

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- تحلیل و بررسی روایات تفسیری دربارهٔ عبدالله بن سلام / زهرا کلباسی و امیر احمدنژاد ۳
- داستان شعیب عَلَيْهِ السَّلَام در قرآن و عهد قدیم / عباس اشرفی و مریم پیروان ۳۷
- رهیافتی زبان‌شناسانه به موضوع «مسّ شیطانی» در قرآن کریم / بی‌بی‌زینب حسینی ۵۵
- بررسی مقابله‌ای تحلیل سیاق سورهٔ «نبا» در تفسیر المیزان و یافته‌های زبان‌شناسی معاصر
- الخاص ویسی و فاطمه دریس ۸۱
- تفاوت تعبیر در آیات مشابه قرآن بر پایهٔ تخطی از اصول همکاری گرایس
- مهدی حبیب‌اللهی و محمدرضا ستوده‌نیا و مهدی مطیع ۱۰۹
- معناشناسی لفظ «نساء» در آیهٔ ۶۱ سورهٔ آل عمران / سیدحسین سیدموسوی ۱۴۳
- روش‌شناسی قرآنی سِرِّ الإسراء در استنباط آموزه‌های عرفانی و اخلاقی مأثور / مصطفی همدانی ۱۶۱
- نقد و بررسی روش آماری در تاریخ‌گذاری قرآن / منصور پهلوان و ابراهیم اقبال و محمدعلی حیدری مزرعه‌آخوند ۱۸۵

تَرْجُمَةُ حِكْمَةِ الْأَهْلِ

- ترجمهٔ عربی (موجز المقالات) / حمید عباس‌زاده ۲۰۷
- ترجمهٔ انگلیسی (Abstracts) / علی برهان‌زهی ۲۲۲

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقاله‌ارسالی 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، ۲-۱، ...، ۱-۲، 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 پراکنش به صورت (نام خانوادگی، 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 پراکنش (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
- ترتیب منابع:
- 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.
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- 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.
- ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی <www.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق رایانامه <razaviunmag@gmail.com> امکان‌پذیر است.
- اصول اخلاقی مجله**
- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آن‌ها در تدوین مقاله است و لذا تعیین نام مسئول مقاله و نیز رعایت عدم وجود اسامی غیر مرتبط ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و ... مقاله، سهم عمده را بر عهده دارد و نیز مسئولیت هر گونه ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده وی می‌باشد.
- حقوق نویسندگان و داوران**
- اطلاعات شخصی نویسندگان برای عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه بوده و از آن محافظت می‌شود.
- داوری مقالات توسط داوران، بدون اطلاع از نام نویسندگان انجام می‌گردد.
- نام داوران مقاله، محفوظ است و به هیچ عنوان در اختیار نویسندگان قرار داده نمی‌شود.
- قانون کپی‌رایت**
- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری به طور همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ‌شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد قابل قبول است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.

تحلیل و بررسی

روایات تفسیری دربارهٔ عبدالله بن سلام*

- زهرا کلباسی^۱
- امیر احمد نژاد^۲

چکیده

بر پایهٔ روایات صحابه و تابعان و آرای مفسران، ابن سلام از احبار یهود که اوایل هجرت مسلمان شد، در ۱۷ فقره از آیات، مورد تجلیل واقع شده که در برخی شأن نزول و در برخی مصداق آن پنداشته شده است. لیکن این اقوال از جهات گوناگون همچون تعدد آیات شأن نزول برای یک واقعه، مکی بودن بسیاری از آیات تجلیل و مدنی بودن ایمان ابن سلام با عنایت به مردود بودن این قسم از آیات مستثنا، نقل برخی روایات از سوی خود ابن سلام و تجلیل از او در کنار کعب الاحبار، محدود بودن روایات تفسیری اصحاب و فقدان روایات تجلیل از ابن سلام به نقل از معصومان علیهم السلام، موجب سست شدن این اقوال گردیده است. از دیگر سو با استناد به گزارش‌های تاریخی که از تلاش حاکمیت برای

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (zahrakalbasi@gmail.com).

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (نویسندهٔ مسئول)
(amirahmadnezhad@hotmail.com).

فضیلت‌تراشی برای برخی عناصر همگام با خلفا همچون ابن سلام به منظور کاهش مقبولیت حضرت علی خبر می‌دهد، وضع این روایات پس از دوران پیامبر ﷺ آشکار می‌گردد.

واژگان کلیدی: ابن سلام، روایات تفسیری، شأن نزول، مفسران.

مقدمه

تأمل در آیات، چنددستگی مخاطبان آن را به وضوح عیان می‌سازد؛ مخاطبانی که گستره عظیمی از وارستگان تا عنودترین مشرکان را در بر گرفته‌اند. در این میان، موحدان دیگر ادیان الهی از جمله اهل کتاب معاصر پیامبر نیز سهم قابل توجهی از آیات را به خود اختصاص داده‌اند. بخشی از این آیات به تجلیل از ایمان اهل کتاب پرداخته (ر.ک: اعراف/ ۱۵۷؛ قصص/ ۵۴-۵۲؛ اسراء/ ۱۰۷-۱۰۹) که به سبب ترسیم مناسبات راهبردی پیامبر با موحدان معاصرش در مکه^۱ و مدینه، از دیرباز مورد توجه مفسران قرار گرفته است؛ چنان که ذیل بسیاری از این آیات شأن نزولی وارد گشته و یا مصادیقی از مؤمنان اهل کتاب معرفی شده که از جایگاه اهل کتاب در تقویت و حمایت از نهاد نوپای اسلام یا تضعیف آن پرده برمی‌دارد. اما یکی از زوایای برجسته در بررسی روایات ذیل این آیات، اشاره به فردی معین ذیل همه فقراتی است که به تجلیل از ایمان و تقوای اهل کتاب پرداخته است. چنان که همواره عبدالله بن سلام شخص محوری در تجلیل از اهل کتاب در لسان آیات مورد اشاره بوده است؛ امری که موجب شده مفسران بیش از ۳۰ آیه را در شأن این یهودی مسلمان‌شده بیان نمایند که خود در نگاه نخست می‌تواند از منزلت والای او نزد امت پیامبر ﷺ خبر دهد؛ منزلتی که وی را همپای صدیق‌ترین یاران پیامبر ﷺ می‌سازد. اما از زاویه دیگر، این همه آیات در شأن ابن سلام می‌تواند نمایانگر جایگاه حیاتی او در تقویت نظام حاکمه و از سویی در معرض انتقاد بودن شخصیت او باشد. لذا در این مقاله کوشش شده تا با ارائه گزارشی از منقولات تفسیری ذیل آیات مرتبط با وی، و بررسی ابعاد محتوایی و سندی آن‌ها و ضمیمه کردن نقاط عطف شخصیت ابن سلام در تاریخ و دیگر روایات پیرامون وی در لسان اهل

۱. برای مشاهده مناسبات پیامبر ﷺ با اهل کتاب در مکه، به مقاله «نقد و بررسی دیدگاه مفسران در خصوص تعامل پیامبر ﷺ با اهل کتاب در مکه» از همین نویسندگان، چاپ‌شده در مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث دانشگاه تهران، در تاریخ بهار ۱۳۹۴ رجوع فرمایید.

حدیث، به داوری درباره شخصیت و منزلت دینی او از نگاه آیات وحی پرداخته شود. در این راستا، در منابع تاریخی به کتب تراجم و سیره‌نگاری، و در منابع تفسیری به آثار متقدم رجوع شده است. همچنین مقصود از روایت در این مقاله، منقولات تفسیری است که از صحابه و یا تابعان کبار به عنوان شأن نزول یا تفسیر مصداقی آیات نقل گردیده است. از این رو هر گاه مراد از روایت، قول معصوم باشد، قرینه‌ای برای آن ذکر می‌گردد، وگرنه استفاده از روایت، نشانی از انتساب آن به معصوم نخواهد داشت.

۱. گذری بر نقاط عطف زندگی عبدالله بن سلام

هرچند در متون کهن تاریخی - اسلامی می‌توان به نسب‌شناسی کامل ابن سلام پی برد، در این مجال فشرده، تنها به زندگی‌نامه موجز او پرداخته می‌شود.^۱ مورخان نام وی را عبدالله بن سلام نامیده‌اند که پس از اسلام، پیامبر ﷺ نامش را از حصین به عبدالله تغییر داد. او را از نسل حضرت یوسف (ابن اثیر جزری، ۱۴۰۹: ۱۶۱/۳؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۹۲۲/۳؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱۰۳/۴) و مکئی به ابویوسف خوانده‌اند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۳۸۲/۷) که از بنی قینقاع و هم‌پیمان با القواقله از قبیله خزرجیان بوده است (بغوی، ۱۴۲۱: ۱۰۲/۴). غالب تاریخ‌نگاران، زمان مسلمان شدن ابن سلام را در بدو ورود پیامبر ﷺ به مدینه و سال نخست هجرت دانسته‌اند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱۰۳/۴؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۹۲۱/۳؛ ابن اثیر جزری، ۱۴۰۹: ۱۶۰/۳؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۷/۱، مقدمه). وی در همان مدینه در سال ۴۳ ق. مقارن با ایام خلافت معاویه نیز درگذشته است (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۹۲۱/۳؛ ابن اثیر جزری، ۱۴۰۹: ۱۶۱/۳). ماجرای گرویدن ابن سلام به اسلام و سؤالات متعدد او از حضرتش که به مسائل ابن سلام شهرت یافته (مفید، ۱۴۱۳: ۴۲-۵۱)، نخستین گزارش‌های تاریخی از او در زمان پیامبر ﷺ را شکل داده است. پس از آن تنها ردّپای او را در جنگ‌های دوران پیامبر ﷺ در مقابله با بنی‌نضیر می‌توان مشاهده کرد. ابن حجر در ترجمه ابولیلی المازنی چنین نوشته که پیامبر ﷺ وی و ابن سلام را برای قطع درختان نخل بنی‌نضیر مأمور کرد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۲۹۸/۴). سومین گزارش از

۱. برای مشاهده تفصیلی زندگی‌نامه و اطلاع از نسب‌شناسی ابن سلام به مقاله بازخوانی شخصیت تاریخی ابن سلام از همین مؤلف رجوع نمایید.

ابن سلام نیز با حوادث شورش علیه عثمان گره خورده است. مورخان گزارش‌های متعددی دربارهٔ دفاع ابن سلام از عثمان نقل کرده‌اند که در پایان به تفصیل خواهد آمد (ابن اثیر جزری، ۱۴۰۹: ۱۶۰/۳-۱۶۱؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱۰۴/۴). وی در دوران خلافت امام علی علیه السلام با تعداد معدودی از بیعت با حضرتش سر باز زد (طبری، ۱۹۶۷: ۴۳۰/۴؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۷: ۲۲۶/۷)، با خروج حضرت از مدینه مخالفت کرد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱۰۳/۴-۱۰۴) و از جنگ جمل کناره‌گیری کرد (حسینی بحرانی، ۱۴۱۶: ۹۳/۳).

۲. گزارش آیات تجلیل از عبدالله بن سلام

تأمل در روایات تفسیری منقول از صحابه و تابعان حاکی از آن است که در ۳۳ آیه که برخی مکی و برخی مدنی بوده، از ایمان عبدالله بن سلام به عنوان مصداق یا شأن نزول آیه یاد شده که در جملگی آن‌ها، موضع مثبتی نسبت به وی اتخاذ گردیده است. از این رو در این بخش، پاره‌های وحی بر اساس تقسیم جداگانه از آیاتی که ابن سلام شأن نزول یا مصداق آن‌ها واقع شده، تنظیم گردیده و ذیل هر فقره به منقولات تفسیری مرتبط با وی پرداخته شده است.

۱-۲. آیات شأن نزول

۱. سوره توحید

نخستین شأن نزول مرتبط با ابن سلام از نظر قاضی در ابتدای سوره توحید نقل شده که بر اساس آن، ابن سلام پس از پرسش دربارهٔ خداوند، مسلمان شد و ایمان خود را تا بعد از هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله مکتوم نگه داشت (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۵۹/۱۰؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۳۹۴/۱۰).

۲. آیه ۱۰ سوره احقاف

آیه ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنَّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ فَأَمَنَ وَاسْتَكْبَرَ ثُمَّ...﴾ (احقاف/ ۱۰) که از ایمان عالم یهودی به پیامبر صلی الله علیه و آله سخن گفته، از شاخص‌ترین آیاتی است که ابن سلام به عنوان شأن نزول آن مطرح شده است؛ چنان که طبری ۱۱ روایت تفسیری ذیل این آیه نقل نموده که جملگی بر مراد بودن ابن سلام در این آیه گواهی

داده‌اند (۱۴۱۲: ۸-۷/۲۶). لذا شهرت او در روایات ذیل این آیه، برخی مفسران را واداشته تا این آیه را از سیاق سورهٔ احقاف جدا کرده و به رغم دیگر آیات این سوره، مدنی تلقی نمایند؛ زیرا که ابن سلام در مدینه ایمان آورده و شرط شأن نزول واقع شدن ایمان او ذیل این آیه، نزول این فقره از وحی در مدینه بوده است (زرکشی، ۱۴۱۰: ۲۸۹/۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۹/۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۱۳/۲۱).

۳. آیهٔ ۴۳ سورهٔ رعد

در آخرین آیهٔ سورهٔ رعد، خداوند به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ امر فرمود تا خطاب به مشرکانی که رسالت وی را انکار می‌نمایند، چنین بفرماید: «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَ عِلْمِ الْكِتَابِ» (رعد/۴۳)؛ و کسانی که کافر شدند گویند که تو پیامبر نیستی. بگو: کافی است خداوند و کسی که علم کتاب نزد اوست، میان من و شما گواه قرار گیرد.

در این آیه، عالم به کتاب پس از خداوند، در جایگاه گواه و داور برای اثبات حقانیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تعیین شده است. روایات فراوانی در تعیین فرد مورد نظر وارد گردیده که گروهی از آن‌ها ابن سلام را مراد کلام الهی معرفی نموده‌اند. طبری ۷ روایت ذیل این آیه را به ابن سلام اختصاص داده است (۱۴۱۲: ۱۱۸-۱۱۹/۱۳). ابن عطیه اندلسی نیز ۷ نظریه ذیل این آیه مطرح نموده که قتاده و خود ابن سلام در دو روایت، این آیه را در وصف عبدالله بن سلام مطرح کرده‌اند (۱۴۲۲: ۳۲۰/۳). همچنین مفسرانی که رعد را مکی محسوب نموده و علم و گواهی ابن سلام را شأن نزول این آیه دانسته‌اند، این آیه را بر خلاف کل سوره، مدنی اعلام کرده‌اند تا با ایمان ابن سلام در مدینه متناسب گردد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۵۴/۱۹).

۴. آیهٔ ۲۳ سورهٔ آل عمران

در آیهٔ «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا صِيَامًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ تَوَلَّى فُرُوقَهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ» (آل عمران/۲۳)، به رغم آنکه یهودیان به سبب کتمان احکام الهی عتاب شده‌اند، از ابن سلام باز هم تجلیل گردیده است؛ زیرا وی دروغ‌گویی یهودیان در انکار حکم رجم را نزد پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برملا ساخت (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۲۲-۷۲۳/۲؛ فخرالدین رازی،

۱۴۲۰: ۱۷۸/۷). اما جالب آنکه در این روایت، ابن صوریایک یهودی خائن معرفی شده، در حالی که در روایاتی دیگر، از ابن صوریای در کنار ابن سلام ستایش شده است (طوسی، بی‌تا: ۴۳۰/۵؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۰۱/۱۷؛ ذیل یونس / ۹۴).

۵. آیه ۱۹۹ سوره آل عمران

در آیه ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ هُمُ الْمُجْرِبُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (آل عمران / ۱۹۹)، به آن دسته از اهل کتاب که به خداوند ایمان آورده و بر آنچه بر مسلمانان و بر خودشان نازل می‌شود، خاشع بوده و آیات الهی را به بهای ناچیز نمی‌فروشدند، وعده داده شده که نزد پروردگار پاداش خواهند داشت. در اینجا نیز از ابن سلام به عنوان یکی از احتمالات شأن نزول آیه یاد شده است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۴۶/۴؛ طوسی، بی‌تا: ۹۳/۳). ابن کثیر نیز هرچند ترجیح داده که معنای آیه را عام بگیرد، این توضیح را افزوده که چنین ویژگی‌هایی در یهودیان به ندرت یافت شده؛ به طوری که کمتر از ۱۰ نفر از آنان، مورد چنین تمجیدی واقع شده‌اند که ابن سلام یکی از آنان است. هرچند در میان مسیحیان تعداد بیشتری مورد هدایت واقع شده و در کلام الهی ستایش شده‌اند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۱۷۱/۲).

۶. آیه ۱۳۶ سوره نساء

در این آیه، مؤمنان فرمان یافته‌اند تا به خداوند و پیامبرش و کتابی که به وی وحی شده و کتاب آسمانی که پیشتر نازل شده است، ایمان آورند که البته در صورت تخطی به گمراهی مبتلا می‌شوند. از ابن عباس نقل شده که این آیه در وصف ابن سلام و برخی از اعضای خاندانش نازل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۹۱/۳-۱۹۲؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۴۰۱/۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۰۳/۲).

۷. آیه ۵۵ سوره مائده

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (مائده / ۵۵). در شأن نزول‌های آیه ولایت چنین آمده که ابن سلام با تعدادی نزد پیامبر ﷺ آمده و از اعراض یهود از آنان شکایت کردند. در این هنگام آیه ولایت نازل شد که پیامبر ﷺ بر

آنان تلاوت نمود. سپس بر اساس بسیاری از روایات به درب مسجد رسیدند که گدایی خارج شد و ماجرای گرفتن انگشتر از حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ در حال رکوع را بیان کرد. شیخ طوسی درباره پیوند میان ابن سلام و نزول آیه ولایت می نویسد:

خداوند ولایت خود، پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ را برای ابن سلام و دیگران، جایگزین اعراض قوم و قبیله معاند آنان نمود (بی تا: ۵۶۴/۳).

در نتیجه در ۷ فقره که ۳ مورد نخست آن در سور مکی و بقیه در سور مدنی واقع شده، ابن سلام شأن نزول بوده است.

۲-۲. آیات مصداق

۱. آیه ۱۵۹ سورة اعراف

این آیه از گروهی از امت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ یاد کرده که دیگران را به مسیر هدایت رهنمون می سازند و با عدالت رفتار می کنند. شیخ طوسی احتمال داده که مقصود از قوم شایسته حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ، کسانی همچون ابن سلام و ابن صوریا باشند که به پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ایمان آورده اند (همان: ۶/۵).

۲. آیه ۱۹۷ سورة شعراء

آیه «أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (شعراء/ ۱۹۷) در احتجاج با مشرکان می فرماید: آیا علم بنی اسرائیل نشانه و آیتی بر حقانیت قرآن نیست؟ در قولی از ابن عباس و ابن مسعود و مجاهد، مقصود از علمای بنی اسرائیل، عبدالله بن سلام بیان شده است (همان: ۶۳/۸؛ طبری، ۱۴۱۲: ۶۹/۱۹؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۲۴۳/۴).

۳. آیه ۵۴ سورة قصص

آیه «أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرْتَبَيْنِ مِمَّا صَبَرُوا وَوَدُّوا رُؤُوسَهُمْ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةِ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (قصص/ ۵۴)، به گروهی از اهل کتاب که بر اساس آیات پیش، به ادیان خود التزام داشته و با نزول قرآن مسلمان شده اند، بشارت پاداش دو برابر داده است. برخی مفسران بدون ذکر روایتی، از سلمان فارسی و ابن سلام به عنوان مؤمنان ستایش شده این آیه نام برده است (طبری، ۱۴۱۲: ۵۶/۲۰-۵۷؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۲۹۲/۴).

۴. آیه ۱۰۷ سوره اسراء

آیه ﴿قُلْ آمَنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُثَلَّى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾ (اسراء / ۱۰۷) که به همراه دو آیه بعد از آن، اهل کتاب مسلمان شده را با عباراتی کم نظیر تجلیل نموده، چهارمین فقره وحی است که عبدالله بن سلام مصداق آن قرار گرفته است. در این آیات، خداوند در برابر سرکشی مشرکان، ایمان یا کفر آنان را یکی دانسته است؛ زیرا حقانیت کلامش، با ایمان عالمان اهل کتاب به آن مسجل گردیده است. برخی آیه را در وصف زید بن عمرو بن نفیل و ورقه بن نوفل و عبدالله بن سلام دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۶۸۸؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۱/۴۱۷).

۵. آیه ۹۴ سوره یونس

آیه ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْأَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ (یونس / ۹۴) به پیامبر ﷺ امر می‌فرماید که برای رفع تردیدش در مورد آنچه بر آن حضرت نازل شده، از اهل کتاب که پیشتر با کتاب‌های آسمانی مأنوس بودند، سؤال نماید. برخی مفسران مصداق اهل کتابی را که پیامبر ﷺ در صورت تردید موظف به پرسش از او شده، همچون آیات پیش گفته، ابن سلام دانسته‌اند (طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۱/۱۱۵؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۷/۳۰۱؛ طوسی، بی‌تا: ۵/۴۳۰).

۶. آیه ۱۳ سوره بقره

از آیه ۸ سوره بقره، منافقان به سبب دورویی مورد عتاب واقع شدند و از آنان دعوت شد تا همچون مؤمنان اسلام آورند. ولی آنان مسلمانان را سفیه خواندند و در پی آن عتاب دیگری را از پروردگار دریافت کردند. برخی مفسران مقصود از این منافقان را یهودیان دانسته‌اند و مسلمانانی را که ایمان آورده و یهودیان به پیروی از عملکرد آنان دعوت شده‌اند، ابن سلام معرفی کرده‌اند (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۱/۹۴؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۱/۱۵۴؛ بلخی، ۱۴۲۳: ۱/۹۰؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۱/۸۸).

۱. ﴿وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا وَعْدَرْتَنَا لَقُولُوا * وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَسْكُونُ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا﴾ (اسراء / ۱۰۸-۱۰۹).

۷. آیه ۷ سوره آل عمران

مقاتل بن سلیمان این آیه را خطاب به یهودیان دانسته و چهار کلمه «الم، المص، المر، الر» و مدت حاکمیت اسلام را از تشابهات یهود دانسته است. لذا گروهی از آنان که از هدایت اعراض کرده و در تردید به سر می‌برند از این تشابهات پیروی کرده و در پی کفر می‌روند. او مقصود از «ابتغاء الفتنة» را تلاش این دسته از یهودیان برای کشف زمان خاتمه یافتن حاکمیت اسلام معنا نموده و مقصود از علم خداوند به تأویل را نیز آگاهی از زمان حاکمیت اسلام تا قیامت و دوره‌ای که مسلمانان به فتنه دجال مبتلا می‌شوند دانسته است. سپس «واو» را استینافیه گرفته و مقصود از راسخان در علم را آگاهان به تورات همچون ابن سلام و اصحابش بیان کرده که خداوند قلوبشان را از لغزش حفظ کرده است (بلخی، ۱۴۲۳: ۲۶۴/۱).

۸. آیه ۱۱۰ سوره آل عمران

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَكِّرُ إِلَّا الْأُولَ الْأُولَاءِ﴾ (آل عمران / ۱۱۰). در این آیه پس از آنکه صفات امت برگزیده پیامبر بیان شده، پذیرش اسلام برای اهل کتاب نیز انتخابی بهتر توصیف شده و سپس گزارشی از آنان ارائه گردیده است که برخی مؤمن و اغلبشان فاسق‌اند. طبری مقصود از اهل کتاب مؤمن در این آیه را ابن سلام و برادرش و افرادی شبیه آنان که به اسلام گرویدند، معرفی نموده است (طبری، ۱۴۱۲: ۳۱/۴).

۹. آیه ۱۶۲ سوره نساء

آیه ﴿لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (نساء / ۱۶۲) درباره راسخان در علم از میان اهل کتاب و مسلمانان سخن گفته که به قرآن و کتاب آسمانی پیشین ایمان آورده، نماز را اقامه نموده، زکات را می‌پردازند و به خداوند و روز جزا ایمان دارند که به این افراد پاداش عظیم الهی عطا می‌شود. برخی ابن سلام و اصحابش را مصداق راسخان در علم بیان کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۵/۳؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۱۳۵/۲).

فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۶۴/۱۱).

در این قسم نیز ابن سلام در ۶ فقره مصداق آیات مکی و در ۴ مورد مصداق آیات مدنی بوده است.

۱۰. دیگر آیات

در پایان به دو دسته دیگر از آیات نیز می‌توان اشاره نمود:

نخست دسته‌ای که تجلیل کرده‌اند از اهل کتابی که بر کیش خود مانده‌اند اما با مسلمانان تعامل سازنده‌ای دارند که مقاتل بن سلیمان و یا بغوی آن را در وصف ابن سلام دانسته‌اند، در حالی که این مفسران دقت ننموده‌اند که ابن سلام در اوایل هجرت به اسلام گرویده و پیش از آن ارتباطی با پیامبر ﷺ در مکه نداشته است. لذا بنا بر اصول مسلم شریعت نمی‌توان وی را که شهادتین بر زبان جاری کرده، همچنان در زمره مصداقی اهل کتاب خوش‌نیت به حساب آورد. از این رو همه این آیات ذیل این شماره جمع شده و به اشارت از آن‌ها یاد می‌شود: بقره / ۷۸ (بلخی، ۱۴۲۳: ۱۲۰/۱)؛ آل عمران / ۷۶ (همان: ۲۸۵/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۱/۹)؛ نساء / ۴۷ (بغوی، ۱۴۲۰: ۴۶۱/۱)؛ مائده / ۱۳ (بلخی، ۱۴۲۳: ۴۶۲/۱)؛ مائده / ۶۷ (بغوی، ۱۴۲۰: ۶۸/۲)؛ اعراف / ۱۷۰ (همان: ۲۴۵/۲)؛ رعد / ۳۶ (همان: ۲۵/۳؛ بلخی، ۱۴۲۳: ۳۸۲/۲)؛ عنکبوت / ۴۶، ۴۷ و ۴۹ (بغوی، ۱۴۲۰: ۵۶۳/۳؛ بلخی، ۱۴۲۳: ۳۸۵/۳).

دوم آیاتی که یک یا دو مفسر در انتساب آن‌ها به ابن سلام و اصحابش متفرد بوده و دیگر بزرگان تفسیر همچون طبری، ابن عطیه، ثعلبی و طبرسی چنین دیدگاهی را بیان نکرده‌اند: بقره / ۲۰۸ (بلخی، ۱۴۲۳: ۱۷۹/۱؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۲۶۷/۱)؛ بقره / ۲۱۳ (بلخی، ۱۴۲۳: ۱۸۱/۱)؛ آل عمران / ۱۹ (همان: ۲۶۷/۱؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۴۲۰/۱)؛ اسراء / ۱۰۱ (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۹۷/۲)؛ سبأ / ۶ (بغوی، ۱۴۲۰: ۶۷۱/۳).

۳. نقد و بررسی روایات شأن نزول ذیل این آیات

۱-۳. تعدد آیات در وصف عبدالله بن سلام

نخستین نقد بر روایات تفسیری ذیل ۳۳ آیه‌ای که گذشت، کثرت آیاتی است که در

وصف ابن سلام ذکر شده است؛ زیرا غیر از امیر مؤمنان علی عَلَيْهِ السَّلَامُ که در جایگاهی منحصر به فرد قرار گرفته، برای هیچ یک از صحابیان مخلص و تأثیرگذار پیامبر، این همه آیات نازل نگشته و حتی این امتیاز بی نظیر برای خلفای سه گانه نیز نقل نشده است، در حالی که ابن سلام در قیاس با شخصیت‌های مؤثر در دوران پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، نه از ایمان بی نظیر برخوردار بوده و نه اقدام ویژه‌ای انجام داده است. بلکه تنها گام شاخص وی، ایمان به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بوده که در این زمینه یهودیان و مسیحیان دیگری نیز بوده‌اند که به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ایمان آورده و به حقانیت او اذعان کرده‌اند (ر.ک: مائده / ۸۳؛ قصص / ۵۳-۵۵). با این همه، آنگاه ضعف این روایات بیشتر خودنمایی می‌کند که ۴ آیه به عنوان شأن نزول ایمان ابن سلام معرفی شده است؛ آیاتی که از سوره توحید در سال‌های نخست نزول وحی تا آیه ۱۳۶ سوره نساء را که سال سوم تا ششم هجرت نازل شده (ابن عاشور، بی‌تا: ۴/۵-۶)، در بر گرفته است که این امری ناممکن است؛ زیرا اگر او در سال‌های ابتدایی مکه ایمان آورده باشد، روایات شأن نزول که ایمان او را تا یک دهه بعد ادامه داده‌اند، بی‌معنا هستند و اگر در سال‌های سوم تا ششم هجرت مسلمان شده باشد، روایاتی که بیشتر داستان ایمان او را ذیل برخی آیات مکی بیان نموده‌اند، جملگی مجعول‌اند.

۲-۳. ناقل بودن ابن سلام در برخی روایات

بنا بر رأی عالمان رجال، روایت مدحی که فردی در وصف خود بیان نماید، غیر قابل اعتماد است؛ زیرا که احتمال جعل آن قوی است (موسوی خویی، ۱۴۰۳: ۱/۳۵). این ضعف در ۵ روایت ذیل آیات ۱۰ سوره احقاف و ۴۳ سوره رعد که از ایمان و علم ابن سلام سخن گفته و وی را ستوده‌اند، مشهود است؛ چنان که ذیل آیه ۱۰ سوره احقاف، سه روایت از ابن سلام نقل شده که ناقل هر سه خود ابن سلام بوده و نزول آیه مذکور را در شأن خود دانسته است. لیکن افزون بر آنکه ناقل اصلی این روایات خود ابن سلام بوده، در دو روایت، ناقل بعدی نیز از اقوام ابن سلام (پسر برادر و نوه) بوده (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲: ۷/۲۶) و روایت سوم را نیز ابن مردویه از ابن سلام نقل کرده است که وی گفته آیه ۱۰ سوره احقاف و آیه ۴۳ سوره رعد در وصف من نازل گردیده است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۶/۳۹).

در مورد آیه ۴۳ سوره رعد نیز از سه روایت وارد شده، روایت اول از نوه ابن سلام و روایت سوم از ابن سلام نقل شده که وی این آیه را در شأن خود دانسته است (همان: ۶۹/۴).

۳-۳. مکی بودن برخی آیات و مدنی بودن ایمان ابن سلام

آسیب دیگری که روایات تفسیری مدح ابن سلام را سست ساخته، آن است که این منقولات ذیل ۹ فقره از آیات مکی نازل گشته، در حالی که بنا بر گزارشات تاریخی که پیشتر گذشت، ابن سلام در مدینه ایمان آورده است. لذا سخن گفتن از ایمان او در سال‌های پیش از هجرت بی‌معناست.

همین امر موجب شده که مفسران برخی از آیاتی را که روایات تفسیری در وصف ابن سلام ذیل آن‌ها وجود داشته، از سیاق سوره جدا کنند و مدنی قلمداد نمایند که در ادامه اشاره می‌گردد.

در حالی که برخی دیگر با استناد به سیاق آن دسته از سور مکی، آیات مذکور را نیز مکی تلقی کرده‌اند و برخی دیگر به صراحت روایات تفسیری مرتبط با ابن سلام ذیل آن آیات را مردود اعلام نموده و فرد دیگری را مراد آیه دانسته‌اند.

اما در واقع این تفاوت رویکرد مفسران فراتر از اظهار نظر درباره آیات مرتبط با ابن سلام بوده و به موضع آنان در خصوص پذیرش یا رد آیات مستثنا باز می‌گردد.

مقصود از آیات مستثنا، آیات مدنی در سوره مکی و آیات مکی در سوره مدنی است که البته در قرون اول و دوم هجری از این موضوع اثری در منابع دیده نمی‌شود. در قرن سوم نمونه‌های اندکی به وجود می‌آید و به تدریج در قرن چهارم و پنجم افزایش یافته و در قرن ششم و هفتم به اوج خود می‌رسد. از این رو در منابع تفسیری و علوم قرآنی از وجود ۱۹۷ آیه مدنی در سوره‌های مکی و ۲۶ آیه مکی در سوره‌های مدنی نام برده شده است (فائز، ۱۳۹۰: ۱۲۷/۸).

قرآن‌پژوهان نیز از دیرباز در قبال این آیات رویکردهای گوناگونی داشته‌اند. برخی همچون ابن عباس، قتاده، شعبی، ابوالعالیه، طبرانی، ابن ابی حاتم، ابن العربی و سخاوی، آیات مستثنا را که عمدتاً نیز در روایات اسباب نزول نقل شده، پذیرفته‌اند

(سیوطی، ۱۴۲۱: ۱/۷۹-۷۲).

برخی کلیت آیات مستثنا را رد کرده، اما آن را در موارد معدود و ویژه‌ای پذیرفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲/۱۸۵؛ رشید رضا، ۱۹۹۰: ۶/۲۸۴).

برخی نیز وجود آیات مستثنا اعم از مدنی و مکی را انکار کرده‌اند (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹: ۹/۳۹؛ معرفت، ۱۴۱۵: ۱/۱۶۹؛ نکونام، ۱۳۸۰: ۱۰۷؛ فائز، ۱۳۹۰: ۸/۱۲۷-۱۴۹). با این همه، مرور آرای مفسران ذیل چند آیه مورد مناقشه که در مکه نازل شده‌اند اما برخی به منظور پیوند زدن آن‌ها با ایمان ابن سلام، مدنی قلمدادشان کرده‌اند، به وضوح نمایانگر آن است که برای هیچ یک نمی‌توان استدلال درخوری یافت تا آن را لاقط در زمره معدود آیات مستثنا پذیرفته شده، مطرح کرد. این ادعا از مروری اجمالی بر این آیات که به ترتیب نزول چینش شده‌اند، هویداست:

الف) سوره توحید: قاضی معتقد است که این سوره در پاسخ به سؤال ابن سلام درباره خداوند نازل شده است که وی پس از نزول آن مسلمان شد و تا هنگام هجرت ایمان خود را مکتوم نگه داشت (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۰، ۸۵۹). ضمن آنکه این ادعای قاضی از جهات گوناگون قابل مناقشه است که در نقدهای بعدی بدان پرداخته می‌شود. گزارش او از ایمان مکتوم ابن سلام نیز قابل اتکا نیست؛ چرا که منابع معتبر رجالی عامه، ایمان ابن سلام را در سال نخست هجرت بیان کرده و نه تنها از اسلام مکتوم او پیش از این ایام سخن نگفته‌اند، بلکه کیفیت ایمان او را از زبان خود ابن سلام به گونه‌ای نقل کرده‌اند که برای نخستین بار پیامبر صلی الله علیه و آله را در مدینه ملاقات کرد و ویژگی‌های حضرتش را شناخت و به او آشکارا ایمان آورد (ابن اثیر جزری، ۱۴۰۹: ۳/۱۶۱؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۳/۹۲۲).

ب) آیه ۱۹۷ سوره شعراء و آیات ۵۲ تا ۵۴ سوره قصص: چنان که در گزارش این آیه گذشت، برخی اصحاب متقدم تفسیر با استناد به قول ابن عباس، مقصود از عالمان اهل کتاب را که در آیه ۱۹۷ سوره شعراء گواهی و علم آنان دلیلی بر حقانیت پیامبر صلی الله علیه و آله در برابر مشرکان بیان گردیده، ابن سلام دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا: ۶۳/۸؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۹/۶۹؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۴/۲۴۳)، همان گونه که طبری و ابن عطیه بدون نقل روایت تفسیری، آیات ۵۲ تا ۵۴ سوره قصص را در وصف عده‌ای از اهل کتاب

همچون سلمان فارسی و ابن سلام دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۵۶/۲۰-۵۷؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۲۹۲/۴). در این دو مورد نیز هنگامی که با استناد به گزارش تاریخ، ایمان ابن سلام در دوران پس از هجرت بوده و او در سال‌های رسالت پیامبر ﷺ در مکه هنوز اظهارنظری درباره اسلام نکرده، علم و آگاهی و ایمان او در هیچ یک نمی‌توانسته قرینه‌ای بر اثبات حقانیت پیامبر ﷺ در سال‌های مکه و استدلالی در برابر مشرکان باشد. لذا شأن نزول این آیات اقرار و گواهی گروهی دیگر از عالمان اهل کتاب در مکه بوده است.

ج) آیه ۱۰۷ سوره اسراء: طبری اقرار اهل کتاب در آیات ۱۰۷ تا ۱۰۹ سوره اسراء را به نوعی تحدی با کفار دانسته است؛ زیرا آنان از اسلام اعراض کرده و خداوند خطاب به آنان می‌فرماید: ایمان یا اعراض شما یکسان است؛ زیرا کسانی را که به عنوان مردان علمی و معیار تشخیص حق از باطل می‌شناختید، ایمان آوردند و حقانیت قرآن را ثابت نمودند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۲۰/۵). از این رو دروزه با تکیه بر این نکته چنین نتیجه گرفته که فارغ از اینکه سوره اسراء مکی بوده و این آیات نیز مکی است، همچنان که سیاق آن - که بر پایه جدال و اتمام حجت با مشرکان بنا نهاده شده، خود دلیلی دیگر بر ایمان این گروه از عالمان اهل کتاب در مکه است، این آیات و آیات ۵۲ تا ۵۵ سوره قصص بر یک گروه از اهل کتاب که مسلمان شدند، دلالت می‌نمایند (۱۳۸۳: ۳/۴۳۸-۴۳۹). لذا نمی‌توان اظهارنظر مفسرانی که این آیات مکی را درباره عبدالله بن سلام دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۶۸۸؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۱/۴۱۷)، درباره وی که در مدینه ایمان آورده، پذیرفت.

د) آیه ۹۴ سوره یونس: در این آیه نیز که بر مرجعیت علمی اهل کتاب صحه نهاده شده، برخی بدون ذکر سند ادعای خویش، مقصود از اهل کتابی را که پیامبر ﷺ مأمور شد تا از آنان درباره پیامبران گذشته سؤال نماید، ابن سلام، کعب الاحبار، ابن صورتیا و تمیم الداری دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا: ۴۳۰/۵؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۷/۳۰۱)، در حالی که طبرسی نزول این آیات را در مکه و ایمان ابن سلام و کعب الاحبار و تمیم الداری را در مدینه دانسته و از این رو انطباق این فقره از وحی با این گروه را ناصواب شمرده است (۱۳۷۲: ۵/۲۰۱).

ه) آیهٔ ۲۰ سورهٔ انعام: این آیه با محوریت عتاب یهودیان است که مفسران دربارهٔ زمان نزول آن اختلاف نموده‌اند. برخی با این تصور که کارشکنی یهود پس از هجرت آغاز شده، این آیه را مدنی پنداشته‌اند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۵۰۱/۱۲؛ دروزه، ۱۳۸۳: ۷۵/۴)، در حالی که این مدعا با استناد به قراین متعدد قرآنی و تاریخی مردود است.^۱ لیکن در مقابل، گروهی از مفسران آیهٔ ۲۰ سورهٔ انعام را با سیاق آیات قبل مرتبط دانسته و مکی محسوب نموده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۲/۲). سید قطب در این باره می‌نویسد:

هرچند تقابل یهودیان اغلب در مدینه اتفاق افتاده و در مکه تعاملات سازنده‌ای برقرار بوده، لیکن این آیه ترجیحاً مکی است و بنا بر مفاد آن، اهل کتابی که از ایمان سر باز زده‌اند همچون مشرکان عتاب گردیده‌اند (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۱۰۶۰/۲).

ابن عاشور نیز شهادت اهل کتاب در فضای مکه را به منظور اثبات حقانیت پیامبر ﷺ در برابر مشرکان امری حیاتی دانسته است، در حالی که جز عدهٔ معدودی پیامبر ﷺ را تصدیق نکردند، از این رو در همان مکه مورد عتاب واقع شدند (بی‌تا: ۴۹/۶). لذا با خدشه در استدلال گروه نخست و اثبات ارتباط و حضور مداوم اهل کتاب با پیامبر ﷺ در دوران مکه و تکیه بر سیاق آیات و آرای مفسران دیدگاه دوم، می‌توان این آیه را مکی به شمار آورد و با استناد به جملگی گزارش‌های تاریخی که ایمان ابن سلام را در دوران مدینه بیان کرده‌اند، به ردّ روایاتی که ابن سلام را شأن نزول این آیه پنداشته، پرداخت.

و) آیهٔ ۱۰ سورهٔ احقاف: این آیه به وضوح از ایمان عالم یهودی و شهادت او بر حقانیت اسلام سخن گفته است. لذا عموماً مفسران عبدالله بن سلام را مقصود این فقرهٔ وحی دانسته و به تبع آن در مکی یا مدنی بودن این آیه اختلاف نموده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۱۳/۲۱). دروزه با تصریح بر اینکه سیاق و مضمون این آیه و تحدی که با مشرکان نموده، جملگی دلالت بر مکی بودن آن می‌نماید، ترجیح داده که این آیه را همچنان مکی و همسو با تمامی سوره قلمداد نماید (بی‌تا: ۳۳۹). از این رو طبری از مسروق روایتی نقل نموده که وی نزول این آیه را مکی و ایمان ابن سلام را در مدینه

۱. در این باره دو مقاله نقد و بررسی دیدگاه مفسران مبنی بر عدم تعامل پیامبر ﷺ با اهل کتاب در دوران مکه و کیفیت تعامل پیامبر ﷺ با اهل کتاب در دوران مکه را از همین نویسندگان مشاهده نمایید.

بیان کرده و سپس در مرتبط ساختن این آیه به وی، به خصومت میان قوم ابن سلام و پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره کرده که حضرت پس از بروز این دشمنی، آیه مذکور را برایشان تلاوت نمود (۱۴۱۲: ۷/۲۶). سیوطی نیز ذیل این آیه چندین روایت نقل کرده که در ۷ روایت، نزول این آیه مکی در وصف ابن سلام که در مدینه ایمان آورده، منتفی دانسته شده است. از جمله آنکه حسن بن مسلم، عکرمه، شعبی و مسروق در ۳ روایت جداگانه، نزول این آیه را در وصف ابن سلام رد کرده‌اند. شعبی به صراحت گفته است:

چیزی از قرآن در وصف ابن سلام نازل نگردیده است. ابن جبیر نیز این آیه را در وصف میمون بن یامین دانسته است که با ایمانش به پیامبر و مخالفت قومش با او، این آیه نازل گردید (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۹/۶).

چنان که قرطبی روایات فراوانی از اختلاف نظر میان اصحاب تفسیر نقل کرده است که عده‌ای با عنایت به آنکه ابن سلام در دو سال آخر حیات رسول اکرم صلی الله علیه و آله ایمان آورده، مقصود از این عالم یهودی را فرد دیگری دانسته و آیه را نیز مکی به شمار آورده‌اند (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۶/۱۸۸). لذا شأن نزول این آیه مکی را نیز نمی‌توان ابن سلام دانست.

گفتنی است که سست بودن روایات شأن نزول ذیل این دسته از آیات، پایه مجموعه روایات در فضیلت ابن سلام را به لرزه درخواهد آورد؛ چرا که انگیزه‌های جعل در هر دو دسته از آیات مکی و مدنی یکسان است و کسانی که این شأن نزول‌ها را در مورد سوره‌های مکی بر ساخته‌اند به طریق اولی در مورد سوره‌های مدنی نیز بی کار ننشسته‌اند.

۳-۴. عدم وجود روایتی از معصوم در مدح ابن سلام

روایات تفسیری مدح ابن سلام هیچ یک به پیامبر صلی الله علیه و آله منتهی نگردیده است که این امر در اعتبارسنجی این حجم عظیم از منقولات تفسیری محل تأمل است؛ چرا که طبعاً ابن سلامی که لااقل ۳۳ فقره وحی درباره او نازل شده، لایق آن بود که مدحی از پیامبر صلی الله علیه و آله نیز ذیل یکی از این آیات برایش ذکر شود؛ در حالی که با تتبع فراوان ذیل این آیات، چنین موردی به چشم نمی‌آید.

با وجود این، این نقد زمانی قوت فزون‌تری می‌یابد که با مراجعه به تفاسیر روایی شیعه،

ذیل هیچ یک از آیاتی که به زعم برخی مفسران در وصف ابن سلام نازل گردیده، روایتی از امام معصوم پیرامون این صحابه وارد نشده است. ضمن آنکه در بسیاری از این آیات، معصومان علیهم السلام مقصود کلام الهی را نه شخصی خاص، بلکه گروهی عام از اهل کتاب مؤمن تعبیر کرده‌اند که با ظاهر آیات نیز منطبق است؛ همانند آیات: اعراف / ۱۵۷ (حسینی بحرانی، ۱۴۱۶: ۵۹۴/۲)؛ اسراء / ۱۰۷ (همان: ۵۹۸/۳)؛ انعام / ۲۰ (همان: ۴۰۷/۲).

در مواردی نیز ائمه علیهم السلام به مصداق‌یابی آیه پرداخته‌اند، لیکن فردی غیر از ابن سلام را مقصود آیه معرفی کرده‌اند. چنان که بحرانی به دو روایت درباره شأن نزول سوره توحید اشاره کرده است؛ نخست روایت محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام که این سوره در پاسخ به جمعی از یهود نازل گشته، و دوم روایت طبرسی در *الاحتجاج* که امام عسکری علیه السلام نزول این سوره را در مدینه و در پاسخ به سؤال ابن صوری بیان فرموده است (همان: ۸۰۰/۵). همچنین ذیل آیه ۹۴ سوره یونس که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مأمور به پرسش از اهل کتاب شد، اهل بیت علیهم السلام تعبیر دیگری از این پرسش داشته و نزول آن را در معراج دانسته‌اند؛ لذا در این فقره نیز از ابن سلام نامی به میان نیامده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۰۱/۵).

۳-۵. قرین شدن ابن سلام با کعب الاحبار در برخی روایات تفسیری

در برخی از روایات مدح ابن سلام، وی با کعب الاحبار قرین شده و هر دو با هم مصداق تجلیل آیات الهی از اهل کتاب توصیف شده‌اند؛ کعب الاحبار یهودی که زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را درک کرد، لیکن در زمان ابوبکر یا عمر ایمان آورد و پس از آن در مسجد به قصه‌گویی برای مسلمانان پرداخت (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۴۸۲/۵). چنان که ذیل آیه ۹۴ سوره یونس، از ابن سلام، کعب الاحبار و تمیم الداری به عنوان افرادی از اهل کتاب یاد شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مأمور شد به منظور رفع شک، از آنان پرسش نماید (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۰۱/۵)، در حالی که جملگی از کسانی هستند که در درج اسرائیلیات ام‌الفتنه به شمار رفته و مذموم هستند.

شیخ طوسی نیز ذیل آیه ۱۰۰ سوره بقره که به عتاب یهودیان عهدشکن پرداخته، از این دو به عنوان مؤمنانی از اهل کتاب نام برده که بر عهد خویش باقی مانده‌اند (بی‌تا):

(۳۶۸-۳۶۷/۱).

