مصحف امام، «لؤلؤ» بدون «الف» بوده است (ابن انباری، ۱۴۲۹: ۷۳؛ ابوعمرو دانی، ۱۹۷۸: ۴۷-۴۸)، اما قالون از نافع آن را با «الف» گزارش کرده است. اسید نیز از اعرج روایت کرده که اهل مدینه «لؤلؤا» را در همه جا با «الف» کتابت می‌کنند (ابوعمرو دانی، ۱۹۷۸: ۴۷). از گزارش بشار بن ایوب از اسید بن یزید برمی‌آید که در همه مصاحف این گونه بوده است: «کل موضع فی القرآن فیہ اللؤلؤا» فإنهم یکتبون فیہ ألفاً بعد الواو الآخرة وإن أهل المدينة یکتبون ذلك» (ابن ابی داود، ۱۴۰۵: ۱۱۶). بنابراین روایت عاصم جحدری پذیرفتنی نیست.

۲۹	شوری / ۴۰	جزءا
۳۰	زخرف / ۷۱	تشتهی الأنفس
۳۱	رحمن / ۱۲	ذو العصف
۳۲	حدید / ۲۴	فإنَّ الله هو الغنی الحمید
۳۳	جن / ۲۰	قل
۳۴	انسان / ۱۶-۱۵	قواریرا
۳۵	شمس / ۱۵	ولا یخاف عقبها

بنابراین کتب اختلاف مصاحف امصار نه تنها دلیل پریشانی و نبودن وحدت رویه در کتابت قرآن نیست بلکه بیانگر دقت و حساسیت بسیار بالای قاریان و عالمان اسلامی است تا متن قرآن به درستی و با کمال امانت‌داری به نسل‌های بعدی سپرده شود. این همه، نتیجه تعالیم حکیمانه رسول خدا ﷺ در بنیان‌گذاری نظام آموزش قرآن است که یکی از عناصر آن عرضه قرائت و مصحف برای اطمینان از صحت آن است. در این نظام آموزشی، قرآن‌آموزان آیات و سوره‌هایی را که فرا گرفته و نوشته بودند، بر معلم یا مصحف او عرضه می‌کردند تا ضمن توجه بیشتر به تفاوت قرائت و کتابت قرآن و ویژگی‌های رسم‌الخط آن، خطاهای نگارشی و کاستی‌ها و فزونی‌های احتمالی مصحفشان معلوم شود. ابوالاحوص می‌گوید: «گروهی از یاران پیامبر از جمله ابن مسعود در دار ابوموسی به عرضه مصحف می‌پرداختند» (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۶۱/۲). سفیان گوید: «زید در ماه رمضان قرآن را عرضه می‌کرد و افراد بسیاری با مصحفشان نزد او جمع می‌شدند» (ابن ابی‌داود، ۱۴۰۵: ۱۷۵). حکم بن عتیبه نیز گوید: «مجاهد و عبدة بن ابی‌لبابه و گروهی از مردم مصاحف را عرضه می‌کردند» (ابوعبید، بی‌تا: ۱۰۷؛ ابن‌ضریس، ۱۹۸۸: ۵۳).

بنابراین چه‌بسا گزارش ابوعبید قاسم بن سلام در فضائل القرآن (بی‌تا: ۳۳۰) به نقل از ابودرداء (د ۳۲ ق.) که گفته است ۲۸ حرف از مصاحف اهل شام این گونه است، ناظر به اختلاف‌هایی باشد که میان مصحف اهل شام و مصاحف کبار صحابه در مدینه در زمان خلافت عمر وجود داشته است؛ زیرا اهل شام قبل از عثمان صاحب مصحف بودند و نسبت به صحت رسم‌الخط آن مانند سایر مناطق اسلامی اهتمامی ویژه داشتند. ابن ابی‌داود آورده است:

ابودرداء همراه گروهی از مردم دمشق در عهد عمر وارد مدینه شد تا مصحفی را که با خود آورده بودند بر اهل مدینه از جمله علی عَلَيْهِ السَّلَام، ابی بن کعب و زید بن ثابت عرضه کنند (۱۴۰۵: ۱۷۴؛ نیز ر.ک: ابن شُبَّه، بی تا: ۷۰۹/۲-۷۱۰).

نتیجه گیری

- اختلاف رسم الخطِ مصاحف امصار ۶۰ مورد است که شش مورد آن باعث اختلاف قرائت نمی گردد و ۵۴ مورد دیگر گرچه موجب تفاوت در قرائت شده اند، از نظر مفهومی، بیانگر تضاد و تناقض معنایی نیستند بلکه نوعی تنوع و تغایر در تعبیرند.

- دلیلی روشن و موجه برای اثبات نظر مشهور که سبب اختلاف مصاحف امصار را از ثبوت قرائات معتبر در مصاحف امام در زمان عثمان می داند، یافت نشد.

- اگر قرائت حفص از عاصم را همان قرائت عامّه و جمهور مسلمانان بدانیم که به صورت متواتر از رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به ما رسیده است، در این صورت رسم الخطِ مصاحف کوفه بیشترین تطابق را با این قرائت دارد؛ یعنی فقط در چهار مورد با قرائت عامّه متفاوت بوده است. در این چهار مورد نیز چون پس از عاصم، حمزه و کسائی مقری کوفه بوده و مانند هم خوانده اند، مصاحف کوفه بر اساس قرائت آن دو کتابت شده است.

کتاب‌شناسی

١. جفری، آرتور (مصّحح)، *المبانی فی نظم المبانی*، چاپ‌شده در *مقدمتان فی علوم القرآن*، مصر، مکتبه الخانجی، ١٩٥٤ م.
٢. ابن ابی‌الحدید، عبد‌الحمید بن هبة‌الله، *شرح نهج‌البلاغه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء الکتب العربیه، ١٩٦٧ م.
٣. ابن ابی‌داود، عبدالله، *المصاحف*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٤٠٥ ق.
٤. ابن انباری، محمد بن قاسم، *ایضاح الوقف و الابتداء فی کتاب الله ﷺ*، تحقیق احمد مهدلی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ٢٠١٠ م.
٥. همو، *مرسوم الخط*، تحقیق حاتم صالح الضامن، الامارات العربیه المتّحده، الشارقه، ١٤٢٩ ق.
٦. ابن زنجله، ابوزرعہ عبدالرحمن بن محمد، *حجۃ القراءات*، تحقیق سعید افغانی، بیروت، مؤسسه الرساله، ١٤٠٢ ق.
٧. ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، تحقیق احسان عباس، بیروت، دار صادر، ١٤١٠ ق.
٨. ابن شُبّه، عمر، *تاریخ المدينه المنوره*، تحقیق فهیم محمد شلتوت، بی‌تا.
٩. ابن ضریس، محمد بن ایوب، *فضائل القرآن و ما انزل من القرآن بمکة و ما انزل بالمدينه*، به کوشش غزوه بدیر، دمشق، دار الفکر، ١٩٨٨ م.
١٠. ابن مجاهد، احمد بن موسی، *السبعة فی القراءات*، تحقیق شوقی ضیف، قاهره، دار المعارف، ١٤٠٠ ق.
١١. ابن مهران نیشابوری، ابوبکر بن احمد بن حسین، «رسم القرآن»، به کوشش ابوالقاسم امامی، گنجینه بهارستان ٣ (علوم قرآنی و روایی ١)، به کوشش سیدمهدی جهرمی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ١٣٨٠ ش.
١٢. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، تحقیق ابراهیم رمضان، بیروت، دار المعرفه، ١٤١٧ ق.
١٣. ابوحنان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق عادل احمد عبدالوجود، علی محمد معوض، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٤٢٢ ق.
١٤. ابوداود سلیمان بن نجاح، *مختصر التبیین لهجاء التنزیل*، تحقیق احمد شرشال، المدينه المنوره، مجمع الملك فهد، ١٤٢٣ ق.
١٥. ابوشامه مقدسی، عبدالرحمن بن اسماعیل، *المرشد الوجیز الی علوم تتعلق بالکتاب العزیز*، تحقیق طیار آلتی قولاج، آنکارا، دار وقف الدیانة التركی للطباعة و النشر، ١٤٠٦ ق.
١٦. ابوطالب مکی، محمد بن علی، *قوت القلوب فی معامله المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید*، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٤٢٦ ق.
١٧. ابوطیب مکی، محمد بن احمد، *شفاء الغرام باخبار البلد الحرام*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٤٢١ ق.
١٨. ابوعبید قاسم بن سلام، *فضائل القرآن*، تحقیق مروان العطیه، محسن خرابه و وفاء تقی‌الدین، دار ابن کثیر، دمشق - بیروت، بی‌تا.
١٩. ابوعمر و دانی، عثمان بن سعید، *المُتَنع فی رسم مصاحف الامصار*، تحقیق محمد صادق قمحاوی، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه، ١٩٧٨ م.
٢٠. باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب، *نکت الانتصار لنقل القرآن*، تحقیق محمد زغلول سلام، اسکندریه، منشأة المعارف، ١٩٧١ م.
٢١. برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، به کوشش سیدجلال‌الدین حسینی، دار الکتب الاسلامیه، بی‌تا.