۳-۶. تشتت آرا ذیل آیات پیرامون ابن سلام

نقد دیگری که می‌توان در سستی این روایات اقامه نمود، اختلاف نظر و تشتت آرای مفسران ذیل اغلب این آیات است و در برخی آیات، اقوال گوناگونی به عنوان شأن نزول یا مصداق آیه ذکر شده که بعضاً قابل جمع نیستند و حتی در میان اقوال گوناگون منابع متقدم نقل نشده، بلکه در آرای مفسران قرون ۵ به بعد ظهور یافته است. چنان که ذیل سوره توحید، مفسران شاخص به رغم بیان روایات شأن نزول مختلف، اسمی از ابن سلام به میان نیاورده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۲۲۱/۳۰؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۳۳۳/۱۰؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۵۶/۳۲-۳۵۷). طبرسی نیز ضمن اشاره به پرسش ابن سلام، روایات گوناگونی از پرسش مشرکان و یا گروهی از اهل کتاب نقل کرده که از تعدد روایات سبب نزول خبر می‌دهد (۱۳۷۲: ۸۵۹/۱۰). لذا کاوش در آرای مفسران متقدم نمایانگر آن است که روایتی پیرامون سائل بودن ابن سلام ذیل سوره توحید وجود نداشته و تنها این نظر را قاضی در تفسیر خود نقل کرده که طبرسی نیز از دیدگاه وی گزارشی ارائه نموده است. ذیل آیه ۱۵۹ سوره اعراف نیز اغلب مفسران متقدم، قوم موسی را به همان بنی اسرائیل دوران حضرت موسی عليه السلام معنا کرده و به تبع آن، مقصود از قوم هدایت یافته را ابن سلام و اهل کتاب معاصر زمان نزول ندانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۶۰/۹؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۴۶۵/۲؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۲۹۳/۴).

در آیه ۱۰۷ سوره اسراء، افزون بر آنکه همچون دیگر آیات، قرینه‌ای مبنی بر مخاطب بودن ابن سلام یا دیگران وجود ندارد، در منابع متقدم نیز اشاره‌ای به ابن سلام نشده است. از این رو طبری به جمعیتی از اهل کتاب اشاره نموده که به حقانیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اذعان کرده و اسلام آوردند؛ لیکن اسامی آنان را ذکر نکرده است (۱۴۲۰: ۱۲۰/۱۵). حتی مفسرانی که از تعدادی از اهل کتاب مسلمان شده یاد کرده‌اند، سخن خود را به هیچ روایت تفسیری مستند نساخته‌اند؛ بلکه صرفاً وی را به عنوان مصدیقی از اهل کتاب مسلمان شده معرفی کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۸۸/۶؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۱۷/۲۱). در شأن نزول آیات ۵۱ تا ۵۴ سوره قصص نیز مفسران برجسته به واقعه هجرت مسلمانان به حبشه و سفر نمایندگان نجاشی به مکه به منظور اطلاع از وضعیت واقعی و دعاوی مهاجران اشاره کرده‌اند. بر اساس این روایت، ۱۲ مسیحی از حبشه به نمایندگی

از نجاشی برای اطلاع از صحت و سقم سخنان مهاجران به مکه آمدند و پس از ملاقات با پیامبر ﷺ و شنیدن آیاتی که حضرت برای آنان تلاوت نمود، مسلمان شدند و در هنگام بازگشت از جلسه‌ای که با پیامبر داشتند، با بوجهل درگیری لفظی پیدا کردند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۲۲۱/۶؛ انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۹۶/۱۳). بنا بر شأن نزول دیگری نیز آیه در وصف ۱۰ یهودی ایمان آورده، نازل شده است (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۲۹۲/۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۳۱/۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۲۱/۳؛ انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۹۶/۱۳) و برحسب روایت سوم، آیه در وصف ۴۰ مسیحی نازل شده است که ۳۲ نفرشان از حبشه و بقیه از شام به مکه آمدند و ایمان آوردند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۰۳/۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۲۱/۳؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۰۱/۱۰). لذا اسباب نزول متعددی ذیل این آیه بیان شده است.

در آیه ۲۰ سوره انعام نیز توجه به چند نکته شایسته است. نخست آنکه در نقد روایت ابن سلام ذیل آیه ۲۰ سوره انعام، بسیاری از متقدمان تفسیر به این روایت اشاره نکرده‌اند (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۵/۷؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۲۲۰/۳؛ طوسی، بی تا: ۹۵-۹۶؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۱۱۶/۲). اما حتی تتبع در تفاسیری که این نقل را آورده‌اند حاکی از آن است که تنها سندی که برای پرسش عمر از ابن سلام نقل شده آن است که ابن عطیه بدون نقل طرق خود تا کلبی، از قول او از ابن صالح می‌نویسد که عمر در مدینه پرسش مذکور را مطرح نمود (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۱۴۰/۴). این سند ضمن آنکه مرسل و ناقص است، طریق ضعیف و مردود در روایات تفسیری به شمار می‌آید (معرفت، ۱۳۸۲: ۶۵). ضمن آنکه نکته قابل تأمل در بسیاری از نقل‌ها آن است که بر پرسش عمر در مدینه از ابن سلام تأکید شده (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۱۴۰/۴) که بی‌ارتباطی این منقولات را با این آیه مکی نشان می‌دهد.

در بیان ثبوت آرا ذیل آیه ۱۰ سوره احقاف، تنها تکیه بر گزارش *المحرر الوجیز* روشنگر این معناست. ابن عطیه در بیان مراد خداوند از شاهد بنی اسرائیل در این آیه، به اختلاف مفسران ذیل آن اشاره نموده که حسن و مجاهد و ابن سیرین آیه را مدنی تلقی کرده و ایمان ابن سلام را شأن نزول آن پنداشته‌اند. لیکن در دیگر سو، شعبی آیه را مکی تلقی کرده و یهودی دیگری را که در مکه ایمان آورده، مقصود آیه دانسته است. در حالی که سعد بن ابی وقاص و مجاهد و برخی دیگر، آیه را مکی محسوب نموده،

اما آن را از مواردی دانسته‌اند که پیشاپیش از ایمان ابن سلام خبر می‌دهد. در چهارمین قول، خود ابن سلام گفته که این آیه در شأن من نازل گردیده و در پایان مسروق بن اجدع و گروهی قابل توجه از مفسران، موسی بن عمران را شاهد مذکور در آیه توصیف نموده و آیه را نیز مکی قلمداد کرده‌اند. سپس ابن عطیه چنین گزارش نموده که طبری قول آخر را ترجیح داده است (همان: ۹۴/۵).

در آیه ۴۳ سوره رعد نیز طبری پس از ذکر روایاتی که حضرت علی ع را مراد آیه دانسته، به اقوال تنی چند از صحابه کبار همچون ابن مسعود و شعبی و ابو عبدالرحمن سلمی پرداخته که جملگی آن حضرت را عالم‌ترین فرد به قرآن و دین الهی معرفی می‌کردند. وی سپس سعید بن جبیر، ضحاک، حسن بصری و زجاج را از مخالفان مراد بودن ابن سلام در این آیه دانسته و استدلال همه آنان را مکی بودن سوره و مدنی بودن ایمان ابن سلام بیان کرده است (طبری، ۱۳۷۲: ۴۶۲/۶).

طبری نیز ۲ روایت از مخالفت ابن جبیر و حدود ۲۰ روایت از صحابه و تابعان نقل نموده که در آن نامی از ابن سلام به عنوان شأن نزول آیه ذکر نشده است (۱۴۱۲: ۱۱۹-۱۱۸/۱۳).

درباره آیه ۲۳ سوره آل عمران، مفسران متقدم آرای گوناگونی نقل نموده‌اند که تنها در ۱ مورد به گواهی ابن سلام به مسئله رجم اشاره شده و در ۳ مورد دیگر نامی از ابن سلام و اقرار وی به حقانیت پیامبر صلی الله علیه و آله نیست (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۴۱۵-۴۱۶؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۷۸-۱۷۹/۷).

ذیل آیه ۱۹۹ سوره آل عمران نیز آن روایتی شهرت به مراتب بیشتری دارد که از نماز خواندن پیامبر برای نجاشی از راه دور پس از مرگش و استغفار برای وی به عنوان شأن نزول این آیه در وصف اهل کتاب یاد می‌کند (طوسی، بی‌تا: ۹۳/۳؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۱۷۱/۲)؛ به طوری که مرگ نجاشی در منابع اصیل گزارش شده، اما منابعی بوده‌اند که از ابن سلام ذیل این آیه یاد نکرده‌اند (قمی، ۱۳۶۳: ۱۲۹/۱؛ انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۲۲/۴). با وجود این، شیخ طوسی به صراحت شأن نزول این آیه را مورد اختلاف، و معنای آیه را عام دانسته که در وصف فرد خاصی نازل نشده است. در نظر وی، نجاشی یکی از افراد مورد ستایش این آیه به شمار می‌رفته است (بی‌تا: ۹۳/۳)؛ چنان که قرطبی نیز

مجاهد، ابن جریر و ابن زید را قائل به عمومیت معنای این آیه معرفی کرده است (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۲۲/۴).

ثعلبی ذیل آیه ۱۳۶ سوره نساء، ۴ نظریه بیان کرده که در ۳ مورد، نامی از اشخاص معین در میان نیست و تنها در روایت کلبی سخن از ابن سلام و برخی دیگر به میان آمده است (۱۴۲۲: ۴۰۱/۳)، ضمن آنکه در متن این روایت تصریح شده که ابن سلام و اصحابش از دستور پیامبر ﷺ مبنی بر ایمان به انبیای گذشته سر باز زدند تا آنکه سرانجام با نزول این آیه پذیرفتند که به دیگر کتاب و انبیا ایمان آورند که خود این عدم تبعیت از فرمان پیامبر ﷺ، ایشان را مستلزم عتاب می‌سازد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۹۱/۳-۱۹۲؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۴۰۱/۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۰۳/۲).

مفسران نخستین ذیل آیه ۱۶۲ سوره نساء، نامی از ابن سلام ذیل این آیه نبرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۸/۶-۲۰؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۴۱۴/۳) و دیگرانی که از ابن سلام یاد کرده‌اند نیز به عنوان مثال از او نام برده‌اند و رأی خود را به هیچ منبع متقدم یا روایت تفسیری، مستند نساخته و یا قرینه‌ای از آیه مبنی بر مراد بودن او ذکر نکرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۱۵/۳؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۱۳۵/۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۶۴/۱۱).

۷-۳. محدود بودن روایات تجلیل از عبدالله بن سلام

محدودیت و ضعف روایات تفسیری، آسیبی دیگری است که آیات تجلیل از ابن سلام را فرا گرفته است. چنان که با تفحص در تفاسیر متقدمی که رنگ و بوی روایی به خود گرفته، ذیل برخی آیات می‌توان روایات تفسیری از صحابه و تابعان یافت که فقرات مذکور را در وصف ابن سلام معرفی نموده باشند.

هرچند در چندین روایت ابن سلام و نسل او ناقل اصلی روایت بوده‌اند، ابن عباس و مجاهد و قتاده نیز افراد شاخص در بیان این منقولات بوده‌اند.

با این همه، این ۳۰ روایت که عمدتاً نیز در جامع البیان طبری نقل شده‌اند، تنها ذیل برخی از آیات مرتبط با ابن سلام وارد گشته‌اند و در ۱۲ مورد نیز فاقد سند هستند که این امر اعتماد به صحت قول آخرین راوی را سلب می‌نماید. ضمن آنکه در این جدول در مواردی از سیوطی استفاده گردیده که روایت مذکور در جامع البیان، کشف البیان و

المحرر الوجیز مشاهده نشده است. گزارش مختصر این روایات به شرح ذیل است:

ذیل آیه	منبع	وضعیّت سند	آخرین راوی
شعراء / ۱۹۷	طوسی	بی سند	ابن عباس، مجاهد و ابن مسعود
توحید	سیوطی	بی سند	نتیجۀ ابن سلام
اسراء / ۱۰۷	فخر رازی	بی سند	مجاهد
یونس / ۹۴	طبرسی	بی سند	ابن عباس، مجاهد و ضحاک
انعام / ۲۰	طبرسی	بی سند	ابوحمزه ثمالی
انعام / ۲۰	ثعلبی	بی سند	کلبی
آل عمران / ۲۳	طبرسی	بی سند	ابن عباس
آل عمران / ۱۱۱	طبرسی	بی سند	مقاتل بن سلیمان
احقاف / ۱۰	طبری	مسند	سعد بن ابی وقاص
احقاف / ۱۰	طبری	مسند	ابن سلام
احقاف / ۱۰	طبری	مسند	ابن سلام
احقاف / ۱۰	طبری	مسند	ابن سلام
احقاف / ۱۰	طبری	مسند	ابن عباس
احقاف / ۱۰	طبری	مسند	مجاهد
احقاف / ۱۰	طبری	مسند	قتاده
احقاف / ۱۰	طبری	مسند	قتاده
احقاف / ۱۰	طبری	مسند	ضحاک
احقاف / ۱۰	طبری	انقطاع در سند	حسن بصری
احقاف / ۱۰	طبری	مسند	ابن زید
احقاف / ۱۰	سیوطی	بی سند	محمد بن سیرین
احقاف / ۱۰	سیوطی	بی سند	جندب
احقاف / ۱۰	سیوطی	مسند	عوف بن مالک
احقاف / ۱۰	سیوطی	بی سند	مجاهد، عطاء و عکرمه
رعد / ۴۳	سیوطی	بی سند	ابن عباس
رعد / ۴۳	طبری	مسند	ابن سلام
رعد / ۴۳	طبری	مسند	قتاده
رعد / ۴۳	طبری	مسند	مجاهد
رعد / ۴۳	طبری	مسند	قتاده

۸-۳. عدم وجود روایت تفسیری ذیل برخی آیات

آخرین نقد وارد بر آرای تفسیری که ابن سلام را مصداق آیات گوناگون معرفی نموده، وجود ادعاهای بدون پشتوانه است؛ بدین معنا که مفسری در قرن ۳ یا ۴ و حتی پس از آن، ابن سلام را مصداق آیه‌ای دانسته است، بی‌آنکه بر رأی خود، قرینه‌ای درون‌متنی از فقرات وحی اقامه نماید یا آن را به منبع متقدم‌تری منسوب سازد و یا مؤیدی از روایات تفسیری صحابه و تابعان بیان نماید. در چنین شرایطی، ابن سلام مصداق فقراتی از وحی واقع شده است که نه تنها دلیلی از قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام بر آن وجود ندارد، بلکه حتی متقدمان تفسیر در طبقات نخست نیز وی را به عنوان مصداق آن آیات نمی‌شناخته‌اند. در این باره، نمونه‌های مکرری در گزارش آیات مرتبط با ابن سلام بیان شد؛ چنان که گروهی از مفسران بدون نقل هیچ روایتی ذیل برخی آیات^۱ یا با عبارت قیل^۲ و یا انتساب بدون سند،^۳ ابن سلام و برخی دیگر را منظور این فقرات از وحی پنداشته‌اند.

۹-۳. جمع‌بندی روایات تفسیری

از مجموع مطالب پیش‌گفته می‌توان چنین استنباط کرد که ادعای مفسران پیرامون تجلیل از ابن سلام ذیل فقرات گوناگون وحی در بیشتر موارد مشمول چندین نقد است و هیچ فقره‌ای از وحی را نمی‌توان یافت که با دلایل برون‌متنی متقن، اشارتی به ابن سلام داشته یا ایمان و علم او را ستوده باشد و مفسران هیچ‌گاه مدعی نشده‌اند که قرآینی در متن آیات بر مراد بودن ابن سلام وجود دارد. لذا تعدد فقرات وحی که به نام ابن سلام گره خورده است، می‌تواند نمایانگر استفادهٔ ابزاری مفسران در تبیین آیات مرتبط با ایمان اهل کتاب باشد. چنان که ذیل بسیاری از آیات، صحابه و تابعان از ابن سلام به‌عنوان شأن نزول یا مصداق فقرات وحی که از اسلام آوردن اهل کتاب سخن گفته،

۱. آل عمران / ۱۱۰ (طبری، ۱۴۱۲: ۳۱/۴)؛ نساء / ۱۶۲ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۱۵/۳)؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱۳۵/۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۱/۲۶۴)؛ یونس / ۹۴ (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۰/۱۷)؛ اسراء / ۱۰۷ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۶۸۸)؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۱/۴۱۷)؛ قصص / ۵۴-۵۲ (طبری، ۱۴۱۲: ۲۰/۵۶-۵۷).
۲. قصص / ۵۴-۵۱ (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۴/۲۹۲).
۳. آل عمران / ۱۱۰ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/۸۱۳)؛ یونس / ۹۴ (طوسی، بی‌تا: ۵/۴۳۰)؛ قصص / ۵۴-۵۱ (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۳/۲۹۶).

یاد کرده‌اند. اما نکته‌ی حائز اهمیت آنکه در طول تاریخ، استفاده‌ی مفسران متقدم از نام این شخصیت در بیان مصادیق آیات به منظور فهم بهتر وحی افزایش یافته است. در نقد اخیر نیز نشان داده شد که مفسران بارها از ابن سلام به عنوان مصداق آیه‌ای یاد کرده‌اند که حتی صحابه و تابعان نیز بدان اشارتی نداشته‌اند.

با این همه، پس از ارزیابی آرای مفسران پیرامون آیات مرتبط با ابن سلام، همچنان یک پرسش بی‌پاسخ مانده که چرا به رغم وجود افراد متعدد از اهل کتابی که به اسلام گرویدند و سابقه‌ی برخی نیز به دوران مکه بازمی‌گردد، ابن سلام که در مدینه ایمان آورده، همواره پای ثابت مصادیق این آیات واقع شده است؛ به طوری که در هر فقره‌ای که از اهل کتاب تجلیل شده، وی مصداق محوری آن آیه قرار گرفته است؟

این پرسش زمانی بیشتر قوت می‌یابد که با استناد به گزارش‌های تاریخی، ریشه‌ی اهمیت یافتن ابن سلام را در دوران پس از پیامبر صلی الله علیه و آله بیابیم؛ زیرا وی ضمن آنکه در سال‌های مکی ایمان نیاورده و افتخار هجرت نیافته بود، پس از ایمان نیز در جنگ‌های دوران مدینه حضور پررنگی نداشت، در حالی که حضور وی در حوادث پس از پیامبر صلی الله علیه و آله به مراتب بیشتر بوده و افزون بر موقعیت سیاسی - اجتماعی، جایگاه علمی نیز یافته است. لذا اقوال صحابه و تابعان در فضایل ابن سلام، قابلیت جعل در دوران پس از پیامبر صلی الله علیه و آله را داشته است. اما چرایی انگیزه‌ی جعل روایات گوناگون در تجلیل از ابن سلام و انتساب فقرات مختلف وحی به او، خود سؤال دیگری است که پاسخ آن به بازخوانی شخصیت ابن سلام در تاریخ گره خورده است.

۴. بازخوانی شخصیت ابن سلام

ابن سلام به رغم آنکه در میان عامه شخصیتی موثق به شمار رفته (ابن حبان، ۱۳۹۳: ۲۲۸/۳) و روایات بی‌ظنیری در فضیلت وی - که البته عمدتاً خود ناقل روایات فضیلت بوده - نقل شده است (بخاری، ۱۴۲۲: ۳۷/۵؛ نسائی، ۱۴۰۵: ۴۵/۱؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۹۲۱/۳)، در میان شیعیان فردی غیر قابل اعتماد محسوب شده (ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۸۰) و در آرای محققان معاصر امامیه، به عنوان یکی از چهار سررشته‌ی اصلی ورود اسرائیلیات به منابع اسلامی شناخته شده است (معرفت، ۱۳۷۹: ۱۳۷/۲-۱۴).

این در حالی است که ابن سلام در گزارش‌های تاریخی موجود همچون برخی عناصر منفور تاریخ، عنادی با اهل بیت نشان نداده و نقش پررنگی در وقایع سرنوشت‌ساز ایفا نکرده است. وی حتی حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ را در آستانه حرکت به سوی عراق، به حفظ پایگاه اسلام در مدینه تشویق نمود (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱۰۳/۴-۱۰۴) و در جنگ صفین حضور داشت (حسینی بحرانی، ۱۴۱۶: ۹۳/۳).

از اینرو هرچند نعیم بن حماد، مدعی طرد روایات ابن سلام از سوی عالمان شیعی شده؛ لیکن عالمان شیعی در منابع گوناگون از ماجرای ایمان آوردن او - بی‌آنکه کمترین تعرضی به وی نمایند- و یا سؤالات او از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به ویژه مجموعه پرسش‌هایی که به مسائل ابن سلام مشهور شده، یاد کرده‌اند (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۹۰؛ مفید، ۱۴۱۳: ۵۱-۴۲ و ۱۰۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۱/۵، ۳۱۳، ۳۱۱/۶، ۱۷۳/۸، ۶۰۰ و ۳۰۳-۳۰۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۴/۵ حر عاملی، ۱۴۱۸: ۲۸۲/۱؛ همو، ۱۴۲۵: ۲۱۷/۱ و ۴۲۵؛ خصیبی، ۱۴۱۹: ۷۶).

با وجود این، گواه عدم اعتماد عالمان خاصه به ابن سلام، گزارش نعیم بن حماد از عملکرد شیعیان است. وی - چنانچه در ادامه به تفصیل ذکر می‌شود- رویکرد عالمان شیعه در قبال روایات ابن سلام و کعب‌الاحبار را توقف در آن‌ها به سبب مخالفت این دو با اهل بیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ توصیف نموده است (ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۸۰). بی‌شک گزارش او از این وضعیت و تلاش برای تطهیر این دو چهره و حتی تبدیل آنان به یاران خواص امیر مؤمنان عَلَيْهِ السَّلَامُ، از درستی گفتار او خبر می‌دهد. چنان که عدم پذیرش مدعای او پیرامون این دو شخصیت از سوی سید بن طاووس و اصرار او بر طرد آنان نیز بر مردود بودن ابن سلام نزد شیعیان صحنه می‌نهد (همان: ۳۵). لذا از مجموع این قراین می‌توان ادعا کرد که سطور نانوخته و یا گزارش‌های کمتر دیده‌شده تاریخی درباره ابن سلام و نقش اجتماعی - سیاسی او در دوران خلفا به بعد، کلید فهم چرایی پررنگ شدن نقش ابن سلام در تفسیر آیات وحی و مخالفت شیعیان با اوست.

بنا بر قراین تاریخی و تصریح قیس بن عباد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۴۰۲/۵)، ابن سلام در دوران منع نقل حدیث در زمان عمر، محدثی پرکار در کنار کعب‌الاحبار بوده و از آموزه‌های یهود در پاسخ به سؤالات مخاطبان استفاده می‌کرده است (ذهبی، بی‌تا: ۶۱/۱). از همین نقطه می‌توان به تعامل مثبت ابن سلام با دستگاه حکومت پی‌برد که

مجاز نقل حدیث برای وی صادر کرده است؛ به ویژه آنکه عمر با استناد به ارتباط تنگاتنگی که با کعب الاحبار داشته، نه تنها به یهودیان روی خوش نشان داده، بلکه از آنان در جهت‌دهی دینی جامعه مدد می‌گرفته (معارف، ۱۳۸۸: ۹۵-۹۶) و از فراگیری مطالب آنان استقبال می‌کرده است؛ چنان که در دوران حیات پیامبر ﷺ به سبب این علاقه‌مندی مورد توبیخ واقع شد (معرفت، ۱۳۷۹: ۷۴/۲).

اما نقطهٔ بروز علنی این تعامل در دفاع سرسختانهٔ ابن سلام از عثمان قابل ملاحظه است. صرف‌نظر از ماهیت عملکرد ابن سلام در اقدام داوطلبانه برای دفاع از عثمان که خود بیانگر روابط فیما بین است، دو نکته در مکالمهٔ او با مردم درخور توجه است: نخست آنکه وی دو فقره از وحی نازل‌شده در مکه را در وصف خویش معرفی کرده و با تمسک به آن و افتخار به تغییر نامش از سوی پیامبر ﷺ، سعی بر اثبات وجهه‌ای دینی و مقدس برای خود نموده است.

دوم آنکه معترضان در واکنش به درخواست او، وی را یهودی خوانده و قتل او و عثمان را فریاد زدند. یهودی خواندن مردی که بر اساس گزارش‌های تاریخی، ۳۵ سال از مسلمان شدنش می‌گذرد و دعوت به قتل او در کنار قتل خلیفهٔ منفور، نشان از عملکرد نانوختهٔ ابن سلام در جامعهٔ اسلامی و ارتباط او با دستگاه حاکم دارد (ابن اثیر جزری، ۱۴۰۹: ۱۶۰/۳-۱۶۱؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱۰۴/۴). لذا به صرف همین گزارش می‌توان به چرایی تلاش برای بزرگ شدن وجههٔ افرادی همچون ابن سلام در جامعهٔ اسلامی و عوایدی که برای نظام حاکم داشته‌اند، پی برد. بر همین اساس، تعامل ابن سلام با حضرت علی ع در دوران خلافتش نیز قابل بازخوانی است.

سید بن طاووس در کتاب *الفتن والتشریف* به فتنه‌هایی پرداخته که عموماً پس از پیامبر ﷺ ظهور یافته است و از سه کتاب به طور عمده نقل روایت کرده که کتاب حماد بن نعیم نخستین کتاب پرارجاع است (ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۳۳). نعیم که بر پایهٔ تصریح سید بن طاووس از رجال امامیه نبوده (همان: ۳۴)، بابی از کتابش را به دفاع از کعب الاحبار و ابن سلام اختصاص داده و آن دو را از اصحاب خاص امیرالمؤمنین ع شمرده و مدعی شده است که روایات واردشده از سوی حضرت علی ع در ملامت و مذمت این دو فرد، جنبهٔ تقیه نسبت به آنان داشته است (همان: ۸۰).

اما قرینه‌ای که وی بر محبت و یژه ابن سلام نسبت به حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ اقامه کرده تا از این رهگذر دیدگاه علمای امامیه را نسبت به وی تغییر دهد، مخالفت او با خروج حضرت از مدینه است. به نقل وی، هنگامی که حضرت قصد خروج از مدینه را داشت، ابن سلام به ایشان گفت که بر منبر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ باقی بمان و به سوی عراق نرو که در این رفتن تو بازگشتی نیست. اصحاب حضرت خواستند او را مضروب نمایند که حضرت فرمود: ابن سلام را رها کنید که از ما اهل بیت است. سپس به سوی عراق رفت و وقایع بعدی رخ نمود. اما آنگاه که حضرت به شهادت رسید، ابن سلام گفت: سر حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ معادل سر چهل نفر است و او صالح بود. سپس افزود: امتی نیست که پیامبرش را بکشد جز آنکه خداوند ۷ هزار نفر از آنان را می‌کشد و اگر امتی خلیفه‌اش را بکشد، خداوند از آنان ۳۵ هزار نفر خواهد کشت. سپس نعیم از این گزارش چنین نتیجه گرفته است که ابن سلام باید به خلافت حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ پس از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ اعتقاد داشته باشد؛ چرا که وی عقوبت قتل خلیفه را پس از شهادت حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ بیان کرد و چنین سخنی را پس از مرگ سه خلیفه قبلی ایراد نکرد (همان: ۸۰-۸۱).

در نهایت نعیم بن حماد تلاش کرد تا از مخالفت ابن سلام با خروج حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ از مدینه و جملاتی که پس از شهادت حضرت در ذم مردم زمانه به کار برد، به ارادت و یژه او به آن حضرت دست یابد (همان). این در حالی است که جملات ابن سلام پس از شهادت حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ تنها در همین منبع گزارش شده و نمونه مشابهی ندارد. از دیگر سو وی در این عبارات مدعی شده که مجازات پیامبرکشی از سوی خداوند، قتل ۷ هزار نفر از امت و مجازات خلیفه‌کشی که جانشین همان پیامبر است، قتل ۳۵ هزار نفر است (همان) که این ارقام ضمن خشونت غیر قابل پذیرش، جایگاه خلیفه را از نبی فراتر برده و مدعا را بی‌اساس کرده است. با وجود این، عبارت حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ در تأیید ابن سلام - زمانی که به مخالفت با خروج حضرت پرداخت و حضرت فرمود: او مردی صالح از ماست -، در دیگر منابع عامه نیز نقل شده، در حالی که در منابع خاصه وارد نگشته است (همان: ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱۰۳/۴-۱۰۴).

از دیگر سو عملکرد ابن سلام در امتناع از بیعت با حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ (طبری، ۱۹۶۷: ۴۳۰/۴؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۷: ۲۲۶/۷) و عدم حضور در جنگ جمل و کناره‌گیری از

جنگ صفین، گمان همراهی وی با حضرت را از بین برده و از اختلافات پرده برمی‌دارد. چنان که تصریح نعیم بن حماد بر وجود روایاتی در مذمت ابن سلام که وی آن‌ها را تقیه‌ای خوانده، تعاملات منفی وی با حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ را نمایانگر می‌سازد (ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۸۰-۸۱). همچنین سیره حضرت در الگوی دینداری جامعه نیز بر پایهٔ مقابله با قصه‌گویان بود که همین امر موجب فرار کعب‌الاحبار از مدینه به شام گردیده بود (معرف، ۱۳۸۸: ۱۰۸). هرچند ابن سلام تا آخر عمر در مدینه باقی ماند و به شام نگریخت، لیکن طبعاً شیوهٔ مقابلهٔ حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ با قصه‌گویان، مورد پسند ابن سلام نبوده و کارنامهٔ او در نقل اسرانیلیات، موجب تیرگی روابط می‌گردیده است.

۶. اقدامات امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ علیه ابن سلام

تلاش حکومت برای موجه ساختن چهرهٔ دینی ابن سلام به منظور استفاده‌های سیاسی از او در برابر خاندان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، هنگامی محسوس‌تر می‌شود که اقدامات تدافعی در راستای شکستن بت تقدس ابن سلام از سوی امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ و صحابه مورد تأمل قرار گیرد. گویا به لحاظ تاریخی، نخستین رگهٔ مقابله با اهل بیت از طریق سوءاستفاده از ایمان ابن سلام را می‌توان در مکالمهٔ خصمانهٔ معاویه و قیس بن سعد بن عباده مشاهده نمود. سلیم بن قیس (م. ۷۶ ق.) که گزارشگر این واقعه است، زمان آن را سال‌های ابتدایی دوران خلافت معاویه و پس از صلح با امام حسن عَلَيْهِ السَّلَامُ، و مکان آن را دروازهٔ مدینه به هنگام استقبال از خلیفهٔ بی‌رقیب امت اسلامی بیان کرده است. بر اساس این گزارش، معاویه به قیس بن سعد بن عباده شکوه نمود که چرا استقبال‌کنندگان عمدتاً از قریش هستند و انصار به مراتب کمتر حاضر شده‌اند. قیس در پاسخ از وقایع صدر اسلام به ویژه جنگ‌های بدر و احد یاد کرد که انصار برای حفظ اسلام، با همهٔ وجود مانع ریشه‌کن ساختن اسلام توسط معاویه و پدرش شدند. سپس به مناقب حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ پرداخت و چیزی از آن فروگذار نکرد. آنگاه گفت که اگر اهل بیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ را از قریش جدا نماییم، بی‌تردید انصار بیش از قریش برای اسلام فداکاری نشان داده‌اند. در حالی که برای کسی جز اهل بیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، حقی در خلافت نیست. معاویه خشمگین شد و پرسید: این سخنان را از که فرا گرفته‌ای؟ قیس گفت: از کسی که

حقی فراتر از پدرم بر من داشت؛ کسی که معیار تدین و صدیق و فاروق امت است و خداوند درباره اش فرمود: «بگو بس است مرا خدا که میان من و شما گواه باشد و کسی که نزد او علم کتاب است» (رعد/۴۳). قیس همه آیاتی را که درباره حضرت علی علیه السلام نازل شده بود، خواند. معاویه در مقابل گفت: صدیق امت، ابوبکر است و فاروق امت، عمر، و کسی که علم کتاب نزد اوست، عبدالله بن سلام است. قیس گفت: شایسته این عناوین و سزاوار آن‌ها کسی است که آیات متعدد در وصف او نازل شده و شما همه را حذف کردید. سپس چندین آیه و روایت در وصف حضرت علی علیه السلام قرائت نمود. پس از آن بود که جارچیان معاویه اعلام کردند که هر کس حدیثی در منقبت حضرت علی علیه السلام یا فضایل خاندانش بیان نماید، مستحق کیفر است (هلالی، ۱۴۰۵: ۷۷۷/۲-۷۸۰). بدون تردید روایت تفصیلی سلیم از وقایع صدر اسلام، حاکی از نزول آیات فراوان در وصف حضرت علی علیه السلام و تلاش حکومت برای جایگزین کردن افرادی موافق با جریان حاکمیت همچون خلفا و ابن سلام به جای حضرت، ذیل این آیات بوده است. چنان که دستورالعمل رسمی معاویه مبنی بر بیان احادیث در فضایل خلفای سه گانه و لعن حضرت علی علیه السلام و منع احادیثی که در فضیلت او و خاندانش وارد شده (همان: ۷۸۱/۲-۷۸۴)، از تلاش جدی حاکمیت برای محو جایگاه خاندان رسالت در فهم نصوص دینی پرده برمی دارد.

لذا مراد واقع شدن ابن سلام که موضع موافق با حاکمیت داشته، ذیل فقرات متعدد وحی، به نوعی تداعی گر تلاش برای رقیب تراشی برای حضرت علی علیه السلام است که به اعتقاد امت اسلام و به ویژه شیعیان، در وصف او نیز آیات متعددی نازل شده است. چنانچه این رقابت در آیه ۴۳ سوره رعد به وضوح مشهود است. اختلاف نظر صحابه پیرامون نزول این آیه در وصف حضرت علی علیه السلام یا ابن سلام بیشتر بیان شد. اما در این موضع، گزارش ابوصالح از ابن عباس درخور تأمل است. وی می گوید: یک بار شنیدم که ابن عباس این آیه را در وصف ابن سلام دانست، لیکن در آخر عمرش شنیدم که موضع قبلی خود را رد کرد و با قسم به پروردگار گفت: این آیه جز در وصف حضرت علی علیه السلام نازل نگشته است (حاکم حسکانی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱/۴۰۶). چنانچه سعید بن جبیر نیز نه تنها با نزول این آیه در وصف ابن سلام مخالف بوده (طبری، ۱۴۱۲: ۱۳/۱۱۸-۱۱۹)،

بلکه با تتبعی که در منابع تفسیری متقدم انجام شد، هیچ آیه‌ای را در وصف ابن سلام ندانسته است. افزون بر او، از شعبی نیز چنین نقل شده که هیچ آیه‌ای در قرآن در وصف ابن سلام نزول نیافته است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۶۹/۴). لذا وی آیه ۱۰ سوره احقاف را نیز در وصف کسی جز ابن سلام بیان می‌نمود (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۹۴/۵).

اما نقطه اوج این تلاش برای جایگزین‌سازی ابن سلام به جای حضرت علی علیه السلام، در آیه ۵۵ سوره مائده محسوس است. هرچند عموم مفسران مصداق این آیه را حضرت علی علیه السلام دانسته‌اند، برخی مفسران نیز به استناد گفتار ابن سلام با پیامبر صلی الله علیه و آله در آستانه نزول این آیه، ابن سلام را ولی مؤمنان قلمداد کرده‌اند (شوشتری، ۱۳۶۷: ۱۷۳) که این میل حکومت را به جایگزینی رسمی ابن سلام به جای حضرت علی علیه السلام به عنوان ولی در هر معنایی می‌رساند.

این روند تقابلی، در تصریح امام صادق علیه السلام بر دروغ بودن انتساب آیه ۴۳ سوره رعد به ابن سلام نیز به چشم می‌خورد. آن حضرت معرفی ابن سلام را به عنوان شأن نزول آیه ۴۳ سوره رعد، صراحتاً کذب خوانده و حضرت علی علیه السلام را مراد آیه شریفه دانسته است (صفار قمی، ۱۴۰۴: ۲۱۴/۱؛ کوفی، ۱۴۱۰: ۱۸۹؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۲۰/۲؛ حاکم حسکانی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۴۰۲/۱).

از کنار هم قرار دادن این قراین تاریخی می‌توان چنین استنباط کرد که ابن سلام پس از آنکه در دوران خلفا به آنان نزدیک شد و به موازات آن، از خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله فاصله گرفت تا جایی که در ایام خلافت حضرت علی علیه السلام در جبهه مخالف قرار گرفت، به ابزاری برای مقابله با فضایل قرآنی حضرت علی علیه السلام بدل شد تا با بیان آیات مکرر در فضیلت یهودی مسلمان شده‌ای که مصدر ورود بسیاری از مفاهیم تورات به روایات نبوی بود، از عظمت حضرت علی علیه السلام که فقرات گوناگونی در وصف وی نازل شده بود، کاسته شود. هرچند نمی‌توان سهم معینی برای خود ابن سلام در پدید آمدن این فضا تصور کرد، لیکن از مکالمه او با مردم در آستانه قتل عثمان و اعلام دو فقره از وحی در وصف خود (ابن اثیر جزری، ۱۴۰۹: ۱۶۰-۱۶۱؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱۰۴/۴)، می‌توان مدعی شد که از او سوءاستفاده ناآگاهانه‌ای نشده است، بلکه خود نیز با سیاست دستگاه حاکم همراه و در این ماجرا دخیل بوده است.

كتاب شناسی

١. ابن اثیر جزری، علی بن محمد، *اسد الغابة فی معرفة الصحابة*، بیروت، دار الفكر، ١٤٠٩ ق.
٢. ابن حبان، محمد، *التراجم والطبقات*، وزارة المعارف للحكومة العالية الهندیه، ١٣٩٣ ق.
٣. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، تحقیق عادل احمد عبدالموجود، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٤١٥ ق.
٤. همو، *فتح الباری بشرح الصحیح البخاری*، بیروت، دار المعرفه، ١٣٧٩ ق.
٥. ابن طاووس، سید رضی الدین علی بن موسی بن جعفر، *التشرف بالمتن فی التعریف بالفتن*، اصفهان، مؤسسة صاحب الامر، ١٤١٦ ق.
٦. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر والتنویر*، بیروت، مؤسسة التاريخ العربی، بی تا.
٧. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت، دار الجیل، ١٤١٢ ق.
٨. ابن عطیه اندلسی، ابومحمد عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٤٢٢ ق.
٩. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، *البدایة والنهاية*، بیروت، دار الفكر، ١٤٠٧ ق.
١٠. همو، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق محمد حسین شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٤١٩ ق.
١١. انصاری قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصرخسرو، ١٣٦٤ ش.
١٢. بخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل، *الجامع الصحیح*، دمشق، دار طوق النجاة، ١٤٢٢ ق.
١٣. بغوی، حسین بن مسعود، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، تحقیق عبدالرزاق المهدي، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤٢٠ ق.
١٤. بغوی، عبدالله بن محمد، *معجم الصحابه*، محمد الامین بن محمد الجکني، کویت، مكتبة دار البيان، ١٤٢١ ق.
١٥. بلخی، مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤٢٣ ق.
١٦. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤١٨ ق.
١٧. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، *الکشف والبیان عن تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤٢٢ ق.
١٨. حاکم حسکانی نیشابوری، عیدالله بن عبدالله بن احمد، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل فی الآيات النازلة فی اهل البيت (علیهم السلام)*، تحقیق محمدباقر محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ١٤١١ ق.
١٩. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات*، بیروت، اعلمی، ١٤٢٥ ق.
٢٠. همو، *الفصول المهمة فی اصول الائمه (تکملة الوسائل)*، تصحیح محمد بن محمد الحسین القائینی، قم، معارف اسلامی امام رضا (علیه السلام)، ١٤١٨ ق.
٢١. همو، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ١٤٠٩ ق.
٢٢. حسینی آلوسی، شهاب الدین محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٤١٥ ق.
٢٣. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت، ١٤١٦ ق.

۲۴. خصیبی، حسین بن حمدان، الهدایة الكبرى، بیروت، البلاغ، ۱۴۱۹ ق.
۲۵. دارقطنی، ابوالحسن علی بن عمر، المؤلف والمختلف، تحقیق موفق بن عبدالله، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۲۶. دروزه، محمد عزة، التفسیر الحديث، چاپ دوم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۸۳ ق.
۲۷. همو، سیرة الرسول ﷺ: صور مقتبسة من القرآن الکریم، تحقیق عبدالله بن ابراهیم الانصاری، بیروت، المكتبة العصرية، بی تا.
۲۸. ذهبی، محمدحسین، التفسیر والمفسرون، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۹. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، مصر، الهيئة المصرية العامة للکتب، ۱۹۹۰ م.
۳۰. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۰ ق.
۳۱. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقویل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۳۲. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، فی ظلال القرآن، چاپ هفدهم، بیروت - قاهره، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۳۳. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ ق.
۳۴. همو، الدرالمشور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳۵. شوشتری، قاضی سید نورالله، الصوامر المهرقة فی نقد الصواعق المحرقة، تحقیق و تصحیح سید جلال الدین حسینی، تهران، مطبة النهضة، ۱۳۶۷
۳۶. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحید، تصحیح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۳۷. صفار قمی، محمد بن حسن بن فروخ، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ﷺ، تصحیح محسن کوچه باغی، چاپ دوم، قم، مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۳۹. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمدجواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۴۰. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، تاریخ الامم والملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ هشتم، بیروت، دار التراث، ۱۹۶۷ م.
۴۱. همو، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ ق.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۳. عیاشی، محمد بن مسعود بن عیاش سلمی سمرقندی، کتاب التفسیر، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمی، ۱۳۸۰ ق.
۴۴. فائز، قاسم، «بررسی نظریه آیات مستثنیات سور مکی و مدنی»، مطالعات تفسیری، قم، دانشگاه معارف قرآن کریم، سال دوم، شماره ۸، ۱۳۹۰ ش.
۴۵. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۴۶. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، تهران، الصدر، ۱۴۱۵ ق.

۴۷. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۳ ق.
۴۸. کاشانی، ملافتح‌الله، تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، چاپ سوم، تهران، کتاب‌فروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶ ش.
۴۹. کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، تحقیق محمدکاظم محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۵۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۵۱. معارف، مجید، تاریخ عمومی حدیث، چاپ دهم، تهران، کویر، ۱۳۸۸ ش.
۵۲. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، چاپ دوم، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۵۳. همو، تاریخ قرآن، چاپ پنجم، تهران، سمت، ۱۳۸۲ ش.
۵۴. همو، تفسیر و مفسران، ترجمه علی خیاط و علی نصیری، قم، التمهید، ۱۳۷۹ ش.
۵۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، الاختصاص، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۵۶. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۵۷. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، بیروت، مدینه العلم، ۱۴۰۳ ق.
۵۸. نسائی، ابو عبدالرحمن احمد بن شعب، فضائل الصحابه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ ق.
۵۹. نکونام، جعفر، درآمدی بر دانش آیات مستثنا، تهران، هستی‌نما، ۱۳۸۰ ش.
۶۰. هلالی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، تحقیق محمدباقر انصاری، قم، ۱۴۰۵ ق.

داستان شعیب علیه السلام در قرآن و عهد قدیم*

- عباس اشرفی^۱
- مریم پیروان^۲

چکیده

بررسی اشتراکات و افتراقات داستان‌های انبیا در قرآن، عهد قدیم و عهد جدید، و مقایسه محتوا و شیوه داستان‌سرایی هر کتاب می‌تواند نتایج جالبی را به دست دهد. این مقاله با مقایسه داستان حضرت شعیب علیه السلام در قرآن و داستان یترون در عهد قدیم، این دو داستان را در هر کتاب به صورت جداگانه مورد ارزیابی قرار داده و سپس نقاط اشتراک و افتراق داستان‌ها را بررسی می‌کند. سؤالی که در این مقاله مطرح شده است این است که آیا می‌توان شعیب علیه السلام و یترون را یک شخص و همان پدر همسر حضرت موسی علیه السلام دانست؟ در جستار حاضر، به این سؤال با توجه به آیات قرآن و مطالب موجود در عهد قدیم و نیز مراجعه به تفاسیر موجود و بحث‌های لغوی پاسخ داده خواهد شد. نتیجه اجمالی این است که

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰.

۱. استادیار دانشگاه علامه طباطبائی (ashrafi@atu.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول) (peyrov.m@gmail.com).

شعیب علیه السلام در قرآن، همان یترون و پدر همسر موسی علیه السلام در عهد قدیم است. در این مقاله همچنین سبک این داستان در هر یک از دو کتاب مورد بررسی و مقایسه قرار گرفته است و روش تحقیق در این مقاله روش تطبیقی متنی است.

واژگان کلیدی: شعیب علیه السلام، یترون، مدین، عهد قدیم، سبک داستان.

مقدمه

از آنجا که اسلام، مسیحیت و یهودیت سه دین الهی بوده و از یک منبع واحد سرچشمه گرفته‌اند و علاوه بر آن، هر سه از ادیان ابراهیمی می‌باشند، این امری طبیعی است که مطالب موجود در کتاب‌های مقدس هر یک از آن‌ها، در جزئیات و کلیات متعددی شبیه به هم باشند. مسلمانان در این موارد به وحدت مصدر قائل‌اند و نه اقتباس قرآن از منابع مسیحی و یهودی. مخاطبان کتاب‌های مقدس، افراد بشرند که از بُعد هدایتی نیازهای مشابهی دارند و هدایت‌کننده نیز در همه موارد خداوند یکتایی است که پیام خود را از طریق انبیا به گوش بشر می‌رساند. بنابراین مشاهده تشابهات فراوان در این منابع وحیانی، برای فرد معتقد به هدایت بشر از سوی خدا و توسط پیامبران عجیب نیست. البته وجود تفاوت در بعضی موارد را نیز نباید نادیده گرفت. این تفاوت‌ها می‌تواند محصول شرایط زمانی و مکانی و مخاطبان متفاوت در زمان هر یک از پیامبران یا تحریفاتی باشد که در بعضی از این کتاب‌ها صورت گرفته است. در هر صورت، بررسی و مقایسه این اشتراکات و افتراقات می‌تواند نتایج مفید و جالبی را در بحث‌های علمی تاریخی و دینی به دنبال داشته باشد. امروزه بحث‌های تطبیقی دین از اهمیت به سزایی برخوردارند.

از جمله موضوعاتی که می‌توان آن‌ها را مورد مقایسه قرار داد، داستان انبیای الهی است. داستان‌های مربوط به انبیا را می‌توان در سه گروه بررسی کرد: داستان‌هایی که نام پیامبر مورد نظر در هر سه کتاب یکسان است؛ مانند داستان آدم علیه السلام، نوح علیه السلام و ابراهیم علیه السلام که البته ممکن است تفاوت‌هایی در محتوای این داستان‌ها وجود داشته باشد. دسته دوم داستان‌هایی که از نظر محتوا به هم شبیه‌اند اما نام پیامبر در آن‌ها متفاوت است و سوم داستان‌هایی که تنها در یک یا دو کتاب آمده‌اند و در کتاب‌های دیگر اصلاً ذکری از آن‌ها یا پیامبر وجود ندارد؛ مانند داستان سموئیل در عهد قدیم و

داستان صالح علیه السلام در قرآن.

در این مقاله، داستان حضرت شعیب علیه السلام مورد بررسی قرار گرفته است. این داستان را می‌توان در گروه دوم و سوم قرار داد؛ زیرا در عهدین نامی از شعیب برده نشده است. اما در داستان موسی علیه السلام در عهد قدیم از شخصی به نام یثرون یا رعوئیل نام برده شده که داستان او شبیه به داستانی در قرآن است. در این داستان قرآنی که به فرار حضرت موسی علیه السلام به مدین مربوط می‌شود، نام پیرمرد اهل مدین ذکر نشده است. اما در بسیاری از تفاسیر، وی همان شعیب علیه السلام دانسته شده است؛ شعیبی که در آیات دیگری از قرآن به داستان رسالت او و سرپیچی قومش پرداخته شده است. در عهد جدید اصلاً به این داستان پرداخته نشده است، مگر در کتاب اعمال رسولان که داستان فرار موسی علیه السلام به مدین بعد از کشتن فردی مصری بیان شده است. اما در این داستان، ذکری از آن پیرمرد و دخترانش به میان نیامده و تنها به مطلب زیر بسنده شده است:

موسی در مدیان غربت اختیار کرد و در آنجا دو پسر آورد و بعد از چهل سال در بیابان کوه سینا آتشی دید و به پیامبری رسید (اعمال رسولان ۲۹-۳۰: ۷).

همان طور که گفته شد، با توجه به شباهت دو داستان در قرآن و عهد قدیم و تفاوت نام شخصیت اصلی آن‌ها، آنچه در این مقاله باید پاسخ داده شود این است که آیا شعیب و یثرون حقیقتاً به یک شخص اشاره دارند و آیا در قرآن پیرمردی که اهل مدین بود و بعد از فرار حضرت موسی علیه السلام از مصر، به وی پناه داده و دخترش را به همسری‌اش درآورد، همان شعیب علیه السلام است که در آیات متعدد دیگری به داستان او و قومش اشاره شده است و پرسش آخر اینکه تفاوت سبک این دو داستان تا چه اندازه می‌تواند در تأثیرگذاری بر خواننده و جذب او نقش داشته باشد.

برای پاسخ به این سؤالات، ابتدا داستان‌ها به لحاظ سبک بررسی می‌شوند. در این بخش در ارتباط با سبک‌های مختلف داستان در کتاب‌های مقدس بحث شده و سبک داستانی هر کتاب در مورد داستان شعیب و یثرون با یکدیگر مقایسه می‌شود. در اینجا روش تحقیق تطبیقی و از نوع تجزیه و تحلیل متن است.

در بخش بعد، داستان‌ها از نظر محتوا بررسی می‌شوند. به این صورت که مطالب موجود در مورد این داستان ابتدا در عهد قدیم و سپس در قرآن بیان می‌شوند، بعد از آن

بحثی در ارتباط با اسامی یترون، شعیب و رعوثیل خواهد شد که در این بخش، از تفاسیر موجود، کتاب‌های لغت و منابع روایی استفاده شده است و سپس مطالب مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرند. در پایان، مقایسه‌ای میان مطالب دو کتاب انجام می‌شود و بر این اساس نتیجه‌گیری می‌گردد. شایان ذکر است که روش تحقیق در این بخش، تجزیه و تحلیل محتوایی و تطبیق متنی است.

۱. بررسی داستان‌ها از حیث سبک

در تعریف سبک یا اسلوب گفته شده است که آن روش سخن‌گویی است که گوینده در تألیف سخن و اختیار الفاظ می‌پیماید (زرقانی، ۱۴۱۵: ۳۲۵/۲). در این بخش، این داستان را از حیث اسلوب یا سبک، عناصر داستان و نیز اهداف و نتیجه برآمده از آن بررسی می‌کنیم. همچنین تفاوت‌های موجود در داستان‌های عهد قدیم و قرآن از حیث سبک و نوع نگارش مقایسه می‌شود و نشان داده خواهد شد که این تفاوت‌ها می‌تواند به دلیل تفاوت در هدف آن کتاب‌ها از نقل این داستان‌ها باشد.

با مطالعه سه کتاب قرآن، عهد جدید و عهد قدیم متوجه می‌شویم که هدف هیچ یک داستان‌سرایی نیست بلکه در همه آن‌ها از داستان برای اهداف هدایتی و تربیتی مخاطبان استفاده شده است. البته غلظت معیارهای داستان‌گویی نسبت به مقاصد تعلیمی داستان، در عهد قدیم در مقایسه با قرآن و عهد جدید بیشتر به چشم می‌خورد و به ویژه در قرآن، وجه هدایتی پررنگ‌تر از رعایت سبک و اسلوب داستان‌سرایی است؛ برای مثال، در قرآن الزامی برای رعایت ترتیب تاریخی داستان‌ها یا ذکر نام‌ها و یا ذکر زمان و مکان وقوع داستان وجود ندارد. حتی گاهی ابتدا، انتها و وسط داستان، بسته به هدف مورد نظر جابه‌جا می‌شوند و یا تنها به بخشی از یک داستان بسنده می‌شود و از نقل کل داستان و حتی پایان داستان اجتناب می‌شود. اگرچه نمی‌توان انکار کرد که در قرآن نیز داستان‌های کاملی همچون داستان یوسف وجود دارد که البته در همان موارد نیز اولویت با مسائل اخلاقی و اهداف تربیتی قرآن است. این مسئله را می‌توان در نوع تعریف صحنه‌های خاصی از این داستان مشاهده کرد که در این موارد، عدم ذکر جزئیات و رد شدن سریع از این بخش داستان و نوع خاص تعابیر، اولویت داشتن مسائل

اخلاقی را در قرآن نشان می‌دهند. در مقابل اما در عهد قدیم گزارش داستان به ترتیب زمانی آن و با حفظ تقدم و تأخر و با ذکر جزئیات انجام شده است. پرداختن به جزئیات گاه در عهد قدیم تعجب برانگیز می‌شود. پرداختن به نام‌ها، رابطه نسبی و گاه ایمانی میان افراد، شجره‌نامه‌ها و جزئیات نامرتبط در آن مرسوم است. اما بر خلاف این روش، حذف، گزیده‌گویی و پرهیز از اطناب، درازگویی و تکرار، از ویژگی‌های قصه‌گویی قرآن مجید است (نجفی، ۱۳۸۲: ش ۷۵/۷۷).

مسئله دیگر، تنوع متون در این کتاب‌هاست. از نوع تقسیم‌بندی فصول عهد قدیم و نیز مدت زمان نگرش آن و تعدد نویسندگان پیداست که در عهد قدیم، متون متنوعی از حیث محتوا، موضوع و سبک و نثر وجود دارد. اما در داستان‌های قرآن، نوعی وحدت و انسجام به چشم می‌خورد؛ زیرا از دید مسلمانان و بسیاری از غیر مسلمانان، این کتاب توسط یک راوی واحد و در مدت‌زمانی کوتاه، نازل و مکتوب شده و تا کنون از هر گونه تحریفی در امان بوده است.

شخصیت‌پردازی داستان، موضوع دیگری است که می‌تواند مورد مقایسه قرار گیرد. در عهد قدیم، شخصیت انبیا مصون از خطا و لغزش نیست. این مسئله به لحاظ داستانی باورپذیرتر و حتی پرکشش‌تر است. اما در مقابل، همین چهره‌ها در قرآن معصوم و منزّه از گناه معرفی می‌شوند (همان: ۷۴).

مسئله دیگر محاوره یا گفتگوست. در هر دو کتاب گفتگو وجود دارد با این تفاوت که در قرآن بسیار بیشتر از عهد قدیم است. در قرآن، محاوره میان انسان و خدا، ملائکه و خدا، انسان و ملائکه، انسان و حیوان، انسان و انسان و... صورت می‌گیرد. اما در عهد قدیم، محاوره فقط میان انسان و خدا یا انسان و انسان است (اشرفی، ۱۳۸۵: ۱۸۶).

تفاوت در سبک، نثر، نوع نگارش و عناصر داستان در مجموع موجب شکل گرفتن شکل متفاوتی از داستان در هر یک از این کتاب‌ها شده که هر کدام را از حیث جذب مخاطب متفاوت کرده است.

۱-۱. مقایسه

از نظر سبک و اسلوب داستان‌سرایی و شکل کلی داستان، داستان شعیب ع در قرآن

و یترون در عهد قدیم در اینجا مقایسه می‌شوند:

- به نظر می‌رسد سبک داستان در قرآن عاطفی است و داستان به صورت گفتگو میان شخصیت‌های اصلی داستان بیان شده است. مکالمات شعیب عَلَيْهِ السَّلَامُ با قومش یا شعیب عَلَيْهِ السَّلَامُ با دخترانش و دخترانش با موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ، با جزئیات بیشتری نسبت به عهد قدیم ذکر شده است. البته بیان این جزئیات هیچ‌گاه موجب اطناب ممل و تکرار بی‌فایده نشده، بلکه همواره حاوی نکات ظریف تربیتی و هدایتی بوده است.

- در قرآن تنها به نام شخصیت‌های اصلی داستان اشاره شده و نام بقیه افراد ذکر نشده و تنها به ذکر نقش آن‌ها اکتفا گردیده است؛ برای مثال در داستان شعیب عَلَيْهِ السَّلَامُ و قومش تنها به ذکر نام شعیب عَلَيْهِ السَّلَامُ اکتفا شده است و در داستان سوره قصص به دلیل اینکه شخصیت اصلی داستان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ است تنها نام او ذکر شده و اشاره‌ای به نام شعیب عَلَيْهِ السَّلَامُ و دخترانش نشده است. این روش در کل قرآن به چشم می‌خورد به این معنا که نقش افراد بسیار پررنگ‌تر از نام و نشان و ارتباطات خانوادگی آن‌هاست. اما در عهد قدیم، نام همه افراد و حتی وابستگان آن‌ها و نوع ارتباط خانوادگی آن‌ها با یکدیگر ذکر شده است؛ برای مثال نام دختران یترون و نوه‌های او نیز بیان شده است.

- پایان داستان یترون در عهد قدیم مشخص نیست؛ زیرا این داستان ذیل داستان موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ آمده است و داستان مستقلی نیست که پایان مشخصی داشته باشد و پس از آغاز داستان نبوت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ بر قوم بنی اسرائیل، داستان یترون رها می‌شود و داستان دارای پایانی باز است. در قرآن، داستان شعیب عَلَيْهِ السَّلَامُ و قومش با نابودی قوم گنهکار و نجات درستکاران پایان می‌یابد و پایان داستان بسته است، اما پایان داستان موسی و شعیب عَلَيْهِ السَّلَامُ همچون عهد قدیم باز است و سرانجام آن مشخص نیست؛ یعنی هدف اصلی داستان، بیان سرگذشت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ بعد از فرار از مصر است که در حین آن اشاره‌ای نیز به خانواده شعیب عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌شود و سپس از آن گذر کرده و به داستان نبوت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و مسائل بعد از آن می‌پردازد. این در قرآن امری عادی است؛ زیرا جز در مواردی اندک، داستانی از ابتدا تا انتها به طور کامل و به ترتیب وقایع بیان نشده است.

- در بعضی موارد در قرآن، نتیجه‌گیری‌هایی بعد از داستان بیان شده است؛ مثلاً بعد از اینکه در آیات ۸۵ تا ۹۳ سوره اعراف، داستان شعیب عَلَيْهِ السَّلَامُ و قومش و عذاب آن‌ها

بیان شده، در آیات بعد یک قاعده کلی در مورد همه اقوام بیان شده است: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالصَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ﴾ (اعراف/ ۹۴). حتی در مواردی داستان پی نوشت دارد؛ مثلاً در سوره مبارکه شعراء، بعد از ذکر داستان حضرت شعیب عَلَيْهِ السَّلَام این داستان آیه‌ای دانسته شده و سپس به ذکر و حیانی بودن قرآن می‌پردازد: ﴿إِنِّي فِي ذَلِكَ لَآيَةٌ وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِينَ * وَإِنَّ رَبَّكَ لَھُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ * وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ...﴾ (شعراء/ ۱۹۰-۱۹۳).

- از نظر طول داستان، داستان یترون در عهد قدیم یک داستان کامل نیست و حتی شاید نتوان آن را داستان قسمتی از زندگی یترون دانست؛ زیرا ذیل داستان موسی عَلَيْهِ السَّلَام اشاراتی به فردی به نام رعوئیل شده که با موسی آشنا شد و دختر خود را به او داد و سپس از او به نام یترون، کاهن مدیان نام برده شده و در داستان موسی عَلَيْهِ السَّلَام اشاراتی به او شده است. بنابراین شاید بتوان این داستان را در حد یک داستان کوتاه دانست. در قرآن نیز با وجود موارد متعددی که از شعیب عَلَيْهِ السَّلَام یاد شده، تنها به دو بخش از زندگی او یعنی رسالت و نوع رابطه او با قومش و آشنایی او با موسی عَلَيْهِ السَّلَام آن هم به صورت کوتاه اشاره شده است. پس در قرآن نیز این داستان کوتاه است.

- موضوع داستان در قرآن در بخش شعیب عَلَيْهِ السَّلَام و قومش، موضوعی اجتماعی و عقیدتی است و داستان در سوره قصص خانوادگی است که به مسائل اخلاقی نیز پرداخته است. در عهد قدیم چون داستان به شکل گزارش تاریخی است و همچنین از آن جهت که در آن بیشتر به شخصیت موسی عَلَيْهِ السَّلَام پرداخته شده، شاید نتوان موضوع خاصی برای آن بیان کرد اما به نظر می‌رسد موضوعات اخلاقی و خانوادگی نیز در آن مدنظر بوده است.

- به نظر می‌رسد داستان در قرآن موضوع محور است و موضوع اصلی یعنی هدایت قوم مدنظر می‌باشد. اما شاید در داستان موسی و شعیب عَلَيْهِ السَّلَام تا حدی شخصیت محور شده و بیشتر در ارتباط با موسی عَلَيْهِ السَّلَام است. در عهد قدیم بیشتر به موضوع رسالت و نیز شخصیت موسی عَلَيْهِ السَّلَام پرداخته شده است.

- سبک داستان در عهد قدیم به شکل گزارش تاریخی است. داستان همچون نوشته‌های تاریخی و به ترتیب وقوع آن‌ها بیان شده و به جزئیات، بسیار پرداخته شده

است و بعد از پایان یافتن داستان یترون در سفر خروج، دیگر یادی از او در دیگر بخش‌ها نشده است. اما در قرآن به شکلی کاملاً متفاوت در هر جا که نام پیامبران بزرگ الهی و اقوامشان به میان آمده، داستان شعیب عَلَيْهِ السَّلَام نیز مطرح شده و بسته به هدف کلی آن سوره به نکات مختلفی از این داستان اشاره شده است. البته مطالب به اندازه و شکلی نیستند که داستان جنبه تاریخی پیدا کند و تنها نکات هدایتی مدنظر بوده است: گناه قوم و نحوه دعوت شعیب عَلَيْهِ السَّلَام. در قرآن اگر نقل قولی شده یا به گفتگوی شخصیت‌های داستان اشاره‌ای شده است، کاملاً در جهت جنبه‌های هدایتی داستان است و در هر یک از این گفتگوها، نکات تربیتی و هدایتی و اخلاقی نهفته است، اما این مسئله در عهد قدیم کم‌رنگ‌تر است و نقل قول‌ها غالباً جنبه تاریخی دارند.

۲. بررسی داستان‌ها از حیث محتوا

۱-۲. یترون در نگاه عهد قدیم

۱-۱-۲. معرفی یترون و خانواده‌اش

رعوثیل که احتمالاً نام دیگر یترون و یا لقب اوست فرزند عیسو و نوه اسحاق است و مادرش بسمه نام دارد. بسمه کنعانی و دختر اسماعیل است (پیدایش ۳۶: ۲-۴). «و پسران ابراهیم: اسحاق و اسماعیل» (اول تواریخ ۱: ۲۸) «و ابراهیم اسحاق را آورد و پسران اسحاق، عیسو و اسرائیل بودند و پسران عیسو: الیفاز و رعوثیل و یعوش و یعلام و قورح و پسران رعوثیل: نَحْت و زَارِح و شَمّه و مَرّه» (اول تواریخ ۱: ۳۴-۳۷). او همچنین پسری به نام حوباب دارد: «و موسی به حوباب بن رعوثیل مدیانی که برادر زن موسی بود، گفت که...» (اعداد ۱۰: ۲۹) و در جای دیگر آمده است: «و حابّر قینی خود را از قینیان یعنی از بنی حوباب برادر زن موسی جدا کرده...» (دوران ۴: ۱۱). رعوثیل همچنین هفت دختر داشت که یکی از آن‌ها همسر موسی است (خروج ۲: ۱۷).

در عهد قدیم یترون، کاهن مدیان و پدرزن موسی خوانده شده است. «و اما موسی گله پدر زن خود، یترون، کاهن مدیان را شبانی می‌کرد» (خروج ۱: ۳). دختر او صفوره، بعد از فرار موسی از مصر و پناه بردنش به مدیان و آب کشیدن موسی برای آن‌ها، با

موسی ازدواج کرد و دو پسر آنها به نام‌های جرشون و الیعازر هستند (خروج ۲: ۱۷-۲۳). جرشون به معنای غریب است و موسی در هنگام نام‌گذاری او گفت: «زیرا در سرزمین بیگانه غریب هستم» و الیعازر را به این دلیل نام نهاد که گفت: «زیرا که خدای پدرم مددکار من بوده، مرا از شمشیر فرعون رهانید» (خروج ۳: ۱۸). حضرت موسی عليه السلام بعد از ازدواج با دختر یترون برای او شبانی می‌کرد. روزی گوسفندان را برای چرا به حوریب که جبل الله باشد، برد و در آنجا با خدا سخن گفت و به پیامبری رسید (خروج ۳: ۵-۱)، سپس به نزد شعیب بازگشت و با همسر و فرزندان او روانه مصر شد (خروج ۴: ۱۸-۱۹).

۲-۱-۲. نبوت یترون

در سفر خروج، نقل شده که بعد از بازگشت موسی عليه السلام به همراه بنی اسرائیل از مصر، یترون دختر و نوه‌هایش را به نزد موسی در بیابان برد و موسی او را از تمام مشقتی که از سوی فرعون و مصریان به بنی اسرائیل رسیده بود آگاه کرد و اینکه خدا آنها را از شر فرعونیان رهانیده بود (خروج ۱۸: ۹). یترون با شنیدن این وقایع گفت الان دانستم که یهوه از جمیع خدایان بزرگ‌تر است (خروج ۱۸: ۱۲).

عهد قدیم، پیامبر بودن یترون را زیر سؤال می‌برد؛ زیرا او در یگانگی خداوند تردید داشت و بعد از شنیدن سخنان موسی آن هم در سنین کهنسالی به برتری یهوه پی می‌برد. یترون بعد از اینکه به نزد موسی در بیابان رفت، مشاهده کرد که موسی خود به تنهایی برای تمام بنی اسرائیل در مورد اختلافاتشان داوری می‌کند و سؤالات شرعی آنان را پاسخ می‌گوید و از صبح تا شام به این کار مشغول است. او موسی را نصیحت می‌کند که این کار تو و قوم را خسته می‌کند. بهتر است که مردانی خداترس و امین از میان قوم انتخاب کنی تا امور کوچک را خود فیصله داده و امور بزرگ را به تو ارجاع دهند. موسی پذیرفت و بعد از آن یترون به دیار خود بازگشت (خروج ۱۸: ۲۷-۱).

۲-۱-۳. قوم یترون

در عهد قدیم، مطلبی درباره قوم یترون نیامده است.

۲-۲. شعیب علیه السلام در نگاه قرآن

۱-۲-۲. معرفی شعیب علیه السلام و خانواده‌اش

اگر شعیب علیه السلام را پدر همسر حضرت موسی علیه السلام بدانیم او همان پیرمرد کهنسالی است که در سوره قصص از او سخن گفته شده و موسی علیه السلام را بعد از فرار از مصر پناه داد. شعیب علیه السلام در این زمان به قدری پیر و ناتوان بود که دختران او باید به اموری چون آب دادن به گوسفندان می‌پرداختند (قصص / ۲۳-۲۴). در قرآن تنها به دو دختر او اشاره شده است که به حیا و وقار توصیف شده‌اند اما نامی از آن‌ها برده نشده است. موسی علیه السلام برای آن‌ها از چاه آب کشید و شعیب علیه السلام در عوض او را پناه داد و به او گفت: «ترس که از شر مردم ستمکار نجات یافتی» (قصص / ۲۵). یکی از دختران شعیب علیه السلام از پدر خواست که موسی علیه السلام را که امین و تواناست به خدمت خود اجیر کند (قصص / ۲۶). او شاید همان دختری باشد که در ازای ۸ سال خدمت موسی علیه السلام به عقد موسی علیه السلام درآمد (قصص / ۲۷). حضرت موسی علیه السلام بعد از اتمام این مدت، با خانواده‌اش به سوی دیار خویش رو کرد و در طول همین سفر به پیامبری مبعوث شد (قصص / ۲۹). در این آیات نیز نامی از همسر و فرزندان حضرت موسی علیه السلام نیامده است.

۲-۲-۲. نبوت شعیب علیه السلام

شعیب علیه السلام پیامبری بود که از جانب خداوند به سوی اهل مدین فرستاده شد و در قرآن، برادر آن قوم خوانده شده است: «و به سوی اهل مدین برادر آن‌ها شعیب را فرستادیم» (اعراف / ۸۵؛ هود / ۸۴). او در قرآن مرسل (ر.ک: شعراء / ۱۷۶) و رسول امین (شعراء / ۱۷۸) خوانده شده است. همچنین از نوع سخن گفتن او با قومش که به دعوت انبیا شبیه است، مانند دعوت به توحید (ر.ک: اعراف / ۸۵) و تقوای الهی و نطلبیدن مزد در مقابل این دعوت (ر.ک: شعراء / ۱۷۹-۱۸۰)، و نیز از آنجا که داستان شعیب علیه السلام و قومش در قرآن، در میان داستان پیامبران بزرگی همچون ابراهیم و موسی علیه السلام آمده است می‌توان نتیجه گرفت که حضرت شعیب علیه السلام به طور حتم در قرآن پیامبری از پیامبران الهی دانسته شده است. دعوت او با امر به توحید و تقوای الهی و توجه دادن به روز جزا آغاز شده و سپس قوم را از مفاسدی که بدان دچار بودند، نهی می‌کند (اعراف / ۸۵؛ هود / ۸۴).

۲-۲-۳. قوم شعیب عَلَيْهِ السَّلَام

از سخنانی که میان شعیب عَلَيْهِ السَّلَام و قومش رد و بدل شده و در قرآن بارها به تفصیل بیان گردیده است می‌توان به مفاسد رایج در میان این قوم و روحیات و نوع رفتار آن‌ها پی برد. قوم شعیب دچار مفاسد مالی و اقتصادی بودند و کم‌فروشی و گران‌فروشی می‌کردند. شعیب عَلَيْهِ السَّلَام آن‌ها را سفارش می‌کرد که کم‌فروشی نکنند و در سنجش کیل و وزن با مردم عدل و درستی پیشه کنند (اعراف/ ۸۵؛ هود/ ۸۴). همچنین آن‌ها را دعوت می‌کرد که دیگران را از راه درست باز ندارند و برای گمراه کردن آنان کمین نکنند (اعراف/ ۸۶).

اما قوم شعیب نه تنها ایمان نیاوردند بلکه از هیچ اذیت و آزاری نیز فروگذار نکردند. آن‌ها شعیب عَلَيْهِ السَّلَام را به اخراج از شهر (اعراف/ ۸۸) و سنگسار (هود/ ۹۱) تهدید می‌کردند و او را از روی تمسخر درستکار و بردبار می‌خواندند (هود/ ۸۷) و متهم به سحر و دروغ‌گویی می‌کردند (شعراء/ ۱۸۵-۱۸۶). همچنین مردم را از پیروی او باز می‌داشتند (اعراف/ ۹۰)، ولی حضرت شعیب عَلَيْهِ السَّلَام با مهربانی این آزارها را پاسخ می‌گفت و به آن‌ها می‌گفت که بنای مخالفت با ایشان را ندارد بلکه هدفش اصلاح امر آن‌هاست (هود/ ۸۸).

زمانی که شعیب عَلَيْهِ السَّلَام از دعوت آن‌ها ناامید شد خداوند با زلزله‌ای آنان را هلاک کرد (اعراف/ ۹۱-۹۲؛ عنکبوت/ ۳۷). در آیات دیگر، عذابی که آن‌ها را نابود کرد صیحه گفته شده است (هود/ ۹۴؛ ص/ ۱۵) که البته می‌توان گفت زلزله و صیحه توأم بوده‌اند. قوم شعیب در قرآن، «أصحاب مدین»، «المؤتفکات» و «أصحاب الأيكة» خوانده شده‌اند. داستان این قوم در همهٔ موارد بلافاصله قبل از داستان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام و قوم بنی‌اسرائیل بوده و حتی گاهی به هم عطف شده‌اند: و اصحاب مدین همهٔ رسولان خود را تکذیب کردند و موسی نیز تکذیب شد (حج/ ۴۴).

شاید این مسئله همزمانی این دو قوم را نشان دهد و گاه نیز قوم شعیب به قوم تبع عطف شده است (ق/ ۱۴).

۲-۳. شعیب علیه السلام و یترون

در ابتدا باید سه مسئله را مورد بررسی قرار داد: اول اینکه آیا در قرآن، در داستان فرار حضرت موسی علیه السلام به مدین و آشنایی او با آن دختران و پدرشان، آن پیرمرد همان حضرت شعیب علیه السلام است که در آیات دیگر قرآن از او و قومش سخن رفته است؟ دوم اینکه آیا در عهد قدیم، رعوئیل و یترون دو نام برای یک نفر هستند؟ و سوم اینکه آیا می‌توان شعیب را همان یترون یا رعوئیل دانست که در عهد قدیم پدر همسر موسی علیه السلام و کاهن مدیان بود؟ در عهد قدیم نامی از شعیب نیامده است، اما پدرزن حضرت موسی علیه السلام شخصی است به نام یترون که کاهن مدیان بود. او در جای دیگر رعوئیل نامیده شده است. در داستان فرار موسی علیه السلام در عهد قدیم در سفر خروج آمده است:

و کاهن مدیان را هفت دختر بود که آمدند و آب کشیده... و شبانان نزدیک آمدند تا ایشان را دور کنند. آنگاه موسی برخاسته ایشان را مدد کرد و گله ایشان را سیراب نمود و چون نزد پدر خود رعوئیل آمدند او گفت: «چگونه امروز بدین زودی برگشتید؟»... و موسی راضی شد تا با آن مرد ساکن شود و او دختر خود صفوره را به موسی داد و آن زن پسری زایید و [موسی] او را جرشون نام نهاد، چه گفت: «در زمین بیگانه نزیل شدم» (خروج ۱۷-۱۸: ۲).

و بلافاصله بعد از آن آمده است «و اما موسی گله پدرزن خود یترون کاهن مدیان را شبانی می‌کرد» (خروج ۲: ۳). از ظاهر جملات عهد قدیم و اینکه با فاصله‌ای اندک پدر همسر موسی علیه السلام که رعوئیل نام داشت به یترون تغییر نام داد، می‌توان نتیجه گرفت که یترون و رعوئیل یک نفر هستند.

در قرآن به این مسئله که حضرت شعیب علیه السلام همان پدر همسر حضرت موسی علیه السلام است تصریح نشده است و مشخص نیست که آیا پیرمرد اهل مدین که حضرت موسی علیه السلام بعد از فرار از مصر به او پناه برد و با دخترش ازدواج کرد همان شعیب علیه السلام می‌باشد یا خیر؟ از آیات قرآن نمی‌توان به این مسئله پی برد و در قرآن تنها چند نشانه برای انطباق این دو نفر وجود دارد: اول اینکه تقریباً در همه موارد بلافاصله بعد از ذکر داستان شعیب علیه السلام و قومش به داستان حضرت موسی علیه السلام اشاره شده است. دوم اینکه پیرمرد سوره قصص در مدین می‌زیست و از ظاهر آیات چنین به نظر می‌رسد که از

بزرگان شهر بوده است و شعیب رضی الله عنه نیز پیامبر اهل مدین بود. البته این دو نکته به خودی خود نمی‌توانند نشان‌دهنده این باشند که این دو یک نفر بوده‌اند. تنها در روایات تفسیری آیات سوره قصص، این پیرمرد صراحتاً شعیب رضی الله عنه گفته شده است؛ برای مثال در بسیاری از روایات، این آیه از قول شعیب رضی الله عنه نقل شده است: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَتُكَلِّمَ إِحْدَى ابْنَتَيْ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَجَّحٌ﴾^۱ و یا در روایات متعدد تفسیری ذیل آیاتی که به مکالمه پیرمرد با دخترانش درباره نوع برخورد موسی رضی الله عنه با آن دختران اشاره دارند، نام آن پیرمرد شعیب رضی الله عنه گفته شده است.^۲

در منابع روایی اسلامی و نیز تفاسیر، نام‌های شعیب، یثرون، یثرون، رعوییل و یا رعویل در ارتباط با پدر همسر حضرت موسی رضی الله عنه آمده است. در بعضی منابع این اعتقاد وجود دارد که این‌ها نام‌های عبری حضرت شعیب رضی الله عنه هستند و در بعضی دیگر گفته شده که نام فرد دیگری غیر از شعیب‌اند که البته برادرزاده شعیب و نیز پدر همسر حضرت موسی رضی الله عنه است. مسلماً در گروه اول این اعتقاد وجود دارد که شعیب رضی الله عنه که یکی از پیامبران مذکور در قرآن است همان پدر همسر حضرت موسی رضی الله عنه است و گروه دوم معتقدند که پدر همسر موسی رضی الله عنه شخصی غیر از شعیب رضی الله عنه است که از اهالی مدین بوده است. اما معمولاً در این مورد که رعوییل و یثرون یا یثرون یک نفرند اختلاف نظری وجود ندارد. در بحارالانوار دو مورد یثرون آمده است. یک مورد در تفسیر آیات مربوط به حضرت شعیب رضی الله عنه و قومش که در آنجا نام شعیب، یثرون بن صیفون بن عنقاء بن ثابت بن مدین بن ابراهیم بیان شده است و بعضی گفته‌اند که او شعیب بن میکیل از

۱. عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد و علي بن إبراهيم عن أبيه جميعاً عن أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر، قال: قلت لأبي الحسن رضی الله عنه: قول شعيب رضی الله عنه إني أريد أن أتكلمك إحدى ابنتي هاتين علي أن تأجرنني ثمانی حجج فإن أتممت عشراً فمن عندك أي الأجلين... (کلینی، ۱۳۶۵: ۴۱۴/۵).

و عن الحلبي قال: سئل أبو عبد الله رضی الله عنه عن البيت أكان يحجّ قبل أن يعث النبي صلى الله عليه وآله، قال: نعم و تصدّقه في القرآن، قول شعيب رضی الله عنه حين قال لموسى رضی الله عنه حيث تزوّج: «علي أن تأجرنني ثمانی حجج» ولم يقل ثمانی سنين... (نوری طبرسی، بی تا: ۹/۸).

۲. ویاسناده عن صفوان بن يحيى عن أبي الحسن رضی الله عنه في قول الله عزّ وجلّ: «يَأْتِيَنَّكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ خَبْرٌ مِنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيَّ الْأَمِينُ» قال: قال لها شعيب: يا بنية هذا قوی برفع الصخرة الأمين، من أين عرفته؟ قالت: يا أبت إني مشيت قدّامه، فقال: امشي من خلفي، فإن ضللت فأرشديني إلى الطريق، فإنما قوم لا تنظر إلى أدبار النساء (حزّ عاملي، بی تا: ۱۹۹/۲۰؛ نیز ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۲/۱۳).

فرزندان مدین بوده است و بعضی گفته‌اند که او از فرزندان ابراهیم نیست و تنها از نسل کسانی است که به ابراهیم ایمان آورده و همراه او به شام هجرت کردند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۸۷/۱۲). دومین مورد در ارتباط با داستان موسی علیه السلام و آب کشیدن برای دختران اهل مدین، نام یثرون آمده است. در اینجا نام پدر دختران که پیرمردی بود، شعیب گفته شده است و سپس از ابن عباس نقل شده که نام پدر همسر موسی که همان پیرمرد بود یثرون، پسر برادر شعیب بود (همان: ۵۸/۱۳).

اکثر مفسران بنا بر این قرینه که شعیب علیه السلام در قرآن پیامبر اهل مدین بود و موسی علیه السلام هم به سوی مدین گریخت، معتقدند که شعیب علیه السلام همان پدرزن موسی علیه السلام است که در تورات یثرون یا رعوئیل نامیده شده است. تنها وهب بن منبه است که از مفسران قدیم و در اصل یهودی یا مطلع از تورات بوده و بر اساس قسم اول از باب سوم سفر خروج معتقد است «یثرون» یا رعوئیل که پدرزن موسی علیه السلام بوده، برادرزاده شعیب است (طالقانی، ۱۳۶۲: ۸۸/۳). سعید بن جبیر نیز گفته است که آن پیرمرد، یثرون برادرزاده شعیب بود (طبرسی، ۱۳۶۰: ۱۸۳/۱۸). همچنین در تفاسیر البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید (ابن عجیبه، ۱۴۱۹: ۲۴۲/۴)، الدر المنثور (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۲۶/۵)، زاد المسیر فی علم التفسیر (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۳۸۱/۳) و مجمع البیان فی تفسیر القرآن (طبرسی، ۱۳۶۰: ۳۸۸/۷) گفته شده است که یثرون برادرزاده شعیب علیه السلام بوده است. در مقابل در تفاسیری چون تفسیر المراغی (مراغی، بی‌تا: ۲۰۸/۸)، المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۷۸/۱۰)، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۴۰۱/۳)، روح البیان (حقی بروسوی، بی‌تا: ۳۹۶/۶) و روح المعانی (حسینی آوسی، ۱۴۱۵: ۲۷۱/۱۰) یثرون همان شعیب دانسته شده است.

در بعضی منابع این طور بیان شده که شعیب در نزد یهود، یثرون خوانده می‌شد و اصطلاحاً به جای نبی به او کاهن گفته شده است (ابن عاشور، بی‌تا: ۳۹/۲۰). شعیب، یثرون و رعوئیل در حقیقت یک نفرند و چه بسا شعیب ترجمه یثرون باشد (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۷۲/۶). یثرون لقب رعوئیل بوده است (بلاغی، ۱۳۸۶: ۲۶۹/۱).

در ارتباط با این شخص، اسامی مختلفی ذکر شده است. در عبری Jethro یا yetro، و در عربی شعیب، پدرزن موسی، یک شبان و کاهن مدیان بود. در سفر خروج (۱۸: ۲) او همچنین Reuel نامیده شده است و در سفر داوران (۱۱: ۴) Hobab

(en.wikipedia.org/wiki/Jethro-(Bible)). البته در سفر اعداد (۲۹: ۱۰)، حوباب پسر رعوثیل مدیانی و برادرزن موسی است و در سفر خروج (۱۶: ۲)، رعوثیل هفت دختر دارد که یکی از آنها همسر موسی است. شاید این امر بدین دلیل باشد که در عهد قدیم برای پدرزن و برادرزن و کلاً هر رابطه‌ای که از ازدواج ایجاد می‌شود، تنها از کلمه chathan استفاده شده است (en.wikipedia.org). پس آنچه صحیح به نظر می‌رسد این است که یترون و رعوثیل پدرزن موسی، و حوباب برادرزن اوست. در تلمود نیز این اختلاف نام، بحث‌هایی ایجاد کرده است. گفته شده که نام او رعوثیل به معنای دوست خداست و یترون عنوانی برای اوست، به معنای عالی جناب. در بعضی موارد برای او هفت نام گفته شده است: Reuel، Jether، Jethro، Hobab، Heber، Keni، Putil (en.wikipedia.org/wiki/Jethro_in_rabbinical_literature).

در کتاب‌های لغت، شعیب نبی عَلَيْهِ السَّلَام هم در مقابل Shoab و هم برای Jethro که احتمالاً همان یترون است، آمده است (گواهی، ۱۳۷۴: ۳۴). شعیب به معنای کسی که راه درست را نشان می‌دهد، یترون به معنای عالیجناب و رعوثیل (Raguel) به معنای دوست خداست (en.wikipedia.org) که به نظر می‌رسد لقب اوست. در لغت‌نامه دهخدا نام اصلی او اوئیرن و به فارسی یوبوب گفته شده است (www.Loghatnaameh.org) که نام دوم به حوباب شبیه می‌باشد.

یترون به معنای «فضل او» و رعوثیل «خدا او را رعایت می‌کند» می‌باشد (بلاغی، ۱۳۸۶: ۱/۲۶۸). رعوثیل به معنای صدیق‌الله یا «صادق فی عبادته» گفته شده است (مراغی، بی‌تا: ۲۰۸/۸).

۲-۴. مقایسه

- در عهد قدیم، مطالب مربوط به یترون در ذیل داستان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام آمده است و او در همه جا با عنوان پدرزن موسی و کاهن مدیان مطرح می‌شود. مطلبی در ارتباط با خود او و قومش و نوع ارتباط او با اهل مدین به طور مستقل وجود ندارد. مطالب قرآن درباره حضرت شعیب عَلَيْهِ السَّلَام بیشتر است و به طور مستقل به او و قومش پرداخته شده است، اما به عکس عهد قدیم، در قرآن در داستان شعیب عَلَيْهِ السَّلَام و قومش،

اثری از موسی نیست، مگر در داستان پناه بردن موسی به مدین که در آنجا هم نامی از شعیب برده نشده است. مکالماتی که میان شعیب عليه السلام و قومش رد و بدل می‌شود تقریباً نشان‌دهنده وضعیت قوم، فسادی که به آن مبتلا بودند و رابطه آن‌ها با پیامبرشان است.

- در عهد قدیم، یثرون تنها کاهن خوانده شده و تردید او در ارتباط با خداوند آن هم در سنین کهنسالی، پیامبر بودن او را منتفی می‌کند. اما در قرآن به طور قطع و به صراحت یکی از پیامبران الهی دانسته شده و چهره‌ای معصوم و پیامبرانه از او به تصویر کشیده شده است.

- نام او در عهد قدیم، یثرون از اهالی مدیان است و در قرآن، شعیب اهل مدین.

- نام افراد خانواده یثرون در عهد قدیم آمده است. در این کتاب به تفصیل به نام پدر و مادر و اجداد و فرزندان و نوه‌های یثرون اشاره شده است. اما در قرآن مانند همیشه، نامی از افراد خانواده شعیب ذکر نشده و تنها به شخصیت‌های اصلی داستان پرداخته شده است.

- عهد قدیم و قرآن در داستان پناه بردن موسی به مدین از شر فرعونیان و آب کشیدن او برای گوسفندان دختران پیرمرد و آشنایی او با آن پیرمرد و ازدواج او با یکی از دختران مشترک هستند؛ با این تفاوت که در عهد قدیم تعداد دختران ۷ نفر و در قرآن ۲ نفر گفته شده است. در قرآن این دختران به داشتن حیا و وقار وصف شده‌اند اما در عهد قدیم وصفی در این مورد وجود ندارد. آن پیرمرد در این قسمت از داستان در عهد قدیم رعوییل خوانده شده است.

- در عهد قدیم تنها به این موضوع اشاره شده که موسی برای یثرون شبانی می‌کرد و دلیل آن بیان نشده است. اما در قرآن دلیل آن عهدی بیان شده که موسی و شعیب قبل از ازدواج موسی با دختر او با هم بستند، مبنی بر اینکه موسی مدت ۸ سال به شعیب خدمت کند.

- در قرآن موسی بعد از اتمام دوره عهد خود، با خانواده‌اش به سمت دیار خود حرکت کرد و در بیابان آتشی دید و هنگامی که به سمت آتش رفت ندای خداوند را شنید و به پیامبری مبعوث شد. اما در عهد قدیم او به تنهایی برای شبانی رفته بود که آن آتش را دید و به پیامبری مبعوث شد. او سپس به نزد یثرون بازگشت و برای هدایت

بنی اسرائیل به همراه خانواده‌اش به سمت مصر حرکت کرد.

- در قرآن جریان مبعوث شدن موسی به پیامبری به تفصیل بیان شده و به اتفاقاتی که برای موسی و خانواده‌اش در بیابان افتاد و مکالمات موسی عَلَيْهِ السَّلَام با خداوند اشاره شده است. همچنین مکالماتی که میان شعیب و قومش رد و بدل می‌شد به طور مفصل مشاهده می‌شود. در عهد قدیم در دو مورد، مکالمات میان شخصیت‌های داستان را مشاهده می‌کنیم: صحبت‌های موسی و یترون بعد از بازگشت موسی از مصر در ارتباط با هدایت قوم بنی اسرائیل و نجات از فرعونیان، و مکالمهٔ یترون و موسی در ارتباط با مسئلهٔ قضاوت موسی.

نتیجه‌گیری

دیدگاه مشهور و غالب در روایات و تفاسیر این است که پیرمرد اهل مدین در قرآن همان شعیب نبی عَلَيْهِ السَّلَام است. یترون لقب رعوئیل می‌باشد و شعیب نام عربی این پیامبر است که در عهد قدیم در مورد او واژهٔ کاهن به کار رفته است.

در مورد سبک داستان‌ها در دو کتاب باید گفت که این داستان در قرآن به صورت قطعات کوتاه با هدفی خاص که با سیاق آیات قبل و بعد هماهنگ است و در راستای هدف کلی سوره قرار دارد بیان شده و داستان به ویژه آنجا که به آشنایی موسی با شعیب و خانوادهٔ او می‌پردازد از جذابیت خاصی برخوردار است. در سایر موارد، داستان‌های انبیا به صورت قطعات کوتاه در کنار هم قرار گرفته‌اند.

اما در عهد قدیم به صورت سلسله‌وار به مسائل و وقایع پرداخته شده و تنها اطلاعاتی در مورد این شخص در اختیار خواننده قرار گرفته است و پویایی و نشاط خاصی که این داستان در قرآن دارد در عهد قدیم مشاهده نمی‌شود.

در قرآن به ظرایفی در ارتباطات میان افراد اشاره شده که در عهد قدیم با وجود ذکر جزئیات، مشاهده نمی‌شوند؛ مثلاً در قرآن به نوع برخورد و حتی شیوهٔ راه رفتن دختر شعیب که نشانهٔ حیای اوست، اشاره شده است و در عهد قدیم تنها به نام او. در عهد قدیم تنها گفته شده که یترون دختر خود را به موسی داد، اما در قرآن به جزئیاتی در جریان این ازدواج اشاره شده است.

کتاب‌شناسی

۱. کتاب مقدس.
۲. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ ق.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، بی تا.
۴. ابن عجیبه، احمد بن محمد، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره، حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ ق.
۵. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۶. اشرفی، عباس، مقایسه قصص در قرآن و عهدین، تهران، نشر بین الملل، ۱۳۸۵ ش.
۷. بلاغی، سید عبدالحجت، حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر، قم، حکمت، ۱۳۸۶ ش.
۸. حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، بی تا.
۹. حسینی آلوسی، شهاب‌الدین محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۰. حقی بروسوی، اسماعیل، روح البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۱۱. زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت، دار الکتب العربیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۲. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، الدرر المشور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۳. طالقانی، سید محمود، برتوی از قرآن، چاپ چهارم، تهران، انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، ترجمه تفسیر مجمع البیان، ترجمه مترجمان، تحقیق محمد مفتاح، تصحیح رضا ستوده، تهران، فراهانی، ۱۳۶۰ ش.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۱۷. گواهی، عبدالرحیم، واژه نامه ادیان، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۱۸. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۱۹. مراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۰. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۲۱. نجفی، رضا، «داستان‌های عهد عتیق و مقایسه تطبیقی آن با قصص قرآنی»، مجله کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۷۷، اسفند ۱۳۸۲ ش.
۲۲. نوری طبرسی، حسین بن محمد، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء تراث، بی تا.

رهیافتی زبان‌شناسانه به موضوع «مسّ شیطانی» در قرآن کریم*

□ بی‌بی‌زینب حسینی^۱

چکیده

مقاله حاضر کوششی در جهت دریافت مفهوم مسّ شیطان در قرآن کریم است. برای تبیین مفهوم تماس در قرآن کریم، واژگان گوناگونی مانند «همزات، ازیز، نقیض، وسوسه، استحواذ» و... به کار رفته است. اگرچه این واژگان همه برای این مفهوم ارتباط شیطان با انسان به کار رفته است، هر کدام دارای ویژگی‌های خاص خود می‌باشد. در قرآن کریم، مسّ شیطان در ارتباط با سه واژه «خبط، نصب، طائف» به کار رفته است.

آرای متکلمان اشعری، معتزلی و شیعی درباره امکان یا عدم امکان مسّ انسان توسط شیطان در کتاب‌های تفسیری و کلامی تبدیل به موضوعی دامنه‌دار شده است و هر کدام برای اثبات دیدگاه خود به دلایل مختلفی استناد جسته‌اند. برخی حتی به وقوع خطا در قرآن تحت تأثیر فرهنگ جاهلی به خاطر این آیات نظر داده‌اند. ریشه‌شناسی واژگان خبط و نصب می‌تواند بدون برخورد به استدلال‌ات

کلامی، شبهه تسلط شیطان بر عقل رباخوار و بر جسم پیامبران را رد نماید و مفهوم جدیدی را از این دو واژه ارائه نماید که با سیاق آیات، ساختار سوره و دانش ریشه‌شناسی و روایات تفسیری ائمه علیهم‌السلام انطباق بیشتری دارد.

واژگان کلیدی: شیطان، مس، خبط، طائف، نصب.

مقدمه

موضوع امکان تماس شیطان با انسان از موضوعاتی است که در قرآن کریم بارها مطرح شده و خداوند درباره آن به بندگان آگاهی و هشدار داده است. به دنبال طرح این موضوع در قرآن کریم، این موضوع در دیدگاه‌های مفسران، متکلمان، فقهای شیعه و اهل سنت، اشاعره و معتزله وارد شده است و هر کدام بر اساس دیدگاه‌ها و مبانی عقلی و اندیشه دینی خود درباره آن اظهار نظر کرده‌اند. در قرآن کریم سه آیه به مسئله تماس شیطان با انسان اشاره می‌کند (ر.ک: بقره/ ۲۷۵؛ اعراف/ ۲۰۱؛ ص/ ۴۱).