۲۲. بهبودی، محمدباقر، *معرفة الحديث و تاريخ نشره و تدوينه و ثقافته عند الشيعة الامامية*، بيروت، دار الهادي، ۱۴۲۷ ق.
۲۳. پاکتچی، احمد، *نقد متن*، تهران، انجمن علمی دانشجویی هیات دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۸۹ ش.
۲۴. حاجی اسماعیلی، محمدرضا، «بررسی تعامل و تقابل بین دو حوزه قرائت و کتابت قرآن از عصر نزول تا تسبیح قرائات»، *مطالعات اسلامی*، شماره ۶۸، تابستان ۱۳۸۴ ش.
۲۵. حکیم، سیدمحمدباقر، *علوم قرآنی*، ترجمه محمدعلی لسانی فشارکی، تهران، تبیان، ۱۳۷۸ ش.
۲۶. حمد، غانم قدوری، *رسم الخط مصحف*، ترجمه یعقوب جعفری، تهران، اسوه، ۱۳۷۶ ش.
۲۷. رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
۲۸. رجبی، محسن، «زمینه‌های صدور روایات احرف سبعة»، *مطالعات اسلامی*، شماره ۷۲، ۱۳۸۵ ش.
۲۹. سخاوی، علی بن محمد، *الوسيلة الى كشف العقيلة*، تحقیق نصر سعید، طنطا، دار الصحابة للتراث، ۱۴۲۷ ق.
۳۰. سید ابن طاووس، علی بن موسی، *سعد السعود*، نجف، الحیدریه، ۱۳۶۹ ق.
۳۱. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، *الاتقان فی علوم القرآن*، به کوشش مصطفی دیب البغاء، دمشق - بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۱۶ ق.
۳۲. شبیری، سیدجواد، «یوست مقاله بررسی کوتاه از ستیزه‌های دیرین درباره عدم نقصان و زیادت قرآن»، *مقالاتی در تاریخ زبده و امامیه*، تهران، بصیرت، ۱۳۸۸ ش.
۳۳. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲ ش.
۳۴. طباطبائی، سیدکاظم و محسن رجبی قدسی، «بازخوانی روایات جمع قرآن بر پایه حدیث نزول قرآن بر هفت حرف»، *مطالعات قرآنی و روایی*، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱ ش.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۴ ش.
۳۶. عاملی، سیدجعفر مرتضی، *حقائق هامة حول القرآن الکریم*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۳۷. عسقلانی، احمد بن علی بن حجر، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، به کوشش محب‌الدین الخطیب، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۷۹ ق.
۳۸. عمر، احمد مختار و عبدالعال سالم مکرم، *معجم القراءات القرآنیة*، مع مقدمة فی القراءات و اشهر القراء، تهران، اسوه، ۱۴۱۲ ق.
۳۹. فزاد، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، تحقیق عبدالفتاح اسماعیل شلبی، تهران، ناصرخسرو، بی‌تا.
۴۰. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، *الصفای فی تفسیر القرآن*، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، کتاب فروشی اسلامیة، ۱۳۶۲ ش.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۸۱ ق.
۴۲. لسانی فشارکی، محمدعلی، *قراء سبعة و قرائات سبع* (گزارش، بررسی، مقایسه، آموزش و پژوهش)، تهران، اسوه، ۱۳۹۰ ش.
۴۳. مارغنی تونسلی، ابراهیم بن احمد، *دلیل الحیران شرح مورد الظمان*، قاهره، دار القرآن، ۱۹۷۴ م.
۴۴. مدرسی طباطبائی، سیدحسین، «بررسی ستیزه‌های دیرین درباره تحریف قرآن»، ترجمه محمدکاظم رحمتی، *هفت آسمان*، شماره ۱۱، پاییز ۱۳۸۰ ش.
۴۵. مستغفری، جعفر بن محمد، *فضائل القرآن*، تحقیق احمد بن فارس السلوم، دار ابن حزم، ۲۰۰۸ م.

۴۶. مسلم بن حجاج، *الصحيح*، به كوشش محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار احياء الكتب العربيّه، ۱۳۷۴ ق.
۴۷. معرفت، محمدهادی، *علوم قرآنی*، قم، التمهيد، ۱۳۷۸ ش.
۴۸. موسوی خویی، سيدابوالقاسم، *البيان في تفسير القرآن*، بيروت، دار الزهراء، ۱۴۰۱ ق.
۴۹. موسوی دارابی، سيدعلی، *نصوص في علوم القرآن*، مشهد، مجمع البحوث الاسلاميه، ۱۳۸۵ ش.
۵۰. موسوی عاملی، سيدعبدالحسين (شرف الدين)، *اجوبة مسائل جلاله*، بی جا، ۱۳۷۳ ش.
۵۱. مهدوی، ابوالعباس، *هجاء مصاحف الامصار*، تحقيق حاتم صالح الضامن، امارات متحده عربي، الشارقة، ۱۴۲۸ ق.
۵۲. مهدوی راد، محمدعلی، *آفاق تفسير: مقالات و مقولاتی در تفسير پژوهی*، تهران، هستی نما، ۱۳۸۲ ش.
۵۳. مؤذّب، سيدرضا، *نزول قرآن و رؤیای هفت حرف*، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ۱۳۷۸ ش.
۵۴. يعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاريخ يعقوبی*، به كوشش خليل المنصور، قم، دار الزهراء، ۱۳۸۷ ش.
55. Burton, John, *The Collection of the Quran*, Cambridge University Press, 1977.

ابزارهای لفظی

شناسایی واحدهای نزول قرآن کریم*

□ محمد خامه گر^۱

□ جواد سلمان‌زاده^۲

چکیده

نزول قرآن به دو گونه تدریجی و دفعی بوده است. نزول تدریجی قرآن بدین گونه بوده است که در هر بار بخشی از قرآن بر پیامبر اکرم نازل می‌شده است. هر بخش از قرآن که در یک وحی قرآنی نازل می‌شده، یک واحد نزول می‌باشد. نزول این واحدها در هر بار وحی قرآنی، عملیاتی معنادار و هدفمند بوده است که به اقتضای شرایط جامعه نزول و هدف هدایتی قرآن تعریف می‌شده است. از این رو کشف واحدهای نزول، اقدامی مقدماتی جهت تبیین هدف نزول آن‌ها می‌باشد. واحدهای نزول را می‌توان از روش‌های گوناگون و به وسیله ابزارهای متفاوتی شناسایی کرد. اما اصیل‌ترین روش شناسایی واحدهای نزول، روش زبانی است. این روش از ابزارهای گوناگونی چون ابزارهای لفظی، معنایی و لفظی - معنایی در شناسایی واحدهای نزول بهره می‌گیرد. این جستار بر آن است تا

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۸/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۱.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (khomegar@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری قرآن و حدیث دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) (jsalmanzade10@gmail.com).

ابزارهای لفظی را معرفی کند که بتوان به وسیله آن‌ها واحدهای نزول قرآن را شناسایی کرد و حد و مرز نزول آیات قرآنی را مشخص کرد.
واژگان کلیدی: نزول قرآن، واحد نزول، روش شناسایی واحدهای نزول، ابزارهای لفظی.

مقدمه

ماهیت زبانی اعجاز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم قرآن را کلامی فصیح و بلیغ قرار داده است که می‌توان آن را به اندازه طاقبت بشری با قواعد زبانی و ادبی بررسی کرد. از موضوعات اصلی و مهم در باب نزول قرآن، کیفیت و کمیت نزول آن است که آیا تدریجی فرود آمده است یا دفعی؟ با پذیرش نزول تدریجی قرآن این سؤال مطرح است که در هر بار نزول چه مقدار از آن نازل می‌شده است؟ شناسایی واحدهای نزول قرآن از روش‌های گوناگون امکان‌پذیر می‌باشد و اصیل‌ترین روش جهت شناسایی واحدهای نزول قرآن همان روش زبان‌شناسی است که با توجه به ماهیت زبانی قرآن، از کارایی بیشتری نسبت به دیگر روش‌ها برخوردار می‌باشد. این روش از ابزارهای زبانی گوناگونی چون ابزارهای لفظی، معنایی و لفظی - معنایی بهره می‌گیرد تا واحدهای نزول قرآن را شناسایی کند. از آنجا که نخستین ابزار در این روش، ابزارهای لفظی است، این جستار بر آن است که ابزارهای لفظی شناسایی واحدهای نزول را معرفی کند تا بتوان به کمک آن‌ها واحدهای نزول قرآن را تعیین و تخمین زد.

۱. اصطلاح‌شناسی

بخشی از قرآن که در هر بار نزول بر پیامبر وحی می‌شده است اعم از آنکه سوره‌ای کامل باشد یا بخشی از آن، واحد نزول خوانده می‌شود (نکونام، ۱۳۸۰: ۲). تعیین کمیت و مقدار واحد نزول قرآن مسئله‌ای درون‌قرآنی است که حل آن به شناخت مباحث زبانی وابسته است و نمی‌توان آن را در دسته‌بندی‌های روایی چون رکوعات قرآنی پیدا نمود. بنابراین، با توجه به متن بودن قرآن و اعجاز زبانی و ادبی آن می‌توان گفت که هر واحد نزول به آن مقدار از نزول گفته می‌شود که اجزای گوناگون آن از نظر لفظی به هم وابسته‌اند. از آنجا که کوتاه‌ترین جزء تعریف‌شده در قرآن آیه است، هر واحد نزول

مرکب به آیاتی از قرآن گفته می‌شود که از نظر لفظی به همدیگر پیوسته و وابسته‌اند. پس چنانچه ابزارهای تشخیص وابستگی لفظی کشف شود، می‌توان بر پایه آن، واحدهای نزول قرآن را شناسایی کرد.

۲. ابزارهای لفظی شناسایی واحد نزول

بنا بر تعریف واحد نزول، هر واحد باید متن و کلامی هدمند باشد که پیامی خاص را می‌رساند و اجزای آن با یکدیگر پیوستگی و وابستگی لفظی دارند. پیوستگی و وابستگی در آیات قرآن، پدیده‌ای قابل توجه است که کشف و شناسایی آن، نقشی تعیین کننده در فهم قرآن دارد (علوی‌مهر، ۱۳۸۴: ۱۴۲). معیار تشخیص پیوستگی و وابستگی آیات آن است که اگر الفاظ و واژگان را با حفظ معنا تغییر دهند، این پیوستگی و وابستگی مد نظر از بین برود (شیرازی، ۱۴۲۲: ۳۰۱). در زبان عربی، کشف این پیوستگی و وابستگی با ابزارهای لفظی گوناگونی امکان‌پذیر است که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۱-۲. جملات عاطفی

یکی از بارزترین و شایع‌ترین ابزارهای وابستگی لفظی در زبان عربی استفاده از ادوات و حروف عاطفه است که عبارت‌اند از: «واو، فاء، ثَمَّ، اَوْ، اِمَّا، بَل، اَمْ، لَکِنْ، لَا، حَتَّى» (حسینی طهرانی، ۱۳۶۹: ۶۶۵/۲)؛ برای نمونه به برخی از این حروف در کاربرد قرآنی اشاره می‌شود.