تماس شیطان با انسان در قرآن کریم، منحصر در این نوع نیست و انواع متنوعی دارد. برخی اشاره به جن را در قرآن، مسئله‌ای نمادین و یا غیر واقعی معرفی کرده‌اند (سیوطی، ۱۳۰۷: ش ۳۷۲/۳۷۳-۳۸۱)؛ چون قرآن به اندازه فهم مردم عرب جاهلی سخن می‌گوید و ایشان به جن اعتقاد و باور داشته‌اند، بنابراین از جنیان در قرآن سخن گفته شده است. برخی وجود جن را پذیرفته‌اند، ولی درباره میزان امکان ارتباط و تأثیرگذاری این دو موجود اختلاف نظر دارند. در این موضوع به خاطر عدم مشاهده شیطان و جن در نتیجه کمبود آگاهی‌ها نمی‌توان اظهار نظر روشن و قطعی نمود. در این پژوهش، تلاش بر آن است که با رویکردی زبانی و معناشناسانه، حوزه معنایی ارتباط شیطان با انسان به ویژه مس شیطان در قرآن کریم بررسی گردد و برای این منظور، از برخی روش‌های ریشه‌شناسی و معناشناسی بهره برده می‌شود، مانند: بررسی اشتقاق واژه و تعیین واژگان هم‌ریشه و اصل لغوی که واژه از آن نشئت گرفته است. این کار برای تعیین مفهوم محوری واژه صورت می‌گیرد؛ زیرا واژگان در مفهوم خود به تدریج در اثر کاربردهای مجازی و یا آمیختگی معانی مصداقی با معانی مفهومی دچار تطور شده‌اند (اشتفان، ۲۰۰۲: ۵۴). زبان‌شناسان معاصر، قسمت عمده‌ای از تلاش خود را صرف تطبیق و مقارنه بین زبان‌ها می‌کنند تا به مفهوم اصلی و قدیمی واژه دست یابند

(نادری، ۱۴۲۵: ۹۰). بسیاری از واژگان در زبان‌های سامی ریشه‌ای مشترک دارند (قدور، ۱۹۹۳: ۵۵). در این بخش برای نزدیک شدن به مفهوم واژه، به کتاب‌های لغت سریانی، عبری مراجعه می‌شود و ریشه مورد نظر در این کتاب‌ها بررسی می‌شود. همچنین به تورات مراجعه می‌شود تا پیشینه کاربرد این واژگان قبل از نزول قرآن، در متون مقدس گذشته نیز روشن گردد (سامرائی، ۱۳۷۶: ۱۱۸). در این روش مطالعه، تغییرات معنایی واحدهای زبانی، در گذر زمان مورد مطالعه قرار خواهد گرفت. بنابراین ابتدا واژه مورد نظر و مفهومی که واژه در آن به کار رفته است و یا حوزه معنایی همراه آن واژه پیش از نزول قرآن و در یک متن غیر دینی بررسی می‌گردد (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۵۳)، سپس نمونه‌هایی از شعر جاهلی بررسی می‌شود. این کار پیش از پرداختن به مفهوم واژه در قرآن ضرورت دارد تا بتوان تطور معنایی را پی‌گیری کرد (مطیع و پاکتچی و نامور مطلق، ۱۳۸۸: ش ۱۸/۱۲۱-۱۲۲).

امکان تماس جن و شیطان با انسان

قرآن کریم در آیاتی متعدد از وجود جن، شیطان و امکان ارتباط این دو با یکدیگر سخن گفته است. بیشتر دانشمندان و قرآن‌پژوهان، اعم از اشعری، معتزلی و یا شیعه، امکان تماس جن و انسان و یا شیطان و انسان را پذیرفته‌اند، ولی درباره شدت و ضعف آن با یکدیگر اختلاف نظر دارند. بیشتر علمای اشعری به امکان دخول جن به بدن انسان و تصرف در عقل و شعور وی باور دارند، ولی برخی از علمای معتزلی و یا شیعه این را مخالف عدالت خداوند می‌دانند.

در تعریف معنای لفظ مصطلح جن گفته‌اند که جن از ریشه «جنّ» به معنای پوشیده است. جنیان اجسام هوایی هستند که قادرند در اشکال مختلف ظاهر شوند و دارای عقل، فهم و شعور هستند (جریسی، ۱۴۰۵: ۹۱).

جن موضوعی است که از گذشته در ادیان ابتدایی، در سرزمین‌های مختلف و در ادیان گوناگون اعتقاد به آن دیده می‌شود. در بسیاری از ادیان، باور امکان حلول شیطان در جسم انسان وجود داشته است. در برخی ادیان و در عرب جاهلی، دلیل بیماری‌های روان و اعصاب را حلول و تماس شیطان با انسان می‌دانسته‌اند (اسعد، ۱۹۳۳: ش ۱-۴/۱۲۹-۱۳۸: س-ع، ۱۳۲۶: ش ۵۳۹-۵۴۴: احمد حسین، ۱۳۹۱: ش ۳/۱۹-۲۷). همین باور بعدها در بین

مسلمانان به ویژه اشعری‌ها دیده می‌شود. جن در نزد عرب جاهلی دارای قدرت‌هایی همپای خداوند بود و از این رو پرستیده می‌شد (وکیلی، ۱۳۸۶: ش ۱۱/۱۰۶-۱۲۶).

دیدگاه‌های مسلمانان درباره جن

الف) برخی وجود آن را پذیرفته و برای وی قدرتی قائل‌اند که می‌تواند به انسان آسیب بزند و در بدن انسان وارد شود و در عقل و شخصیت و اراده وی تأثیر گذارد. این دیدگاه به ابوهذیل و ابن اخشید نسبت داده شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/۶۷۰).

ب) برخی معتقدند که جن اگرچه وجود دارد، بر انسان تأثیری ندارد و امکان تصرف در عقل انسان را ندارد و آنچه در قرآن آمده، در طول عوامل طبیعی است و منافاتی با اسباب طبیعی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۴۱۴).

ج) برخی اعتقاد به جن و تأثیر او در عقل و روان انسان را از مسائل فرهنگ ادیان ابتدایی شمرده و قرآن را متأثر از فرهنگ جاهلی دانسته و این را در راستای دیالکتیک متن و واقعیت تاریخی زمان نزول قرآن تبیین کرده‌اند و از جمله مواردی می‌دانند که خطای فرهنگ جاهلی به قرآن کریم وارد شده است (ابوزید، ۲۰۰۰: ۲۳).

شیطان در بیان قرآنی، شامل انسان و جن می‌گردد که برخی به دیگری وحی می‌کنند (ر.ک: انعام/۱۱۲). درباره امکان و یا عدم امکان تماس شیطان با انسان و امکان حلول وی در انسان و تسلط بر عقل او، بر مبنای دو جریان مهم اندیشه ظاهری و عقل‌گرا، دو دیدگاه موافق و مخالف شکل گرفته است. جریان ظاهری با توجه به ظاهر برخی روایات و آیات آن را پذیرفته و جریان عقل‌گرا آن را نفی کرده‌اند.

دلایل موافقان مس شیطان

نخست: آیات متعددی در قرآن کریم وجود دارد که امکان مس شیطان را بیان می‌کند و دلیلی برای حمل آن بر مجاز و یا مجارات نیست (ر.ک: بقره/۲۷۵؛ اعراف/۲۰۱؛ ص/۴۱). ابن تیمیه و احمد بن حنبل آن را ثابت و مسلم می‌دانند (شعود، ۱۴۳۲: ۱۷۲؛ اشقر، ۱۴۰۴: ۶۲). دوم: موافقان به روایاتی استناد می‌کنند که می‌تواند تماس شیطان یا جن با انسان، و یا حلول آن‌ها در بدن انسان را تأیید کند، مانند:

إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنْ ابْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّمِ (ابن ماجه قزوینی، ۲۰۰۹: ۶۵۷/۲ و ۵۶۸/۴؛ سجستانی ازدی، ۱۴۳۰: ۱۰۱/۵؛ بخاری، ۱۴۲۲: ۵۰/۳).

سوم: ماده رقیق می تواند در ماده کثیف حلول کند، مانند تخلخل؛ همان طور که باد اجسام سنگین را حرکت می دهد یا اشعه ماورای بنفش و یا مواد رادیو اکتیو در بدن رسوخ می کند، جن می تواند در بدن حلول کند و آیاتی نیز حرکت تخت بلقیس را در کمتر از یک چشم بر هم زدن توسط جن بیان می کند (ر.ک: نمل / ۳۹؛ مبیض، ۲۰۰۸: ۷۰).

دلایل منکران مسّ شیطان

نخست: برخی آیات قرآن، تسلط شیطان بر انسان های نیکوکار و مؤمن را نفی می کند؛ مانند ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ (حجر / ۴۲؛ نیز ر.ک: اسراء / ۶۵؛ نحل / ۱۰۰). بنابراین باید آیات مسّ شیطان را تأویل نموده، آن را مجاز یا از سنخ مجارات و همراهی با فرهنگ عرب جاهلی دانست. از جمله کسانی که معتقدند این آیات از باب مجارات است، زمخشری، نصر حامد ابوزید و عبد الکریم سروش هستند با این تفاوت که دو نفر اخیر بر این باورند که خطای عرب جاهلی به قرآن وارد شده است (نصیری، ۱۳۸۷: ش ۱۳۳/۱۳-۱۶۰).

دوم: اگر برای جن امکان دارد که انسان را مسّ کند یا وی را مبتلا به صرع نماید، چرا با وجود عداوت بین انسان و شیطان، همه انسان ها مبتلا به صرع نمی شوند و عقلشان زایل نمی شود؟ (مبیض، ۲۰۰۸: ۷۲)

سوم: جبائی می گوید: جن یا کثیف الجسم است و یا رقیق الجنس، اگر کثیف الجسم است، چرا دیده نمی شود و اگر رقیق الجسم است، چگونه انسان کثیف الجسم را مسّ می کند و قدرت دارد که انسان را که وجودی پررنگ تر از او دارد، مبتلا به صرع نماید؟ (همان)

چهارم: روایاتی که حلول جن یا شیطان را در انسان اثبات می کنند، اخبار آحاد و ضعیف هستند (همان: ۷۲).

از بررسی تفاسیر دانشمندان شیعه به نظر می رسد که در این باره موضعی میانه اتخاذ کرده و قدرت جن و امکان تماس را انکار نکرده اند (طوسی، ۱۴۰۶: ۲۸۹)، ولی حلول در بدن انسان و تسلط بر عقل او را نپذیرفته اند.

به نظر می‌رسد دیدگاه دانشمندان شیعه به صحت نزدیک‌تر است؛ زیرا اولاً نص و ظاهر آیات قرآن انکار نمی‌شود و نیازی به تأویل یا مجاز ندارد، ثانیاً معنای کلمه مس با حلول کاملاً متفاوت است. درباره امکان تسلط جن یا شیطان بر عقل، در ادامه سخن گفته خواهد شد. در اینجا تنها به این نکته بسنده می‌شود که شیعه تسلط بر عقل را خلاف عدالت الهی و غیر ممکن دانسته و کلمه «یتخبّطه» را حمل بر تمثیل، تشبیه یا مجاز کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۰۸/۲؛ بلاغی نجفی، ۱۴۲۰: ۲۴۲/۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۴۳۲/۱؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۲۱/۴).

انواع ارتباط شیطان با انسان

به جز مس که این پژوهش به آن اختصاص دارد، در قرآن کریم به انواع دیگری از ارتباط شیطان با انسان اشاره شده که عبارت‌اند از: وسوسه (ر.ک: ناس/۴)؛ وحی به انسان و جن (ر.ک: انعام/۱۲۱)؛ تحریک (ر.ک: مریم/۸۳)؛ دل‌مردگی (ر.ک: مؤمنون/۹۷)؛ تسلط (ر.ک: مجادله/۱۹)؛ همراهی (ر.ک: زخرف/۳۶).

بنابراین از کاربردهای مختلف واژگان «همز، اَز، استحوذ، قیض» و... به نظر می‌رسد که مراتب ارتباط شیطان با انسان مختلف است. نخست، شیطان فقط در حد یک وسوسه‌کننده است. اگر انسان اجابت کرد، قدرت تمیز و فرقان حق از باطل در وی ضعیف گشته، در دفعات بعد خیلی سریع‌تر و بدون فکر و اندیشه به سمت گناه پیش می‌رود و اگر باز نگردد و توبه نکند، تفکر شیطانی همچون پوسته‌ای، اندیشه وی را احاطه می‌کند و جز فکر شیطانی از ذهنش صادر نمی‌گردد و اگر باز نگردد، شیطان او را تا ورود به جهنم همراهی می‌کند (مببض، ۲۰۰۸: ۲۴۴).

معنای لغوی مس شیطان

مس: مس از ریشه «مسس» به معنای لمس کردن است، ولی لمس برای یافتن چیزی است و این فعل زمانی به کار می‌رود که با ادراک و حواس لامسه همراه باشد (عسکری، ۱۴۱۲: ۲۹۹/۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۱۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۲۲/۴). به همین دلیل در نکاح به طور کنایه می‌گویند: «مسّها» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۲۱/۴). مس در قرآن در برخی

موارد به معنای رسیدن بلا و یا سختی آمده است (ر.ک: آل عمران/ ۲۴؛ بقره/ ۲۴؛ قمر/ ۴۸؛ انبیاء/ ۸۳؛ ص/ ۴۱؛ یونس/ ۲۱؛ نحل/ ۵۳). هر گاه حرف میم با سین همراه شود، واژه مفهوم تماس را می‌رساند (مطرز، بی‌تا: ۲۶۷/۲). واژه مس همراه با مشتقات گوناگونش در معانی تماس جنسی، بیماری، لمس با دست، جنون، خبل، اشتباه امور، خبرچین، پریشان، مضطرب، احمق، خویشاوندی نزدیک و... به کار رفته است (ابن سیده المرسی، ۲۰۰۰: ۴۳۱/۸؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۰۹/۷؛ هروی، بی‌تا: ۸۹/۱؛ ابن درید ازدی، ۱۴۲۱: ۱۲۹۶/۳؛ ازهری، ۱۳۸۷: ۲۲۶/۱۲؛ مطرز، بی‌تا: ۲۶۶/۲؛ حمیری، ۱۴۲۰: ۶۲۰۳/۹)، اگرچه برخی آن را نیز مختص تماس با دست می‌دانند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۷۱/۵). مس مانند لمس کردن است ولی لمس برای یافتن چیزی است که به اشیا دست می‌زنند و آن‌ها را لمس می‌کنند، هرچند که یافت نشده باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۵۷).

دقت در کاربردهای متعدد این ریشه در قرآن نشان می‌دهد که مس بیشتر در امور منفی، رنج یا درد و گرفتاری به کار می‌رود تا رسیدن و نیل به امور خوشایند و مطلوب، اگرچه عمومیت ندارد. در برخی موارد نیز مشکلی وجود دارد؛ مانند مواردی که مس درباره تماس جنسی به کار رفته است و آن نیز هنگامی است که مسئله طلاق مطرح است (ر.ک: بقره/ ۲۳۶-۲۳۷)، در حالی که در موارد دیگر، برای تماس جنسی از کلمه نکاح و یا حتی دخول استفاده شده است (ر.ک: نساء/ ۲۳؛ بقره/ ۲۲۱-۲۳) و یک بار نیز مس حقیقت قرآن را نفی گردیده و دسترسی به آن را تنها مختص پاکان دانسته شده است (ر.ک: واقعه/ ۷۹)؛ چرا که به گمان عرب جاهلی، این آیات از جانب شیاطین و جن بر انسان نازل شده است و قرآن کریم آن را نفی می‌کند. به بیان دیگر، مشرکان فعل مس را برای دسترسی جنیان و شیاطین به قرآن به کار می‌بردند که قرآن کریم این توهم را با کاربرد فعل مس نفی می‌کند (نکونام، ۱۳۸۴: ش ۱۱۵/۷۷-۱۳۰).

مقارنه ریشه این واژه در دو زبان عبری و سریانی نیز همین نکته را روشن می‌کند. ریشه عبری מַסַּח و ریشه سریانی ܡܫܚܘܢܐ به معنای تحریک کردن، آزردن، از بین رفتن پاکی و خلوص، فاسد شدن، و بدبو شدن به کار رفته است (مزرایی، بی‌تا: ۲۶۱؛ حییم، ۱۹۶۶: ۳۰۷؛ Costaz, 2002: 183). این ریشه در تورات به معنای رسیدن و لمس پریشانی و بدبختی به کار رفته است (پیدایش ۲۷: ۱۲؛ ایوب ۱۴: ۵؛ تثبیه ۲۹: ۲۸؛ ر.ک:

کمال‌الدین، ۲۰۰۸: ۳۶۱).

دقت در مفهوم مسّ در شعر جاهلی نشان می‌دهد که مسّ بیشتر برای امور ناخوشایند و مصائب کاربرد داشته است. «تَأْبَطُ شَرًّا» در قصیده «رثاء شنفری» چنین می‌سراید: «عَطَفْتُ وَقَدْ مَسَّ الْقُلُوبَ الْحَنَاجِرُ» که برای بیان مفهوم رسیدن جان به لب از واژه مسّ استفاده شده است. طرفه بن عبد در قصیده «قل لخیال» می‌گوید: «إِذَا مَسَّ، مِنْهَا مَسْكًا، عُدْمُلُ نَزَلُ»؛ هنگامی که بدبختی از او رسید.

شیطان: واژه شیطان ۸۸ مرتبه در قرآن کریم در حالت‌های مختلف به کار رفته است (ر.ک: بقره/۲۶۸؛ نساء/۸۳؛ ...). درباره مفهوم واژه شیطان، بحث‌های مفصل و دامنه‌داری در کتاب‌های لغت وجود دارد و در مورد ریشه عربی یا غیر عربی آن مانند ریشه حبشی، سریانی و... در آثار مربوط به واژگان دخیل سخن گفته شده است (سیوطی، ۲۰۰۱: ۱/۴۳۰؛ جفری، ۱۳۸۶: ۲۸۱؛ حنفی، ۲۰۰۴: ۱/۸۶۴).

زبان‌شناسان درباره ریشه این واژه اختلاف نظر دارند؛ برخی آن را مشتق از شطن به معنای دور شدن دانسته و برخی دیگر آن را از شاط به معنای خشم و غضب و سوختن دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۶۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۷/۱۰۴، حسینی زبیدی، بی‌تا). مقارنه شیطان با زبان عبری نیز نشان می‌دهد که این واژه از ریشه שטן شطن است نه شاط. معنای این واژه در زبان عبری افزون بر شیطان به معنای دو به هم زن، حائض، عایق است (مزارحی، بی‌تا: ۳۸۱؛ حبیب، ۱۹۶۶: ۵۴۹). ریشه سریانی ܫܬܢ شطن نیز دقیقاً از همین ریشه و به همین معناست (Costaz, 2002: 227). این واژه بارها در کتاب مقدس به کار رفته است (پیدایش، ۲۱:۲۶). واژه شطن، شکل تغییر یافته‌ای از ریشه مضاعف شطط است که به تدریج در اثر تغییرات آوایی به صورت شطن درآمده است. هر گاه دو حرف شین و طاء در کنار یکدیگر باشند مفهوم حد و واسط را می‌رسانند (مطرز، بی‌تا: ۴۶۶/۱). کاربرد شیطان در قرآن در معنای ارواح خبیثه آنجا که به ویژه معادل جن است، با استعمال آن در اشعار جاهلی مطابقت دارد و چون شیطان حائلی بین انسان و یاد خداست، شاید از آن به شیطان تعبیر شده است.

در فرهنگ عرب جاهلی، شیطان از سنخ جن به شمار می‌آمده و چند نکته در باورهای ایشان نسبت به شیطان و جن وجود داشته است، از جمله:

نخست: عرب جاهلی گمان می‌کرد که اگر کسی دچار اختلال روانی شد، شیطان او را لمس کرده است، پس وی را با عزائم و سحر درمان می‌کردند و این باور همچنان در بین مسلمانان دیده می‌شود (اسعد، ۱۹۳۳: ش ۱-۴/۱۲۹-۱۳۸).

دوم: اجنه شب‌هنگام فعالیت دارند و ممکن است که در شب به انسان آسیب برسانند. مانند این شعر اعشی: «الْمَ بَهَا مِنْ طَائِفِ الْجِنِّ أَوْلَقَ»؛ از گروه جنیان که شب او را لمس کرده‌اند، آسیب دیده و رنجور است.

ریشه شیطان از شطن به معنای دوری است. این یا به آن جهت است که خود از رحمت خدا به دور، و رانده شده از بهشت است یا به خاطر آن است که انسان را از یاد خداوند باز می‌دارد و سبب دوری بنده از خداوند می‌گردد یا به این جهت که بین بندگان خدا دوری می‌افکند.

معنای اصطلاحی مسّ شیطان

در آثار گذشتگان تعریف دقیقی برای مسّ شیطان دیده نمی‌شود. برخی آن را همان صرع یا حلول جن در بدن انسان دانسته‌اند (شلبی، ۲۰۱۲: ۱۲۱) و برخی از معاصران آن را صرعی دانسته‌اند که در عقل انسان اختلال به وجود می‌آورد و بین این نوع از تماس شیطانی با کسی که دارای اختلال مغزی است، تفاوتی قائل نمی‌شوند (عبیدات، ۲۰۰۰: ۴۹) و بر این باورند که مسّ، آزار جن به انسان از بیرون یا داخل بدنش و یا از هر دو طرف می‌باشد به شکلی که بر عقل انسان تأثیر گذارد و یا اراده آن را از بین ببرد و یا بیماری در وی به وجود آورد (مببض، ۲۰۰۸: ۴۴). ولی بیشتر مفسران شیعه و اهل سنت، مسّ را در واقع وسوسه‌ای از جانب شیطان می‌دانند که به واسطه تبعیت انسان از آن وسوسه، رفتارش دچار اختلال می‌گردد.

بررسی آیات مسّ شیطان

در قرآن کریم ریشه مسّ و شیطان سه بار به کار رفته است که در هر مرتبه با یک مؤلفه معنایی همراه است که نشانگر نحوه آن تماس است. سه واژه محوری که پژوهش بر آن تأکید دارد، عبارت‌اند از: ۱. خبط، ۲. طائف، ۳. نصب.

آیه اول

﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الزَّالَالَاتِ يُقِيمُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخْتَبِطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ (بقره / ۲۷۵): کسانی که ربا می‌خورند، بر نمی‌خیزند مگر همانند برخاستن کسی که شیطان بر اثر تماس، آشفته‌سرش کرده است.

«یتخبطه»: مفسران گمان کرده‌اند که این فعل از خبط به معنای آشفته شدن و «خباط» نوعی بیماری است، مانند جنون که آشفته‌گی عقلی است. کسانی که ربا می‌خورند بر نمی‌خیزند، مگر مانند کسی که در اثر تصرفات شیطان دیوانه گشته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۷۳؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۲۳/۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۸۱/۷).

درباره معنای این آیه در بین مفسران اختلاف نظر وجود دارد که دیدگاه‌های آن‌ها از این قرار است:

الف) جنون و تسلط شیطان بر عقل: مفسران گمان کرده‌اند که چون واژه خبط به معنای لرزش شدید است، بنابراین این واژه به معنای صرع و جنون است و شیطان بر عقل رباخوار مستولی شده و وی دچار جنون می‌گردد. ابن عطیه می‌گوید: یعنی نفسش از حالت اعتدال خارج شده و اعمال حرص و تندروری از وی ظاهر می‌گردد (حلبی شافعی، ۱۴۲۷: ۱۷۹/۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۶۷/۷؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۲۶۲/۹) و بر این باورند که تسلط شیطان بر عقل انسان منافاتی با عدالت خداوند ندارد (طبری، ۱۴۲۲: ۶۷/۳؛ انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۵۵/۳؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۶۷/۵؛ میرسید حامدحسین، ۱۳۶۶: ۲۳/۱۳؛ اندلسی ظاهری، ۱۴۱۶: ۱۸۱/۳). برخی این مسّ را از بیرون دانسته‌اند نه از درون (رسی، ۱۴۲۲: ۵۸۰/۲). از همین آیه نتیجه گرفته‌اند که برخی از انواع جنون و صرع به خاطر مسّ شیطان است و البته کلمه شیطان را شامل همه انواع جن دانسته‌اند.

ب) وسوسه شیطانی: عقل رباخوار ضعیف شده، شیطان امور خوفناکی را به نظر او می‌آورد و وی را وسوسه می‌کند، بنابراین حالت دیوانگی برای او از طرف خداوند پدید می‌آید. ولی از آنجا که در چنین وقتی دچار وسواس شیطانی می‌گردد، به طور مجاز و یا بر سیبل تمثیل و تشبیه، این امر به شیطان نسبت داده شده است؛ چون شیطان نمی‌تواند انسان را مسّ کند و بر عقل او مسلط شود. در واقع خداوند جنون را در طول عوامل طبیعی به شیطان نسبت داده است. از نظر ایشان، تسلط شیطان بر عقل انسان

خلاف عدالت الهی است (معتزلی، بی‌تا: ۵۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۲۰/۱؛ سید مرتضی علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۶/۱؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۶۹: ۲۲/۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۲/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۳/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۷۰/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۱۴/۲؛ سبحانی تبریزی، بی‌تا: ۱۲۵).

ج) جنون در قیامت: در روایاتی از ابن عباس، حسن، سعید بن جبیر، قتاده و مجاهد آمده است که این حالت در قیامت نشانهٔ رباخواری آن‌هاست و رباخواران در روز قیامت در هیئت دیوانگان محشور می‌شوند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۳۰۱/۱).

د) دوری از رحمت خداوند: برخی بر این باورند که این تشبیه بیانگر دوری رباخوار از رحمت خداوند است (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۹۸۷) و برخی آن را به معنای حجاب‌هایی گرفته‌اند که مانع فهم آدمی می‌گردد (ابن عربی، بی‌تا: ۲۱۱/۱).

آنچه در این دیدگاه‌ها مشترک است، فرض مفهوم خبط به معنای جنون است. در حالی که توجه به مفهوم ریشه‌ای واژهٔ خبط، پیشینهٔ کاربرد این واژه در متون مقدس، سیاق آیات و ساختار سوره، مفهوم دیگری از این واژه را نشان می‌دهد.

خبط در متون مقدس

برای دسترسی به مفهوم دقیق واژهٔ خبط، مقارنه بین ریشهٔ عبری و سریانی با عربی مفید است. همچنین بررسی پیشینهٔ کاربرد ریشهٔ این واژه در فهم صحیح آن مؤثر است. ریشهٔ سریانی این واژه **ܚܒܬܐ** به معنای مضطرب، کوبیدن، سقوط کردن، شیب تند و... آمده است (Michaelis, 1788: 27). ریشهٔ سریانی واژه به معنای تند پایین کشیدن، ضریبان، سفت و محکم بستن، کوبیدن، سقوط کردن، پراکنده شدن، بریدن و پایین کشیدن^۱ آمده است (Costaz, 2002: 94). ریشهٔ عبری آن معادل خبط، حبط است (کمال‌الدین، ۲۰۰۸: ۹۲، محامی، ۱۹۳۰: ۲۴۳/۳). ریشهٔ حبط در زبان عبری **חבט** به معنای کوبیده شدن، تکانده شدن، پرت کردن، کوبیدن گندم، آسیب‌دیده است (حییم، ۱۹۶۶: ۱۴۱؛ مزراحی، بی‌تا: ۱۳۵) و خبط در زبان عربی همان حبط در زبان عبری است (کمال‌الدین، ۲۰۰۸: ۹۲). در تورات آمده است که راعوث گندم‌ها را از خوشهٔ آن جدا کرد و کوبید (داوران ۱۱: ۶) و در جای دیگر آمده است که چون زیتون خود را بتکانی

1. Cutting down.

بار دیگر شاخه‌ها را متکان تا باقی‌مانده برای غریب، یتیم و بیوه باشد (تتیه ۲۴: ۲۰). بنابراین خبط و حبط از یک ریشه و به معنای اضطراب است (محامی، ۱۹۳۰: ۲۴۳/۳) و خبط به معنای اسقاط، اضطراب و فساد است. برای مخاطب اهل کتاب، این واژه یادآور نهی از خساست و تشویق به بخشندگی است.

خبط در شعر جاهلی

واژه خبط در معلقات سبع در شعری از طرفه بن عبد آمده است: «رأيتُ المنایا خبطَ عشاء»؛ اسب سرکش آرزوها را می‌بینم که همچون اسبی کور به بیراهه می‌رود.

خبط در کتاب‌های لغت

معنای اصلی که لغویان برای واژه خبط ذکر کرده‌اند همان اضطراب شدید است و معنای جنون و صرع معنای ثانویه است که به خاطر تکان‌های شدید مصروع، به او گفته شده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۲۳/۴؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۱۱۲۱/۳؛ ابن اثیر، ۱۳۶۵: ۸/۲؛ ابن درید ازدی، ۱۴۲۱: ۲۹۱/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۵۲/۱؛ ازهری، ۱۳۸۷: ۱۱۳/۷؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۲۹۴/۴؛ ابن سیده المرسی، ۲۰۰۰: ۱۲۴/۵؛ ازدی، ۱۳۸۷: ۳۸۵/۲؛ فیروزآبادی، بی‌تا: ۵۴۳/۲؛ مطززی، بی‌تا: ۲۴۲/۱؛ موسی و صعیدی، ۲۰۱۰: ۲۷۳/۱؛ مقرئ فیومی، ۱۴۱۳: ۱۶۳/۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۴۱/۲).

سیاق آیات و سوره

برای تبیین مفهوم هر واژه‌ای، شناخت محیط واژه لازم و مفید است. سوره‌های بقره و آل عمران دو سوره‌ای هستند که درباره شناخت اهل کتاب به ویژه یهود و بنی اسرائیل و نحوه تعامل مسلمانان با ایشان سخن می‌گویند و این موضوعات بیشترین محتوای این دو سوره را به خود اختصاص داده است. رباخواری به عنوان یکی از شاخص‌ترین طرق کسب درآمد یهود در این سوره ذکر شده است. بنابراین وقتی مخاطب بخشی از آیات این سوره اهل کتاب هستند و بارها کلمه «یا أهل الکتاب»، «یا بنی اسرائیل» و... در این دو سوره تکرار شده است (برای نمونه رک: بقره/ ۴۰، ۴۱، ۸۳، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۲۲ و ۲۱۷؛ آل عمران/ ۶۴، ۶۵ و ۶۹-۷۱)، طبیعی است که خداوند از واژه‌ای استفاده کند که در نزد ایشان و در متون دینی‌شان شناخته شده باشد؛ زیرا قرآن کریم خود را به عنوان مصدق

تورات معرفی کرده است (ر.ک: بقره/ ۴۱، ۸۹، ۹۱ و ۹۷) و رباخواری طبق تصریح قرآن کریم یکی از امور مبتلا به یهودیان بود: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (بقره/ ۲۷۵).

خداوند در چند آیه قبل، حال کسانی را بیان می‌کند که اموالشان را در راه او انفاق می‌کنند: ﴿وَمِثْلَ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلَّ وَاللَّهُ يَمَّا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (بقره/ ۲۶۵)؛ و مثال کسانی که اموالشان را برای طلب خشنودی خدا انفاق می‌کنند، همچون باغی است که بر مکان بلندی رگباری بر آن زند و میوه‌هایش را دو چندان دهد و اگر رگباری بر آن نزند، پس بارانی ریز به آن می‌رسد.

پس از بیان مفهوم سلبی آیه ۲۷۵ سوره بقره مبنی بر نفی مفهوم صرع و جنون و تسلط شیطان بر عقل رباخوار، مفهوم ایجابی آیه را چنین می‌توان در نظر گرفت که در آیه ۲۶۵، مؤمن انفاق‌کننده و یا ثروت او به باغی تشبیه شده است که باران به آن می‌خورد و ثمره آن چند برابر می‌شود. در مقابل، رباخوار یا ثروت او به درختی تشبیه شده است که شیطان آن را چنان تکان داده است که هیچ ثمره‌ای بر آن باقی نمی‌ماند. مفهوم درخت بی‌ثمر که فقرا از آن بهره‌ای نمی‌برند، پیش از این برای یهود رباخوار شناخته شده بود. بنابراین با توجه به سیاق آیات و ساختار سوره می‌توان گفت که مفهوم این خبط شیطانی، ربطی به جنون و صرع و غلبه بر عقل و... ندارد و یک تشبیه است که در بررسی زبانی و در فرایند معناشناسی، به ویژه از طریق ابزار تقابل معنایی، روشن و قابل فهم است.

آیه دوم

﴿وَذَكَرْنَا عَبْدَنَا يُسُوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ نُصَبٌ وَعَذَابٌ﴾ (ص/ ۴۱)؛ و یاد کن بنده ما ایوب را هنگامی که پروردگارش را ندا داد که شیطان به من رنج و عذابی رساند. دومین آیه‌ای که در آن سخن از مسّ شیطان است، آیه‌ای است که درباره‌ی ایوب، پیامبر الهی سخن می‌گوید. ولی پیش از طرح موضوع، ذکر مقدمه‌ای درباره‌ی روش فهم مفردات یعنی تفکیک معنای اصلی از معنای مصداقی لازم است.

ضرورت تفکیک معنای اصلی از مصداقی

بررسی یک واژه در کتاب‌های واژه‌شناسی می‌تواند به دو روش سنتی و جدید صورت گیرد. نخست آنکه مفاهیم واژگان، اعم از معنای ریشه‌ای و اصلی، مصداقی بررسی گردد. دوم آنکه می‌توان این مفاهیم را به صورتی منظم، طبقه‌بندی نمود. شناخت محورهای معنایی واژه، در تبیین دقیق مفهوم واژه و تفاوت آن با واژگان به ظاهر مترادف، دارای اهمیت است. گاهی در کتاب‌های لغت به خاطر توجه به یک معنای محوری، معنای محوری دیگر که در واژه وجود دارد، از نظر دور می‌ماند و همین امر، سبب انحراف یا روشن نشدن مفهوم دقیق واژه در تفسیر می‌گردد. مفهوم به نظام پیچیده روابطی که میان عناصر زبانی وجود دارد، مربوط می‌شود و دربرگیرنده روابط درونی زبان است. مصداق به رابطه میان عناصر بین زبانی، نظیر واژه، جمله و... از یک سو و تجربیات غیر زبانی جهان خارج از سوی دیگر می‌پردازد (پالمر، ۱۳۶۶: ۶۰). این بخش نگرشی کلی بر مطالبی دارد که در کتاب‌های لغت درباره مفهوم واژه آمده است و گاه همین معنای مصداقی می‌تواند پژوهشگر را در رسیدن به مفهوم محوری واژه یاری رساند.

تفکیک معنای اصلی از معنای مصداقی از ضرورت‌هایی است که در دانش مفردات قرآن باید به آن توجه شود و زبان‌شناسان معاصر به آن توجه نموده‌اند (همان: ۶۱) و البته مورد توجه لغویانی چون ابن فارس، مطرزی، ابن سیده و... بوده است. ولی در مفردات قرآن کمتر به آن پرداخته شده است. بر این اساس، مفسر معنای موضوع‌له واژه را کشف می‌کند. معنای اصلی یا ریشه‌ای واژه در واقع معنای موضوع‌له واژه هستند که تناقضی با معنای مصداقی آیات ندارند. بر اساس پژوهش‌های لغوی، نتیجه این استفاده از آیات، نوعی جری و انطباق بر اساس معنای الفاظ قرآن است که بر مبنای صحیح صورت می‌گیرد. در بین مفسران معاصر، علامه طباطبایی و رشید رضا به این مسئله توجه کرده و در مواردی متعدد، معنای اصلی و مصداقی را از یکدیگر تفکیک نموده و آیه را بر مبنای معنای اصلی آن تفسیر کرده‌اند. علامه طباطبایی در این باره می‌گوید:

معنای اصلی، معنای محوری و موضوع‌له است که اگر خصوصیات عارضی از آن حذف شود، اصل معنا همچنان باقی است؛ با بودن آن اسم باقی است و با از بین رفتن آن معنا از بین می‌رود (۱۴۱۷: ۱۷۹/۱۴).

یکی از نمونه‌های برجسته در این زمینه، تفسیری است که علامه از کلمه «ذنب» در آیه ۲ سوره فتح ارائه می‌دهد و آن را به معنای «تَأَخَّرَ السَّيِّئَةُ» یعنی «سختی‌های به دنبال آمده» تفسیر کرده، نه بر مفهوم مصداقی ذنب، و در واقع معنای اصلی آن یعنی تأخر و به دنبال آمدن را مبنای تفسیر خود قرار داده است (همان: ۲۵۳/۱۸). مشابه این مطلب در تفسیر دیگری نیز آمده است (رشید رضا، ۱۹۹۰: ۸۳/۱۰). این در حالی است که واژه «ذنب» در بسیاری آیات دیگر به معنای گناه آمده است (برای نمونه رک: آل عمران/ ۱۱، ۳۱ و ۸۶). امروزه زبان‌شناسان از این فرایند با عنوان تفکیک معنای اصلی از مصداقی یاد می‌کنند. در این آیه، تفکیک معنای اصلی از مصداقی در واژه «نصب» می‌تواند کمک مهمی به فهم این آیه کند.

نصب: ریشه نصب در قرآن کریم در معانی و مشتقات مختلف ۳۴ مرتبه تکرار شده است؛ مانند: ﴿لَا يَسْتَأْذِنُ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ﴾ (فاطر/ ۳۵)؛ سپاس و شکر خدایی را که حزن و اندوه را از ما دور نمود.

نصب در کتاب مقدس

نصب در زبان عبری נָצַב به معنای برپا، گماشته، موکل، پایدار، ثابت، ایستاده، قائم، رئیس آمده است (حییم، ۱۹۶۶: ۳۴۳؛ مزراحی، بی‌تا: ۲۷۴). ریشه سریانی این واژه نیز به معنای کاشتن، غرس، در زمین محکم کردن، برپا داشتن، بنیان‌ها، ساختن، سرشتن، مؤسس، موجد، در قالب درآوردن است (Costaz, 2002: 211). ریشه نصب چندین مرتبه در تورات به کار رفته است (Michaelis, 1788: 562). خداوند خدا در عدن از طرف شرقی باغی غرس نمود و انسانی که مصور ساخته بود در آنجا گذاشت (تکوین ۸: ۲) و همچنین در مفهوم سلطنت، رئیس (دانیال ۴۱: ۲)، ولی در تورات، مفهوم اصلی نصب، ریاست، قدرت و سلطنت (برای نمونه رک: دانیال ۴۱: ۲) می‌باشد (Barker, 1776: 122). بررسی پیشینه کاربرد این واژه در کتاب مقدس نشان می‌دهد که این واژه بیشتر به معنای سلطنت و ریاست است.

نصب در کتب لغت

ریشه نصب با مشتقات گوناگون آن در معانی مصداقی گوناگونی به کار رفته است؛ مانند بدبختی، رنج، بلا، سنگی که نصب می‌شد و پرستیده می‌شد (نُصِبَ، نَصَبٌ) و

خون قربانی و ذبیحه را به پای آن می‌ریختند، مطلق صنم و یا بت، یا سنگی که در عصر جاهلیت در محل عبادتگاه به صورت عمودی قرار داده می‌شد و به دور آن طواف صورت می‌گرفت، جایگاه‌های شناخته‌شده، بهره، حظ (نصیب)، نوعی از ابزار موسیقی در عرب جاهلی، بلندی، علامت، نشانه‌های سرزمین‌ها، پرچم، در برابر (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۳۵/۷؛ شیبانی، ۱۳۹۵: ۲۷۹/۳؛ هروی، بی‌تا: ۳۱۷/۱ و ۴۵۹/۲؛ ابن درید ازدی، ۱۴۲۱: ۳۵۰/۱؛ ازهری، ۱۳۸۷: ۳۵۰/۱؛ ابن اثیر، ۱۳۶۵: ۶۰/۵؛ موسی و صعیدی، ۲۰۱۰: ۴۸۴/۱؛ مهنا، بی‌تا: ۶۱۹/۲؛ خفاجی، ۱۴۱۸: ۳۰۱/۱؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۶۹: ۲۵۲/۳). همان طور که ملاحظه می‌شود، معانی مصداقی گوناگون و حتی در برخی موارد متناقضی برای ریشهٔ نصب و یا حتی واژهٔ نصب بیان شده است. معنای اصلی و ریشه‌ای نصب، همان در بلندی قرار دادن و ارتفاع است که ابن فارس به این مسئله اشاره می‌کند: «أصل صحيح يدل على إقامة الشيء وإهداف في استواء» (۱۴۰۴: ۴۳۴/۵)؛ چون برخی مسائل به صورت غیر منتظره و ناگهانی در مقابل انسان قرار می‌گیرد و گاه انسان را به سختی و مشکلات دچار می‌کند که به آن نصب گفته شده است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۲۹/۱۲).

معنای اصلی و موضوع‌له واژه که در زبان‌های سامی، عبری و سریانی وجود دارد، همین مفهوم برپا داشتن و ارتفاع است و مفاهیم سختی، دشمنی و... از معانی ثانویه‌اند. بررسی مفهوم واژه در زبان‌های سامی از آن جهت اهمیت دارد که می‌تواند نسبت به مفهوم اصلی و نخستین واژه رساننده‌تر باشد؛ زیرا زبان‌های عبری، سریانی، حبشی، نبطی، آکدی و... زبان‌های خواهر هستند و بین تدوین نخستین کتب لغت با عصر نزول، حداقل ۱۰۰ سال فاصلهٔ زمانی است. بنابراین احتمال آنکه واژگان در مفهوم خود دچار تطور شده باشند، زیاد است. بنابراین مقارنهٔ ریشهٔ نصب در زبان‌های عبری و سریانی می‌تواند مفید باشد.

دیدگاه مفسران دربارهٔ مفهوم نصب

برخی گفته‌اند که تسلط شیطان بر پیامبران الهی عقلاً جایز نیست، بنابراین شیطان ایوب را وسوسه‌ای کرده که منجر به عذاب و بیماری شده است (سید مرتضی علم‌الهدی، ۱۴۳۱: ۲۷۲/۳؛ طوسی، بی‌تا: ۵۶۷/۸؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۷/۲۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳۰/۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۹۷/۴؛ کلبی غرناطی، ۱۴۱۶: ۲۱۰/۱۲؛ حسنی ندوی، ۱۴۲۵: ۸۱) و یا نسبت بیماری به

شیطان در طول علل و اسباب طبیعی بوده است، نه در عرض آن (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۸/۱۷)، همان طور که در برخی روایات، بیماری‌ها به شیاطین نسبت داده شده‌اند (سیوطی، ۱۳۰۷: ش ۳۷۲/۴۷۲-۳۸۱).

برخی نیز گفته‌اند که ابتلای انبیا به عذاب و سختی توسط شیطان با عصمت ایشان منافاتی ندارد و به طور کلی، امکان ابتلای انسان و یا حتی مؤمنان به بیماری از طریق شیطان و جن ممکن است (طبری، ۱۴۲۲: ۱۰۶/۲۳؛ انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۰۸/۱۵). برخی اگرچه تسلط جن و شیطان و ایجاد بیماری برای انسان توسط شیطان را پذیرفته‌اند، ولی این امور را درباره پیامبران صحیح ندانسته و گفته‌اند اجنه‌ای که دارای اراده قوی‌تر هستند بر انسان‌هایی که اراده ضعیف‌تری دارند، مستولی می‌گردند (طه حیب، ۱۳۵۱: ش ۲۱۶-۲۱۹/۲۳)؛ چون شیطان و جن و فرشتگان امکان تجسد مادی دارند و می‌توانند در اجسام انسان‌ها تأثیرگذار باشند؛ مانند تأثیرگذاری فرشته جبرئیل در مریم (صقر، ۱۴۱۵: ش ۹۱۲/۷-۹۱۹؛ ابوالخیر، ۱۳۲۹: ش ۳۶۲-۳۳۲/۳۲) به ویژه آنکه برخی بر این باورند که شیطان از جمله فرشتگان است نه جنیان (طاهریان دهکردی و امیدوار، ۱۳۹۱: ش ۱۴۷/۲۴-۱۶۱).

مفهوم نصب در روایات

روایاتی وجود دارد که علت این مشکلات را سازش با حاکم ظالم و یا خشمگین نشدن از رفتار ناپسند یک حاکم ظالم معرفی کرده (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۲۱۲/۴؛ ابن حمیر، ۱۴۱۱: ۱۲۱) و یا روایتی که علت این نصب یا عذاب و سختی را شک ایوب در ملک امام علی علیه السلام بیان کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۳/۲۶؛ حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹: ۴۹۴). این عمل حضرت ایوب علیه السلام تنها ترک اولی است و با عصمت او تناقض ندارد. بنابراین معنای آیه با در نظر گرفتن این معنای جدید چنین خواهد شد که شیطان با وسوسه قدرت و عذاب به من نزدیک شد. این عذاب در واقع ماهیت حقیقی این نصب است. ﴿أَزْكُنَّ بَرِّجَلِكَ﴾ حکایه لما أجیب به؛ ای: اضرب برجلك الأرض. ﴿هَذَا مُعْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾؛ ای: فضرها فنبعت عین، فقیل: هذا مغتسل، ای: ماء تغتسل به وتشرب منه، فبراً باطنك وظاهرک. این برداشت با سیاق آیات نیز سازگاری دارد؛ زیرا ایوب به عنوان نماد صبر و استقامت در قرآن کریم مطرح است؛ در اوج بیماری و گرفتاری به جای

آنکه اظهار شکوه و درخواست نجات نماید، از خطاهای (ترک اولی) گذشته خود طلب پوزش می‌کند. این عبارت در تورات از زبان ایوب در شرایط سخت بیماری است که: پروردگارا! شاخم را به خاکساری آلوده‌ام و بر پوستم پلاس دوخته‌ام (ایوب ۱۶: ۱۶). شاخ در کتاب مقدس نماد قدرت و نیروست (هاشمی‌نژاد، ۱۳۸۶: ۶۷). ایوب در شرایط بیماری به درگاه خداوند اظهار تذلل و خواری می‌کند. این برداشت با توبه سازگارتر است، تا شکوه از مسّ شیطان؛ زیرا در عبارات بعدی خداوند او را به توبه نیکویش با واژه «أُوَاب» (ص/ ۴۴) (بازگشت کننده) می‌ستاید (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۳۴/۵). تصرف شیطان در نفوس انبیا محال است. آیات بر این مسئله دلالت دارد که میدان تاخت و تاز شیطان، همانا ادراک انسانی، و ابزار کار او، عواطف و احساسات بشری است و به شهادت آیه «الْوَسْوَسِ الْمَخْتَسِ * الَّذِي يُوسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ» (ناس/ ۴-۵)، شیطان اوهام کاذب و افکار باطل را در نفس انسان القا می‌کند. البته این القائات طوری نیست که انسان آن را احساس نموده میان آن‌ها و افکار خودش فرق بگذارد و آن را مستند به کسی غیر از خود بداند، بلکه بدون هیچ تردیدی آن را نیز افکار خود دانسته و عیناً مانند سایر احکام قطعی از خود و از رشحات فکر خود می‌داند و هیچ منافاتی ندارد که افکار باطل انسان مستند به خود او باشد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که مسّ شیطان، مس است نه لمس؛ زیرا لمس با ادراک و فهم است، در صورتی که مسّ شیطان بدون ادراک (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۸/۸).

این آیه درباره حضرت ایوب عَلَيْهِ السَّلَام یکی از پیامبران بزرگ الهی است که خداوند او را با انواع بلاها آزمود و صبر وی ستودنی و مثال‌زدنی است (ر.ک: ص/ ۴۴). در روایات مختلفی که منطبق با داستان تورات^۱ نیز هست، آمده که خداوند برای اثبات عبودیت ایوب به شیطان، شیطان را مسلط بر مال و جسم وی کرد و شیطان با یک نفخه یا تماس، ایوب را از سر تا پا به دمل مبتلا نمود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲/۳۵۳). ولی باید توجه داشت که این روایات با آیه «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ» (اسراء/ ۶۵؛ حجر/ ۴۲) می‌تواند ناسازگار باشد (مناوی، ۱۴۲۶: ۲/۴۹۰).

۱. شیطان از حضور خداوند بیرون رفت، ایوب را از کف تا فرق سرش به دمل مضر زد (ایوب ۱: ۱۲-۱۳: ۲-۷: ۸).

به نظر می‌رسد که این روش برداشت، به دعوای کلامی بر سر اینکه آیا شیطان امکان تسلط و لمس انبیا را دارد یا نه، نیز خاتمه می‌دهد و آنچه دربارهٔ ابتلای ایوب به بیماری دمل و پوست گفته شده است، تأثیرپذیری از اسرائیلیات و تورات است (ایوب: ۴: ۲).
با توجه به مفهوم اصلی واژه و روایاتی که خطای ایوب را سازش با حاکم ستمگر یا ترس از وی بیان کرد، شاید بتوان گفت که مفهوم واژهٔ نصب قدرت است و شیطان با وسوسهٔ ترس از قدرت، ایوب را مسّ کرد که سبب تحمل سختی‌های مختلف برای ایوب به واسطهٔ این ترک اولی شد و روایاتی که مفهوم نصب را دمل و زخم بیان می‌کند، با روایات اسرائیلی سازگارتر است، تا آنچه لفظ قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام بیان می‌کند.

آیهٔ سوم

﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا﴾ (اعراف/ ۲۰۱)؛ به راستی کسانی که خودنگهداری [و پارسایی] می‌کنند، هنگامی که وسوسه‌ای از شیطان با آنان تماس یابد، به یاد [خدا] می‌افتند و ناگهان آنان بینش یابند.

این آیه سومین آیه‌ای است که از تماس شیطان سخن می‌گوید. در این آیه، مس به طائفی از شیطان نسبت داده شده است. کلمهٔ «طائف» تنها دو بار در قرآن به کار رفته است؛ ۱ بار در این آیه و بار دیگر در آیهٔ ﴿فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ﴾ (قلم/ ۱۹). لغویان معانی گوناگونی برای این واژه ارائه کرده‌اند؛ مانند «العاس باللیل»؛ کسی که در شب پرسه می‌زند یا حرکت می‌کند و یا نگاهبانی می‌دهد. «طائف» به معنای حائط و دیوار هم آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴۵۸/۷).

«الطائف» به معنای دست و پا، چرخنده به دور چیزی، خدمتکار، غضب و خشم، جنون آمده است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۲۲۴/۹؛ شیبانی، ۱۳۹۵: ۲۱۲/۲؛ هروی، بی‌تا: ۲۹۹/۲؛ ابن درید ازدی، ۱۴۲۱: ۱۲۶۳/۳؛ ازهری، ۱۳۸۷: ۲۶/۱۴).

فراء نکته‌ای را یادآور می‌شود که در فهم واژه مهم است و آن اینکه طائف تنها در شب حرکت می‌کند. عرب می‌گوید: «أطفت به نهاراً»، زیرا زمان این عمل روز نیست، مثل این است که بگویی: «لو ترك القطا ليلاً لنام، لأن القطا لا يسرى إلا ليلاً». ابوالجراح سروده است:

أطفت بها نهارًا غير ليلٍ

وألهى ربّها طلب الرجال

(فراء، ۱۹۸۰: ۱۷۵/۳)

«أطاف بهذا الأمر» به معنای آن است که به امری احاطه یافت و طیف به معنای خیالی است که به قلب خطور می‌کند (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۲۲۴/۹؛ حمیری، ۱۴۲۰: ۴۱۸۸/۷؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۱۳۹۶/۴). «طِافٌ» به معنای تاریکی و سواداللیل است (حسینی زبیدی، بی‌تا: ۳۶۳/۱۲). در مفهوم این واژه حرکت شبانه وجود دارد که در آثار لغویان بیان شده است.

پس منظور از «طائف من الشیطان» آن است که این افراد مقهور و تحت سلطه و نفوذ این طائف یعنی خطورات قلبی قرار می‌گیرند و چون این طائف از جانب شیطان است، آن خطورات قلبی می‌تواند وسوسه‌های شیطانی باشد (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۴۱/۷). بنابراین معنای آیه چنین است: آنان که از راه اجتناب معاصی تقوا پیشه کرده‌اند، هر گاه شیطان آنان را وسوسه کند و به معصیت وادارد، به یاد عقاب می‌افتند و معصیت را مرتکب نمی‌شوند و متوجه رشد و صلاح خود هستند. این معنا از ابن عباس و سدی است. حسن بصری گوید: یعنی هنگامی که شیطان با وسوسه‌های خود آن‌ها را طواف کند، به یاد خدا می‌افتند. سعید بن جبیر گوید: او مردی است که دچار خشم می‌شود و همین که متذکر شد، خشمش فرو می‌نشیند. مجاهد نیز چنین گفته است. همچنین از وی نقل شده است که مقصود مردی است که تصمیم به گناه می‌گیرد و با یاد خدا آن را ترک می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۹۰/۴). این واژه در آیه ۱۹ سوره قلم نیز آمده است: ﴿فَطَافَ عَلَيْهَا طَافٌ مِنْ رَبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ﴾؛ در نتیجه دور زد آن [باغ] را بلایی دورزننده [و فراگیرنده همه اطراف] از ناحیه پروردگارت، در حالی که صاحبان باغ در خواب بودند. ﴿فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ﴾؛ پس باغ مانند درختی شد که میوه‌اش را چیده باشند. و ممکن است به این معنا باشد که آن باغ مانند شب تار، سیاه شد؛ چون درختانش در اثر آتشی که خدا به سوی آن فرستاد، سوخت و یا به این معنا باشد که آن باغ مانند بیابانی ریگزار شد که هیچ گیاهی در آن نمی‌روید و هیچ فایده‌ای بر آن مترتب نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۶۲۵).

بنا به نظر لغویانی چون فراء و نیز بر اساس شواهد شعر عربی، کلمه «طائف» و یا

وسوسه شیطانی مربوط به شب است و با در نظر گرفتن قرائن یادشده، این احتمال تقویت می‌شود که منظور وسوسه‌های شهوانی باشد که ممکن است در شب از جانب شیطان به سراغ انسان بیاید؛ به ویژه که در آیات پیشین، اشاره‌ای به ارتباط جنسی وجود دارد (ر.ک: اعراف/ ۱۸۹).

در روایات معصومان علیهم‌السلام برای مسئله ابتلای انسان به شهوات، به این آیه استناد شده است و این نشانگر آن است که مفهوم دقیق واژه «طائف من الشیطان» مدنظر امام بوده است که بیشتر به تمایلات شهوانی اشاره دارد. در روایتی از امام سجاد علیه‌السلام آمده است: فی روضة الکافی کلام لعلى بن الحسين علیه‌السلام فی الوعظ والزهد فی الدنيا یقول فیہ علیه‌السلام: واحذروا أیها الناس من الذنوب... فلا تأمنوا مکر الله وتحذیره عند ما یدعوکم الشیطان اللعین إلیه من عاجل الشهوات واللذات فی هذه الدنيا، فإن الله عزّ وجلّ یقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُنْصَرُونَ﴾. فاشعروا قلوبکم خوف الله وتذکروا ما قد وعدکم الله فی مرجعکم إلیه من حسن ثوابه کما قد خوّفکم من شدید العقاب (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱۲/۲).

برخی مفسران نیز با توجه به مفهوم طائف، این آیه را مربوط به وسوسه لذات شهوانی شیطان دانسته‌اند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۷۶/۷؛ جزایری، ۱۴۱۶: ۲۷۸/۲؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۱: ۱۲۳/۹).

سه واژه فوق را می‌توان این گونه بیان کرد که هر کدام به نوعی با مسّ شیطان در ارتباط می‌باشند و شیطان در شرایطی می‌تواند با مسّ، خبط، طائف و نصب، به انسان ضربه بزند و او را مورد اذیت و آزار قرار دهد تا با وسوسه‌های خود، دین و دنیا و آخرت را از او بگیرد. این انسان با ایمان و یقین به خداوند متعال می‌تواند از مسّ، خبط، طائف و نصب شیطان در امان بماند.

نتیجه‌گیری

با بررسی کاربردهای واژه مسّ شیطان در قرآن کریم می‌توان گفت که این تماس به سه شکل خبط، نصب و طوف صورت می‌پذیرد. به نظر می‌رسد که احتمالاً در آیه نخست، آنچه سبب وسوسه و تماس شیطان می‌گردد، حرص و طمع به ثروت باشد و در آیه دوم،

حب قدرت و مقام، و در آیه سوم، شهوت و تمایلات جنسی، سبب این تماس می گردند. قدرت، ثروت و شهوت در ذات خود چیز بدی نیست، ولی هنگامی که مانع یاد خداوند گردد، بی تردید مذموم و عملی شیطانی است. ثروت از منظر قرآن تنها زمانی ثروت است که انسان را به خداوند نزدیک نماید (ر.ک: سبأ/ ۳۷)، در غیر این صورت اگر ابزاری برای خودمحموری و ظلم به بندگان خدا باشد، انسان را از خدا دور می کند و موجبات سقوط وی را فراهم می سازد (ر.ک: نساء/ ۱۰).

شیطان برای قطع ارتباط بین انسان و خداوند از ابزارهای مختلفی بهره می گیرد؛ ایجاد دشمنی (ر.ک: مائده/ ۹۱)، نزغ و یا فساد ارتباط (ر.ک: اعراف/ ۲۰۰)، تبلی و سستی (ر.ک: شعراء/ ۲۲۱-۲۲۲)، ظرفیت اندک انسانها در تحمل خشم، شهوت، فقر و... که به دنبال این عدم تحمل، آلودگی شیطانی در انسان ایجاد می شود (ر.ک: انعام/ ۱۲۵).

بنابراین برای بستن راههای ورود شیطان باید محل های ورود او را به خوبی شناخت و بر گذرگاه های وی نگهبانانی هوشیار و همیشه بیدار قرار داد تا او به هدف شوم و پلید خود نرسد (ر.ک: اسراء/ ۶۲). استعاده، استعانت، تطهیر، تلاوت قرآن، حرز و... از راهکارهای درمان مس شیطان است که در قرآن و روایات آمده است (مبیط، ۲۰۰۸: ۲۵۱؛ جریسی، ۱۴۰۵: ۳۰).

بررسی ریشه های واژه خبط و نصب می تواند به بحث های کلامی درباره امکان ابتلا به صرع و جنون از طریق شیطان، و برخی گمان ها - مبنی بر اینکه خداوند به خاطر فهم کم مردم عصر جاهلی، بیماری صرع و بیماری پوستی را به شیطان نسبت داده و این آیات را از باب مجارات یا نسبت علت طولی نازل کرده است- پایان دهد و اساساً با بررسی لغوی، نیازی به این توجیها کلامی نیست. البته در فهم آیه ۴۱ سوره ص، روایات اهل بیت علیهم السلام بسیار راهگشا و منطبق با معنای اصلی واژه نصب است و آنچه به عنوان دیدگاه رایج مفسران در این باره آمده است، به نظر می رسد که متأثر از اسرائیلیات باشد. بررسی دقیق زبان شناسانه می تواند توهم خرافات در قرآن را کاملاً بزاید. بررسی تفاسیر نشان می دهد که در واقع این ذهن مفسران و مخاطبان سده های نخستین قرآن کریم بوده که از خرافات تأثیر پذیرفته است و آیات قرآن و معنای ظاهری آن، منزّه از خرافات است.

کتاب شناسی

۱. کتاب مقدس.
۲. ابن اثیر، ابوالسعادات مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والاثر*، تحقيق محمود محمد الطناحي، قم، اسماعيليان، ۱۳۶۵ ش.
۳. ابن جيمز، ابوالحسن علي بن احمد سبتي اموي، *تنزيه الانبياء عما نسب اليهم خثالة الاغبياء*، لبنان، دار الفكر، ۱۴۱۱ ق.
۴. ابن دريد ازدي، ابوبكر محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، بي.جا، مجمع البحوث الاسلاميه، ۱۴۲۱ ق.
۵. ابن سيدة المرسي، ابوالحسن علي بن اسماعيل، *المحكم والمحيط الاعظم*، تحقيق عبدالحميد هندواوي، بيروت، دار الكتب العلمية، ۲۰۰۰ م.
۶. ابن شهر آشوب مازندراني، رشيدالدين محمد بن علي، *متشابه القرآن ومختلفه*، قم، دار اليبدا للناشر، ۱۳۶۹ ق.
۷. ابن عربي، محي الدين، *الفتوحات المكيه*، بيروت، دار صادر، بي.تا.
۸. ابن فارس، ابوالحسين احمد، *معجم مقائيس اللغة*، بيروت، مطبعة الاعلام الاسلامي، ۱۴۰۴ ق.
۹. ابن ماجه قزويني، ابو عبدالله محمد بن يزيد، *سنن ابن ماجه*، بيروت، دار الرساله، ۲۰۰۹ م.
۱۰. ابن منظور افريقي مصري، ابوالفضل محمد بن مكرم، *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۱۱. ابوالخير، احمد فهمي، «الجن والأرواح»، *مجلة عالم الروح*، شماره ۳۲، ۱۳۲۹ ق.
۱۲. ابوزيد، نصر حامد، *مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن*، بيروت، المركز الثقافي العربي، ۲۰۰۰ م.
۱۳. احمد حسين، «تفسير سورة الجن»، *مجلة منبر الاسلام*، شماره ۳، ۱۳۹۱ ق.
۱۴. ازدي، عبدالله بن محمد، *كتاب الماء (لغت نامه جامع پزشكي)*، مقدمه محمد مهدي اصفهاني، تصحيح هادي حسن حمودي، تهران، دانشكده علوم پزشكي، ۱۳۸۷ ش.
۱۵. ازهری، ابو منصور محمد بن احمد، *تهذيب اللغة*، تحقيق عبدالسلام هارون، قاهره، دار المصريه، ۱۳۸۷ ق.
۱۶. اسعد، حكيم، «ماهية الجنون»، *مجلة المجمع اللغة العربية*، شماره های ۴-۱، ۱۹۳۳ م.
۱۷. اشتفان، فيلد، *الاساس في فقه اللغة العربية*، برگردان سعيد حسن بحيري، قاهره، مؤسسة المختار، ۲۰۰۲ م.
۱۸. اشقر، عمر بن سليمان، *عالم الجن والشياطين*، كويت، مكتبة الفلاح، ۱۴۰۴ ق.
۱۹. اندلسي ظاهري، ابو محمد علي بن احمد بن حزم، *الفصل في الملل والاهواء والنحل*، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۶ ق.
۲۰. انصاري قرطبي، ابو عبدالله محمد بن احمد، *الجامع لاحكام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۲۱. ايزوتسو، توشيهيكو، *مفاهيم اخلاقي - ديني در قرآن مجيد*، ترجمه فريدون بدره اي، تهران، فروزان روز، ۱۳۷۸ ش.
۲۲. بخاري، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل، *الجامع الصحيح*، دمشق، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ ق.
۲۳. بلاغي نجفي، محمد جواد بن حسن، *آلاء الرحمن في تفسير القرآن*، قم، بنياد بعثت، ۱۴۲۰ ق.
۲۴. بياضوي، عبدالله بن عمر، *انوار التنزيل واسرار التأويل*، تحقيق محمد عبدالرحمن مرعشلي، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۴۱۸ ق.
۲۵. پالمر، فرانك رابرت، *نگاهي تازه به معني شناسي*، ترجمه كورش صفوي، تهران، نشر مركز، ۱۳۶۶ ش.
۲۶. جريسي، خالد بن عبدالرحمن، *التحصين من كيد الشياطين*، رياض، مؤسسة الجريسي، ۱۴۰۵ ق.

٢٧. جزايرى، ابوبكر جابر، *ايسر التفاسير لكلام العلي الكبير*، مدينة منوره، مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٦ ق.
٢٨. جفري، آرتور، *واژه های دخيل در قرآن مجيد*، ترجمه فريدون بدره ای، تهران، توس، ١٣٨٦ ش.
٢٩. جوهرى، اسماعيل بن حماد، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية*، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧ ق.
٣٠. حسنى ندوى، سيدعلى، *السيرة النبويه*، دمشق، دار ابن كثير، ١٤٢٥ ق.
٣١. حسيني استرآبادى، سيد شرف الدين على، *تأويل الآيات الظاهرة فى فضائل العترة الطاهرة*، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤٠٩ ق.
٣٢. حسيني بحراني، سيدهاشم بن سليمان، *البرهان فى تفسير القرآن*، تهران، بنیاد بعثت، ١٤١٦ ق.
٣٣. حسيني زيبدي، سيدمحمد مرتضى، *شرح القاموس المسمى تاج العروس من جواهر القاموس*، بيروت، دار الهدايه، بی تا.
٣٤. حلى شافى، ابوالفرج على بن ابراهيم، *السيرة الحلبيه*، بيروت، دار الكتب العلميه، ١٤٢٧ ق.
٣٥. حميرى، نشوان بن سعيد، *شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم*، تحقيق العمرى، حسين بن عبدالله، مطهر بن على الازبانى، يوسف محمد عبدالله، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٤٢٠ ق.
٣٦. حنفى، عبدالمنعم، *موسوعة القرآن العظيم*، قاهره، مكتبة ديولى، ٢٠٠٤ م.
٣٧. حبيب، سليمان، *فرهنگ لغات فارسى - عبرى حبيب*، انتشارات نويد، ١٩٩٦ م.
٣٨. خفاجى، احمد بن محمد، *شفاء الغليل فيما فى كلام العرب من الدخيل*، بيروت، دار الكتب العلميه، ١٤١٨ ق.
٣٩. راغب اصفهاني، ابوالقاسم حسين بن محمد، *المفردات فى غريب القرآن*، بيروت، دار العلم - الدار الشاميه، ١٤١٢ ق.
٤٠. رسى، قاسم بن ابراهيم، *مجموع كتب و رسائل الامام القاسم بن ابراهيم الرسى*، صنعاء، دار الحكمة اليمانيه، ١٤٢٢ ق.
٤١. رشيد رضا، محمد، *المنار*، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م.
٤٢. زمخشري، جارالله محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقاويل فى وجوه التأويل*، بيروت، دار الكتاب العربى، ١٤٠٧ ق.
٤٣. سامرائى، ابراهيم، *زبان شناسى تطبيقي*، ترجمه سيدحسين سيدى، سبزوار، دانشگاه تربيت معلم سبزوار، ١٣٧٦ ش.
٤٤. سبحانى تبريزى، جعفر، *عصمة الانبياء فى القرآن الكريم*، تهران، انتشارات امام صادق عليه السلام، بی تا.
٤٥. همو، *مفاهيم القرآن*، قم، مؤسسة امام صادق عليه السلام، ١٤٢١ ق.
٤٦. سجستاني ازدي، ابوداود سليمان بن اشعث، *سنن ابى داود*، بيروت، دار الرساله، ١٤٣٠ ق.
٤٧. س - ع، «الجنّ عند الامم القديمة»، *مجلة الهلال*، شماره ٩، ١٣٢٦ ق.
٤٨. سيد مرتضى علم الهدى، على بن حسين موسوى، *امالى المرتضى، غرر الفوائد و درر القلائد*، تصحيح محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، دار الفكر العربى، ١٩٩٨ م.
٤٩. همو، *تفسير الشريف المرتضى المسمى بنفائس التأويل*، بيروت، شركة الاعلمى، ١٤٣١ ق.
٥٠. سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن، *الاتقان فى علوم القرآن*، بيروت، دار الكتب العربيه، ٢٠٠١ م.
٥١. سيوطى، محمد سعيد، «رسالتان طريقتان فى توجيه حديثى الذباب و خطفة الجنّ بمباحث الطبّ و العلم و الحديث»، *مجلة المنار*، شماره ٤٧٢، ١٣٠٧ ق.
٥٢. شبلى، محمد بن عبدالله، *آكام المرجان فى احكام الجنّ*، بيروت، دار الكتب العلميه، ٢٠١٢ م.

۵۳. شحود، علی بن نایف، *الایمان بالجنّ بین الحقیقة و التهویل*، مالیزیا، دار المعمور، ۱۴۳۲ ق.
۵۴. شبیانی، ابوعمرو اسحاق بن مرار، *کتاب الجیم*، تحقیق عبدالکریم عزباوی، قاهره، هیأة العامة لشؤون المطابع الامیریه، ۱۳۹۵ ق.
۵۵. صاحب بن عباد، ابوالقاسم اسماعیل، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتاب، ۱۴۱۴ ق.
۵۶. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنّه*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۵۷. صقر، عطیه، «الجنّ و الإنس»، *نشریه الازهر*، شماره ۷، ۱۴۱۵ ق.
۵۸. طاهریان دهرودی، بتول و جنان امیدوار، «ماهیت ابلیس از نگاه قرآن»، *پژوهش دینی*، شماره ۲۴، ۱۳۹۱ ش.
۵۹. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
۶۰. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۶۱. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۶۲. طوسی، محمد بن حسن، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاقتصاد*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۶ ق.
۶۳. همو، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶۴. طه حبیب، «مبحث الزار»، *مجلة نور الاسلام*، شماره ۲۳، ۱۳۵۱ ق.
۶۵. عبيدات، عبدالکریم نوفان، *الدلالة العقلية فی القرآن و مکاتبتها فی تقرير مسائل العقيدة الاسلاميه*، بیروت، دار النفائس، ۲۰۰۰ م.
۶۶. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۶۷. عسکری، ابوهلال، *الفروق اللغویه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۶۸. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۶۹. فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، مصر، دار المصریه، ۱۹۸۰ م.
۷۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، دار الهجره، ۱۴۱۰ ق.
۷۱. فضل الله، سیدمحمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک، ۱۴۱۹ ق.
۷۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت، دار الجیل، بی تا.
۷۳. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، *کتاب الوافی*، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین (ع)، ۱۴۰۶ ق.
۷۴. قاری هروی، ملاعلی بن سلطان محمد، *شرح الشفا للقاضی عیاض*، تصحیح عبدالله محمد خلیلی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.
۷۵. قدور، احمد محمد، *مدخل الی فقه اللغة العربیه*، بیروت، دار الفکر، ۱۹۹۳ م.
۷۶. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۷۷. قیصری رومی، محمدداود بن محمود، *شرح فصوص الحکم*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۷۸. کلبی غرناطی، محمد بن احمد بن جزی، *التسهیل لعلوم التنزیل*، بیروت، دار الارقم، ۱۴۱۶ ق.
۷۹. کمال الدین، حازم علی، *معجم المفردات المشترک السامی فی اللغة العربیه*، قاهره، مکتبه الآداب، ۲۰۰۸ م.
۸۰. مازندرانی، ملاصالح، *شرح الکافی - الاصول و الروضه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۲ ش.
۸۱. میض، محمد احمد، *المس الشیطانی و طرق العلاج*، قاهره، مؤسسه المختار، ۲۰۰۸ م.

۸۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، بیروت، دار الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۸۳. همو، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۸۴. محامی، مراد بک فرج، ملتقى اللغتين العبرية والعربية، مصر، المطبعة الرحمانية، ۱۹۳۰ م.
۸۵. مزراحی، فیلیکس، قاموس عبری-عربی، بی تا، بی تا.
۸۶. مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۸۷. مطرزی، ابو الفتح ناصرالدین، المغرب فی ترتیب المعرب، بی تا، بی تا.
۸۸. مطیع، مهدی و احمد پاکتچی و بهمن نامور مطلق، «درآمدی بر استفاده از روش های معناشناسی در مطالعات قرآنی»، پژوهش دینی، شماره ۱۸، ۱۳۸۸ ش.
۸۹. معتزلی، قاضی ابوالحسن عبدالجبار بن احمد همدانی، تنزیه القرآن عن المطاعن، بیروت، دار النهضة الحدیثه، بی تا.
۹۰. مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.
۹۱. مقرئ فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، مصر، المطبعة المیمینیه، ۱۴۱۳ ق.
۹۲. منیاوی، محمود بن محمد، الجموع البهیة للعقیده السلفیه، مصر، مکتبه ابن عباس، ۱۴۲۶ ق.
۹۳. موسی، حسین یوسف و عبدالفتاح صعیدی، الافصاح فی اللغة، قاهره، دار الفكر العربی، ۲۰۱۰ م.
۹۴. مهنا، عبدالعلی، لسان اللسان، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۹۵. میرسید حامد حسین، عیقات الانوار فی امامة الائمة الاطهار، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۳۶۶.
۹۶. نادری، محمد اسعد، فقه اللغة: مناہله و مسائله، بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۲۵ ق.
۹۷. نصیری، علی، «نظریه رهیافت خطا در قرآن»، اندیشه نوین دینی، شماره ۱۳، ۱۳۸۷ ش.
۹۸. نکونام، جعفر، «تفسیر آیه مس در بستر تاریخی»، مقالات و بررسیها، شماره ۷۷، ۱۳۸۴ ش.
۹۹. نوری طبرسی، میرزا حسین بن محمد، نفس الرحمن فی فضائل سلمان، بنکوثن، مؤسسة الآفاق، ۱۴۰۹ ق.
۱۰۰. وکیللی، الهه، «ویژگی های خلقت جن از منظر قرآن»، اندیشه نوین دینی، شماره ۱۱، ۱۳۸۶ ش.
۱۰۱. هاشمی نژاد، قاسم، کتاب ایوب، تهران، هرمس، ۱۳۸۶ ش.
۱۰۲. هروی، ابو عبید قاسم بن سلام، الغریب المصنّف، تونس، المؤسسة الوطنیه للترجمه، بی تا.
103. Barker, W.H., "Israel, Humble Servant", *Hebrew Lexicon*, 1776.
104. Costaz, Louis, *Dictionnaire Syriaque-Français: Syriac-English Dictionary*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 2002.
105. Michaelis, Joannes David, *Lexicon Syriacvm*, Pars Prima, 1788.

بررسی مقابله‌ای

تحلیل سیاق سوره «نبا» در تفسیر المیزان

ویافته‌های زبان‌شناسی معاصر*

- الخاص ویسی^۱
- فاطمه دریس^۲

چکیده

اعجاز متن قرآن کریم در جهان امروز بر همگان آشکار است. از همین رهگذر، بررسی تفاسیر مختلف در قالب نظریه‌های نوین زبان‌شناختی، می‌تواند به اثبات اعجاز قرآن یاری رساند. بررسی پدیده‌های زبانی در تفاسیر برای رسیدن به تحلیلی جامع و خلل‌ناپذیر، امری ضروری به شمار می‌رود. از دیرباز پرداختن به مقوله سیاق، از اساسی‌ترین و زیربنایی‌ترین اصول در علوم تفسیری به ویژه تفسیر قرآن بوده است. پژوهش حاضر با به کارگیری چارچوبی تلفیقی از نظریه‌های کنش‌گفتار سرل (۱۹۹۹) و انسجام متن هلیدی و حسن (۱۹۷۶)، با روشی توصیفی - تحلیلی، به اثبات جنبه‌های زبان‌شناختی متن در سوره مبارکه «نبا» پرداخته و سعی در کشف میزان انطباق این تحلیل زبان‌شناختی با آنچه در تفسیر

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰.

۱. دانشیار گروه زبان و زبان‌شناسی دانشگاه پیام نور (elkhas@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری زبان‌شناسی همگانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز (نویسنده مسئول) (fatemederiss@gmail.com).

المیزان با در نظر گرفتن «سیاق کلام» مطرح شده، دارد. نتایج پژوهش حاکی از آن است که تفاسیر ارائه‌شده در تفسیر المیزان با نتایج به دست‌آمده از تحلیل متن در قالب چارچوب‌های مذکور، نسبتاً همسوست و مطالعات زبان‌شناختی در حوزه نام‌برده در بالا می‌تواند علاوه بر تسهیل درک مفاهیم قرآنی، شباهت موجود در زمینهٔ اعجاز کلامی قرآن را به چالش کشد.

واژگان کلیدی: سیاق، نظریهٔ کنش‌گفتار سرل، نظریهٔ انسجام متن هلیدی و حسن.

مقدمه

از آنجا که سیاق در رسیدن به معنا، کشف رابطهٔ میان عبارت‌ها، پذیرش یا رد روایت‌های تفسیری، ترجیح دیدگاه‌های برتر، تشخیص شیوهٔ قرائت صحیح و تشخیص مکی یا مدنی بودن سوره‌ها، کارکرد مؤثری دارد، همواره جایگاه ویژه‌ای در علوم قرآنی داشته است. بی‌توجهی به سیاق کلام در تفسیر برخی آیات، ممکن است به تفسیر انحرافی و تفسیر به رأی منجر شود (فاکر میبیدی، ۱۳۸۷: ش ۱۳۲/۵۰). در این پژوهش از تفسیر وزین المیزان اثر علامه طباطبایی استفاده شده است. دلیل این امر نیز آن است که این مفسر، بیش از دیگران به مقولهٔ سیاق تأکید کرده و در اغلب موارد، با توجه به سیاق کلام به رمزگشایی معنا مبادرت ورزیده است. علامه طباطبایی دلالت سیاق را به مثابهٔ میزان و معیاری برای صحت روایات، شأن نزول و اسباب نزول می‌داند. وی مسائلی همچون تمییز سوره‌های مکی و مدنی، نزول یک‌جا یا تدریجی آیات یک سوره، ترجیح یک قرائت به قرائت دیگر، تعیین مرجع ضمائر و معنای کلمات و آیات را از این طریق آشکار کرده است. دلیل‌گزینش سورهٔ مبارکهٔ نبأ نیز کاربرد قابل ملاحظهٔ دلالت سیاق توسط علامه طباطبایی در تفسیر این سوره است.

این پژوهش با اشاره به آیاتی که توسط علامه طباطبایی در تفسیر المیزان از طریق قرینهٔ سیاق تفسیر شده‌اند، با بهره‌گیری از دو نظریهٔ کنش‌گفتاری سرل (۱۹۹۹) و انسجام متن هلیدی و حسن (۱۹۷۶) به تحلیل زبان‌شناختی این آیات پرداخته است. این مقاله، در چهار بخش مقدمه، پیشینهٔ مطالعات انجام‌شده، مبانی نظری پژوهش و تحلیل داده‌ها و نتیجه‌گیری سامان یافته است. تحقیق حاضر، در پی اثبات این فرضیه است که نتایج حاصل از رویکردهای سخن‌کاوی در قالب رویکرد کنش‌های گفتاری سرل

(۱۹۹۹) و رویکرد انسجام متن هلیدی و حسن (۱۹۷۶) برای تحلیل متن، با نتایج حاصل از تحلیل متن قرآن از طریق سیاق کلام در تفسیر المیزان همگرایی دارد. در تحلیل نمونه‌ها با اشاره به چارچوب نظری تحقیق، به بررسی تطبیق داده‌های مورد نظر پرداخته شده است. این مطالعه جنبه آماری ندارد و روش غالب در این راستا تحلیلی و توصیف نمونه‌های گردآوری شده می‌باشد.

۱. پیشینه پژوهش

تعداد قابل توجهی از تفاسیر از جمله جامع البیان طبری، معانی القرآن نحاس، دقائق التفسیر ابن تیمیه، تفسیر القرآن العظیم قرشی دمشقی و قرطبی، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن ثعالبی و فتح القدیر شوکانی در فرایند رمزگشایی معنایی به مفهوم سیاق اشاره داشته‌اند (همان: ۱۳۳). علامه طباطبایی در تفسیر المیزان بیش از سایر مفسران از سیاق در تفسیر قرآن سخن گفته است.

مطالعات انجام شده در حوزه انسجام در متن نشان می‌دهد که زرکشی، جرجانی، فخر رازی، سیوطی، شیخ شلتوت و سید قطب بیش از دیگران در این زمینه قلم فرسایی کرده‌اند.

در باب بررسی‌های مقابله‌ای رویکردهای تحلیل زبانی سنتی و معاصر قرآن، پژوهش‌های اندکی انجام شده است که در ذیل به مواردی اشاره شده و در ادامه، مطالعات غیر مقابله‌ای مربوط به موضوع حاضر آورده شده است.

برخی پژوهشگران در جستاری با نام «تحلیل خطبه پنجاه و یکم نهج البلاغه بر اساس طبقه‌بندی سرل از کنش‌های گفتاری» به تحلیل این خطبه که اندکی پیش از آغاز جنگ با سپاه معاویه توسط حضرت امام علی علیه السلام ایراد شد، پرداخته و دریافته‌اند که امام علیه السلام فقط کنش‌های اظهاری و ترغیبی و عاطفی را در این خطبه به کار برده است که اساساً با گفتمان جنگ همخوانی بیشتری دارد. نتایج تحقیق آن‌ها نشان می‌دهد که پیروان امام علیه السلام از سخنان حضرت بیشتر در قالب کنش‌های منظوری تحت تأثیر قرار گرفته‌اند (فضائل و نگارش، ۱۳۹۰: ش ۸۶).

مطالعه‌ای دیگر که با عنوان «تحلیل متن‌شناسی زیارت‌نامه حضرت امام رضا علیه السلام بر

پایه نظریه کنش گفتار» سامان یافته است، به بررسی گفتمان زیارت‌نامه امام رضا (علیه السلام) طبق طبقه‌بندی ارائه‌شده توسط سرل (۱۹۹۹) پرداخته و با استفاده از ابزار آماری و با روش توصیف و تحلیل به این نتیجه رسیده است که بر خلاف سایر زیارت‌نامه‌ها، در این زیارت‌نامه هیچ‌گونه کنش تعهدی یافت نمی‌شود و بسامد وقوع بالای کنش عاطفی نسبت به سایر کنش‌ها، نشان‌دهنده ارتباط عاطفی عمیق میان زائر به عنوان تولیدکننده متن و مخاطب یا مخاطبان می‌باشد (پهلوان‌نژاد و رجب‌زاده، ۱۳۸۹: ش ۸۵).

نیز پژوهشی که به «بررسی انسجام و پیوستگی در سوره صف با رویکرد زبان‌شناسی نقش‌گرا» با استفاده از نسخه تکمیلی هلیدی و حسن (۱۹۸۵) در مورد نظریه انسجام و با روش توصیفی - تحلیلی و آماری پرداخته، به این نتیجه رسیده است که درصد انسجام سوره بر اساس نسبت تعداد نمونه‌های مرتبط به تعداد کل نمونه‌ها ۹۸/۴۶٪ و درصد پیوستگی سوره نیز ۸۰/۳۸٪ می‌باشد و این سوره به رغم تنوع مضامین در آن، ساختار و بافتی کاملاً منسجم و پیوسته دارد (ایشانی و نعمتی قزوینی، ۱۳۹۲: ش ۲۷).

محققانی دیگر در مقاله «بررسی تطبیقی بافت موقعیت (برون‌زبانی) از دیدگاه فرث، هایمز و لوئیس با سیاق حالیه»، با روشی استقرایی به واکاوی تطبیقی سیاق حالیه با بافت برون‌زبانی از دیدگاه این سه زبان‌شناس پرداخته‌اند. نتایج پژوهش ایشان نشان می‌دهد که بافت برون‌زبانی و سیاق حالیه در ابعاد مختلف از جمله مفهوم صوری و ویژگی‌های ارتباطی از قبیل زمان، مکان، خالق پیام و دریافت‌کننده پیام، به هم شباهت دارند (رستمیان و طباطبایی، ۱۳۹۰: ش ۴).

۲. مبانی نظری و تحلیل داده‌ها

پیش از پرداختن به مبانی نظری پژوهش حاضر، ارائه تعاریفی از مقوله سیاق به منظور روشن کردن نحوه ارتباط آن با رویکردهای زبان‌شناختی ضروری به نظر می‌رسد.

۱-۲. سیاق

واژه سیاق از ریشه «سوق» به معنای راندن است. معانی دیگری مانند اسلوب، روش، طریقه و اسلوب سخن نیز برای سیاق آمده است (ایزدی و زندیه، ۱۳۹۱: ش ۶/۱۰). زرکشی

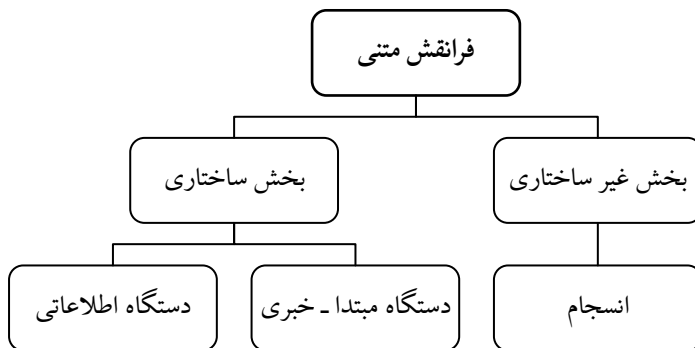
سیاق را از بزرگ‌ترین قرائنی می‌پندارد که بر مراد متکلم دلالت دارد (هاشمی، ۱۳۹۱: ش ۳۶/۱۴). سیوطی معتقد است که سیاق، رابطه‌ی میان آیه‌های قرآن به صورت عام یا خاص عقلی یا حسی یا خیالی یا دیگر انواع علقه‌ها و تلازمات است (۱۴۱۶: ۱۳۹/۲). به نقل از: فاکر میبیدی، ۱۳۸۷: ش ۱۳۲/۵۰). رجبی سیاق را یک ساختار کلی می‌داند که اجزای گوناگون کلام را پیوند داده و از این طریق به کشف معنای مقصود کمک می‌کند (۱۳۸۳: ۹۲). به طور کلی، سیاق عبارت است از قرائنی که مفسر را در شناساندن معنای لفظ یاری می‌دهد. این قرائن گاه همراه با لفظ بوده و قرائن لفظی محسوب می‌شوند و گاه از بیرون در رساندن معنا نقش ایفا می‌کنند؛ مانند وضعیت و چگونگی‌هایی که پیرامون سخن شکل گرفته و در نشان دادن معنا مؤثر می‌باشد (اوسی، ۱۳۷۰: ۲۰۲-۲۰۸، به نقل از: ایزدی و زندیه، ۱۳۹۱: ش ۶/۱۰).

سیاق به طور کلی بر دو قسم است؛ سیاق در کلمات و سیاق در جملات. منظور این است که کلمات و جمله‌ها در کنار یکدیگر خصوصیتی را ایجاد می‌کنند و ظهور مستقلی را سبب می‌شوند که اگر این گونه در کنار یکدیگر قرار نگرفته بودند، خصوصیت و ظهور یادشده را نداشتند (هاشمی، ۱۳۹۱: ش ۴۰/۱۴). در قرآن سیاق در چند سطح بررسی می‌شود. اولین سطح، سیاق کلمات است؛ مانند ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ که کلمه «الدین» با توجه به کلمات «یوم» و «دین»، بر «جزا» دلالت می‌کند (همان: ۴۷). دومین سطح، سیاق آیه است. این نوع سیاق نیز اهمیت بالایی دارد. هنگامی که در تفسیر یک یا چند آیه، از یک یا چند آیه دیگر استفاده شود، سیاق پیش آمده را سیاق آیات می‌گویند. در سیاق آیات، آیه مورد نظر پیش از آیات یا پس از آیات یا بین آیاتی که سیاق آن‌ها یکسان است، واقع می‌شود (همان: ۴۱). آخرین سطح، سیاق سوره نامیده می‌شود و مقصود این است که تمام قرآن، کلام واحد در نظر گرفته می‌شود و سوره‌ای قرینه سوره دیگر می‌گردد.

۲-۲. انسجام

انسجام یکی از الگوهای نظری این پژوهش است که تبیین معنای تخصصی و زبان‌شناختی آن در اینجا ضروری است. انسجام عبارت است از ابزارهای زبان‌شناختی گوناگون،

اعم از دستوری، واژگانی و معنایی که باعث پیوند جمله‌ها با یکدیگر می‌شوند و در قالب واحدهای بزرگ‌تر چون بند به هم متصل می‌شوند (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۵: ۹). برای نخستین بار فرث با تأثیرپذیری از دیگر زبان‌شناسان مکتب پراگ، نظریه چندنظامی بودن زبان را مطرح و «معنا» را به عنوان «نقش در بافت» در نظر گرفت. هلیدی، از شاگردان فرث، نظریه نظام‌مند و نقش‌گرای مشهور خود را تحت تأثیر آموزه‌های تئوفرتی بنا نهاد. به طور کلی هلیدی زبان را نظامی از معناها می‌داند که معانی متمایز در قالب سه فرانش اندیشگانی، بینافردی و متنی هستند. فرانش اندیشگانی بازتاب درک و دریافت انسان از واقعیت‌های جهان پیرامون است. فرانش بینافردی به چگونگی ارتباط اهل زبان با یکدیگر می‌پردازد (Halliday, 2004: 107). فرانش متنی نیز با شکل‌گیری متن درون بافت حاکم بر گفتگو ایجاد می‌گردد (مهاجر و نبوی، ۱۳۷۶: ۵۰-۵۰). هلیدی (۲۰۰۴) در مورد ساختار متنی، سه مؤلفه را مطرح می‌کند که دو بخش آن ساختاری و یک بخش غیر ساختاری است. بخش‌های ساختاری شامل دستگاه مبتدا - خبری^۱ و دستگاه ساخت اطلاعاتی^۲ است. بخش غیر ساختاری به انسجام می‌پردازد. مؤلفه‌های ساختار متنی در نمودار زیر ارائه گردیده است.



نمودار ۱: فرانش متنی از دیدگاه هلیدی و حسن (۱۹۷۶)

مبحث انسجام به روابط معنایی درون متن گفته می‌شود که ناظر بر روابطی است که

1. Theme-rhyme system.
2. Information system.

تفسیر برخی از عناصر متن از رهگذر آن‌ها صورت می‌گیرد (مهاجر و نبوی، ۱۳۷۶: ۷۴). هلیدی و حسن، انسجام را مجموعه ابزارهای دستوری، واژگانی و معنایی دانسته‌اند که باعث پیوستگی متن می‌شوند. آن‌ها ادات پیونددهنده،^۱ انسجام واژگانی،^۲ حذف و جایگزینی^۳ و ارجاع^۴ را مقوله‌های تشکیل دهنده انسجام می‌دانند که هر کدام در فرایند انسجام‌بخشی، نقش خاصی را بر عهده دارند (Halliday & Hasan, 1976: 4).

هلیدی و حسن هم در دیدگاه پیشین و هم در دیدگاه اصلاح‌شده، انسجام را در دو زمینه ساختاری و غیر ساختاری بررسی کرده‌اند. اما در واقع نقش متنی در معنای غیر ساختاری خود بیشتر با موضوع سیاق کلام که در این پژوهش کانون توجه است، تطابق دارد. از این رو، از بررسی زمینه‌های ساختاری واکاوی متن پرهیز، و فقط به زمینه‌های غیر ساختاری در اثبات همسویی این رویکرد با سیاق کلام مطرح‌شده در تفسیر المیزان پرداخته شده است.

هلیدی و حسن سیاق کلام را با عنوان مجموعه‌ای از مشخصه‌های معنایی مطابق با موقعیتی خاص می‌دانند؛ به صورتی که بتوان آن را به ترکیب‌بندی مراجع معنایی در تعامل با فرهنگ به خصوص یک موقعیت تعریف کرد. آن‌ها در این میان سه متغیر زیر را تعریف می‌کنند:

۱. موضوع سخن:^۵ عبارت است از عمل اتفاق افتاده و اهمیت فعالیت اجتماعی رخ داده.
۲. عاملان سخن:^۶ عبارت است از افرادی که در یک مشارکت اجتماعی حضور دارند. این بخش شامل نقش و جایگاه مشارکت‌کنندگان نیز می‌شود.
- شیوه بیان:^۷ بر توقع عاملان سخن از زبان در موقعیت تعامل خاص دلالت دارد (Halliday & Hasan, 1985: 12).

-
1. Conjunctions.
 2. Lexical cohesion.
 3. Ellipsis & substitution.
 4. Reference.
 5. Field.
 6. Tenor.
 7. Mode.

۲-۳. کنش‌های گفتاری

از آنجا که تحلیل کنش گفتاری از ابزارهای تحلیل گفتمان است، ابتدا مختصراً به مفهوم تحلیل گفتمان پرداخته شده و سپس نظریه کنش‌های گفتاری سرل، به تفصیل شرح داده شده است. هدف از سخن کاوی، کشف لایه‌های نا آشکار سخن و تحلیل معنای مقصود نهفته در پس کلام است. یکی از ابزارهای رسیدن به این معنا، بررسی کنش‌های گفتاری است که جان راجرز سرل^۱ (۱۹۹۹) در قالب نظریه‌ای کارآمد بدان پرداخته است. این نظریه با قرار دادن زبان در بافت کنش انسانی، به بررسی اهداف این کنش‌ها که از طریق جملات منتقل می‌شوند، می‌پردازد (Poythress, 2008: 337).

لازم به ذکر است که این نظریه برای نخستین بار توسط آستین^۲ مطرح شده بود (صفوی، ۱۳۷۹: ۱۷۳-۱۷۴). منظور آستین از جملات کنشی، جملات معنادار غیر خبری است که با توجه به بافت و موقعیت کلام، تولید این جملات به صورت انجام یک عمل قراردادی اجتماعی به کار می‌رود (پهلوان‌نژاد و اصطهباناتی، ۱۳۸۷: ش ۳/۲۰۸). از نظر آستین، هر کنش گفتار عملکرد همزمان چند کنش است که این کنش‌ها کنش بیانی،^۳ کنش منظوری^۴ و کنش تأثیری^۵ نامیده می‌شوند. در کنش بیانی، گوینده واژه‌هایی را می‌گوید که در معنای قاموسی خود به کار می‌روند. در کنش منظوری، گوینده واژه‌ها را برای افاده منظور خاصی به کار می‌برد. در کنش تأثیری نیز گوینده با اظهار واژه‌ها در مخاطب خود تأثیر خاصی ایجاد می‌کند.

سرل تمایزی را که آستین بین پاره‌گفتارهای کنشی و غیر کنشی قائل شده رد کرده و همه پاره‌گفتارها را کنشی می‌پندارد. نظریه سرل نسبت به نظریه کنش گفتار آستین جامع‌تر است. همچنین سرل با ارائه طبقه‌بندی روشنی از افعال در تعیین کنش‌های گفتار، تشخیص توان منظوری عبارات و جملات را آسان‌تر کرده است. وی کنش‌های

1. John Rogers Searle.
2. John Langshaw Austin.
3. Locutionary.
4. Illocutionary.
5. Perlocutionary.

گفتار را در قالب یک طبقه‌بندی پنج‌گانه جای داده است. این طبقه‌ها شامل کنش اظهاری،^۱ کنش ترغیبی،^۲ کنش عاطفی،^۳ کنش تعهدی^۴ و کنش اعلامی^۵ هستند. در ادامه به اختصار به هر یک به صورت جداگانه اشاره شده است.

۲-۳-۱. کنش اظهاری

در کنش اظهاری، گوینده تعهد خود را نسبت به صدق گزاره‌هایی که اظهار می‌دارد نشان می‌دهد. این نوع کنش به گوینده امکان می‌دهد که به مقایسه محتوای گزاره‌ای معین با جهان خارج پرداخته و برداشت خود را به شنونده انتقال دهد (Searle, 1999: 13). افعالی چون گفتن، تأیید کردن، بودن، بیان کردن، دلیل آوردن و معرفی کردن در این طبقه جای می‌گیرند.

۲-۳-۲. کنش ترغیبی

سرل توان منظوری کنش ترغیبی را تلاشی از جانب گوینده برای ترغیب و واداشتن شنونده برای انجام کاری که در آینده صورت می‌پذیرد، می‌داند (Ibid.: 13-14). افعال کنش ترغیبی شامل افعالی چون خواستن، دستور دادن، توصیه کردن، هشدار دادن، اطمینان دادن، روحیه دادن و تشویق کردن هستند.

۲-۳-۳. کنش عاطفی

کنش عاطفی دربردارنده حالت روانی گوینده درباره اوضاع و شرایطی است که محتوای گزاره‌ای بر آن دلالت دارد. در این نوع کنش، صدق گزاره بیان‌شده بدیهی فرض می‌شود (Ibid.: 15). افعال این گروه شامل تشکر کردن و افسوس خوردن می‌باشد.

۲-۳-۴. کنش تعهدی

طبق توان منظوری این نوع کنش، گوینده خود را به انجام کاری در آینده متعهد می‌کند.