۱-۱-۲. واو

پرکاربردترین حرف عطف است که به ام‌الباب عاطفه نامور است و هر نوع عاطفی را انجام می‌دهد و معطوف به و معطوف علیه را در یک حکم جمع می‌کند (همان: ۶۶۵/۲)؛ برای نمونه می‌توان به آیات ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ * وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّا سُرَّكُوا كَمَا الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ (انعام / ۲۱-۲۲) اشاره کرد. برخی قرآن‌پژوهان این دو آیه را بر خلاف آیات قبلی مدنی شمرده‌اند (سیوطی، ۱۴۲۱: ۷۲/۱)، اما باید گفت که دو آیه مذکور با حرف عاطفه «واو» به آیات قبلی

معطوف شده‌اند و پیوند لفظی این آیات با یکدیگر، آن‌ها را جزئی پیوسته از یک کلام می‌نماید که در یک واحد نزول فروود آمده‌اند. بنابراین مدنی بودن این آیات ادعایی نادرست است.

۲-۱-۲. فاء

از دیگر حروف عاطفهٔ پرکاربرد است که در چهار معنای ترتیب، تعقیب رتبی، سببیت و نتیجه به کار می‌رود (حسینی طهرانی، ۱۳۶۹: ۶۸۸/۲)؛ برای نمونه می‌توان به آیات ۹۴ و ۹۵ سورهٔ یونس اشاره کرد که برخی از مفسران و قرآن‌پژوهان مدنی بودن این آیات را برخلاف دیگر آیات سوره، به خاطر اشتغال بر اهل کتاب ادعا کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۳۱/۵؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۷۳/۱). گفتنی است که این ادعا با این پیش‌فرض انجام شده است که اهل کتاب در مکه حضور نداشتند و پیامبر برای نخستین بار در مدینه با آن‌ها مواجه شده بود. اما پیوستگی لفظی و معنایی این آیات با آیات قبل گواه روشنی بر نزول آن‌ها در ادامهٔ آیات قبلی است؛ چه این آیات با حرف عاطفهٔ «فاء» به آیات قبل پیوند می‌خورند و در ادامهٔ دعوت انسان‌ها به پیروی از قرآن و آیات الهی، حقانیت آنچه را دربارهٔ سرانجام معتقدان و منکران آیات الهی گفته شده است اثبات می‌کنند. بنابراین نزول این آیات در مکه به همراه آیات قبلی اجتناب‌ناپذیر است، چنانچه برخی مفسران نیز بر مکی بودن این آیات تأکید کرده‌اند و سؤال از اهل کتاب را مستلزم ایمان آن‌ها که در مدینه اتفاق افتاده است، ندانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۰۱/۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۰/۱۲۳-۱۲۴).

۲-۲. جملات شرطیه

از نشانه‌های وابستگی لفظی در آیات قرآن جدا آمدن جملهٔ شرط و جواب آن در آیات گوناگون است؛ برای نمونه می‌توان به آیات زیر اشاره کرد: «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ... فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا» (نصر/۳-۲). در آیات مذکور، آیهٔ سوم جواب شرط برای آیهٔ نخست است و حذف آن باعث ناتمامی معنای آیهٔ اول خواهد شد. بنابراین آیهٔ سوم به آیهٔ اول پیوسته است و نزول آن‌ها در یک واحد نزول صورت گرفته است.

۳-۲. جمله استثنا

جملات استثنا از دیگر نشانه‌های وابستگی لفظی در آیات قرآن‌اند؛ بدین گونه که مستثنی منه در یک آیه و مستثنی در آیه دیگر آمده باشد. نمونه این دسته از آیات را می‌توان در آیات ﴿وَالْعَصْرِ﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ﴾ (عصر / ۳-۱) یافت. برخی قرآن‌پژوهان معاصر دو آیه نخست را یک واحد نزول و آیه سوم را واحدی جداگانه قلمداد کرده و نزول آن را سال‌ها بعد از نزول واحد اول دانسته‌اند (بازرگان، بی‌تا: ۱۵۵). اما باید گفت که آیه سوم به دلیل لفظی، بخشی از آیه دوم و متعلق به آن است، زیرا «الَّذِينَ آمَنُوا» در آیه سوم مستثنا از «الْإِنْسَان» در آیه دوم است و جدا کردن آن از آیه دوم باعث ابهام در آیه سوم و اطلاق آیه دوم خواهد شد؛ چه در این صورت، از دو آیه نخست چنین برداشت می‌شود که همه انسان‌ها زیانکارند که معنایی باطل و نادرست است و با غرض سوره تعارض دارد. بنابراین آیه سوم از جهت لفظی به آیه دوم وابسته است و هر سه آیه در یک واحد نزول جای می‌گیرند.

۴-۲. استفهام و جواب آن در جملات استفهامی

ساختار سؤال و جواب در زبان عربی به دو گونه با واسطه و بی‌واسطه به کار می‌رود. در حالت بی‌واسطه، هیچ فاصله‌ای میان سؤال و جواب وجود ندارد ولی در حالت با واسطه، پاسخ با ادات جواب چون «نعم، لا، بلی، ای، أجل، جیر، إن و قد» همراه می‌شود. بنابراین ساختار مذکور ساختاری مرکب است که از دو بخش به هم پیوسته سؤال و جواب تشکیل می‌شود. از این رو، چنانچه هر یک از این دو بخش در آیه متفاوتی بیابند می‌توان آن دو آیه را دو آیه به هم پیوسته قلمداد کرد که در یک واحد نزول فروذ آمده‌اند؛ برای نمونه آیات زیر را بررسی می‌کنیم: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِيهَا﴾ فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ مُنْتَهِيهَا﴾ إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ مِّنْ خَشْيَتِهَا ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبِسُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوِ ضُحِيَّةً﴾ (نازعات / ۴۶-۴۲). در این آیات، نخست سؤال مشرکان درباره زمان قیامت مطرح می‌شود و سپس آیات بعدی بدان پاسخ می‌دهند که ای پیامبر! تو زمان این رویداد را نمی‌دانی و علم به زمان قیامت، تنها مخصوص خداست. بنابراین آیات فوق در ساختار سؤال و جواب آمده‌اند که دو بخش سؤال و جواب از نظر لفظی به یکدیگر وابسته‌اند

و نزول آن‌ها را در یک واحد نزول، ضروری می‌سازد. ولی برخی مفسران و قرآن‌پژوهان روایتی را در سبب نزول آیه ۴۲ گزارش کرده‌اند که گواه وحدت نزول آن آیه به تنهایی است:

عن ابن عباس قال: إن مشركي أهل مكة سألوا النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: متى تقوم الساعة استهزاء منهم؟ فنزلت: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِيهَا﴾ يعني متى مجيئها (سيوطی، ۱۴۰۴: ۳۱۴/۶).

روایت مذکور نزول آیه مورد بحث را ناظر به پرسش مشرکان از پیامبر ﷺ درباره زمان وقوع قیامت دانسته و نزول آن را مستقل تلقی کرده است، در حالی که این آیه بیانگر سؤالی است که مشرکان درباره زمان قیامت می‌پرسند و پاسخ آن در آیات بعدی یاد می‌شود. از این رو، آیات بعد از این آیه از نظر لفظی بدین آیه وابسته‌اند و نزول یک‌باره این آیات اجتناب‌ناپذیر است.

البته شاید مراد ناقلان سبب نزول، مجموع این آیات بوده است و برای اختصار، تنها به قسمت برجسته آیات اشاره کرده‌اند.

۵-۲. قسم و جواب آن در جملات قسم

ساختار قسم از ساختارهای ترکیبی و دو بخشی در زبان عربی است. بخش نخست را جمله قسم می‌گویند که به وسیله آن، بخش دیگر که جواب قسم نام دارد تأکید می‌شود (حسینی طهرانی، ۱۳۶۹: ۸۸۷/۲)؛ برای نمونه می‌توان به آیات ﴿وَالصَّحَىٰ* وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ* مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَاقَلَىٰ﴾ (ضحیٰ / ۳-۱) اشاره کرد. دو آیه نخست، جمله قسم‌اند و آیه سوم جواب آن. با توجه به ساختار ترکیبی جملات قسم، آیه سوم، بخش دوم برای آیات قسم در دو آیه نخست است و وابسته به آن‌ها. از این رو، نزول آن‌ها در یک واحد نزول ضروری است. با وجود این، برخی مفسران و قرآن‌پژوهان در سبب نزول آیه سوم، روایتی را گزارش کرده‌اند که گواه نزول مستقل این آیه است:

عن جندب بن جبریل قال: أبطأ جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم، فقال المشركون: قد ودَّع محمد. فأنزل الله ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَاقَلَىٰ﴾ (سيوطی، ۱۴۰۴: ۳۶۰/۶).

روایت مذکور از پدیده‌ای به نام فترت وحی خبر می‌دهد. در فترت وحی مدتی

جبرئیل بر پیامبر نازل نشد و مشرکان بهانه‌جو پرچم فتنه را برافراشتند و گفتند جبرئیل پیامبر را ترک کرده است. در پی این ماجرا جبرئیل آیه مورد بحث را بر پیامبر نازل کرد. این روایت، نزول آیه سوم سوره را مستقل می‌شمارد، در حالی که این آیه، جواب قسم برای آیات پیشین است. از آنجا که در دانش زبان، فلسفه وجودی جملات قسم، بیان اهمیت نکته‌ای در جمله جواب قسم است، تفکیک جمله جواب قسم از جمله قسم، به لغو و بیهودگی جمله قسم می‌انجامد. از این رو، روایت مذکور نمی‌تواند گواه کافی بر نزول مستقل این آیه باشد. گویانکه روایاتی دیگر همین ماجرا را سبب نزول یک‌باره همه آیات سوره دانسته‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۶۴/۱۰). همچنین روایتی دیگر ماجرای فترت وحی را سبب نزول سه آیه نخست سوره می‌داند (ر.ک: واحدی، ۱۴۱۱: ۴۸۱-۴۸۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۶/۳۶۰).

۲-۶. صفت و موصوف در ترکیبات و جملات وصفی

جملات و ترکیبات وصفی از ترکیبات و جملات مرکبی‌اند که دو رکن موصوف و صفت دارند. چنانچه دو رکن این ترکیبات و جملات در دو آیه یا آیات متفاوت بیایند، آن آیات را می‌توان آیات به هم پیوسته شمرد که باید در یک واحد نزول قرار بگیرند؛ برای نمونه می‌توان به آیات زیر اشاره کرد: ﴿وَلِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ لِيُجْزِيَ الَّذِیْنَ اَسْأَلُوْا بِمَا عَمِلُوْا وَيُجْزِيَ الَّذِیْنَ اَحْسَنُوْا بِالْحَسَنٰی * الَّذِیْنَ یَحْتَنِبُوْنَ کِبٰیْرَ الْاِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ اِلَّا اللَّمَمَ اِنَّ رَبَّکَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ اَعْلَمُ بِکُمْ اِذْ اَنْشَاکُمْ مِنَ الْاَرْضِ وَاِذْ اَنْتُمْ اَجْنَثٌ فِیْ بُطُوْنِ اُمْهَاتِکُمْ فَلَا تُزْکُوْا اَنْفُسَکُمْ هُوَ اَعْلَمُ بِمَنْ اٰتٰی﴾ (نجم/ ۳۱-۳۲). در آیات مذکور «الذین» در آیه ۳۲ صفت برای «الذین أحسنوا» در آیه ۳۱ است. بنابراین، این آیات به یکدیگر متصل و پیوسته‌اند و جدا کردن آیه ۳۲ از آیه قبلش باعث ابهام در مرجع اسم موصول در این آیه می‌شود. با وجود این، برخی قرآن‌پژوهان، نزول آیه ۳۲ را مستقل شمرده‌اند، حال آنکه این آیه صفت و تابعی از آیه قبلش است. بنابراین آیات مذکور در یک واحد نزول قرار می‌گیرند و نزول یک‌باره آن‌ها ضروری می‌نماید. نمونه دیگر ترکیب وصفی را می‌توان در آرایه «استتباع» دید که چندین صفت پی‌درپی برای یک موصوف می‌آیند (هاشمی، ۱۴۱۴: ۳۳۲)، به گونه‌ای که گویی تمام اوصاف آن موصوف آمده است (درویش، ۱۴۱۵: ۵۹۱/۵)؛ برای نمونه می‌توان

به توصیف گروه «سابقون» در سوره واقعه اشاره کرد که ۱۷ آیه پی در پی به توصیف آنها می پردازند: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ* أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ* فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ* ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأُولَىٰ* وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ* عَلَىٰ سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ* مَتَّكِنِينَ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ* يُطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ* بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ* لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزَفُونَ* وَقَالِكُمَا مِمَّا تُخَيَّرُونَ* وَلَحْمٌ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ* وَخُورُ عَيْنٍ* كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ* جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ* لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا* إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا﴾ (واقعه / ۱۰-۲۶). با توجه به اینکه همه این آیات صفت برای یک موصوف در آیه ۱۰ هستند می توان گفت که آیات مذکور جزئی پیوسته از یک کلام اند که در یک واحد نزول جای می گیرند. شایان گفتن است که در قرآن، صنعت استبلاغ زیاد به کار رفته است و می توان آن را در وصف مؤمنان و کافران، بهشت و جهنم، بهشتیان و جهنمیان و ... پیدا کرد.

۷-۲. حال و صاحب حال در ترکیبات و جملات حال

ترکیبات و جملات حال نیز به سان جملات و ترکیبات وصفی ساختارهایی مرکب اند که اجزای مختلف آن (حال و صاحب حال) به یکدیگر پیوسته و وابسته به شمار می روند و چنانچه این اجزا در دو آیه مختلف بیانند آن آیات به هم پیوسته و وابسته اند و نزول آنها یک باره و در یک واحد نزول رخ داده است؛ برای نمونه می توان به آیات زیر اشاره کرد: ﴿إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ* تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (سجده / ۱۵-۱۶). در این آیات، آیه ۱۶ حال برای ضمیر فاعلی «واو» در آیه ۱۵ است (ر.ک: صافی، ۱۴۱۸: ۲۱/۱۱۳) و از نظر لفظی به آن پیوسته و وابسته است. با وجود این، برخی قرآن پژوهان، نزول آیه ۱۶ را از آیه ۱۵ جدا دانسته اند (سیوطی، ۱۴۲۱: ۷۷/۱) در حالی که آیه ۱۶ جمله ای حالیه است که ذوالحال آن در آیه ۱۵ آمده است. بنابراین آیه ۱۶ جمله پیرو برای آیه ۱۵ شمرده می شود که از نظر معنایی با یکدیگر پیوسته اند و یک باره فرود آمده اند.

۸-۲. تمییز و ممیز

از دیگر ترکیبات به هم وابسته در زبان عربی ترکیبات تمییزی هستند که از دو رکن تمییز و ممیز تشکیل یافته اند. در این ترکیبات تمییز، کلمه یا ترکیبی است که ابهام ممیز را

برطرف می‌سازد (حسینی طهرانی، ۱۳۶۹: ۲/۲۱۵). در ترکیبات تمیزی چنانچه دو رکن تمیز و ممیز در دو آیه متفاوت ظاهر شوند، می‌توان آن دو آیه را به هم وابسته تلقی کرد که نزول آن‌ها با یکدیگر بوده است و در یک واحد نزول جای می‌گیرند؛ برای نمونه می‌توان به آیات زیر اشاره کرد: ﴿إِنَّمَا أَخَذَ الْكُفْبِرَ * نَذِيرًا لِلْبَشَرِ﴾ (مدثر/ ۳۵-۳۶). در این آیات، واژه «نذیرا» تمیز «إحدى الکبر» در آیه قبل است (ر.ک: دعاس حمیدان، ۱۴۲۵: ۳/۴۰۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۶۵۳). بنابراین آیات مذکور از جهت لفظی به یکدیگر پیوسته و وابسته‌اند و می‌توان آن‌ها را در یک واحد نزول جای داد.

۹-۲. ظرف و متعلق آن

از دیگر ترکیبات به هم وابسته در زبان عربی ظرف (مفعول فیه و جار و مجرور) و متعلق آن است. پس چنانچه دو رکن این نوع ترکیبات در دو آیه متفاوت بیایند می‌توان نتیجه گرفت که آن دو آیه در یک واحد نزول جای دارند؛ برای نمونه می‌توان به این آیات اشاره کرد: ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ * مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ * يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا﴾ (طور/ ۷-۹). در این آیات، ظرف زمانی «یوم» متعلق به «واقع» در آیه ۷ است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷/۱۹). بنابراین آیه ۹ ادامه آیه ۷ و متعلق به آن است. از این رو، نزول آیه ۹ باید به همراه آیه ۷ بوده باشد و در غیر این صورت، ظرف «یوم» در این آیه مبهم خواهد ماند. با این حال، برخی قرآن‌پژوهان معاصر آیه ۹ را سرآغاز واحد نزول بعدی در سوره طور شمرده و نزول آن را جدای از آیات قبلی دانسته‌اند (بازرگان، بی‌تا: ۷۷)، اما باید گفت که ظرف «یوم» در این آیه متعلق به آیه ۷ است و نزول یک‌باره این آیات را ضروری می‌سازد.

۱۰-۲. اشتراک لفظی و تکرار

یکی از واضح‌ترین نشانه‌های لفظی در متن به هم پیوسته، تکرار الفاظ مشابه است. بنابراین چنانچه در دو یا چند آیه متوالی، واژه‌ها و ترکیبات و یا جملات مشابه تکرار شوند، می‌توان گفت که آن آیات با یکدیگر در یک واحد نزول جای دارند؛ برای مثال، واژه «ذکر» در دو آیه ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ (ص/ ۱)؛ ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (ص/ ۸۷) تکرار شده است که این تکرار از پیوستگی لفظی این دو آیه خبر می‌دهد.

۱۱-۲. منادا و جواب ندا در جملات ندایی

ندا درخواستِ متکلم از مخاطب است که به او توجه کند. در این ساختار از حروف خاص ندایی چون «أ، آی، یا، آی، آیا، هیا، وا» استفاده می‌شود (هاشمی، ۱۴۱۴: ۸۸). در ساختار ندایی، منادا و جواب آن دو جزء جدانشدنی و پیوسته یک جمله‌اند که در کنار هم معنایی کامل را القا می‌کنند. از این رو، چنانچه منادا و جواب آن در دو آیه متفاوت بیایند، می‌توان نتیجه گرفت که آن دو آیه از نظر لفظی به هم پیوسته و وابسته‌اند و نزول آن‌ها یک‌باره و در یک واحد نزول روی داده است؛ برای نمونه می‌توان به آیات ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ اِزْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ (فجر / ۲۷-۲۸) اشاره کرد. در این آیات، آیه نخست جمله نداست و آیه دوم جواب آن. بنابراین آیات مذکور به هم متصل می‌باشند.