1. Representative act.
2. Directive act.
3. Expressive act.
4. Commissive act.
5. Declarative act.

افعال این طبقه شامل قول دادن، قسم خوردن، تعهد دادن و مانند آن است (Ibid.: 14).

۲-۳-۵. کنش اعلامی

هدف این کنش، اعلام شرایط جدید و اعمال تغییراتی در جهان بیرون می‌باشد. این تلاش از طریق افعالی چون اعلام کردن، محکوم کردن و منصوب کردن انجام می‌پذیرد (Ibid.: 17).

دو نکته مهم در مورد طبقه‌بندی سرل وجود دارد که در تحلیل پیکره مطالعه حاضر راهگشا خواهد بود. نخست اینکه یک پاره گفتار می‌تواند انواعی از کنش‌ها را در برداشته باشد (Verschueren, 2003: 24) و دیگر اینکه در همه موارد، کنش گفتاری پاره گفتار صریحاً آورده نشده و تشخیص پاره گفتارهای کنشی ضمنی که در آن‌ها فعل کنشی وجود ندارد از طریق بافت امکان‌پذیر است (Sbisá, 2002: 22). حال با توجه به آنچه در قالب نظریه تحقیق بیان شد، به تحلیل نمونه‌های استخراج شده از منابع مورد نظر پرداخته شده است.

۲-۴. تحلیل داده‌ها

سوره مبارکه نبأ، هفتاد و هشتمین سوره از قرآن کریم و دارای ۴۰ آیه است. محتوای کلی سوره، خبر از آمدن روز قیامت، ذکر صفات آن روز عظیم، تردیدناپذیری وقوع آن و عاقبت انسان‌ها و احوال هر گروه از آن‌ها در آن روز است. برای شروع هر کاری، تقسیم آن به واحدهای کوچک‌تر باعث ایجاد دقت و نظم بالاتری می‌شود. لذا برای ارائه تحلیل دقیق‌تر و هدایت ذهن خواننده، ابتدا آیات این سوره مبارکه بر اساس محتوای کلام به ۶ بخش تقسیم گردیده و در پایان هر بخش به بررسی آن پرداخته شده است. عموماً ابزار تشخیص عناصر انسجام‌بخش در متن آشکار هستند اما همان‌گونه که پیشتر یاد شد، در عواملی که فعل کنشی، به عنوان ابزار شناسایی کنش گفتار به صورت ضمنی آمده است، از بافت سوره برای تعیین کنش پاره گفتار مدد می‌جوییم. در این بخش از تفسیر المیزان برای تفسیر آیات استفاده شده است، لذا از مرجع‌دهی تفسیر آیات به صورت یک به یک چشم‌پوشی گردیده است. سوره مبارکه نبأ از حیث نکات اخلاقی و اجتماعی بسیار برجسته و سرشار از آموزه‌های الهی است، همانند اینکه:

- کيفرهای الهی عادلانه است (نبا/ ۲۶).

- پاداش‌های الهی عطا و تفضل خداوند است، نه اینکه ما طلبی داشته باشیم (نبا/ ۳۶).

- دليل غفلت مردم آن است که قیامت را دور می‌پندارند در حالی که عذاب

نزدیک است (نبا/ ۴۰).

- هر انسانی سرنوشت اخروی خود را به دست خویش رقم می‌زند و ندامت و

پشیمانی انسان نیز گواهی بر همین قدرت اختیار است (نبا/ ۴۰).

از ویژگی‌های این سوره آن است که بیم و امید در کنار هم، و نیز پاداش متقیان در

برابر طاغیان قرار گرفته است. این سوره اشاره‌هایی نیز به نعمت‌هایی می‌کند که

هم‌اکنون از آن بهره‌مندیم: آرامش در زمین، وجود همسر، پوشش شب و خواب، تابش

خورشید و نعمت‌های باران و باغ‌های پردرخت.

۲-۴-۱. آیات خبر عظیم

﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ* عَنِ النَّبِئِ الْعَظِيمِ* الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ* كَلَّا سَيَعْلَمُونَ* ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ (نبا/ ۵-۱)؛ مردم

از چه خبر مهمی پرسش و گفتگو می‌کنند؟ از خبر بزرگ قیامت، که در آن با هم به

جدل و اختلاف کلمه برخاستند. چنین نیست که منکران پنداشته‌اند به زودی [وقت

مرگ را] خواهند دانست، و البته [بر خطای خود] به زودی آگاه می‌شوند.

این آیات به خبری مهم می‌پردازد که مردم درباره آن می‌پرسند و به قول قرآن به زودی

از آن آگاه خواهند شد. علامه طباطبایی می‌گوید:

مردمی از یکدیگر از مسئله معاد می‌پرسیدند و یا یکی پس از دیگری از رسول خدا ﷺ

می‌پرسیدند و چون سیاق سوره، سیاق جواب است و در این جواب هم جانب تهدید

و انداز چربیده، این نظریه را تأیید می‌کند که متسانلان، کفار مکه بودند؛ همان

مشرکینی که منکر نبوت و معاد بودند، نه مؤمنین، و نه کفار و مؤمنین هر دو. پس

تسائل در میان مشرکین بوده، و اگر قرآن کریم خبر از آن را به صورت استفهام آورده

برای این است که به پوچی و حقارت آن اشاره کند و بفهماند پاسخ این تسائل آن قدر

روشن است که اصلاً جایی برای این تسائل نیست (۱۳۷۴: ذیل آیات).

بر اساس نظریه کنش‌های گفتاری، کنش ظاهری پاره‌گفتار، اظهاری با وجه پرسشی

است. اما کنش تأثیری این پاره‌گفتار مسلماً ارائه پاسخ از سوی شنونده نیست؛ چرا که

گوینده محتوای سخن را همان گونه که در ادامه آیات می‌آید صرفاً جهت اطلاع‌رسانی و هشدار در قالب پرسشی استفهامی بیان می‌کند. طبق گفته ورشورن (۲۰۰۳) نیز یک پاره گفتار می‌تواند شامل بیش از یک کنش باشد. کنش ترکیبی این آیه از نوع اظهاری - ترغیبی است. به این معنا که هم اطلاع‌رسانی می‌کند و هم در مورد انکار یک پدیده بدیهی - آن گونه که از استفهامی بودن پرسش برمی‌آید، هشدار می‌دهد. اینکه مخاطب این پرسش چه افرادی هستند، از بررسی ضمیر متصل «ون» که بر سوم شخص جمع دلالت دارد به دست می‌آید. در اینجا مفسر برای یافتن عنصر ارجاعی، به بافت موقعیتی خارج از متن سوره اشاره می‌کند. طبق نظریه انسجام متن هلیدی و حسن، مرجع این ضمیر طبق آنچه در ادامه آیات می‌آید، از نوع پس‌ارجاعی^۱ است و با گروهی که در بخش چهارم این سوره به عذاب دچار می‌شوند هم‌نمایه می‌شود؛ زیرا این گروه به سبب تردیدشان در وقوع همین خبر به عذاب گرفتار می‌گردند.

در آیه دوم، خداوند تعالی به پرسش خود پاسخ می‌دهد: ﴿عَنِ النَّبِیِّ الْعَظِیْمِ﴾؛ از خبری بس عظیم. و این توصیف خبر مذکور، بر تعظیم آن خبر دلالت می‌کند. علامه طباطبایی می‌گوید:

مراد از «خبر عظیم» خبر قیامت است که قرآن عظیم در سوره‌های مکی و مخصوصاً در سوره‌هایی که در اوایل بعثت نازل شده، کمال اهتمام را درباره اثبات آن دارد. مؤید این معنا، سیاق آیات این سوره است که در آن‌ها جز به مسئله قیامت و صفات یوم‌الفصل و استدلال بر حقیقت و واقعیت آن پرداخته نشده است.

کنش گفتاری در این آیات از نوع اظهاری است؛ چرا که تأییدکننده و معرفی‌کننده است. واژه «عن» به معنای «از» از ادات پیوندی انسجام‌بخش است که این دو آیه را هم از لحاظ معنایی و هم از لحاظ واژگانی پیوند داده است. کنش‌های اظهاری نیز همان طور که گفته شد، برای بیان واقعیت به کار گرفته می‌شوند که این مصداق همسویی تفسیر المیزان با نظریه کنش‌های گفتاری در این بخش است.

در تفسیر آیه سوم ﴿الَّذِی هُمْ فِیْهِ مُخْتَلِفُونَ﴾، اعتقاد علامه طباطبایی چنین است: مشرکین در اصل انکار معاد متفق بودند. اختلافشان تنها در طرز انکار آن بوده؛

1. Cataphora.

بعضی آن را محال می‌دانستند و به خاطر محال بودنش منکر بودند، همچنان که از سخنی که قرآن کریم از ایشان حکایت کرده این معنا استفاده می‌شود و آن سخن این است: «هَلْ نَدُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يَدِينُكُمْ إِذَا مَرَّكُمْ كُلُّ مَرْقٍ إِلَيْكُمْ لِي خَلَقِي جَدِيدٍ». بعضی دیگر آن را محال نمی‌دانستند، بلکه تنها به نظرشان بعید می‌رسیده، از این جهت انکارش نموده، بعضی هم نه آن را محال می‌دانستند، و نه بعید می‌شمردند، بلکه انکارشان از این جهت بود که در آن شک داشتند. معنای آیه این است که باید دست از این پرس‌وجوها بردارند، برای اینکه حقیقت امر به زودی برایشان کشف می‌شود.

کنش گفتاری آیه مزبور از نوع اظهاری - ترغیبی است؛ زیرا همان گونه که در آیات بعد شواهدی مبنی بر تردیدناپذیری وقوع این خبر آمده است، از مضمون این آیه، هدایت جهت دست کشیدن از این اختلاف برمی‌آید. واژه «الذی» ضمیر موصولی عربی به معنای «که» می‌باشد و آیه سوم را مانند بندی وابسته، به بند قبل از خود پیوند می‌زند. مرجع این ضمیر عبارت «النبأ العظيم» به معنای خبر بزرگ در آیه پیشین می‌باشد. علامه طباطبایی برای تفسیر این آیه، از آیه‌ای دیگری بهره برده و این تلاش به مثابه استفاده از بافت برون‌زبانی جهت رسیدن به یک هدف زبانی معین در یک موقعیت خاص است.

در آیات چهارم و پنجم ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ * ﴿ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ علامه طباطبایی می‌نویسد:

اینکه به زودی مشاهده می‌کنند و می‌دانند و این خبر (یعنی قیامت) واقع می‌شود، آن وقت آنچه امروز نمی‌دانند خواهند دانست، و در این تعبیر تهدیدی هم هست؛ همان تهدیدی که در آیه ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ به چشم می‌خورد، و جمله ﴿ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ تأکید همان ردع و تهدید سابق است، و لحن تهدید خود قرینه است بر اینکه پرس‌وجوی کنندگان مشرکین بوده‌اند که منکر معاد و جزاینند، نه مؤمنین، و نه مشرکین و مؤمنین جمعاً.

بار دیگر در این آیه از بافت برون‌زبانی در تفسیر استفاده شده است. کنش این دو آیه از نوع اظهاری - اعلامی - ترغیبی است؛ زیرا تغییری در مخاطب در آینده رخ خواهد داد. بار تهدیدآمیز که در کنش ترغیبی نمایان شده، توسط عنصر تکرار (از عناصر انسجام‌دهنده متن) نیز توجیه‌پذیر است. واژه «ثُمَّ» نیز نقش پیونددهنده و تأکیدی ایفا می‌کند. مرجع ضمیر «ون» در واژه «سيعلمون» نیز بار دیگر همان گروه یادشده در آیه

نخست می‌باشد؛ یعنی گرفتارشدگان در عذاب. کنش‌های اعلامی و ترغیبی دقیقاً همسو با آن چیزی است که در تفسیر المیزان به عنوان تهدید مشرکان پرس‌وجوکننده از آنچه سعی در انکار آن دارند، به کار رفته است.

۲-۴-۲. آیاتی که شواهد وقوع خبرند

﴿الرَّجُلِ الْجَبَلِ أَوْ تَادَا* وَخَلَقْنَا كُرْأُزُوجًا* وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا* وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا* وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا* وَبَدَّلْنَا بُحُورَكُمْ سَعَاءِشِدَادًا* وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا* وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً مُّجَبَّجًا* نُخْرِجُ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا* وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾ (نبا/ ۱۶-۶)؛ آیا ما زمین را مهد آسایش خلق نگردانیدیم؟ و کوه‌ها را میخ‌هایی در آن نساختیم؟ و شما را جفت [زن و مرد] آفریدیم [تانس و نشاط و فرزند صالح و بقای نوع بازیاید] و خواب را برای شما مایه قوام حیات و استراحت قرار دادیم و پرده سیاه شب را ستر [احوال خلق] گردانیدیم و روز روشن را برای تحصیل معاش آنان مقرر داشتیم و بر فراز آن‌ها هفت آسمان محکم بنا کردیم و چراغی [چون خورشید] رخشان برافروختیم و از فشار و تراکم ابرها آب باران فرو ریختیم تا بدان آب و دانه و گیاه برویانیم و باغ‌های پردرخت [و انواع میوه‌ها] پدید آوردیم.

در المیزان آمده است:

اینکه فرمود: ﴿الرَّجُلِ الْجَبَلِ أَوْ تَادَا﴾ استفهامی است انکاری، و معنای جمله این است که مگر ما نبودیم که زمین را برای شما قرارگاه کردیم تا بتوانید در آن قرار گیرید و در آن تصرف کنید. در آیه هفتم، کلمه «أوتاد» جمع وتد است و «وتد» به معنای میخ است. آیه هشتم یعنی ما شما را جفت جفت از نر و ماده آفریدیم تا سنت ازدواج و تناسل در بینتان جریان یابد، در نتیجه نوع بشر تا روزی که خدا خواسته باشد باقی بماند. در آیه نهم، کلمه «سبات» به معنای راحتی و فراغت است، چون خوابیدن باعث آرامش و تجدید قوای حیوانی و بدنی می‌شود و خستگی ناشی از بیداری و تصرفات نفس در بدن از بین می‌رود. آیه دهم یعنی ما شب را چون لباس ساتری قرار دادیم که با ظلمتش همه چیز و همه دیدنی‌ها را می‌پوشاند، همان طور که لباس بدن را می‌پوشاند و این خود سببی است الهی که مردم را به دست کشیدن از کار و حرکت می‌خواند و متمایل به سکونت و فراغت و برگشتن به خانه و خانواده می‌سازد.

در تفسیر آیه یازدهم می‌فرماید:

ما روز را زمان زندگی شما و یا محل زندگی شما قرار دادیم تا در آن، از فضل پروردگارتان طلب کنید. آیه دوازدهم یعنی بر بالای سرتان هفت آسمان سخت بنیاد، قرار دادیم. در آیه سیزدهم، کلمه «وهاج» به معنای چیزی است که نور و حرارت شدیدی داشته باشد و منظور از چراغ وهاج، خورشید است. آیه چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم یعنی «ما به وسیله بادهای فشارآورنده، آبی ریزان نازل کردیم» و این کار را کردیم تا دانه‌ها و نباتاتی که مایه قوت آدمیان و حیوانات است، بیرون آوریم و باغ‌هایی پر از درخت‌های پربار پدید آوریم.

در آیات فوق که وجه پرسشی دارند، تک‌واژه پرسشی «أ» به معنای آیا، در آیه بعدی این بخش به قرینه لفظی حذف شده است. حذف از عناصر انسجام‌دهنده متن است که به زیبایی و با ظرافت تمام، میان آیات این بخش پیوند ایجاد کرده است. در این بخش به کرات از عنصر انسجام‌بخش ارجاع استفاده شده است. در تمامی آیات، عنصر ارجاعی گوینده، اول شخص جمع و عنصر ارجاعی مخاطب کلام، دوم شخص جمع است. همان گونه که مشاهده می‌شود، عنصر ارجاعی بخش پیشین، سوم شخص جمع بوده که بر اساس صنعت التفات، به دوم شخص جمع تغییر یافته است. التفات به معنای تغییرات ناگهانی عناصر ارجاعی از شخصی به شخص دیگر یا تغییر در شمار و جنس است (میردهقان و بازوبندی، ۱۳۹۲: ش ۱/۱۴۷).

در تفسیر المیزان آمده است:

التفاتی که در آیه از غیبت (سيعلمون) به خطاب (خلقناکم) به کار رفته، به منظور مبالغه در الزام و اسکات خصم بوده است.

گفتنی است که نتیجه پژوهش «عناصر ارجاعی در قرآن کریم بر مبنای چارچوبی تلفیقی از نظریه‌های زبان‌شناختی بهینگی و مرکزیت» نشان می‌دهد که صنعت التفات در قرآن نه تنها خللی در روند تفکیک عناصر ارجاعی ایجاد نمی‌کند، بلکه نقش تسهیل‌کننده نیز در این زمینه دارد (همان). بنابراین این مورد نیز با نتیجه مطالعات نوین زبان‌شناختی همگرایی دارد.

کنش‌های گفتاری آیات از نوع اظهاری - ترغیبی (آیات ۶، ۷، ۹ و ۱۶)، اظهاری - اعلامی - ترغیبی (آیات ۸ و ۱۰-۱۴) و اظهاری (آیه ۱۵) است. همان گونه که از محتوای کلی آیات

این بخش برمی آید، خداوند با ارائه شواهدی (کنش اظهاری)، سعی در تشویق مخاطب کلام وحی به پذیرش آنچه آن را انکار می کرده، برآمده است (کنش ترغیبی). کارکرد کنش اعلامی نیز تغییراتی است که با آفرینش مخلوقات ذکرشده در این بخش، در جهان خارج روی داده است.

۲-۴-۳. آیات توصیف روز فصل

﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا * يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ قَتَاوْنٌ أَفْوَاجًا * وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا * وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾ (نبا/ ۱۷-۲۰)؛ همانا روز فصل وعده گاه خلق است. آن روزی که در صور دمیده می شود تا شما فوج فوج به محشر وارد شوید و آسمان گشوده شود پس درهای متعددی از آن باز شود [تا هر فوجی از دری شتابند] و کوه‌ها به حرکت درآید و مانند سراب گردد.

این بخش شامل ۴ آیه است که به توصیف روز قیامت می پردازند. در تفسیر این آیات در المیزان آمده است:

این آیات یوم‌الفصل را که در جمله ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ به طور اجمال بدان اشاره کرده بود توصیف نموده و شرح می دهد. در جمله ﴿قَتَاوْنٌ أَفْوَاجًا﴾ سیاق را طبق سیاق سابق خطابی کرد تا حق وعید و تهدیدی که جمله ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ متضمن آن است را ادا کرده باشد و مثل اینکه آیه مورد بحث، نظری هم به آیه ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمْهَمِهِمْ﴾ دارد، که آن نیز دلالت می کند بر اینکه در روز قیامت، مردم فوج فوج می آیند. آیه نوزدهم یعنی وقتی درب‌های آسمان باز شد قهراً عالم انسانی به عالم فرشتگان متصل می شود.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه بیستم می گوید:

کلمه «سراب» به معنای آب موهوم است که در بیابان از دور برق می زند و انسان خیال می کند آنجا آب است و هر امر بی حقیقت را که به نظر حقیقت برسد نیز به عنوان استعاره سراب می گویند و شاید مراد از سراب در آیه به معنای دوم باشد.

این بخش با واژه «إِنَّ» به معنای همانا که از ادات پیونددهنده است، آغاز شده است. به دلیل اینکه این آیات، وابسته به آیات قبل است، عناصر ارجاعی بار دیگر خارج از صنعت التفات به همان صورت پیشین آورده شده اند. در آیه نوزدهم و بیستم نیز حرف ربط «و» به انسجام بیشتر متن کمک می کند. کنش‌های گفتاری آیات این بخش به

ترتیب، اظهاری، اظهاری - ترغیبی، اظهاری و اظهاری (دو پاره گفتار در آیه ۱۹)، و اظهاری - ترغیبی است که با نقش اطلاع رسان و هشدار دهنده این آیات هماهنگی دارد.

۲-۴-۴. آیات توصیف دوزخیان

﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا لِلطَّاعِينَ مَابَا لَا يَشِينُ فِيهَا أَحْقَابًا لَا يَدْخُلُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَاقًا * جَزَاءً وَفَأَقَامَهُمْ كَأَنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا * وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا * وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا * فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾ (نبا/ ۲۱-۳۰)؛ همانا دوزخ در انتظار بدکاران است. آن دوزخ جایگاه مردم سرکش و ستمکار است، که در آن دوران‌های متمادی عذاب کشند. هرگز در آنجا قطره‌ای آب سرد و شراب طهور نیاشامند [چنان که در دنیا از علوم انبیا بهره نیافتند]، مگر آبی پلید و سوزان که از چرک و خون جهنم است به آن‌ها دهند، که با کيفر اعمال آن‌ها موافق است؛ زیرا آن‌ها به روز حساب امید نداشتند و آیات ما را از فرط جهالت سخت تکذیب کردند و حال آنکه هر چیز را ما در کتابی به احصا و شماره رقم کرده‌ایم. پس بچشید [کيفر تکذیب و بدکاری را] که هرگز بر شما چیزی جز رنج و عذاب دوزخ نیفزاییم [چنان که شما در دنیا هیچ متنبه نشده و جز بر بدی نیفزودید].

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۲۱ تا ۲۴ می‌نویسد:

از ظاهر آیه‌ها برمی‌آید که مراد از طاغیان، معاندین از کفار هستند. مؤید این ظهور ذیل سوره است که می‌فرماید: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا﴾ و مفسرین، کلمه «احقاب» در آیه را به حقب بعد از حقب، تفسیر کرده‌اند که در نتیجه آیه را چنین معنا کرده‌اند: جهنم برگشتگاه طاغیان است، در حالی که در جهنم، حقبی بعد از حقب دیگر می‌مانند، بدون اینکه این حقب‌ها آخری داشته باشد. پس آیه شریفه با آیات دیگر قرآن که تصریح دارد بر خلود کفار در جهنم منافات ندارد. بعضی گفته‌اند: آیه ﴿لَا يَدْخُلُونَ فِيهَا...﴾ صفت احقاب است و معنای آیه این است که طاغیان در دوزخ احقابی می‌مانند که صفتش این است که در آن اثری از خنکی و نوشیدنی نیست، مگر حمیم و غساق، و آنگاه بعد از این، احقاب وضعی غیر آن وضع را خواهند داشت و جاودانه به وضعی که معلوم نیست چگونه است، در دوزخ خواهند بود و این معنا در صورتی که سیاق آیه با آن مساعدت کند معنای خوبی است. در آیه بیست و چهارم میان «برد» و «شراب» مقابله افتاده و ظاهر این مقابله آن است که مراد از برد مطلق هر چیز غیر نوشیدنی باشد که آدمی با آن خنک شود؛ نظیر سایه‌ای

که بتوانند در آن استراحت کنند. پس مراد از چشیدن خنکی مطلق، دسترسی و تماس با خنکی است، نه خصوص چشیدنی‌های آن. کلمه «حمیم» به معنای آب بسیار داغ است و کلمه «غساق» به معنای چرک و خون اهل دوزخ است و جمله مورد بحث که می‌فرماید: ﴿جَزَاءٌ وَفَاقًا﴾ دلالت دارد بر مطابقت کامل بین جزا و عمل. پس انسان با عمل خود نمی‌جوید مگر جزایی را که موبه‌مو مطابق آن باشد. پس رسیدن به جزا در حقیقت رسیدن به عمل است، همچنان که فرمود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾ یعنی هر چیزی را، که اعمال شما هم از آن جمله است، ضبط کرده و در کتابی جلیل‌القدر بیان نموده‌ایم. بنابراین آیه شریفه مورد بحث در معنای آیه زیر است که می‌فرماید: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾. ممکن هم هست مراد «وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ مَكْتُوبًا» باشد، یعنی هر چیزی را ما با نوشتن در لوح محفوظ و یا در نامه اعمال حفظ کرده‌ایم. این هم جایز است که احصا به معنای کتابت باشد، و هم کتاب به معنای احصا باشد؛ چون هر دو در معنای ضبط مشترک‌اند، و معنای آیه یا «كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ إِحْصَاءً» باشد و یا «كُلُّ شَيْءٍ كَتَبْنَاهُ كِتَابًا». و به هر حال آیه شریفه حالی است که تعلیل سابق را تکمیل می‌کند و معنای آن با آیه قبل چنین می‌شود: جزای آن‌ها موافق با اعمال ایشان است، به علت اینکه چنین حال و وضعی داشتند، در حالی که ما حال و وضعشان را علیه آنان ضبط کردیم و جزایی موافق با آن به ایشان می‌دهیم. در مورد آیه ﴿فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾، «فاء» آغازین، آن را نتیجه مطلب قبل کرده که عذاب کفار را تفصیل می‌داد و می‌خواهد ایشان را از این امید مأیوس کند که روزی از شقاوت نجات یافته به راحتی برسند و التفاتی که از غیبت «إِنَّهُمْ» به خطاب «نَزِيدَكُمْ» به کار رفته این نکته را می‌رساند که خدای تعالی ایشان را حاضر فرض کرد تا توبیخ و سرکوبی‌شان بدون واسطه انجام شود. مراد از آیه ﴿فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾ این است که آنچه می‌چشید عذابی است بعد از عذابی که قبلاً چشیده بودید، پس آن عذاب، عذابی است بعد از عذاب، و عذابی است روی عذاب، و همچنان عذاب‌ها دوجندان می‌شود و عذابی به عذابتان افزوده می‌گردد، پس از اینکه به آرزوی خود برسید مأیوس باشید، و این آیه خالی از این ظهور نیست که مراد از جمله ﴿لَا يَتَّبِعُنَّ فِيهَا أَحْقَابًا﴾ خلود در آتش است باشد و اینکه عذاب از شما قطع نخواهد شد.

کنش‌های گفتاری به کاررفته در آیات این بخش به ترتیب شامل اظهاری - اعلامی - ترغیبی (آیات ۲۱ و ۲۹) و اظهاری - ترغیبی (آیات ۲۲-۲۸ و ۳۰) است که به وضوح با توان

منظوری هشداردهنده متن در تعامل است. در این آیات، اطلاعاتی درباره دوزخ داده شده است که علاوه بر بُعد اطلاع‌رسانی، مقصود دیگری را که همانا هشدار و انداز است، به همراه دارد. در بحث انسجام، استفاده از انسجام واژگانی در کلماتی مانند «حمیم، غساق، لا یدوقون، بردا، شراباً و ذوقوا» که همگی از طریق شمول معنایی^۱ در طبقه اسامی و افعال مربوط به خوردنی‌ها جای دارند، به یکپارچگی متن کمک کرده است. از طرفی تضاد معنایی میان «برد و شراب» و «حمیم و غساق» نیز نقش مقابله‌ای این دو طبقه را پررنگ‌تر می‌کند. عناصر ارجاعی مخاطب کلام همگی از نوع سوم شخص جمع که به معاندان ابتدای سوره دلالت داشت، هستند. عناصری که مرجع آن‌ها (از نوع پیش ارجاعی) واژه «جهنم» در آیه ۲۱ است، همگی در دلالت بر سوم شخص مفرد مؤنث و هم‌نمایه شدن با جهنم هماهنگ هستند. استفاده از حروف ربط پیونددهنده مانند «و» در آیه‌های ۲۸ و ۲۹ و «فاء» نتیجه‌گیری در آیه ۳۰ نیز هم به انسجام متن کمک کرده و هم نقش مطابق با جایگاه خود را به درستی ایفا کرده‌اند.

۵-۴-۲. آیات توصیف بهشتیان

﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا * حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا * وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا * وَكَأْسَادٍ هَاقًا * لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِدًّا * آبًا * جَزَاءً مِّن رَّبِّكَ * عَطَاءً حِسَابًا﴾ (نبأ/ ۳۱-۳۶)؛ برای متقیان در آن جهان رستگاری و آسایش است؛ باغ‌هایی سرسبز و انواعی از انگورها، و دختران [زیبای دلربا] که همه در خوبی و جوانی مانند یکدیگرند، و جام‌هایی پر [از شراب طهور]. هرگز سخن بیهوده و دروغ نشنوند. این [نعمت‌های ابدی] مزدی به عطا و حساب پروردگار توست.

در تفسیر المیزان آمده است:

کلمه «فوز» - به طوری که راغب گفته - به معنای ظفر یافتن به خیر بدون صدمه و با حفظ سلامت است. پس در این کلمه هم معنای ظفر یافتن به خیر هست و هم معنای نجات و خلاصی از شر. و در جمله ﴿حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا﴾ کلمه «حدائق» جمع حدیقه است و حدیقه به معنای بوستان دارای دیوار است و کلمه «أعناب» جمع عنب است که نام میوه درخت مو است و چه بسا به خود درخت هم عنب گفته می‌شود و ﴿كَوَاعِبَ أَتْرَابًا﴾ به معنای دخترانی هم‌سن و سال و شبیه به هم هستند ﴿وَكَأْسَادٍ هَاقًا﴾ یعنی

و قدح‌هایی پر از شراب. پس کلمه «دهاق» مصدری است که معنای اسم فاعل را می‌دهد. ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لِقَاءَ وَلَا كِتَابًا﴾ یعنی در بهشت سخن لغو نمی‌شنوند؛ سخنی که هیچ اثر مطلوب بر آن مترتب نمی‌شود و نیز یکدیگر را در آنچه می‌گویند تکذیب نمی‌کنند. پس سخنان بهشتیان هر چه هست حق است و اثر مطلوب دارد و صادق و مطابق با واقع است. در مورد آیه ﴿جَزَاءٌ مِنْ رَبِّكَ عَطَاءٌ حِسَابًا﴾ بعضی گفته‌اند: در این آیات جزای متقین را به «رَبِّ» نسبت داده و «رَبِّ» را به ضمیر راجع به رسول خدا ﷺ اضافه کرده تا به این وسیله از آن جناب احترامی به عمل آورده باشد، ولی در جزای طاغیان این کار را نکرد و آن را به «رَبِّ» نسبت نداد و فرمود: «جَزَاءٌ وَفَاقًا مِنْ رَبِّكَ» تا بفهماند خدای تعالی منزّه از رساندن شر است، هر شری که باشد به دست خود طاغیان درست می‌شود، همچنان که در جای دیگر فرموده: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾. نکته این‌که کلمه «حسابًا» را بعد از جزای طاغیان نیاورد و گذاشت تا بعد از جزای آنان و جزای متقین بیاورد، این است که مفاد آیه «إِنْ يَوْمَ الْفُضْلِ كَانَ مِيقَاتًا» را که در اول گفتار بود تثبیت نموده، بفهماند فصل در آن روز خرافی نیست، بلکه با حساب است.

کنش گفتاری آیات فوق همگی از نوع اظهاری - ترغیبی است که با کارکرد تشویق‌کننده کلام در مورد امتیازات بهشت سازگاری دارد. انسجام واژگانی «حدائق، أعناب، كواعب، أتراب» و ادات پیونددهنده (استفاده مکرر از «و») از عناصر انسجام‌بخش متن است. مرجع ضمیر «ون» در واژه «لا یسمعون» در آیه ۳۵ با واژه «متقین» در آیه ۳۱ هم‌نمایه شده است. ارتباط واژگانی میان واژه «جزاء» و «حساب» از نوعی است که توجیه بیان‌شده در تفسیر المیزان را تأیید می‌کند؛ زیرا جزا عکس‌العمل هر گونه عملی است که طبق حساب و معادله، به صورت پاداش برای عمل نیک و تنبیه برای عمل بد نمایان می‌شود. بار دیگر استفاده از بافت برون‌زبانی یعنی تفسیر آیات بر اساس آیات دیگر نیز در تفسیر راهگشا بوده است.

۲-۴-۶. آیات بازگشت به توصیف روز فصل و هشدار و تهدید معاندان

﴿رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا﴾ يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَدْنَى لَهُ الرِّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴿ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اخْتَدِ إِلَىٰ رَبِّهِ مَأْتَابًا﴾ إِنَّا أَنْذَرْنَاكَ عَذَابًا قَرِيبًا يُورَثُكَ الْيَوْمَ الَّذِي أَنْذَرْنَاكَ عَلَيْهِ يَوْمَ تَكْفُرُ إِنَّكَ فِي سَعْتٍ مَسْرُورَةٍ مِمَّنْ يَتَّبِعُ الْأَمْرَ فَمَا قَدَّمْتُمْ يَدَاہُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا﴾ (نبا/ ۳۷-۴۰): خدایی که آسمان‌ها و

زمین و همه مخلوقات که در بین آسمان و زمین است بیافریده، خدایی مهربان است که در عین مهربانی، کسی از قهر و سطوتش با او به گفت‌وگو لب نتواند گشود. روزی که آن فرشته بزرگ روح‌القدس با همه فرشتگان صف زده و به نظم برخیزند و هیچ کس سخن نگوید جز آن کس که خدای مهربانش اذن دهد و او سخن به صواب گوید. چنین روز محقق خواهد شد پس هر که می‌خواهد، نزد خدای خود [در آن روز] مقام و منزلتی یابد [در راه ایمان و اطاعت بکوشد]. ما شما را از روز عذاب که نزدیک است ترسانیده و آگاه ساختم؛ روزی که هر کس هر چه [از نیک و بد] کرده در پیش روی خود حاضر بیند و کافر در آن روز [از فرط عذاب] آرزو می‌کند که ای کاش خاک بود [تا چنین به آتش کفر خود نمی‌سوخت].

باور علامه طباطبایی در تفسیر این بخش چنین است:

آیه سی و هفتم کلمه «رَبِّكَ» را که در آیه قبل بود تفسیر و بیان می‌کند، می‌خواهد بفهماند ربوبیت خدای تعالی عمومی است و همه چیز را شامل است و آن ربی که رسول خدا ﷺ رب خود اتخاذ کرده و او را می‌خواند رب اختصاصی نیست، بلکه رب هر موجودی است. پس اینکه مشرکین می‌گویند که برای هر طایفه‌ای از موجودات ربی جداگانه است و خدا رب آن ارباب، و یا به قول بعضی از آنان رب آسمان است، سخن درستی نیست و توصیف رب به صفت رحمان - با در نظر گرفتن اینکه این کلمه صیغه مبالغه است - اشاره دارد به سعه رحمت او و اینکه رحمت خدا نشانه ربوبیت اوست، ممکن نیست موجودی از آن محروم باشد، همچنان که ممکن نیست موجودی از تحت ربوبیت او خارج باشد، مگر آنکه مرئوبی از مرئوب‌های او خودش به سوء اختیارش رحمت او را نپذیرد که این شقاوت و بدبختی خود ایشان است؛ مانند طاغیان که مرئوب خدا هستند، ولی رحمت او را نپذیرفته از زی عبودیتش خارج شدند.

﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾ بعد از جمله ﴿لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا﴾ آمده که از ظاهرش برمی‌آید که این مالک نبودنشان مختص به يوم الفصل است و نیز از نظر وقوع آن جمله در سیاق تفصیل جزای الهی طاغیان و متقیان، برمی‌آید که مراد این است که ایشان مالکیت و اذن آن را ندارند که خدا را در حکمی که می‌راند و رفتاری که معمول می‌دارد مورد خطاب و اعتراض قرار دهند و یا دست به شفاعت بزنند. ضمیر فاعل در «یملکون» به تمامی حاضران در يوم الفصل برمی‌گردد؛ چه ملائکه، چه روح، چه انس و

چه جن؛ چون سیاق آیه، سیاق حکایت از عظمت و کبریایی خدای تعالی است و در چنین سیاقی همه مشمول‌اند، نه خصوص ملائکه و روح و نه خصوص طاغیان. علاوه بر این، ملائکه و روح قبلاً نامشان به میان نیامده بود تا ضمیر به آنان برگردد و طاغیان هم هرچند نامشان برده شده، فاصله طولانی اجازه نمی‌دهد که ضمیر به آنان برگردد. پس ضمیر به همه برمی‌گردد و به دلیلی که گفته شد، منظور از خطاب، شفاعت و یا شبیه به آن است. و کلمه «یوم» ظرف است برای جمله «لا یملکون». جمله «لا یتکلمون» بیانی است برای جمله «لَا یَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا» و ضمیر فاعل در آن به همه اهل محشر برمی‌گردد؛ چه روح، چه ملائکه، چه انس و چه جن، و سیاق بر این معنا شاهد است. جمله «الْأَمْنُ أَدْنَىٰ لَهُ الرَّحْمَنُ» بدل است از ضمیر فاعل در «لا یتکلمون» و می‌خواهد بیان کند که چه کسانی در آن روز با اذن خدا سخن می‌گویند. پس جمله مذکور به ظاهر اطلاق در معنای آیه زیر است که می‌فرماید: «وَمَنْ يَأْتِ لَا تَكَلِّمْ نَفْسًا إِلَّا بِإِذْنِهِ. وَقَالَ صَوَابًا» یعنی «قال قولاً صواباً»، تنها کسانی حق سخن گفتن دارند که خدا اذنشان داده باشد و سخنی صواب بگویند، سخنی که حق محض باشد و آمیخته با باطل و خطا نباشد و این جمله در حقیقت قیدی است برای اذن خدا، گویا فرموده: و خدا اذن نمی‌دهد مگر به چنین کسی. در نتیجه آیه شریفه در معنای آیه زیر است: «وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ». کلمه «ذلك» در «ذَلِكَ الْيَوْمِ الْحَقِّ» اشاره به «یوم الفصل» است که در این سوره ذکر شد و در ضمن آیاتی توصیف گردید و این جمله در حقیقت خاتمه کلام و معطوف به ابتدای سوره و مطالب بعد از آن است و آیه بعدی که می‌فرماید: «فَمَنْ شَاءَ اخْتَدِ إِلَىٰ رَبِّهِ مَا بَاءٌ...» تفریع بیشتری از بیان سابق است. مراد از عذاب در «إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا...» عذاب آخرت است و نزدیک بودن آن به اعتبار حق بودن، و بی‌شک حق بودن، وقوع آن است چون هر چه آمدنی باشد نزدیک است. علاوه بر این، وقتی قیامت عبارت باشد از تجسم اعمال آدمی و جزا دیدن انسان در برابر اعمال، این اعمال همواره با آدمی هست و از هر چیز دیگری به انسان نزدیک‌تر است و در آخر «وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا» یعنی کافر در آن روز از شدت عذاب آرزو می‌کند که ای کاش خاکی فاقد شعور و اراده بود و در نتیجه آنچه را که انجام داده، انجام نمی‌داد و جزا داده نمی‌شد.

کنش‌های گفتاری موجود در این بخش به ترتیب از نوع اظهاری - عاطفی (آیه ۳۷)، اظهاری - ترغیبی (آیات ۳۸-۳۹)، اظهاری - تعهدی - ترغیبی (آیه ۴۰)، هستند. بسامد بالای رخداد کنش اظهاری مربوط به بخش‌هایی است که بار دیگر در قالب حقایقی بیان می‌شود و کنش ترغیبی نیز مربوط به بخش‌های انتهایی این قسمت است که از شدت سختی و عذاب و نهایت ندامت مشرکان می‌گوید و در این باره هشدار می‌دهد که همان‌طور که ذکر شد، کنش ترغیبی حامل پیام‌های تهدیدی است. رخداد این دو کنش، از لحاظ محتوای متن، یعنی اطلاع‌رسانی درباره‌ی روز جزا و هشدار به مخاطب کلام و همچنین تهدید انتهایی سوره سازگاری دارد.

اولین آیه این بخش با واژه «رب» که در پایان آیه پیشین آمده بود آغاز شده است. این واژه در آیه ۳۹ نیز آمده است. این تکرار به همراه عناصر ارجاعی که از نوع پیش‌ارجاعی با واژه «رب» هم‌نمایه می‌شوند (ضمیر متصل «ه») در واژه «منه» و «الرحمن» در آیه ۳۷ و «ه» در واژه «له» و «الرحمن» در آیه ۳۸ همگی از عناصر ارجاعی به «رب» هستند، به انسجام متن کمک می‌کنند. در این بخش واژه «یوم» در آیه ۳۸، ۳۹ و ۴۰ تکرار شده که نشان‌دهنده تأکید آیه‌های آخر بر مبحث آغازین سوره یعنی همان خبر عظیم و روز جزاست. ضمیر متصل «ه» در «ربه» در آیه ۳۹ با «من» در واژه «فن» در همان آیه هم‌نمایه می‌شود. در آیه آخر نیز خداوند با ضمیری از نوع اول شخص جمع با لحنی هشداردهنده و تهدیدآمیز (کنش گفتاری ترغیبی) از عذاب روزی نزدیک می‌گوید (کنش گفتاری اظهاری) که در آن «يَنْظُرُ الْمَرْءَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ» و «يَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا» دو گروهی هستند که خداوند توصیف می‌کند. در گروه اول، درباره همه بشر سخن می‌گوید و در گروه دوم از زبان کافران (ضمیر متصل «ی») در واژه «یا لیتنی») شدت عذاب دوزخ را در حدی توصیف می‌کند که کافران آرزوی «خاک بودن و انسان نبودن» می‌کنند و این خود هشدار بس عظیم است. عبارت «السموات والأرض» مرجع ضمیر متصل «هما» در واژه «بینهما» در آیه ۳۷ می‌باشد و در همان آیه، ضمیر «ون» در واژه «یملکون» از آنجا که هم از بهشتیان و هم از دوزخیان سخن گفته شد، به همه آنها ارجاع داده می‌شود. بار دیگر در آیه ۴۰ مخاطب با به کارگیری صنعت التفات، به دوم شخص جمع تغییر یافته است که

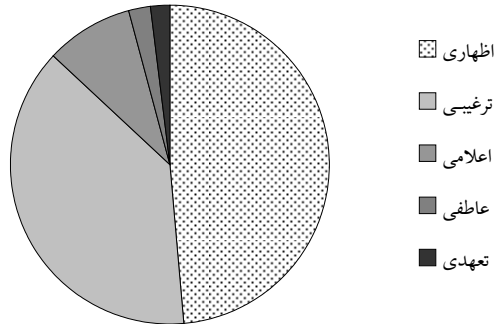
همان گونه که پیشتر آمد، نقش تسهیل کننده‌تر در تفکیک عناصر ارجاعی و نهایتاً انسجام بیشتر دارد.

نتیجه‌گیری

با توجه به پرسش تحقیق در این جستار و با بررسی تفسیر آیات سوره مبارکه «نبأ» بر اساس تفسیر المیزان و مقایسه آن با تحلیل این آیات بر اساس نظریه کنش گفتاری سرل (۱۹۹۹) و انسجام متن هلیدی و حسن (۱۹۷۶)، نتایج زیر حاصل گردیده است:

۱. طبق نظریه کنش‌های گفتاری آستین که بعدها توسط سرل گسترش یافته و تکمیل شد، هر پاره گفتار شامل یک کنش بیانی است که توسط واژگان ارائه می‌شود. نقش دیگر این واژگان انتقال یک توان منظوری و یک توان تأثیری است. توان منظوری، مقصود گوینده در پس واژگان است و توان تأثیری، واکنش شنونده و تأثیری است که واژگان بر او می‌گذارند. در تفسیر المیزان نیز به این مقوله اشاره شده و در هر آیه مقصود از کلام وحی نیز آمده است؛ برای مثال با چیدمان واژگانی در مورد شدت عذاب دوزخ، مقصود کلام وحی تنذیر و هشدار به تکذیب‌کنندگان روز جزاست. زمانی که قرآن خوانده می‌شود، تأثیری که از این هشدار بر خواننده خود می‌گذارد، سعی در پیروی از دستورات حق به منظور مصون ماندن از این عذاب می‌باشد و این همان توان تأثیری واژگان است.

۲. یکی از کارکردهای سیاق، کمک به توجیه شأن نزول سوره‌های قرآن می‌باشد. در تفسیر المیزان سیاق کلی کلام بر نزول آیات سوره مبارکه «نبأ» به منظور ارائه شواهدی از روز جزا و تنذیر معاندان مکه، که در ابتدای بعثت پیامبر در مورد اصولی چون روز جزا تردید داشتند، دلالت دارد. با توجه به نمودار ذیل که بسامد وقوع انواع کنش‌های گفتاری را طبق نظریه کنش‌های گفتاری سرل (۱۹۹۹) در این سوره نشان می‌دهد، مشاهده می‌شود که بیشترین بسامد به کنش‌های اظهاری و ترغیبی اختصاص دارد که با سیاق جمله مبنی بر اختصاص بیشترین نقش به اطلاع‌رسانی و هشدار که (از افعال طبقه کنش اظهاری و ترغیبی هستند) هماهنگی دارد.



نمودار ۲: بسامد رخداد کنش‌های گفتار سرل (۱۹۹۹) در سوره مبارکه نبأ

۳. در تفسیر المیزان از طریق سیاق کلام، مخاطب هر بخش با استفاده از قراین شناسایی شده است. این مهم با روش هم‌نمایه‌سازی عناصر ارجاعی با مرجع‌های پیشین یا پسین خود در متن در قالب نظریه انسجام متن هلیدی و حسن (۱۹۷۶) توجیه شده است.
۴. استفاده از تکرار و حذف‌هایی که بر اساس تفسیر المیزان جهت تأکید بیشتر آورده شده است نیز با عناصر انسجام متن نظریه هلیدی و حسن (۱۹۷۶) مطابقت می‌کند.
۵. حروف ربط و ضمائر موصولی طبق سیاق کلام به مواردی اشاره می‌کنند و یا میان آیه‌ها و آیات پیشینشان ارتباط برقرار می‌کنند و پدیده‌ای را که در آیه قبل آمده، متذکر می‌شوند. این ادات پیونددهنده در نظریه انسجام متن هلیدی و حسن (۱۹۷۶) نیز به عنوان عناصر انسجام‌بخش ایفای نقش می‌کنند.
۶. انسجام واژگانی نظریه هلیدی و حسن (۱۹۷۶) نیز با استفاده از طبقه مشخصی از واژگان مربوط به عذاب جهنم از یک سو و لطافت نعمت‌های بهشتی از سوی دیگر و موارد این‌چنینی، نه تنها در این سوره بلکه در سوره‌های دیگر قرآن کریم در تفسیر المیزان شرح داده شده است.
۷. استفاده از آیات دیگر قرآن برای تفسیر این سوره و در مواردی استفاده از شواهد خارج از متن قرآن نیز موازی با بافت موقعیت یا بافت برون‌زبانی در مطالعات نوین زبان‌شناختی است.

حال به پرسش پژوهش بازگشته و به بررسی پذیرش یا رد آن می‌پردازیم.

الف) آیا نتایج به دست آمده از سخن کاوی در قالب رویکرد کنش‌های گفتاری سرل (۱۹۹۹) و رودیکرد انسجام متن هلیدی و حسن (۱۹۷۶)، با نتایج حاصل از تحلیل متن از طریق سیاق کلام در تفسیر المیزان همسویی دارد؟

با توجه به نتایج شماره ۱ و ۲ مشاهده شده است که نتایج به دست آمده از تحلیل متن از طریق سیاق کلام در تفسیر المیزان، با نتایج حاصل از سخن کاوی در بستر رویکرد کنش‌های گفتاری سرل (۱۹۹۹) همسویی دارد.

همچنین با توجه به نتایج شماره ۳ تا ۶ مشاهده شده است که نتایج حاصل از تحلیل متن از طریق سیاق کلام در المیزان، با نتایج حاصل از گفتمان کاوی در بستر رویکرد انسجام متن هلیدی و حسن (۱۹۷۶) همسوست. بنابراین فرضیه این پژوهش تأیید می‌شود.

پیشنهادهایی برای مطالعات آینده

از آنجا که رستگاری هر انسانی در گرو تمسک به آموزه‌های دینی می‌باشد که از طریق کتاب آسمانی در اختیار وی قرار گرفته است، نگاه ژرف‌تر و علمی‌تر به قرآن که کتاب مقدس ما مسلمانان است، اهمیتی ویژه می‌یابد. در این راستا، مدد جستن از علوم میان‌رشته‌ای برای درک بهتر مفاهیم عمیق قرآن، ابزاری است که می‌تواند در کنار علوم قرآنی، تأثیرگذارتر بوده و بر مسئله اعجاز قرآن مهر تأیید بزند. با توجه به اینکه قرآن معجزه‌ای از جنس زبان است، بررسی این کتاب مقدس از دیدگاه زبان‌شناختی بسیار تأمل‌برانگیز است. در ذیل پیشنهادهایی برای انجام مطالعاتی از این دست بیان شده است:

- جاری‌سازی الگوی این پژوهش جهت تحلیل مقابله‌ای دیگر سوره‌های قرآن کریم.
- به کار بردن الگوی این پژوهش جهت تحلیل مقابله‌ای متون دیگر (اعم از مذهبی، مانند ادعیه‌ها، مناجات و زیارت‌نامه‌ها، و غیر مذهبی مانند متون سیاسی، متون اقتصادی، متون ادبی، متون علمی و متون دیگر).

- بررسی سوره‌های قرآن بر اساس فرانش اندیشگانی هلیدی و حسن (۱۹۷۶).

- بررسی سوره‌های قرآن بر اساس فرانش بینافردی هلیدی و حسن (۱۹۷۶).

- مطالعه مقابله‌ای عناصر زبانی دیگر در مطالعات دانشمندان مسلمان و مطالعات

نوین زبان‌شناختی.

کتاب‌شناسی

۱. اوسی، علی، روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، ترجمه سیدحسین میرجلیلی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۲. ایزدی، مهدی و نورالدین زندیه، «سیاق و سباق در مکتب تفسیری علامه طباطبایی»، مطالعات قرآن و حدیث، سال پنجم، شماره ۲، پیاپی ۱۰، ۱۳۹۱ ش.
۳. ایشانی، طاهره و معصومه نعمتی قزوینی، «بررسی انسجام و پیوستگی در سوره صف با رویکرد زبان‌شناسی نقش‌گرا»، فصلنامه انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، شماره ۲۷، ۱۳۹۲ ش.
۴. آقاگل‌زاده، فردوس، تحلیل گفتمان انتقادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی با همکاری دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۵ ش.
۵. پهلوان‌نژاد، محمدرضا و لیدا اصطهباناتی، «بررسی کنش‌های گفتار در سخنرانی‌های رؤسای جمهور ایران و آمریکا شهریور ۱۳۸۵، سازمان ملل»، پژوهش‌های زبان خارجی، دوره پنجاه و یکم، شماره مسلسل ۲۰۸، ۱۳۸۷ ش.
۶. پهلوان‌نژاد، محمدرضا و مهدی رجب‌زاده، «تحلیل متن‌شناسی زیارت‌نامه حضرت امام رضا (علیه السلام) بر پایه نظریه کنش‌گفتار»، مجله مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و دوم، شماره ۲، پیاپی ۸۵، ۱۳۸۹ ش.
۷. رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ ش.
۸. رستمیان، مرضیه و سیدکاظم طباطبایی، «بررسی تطبیقی بافت موقعیت (برون‌زبانی) از دیدگاه فرث، هایمز و لوئیس با سیاق حالیه» دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم، سال دوم، شماره ۴، ۱۳۹۰ ش.
۹. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمان، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق سعید المندوب، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۱۰. صفوی، کوروش، درآمدی بر معناشناسی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۱۲. فاکر میدی، محمد، «سیاق و تفسیر قرآن»، قیسات، سال سیزدهم، شماره ۵۰، ۱۳۸۷ ش.
۱۳. فضائلی، سیده مریم و محمد نگارش، «تحلیل خطبه پنجاه و یکم نهج البلاغه بر اساس طبقه‌بندی سرل از کنش‌های گفتاری»، مجله مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و سوم، شماره ۳، پیاپی ۸۶، ۱۳۹۰ ش.
۱۴. مهاجر، مهران و محمد نبوی، به سوی زبان‌شناسی شعر، رهیافتی نقش‌گرا، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۶ ش.
۱۵. میردهقان، مهین‌ناز و حسین بازوبندی، «عناصر ارجاعی در قرآن کریم بر مبنای چارچوبی تلفیقی از نظریه‌های زبان‌شناختی بهیگی و مرکزیت»، فصلنامه علمی قرآن و مطالعات زبان‌شناختی، شماره ۱، ۱۳۹۲ ش.
۱۶. هاشمی، سیدعلی، «سیاق در قرآن»، حسنا: فصلنامه تخصصی تفسیر، علوم قرآن و حدیث، سال چهارم، شماره ۱۴، ۱۳۹۱ ش.

17. Halliday, M.A.K., *An Introduction to Functional Grammar*, 3rd ed., Revised by Christian M.I. Matthiessen, London, Arnold, 2004.
18. Halliday, M.A.K. & R. Hasan, *Cohesion in English*, London, Longman, 1976.
19. Halliday, M.A.K. & R. Hasan, *Cohesion in English*, London, Longman, 1985.
20. Poythress, Vern Sheridan, "Canon and Speech Act: Limitations in Speech-Act Theory, with Implications for a Putative Theory of Canonical Speech Acts", *Westminster Theoretical Journal* 70, 2008, Retrieved at 16 November 2010 from <http://www.framepoythress.org/poythress_articles/2008Canon.pdf>.
21. Sbisá, Marina, "Speech Acts in Context", *Language and Communication* 22, 2002.
22. Searle, John R., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, New York and Melbourne, Cambridge University Press, 1999.
23. Verschueren, Jef, *Understanding Pragmatics*, London, Arnold, 2003.



تفاوت تعبیر در آیات مشابه قرآن

بر پایه تخطی از اصول همکاری گرایس*

- مهدی حبیب‌اللهی^۱
- محمدرضا ستوده‌نیا^۲
- مهدی مطیع^۳

چکیده

از دیرباز قرآن‌پژوهان و مفسران مسلمان در پی یافتن اسرار حکمی، نکات بلاغی، و پیام‌های ضمنی نهفته در تعبیرات و ساختارهای قرآنی بوده‌اند. در این میان، آیات متشابه لفظی که در آن‌ها با تکرار یک مفهوم با اندک تفاوت لفظی و دستوری روبه‌رویم از جایگاهی ویژه در این گونه مطالعات برخوردار بوده‌اند. از آنجا که تبیین اختلاف دو جمله مشابه بیشتر به سطح مراد جلدی گوینده یا نویسنده مربوط می‌شود، بررسی آیات مشابه نیز باید از این دریچه انجام گیرد. در میان علوم جدید، دانشی که به بررسی معنای مورد نظر تولیدکننده گفته پردازد، علم کاربردشناسی است. از جمله مؤلفه‌هایی که در سال‌های اخیر وارد این دانش

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۷/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۱.

۱. عضو هیئت علمی دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان (habibolahi@gmail.com).
۲. دانشیار دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (bayanelm@yahoo.com).
۳. دانشیار دانشگاه اصفهان (mahdimotia@gmail.com).

شده و مباحث مفصلی را به دنبال داشته است، موضوع معنای ضمنی یا تلویح است. تلویح مقصودی است که متکلم از تولید یک پاره گفت در نیت دارد و در جمله تنها به آن اشاره شده است و از این رو مخاطب باید با توجه به قرائن زبان‌شناختی، بافت و تلاش فکری خود، آن معنا را استنباط کند.

در این نوشتار در صددیم با استفاده از اصول همکاری پیشنهادی گرایس، به استخراج تلویحات محاوره‌ای نهفته در برخی آیات مشابه لفظی پرداخته و از این منظر تفاوت معنایی این آیات را ترسیم نماییم.

واژگان کلیدی: آیات متشابه لفظی، اصول همکاری گرایس، تلویح، اصل کیفیت، اصل ربط، اصل شیوه بیان.

مقدمه

از جمله زیرشاخه‌های نسبتاً جدید دانش زبان‌شناسی، دانش کاربردشناسی یا منظورشناسی^۱ است. کاربردشناسی دانشی است که به تفسیر و تبیین معانی پاره‌گفت‌ها در هنگام کاربرد و بر اساس شرایط و موقعیت زمانی و مکانی تولید پاره‌گفت می‌پردازد.

برخی کاربردشناسی را بخشی از دانش نشانه‌شناسی می‌دانند که برای اولین بار توسط موریس^۲ مطرح گردید. وی کاربردشناسی را مطالعه رابطه میان نشانه‌ها و افرادی که آن نشانه‌ها را به کار می‌برند، دانست (صفوی، ۱۳۸۲: ۴۷).

از مباحثی که درباره تعریف و هدف کاربردشناسی و تفاوت آن از معناشناسی انجام گرفته، به خوبی مشخص می‌گردد که یکی از اهداف این دانش، ارائه راهکارهایی برای تبیین و تحلیل نیت و مقصود گوینده یا نویسنده از تولید یک پاره‌گفت است؛ چیزی که در سنت اسلامی و در دانش اصول و تفسیر از آن با عنوان «مراد جدی» یاد شده است (قائم‌نیا، ۱۳۸۹: ۸۱).

دانش کاربردشناسی برای رساندن مخاطب به نیت واقعی متکلم و استنباط مقصود نهایی او، مؤلفه‌ها و راهکارهایی را معرفی کرده است. توجه به عناصر زبان‌شناختی درون یک متن و تفسیر این عناصر با استفاده از نشانه‌های درون‌زبانی و برون‌زبانی

1. Pragmatics.

2. C. W. Morris.

همانند ارجاعات، استلزام و ازپیش‌انگاری^۱ از جمله این مؤلفه‌ها هستند. تلویح یا معنای اشاره‌ای، از جمله مباحث کلیدی و جدید در کاربردشناسی است که به موضوع نیت و قصد متکلم از گفتن یک سخن بدون تصریح به آن می‌پردازد. بر این اساس، راهکارها و اصولی عقلایی برای استنباط و استخراج معانی ضمنی در هر سخن و جمله‌ای خواه شفاهی یا مکتوب ارائه می‌شود که به وسیله آن مقصود و نیت واقعی گوینده و نویسنده آشکار می‌گردد. از آنجا که تفسیر قرآن به «بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکار نمودن مراد خدای متعال از آن بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره» (بابی، عزیزی‌کیا و روحانی‌راد، ۱۳۸۷: ۲۳) تعریف شده است، توجه به اصول و سازوکارهای ارائه‌شده برای استنباط معانی ضمنی می‌تواند در تفسیر قرآن کریم مورد استفاده قرار گیرد. در این نوشتار پس از ارائه تعریف تلویح، اقسام، شیوه استنباط و اصول عقلایی حاکم بر آن، به بررسی برخی آیات مشابه قرآن با به کارگیری اصول پیشنهادی آن پرداخته و بر اساس آن، برخی از تفاوت‌های معنایی این آیات را ترسیم کرده‌ایم. لازم به ذکر است که در بررسی نمونه‌های قرآنی، شواهدی از برخی تفسیرهای قدیمی و متأخر نیز برای استحکام نتیجه به دست آمده بیان شده است. بدیهی است که چون هدف، تأیید تفسیر کاربردشناسانه بوده، از ذکر دیگر نظرات و دیدگاه‌های مفصل تفسیری در ذیل آیات خودداری شده است.

پیشینه تحقیق

در ارتباط با موضوع این پژوهش با دو دسته از تحقیقات مشابه روبه‌رویم: دسته نخست، کتاب‌ها و مقالاتی که آیات متشابه لفظی یا مکررات قرآن را بررسی کرده و حکمت‌های معنایی و بلاغی آن‌ها را ترسیم کرده‌اند و دسته دوم آثاری که از روش

۱. «ارجاعات» به کلمات و عبارت‌هایی گفته می‌شود که شناخت دقیق منظور از آن‌ها وابسته به اطلاعات بافتی است؛ همچون ضمائر، اسماء اشاره و اسم‌های معرفه. «ازپیش‌انگاری» عبارت است از استفاده از اطلاعات موجود در یک پاره گفت برای رسیدن به اطلاعات دیگری که صریحاً گفته نشده است. در این حالت یک جمله می‌تواند پیش‌زمینه اطلاعاتی باشد که در جمله دیگر آمده است. «استلزام» عبارت است از یک رابطه معنایی که در آن مفهوم یک جمله، مستلزم مفهوم جمله دیگری است که از بافت درون‌زبانی قابل استخراج است، بی‌آنکه گوینده یا نویسنده به آن اشاره کرده باشد (صفوی، ۱۳۸۲: ۶۴-۷۱).

کاربردشناسی و به ویژه مؤلفه «تلویح» در تحلیل یک متن چه قرآنی و چه غیر آن استفاده کرده‌اند. در مورد آیات متشابه قرآن از قرن دوم با توجه به معضل حفظ آیات تکراری برای حافظان، برخی نویسندگان به خلق آثاری در این موضوع دست زدند که البته در بیشتر آن‌ها هدف صرفاً جمع‌آوری و دسته‌بندی این آیات بوده است. در این میان، با رونق گرفتن مباحث ادبی، بیانی و اعجاز قرآن، برخی از دانشمندان اسلامی موضوع آیات متشابه را دستمایه رویکردهای بلاغی به قرآن قرار داده، آثاری در این زمینه نگاشتند. برخی از مهم‌ترین آثار در این زمینه عبارت‌اند از: ۱. کتاب *درة التنزیل و غرة التأویل*، اثر خطیب اسکافی (م. ۴۲۰ ق.)، ۲. کتاب *البرهان فی متشابه القرآن*، اثر محمد بن حمزه کرمانی (م. ۵۰۵ ق.)، ۳. کتاب *ملاک التأویل القاطع بذوی الالحداد و التعطیل، فی توجیه المتشابه اللفظ من آی التنزیل*، اثر ابن زبیر غرناطی (م. ۷۰۸ ق.)، ۴. کتاب *کشف المعانی فی المتشابه من المثنائی*، اثر بدرالدین بن جماعه (م. ۷۳۳ ق.)، ۵. کتاب *فتح الرحمن بکشف ما یتبس فی القرآن*، اثر ابویحیی زکریا انصاری (م. ۹۲۶ ق.).

وجه اشتراک همه این آثار، استفاده از روش سنتی و یکسان‌همانند: مقایسه معنای لغوی، قواعد صرف، قواعد نحو، معانی و بدیع، ترتیب نزول، ناسخ و منسوخ، سبب و شأن نزول و سیاق برای بیان حکمت تفاوت آیات مشابه است. این روش‌ها اگرچه در مواردی با روش معناشناسی و کاربردشناسی همپوشانی دارند و به یک نتیجه منتهی می‌شوند ولی علاوه بر اینکه در مواردی، نتایج روش معناشناسی متفاوت و دقیق‌تر است، به لحاظ ساختاری و روشی دارای انسجام، نظم و دسته‌بندی بهتری است و زاویه دید دیگری را فراروی پژوهشگر قرار می‌دهد. در بخش آثار مشابه به لحاظ استفاده از روش کاربردشناسی در سال‌های اخیر برخی از نویسندگان با نوشتن مقاله و پایان‌نامه از مؤلفه‌های کاربردشناسی و «تلویح» برای تحلیل متن استفاده کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: سعیدی، ۱۳۹۱: ش ۱۷۳/۱۵-۱۹۱). در مقاله حاضر، موضوع آیات متشابه لفظی قرآن از دریچه دانش کاربردشناسی بررسی می‌شود که به نوبه خود با توجه به روش و همچنین محتوا، کاری متفاوت از آثار قدیمی و جدید است.

۱. رویکرد اصلی این مقاله، بررسی تناسب آیات با استفاده از اصل ربط به عنوان یکی از اصول همکاری گرایس است.

۱. تلویح

یکی از موضوعات اساسی در کاربردشناسی، مسئلهٔ تلویح یا تضمن^۱ است که برای اولین بار توسط هربرت پل گرایس^۲ (۱۹۱۳-۱۹۸۸)، فیلسوف زبان انگلیسی مطرح شد. منظور از تلویح بر اساس آنچه که گرایس تعریف کرده، دلالت یک پاره‌گفت^۳ بر مفهومی است که گوینده «قصد» کرده، ولی در جمله‌اش «نگفته» است. این مفهوم به معنای چیزی است که در یک پاره‌گفت تلویحاً به آن اشاره شده است و بنابراین نه مفهوم صریح و نه لازمهٔ قطعی آن پاره‌گفت است (که در غیر این صورت استلزام است) (cf. Grice, 1975: 44); برای مثال، در جایی که شخص الف قصد دارد شخص ب را به صرف ناهار دعوت کند، اگر ب در پاسخ بگوید: «ساعت ۱ کلاس دارم و تکالیفم را انجام ندادم»، منظورش این است که وی برای خوردن ناهار وقت ندارد و از این رو دعوت الف را رد می‌کند. با این حال، به این مطلب با گفتن «نه» تصریح نشده است. در واقع شخص ب با گفتن جملهٔ فوق که دلیل او برای نرفتن به سر میز ناهار است، از شخص الف انتظار دارد که منظورش را که همانا رد کردن دعوت اوست، بفهمد. پس رد کردن دعوت «نه» صریحاً در جمله گفته شده و «نه» لازمهٔ منطقی آن سخن است؛ زیرا این احتمال وجود دارد که گوینده در ادامه بگوید: «با این حال برای ناهار می‌آیم» (Korta & Perry, 2011: 3). به عبارت دیگر، تلویح معنایی است که در نیت گوینده یا نویسنده وجود دارد، نه در پاره‌گفت؛ هرچند که نشانه‌های زبانی برای آن وجود دارد (آفاگل‌زاده، ۱۳۹۲: ۶۸).

1. Implicature.

۲. «Herbert Paul Grice»: وی متولد شهر بیرمنگام انگلستان بود و عمدهٔ تحصیلاتش را در دانشگاه آکسفورد و در رشته‌های فلسفه و فلسفهٔ زبان گذراند. او به ویژه به خاطر نظراتش در باب «ماهیت معنا» و «تلویحات محاوره‌ای» که تأثیر عمیقی بر «معناشناسی» و «کاربردشناسی» گذاشت، مشهور است. از جمله آثار ماندگار او، مقالات «معنا» (Meaning) و «منطق و محاوره» (Logic and Conversation) و کتاب پژوهشی در ماهیت کلمه (*Studies in the Way of Words*) است (برای اطلاعات بیشتر ر.ک: *دائرةالمعارف استنفورد: مقالهٔ Paul Grice*).

۳. ملموس‌ترین سطح زبان، پاره‌گفت (Utterance) است که تحقق صوری جمله است. پاره‌گفت وجود فیزیکی جمله است که با هر بار گفتن یا نوشتن محقق شده و از لحاظ تلفظ یا نوشتن، با دفعات گفتن و نوشتن دیگر متفاوت است (صفوی، ۱۳۸۲: ۴۴-۴۶).

ویژگی مهم در تعریف تلویح مورد نظر گرایس این است که تلویح ارتباطی با شرایط صدق جمله ندارد؛^۱ به این معنا که صدق و کذب جمله، تأثیری در صدق و کذب تلویح ندارد؛ چرا که تلویح، اشاره به قصد گوینده دارد و این قصد اگرچه از نشانه‌های زبان شناختی، ساختاری و بافتی به دست می‌آید، گوینده می‌تواند بگوید که آن مقصود را اراده نکرده است.^۲ (Wayne, 2014: 4; Levinson, 1983: 127; Meibauer, 2006: 568).

بر اساس دیدگاه گرایس، استنباط تلویحات (البته از نوع مکالمه‌ای آن) با وجود سه عنصر ممکن می‌شود: وجود گزاره‌ای که در واقع درون پاره گفت بیان شده است، توجه به بافت زبانی و فرازبانی تولید پاره گفت و داشتن اطلاعات زمینه‌ای عمومی، و ملاحظه قواعد حاکم بر «اصل همکاری»^۳ که گرایس مبدع آن بود (Meibauer, 2006: 568).

۲. اصل همکاری

اصل همکاری، مفهوم اصلی و مرکزی در نظریه گرایس است. این اصل درباره چگونگی کاربرد زبان در ارتباط بین انسان‌هاست. بر اساس این نظریه، در تعامل‌های زبانی بین انسان‌ها یک سلسله فرضیات مشترک برای پیشرفت روند مکالمه وجود دارند که ظاهراً از یک سلسله ملاحظات عقلانی نشئت گرفته و به عنوان دستورالعمل برای کاربرد مؤثر زبان در مکالمات با هدف همکاری بیشتر بین مشارکین (طرفین گفت‌وگو) محسوب می‌گردند. اصل همکاری بر اساس چهار قاعده یا دستورالعمل^۴ که در واقع ملاک‌هایی برای تحقق همکاری گوینده و شنونده‌اند، بنا شده است. این قواعد و زیرشاخه‌های هر یک عبارت‌اند از:

1. Non-truth conditional.

۲. برای مثال، در مکالمه «الف: آیا امشب به میهمانی می‌روی؟ ب: امشب سر کار هستم»، تلویح استنباط‌شده از جمله ب این است: «امشب به میهمانی نمی‌روم». حال اگر در عالم واقع، ب امشب سر کار نرود، جمله او کاذب است، در حالی که اگر سر کار رفته و در عین حال به میهمانی نیز برود، نمی‌توان گفت که جمله ب کاذب است، بلکه جمله او صرفاً فریبکارانه است.

3. Cooperative principle.

4. Maxims.

اصل کمیت^۱

- گفته‌های ما باید در حد انتظار اطلاع‌دهنده باشند و نه کمتر.
- گفته‌های ما نباید اطلاعاتی بیش از حد مورد نظر به دست دهند.

اصل کیفیت^۲

- گفته‌های ما باید راست باشند یا دست کم خودمان به صدقشان باور داشته باشیم.
- گفته‌های ما باید شرایطی داشته باشند که بشود به آن‌ها استناد کرد.

اصل ربط^۳

- گفته‌های ما باید مربوط به موضوع باشند.

اصل شیوه و روش^۴

- گفته‌های ما باید خالی از ابهام باشند.
- گفته‌های ما باید خالی از ابهام باشند.
- گفته‌های ما باید موجز باشند.
- گفته‌های ما باید منظم باشند (Horn, 2004: 7).

۳. انواع تلویحات

۳-۱. تلویح مکالمه‌ای یا محاوره‌ای^۵

تلویح محاوره‌ای از مهم‌ترین اقسام تلویحات مطرح شده توسط گرایس است. این نوع تلویح، بخشی از معنای مورد نظر گوینده است که جنبه‌هایی از منظور و قصد گوینده را در پاره گفت، بی‌آنکه آن را مستقیماً در کلام خود بر زبان آورده باشد، تشکیل می‌دهد. در تلویح مکالمه‌ای، استنباط شنونده وابسته به توجه کردن به بافت کلی و اطلاعات پس‌زمینه‌ای موجود در مکالمه است؛ به طوری که بدون توجه به این عنصر،

-
1. Quantity.
 2. Quality.
 3. Relevance.
 4. Manner.
 5. Conversational implicature.

تلویحی استنباط نمی‌شود (همان: ۶). این تلویحات مکالمه‌ای هستند که در نتیجه مراعات کردن یا نقض کردن اصول همکاری فوق‌الذکر استنباط می‌شوند. تلویح مکالمه‌ای خود به دو نوع کلی تلویح مکالمه‌ای عام و خاص تقسیم می‌شود. تلویح محاوره‌ای عام عبارت از یک مفهوم ضمنی و اشاره‌ای است که از شکل زبان‌شناختی خاصی استنباط می‌شود و فهم آن تنها وابسته به تحلیل بافتی پاره‌گفت نیست؛ به این معنا که آن مفهوم از آن پاره‌گفت در هر نوع بافتی قابل استنباط است.^۱

تلویح محاوره‌ای خاص عبارت از مفاهیم غیر صریحی است که بر اساس بافت خاص یک پاره‌گفت و نه صرفاً عناصر زبان‌شناختی قابل استنباط است. بنابراین اگر مفهوم تضمینی استنباط‌شده با در نظر گرفتن بافت خاص موقعیتی به دست می‌آید، به آن تلویح محاوره‌ای خاص گفته می‌شود. از آنجا که این تلویحات به مراتب رایج‌تر از انواع دیگر هستند، آن‌ها را معمولاً فقط «تلویح» می‌نامند^۲ (بول، ۱۳۹۱: ۶۲).

۱. برای مثال، اگر در بافت ۱ این مکالمه اتفاق بیفتد: «الف: ساعت چند است؟ ب: برخی از مهمان‌ها رفته‌اند»، تلویح محاوره‌ای عام آن چنین است: «این گونه نیست که همه مهمان‌ها رفته باشند». در مکالمه زیر نیز که در بافت ۲ اتفاق می‌افتد: «الف: پیمان کجاست؟ ب: برخی از مهمان‌ها رفته‌اند»، تلویح محاوره‌ای عام آن باز هم چنین است: «این گونه نیست که همه مهمان‌ها رفته باشند». دقت در مثال‌های فوق نشان می‌دهد که پاره‌گفت «برخی از مهمان‌ها رفته‌اند» در بافت‌های شماره ۱ و ۲، دارای یک مفهوم کنایی واحد است و آن اینکه «همه مهمان‌ها نرفته‌اند». این معنای ضمنی یک تلویح محاوره‌ای عام است که از عنصر زبان‌شناختی «برخی» قابل استنباط بوده و قابل تعمیم به هر نوع بافتی است. همچنین مثلاً اگر کسی بگوید: «محمد امروز با مردی دیدار کرد»، ذکر واژه «مردی» به صورت نکره، اشعار به این نکته دارد که این شخص برادر یا یکی از اقوام او نیست. این استنباط نیز از قبیل تلویح محاوره‌ای عام است؛ چرا که در هر بافتی این مفهوم قابل استنباط است و نکره بودن اسم، عنصر زبانی در ایجاد این برداشت است.

۲. در مثال قبلی، برای پاره‌گفت‌های ب در دو بافت ۱ و ۲، دو تلویح محاوره‌ای خاص متفاوت وجود دارد:

بافت ۱: «الف: ساعت چند است؟ ب: برخی از مهمان‌ها رفته‌اند».

تلویح محاوره‌ای خاص: «حتماً دیروقت است».

بافت ۲: «الف: پیمان کجاست؟ ب: برخی از مهمان‌ها رفته‌اند».

تلویح محاوره‌ای خاص: «شاید پیمان نیز رفته باشد».

همان‌طور که ملاحظه می‌کنید، در این مثال، یک پاره‌گفت در دو بافت گوناگون و بر اساس نوع سؤال، دارای تلویح متفاوت است. بنابراین در نوع تلویح محاوره‌ای خاص طبقه‌بندی می‌شود.

۳-۲. تلویح قراردادی^۱

بر خلاف تلویح محاوره‌ای، این نوع تلویح مبتنی بر اصل همکاری و اصول آن نیست و لزوماً در بطن مکالمه رخ نمی‌دهد و تعبیرش نیازمند بافت خاصی نیست. این نوع تلویح که بی‌شبهت به ازپیش‌انگاری و ازگانی نیست به کلمات خاصی مربوط است که در صورت به کارگیری آن کلمات، معانی ضمنی اضافی حاصل می‌شود (همان: ۶۴). روشن‌ترین مصادیق آن تلویحاتی هستند که از عبارت‌هایی نظیر «همچنین»، «حتی»، «فقط» و امثال آن ناشی می‌شوند. تلویح قراردادی می‌تواند افعالی نظیر: «فراموش کردن»، «متوجه شدن»، «به حساب آوردن» و... را نیز شامل شود (Wayne, 2014: 12). در تلویح قراردادی، گوینده با گفتن جمله‌ای که حاوی عبارت‌های فوق است، خود را متعهد به پذیرفتن محتوا و مفاهیم ثانویه دیگری نیز می‌کند. حال اگر فرض کنیم که محتوای جمله‌های غیر مستقیم کاذب، ولی جمله اصلی صادق است،^۲ در این صورت، می‌توان گوینده را نه به خاطر دروغ گفتن بلکه به خاطر داشتن عقیده اشتباه سرزنش کرد؛ یعنی محتوای جمله‌های ثانویه که همان تلویحات قراردادی هستند در تعیین صادق یا کاذب بودن اصل جمله گفته‌شده نقشی ندارند و لذا به آن‌ها تلویح می‌گویند، یعنی چیزی که گوینده اراده کرده، نه آنچه به زبان آورده است. به همین دلیل، این نوع معنا از قبیل معنای کاربردشناسی است؛ چون به مقصود گوینده برمی‌گردد و نه معناشناسی که به معنای جمله مرتبط است.

1. Conventional implicature.

۲. برای نمونه به مثال رایج زیر دقت کنید: «حتی جواد نیز رئیس را دوست دارد». کلمه «حتی» در این جمله، هیچ نوع نقشی در رابطه با شرایط صدق جمله ندارد؛ یعنی اگر قرار باشد که جمله را صادق بدانیم، ربطی به کلمه «حتی» ندارد و اگر هم کاذب باشد، ارتباطی با آن ندارد. برای صدق این جمله کافی است که جواد، شخص رئیس را دوست بدارد و اگر این گونه نباشد، کاذب است. به عبارت دیگر، جمله‌های زیر به لحاظ شرایط صدق کاملاً یکسان هستند: ۱. «حتی جواد نیز رئیس را دوست دارد»، ۲. «جواد رئیس را دوست دارد».

البته روشن است که حضور کلمه «حتی» در جمله ۱ باعث می‌شود که معنای اضافه‌ای به مفهوم جمله ضمیمه گردد. با شنیدن جمله ۱ شنونده استنباط می‌کند که نه تنها جواد رئیس را دوست دارد بلکه مفاهیم زیر نیز اراده شده است: الف- «افراد دیگری غیر از جواد نیز رئیس را دوست دارند»، ب- «از میان افراد مدنظر، از جواد کمتر انتظار می‌رود که رئیس را دوست بدارد».

۴. مراعات یا تخطی از هر یک از اصول همکاری

همان‌گونه که گفته شد یکی از شرایط اساسی در استنباط تلویحات محاوره‌ای، مراعات یا تخطی از اصول همکاری پیشنهادی گرایس است. این اصول ممکن است در جریان یک مکالمه رعایت یا نقض شوند و در هر دو صورت، موجب استنباط تلویحات مکالمه‌ای گردند. اصول فوق می‌توانند به شیوه‌های گوناگونی نقض شوند، ولی روش صریح و عامدانه نقض این اصول بیشتر مورد توجه بوده است. هنگام تشخیص دادن چنین نقض صریحی، شنونده - که همیشه فرض را بر این می‌گذارد که گوینده اصول همکاری را رعایت می‌کند - بلافاصله جستجو برای یافتن معنای اضافی یا معنای متفاوتی از پاره‌گفت تولیدشده را آغاز می‌کند؛ معنایی که بر اساس آن، اصول همکاری مورد بحث رعایت شوند. نتیجه چنین تلاشی استنباط تلویح است (Greenal, 2006: 545).

۵. تلویح در آیات مشابه قرآن

از جمله موضوعات مهم علوم قرآنی و تفسیر، مسئله آیات مشابه و به ظاهر تکراری قرآن است. این آیات که به آن‌ها در اصطلاح «آیات متشابه لفظی» نیز گفته می‌شود، عبارت‌اند از:

آیاتی که در قرآن تکرار شده و الفاظ آن متفق است. لیکن اختلافاتی چون زیادت و نقصان، تقدیم و تأخیر، تبدیل حرفی به حرف دیگر و... در آن وجود دارد (کرمانی، ۱۴۰۶: ۱۹).

از دیرباز، این آیات توجه علمای ادب و بلاغت و مفسران را به خود جلب کرده و در نتیجه تلاش‌های آنان، کتاب‌ها و آثاری در زمینه توجیه تکرار و کشف رمز و رازهای این آیات در قرآن به وجود آمده است. از آنجا که در اکثر آیات فوق، به رغم شباهت زیاد، شاهد تغییرات اندک در زیادت و نقصان، تقدیم و تأخیر یا تفاوت ساختار هستیم، می‌توان با مدنظر قرار دادن این نکات کلیدی به تفاوت این آیات در سطح معنا و مقصود پی برد. همچنین توجه کردن به بافت کلی آیات یا حتی فضای کلی سوره و

نشانه‌های درون‌زبانی و برون‌زبانی دیگر، در تعیین مراد و مقصود از هر آیه کمک می‌کند. از آنجا که موضوع تلویح در کاربردشناسی در راستای شناسایی مقصود و نیت گوینده یا نویسنده مطرح شده است و در بررسی آیات مشابه نیز یکی از اهداف، تعیین تفاوت این آیات در سطح مقصود و مراد جدی خداوند است، به نظر می‌رسد که بررسی این آیات از این دریچه و توجه به مؤلفه‌ها و سازوکارهای این موضوع، می‌تواند فضای تازه‌ای را در مقابل مفسران قرآن قرار دهد و به استخراج نکات و اسرار معنایی بیشتری از این آیات منتهی گردد. در ادامه، برخی از آیات مشابه را از دریچه تلویحات محاوره‌ای و با توجه به مراعات یا تخطی از اصول همکاری بررسی خواهیم کرد. از آنجا که قرآن کریم، متنی محاوره‌ای است که در آن خداوند متعال با پیامبرش، مردم عصر حضور و در نهایت کل انسان‌ها سخن گفته است، تمام آیات قرآن را از این منظر می‌توان در چارچوب قواعد تلویحات محاوره‌ای بررسی کرد. همچنین محوریت نقش بافت در تفسیر قرآن که از ارکان استنباط این تلویحات است، دلیل دیگر بر روا بودن این رویکرد در بررسی آیات قرآن است. در ادامه با توجه به رعایت یا تخطی از سه اصل کیفیت، ربط و شیوه بیان از اصول همکاری پیشنهادی گرایس، برخی از آیات مشابه قرآن کریم بررسی شده و تفاوت معنایی این آیات بر اساس تلویحات استنباط‌شده از هریک بیان می‌گردد.

۱-۵. اصل کمیت

نمونه اول

دو زیرشاخه این اصل عبارت‌اند از: «اطلاعات اضافه داده نشود»، «اطلاعات کم داده نشود». بنابراین در صورت رعایت شدن این اصل، عدم ذکر اطلاعات اضافه به معنای این است که آن اطلاعات اضافه، مدنظر گوینده نبوده، و وجود برخی اطلاعات به این معناست که آن‌ها اراده شده‌اند. برای نمونه، در پاره گفت‌هایی که عددی خاص یا قید کمیتی ذکر شده، اگر اصل کمیت رعایت شده باشد، این تلویح را به دنبال دارد که «بیشتر یا کمتر» از آن اراده نشده است. در جمله «مریم پنج کتاب خرید»، رعایت اصل کمیت، این تلویح را به دنبال دارد که او فقط پنج کتاب خریده است؛ چون

فرض بر این است که متکلم اطلاعات را به اندازه لازم در اختیار قرار می‌دهد. پس اگر منظورش «حداقل» پنج بوده، می‌بایست آن را اعلام می‌کرد. یا مثلاً اگر گوینده‌ای بگوید: «پرچم سفید است» و رنگ دیگری را بیان نکند، این تلویح را دارد که پرچم تنها به این رنگ است و رنگ دیگری در پرچم وجود ندارد. بنابراین بسنده کردن گوینده به بیان اطلاعاتی خاص به این معناست که فراتر از آن را اراده نکرده است.

از این اصل می‌توان در تبیین تفاوت معنایی آیات به ظاهر مشابه نیز استفاده کرد؛ به این معنا که ذکر واژه یا عبارتی اضافه یا حذف آن در یک آیه می‌تواند بیان‌کننده مطلبی غیر مستقیم و تلویحی باشد؛ برای مثال به آیات زیر توجه کنید:

- «يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذْ أَرْجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُلْ لَا تَعْتَذِرُونَ لِي أَن نُّؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ بَيَّنَّا اللَّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ وَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (توبه / ۹۴).^۱

- «وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (توبه / ۱۰۵).^۲

در آیه ۱۰۵ سوره توبه، علاوه بر خدا و رسول «المؤمنون» نیز به عنوان شاهد عمل افراد ذکر شده است، در حالی که در آیه ۹۴، از بیان «المؤمنون» خودداری شده و صرفاً به خداوند و رسول به عنوان بیننده اعمال اکتفا گردیده است. حکمت این اختلاف در چیست؟ آیا صرف تفاوت در تعبیر است و در واقع «مؤمنون» در جایی که حذف شده نیز مراد است یا اینکه در آنجا مقصود انحصار است. برای اینکه از این تفاوت در حجم اطلاعات داده شده، به مفاهیم کنایی و ضمنی برسیم، لازم است که بافت آیات را بررسی کنیم.

۱. هنگامی که به سوی آنان بازگردید، برای شما عذر می‌آورند. بگو: «عذر نیاورید، هرگز شما را باور نخواهیم داشت. خدا ما را از خبرهای شما آگاه گردانیده و به زودی خدا و رسولش عمل شما را خواهند دید. آنگاه به سوی دانای نهان و آشکار بازگردانیده می‌شوید و از آنچه انجام می‌دادید به شما خبر می‌دهد.

۲. و بگو: «[هر کاری می‌خواهید] بکنید که به زودی خدا و پیامبر او و مؤمنان در کردار شما خواهند نگرست و به زودی به سوی دانای نهان و آشکار بازگردانیده می‌شوید؛ پس شما را به آنچه انجام می‌دادید، آگاه خواهد کرد.

تحلیل بافت آیات

آیه ۹۴ در مورد گروهی از منافقان است که هنگام حرکت پیامبر صلی الله علیه و آله برای جنگ تبوک، از همراهی با ایشان به واسطه عذرهای دروغین خودداری کردند. خداوند در این آیه پیش‌بینی می‌کند که آنان با بازگشت پیامبر صلی الله علیه و آله از جنگ، مجدداً برای عذرخواهی به نزد ایشان خواهند آمد. از این رو به حضرت فرمان می‌دهد که به ایشان صریحاً بگوید که خداوند وی را از قصد و نیتشان آگاه کرده و لذا فریب عذرخواهی آنها را نمی‌خورد و در ادامه می‌فرماید: به آنها بگو که خدا اعمال و تصمیمات آینده شما را در اینکه به این روند ادامه داده یا توبه می‌کنید، می‌داند و پیغمبر خود را نیز از آنها آگاه خواهد کرد. بنابراین سعی بیهوده در نقشه‌کشی و توطئه مجدد علیه مسلمانان نکنید؛ چرا که خدا و رسول از نقشه‌های قبلی شما آگاه‌اند و در آینده نیز از اعمال شما باخبر خواهند بود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹۴/۵) و آنگاه پس از مرگ و در قیامت، نتیجه و حقیقت اعمالتان به خود شما نشان داده خواهد شد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۳/۹). بنابراین، این آیه مربوط به اعمال منافقان، به ویژه منافقان در زمان جنگ تبوک است که از رفتن به جهاد خودداری کردند و عبارت «سَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ» به این معناست که خداوند و رسول، از اعمال و رویه آینده منافقان خبردار و آگاه است. در واقع این جمله تهدیدی برای منافقان است، به منظور متوقف کردن توطئه علیه اسلام و مسلمانان. آیه ۱۰۵ در ادامه، بیان وضعیت گروه دیگری از اهالی مدینه در زمان جنگ تبوک است که آنها نیز با بهانه‌هایی از همراهی پیامبر صلی الله علیه و آله در جنگ خودداری کردند، ولی اینان جزء منافقان بی‌ایمان نبودند، بلکه انسان‌هایی بودند که علاوه بر اعمال خیر، به خاطر سستی ایمان و غلبه نفس، مرتکب برخی گناهان می‌شدند. این افراد پس از بازگشت پیامبر صلی الله علیه و آله و نزول آیات قبلی، متنبه شده و توبه کردند. خداوند به پیامبرش وحی فرمود که توبه آنها با دادن صدقه‌ای از اموالشان پذیرفته می‌شود و در ادامه به صورت کلی فرمود: ای پیامبر صلی الله علیه و آله به مسلمانان گوشزد کن که هر آنچه را خدا به شما دستور داده، انجام دهید؛ چرا که خدا و رسول صلی الله علیه و آله و مؤمنان در این دنیا شاهد اعمال شما هستند و در آخرت پاداش اعمالتان را خواهید دید (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۶۵/۹). در واقع، این خطاب به همه مسلمانان است و از آنها خواسته شده به دستورات الهی عمل کنند

که اعمال آن‌ها چه خیر و چه شر، مشاهده خواهد شد و خداوند، رسول و مؤمنان خاص، شاهدان این اعمال خواهند بود.

بنابراین اگرچه این دو آیه به ظاهر شبیه به هم و دارای یک معنایند، با توجه به ذکر و حذف واژه «مؤمنون» و در نظر گرفتن بافت، از آن دو مقصود متفاوت اراده شده است. در آیه اول، عدم ذکر «مؤمنون» این تلویح را به دنبال دارد که «فقط خدا و رسول» اعمال شما را می‌دانند و نه مؤمنان، و این یعنی اینکه آیه ناظر به موضوعی خاص و در مقام تهدید منافقان مدینه در زمان جنگ تبوک است. خداوند می‌فرماید که به رغم تلاش منافقان برای مخفی‌کاری، توطئه‌چینی و فتنه علیه اسلام، عمل ایشان نزد خدا و رسول صلی الله علیه و آله و سلم مشهود و مشخص است. چون در این آیه، بحث از برملا شدن توطئه‌های آنان است، از واژه «مؤمنون» استفاده نشده؛ چرا که منظور این است که مقاصد این‌ها برای خداوند معلوم است و به اطلاع پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیز رسانده می‌شود و ذکر مؤمنان در اینجا موضوعیتی ندارد. ولی در آیه بعدی، ذکر واژه «المؤمنون» به معنای دخیل بودن آن‌ها در موضوع و در نتیجه تفاوت مقام و مقصود است؛ چرا که این آیه در مقام تشویق و تهدید همه مسلمانان است و بحث شاهدان اعمال مطرح است و همان‌گونه که در روایات آمده، از جمله شاهدان اعمال انسان‌ها در این دنیا اهل بیت علیهم السلام هستند که در این آیه با عبارت «المؤمنون» مورد اشاره واقع شده‌اند (ر.ک: عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۲۶۲/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۳۶۴). بنابراین در این آیه، بحث بر سر این است که برای هر عملی که انسان انجام می‌دهد، چه مخفی و چه آشکارا، شاهدانی در این دنیا وجود دارند که عبارت‌اند از: خداوند، رسول صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام، و در قیامت نیز حقیقت عمل آن‌ها برایشان آشکار خواهد شد، از این رو لازم است که مراقب اعمال خود باشند.

نمونه دوم

از جمله تلویحاتی که در نتیجه مراعات اصل کمیت به دست می‌آید، انحصار و اکتفا به عدد و میزانی است که در جمله تصریح شده است. در قرآن کریم نیز در میان آیات مشابه، تفاوت‌هایی به جهت جمع و افراد برخی از اسما یا ضمائر یا نوع جمع به لحاظ

قلت یا کثرت بودن وجود دارد که می‌توانند در دسته‌تولویحات کیفی قرار گیرد و منجر به کشف تفاوت‌های معنایی گردند؛ برای نمونه، تفاوت دو عبارت «أَيَّامًا معدودة» و «أَيَّامًا معدودات» در دو آیه زیر قابل بررسی است:

- ﴿وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَلَيْسَ الَّذِي تَدْعُونَ اللَّهَ بِعَهْدٍ أَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره / ۸۰).^۱

- ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ (آل عمران / ۲۴).^۲

در آیه ۸۰ سوره بقره، عبارت «أَيَّامًا معدودة» ذکر شده، به گونه‌ای که برای جمع مکسر «أَيَّامًا»، صفت به صورت مفرد مؤنث «معدودة» آمده است؛ در حالی که در آیه ۲۴ سوره آل عمران، همین مفهوم به گونه «أَيَّامًا معدودات» یعنی به صورت جمع مؤنث سالم «معدودات» ذکر شده است. آیا این تفاوت در تعبیر از تفاوت مقصود خبر می‌دهد و آیا این تفاوت تلویحی را به دنبال دارد؟ علمای نحو درباره ذکر صفت برای جمع مکسر گفته‌اند که اگر موصوف جمع و غیر عاقل باشد می‌توان برای آن صفت مفرد مؤنث یا جمع مؤنث سالم و حتی جمع مکسر مؤنث ذکر نمود؛ برای مثال: «اقتنيت الكتب الغالية، أو الغاليات، أو الغوالي». تفاوتی که هست این است که اگر صفت جمع مکسر، به صورت مفرد مؤنث ذکر شود، دلالت بر کثرت و فزونی موصوف دارد؛ در حالی که اگر صفت، به صورت جمع سالم ذکر شود دلالت بر قلت موصوف می‌کند. بنابراین در مثال «أنهار جاریة»، تعداد نهرها به مراتب بیشتر از تعداد آن‌ها در مثال «أنهار جاریات» است (حسن، بی‌تا: ۴۴۷/۳؛ سامرایی، ۱۴۲۳: ۴۱). با توجه به این قاعده ادبی، عبارت «أَيَّامًا معدودة» در سوره بقره، دلالت بر بیشتر بودن روزهای عذاب اشاره شده در آیه دارد؛ در حالی که در سوره آل عمران، «أَيَّامًا معدودات» بر کمتر بودن تعداد این روزها دلالت می‌کند و بر این مطلب، عده‌ای از مفسران تصریح کرده‌اند (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۰۷/۲). مطابق اصل کمیت، اگر متکلم حکیمی، عدد یا

۱. و گفتند: «جز روزهایی چند، هرگز آتش به ما نخواهد رسید». بگو: «مگر پیمانی از خدا گرفته‌اید - که خدا پیمان خود را هرگز خلاف نخواهد کرد- یا آنچه را نمی‌دانید به دروغ به خدا نسبت می‌دهید؟».

۲. این بدان سبب بود که آنان [به پندار خود] گفتند: «هرگز آتش جز چند روزی به ما نخواهد رسید» و بر ساخته‌هایشان آنان را در دینشان فریفته کرده است.

مقدار خاصی را بیان کند، تا دلیلی بر خلاف آن اقامه نشده، بر این مطلب اشاره دارد که بیشتر یا کمتر از آن را اراده نکرده است. مطابق این اصل در آیهٔ سورهٔ بقره، قائلان آن جمله معتقدند تعداد روزهایی که خداوند آن‌ها را به آتش خواهد سوزاند، قابل توجه خواهد بود و نه اندک؛ ولی در سورهٔ آل عمران، معتقد به اندک بودن این روزها هستند، نه زیاد بودن آن‌ها. بنابراین لازمهٔ رعایت اصل کمیت در این دو آیه این است که از عبارت «أَيَّامًا مَّعْدُودَةً» روزهای زیاد و نه کم، و از عبارت «أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ» روزهای کم و نه زیاد اراده شده باشد.

برای تأیید این برداشت و یافتن دلیل این تفاوت در تعبیر، به آیات قبل و بافت کلی هر کدام از این دو آیه مراجعه می‌کنیم.