البته انسجام و یکپارچگی لفظی و معنایی سورة فجر نیز نشان از یکدستی و یکنواختی آن دارد که مستلزم نزول واحد سوره است، به طوری که هیچ یک از مفسران و قرآن‌پژوهان نه تنها مدعی تفرق نزول سوره نشده‌اند بلکه گاه با استناد به پیوستگی و انسجام آیات، بر وحدت نزول یا نزول پیاپی سوره تأکید کرده‌اند (دروزه، ۱۳۸۳: ۵۳۱/۱).

۱۲-۲. مشبه و مشبه‌به در عبارات تشبیهی

صنعت تشبیه از پرکاربردترین صنایع بلاغی در زبان عربی است که چنین تعریف می‌شود:

تشبیه در لغت به معنای همانند ساختن و مثال آوردن است و در اصطلاح دانش بلاغت به معنای همانند دانستن دو چیز یا بیشتر در صفت یا اوصافی چند است که به وسیله ابزاری و در راستای هدفی انجام می‌گیرد (هاشمی، ۱۳۸۱: ۱۹۹).

این صنعت شامل چهار رکن است که عبارت‌اند از: مشبه، مشبه‌به، وجه شبه و ادوات تشبیه. دو رکن نخست، ارکان اصلی تشبیه شمرده می‌شوند. چنانچه این دو رکن از یکدیگر جدا افتند و در دو آیه متفاوت بیایند، می‌توان آن دو آیه را به هم وابسته دانست که یک‌باره و در یک واحد نزول فرود آمده‌اند. در این صنعت ادوات اختصاصی تشبیه چون «ك، كما، مِثْل، مَثَل، كَمَثَل و...» به کار می‌روند که می‌توان

آن‌ها را به فراوانی در قرآن پیدا کرد؛ برای نمونه می‌توان به آیه ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ﴾ (انفال / ۵) مثال زد که تعبیر «کما أخرجك ربك» مشابه است و رکن دیگر تشبیه در آیه ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا أَمْرًا بَيْنَكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (انفال / ۱) آمده است. در این دو آیه، مشابه در آیه اول و مشابه به در آیه پنجم یاد شده است؛ بدین ترتیب که کراهت و ناخشنودی برخی مؤمنان در تقسیم انفال به سان کراهت و ناخشنودی آنان از رفتن پیامبر به جنگ بدر است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۰۱/۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۹). بنابراین دو آیه مذکور به هم وابسته‌اند و نزول آن‌ها باید در یک واحد نزول روی داده باشد.

۱۳-۲. ضمیر و مرجع آن

از دیگر عوامل ارتباط لفظی این است که ضمیر و مرجع آن از هم جدا باشند و در دو آیه متفاوت بیایند؛ برای نمونه می‌توان به آیه ۲۰ سورة انعام اشاره کرد که برخی مفسران و قرآن‌پژوهان آن را بر خلاف دیگر آیات، مدنی شمرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۰۱/۶؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۷۲/۱)، در حالی که آیه مذکور از نظر لفظی ادامه آیات قبل است؛ چه ضمیر منصوب «ه» در عبارت «يعرفونه» به ضمیر «ی» متکلم در آیه قبل برمی‌گردد که به پیامبر ﷺ اشاره دارد. از جنبه معنایی نیز رهنمونی برای مشرکان در آیه قبل است که ای مشرکان، خبر آمدن پیامبر اسلام در کتب اهل کتاب آمده است چرا دعوت وی را لبیک نمی‌گویید و چون اهل کتاب ایمان نمی‌آورید؟ این رهنمون به مشرکان از آن روست که آنان با اهل کتاب ارتباط داشتند و از بشارت آمدن پیامبر اسلام در کتب اهل کتاب آگاه بودند. لذا می‌توان نتیجه گرفت که این آیات، دو جزء پیاپی از یک واحد نزول‌اند.

۱۴-۲. اسم اشاره و مشارالیه آن

اسم اشاره و مشارالیه آن، دو جزء به هم وابسته از یک جمله یا کلام‌اند که جدایی آن‌ها از یکدیگر باعث ابهام در اسم اشاره و سپس جمله و کلام خواهد شد؛ چنان که آغاز سخن با اسم اشاره و بدون ذکر مشارالیه آن باعث ابهام در معنای اسم اشاره خواهد بود. بنابراین آن دو باید به دنبال هم و یک‌باره از متکلم صادر شوند تا مشارالیه،

ابهام اسم اشاره را برطرف کند؛ برای نمونه، اسم اشاره «ذلك» در آیات زیر را بنگرید:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُوحِي اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوحِي النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ * ذلك بأن الله هو الحقُّ وأنَّ ما يدْعون من دونه الباطلُ وأنَّ الله هو العليُّ العَظيمُ (لقمان / ۲۹-۳۰). در این آیات، آیه ۳۰ با اسم اشاره «ذلك» آغاز می‌شود که مرجع آن، «ایلاج» و «تسخیر» در آیه قبل است. بنابراین آیه ۳۰ متصل و وابسته به آیه ۲۹ است. ولی برخی قرآن‌پژوهان بر آن هستند که آیه ۲۹ به همراه دو آیه قبل، جدای از دیگر آیات سوره لقمان نازل شده‌اند (سیوطی، ۱۴۲۱: ۷۷/۱). اما باید گفت آیه ۳۰ به آیه قبل‌اش وابسته است. از این رو، ادعای مذکور نادرست است و آیه ۲۹ و ۳۰ در یک بسته معنایی جای می‌گیرند و یک‌باره در یک واحد نزول فرود آمده‌اند. برخی مفسران به این وابستگی تصریح دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۲۳۵).

۱۵-۲. ترکیب فعل و مفعول‌له

مفعول‌له یا مفعول لاجله یکی از متعلقات فعل است که علت انجام فعل را بیان می‌کند. بنابراین فعل و مفعول‌له دو جزء به هم وابسته و از یک کلام هستند که چنانچه هر یک از این دو در یک آیه جدا از هم بیایند، آن دو آیه به هم پیوسته خواهند بود؛ برای نمونه می‌توان به آیات زیر اشاره کرد: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا * لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا﴾ (نبأ / ۱۴-۱۵). در آیات مذکور ترکیب «لنخرج» در آیه ۱۵ در حکم مصدر مؤولی است که در جایگاه مفعول‌له برای فعل «أنزلنا» در آیه ۱۴ می‌باشد. بنابراین با توجه به تعلقی «لنخرج» به «أنزلنا»، آیه ۱۵ وابسته به آیه ۱۴ است و نزول آن دو در یک واحد نزول اجتناب‌ناپذیر است.

۱۶-۲. ترکیب فعل امر و جواب آن

از حالات جزم فعل مضارع این است که در جواب فعل امر بیاید. این گونه ترکیبات از دو بخش فعل امر و جواب آن تشکیل یافته‌اند که به هم وابسته و پیوسته‌اند. چنانچه هر یک از این دو بخش در آیه متفاوتی بیایند، با توجه به وابستگی آن دو به یکدیگر می‌توان آن دو آیه را از آیات به هم وابسته شمرد که در یک واحد نزول فرود آمده‌اند؛ برای نمونه می‌توان به آیات زیر اشاره کرد: ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَاخْلُلْ

نفی و رد، ساختاری در زبان عربی است که معنا و مفهومی را رد و نفی می‌کند و با حروف و اسامی گوناگونی چون «لا، لیس، لاَ، ما، إن، لن، لم، لَمَّا، کَلاَّ» و... نشان داده می‌شود (همان: ۸۳۰/۲). این ساختار گاه یک بخش دارد و گاه به صورت دو بخشی به کار می‌رود. ساختارهای دو بخشی نفی بدین گونه است که مفهوم و موضوعی بیان می‌شود و سپس حروف نفی می‌آیند و آن مفهوم و موضوع را نفی و رد می‌کنند؛ برای نمونه می‌توان به آیات ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ

وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ* الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ* عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ* كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ ﴿١﴾ (علق / ۱-۶) اشاره کرد. در این آیات، حرف ردع و نفی «کَلَّا» ناسپاسی انسان نسبت به نعمت‌های خداوندی چون نعمت تعلیم را رد می‌کند و طغیانگری و سرکشی انسان را ریشه و عامل ناسپاسی او باز می‌شناسد. بنابراین حرف «کَلَّا» آیه ۶ را به مجموع آیات پیشین متصل می‌سازد و نزول آن‌ها را در یک واحد نزول ثابت می‌کند. این در حالی است که برخی مفسران و قرآن‌پژوهان، آیه ششم سوره را به همراه آیات بعدی تا پایان سوره دارای نزولی جداگانه دانسته‌اند (بازرگان، بی‌تا: ۸۵؛ ابن حنبل، بی‌تا: ۲۳۲-۲۳۳؛ بخاری، ۱۴۰۱: ۸۷/۶). اما باید گفت که آیات ۶ تا ۱۹ سوره علق با واژه «کَلَّا» که بر ردع و نفی مطالب گذشته دلالت دارد، آغاز می‌شوند و از این رو، ارتباط لفظی دارند. نیز این آیات از نظر معنایی ادامه بحث دربارهٔ انسانی است که در آیات ۲ و ۵ سخن از خلقت و تعلیم الهی او به میان آمده بود. بنابراین نمی‌توان آیه ۶ را از آیات قبلش جدا ساخت و نزولی جداگانه برای آن تصور کرد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، قرآن نزول تدریجی داشته است و در قالب واحدهای نزول نازل شده است. شناسایی این واحدهای نزول به روش زبان‌شناسانه، اصیل‌ترین روش شناسایی واحدهای نزول است و ابزارهای لفظی در این روش، مهم‌ترین ابزارها در شناسایی واحدهای نزول قرآن کریم قلمداد می‌شوند. مهم‌ترین ابزارهای لفظی عبارت‌اند از: جملات عطفی، جملات شرطیه، جمله استثنا، استفهام و جواب آن در جملات استفهامی، قسم و جواب آن در جملات قسم، صفت و موصوف در ترکیبات و جملات وصفی، حال و صاحب حال در ترکیبات و جملات حال، تمییز و ممیز، ظرف و متعلق آن، اشتراک لفظی و تکرار، منادا و جواب ندا در جملات ندایی، مشبه و مشبه‌به در عبارات تشبیهی، ضمیر و مرجع آن، اسم اشاره و مشارالیه آن، ترکیب فعل و مفعول‌له، ترکیب فعل امر و جواب آن، مفسر و مفسر در جملات تفسیری، حروف نفی و رد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن حنبل، احمد، مسند احمد، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
۲. بازرگان، مهدی، سیر تحول قرآن، به اهتمام محمد مهدی جعفری، بی‌جا، قلم، بی‌تا.
۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۰۱ ق.
۴. حسینی طهرانی، سید هاشم، علوم العربیه (علوم النحو)، بی‌جا، المفید، ۱۳۶۹ ش.
۵. دروزه، محمد عزت، التفسیر الحدیث، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ ق.
۶. درویش، محیی‌الدین، اعراب القرآن و بیانه، سوریه، دار الارشاد، ۱۴۱۵ ق.
۷. دعاس حمیدان، قاسم، اعراب القرآن الکریم، دمشق، دار المنیر - دار الفارابی، ۱۴۲۵ ق.
۸. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۹. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ ق.
۱۰. همو، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۱. شیرازی، احمد امین، البلیغ فی المعانی و البیان و البدیع، قم، مؤسسه النشر الاسلامی - فروغ قرآن، ۱۴۲۲ ق.
۱۲. صافی، محمود بن عبدالرحیم، الجداول فی اعراب القرآن، دمشق - بیروت، دار الرشید - مؤسسه الایمان، ۱۴۱۸ ق.
۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۵. علوی مهر، حسین، آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
۱۶. نکونام، جعفر، درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن، تهران، هستی‌نما، ۱۳۸۰ ش.
۱۷. واحدی، علی بن احمد، اسباب نزول القرآن، تحقیق کمال بسیونی زغلول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
۱۸. هاشمی، سید احمد، جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱ ش.

موجز المقالات

دراسة وتحليل الروايات الشيعة المستندة

لإثبات أن مصحف الإمام عليّ عليه السلام مرتّب على أساس ترتيب النزول

□ محمّد على التجري (أستاذ مساعد بجامعة قم)

□ محدّثة مقيمي نژاد داورانی (طالبة في مرحلة الدكتوراه بفرع التفسير التطبيقي بجامعة قم)

الاعتقاد بأنّ مصحف الإمام عليّ عليه السلام يكون على أساس ترتيب النزول، اعتقاد قديم بين أكثر الشيعة الباحثين واستدلّوا له بالأدلة العقلية والنقلية. وهذا المقال يدرس الروايات الشيعة التي استند واستدلّ بها باحثو الشيعة لإثبات هذا الموضوع. جمع المصحف وتأليفه «كما أنزل» من قبل الإمام عليّ عليه السلام، كتابة المصحف على أساس التنزيل من قبله عليه السلام، تعليم القرآن «كما أنزل» في عصر الظهور وكتابة المصحف تدريجيّاً ويوميّاً، تشكّلت محتوى الروايات المستشهد بها. نتيجة البحث تفيد أنّ دلالة هذه الروايات على تنظيم مصحف الإمام عليّ عليه السلام على أساس ترتيب النزول، ليست وراء أحد الاحتمالات بالإضافة إلى بقيتها ولذلك، الاستشهاد بها لإثبات المطالبة المذكورة، غير كاف. نتج أنّه لا يمكن فهم كيفية التنظيم وترتيب مصحف الإمام عليّ عليه السلام من قبل هذه الروايات ونفوض علمها إلى أهل البيت عليهم السلام الذين هم ورثته.

المفردات الرئيسة: ترتيب النزول، مصحف الإمام عليّ عليه السلام، روايات مصحف الإمام عليّ عليه السلام، القرآن في عصر الظهور.

مقارنة روايات باب الشكر في الكافي مع القرآن

- حسن الخرقاني (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
 - السيد مهدي خدائي (ماجستير في فرع علوم القرآن والحديث بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
- القرآن الكريم أوثق وأتقن سند بقي من رسالة النبي ﷺ ولذا يعتبره العقل البديهي والنقل الصريح ميزاناً ومرجعاً لنقد النصوص الدينية الأخرى. وفي هذا المقال نبحت عن الشواهد القرآنية في روايات باب الشكر في الكافي الشريف ونقارن مدى توافقها وتلاؤمها مع الآيات القرآنية وقد أنتج هذا البحث أن كل روايات هذا الباب وهي ثلاثون، تلائم الآيات القرآنية ويعرض البحث نموذجاً عينياً من تلاؤم القرآن والحديث وهذا أسلوب حديث في عرض الروايات إلى القرآن الذي يقارن بين الآيات والروايات إلى حد جزئيات الروايات أحياناً مع كشف الملازمات بين الآيات القرآنية.
- المفردات الرئيسة: نقد الرواية، التفسير الأثري، عرض الرواية إلى القرآن، تلاؤم الرواية مع القرآن، الكافي، الشكر.

منهجية الحرب النفسية للقرآن الكريم في مواجهة اليهود

- بي بي زينب الحسيني
 - أستاذة مساعدة بجامعة ياسوج
- نزل العديد من الآيات القرآنية في اليهود وكان لليهود تعاملًا عدوانيًا مع المسلمين وأن بعض الآيات القرآنية يشير إلى أن هذا التعامل العدواني لا يختص بذلك الزمان بل يستمر إلى ما شاء الله وما نراه في القرآن الكريم من التعاملات والمواجهات ضد اليهود بإمكاننا أن نطبقها اليوم ضد الصهاينة أو المسلمين ذوو الخصائص السيئة والظالمة القاسية....
- القرآن الكريم يواجه هذا العدو الخاص بشكل خاص وأسلوب خاص، ولهذا الأسلوب تشابهات وتميزات مع الأسلوب المعاصر الذي سمي بالحرب النفسية. هذه الدراسة تسعى لكشف أسلوب القرآن لهذه المواجهة. وقد استخدم القرآن لغته الخاصة وبيانه

للتأثير على المخاطبين اليهوديين واستخدم في هذا الأسلوب التبيين والاستمرار والتكرار والرعب والجذب وكلها يشبه تكتيكات الحرب النفسية وكذلك يمكن القول بأن الأسلوب البياني للقرآن الكريم يكون أحياناً في أسلوب الحرب النفسية السريّة والعلنيّة. المفردات الرئيسة: القرآن الكريم، العمليات النفسية (الحرب النفسية)، التهديد، اليهود، التكتيك.

منهج حديث في تعريف الوجوه والنظائر من منظار باحثي القرآن

- على التمسكيّ البيدگليّ (طالب في مرحلة الدكتوراه بفرع علوم القرآن والحديث بجامعة مازندران)
- سيّد علي أكبر ربيع نتاج (أستاذ مشارك بجامعة مازندران)
- سيّد محسن الموسويّ (أستاذ مساعد بجامعة مازندران)

الوجوه والنظائر من فروع علوم القرآن التي يبحث عنه مبثوثة في تضاعيف التفاسير، إلى أن ألّفت في هذا الموضوع كتب خاصّة وكان مؤلّفو هذه الكتب يسمّونها بالوجوه والنظائر ويؤلّفون فيها ألفاظ ذات معاني ويذكرون معانيها ولكنهم لم يبيّنوا قصدهم من الوجوه والنظائر أو يبيّنوا ولم يفهمه الآخرون. فاختلف المتأخرون في فهم المعنى والمراد من الوجوه والنظائر وافترقوا فرقتين وعندما لم يفهم ما بيّنه السيوطي الذي هو أشهر وأبرز علماء الفرقة الثانية، زاد الطين بلّة وكثرت الفرق. والقارئ اليوم حيران بين التعاريف والنظريات والآراء المختلفة لا يدري أيها صحيحة. وهذا المقال بأسلوبه التوضيحي والنقدي والتحليلي يبيّن المسألة ويعطى تعريفاً واضحاً للوجوه والنظائر وهو أنّ الوجوه يبيّن المعاني المختلفة للفظ واحد في القرآن والنظائر يبحث عن الكلمات المترادفة في القرآن. المفردات الرئيسة: الوجوه، النظائر، معاني القرآن، ألفاظ القرآن.

دراسة ونقد آراء المفسرين في تفسير الآية ٤٤ من سورة ص

﴿وَاِذَا بَدَأْتِ الْمُلُوكَ ضَرْبًا فَاصْرُبِي بِهِ وَلَا تَنْحَنِي﴾

- أمير أحمد نجاد (أستاذ مساعد بجامعة إصفهان)
- مهدي المطيع (أستاذ مشارك بجامعة إصفهان)
- زهرا الكلباسي (طالبة في مرحلة الدكتوراه بفرع علوم القرآن والحديث بجامعة إصفهان)

تذكر الآية ٤٤ من سورة ص حلف النبي أيوب وتؤكد تنفيذها. وقد ذكر المفسرون أنَّ هذا الحلف كان لرجز زوجته لأن يضربها مائة جلدة. وقد أدت محبة أيوب إياها إلى الندم وقرر في نفسه أن يحث القسم. ولكن الله ربّه كلّفه وفاء عهده والعمل بحلفه. وتعظيمًا لصبر أيوب وزوجته خفف الله الحكم وأمره أن يأخذ ضغثًا ويضربها به، إلا أنه ليس في الآية ضمير مؤنث ولا ما يدلّ على ماهية الشيء الذي يضرب به، فلذلك لا نستطيع أن نحمل الآية على الضرب. ومن المفسرين من استندوا إلى الروايتين المنسوبتين إلى الإمام الصادق عليه السلام لرفع الإيهام عن الآية إلا أنه لا يعتمد بهما لضعف الإسناد والدلالة والمخالفة لمباني الشيعة في عصمة الأنبياء وغيرهم فسروا القرآن بأرائهم التي لا دليل لها من العقل والنقل. وأخيرًا تبين عبارة «ولا تحنث» صعوبة تطبيق القسم ومستندًا إلى السياق الامتنائي في الآيات ٤١ إلى ٤٤ نقول إنّ الله خفف الحكم على نبيّه أيوب ودفع عنه العسر ومنعه عن حنث القسم وهذه هي الرحمة الرابعة من الله تعالى له. ولذلك نرى أنّه أشير إلى غرض القصة إجمالاً وهو ذكر ألطاف الربّ للصابرين.

المفردات الرئيسية: زوجة أيوب، حلف أيوب، ضغث، ولا تحنث، فاضرب به.

دراسة ونقد الترجمة الفارسيّة لآيات الأحكام

في القراءات المترجمة إلى الفارسيّة

- جواد المعين (ماجستير في فرع علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسى بمشهد)
- محمد على الرضائي الكرمانى (أستاذ مشارك بجامعة فردوسى بمشهد)

دراسة ونقد الترجمة الفارسية للقرآن الكريم من المباحث التي برزت في البحوث القرآنية في العقود الأخيرة. هناك قريب خمس مائة آية في القرآن الكريم تخص الأحكام الشرعية والتي سميت بآيات الأحكام. يلزم للمترجمين الانتباه والدقة في ترجمتها إلى الفارسية. هذا المقال يدرس ترجمة ست آيات من آيات الأحكام في اثنتي عشرة ترجمة (من المترجمين المعاصرين هم: الآيتي، إلهي القمشي، الأنصاري، اليهودي، حرّمشاهي، الرضائي الإصفهاني، الشعرائي، الصادقي التهراني، فولادوند، المشكيني والمكارم الشيرازي) ويراجع في نقدها كتب اللغة والتفسير وآيات الأحكام ويجعل البحث في القسمين: آيات العبادات وآيات المعاملات. وهذه الدراسة تبين أن السياق

فى آيات الأحكام يكون نوعًا خاصًا لا يسمح للمترجم أن يفهمه إلا أن يكون عنده علمًا من الفقه فلذلك نرى فى الترجمات القرآنية الأخطاء والزلات للمترجمين .

المفردات الرئيسة: ترجمة القرآن، نقد الترجمة، آيات الأحكام، آيات العبادات، آيات المعاملات.

مدى الاختلاف فى مصاحف الأمصار وأسبابه

□ محسن الرجبي القدسي (طالب فى مرحلة الدكتوراه بفرع علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسي)

□ سيد كاظم الطباطبائي (أستاذ بجامعة فردوسي بمشهد)

□ مرتضى الإيرواني النجفي (أستاذ مشارك بجامعة فردوسي بمشهد)

ذكرت للقرنين الثانى والثالث الهجريين ثمانية كتب ورسائل فى موضوع اختلاف مصاحف البلاد والأمصار (العراق والشام والحجاز) ولم تصل هذه الكتب إلينا بعد ولكن نقل محتوياتها وانعكس فى المراجع التالية التى تبحث عن القراءات ورسم المصاحف. والاختلاف فى كيفية كتابة المصاحف ينقسم إلى قسمين: القسم الأول ما لم يؤد إلى الاختلاف فى القراءة نحو رسم الياء أو عدم رسمها فى كلمة «اتنوني / اتنون» والثانى ما أدى إلى الاختلاف فيها نحو زيادة حرف أو حذفها أو تبديلها أو إضافة «من» فى مورد وحذف «ثم» فى مورد آخر ومجموع هذه الاختلافات فى القسم الثانى يبلغ ٥٤ اختلافًا. وليست إلى حد الآن نظرية جامعة تجمع الأسباب لهذه الاختلافات ومتى بدأت وكم أثر فى القراءات أو كم تأثر منها. وأكثر المتقدمين على أن هذه الاختلافات وزعت فى مصاحف الإمام بأمر من الخليفة الثالث عثمان (م ٣٥ ق.) ولكن روايات جمع القرآن فى عصر عثمان خالية من هذا وأنه يخالف أيضًا غرضه فى توحيد المصاحف وهو اتحاد الأمة الإسلامية.

المفردات الرئيسة: رسم المصحف، تاريخ القرآن، القراءات السبعة، القراء السبع، كتابة القرآن، اختلاف القراءة.

الأدوات اللفظية لمعرفة وحدات النزول فى القرآن الكريم

- محمد خامه گر (أستاذ مساعد بمعهد العالى للعلوم والثقافة الإسلامية)
- جواد سلمان زادة (طالب فى مرحلة الدكتوراه بفرع علوم القرآن والحديث بجامعة مازندران)

كان نزول القرآن نوعين: تدريجي ودفعي. والنزول التدريجي هو أن ينزل على النبي المكرم في كل مرة حصّة من القرآن الكريم. وكلّ حصّة كانت تنزل في وحي قرآني واحد نسميها وحدة في النزول وكانت لنزول هذه الوحدات في كل مرة غرضًا خاصًا تقتضيه ظروف مجتمع النزول وتناسب مع الغرض القرآني وهو الهداية. فرى أنّ كشف هذه الوحدات تساعد تبين الغرض من نزولها. ولمعرفة وحدات النزول أساليب مختلفة وأدوات متعدّدة ولكنّ الأسلوب الأصيل في معرفة هذه الوحدات هو أسلوب علم اللغة. هذا الأسلوب يستخدم أدوات مختلفة مثل الأدوات اللفظية والدلالية واللفظية - الدلالية، لمعرفة وحدات النزول. هذا المقال يدرس ويبين الأدوات اللفظية التي تساعد لمعرفة وحدات النزول وتحدّد ثغور نزول الآيات القرآنية.

المفردات الرئيسة: وحدة النزول، منهجية معرفة الوحدات، الأدوات اللفظية، نزول القرآن.

Keywords: *Rasm al-mushaf, The history of the noble Quran, The seven Qira'at , The seven reciters of the noble Quran, Transcribing (kitabab) of the holy Quran, The differences of Qira'at.*

The Verbal Tools of the Knowledge of the Units of the Revelation of the Holy Quran

- *M. Khamegar (Assistant professor at Islamic Sciences & Culture Academy)*
- *Javad Salmanzadeh (A PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*

The revelation of the noble Quran has been in two manners: gradually and suddenly. The gradual revelation of the noble Quran has been in this way that every time a part of the noble Quran was revealed to the holy prophet. Every part of the noble Quran which is revealed to the holy prophet is a unit of the revelation. The revelation of these units in every Quranic revelation has been purposeful and meaningful (consequential) which they have been defined based on the necessity of the circumstances of the revealed union and the guidance purpose of the noble Quran. Therefore, the exploration of theses revealed units is a prior act for determining the goal of its revelation. The units of the revelation can be known through the different methods and with different tools. But the most original method to know the units of the revelation is lingual method. This method uses the different tools such as verbal, semantic and verbal-semantic. This research tries to present the verbal tools which the units of the revelation can be identified by them in order to determine the limit and boundary of the revelation of the Quranic verses.

Keywords: *The unit of the revelation, The revelation of the holy Quran, The method to know the revelation of the noble Quran, Verbal tools.*

Differences between the Masahif of al-Amsar and Its Reasons

□ *Mohsen Rajabi Ghodsi (A PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*

□ *Seyyed Kazem Tabatabaei (Professor at Ferdowsi University)*

□ *Morteza Irvani Nadjafi (Associate professor at Ferdowsi University)*

In the 2nd and 3rd centuries AH, it is mentioned 8 books with the subject of the differences of the masahif of al-amsar (Iraq, Sham-Syria- and Hijaz). Although these books have not conveyed us but their subjects (subject matter) is presented (reflected) in the next sources of the science of rasm al-mushaf and qira'at (the method of recitation of the holy Quran). The differences of the rasm-ul-khat (scripts) of the masahif of al-amsar can be divided in to two types: a. the differences do not cause the differences in qira'at (the method of recitation of the holy Quran) like record of “ی” or absence of it in the word of “اتون”/ “اتونی” b. the differences cause the differences in qira'at (the method of recitation of the holy Quran); it includes the omitting or adding a letter or replacing a letter with the another one . The whole differences in the 2nd type are 54 cases. By now, there is no comprehensive point of view about its reason, time of its revelation and its effects on qira'at (the method of recitation of the holy Quran) or its impressionability from qira'at. Most of the ulama of mutaqaddimin (predecessors) believe that Uthman the 3rd caliph (c. 579 - 17 July 656) ordered to record them in the masahif of Imam but there is not this subject in the traditions (revayah) of collecting the noble Quran at the period of Uthman and from the other side, this work is in conflict with (contradicted) Uthman's purpose to unite the Umma (Muslim community) in a single mushaf.

The critique and study of the Persian translations of the noble Quran is one of issues which it has been considered in the Quranic research field over the past few decades. For about five hundred Quran verses are relating to legal rulings (the legal rules - hukm or ahkam al-Shari`ah-) which are known āyāt al-aḥkām or jurisprudential ordinances (the Quran verses of the rules), it makes the necessity of attention and accuracy of the Quran translators inclined to the circumstances and truthfulness of the Quran translations. This paper has studied the method of the translation of the six verses of āyāt al-aḥkām or jurisprudential ordinances with considering the important dictionaries, Quran exegeses, āyāt al-aḥkām or jurisprudential ordinances and etc. in twelve contemporary Persian translations of the noble Quran (Ayati, Elahi Qomshei, Ansari, Behboudi, Khoramshahi, Rezaei Esfahani, Sh'arani, Sadeqi Tehrani, Fooladvand, Meshkini and Makarem) in two sections: either ibadat (acts of ritual worship such as prayer or fasting, ...) or muamalat (acts involving interaction and exchange among people such as sales and sureties). It has been revealed that the structure of āyāt al-aḥkām or jurisprudential ordinances is a type that the Quran translators without the science of the Islamic jurisprudence (fiqh) cannot present accurate translations. Therefore, some Persian translations are inaccurate (fault).

Keywords: *The translations of the noble Quran, The criticism of translation, Āyāt al-aḥkām or jurisprudential ordinances (the Quran verses of the rules), Muamalat ordinances, Ibadat ordinances.*

the ordinance (hukm) to one slash with a bundle of 100 branches of wheat. But it does not contain a feminine pronoun and the nature of the beaten thing is not obvious. Therefore, the verse should not be interpreted that she has been beaten by the prophet Ayyub (Job). Some Exegetists have adduced two Islamic traditions (which have been attributed to Imam Sadiq (pbuh) to clarify this ambiguous while theses Islamic traditions cannot be reliable for the weakness of narrators (the Chain of Transmission or sanad) and the text of the hadith (matan) or conflicting bases of Shiite (Shi'ite, Shi'a, Shia) and infallibility of the prophets. The other attitudes are the eixegesis (the interpretation of a text by reading into it one's own ideas) and not having reasoning or narrating proofs. At last the phrase "لا تَحْنُثْ" (do not break your oath) has revealed the difficulty of executing the oath and with the evidence of the context of the verses 41 to 44 it can be counted that mitigation of punishment is the 4th mercy and kindness of God toward his prophet thereby removing hardship (difficulty) and being not breaking the oath. Therefore the aim of the story is to state the favors of God to the patient which it has been implied in summary.

Keywords: *Ayyub's wife, The oath of Ayyub, A bundle of branches, Do not break (your oath), Strike therewith.*

The Critique of the Persian Translation of Āyāt al-aḥkām (Verses of the Rules) in the Persian Translations of the Noble Quran

- Javad Moein (*An M.A of the Quran Sciences & Hadith*)
- Muhammad Ali Rezaei Kermani (*Associate professor at Ferdowsi University*)

meaning of Al-Wujuh wa al-Naza'ir or at least it has not been recorded for and conveyed posterity. This created disunity among posterity about their intended meaning of Al-Wujuh wa al-Naza'ir and because of the definition of the second group which Suyuti is the most famous of all has been misunderstood it causes to multiply (increase) the different opinions and divergence about it. Now today's readers confront variety of definitions and different and inharmonious notions that they do not know which are correct. This research with descriptive- analytic method tries to shed light on it and according to the authors' opinion; the correct definition belongs to Suyuti and his followers; of course with the notion which this writing has achieved.

Keywords: *Wujuh, Naza'ir, The meanings of the noble Quran, The words of the Quran.*

The Critique and Examination of the Attitudes of the Noble Quran Exegetists in the Exegesis of the 44th Verse of Surat Sad (Saad)

□ *Amir Ahmad Nejad (Assistant professor at University of Isfahan)*

□ *Mahdi Motie (Associate professor at University of Isfahan)*

□ *Zahra Kalbasi (A PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*

The 44th verse of the Surat Sad declares the oath of the prophet Ayyub (Job) and God's emphasis to its implementation. Exegetists believe that the oath of the prophet Ayyub (Job) is punishing his wife by 100 lashes. Loving his wife made him regret and decided to break the oath. But God ordered him to fulfil his promise and for glorifying his patience and his wife, God decreased

method which is called the psychological operations. This research follows to answer this question that it is possible to achieve this Quran method in this facing. The noble Quran with using language and speech tools in influencing Jewish addressees applies some methods which are like the tactics of the psychological operations (PSYOP) such as the enlightenment tactics, continuity and frequency, fear and fascinating and etc. it is also possible to determine in some cases the Quranic statement in the form of the psychological operations (PSYOP) secretly or manifestly.

Keywords: *The noble Quran, The psychological operations (PSYOP), Threat, The Jews, Tactics.*

An Approach to the Definition of al-Wujuh wa al-Naza'ir (Polysemy) from the View of the Researchers of the Noble Quran

- *Ali Tamasoki Bidgoli (A PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*
- *S. Ali Akbar Rabie Nataj (Associate professor at University of Mazandaran)*
- *Seyyed Muhsen Mousavi (Assistant professor at University y of Mazandaran)*

Al-Wujuh wa al-Naza'ir (Polysemy) is one of the branches of the Quranic sciences which is originated from the exegesis (tafsir) of the noble Quran and it is revealed in the shape of the subjectivity writings in this course. The authors in this note which is to some extent named Al-Wujuh wa al-Naza'ir (Polysemy) have collected words with multiple meanings (polysemy) and their meanings and synonyms (words with different spelling and pronunciation but having the same meaning). But none of them made clear (obvious) their

the all 30 traditions have harmony with the Quranic evidences and through the objective and concrete samples, it presents the agreement of the tradition with the holy Quran it also clarifies a new method for examining the Islamic traditions with the noble Quran which it sets out the Quran verses and establishes relation between them, it finds the agreement of the Islamic tradition with the noble Quran. This harmony sometimes advances toward the details of the Islamic traditions.

Keywords: *The criticism of Hadith, Tafsir al-Asari, Examining the Islamic traditions with the noble Quran, The agreement of the tradition with the holy Quran, Usul al-Kafi, Gratitude (shukr).*

The Methodology of the Psychological Operations of the Noble Quran in Confrontation with the Jews

□ *Bibi Zainab Hosseini*

□ *Assistant professor at Yasouj University*

Some of the Quran verses are about the Jewish people. The Jewish people had a hostile relationship with Muslims. Some of the Quran verses state that such hostile meeting (conduct) has not limited to the early of Islam and by now it has been continued. What has been seen in the noble Quran relating to the confrontation of the Jews at the time of the holy prophet is compatible to the tendency of the contemporary Jewish extremism such as Zionists or every nation which has blameworthy features, cruelty and superiority over other nations. The noble Quran with a specific method confronts this special enemy. It has similarity and dissimilarity with the contemporary

revelation at the time of the revelation and the compilation of the mushaf gradually and day-by-day, the content of these adduced traditions are comprised. The result shows that the indications of the traditions on the arrangement of the mushaf of Imam Ali (pbuh) based on the order of the revelation is a possibility beside the other possibilities; therefore, reasoning with these evidences to prove the mentioned claim is incomplete and vitiated. Then, it is not revealed the way of arrangement and order of the revelation of the mushaf of Imam Ali (pbuh) and its knowledge has been given to Ahl al-Bayt (the holy family of the Prophet Muhammad) who are its heirs.

Keywords: *The chronological order of the revelation, The mushaf of Imam Ali (pbuh), The traditions of the mushaf, The holy Quran at the time of the revelation.*

Gratitude (Shukr) Chapter of Usul al-Kafi in Comparison with the Noble Quran

□ Hasan Kharaghani (Assistant professor at Razavi University)

□ Seyyed Mahdi Khodaei (An M.A of the Quran Sciences and Hadith)

The noble Quran is the profoundest document which it has been left from the prophethood of Muhammad (pbuh) (the messengership). Therefore both the explicitness of intellect and narration of the prophet refer to the holy Quran as the most important criteria and source to criticize the other religious language. This note tries to examine the Quranic evidences of the gratitude chapter of Usul al-Kafi in order to reveal the amount of the compatibility of these traditions with the Quranic proofs. Meanwhile this research shows that

Abstracts

Analysis of the Shi'ite Traditions over the Chronological Order of the Revelation of the Mushaf of Imam Ali (pbuh)

□ *Muhammad Ali Tajari (Assistant professor at University of Qom)*

□ *Muhadethe Mughimi Nejad (A PhD student of Comparative Exegesis)*

The attitude of the mushaf of Imam Ali (pbuh) according to the chronological order of the revelation is an old belief among the most of the shi'a scholars and being reasoned by the reasoning or narrating proofs. In this note, the Shi'ite Traditions have been adduced by the Shi'a researchers to prove it. Being collected and compiled the mushaf based on the revelation of the Quran by Imam Ali (pbuh). Being compiled the mushaf by Imam Ali (pbuh) according to the revelation of the holy Quran, teaching of the noble Quran based on the

Table of contents

Researches:

Analysis of the Shi'ite Traditions over the Chronological Order of the Revelation of the Mushaf of Imam Ali (pbuh)/ Muhammad Ali Tajari & Muhadethe Mughimi Nejad	3
Gratitude (Shukr) Chapter of Usul al-Kafi in Comparison with the Noble Quran Hasan Kharaghani & Seyyed Mahdi Khodaei	31
The Methodology of the Psychological Operations of the Noble Quran in Confrontation with the Jews/ Bibi Zainab Hosseini	61
An Approach to the Definition of al-Wujuh wa al-Naza'ir (Polysemy) from the View of the Researchers of the Noble Quran Ali Tamasoki Bidgoli & Seyyed Ali Akbar Rabie Nattaj & Seyyed Muhsen Mousavi	89
The Critique and Examination of the Attitudes of the Noble Quran Exegetists in the Exegesis of the 44 th Verse of Surat Sad (Saad) Amir Ahmad Nejad & Mahdi Motie & Zahra Kalbasi	111
The Critique of the Persian Translation of Āyāt al-aḥkām (Verses of the Rules) in the Persian Translations of the Noble Quran Javad Moein & Muhammad Ali Rezaei Kermani	133
Differences between the Masahif of al-Amsar and Its Reasons Mohsen Rajabi Ghodsi & Seyyed Kazem Tabatabaei & Morteza Irvani Nadjafi	163
The Verbal Tools of the Knowledge of the Units of the Revelation of the Holy Quran Muhammad Khamegar & Javad Salmanzadeh	191

Translation of Abstracts:

Arabic Translation/ Yaqub Khavari	207
English Translation/ Ali Borhanzahi	222