تحلیل بافت آیات

آیهٔ ۸۰ سورهٔ بقره در ادامهٔ داستان بنی‌اسرائیل آمده است.^۱ در آیات قبلی، خداوند به گناهان و جرایم متعدد آن‌ها اشاره می‌کند. در این آیات، خداوند به اقدام آن‌ها در تحریف کتاب الهی از روی تعمد اشاره می‌کند و اینکه به رغم دانستن نشانه‌های پیامبر اسلام ﷺ، به ظاهر و منافقانه اظهار ایمان کرده، ولی در خلوت خویش از آن رویگردانی می‌کنند. سپس سرنوشت شوم آن‌ها را به واسطهٔ اینکه برای کسب بهایی ناچیز، کتابی به دست خود نوشته و آن را به خدا نسبت می‌دهند، گوشزد می‌کند. این آیات به خوبی کثرت گناهان بنی‌اسرائیل از یک طرف و علم و آگاهی آنان به حقانیت دین اسلام و مخالفت عامدانهٔ آن‌ها را بیان می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۹۲/۱). با توجه به این موضوع، مناسب با این بافت در آیهٔ ۸۰ می‌فرماید: ﴿وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾؛ یعنی یهودیانی که در انجام این جرایم، به حقانیت اسلام و پیامبر ﷺ اعتقاد داشتند، مسلماً خود را مستحق آتش در روزهای به نسبت زیادتری می‌دانستند. به همین خاطر از صفت «معدودة» که نشان‌دهندهٔ کثرت است استفاده شده است.

۱. «أَقْرَبُ مَمْنُونٍ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَدَنٍ مَّا عَقَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ * وَإِذَا قَالُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِغُضُنِّهِمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُم بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ * أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ * وَمَنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلمُونَ الْكِتَابَ الْإِسْمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ * قَوْلِ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ يَأْتِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُشْرَبُوا بِهِ ثُمَّ يُقَالُ قَوْلِ لَيْسَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا كُنْتُمْ بِأَعْيُنِنَا قَوْلِ لَيْسَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا كُنْتُمْ بِأَعْيُنِنَا قَوْلِ لَيْسَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ (بقره / ۷۵-۷۹).

ولی در آیه ۲۴ سوره آل عمران، مطابق آیه پیش از آن، جرم این افراد به شدت جرم‌های ذکر شده در سوره بقره نیست. در آیه قبل می‌فرماید: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا صِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعُونَ إِلَىٰ كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ تَوَلَّىٰ فِرْقًا مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ (آل عمران / ۲۳).^۱ در اینجا جرم آن دسته از اهل کتاب این است که مطابق حکم کتابشان عمل نکرده و از آن روی برتاییدند. مسلم است که جرم آن‌ها در برابر آن عده‌ای که در سوره بقره اشاره شد کمتر است و از این رو متناسب با گناه کمتر، انتظار عذاب شدن در آتش نیز برای آن‌ها کمتر است و از این رو در این آیه، عبارت «أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ» ذکر شده است (سامرائی، ۱۴۲۳: ۴۱). نکته تأییدکننده دیگر اینکه در ادامه آیه می‌فرماید: ﴿وَعَرَّهْمُ فِي دِينِهِمْ...﴾؛ یعنی برساخته‌هایشان آنان را در دینشان فریفته کرده است. با توجه به اینکه اصولاً برساخته‌های انسان نمی‌تواند موجب غرور و فریب خودش گردد، منظور از آیه این است که نسل یهودیان زمان پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به واسطه تحریفات نسل‌های قبلشان دچار فریب و غرور شده‌اند. از این رو گناه عظیم تحریف کتاب خداوند متوجه این افراد نیست؛ آن گونه که در سوره بقره متذکر شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۴/۳). بنابراین برای تلویح مستفاد از ذکر تعداد کم و زیاد، و ظهور آن‌ها در اراده کردن عدد خاص، دلیل بافتی نیز وجود دارد.

۲-۵. اصل ربط

یکی دیگر از اصول همکاری پیشنهادشده به وسیله گرایس، اصل ربط است. بر اساس این اصل، برای اینکه یک پاره گفت و سخن دارای مفهوم بوده و موجب انتقال منظور گوینده گردد، باید متناسب و مرتبط با هدف کلی سخن و موقعیت باشد. بنابراین اگر سخن و کلامی در ظاهر با بفت یا اهداف کلی سخن مرتبط نباشد و از طرفی با گوینده‌ای روبه‌رو باشیم که خردمند است و از بی‌ربط سخن گفتن مقصودی دارد، باید کلام او را حمل بر معنای دیگری کنیم تا بدین صورت ارتباط معنایی کلام او شکل گیرد (Leech, 1983: 35)؛ برای مثال، اگر دانش‌آموزی در شب امتحان بگوید: «امشب

۱. آیا داستان کسانی را که بهره‌ای از کتاب [تورات] یافته‌اند ندانسته‌ای که [چون] به سوی کتاب خدا فراخوانده می‌شوند تا میانشان حکم کند، آنگاه گروهی از آنان به حال اعراض، روی برمی‌تابند.

مسابقه فوتبال مهمی برگزار می‌شود؛ پدر هم در راه خانه است»، لازمه برقراری ربط منطقی میان بخش اول و دوم جمله او، استنباط این مفهوم است که احتمالاً پدرش با توجه به امتحان فردا، با تماشای مسابقه فوتبال مخالفت خواهد کرد و او با این جمله، نگرانی خود را ابراز می‌کند. یا اگر کسی سؤال کند: «ساعت چند است؟» و مخاطب پاسخ گوید: «استاد آمده است»، با توجه به بی‌ارتباطی ظاهری جواب با سؤال، شنونده چنین استنباط می‌کند که احتمالاً منظور او این است که چون استاد کلاس آمده، پس ساعت، زمان تقریبی شروع کلاس است. رعایت یا تخطی از اصل ربط، یکی از بحث‌انگیزترین اصول پیشنهادی گرایس بوده است؛ به گونه‌ای که برخی زبان‌شناسان بعد از وی با ارائه نظریه‌ای جدید، بازگشت هر چهار اصل پیشنهادی گرایس را در اصل ربط خلاصه کرده‌اند (cf. Sperber, 1995).

در قرآن کریم، هم در گفتگوهای نقل شده در آن و هم در جملات خبری متعدد، عدم رعایت تناسب ظاهری میان اجزای کلام، تلویحات و مفاهیم ضمنی زیادی را در پی دارد؛ برای مثال، وجود پایانه‌های متفاوت در برخی از آیات مشابه، و لزوم ایجاد ارتباط میان آن پایانه‌ها و مفهوم کلی آیه، موجب استنباط معانی ضمنی و آشکار شدن تفاوت مقصودی در این گونه آیات می‌گردد.

نمونه اول

- «وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَآسَأٍ لَمُؤْمِهِ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقَلُومٌ كَفَّارٌ» (ابراهیم/ ۳۴).^۱

- «وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَنَفُورٌ رَحِيمٌ» (نحل/ ۱۸).^۲

در دو آیه فوق، جمله «وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا» که بدون هیچ تفاوتی تکرار شده است، در ظاهر دارای یک معنا و مقصود است، ولی با نگاه کردن به جمله پایانی در هر دو آیه و توجه به بافت کلی هر یک از آن‌ها، مشخص می‌شود که قصد و نیت متفاوتی از این دو آیه اراده شده است.

۱. و از هر چه از او خواستید به شما عطا کرد و اگر نعمت خدا را شماره کنید، نمی‌توانید آن را به شمار درآورد. قطعاً انسان ستم‌پیشه ناسپاس است.

۲. و اگر نعمت [های] خدا را شماره کنید، آن را نمی‌توانید بشمارید. قطعاً خدا آمرزنده مهربان است.

تحلیل بافت آیات

در پایان آیه ۳۴ سوره ابراهیم تصریح شده است که «قطعاً انسان ستم‌پیشه ناسپاس است». ظاهر جمله قبل، بیان بی‌شماری و عظمت نعمت‌های خداوند است؛ در حالی که در فقره پایانی آیه، از ویژگی انسان در ستمگری و ناسپاسی سخن به میان آمده است. برای برقراری ارتباط میان این دو بخش از آیه، لازم است گفته شود که در اینجا خداوند با بیان اینکه انسان ستمکار و ناسپاس است، در صدد تأکید مفهوم جمله قبل است و از این رو مفهوم آن جمله کمی دچار دگرگونی می‌شود. با توجه به اینکه طبق نظر برخی مفسران، «من» در ﴿وَآتَاكُم مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾ ابتداییه است و نه تبعیضیه، منظور آیه این است که خداوند به نوع بشر هر آنچه که طلب‌شدنی است عطا می‌کند، حتی اگر به زبان نیورد، و اگر در مواردی با وجود سؤال و طلب، در ظاهر اجابتی نیست، بدین خاطر است که طلب از خدا نبوده یا تنها از او نبوده یا اصلاً طلبی در کار نبوده است. با این حال، نوع انسان از شمارش نعمت‌های او و متذکر شدن این نعمت‌ها و در نتیجه شکرگزاری او ناتوان است. سپس بر این مفهوم تأکید می‌کند که اصولاً نوع انسان نسبت به خویش ستمکار و ناسپاس است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۰/۱۲-۶۱). بنابراین برای ایجاد ربط میان دو بخش آیه، یعنی اعطای نعمت به انسان و متذکر شدن ناسپاسی او، این معنای ضمنی استنباط می‌شود که انسان به دلیل ناسپاسی زیاد و ستمکاری‌اش، از یادآوری نعمت‌های بی‌شمار الهی ناتوان است.

در پایان آیه ۱۸ سوره نحل آمده است: «قطعاً خدا آمرزندهٔ مهربان است». در این آیه برای غیر قابل شمارش بودن نعمت‌های الهی این گونه استدلال شده که خداوند آمرزنده و مهربان است. برای ایجاد ربط میان دو بخش این آیه باید گفته شود که خداوند در صدد بیان بی‌شماری نعمت‌های خویش و ذکر دلیل برای این وسعت نعمت است. در اینجا دیگر بحث انسان و عدم توانایی او مدنظر نیست، بلکه علت کثرت و بی‌نهایت بودن نعمت‌های خداوند بیان شده است. بنابراین معنای آیه این گونه می‌شود که نعمت‌های خداوند بی‌شمار است؛ چرا که او آمرزنده و مهربان است و همان گونه که مهربانی و بخشنده بودن او بی‌نهایت است، نعمت‌های او نیز بی‌نهایت است (همان:

۲۱۹/۱۲).

با دقت در بافت آیات، تلویحات فوق تأیید می‌شود. در سوره ابراهیم ^۱ در آیات قبل، بحث ویژگی‌های انسان و ناسپاسی او نسبت به نعمت‌های الهی و شریک قرار دادن برای خداوند مطرح است: ﴿الَّذِينَ يَدُلُّونَ نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبُورِ * جَهَنَّمَ يَصَلُّونَهَا وَيُسُّ الْقُرْآنَ * وَجَعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا يَظْلُمُونَ﴾. (ابراهیم / ۲۸-۳۰).^۱

بنابراین بافت کلی آیات، مربوط به ناسپاسی انسان است، از این رو اگر موضوع نعمت‌های بی‌شمار الهی مطرح می‌شود، صرفاً جنبه فراموشی انسان نسبت به آن‌ها مدنظر است و نه جنبه عظمت خداوند.

ولی در سوره نحل، در آیات پیشین، صفات خداوند و نعمت‌ها و دلایل و نشانه‌های او بیان شده‌اند:

﴿وَمَا ذَرَأَ الْكُفْرُ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ * وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلًا مَّوْتَرًا وَنَارًا مُوقَدَةً لِّسُنُوفِهِمْ وَتَرَى الْفُلَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * وَأَنْتَ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ يَقْدِرَ عَلَيْكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لِعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ * وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ * أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾. (نحل / ۱۳-۱۷).^۲

بنابراین سیاق کلی این آیات در ذکر نشانه‌های خداوند است و متناسب با این بافت می‌فرماید که نعمت‌های خداوند آن قدر زیاد است که قابل شمارش نیست؛ چرا که این نعمت‌ها از صفت مهربانی و بخشایشگری بی‌نهایت او ناشی شده‌اند (غزناطی، ۱۴۰۳: ۲/۵۸۰؛ سامرائی، ۱۴۲۳: ۲۲۰).

۱. یا به کسانی که [شکر] نعمت خدا را به کفر تبدیل کردند و قوم خود را به سرای هلاکت درآوردند، ننگریستی؟ [در آن سرای هلاکت که] جهنم است [و] در آن وارد می‌شوند و چه بد قرارگاهی است. و برای خدا مانده‌هایی قرار دادند تا [مردم را] از راه او گمراه کنند. بگو: «برخوردار شوید که قطعاً بازگشت شما به سوی آتش است.»

۲. و [همچنین] آنچه را در زمین به رنگ‌های گوناگون برای شما پدید آورد [مسخر شما ساخت]. بی‌تردید در این [امور] برای مردمی که پند می‌گیرند نشانه‌ای است. و اوست کسی که دریا را مسخر گردانید تا از آن گوشت تازه بخورید و پیرایه‌ای که آن را می‌پوشید از آن بیرون آورید و کشتی‌ها را در آن، شکافنده [آب] می‌بینی و تا از فضل او بجوید و باشد که شما شکر گزارید. و در زمین کوه‌هایی استوار افکند تا شما را نجنباند و رودها و راه‌ها [قرار داد] تا شما راه خود را پیدا کنید. و نشانه‌هایی [دیگر نیز قرار داد] و آنان به وسیله ستاره [قطبی] راه‌یابی می‌کنند. پس آیا کسی که می‌آفریند چون کسی است که نمی‌آفریند؟ آیا پند نمی‌گیرد؟

نمونه دوم

علاوه بر رعایت تناسب یا تناسب‌گریزی در پایانه‌های آیات که موجب ایجاد تفاوت معنایی می‌شود، گاهی فقدان ارتباط و مناسبت ظاهری میان دو بخش از یک آیه یا آیه‌ای با آیات دیگر موجب استنباط مفهوم ضمنی و تلویحی می‌شود که آیه در صدد بیان است و با ضمیمه کردن آن مفهوم ضمنی، انسجام لازم میان بخش‌های یک آیه یا کل آیات به دست می‌آید. این موضوع به ویژه در تفسیرهایی که به موضوع تناسب آیات و انسجام معنایی اهمیت می‌دهند، محسوس است؛ برای نمونه، به این آیات توجه کنید:

«وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَأَنكَلِفَ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدُوا وَأَلْوُوا لَوْ كَانُ ذَا قُرْبَىٰ وَعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (انعام/ ۱۵۲).^۱

«وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَأَنكَلِفَ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (اعراف/ ۴۲).^۲

«وَلَأَنكَلِفَ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (مؤمنون/ ۶۲).^۳

در این سه آیه، عبارت «لَأَنكَلِفَ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» با تشابه کامل تکرار شده است. نکته جالب این است که در هر سه آیه، عبارت فوق به صورت جمله معترضه مطرح شده و در ظاهر، ارتباط منسجمی با بخش‌های دیگر ندارد. بنابراین مفسر برای ایجاد این ارتباط باید یک مفهوم ضمنی را با توجه به بافت کلی آیات استخراج کرده و با آن به انسجام مورد نظر دست یابد. برای این کار لازم است که آیات قبل و بعد هر مورد بررسی شوند.

۱. و به مال یتیم - جز به نحوی [هر چه نیکوتر] - نزدیک مشوید تا به حد رشد خود برسید. و پیمانانه و ترازو را به عدالت، تمام ببیماید. هیچ کس را جز به قدر توانش تکلیف نمی‌کنیم. و چون [به داوری یا شهادت] سخن گوید دادگری کنید، هرچند [در باره] خویشاوند [شما] باشد. و به پیمان خدا وفا کنید. این‌هاست که [خدا] شما را به آن سفارش کرده است، باشد که پند گیرید.
۲. و کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند - هیچ کسی را جز به قدر توانش تکلیف نمی‌کنیم - آنان همدم بهشت‌اند [که] در آن جاودان‌اند.
۳. و هیچ کس را جز به قدر توانش تکلیف نمی‌کنیم و نزد ما کتابی است که به حق سخن می‌گوید و آنان مورد ستم قرار نخواهند گرفت.

تحلیل بافت آیات

آیه ۱۵۲ سوره انعام، در ادامه یک سلسله از دستوراتی آمده که خداوند مؤمنان را به رعایت آن‌ها فراخوانده است: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَنْزِقُكُمْ وَيَأْتَاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (انعام / ۱۵۱).^۱

در آیه ۱۵۲ دو فرمان دیگر مطرح می‌کند: نخست اینکه از مؤمنان می‌خواهد به مال یتیم نزدیک نشده و در آن تصرف ناحق نداشته باشند و سپس به آن‌ها سفارش می‌کند که در انجام معاملات از کم‌فروشی و رعایت نکردن کیل و وزن بپرهیزند. بلافاصله بعد از دستور دوم می‌فرماید: ﴿لَا تَكَلَّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾. در اینجا در ظاهر میان این عبارت و جمله قبل ﴿أَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾ ارتباط معنایی وجود نداشته و اصل مرتبط سخن گفتن از اصول همکاری محاوره نقض شده است؛ ولی چون با متکلمی حکیم سروکار داریم، برای ایجاد ارتباط باید یک معنای تلویحی در نظر بگیریم؛ بدین گونه که چون رعایت عادلانه و از روی قسط و وزن و کیل در معاملات خواسته شده و رعایت دقیق این امور چه بسا بسیار مشکل است و عادتاً و عرفاً نسبت به آن مسامحه می‌شود، این سؤال پیش می‌آید که آیا رعایت این مقدار نیز لازم است. با ذکر جمله «لا تکلف...» این توهم رد می‌شود که چون خداوند هیچ کس را فراتر از توانش مکلف نمی‌کند، رعایت مقدارهایی که موجب عسر و حرج است، لازم نیست. بنابراین برای ایجاد ربط میان دو بخش آیه لازم است که این معنای ضمنی در تقدیر گرفته شود: «البته رعایت مقادیر اندک و ناچیز که موجب حرج است، لازم نیست؛ چرا که خداوند هیچ کس را فراتر از توانش مکلف نمی‌کند» و جمله «لا تکلف...» در حقیقت علت و دلیل این مفهوم ضمنی را بیان می‌کند (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۸۹/۲).

۱. بگو: «بیاید تا آنچه را پروردگارتان بر شما حرام کرده برای شما بخوانم؛ چیزی را با او شریک قرار مدهید و به پدر و مادر احسان کنید و فرزندان خود را از بیم تنگدستی مکشید. ما شما و آنان را روزی می‌رسانیم و به کارهای زشت - چه علنی آن و چه پوشیده [اش] - نزدیک مشوید و نفسی را که خدا حرام گردانیده، جز به حق مکشید. این هاست که [خدا] شما را به [انجام دادن] آن سفارش کرده است، باشد که بیندیشید.

آیه ۴۲ سوره اعراف در صدد بیان شرط ورود انسان‌ها به بهشت برین است؛ همان‌گونه که در آیات قبل، به عدم ورود تکذیب‌کنندگان به بهشت تصریح می‌کند:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يُلَاقُوا فِي سَمِّ الْجِحِيمِ وَكَذَلِكَ نُجْزِي الظَّالِمِينَ﴾ (اعراف/ ۴۰-۴۱).

در آیه ۴۲ خداوند می‌فرماید کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام دهند ساکن بهشت شده و در آن جاودانه خواهند ماند. در میان این جمله به ناگاه می‌فرماید: «ما هیچ کس را جز به اندازه توانش مکلف نمی‌کنیم». در واقع این عبارت، جمله معترضه‌ای است که بین مبتدا و خبر فاصله انداخته است و به ظاهر ارتباطی با قبل و بعدش ندارد و از این رو، اصل ربط به صراحت نقض شده است. پس لازم است که برای ایجاد ربط مناسب، یک معنای ضمنی و تلویحی در نظر آوریم. برای یافتن این معنای ضمنی به عبارت پیشین آن توجه می‌کنیم؛ جایی که خداوند می‌فرماید: «والذین آمنوا وعملوا الصالحات»؛ یعنی کسانی که ایمان آوردند و اعمال صالح انجام دادند در بهشت جاودانه خواهند بود؛ یعنی شرط ورود به بهشت ایمان است؛ ولی ایمانی که مقید به انجام همه اعمال صالح است. در اینجا دخول «ال» بر اسم جمع «الصالحات» مفید عموم و استغراق است و همین نکته ممکن است که باعث یأس و ناامیدی مؤمنان گردد. بنابراین خداوند با ذکر جمله «لا نکلف» به مؤمنان امید می‌دهد که هرآنچه از اعمال صالح که در توانشان باشد انجام دهند، کفایت می‌کند. بنابراین برای ایجاد ربط، یک مفهوم ضمنی در قالب یک قید در نظر می‌گیریم؛ به این صورت که: کسانی که ایمان آورده و اعمال شایسته را تا آنجا که در توانشان هست انجام دهند، وارد بهشت می‌شوند (رازی، ۱۴۲۰: ۲۴۲/۱۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۵/۸).

آیه ۶۲ سوره مؤمنون در ادامه آیات قبل در تبیین ویژگی‌های گمراهان و مؤمنان و درجات آن‌ها آمده است:

﴿فَذَرِهِمْ فِي عَمَرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ﴾ * أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِنْ مَّالٍ وَبَنِينَ * نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْحَيَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ * إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يَشْرِكُونَ * وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ * أُولَٰئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْحَيَاتِ

وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾ (مؤمنون / ۵۴-۶۱).^۱

پس از آنکه می‌فرماید مؤمنان کسانی هستند که از پروردگارشان هراسان و به نشانه‌های او مؤمن بوده و به او شرک نمی‌ورزند، در این آیه می‌فرماید: «ما هیچ کس را جز به قدر توانش تکلیف نمی‌کنیم». مجدداً در اینجا ارتباطی واضح میان این آیه و آیات قبل و نیز فراز بعد: ﴿وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ وجود ندارد. برای ایجاد ربط باید مفهومی ضمنی را بر اساس بافت آیات استنباط کنیم و آن اینکه هنگامی که خداوند ویژگی مؤمنان و کافران را بیان می‌کند، ممکن است برای کسی این اشکال پیش آید که تقسیم شدن انسان‌ها به دو دسته کافر و مؤمن و انجام دادن اعمال صالح و ناشایست، در نتیجه تفاوت نگرش فکری و عقلی آن‌ها و داشتن فرصت‌ها و شرایط اجتماعی و خانوادگی متفاوت بوده است. چه بسا اگر فرد مؤمن در شرایط شخص کافر بود همانند او بی‌ایمان می‌شد یا برعکس. خداوند در دفع این توهم می‌فرماید: ﴿وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾؛ ما از انسان‌ها به قدر توان و شرایط آن‌ها تکلیف می‌خواهیم و این که اولاً همه انسان‌ها را مجهز به قوه عقل کرده‌ایم که حقایق را درک کنند، اما از آنجا که عقول مردم در قوت ادراک و ضعف آن مختلف است، رعایت آن را نیز نموده، از هر عقلی به مقدار توانایی درک و طاقت تحملش تکلیف خواسته‌ایم و عامه مردم را به آنچه که از خواص می‌خواهیم تکلیف نکرده، و از خواص هم آنچه را که از مقربان می‌خواهیم طلب نمی‌کنیم و در ادامه آیه می‌فرماید: ﴿وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾؛ یعنی در پرونده اعمال هر کس، همه چیز ثبت شده و این پرونده از روی حق و براساس واقعیت زندگی و توان هر فرد، اعمال او را نشان می‌دهد و از این رو به هیچ کس ظلم نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۲/۱۵). تأیید این مطلب آیه بعد است: ﴿بَلْ قُلُوبُهُمْ

۱. پس آن‌ها را در ورطه گمراهی‌شان تا چندی واگذار. آیا می‌پندارند که آنچه از مال و پسران که بدیشان مدد می‌دهیم، [از آن روست که] می‌خواهیم به سودشان در خیرات شتاب ورزیم؟ [نه،] بلکه نمی‌فهمند. در حقیقت، کسانی که از بیم پروردگارشان هراسان‌اند، و کسانی که به نشانه‌های پروردگارشان ایمان می‌آورند، و آنان که به پروردگارشان شرک نمی‌آورند، و کسانی که آنچه را دادند [در راه خدا] می‌دهند، در حالی که دل‌هایشان ترسان است [و می‌دانند] که به سوی پروردگارشان باز خواهند گشت، آنان‌اند که در کارهای نیک شتاب می‌ورزند و آنان‌ند که در انجام آن‌ها سبقت می‌جویند.

فِي غَمْرَةٍ مِنْ هَذَا وَهُمْ أَعْمَالٌ مِنْ دُونِ ذَلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ ﴿٦٣﴾ (مؤمنون / ٦٣).

پس از جوابی که خداوند با آیه «لا نكَلْفُ» از اشکال داده، در ادامه می‌فرماید: بی‌ایمان شدن این عده به خاطر شرایط و تفاوت‌های فردی و اجتماعی آن‌ها نیست، بلکه به خاطر غفلت و عدم توجه به آیات الهی است. بنابراین ایمان نیاوردن آن‌ها بازگشت به خود آن‌ها و اعمالشان دارد؛ اعمالی که مقدمه گمراهی بیشتر آن‌ها شده است. پس تلویحی که تناسب گریزی ظاهری این آیه به دنبال دارد این است که پاداش و عقاب و درجاتی که خداوند برای انسان‌های باایمان و گمراه در نظر گرفته است براساس شرایط و توان آن‌هاست و به هیچ کس ظلمی در این زمینه نمی‌شود.

۳-۵. اصل شیوه بیان

مطابق این اصل، گوینده باید از ابهام، دوبهلو صحبت کردن، اطناب و نامنظم صحبت کردن اجتناب کند. بنابراین اگر گوینده عاقل و خردمندی، عامدانه هر یک از این موارد را نقض کند، حتماً در صدد بیان نکته‌ای تلویحی است. یکی از زیرشاخه‌های اصل شیوه بیان از اصول همکاری گرایس، «خلاصه و موجز صحبت کردن» است. اصل اولیه در صحبت کردن و دادن اطلاعات این است که متکلم از اطناب و درازگویی بپرهیزد و مرادش را با کمترین واژگان و کوتاه‌ترین ساختار بیان کند. آوردن ساختارهای بلند، واژگان غیر ضروری و توضیحات اضافی، موجب نقض و تخطی از اصل شیوه بیان است. برای مثال، مقایسه جمله‌های ۱ و ۲ به خوبی نشان می‌دهد که با اینکه مضمون هر دو جمله یکی است، گوینده با آوردن ساختار پیچیده در جمله ۲ مفهوم اضافه‌تری را بیان می‌کند.

۱. علی اتومبیل را متوقف کرد.

+ < علی با ترمز کردن، اتومبیل را متوقف کرد.

۲. علی باعث توقف اتومبیل شد.

+ < علی با روشی غیر معمول (استفاده از ترمزدستی یا ایجاد مانع) اتومبیل را متوقف

۱. [نه]، بلکه دل‌های آنان از این [حقیقت] در غفلت است و آنان غیر از این [گناهان] کردارهایی [دیگر] دارند که به انجام آن مبادرت می‌ورزند.

کرد (Levinson, 1983: 99; Leech, 1983: 127).

تعهد گوینده به رعایت این اصل و پرهیز از ساختار و واژگان نامتعارف، به این معناست که وی در مقام بیان مفهومی خاص و مؤکد نبوده و مفهومی متعارف را اراده کرده است. از طرفی تخطی از این اصل و آوردن کلمات به ظاهر اضافی، ساختارهای پیچیده و تکرار نیز باعث استنباط مفاهیمی تلویحی و غیر مستقیم می‌گردد. در قرآن کریم نیز گاهی به آیاتی برخورد می‌کنیم که در آن‌ها به رغم امکان استفاده از ساختارهای ساده‌تر و مختصر، از بافتی پیچیده و حروف و کلماتی اضافه استفاده شده است. این پدیده در مورد آیات متشابه لفظی قرآن نیز وجود دارد. ذکر برخی از کلمات و حروف اضافه در دسته‌ای از این آیات و حذف آن‌ها از دسته دیگر می‌تواند تلویحات و اشارات کنایی به دنبال داشته باشد. در ادامه به برخی از این آیات اشاره می‌کنیم:

نمونه اول

- ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِئِئًا أَنَّهُ وَصَّاهُ بِنِعْمَةِ اللَّهِ إِذْ يَنْهَىٰ عَنْ الْجَمْعِ وَالْمَخْلُوعِ وَنَذَرَهُمْ لَنِيبٍ إِنْ يَخِذُّهُمْ وَنَادُوهُ غَمِيقًا خِيفُوا مِنْهُ فَأَنزَلْنَا لَهُمْ الظِّلَّ مِنْ سَحَابٍ مَبْنُوعٍ وَأُنزِلْنَا الْغُرُوثَ وَأَوْثَقْنَا لَهُمْ مِنْ فِئْتِمُنْ وَنَاوَنَّا لُبَّكَ وَجَعَلْنَا بِكَ الْكُتُبَ وَالْقُرْآنَ لِتَتَذَكَّرَ إِذْ أُنزِلْتَ فِيهِ مِنْ عَذَابٍ مُّذِقٍ﴾ (هود / ۷۷).^۱
 - ﴿وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِئِئًا أَنَّهُ وَصَّاهُ بِنِعْمَةِ اللَّهِ إِذْ يَنْهَىٰ عَنْ الْجَمْعِ وَالْمَخْلُوعِ وَنَذَرَهُمْ لَنِيبٍ إِنْ يَخِذُّهُمْ وَنَادُوهُ غَمِيقًا خِيفُوا مِنْهُ فَأَنزَلْنَا لَهُمُ الظِّلَّ مِنْ سَحَابٍ مَبْنُوعٍ وَأُنزِلْنَا الْغُرُوثَ وَأَوْثَقْنَا لَهُمْ مِنْ فِئْتِمُنْ وَنَاوَنَّا لُبَّكَ وَجَعَلْنَا بِكَ الْكُتُبَ وَالْقُرْآنَ لِتَتَذَكَّرَ إِذْ أُنزِلْتَ فِيهِ مِنْ عَذَابٍ مُّذِقٍ﴾ (عنكبوت / ۳۳).^۲

در آیه ۷۷ سوره هود که اشاره به داستان رفتن فرشتگان عذاب به خانه حضرت لوط علیه السلام دارد، از ساختار «ولمّا أن جاءت رسلنا» استفاده شده است که ساختاری ساده است. در واقع این آیه، مطابق یکی از زیراصل‌های شیوه بیان که می‌گوید: «موجز باش»، بدون اطناب و اضافه‌گویی آمده است؛ در حالی که در آیه ۳۳ سوره عنكبوت، این زیراصل دچار نقض شده است. در این آیه که به همان داستان حضرت لوط علیه السلام اشاره می‌کند، از ساختار پیچیده و به ظاهر زائد «ولمّا أن جاءت رسلنا» استفاده شده است. جای سؤال است که چرا در این آیه، کلمه «أن» به جمله اضافه شده و چه مفهومی از این تغییر ساختار اراده شده است؟

۱. چون فرستادگان ما نزد لوط آمدند، از آمدنشان نگران شد و گفت این روز بسیار سختی است.
 ۲. چون فرستادگان ما نزد لوط آمدند، اندوهگین و دل‌تنگ شد. گفتند: «تترس و غمگین مباش ما تو و خاندانت را نجات خواهیم داد، جز همسرت را که همان‌جا باقی خواهد ماند».

تحلیل بافت آیات

خداوند در سوره عنکبوت داستان حضرت لوط عَلَيْهِ السَّلَامُ و قومش را به صورت مفصل بیان می کند و رویکرد این سوره بیان جزئیات است. خداوند در آیات قبل به تجاوزگری این قوم و شدت ناراحتی لوط از آنان اشاره کرده و دعای حضرت لوط برای فرستادن عذاب بر آنها را بیان می کند: ﴿وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ * أَنْتُمْ لَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقَاطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيَكُمُ الْمُنْكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ * قَالَ رَبِّ انصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْمُفْسِدِينَ﴾ (عنکبوت / ۲۸-۳۰).^۱

سپس در ادامه به نزول فرشتگان بر حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ اشاره می شود که نکته فرعی در این داستان است؛ چرا که بلافاصله به ادامه داستان حضرت لوط عَلَيْهِ السَّلَامُ پرداخته، می فرماید: «هنگامی که فرستادگان نزد لوط رفتند، ناراحت شد و فرستادگان به او گفتند که ترس و محزون نباش که ما و خانواده ات را نجات خواهیم داد». همان گونه که از آیات این سوره برمی آید، در اینجا موضوع گناهان و خطاهای قوم لوط با جزئیات بیشتری ذکر شده و همچنین مسئله درخواست فرو فرستادن عذاب از طرف لوط بیان گردیده و در دو جا به نجات یافتن لوط و فرزندانش از این عذاب تصریح شده است. همه این قرائن نشان می دهد که زاویه نگاه در آیات این سوره، بر موضوع ناراحتی لوط از قومش و تقاضای عذاب برای آنها متمرکز شده است، در حالی که در سوره هود اگرچه جزئیات دیگری از داستان در آیات بعد آمده است، تصریحی به جزئیات نوع گناهان قوم لوط و درخواست عذاب آنها توسط لوط نشده و تنها در آیه ۷۸ به گناهان آنها با ﴿وَمَنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ﴾ به صورت اجمالی اشاره شده است. بنابراین از آنجا که در سوره عنکبوت بحث بر سر فرستادن عذاب است و اینکه حضرت لوط به واسطه درخواستی که کرده بود انتظار نزول این عذاب را می کشید، متناسب با این انتظار، حرف «أَنْ» زائده اضافه گردیده است؛ زیرا «أَنْ» بعد از لَمَّا در جایی که نوعی انتظار

۱. و [یاد کن] لوط را هنگامی که به قوم خود گفت: «شما به کاری زشت می پردازید که هیچ یک از مردم زمین در آن [کار] بر شما پیشی نگرفته است. آیا شما با مردها درمی آمیزید و راه [توالد و تناسل] را قطع می کنید و در محافل [انس] خود پلیدکاری می کنید؟» و [لی] پاسخ قومش جز این نبود که گفتند: «اگر راست می گویی عذاب خدا را برای ما بیاور». [لوط] گفت: «پروردگارا، مرا بر قوم فسادکار غالب گردان».

کشیدن زیاد وجود دارد، اضافه می‌گردد. برای نمونه در مورد داستان حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام نیز که انتظار طولانی مدتِ یعقوب عَلَيْهِ السَّلَام مطرح است، «آن» اضافه شده است: ﴿فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ فَانزَلَهُ بِصِيرٍ أَقْلًا لَمَّا أَقْبَلَ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (یوسف/ ۹۶؛ سامرائی، ۱۴۲۳: ۱۰۶-۱۰۵؛ سیوطی، ۱۴۱۷: ۳/۳۵۹). بنابراین در سوره عنکبوت که «آن» اضافه شده، بیان قصه به صورت مفصل و با جزئیات بیشتر است، از این رو مناسب این بافت آن است که «آن» به جمله اضافه شود و جمله طولانی‌تر گردد، در حالی که در سوره هود، زاویه بیان داستان متفاوت و هدف بیان جزئیات نیست. از این رو دلیلی برای اضافه کردن «آن» در آن وجود ندارد.

نمونه دوم

زیراصل چهارم از راهکار شیوه می‌گوید که برای ایجاد تعامل با مخاطب، گوینده باید جمله‌اش را منظم و منسجم ذکر کند. تخطی از نظم در سخن، در صورتی که گوینده شخصی عاقل و دارای قصد و اراده باشد، تلویح و معنای کنایی به دنبال دارد؛ برای مثال، ترتیب در جمله «به کتاب فروشی احمد رفتم و کتاب خریدم»، نشان می‌دهد که گوینده ابتدا به کتاب فروشی رفته و در آنجا کتابی خریده است. ولی اگر شنونده با جمله «کتاب خریدم و به کتاب فروشی احمد رفتم» روبه‌رو شود، شاید در ابتدا گمان کند که این جمله اشتباه است؛ چرا که با نقض صریح نظم در سخن مواجه می‌شود؛ ولی اگر بدانند که گوینده، انسانی عاقل و هوشیار است به این نتیجه می‌رسد که وی از این جابه‌جایی مفهومی اراده کرده است، همانند اینکه او کتاب را از جای دیگری خریداری کرده، نه از کتاب فروشی احمد.

در قرآن کریم نیز تخطی از این اصل در موارد زیادی انجام شده است که از هر یک مفاهیم ضمنی و کنایی زیبایی به دست می‌آید. در کتاب‌های بلاغی و ادبی به این جابه‌جایی‌ها و تلویحاتی که در پی دارند اشاره شده است و مثلاً برای تقدیم و تأخیر اجزای دستوری جمله، همانند تقدیم مسند بر مسندالیه، مفعول بر فعل، ظرف و جار و مجرور بر متعلق و... فواید بلاغی زیادی ذکر شده و معمولاً برای آن از شعر عرب و آیات قرآن نمونه‌های زیادی بیان شده است؛ برای نمونه، جرجانی در *دلائل الاعجاز*

سکاکی در *مفتاح العلوم* و سیوطی در *معترك الاقران* به این موارد اشاره کرده‌اند (ر.ک: مطعنی، ۱۹۹۲: ۴۰۲). در آیات متشابه لفظی می‌توان با توجه به این اصل و رعایت یا عدم رعایت آن در برخی از این آیات، به تفاوت معنایی آن‌ها پی برد که در ادامه به یک نمونه اشاره می‌شود:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِر لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (مائده / ۱۸).^۱
 ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَيَغْفِر لِمَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (مائده / ۴۰).^۲

در آیه ۱۸ سوره مائده، عبارت «یغفر لمن یشاء» بر «یُعذّب من یشاء» مقدم شده است. تقدیم مغفرت و بخشایش الهی بر عذاب و مجازات، نشان‌دهنده این حقیقت است که رحمت و غفران الهی بر عذاب و غضب او مقدم است و از این رو با انسان‌ها بیشتر از در بخشش و عفو وارد می‌شود؛ مفهومی که در آیات دیگر و روایات به آن تصریح شده است: ﴿مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدِيلٌ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ﴾ (فصلت / ۴۳) که مغفرت بر عقاب مقدم شده است یا ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطُّوْلِ لِأِلَهِ إِلَّا هُوَ إِلَهُ الْمَصِيرِ﴾ (غافر / ۳) که در این آیه، بخشایش گناهان و پذیرش توبه گناهکاران بر عذابش پیشی گرفته است و یا در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که خداوند خطاب به پیامبران می‌فرماید: «قل لهم إن رحمتي سبقت غضبي فلا تقنطوا من رحمتي» (کلینی، ۱۳۶۴: ۲/۲۷۴) و به مقدم بودن رحمت الهی بر غضبش تصریح می‌کند.

با این حال در آیه ۴۰ سوره مائده، به ظاهر از این اصل تخطی شده و عذاب الهی بر غفران مقدم داشته شده است و این مفهوم را به دنبال دارد که در این مقام، خداوند

۱. و یهودیان و ترسایان گفتند: «ما پسران خدا و دوستان او هستیم». بگو: «پس چرا شما را به [کیفر] گناهاتان عذاب می‌کند؟ [نه، بلکه شما] بشرید از جمله کسانی که آفریده است. هر که را بخواهد می‌آمزد و هر که را بخواهد عذاب می‌کند و فرمانروایی آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن دو می‌باشد از آن خداست و بازگشت [همه] به سوی اوست».
۲. مگر ندانسته‌ای که فرمانروایی آسمان‌ها و زمین از آن خداست. هر که را بخواهد عذاب می‌کند و هر که را بخواهد می‌بخشد و خدا بر هر چیزی تواناست؟

از در خشم و غضب و تهدید به مجازات وارد شده است. جای این سؤال است که چرا نظم رایج این جمله در آیه ۴۰ سوره مائده رعایت نشده است؟

تحلیل بافت آیات

طبق آنچه که بیان شد، در آیه ۱۸ ساختار جمله مطابق اصل است؛ چرا که بر اساس آیات و روایات، رحمت الهی بر غضب و عذاب او مقدم است و لذا این ساختار نیازمند دلیل دیگری نیست. ولی برای فهمیدن دلیل عوض شدن این نظم در آیه ۴۰ لازم است که بافت آیات قبلی این آیه را بررسی کنیم. با نگاهی به آیات قبلی این آیه متوجه می‌شویم که بافت کلی این آیات بیان مجازات‌های دنیوی محاربان، راهزنان و سارقان است: ﴿مَنْ أَجَلْ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا...﴾ *أَمَّا جَزَاؤُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لِمَ هُمْ خَرَوْا فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (مائده/ ۳۲-۳۳) یا ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (مائده/ ۳۸) و مقام اقتضا می‌کند که در این موارد باید با شدت و خشونت رفتار کرد و از همین روست که مناسب با این شرایط، غضب و عذاب الهی مقدم بر غفران و بخشش او ذکر می‌گردد. بنابراین مقدم شدن عذاب بر بخشش در این آیه، این تلویح را به دنبال دارد که خداوند در مورد این گناهان که منجر به فساد در زمین و ناامنی اجتماعی می‌گردد، مسامحه و بخشش نمی‌کند؛ چرا که گناهی بزرگ محسوب می‌شوند. این امکان نیز وجود دارد که چون گناهان ذکر شده از جمله جرم‌های دارای حد و مجازات دنیوی است، با تقدیم عذاب بر مغفرت بر این نکته تأکید شده که مجازات آن‌ها و اجرای حد بر آن‌ها اولویت داشته و نباید با ترحم و عطف با آن‌ها برخورد شود. احتمال دیگر این است که چون در آیه قبل، ابتدا قطع دست سارق ذکر شد و سپس غفران الهی در صورت توبه بیان شد، از باب رعایت نظم در سخن، عذاب بر مغفرت سبقت گرفته است و احتمال سوم نیز این است که از «یعدَّب من یشاء» عذاب دنیوی، یعنی همان قطع دست اراده شده و چون این عذاب دنیوی و مقدم است، ابتدا ذکر شده است (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۲۶/۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۶۳۲).

نتیجه‌گیری

در بررسی آیات مشابه فوق با رویکرد زبان‌شناختی و بر اساس معانی ضمنی استخراج‌شده در نتیجه تخطی از اصول همکاری گرایس، این نتایج کسب گردید:

بر اساس اصل کمیت، هر گونه زیادی و نقصان، حذف و اضافه، افراد و جمع و ساختارهای عددی در آیات مشابه را می‌توان بر اراده کردن مفهومی فراتر از معنای ظاهری و اولیة آیه حمل نمود. این معنای ضمنی می‌تواند با کمک بافت کلی آیه و نشانه‌های درون‌زبانی، موجب فهم جدید و استنباط مقصود نهایی از آیه گردد.

لازمه رعایت اصل ربط که از مهم‌ترین اصول همکاری گرایس است، وجود انسجام و ربط منطقی میان گفته‌ها در یک مکالمه یا مرتبط بودن بخش‌های یک گفته با هدف کلی سخن است. بر این اساس، به منظور ایجاد انسجام و ارتباط منطقی میان پایانه‌ها و فواصل آیات به ظاهر غیر مرتبط و همچنین مرتبط کردن جملات معترضه با هدف کلی یک آیه، معانی ضمنی و تلویحی زیبایی قابل استنباط هستند که این معانی ضمنی در آیات مشابه، به ترسیم تفاوت معنایی این آیات کمک می‌کنند.

اصل شیوة بیان، بر ایجاز‌گویی، رعایت نظم و پرهیز از ابهام و ابهام تأکید دارد. در قرآن کریم در موارد متعدد، از این اصول برای بیان مفاهیمی ضمنی نظیر تأکید، کنایه و استعاره استفاده شده است. در آیات مشابه قرآن کریم نیز عدم رعایت موارد فوق موجب استنباط معانی ضمنی و در نتیجه کشف تفاوت‌های معنایی این آیات می‌گردد.

کتاب‌شناسی

۱. آقاگل زاده، فردوس، فرهنگ توصیفی تحلیل گفتمان و کاربردشناسی، تهران، علمی، ۱۳۹۲ ش.
۲. بابایی، علی اکبر، غلامعلی عزیزی کیا و مجتبی روحانی راد، روش‌شناسی تفسیر قرآن، زیر نظر محمود رجبی، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۸۷ ش.
۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۴. حسن، عباس، النحو الوافی، قاهره، دار المعارف، بی تا.
۵. حسینی آلوسی، شهاب‌الدین سید محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۶. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۷. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۸. سامرائی، فاضل صالح، التعمیر القرآنی، عمان، دار عمار، ۱۴۲۳ ق.
۹. سعیدی، غلامعباس، «بررسی زبان‌شناختی تناسب آیات بر پایه اصل همکاری گرایس»، آموزه‌های قرآنی، شماره ۱۵، ۱۳۹۱ ش.
۱۰. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، معترك الاقران فی اعجاز القرآن، بیروت، دار الفکر العربی، ۱۴۱۷ ق.
۱۱. صفوی، کوروش، معنی‌شناسی کاربردی، تهران، همشهری، ۱۳۸۲ ش.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان لعلوم القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۴. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، نور الثقلین، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۱۵. غرناطی، احمد بن ابراهیم، ملاک التأویل القاطع بذوی الالحاد و التعطیل فی توجیه المتشابه اللفظ من آی التنزیل، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۱۶. قائمی‌نیا، علیرضا، بیولوژی نص، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۱۷. کرمانی، برهان‌الدین محمود بن حمزه بن نصر، البرهان فی توجیه متشابه القرآن لما فیہ من الحجج و البیان، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۶ ق.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ ش.
۱۹. مطعنی، عبدالعظیم ابراهیم محمد، خصائل التعمیر القرآنی و سماته البلاغیه، قاهره، مکتبه وهبه، ۱۹۹۲ م.
۲۰. یول، جورج، کاربردشناسی زبان، ترجمه محمد عموزاده و منوچهر توانگر، تهران، سمت، ۱۳۹۱ ش.
21. Greenal, A. K., "Maxims & Flouting", in: *Encyclopedia of Language & Linguistics*, 2nd Edition, Editor-in-chief: Keith Brown, Elsevier Ltd., 2006.
22. Grice, H. Paul, "Logic and Conversation", in: *Syntax and Semantics*, Vol. 3, Speech Acts, Edited by: Peter Cole & Jerry L. Morgan, New York, Academic Press, 1975.
23. Horn, Laurence R. & Gregory Ward, *The Handbook of Pragmatics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004.
24. Korta, Kepa & John Perry, "Pragmatics", Edited by: Edward N. Zalta, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, 2011.

25. Leech, Geoffrey N., *Principles of Pragmatics*, London, Longman, 1983.
26. Levinson, Stephen C., *Pragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
27. Meibauer, Jorg, "Implicature", in: *Encyclopedia of Language & Linguistics*, 2nd Edition, Editor-in-chief: Keith Brown, Elsevier Ltd., 2006.
28. Sperber, Dan & Wilson Deirdre, *Relevance: Communication and Cognition*, Oxford, Blackwell, 1995.
29. Wayne, Davis, "Implicature", Edited by: Edward N. Zalta, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2014 Edition, Available at: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/implicature/>>.

معناشناسی لفظ «نساء»

در آیه ۶۱ سوره آل عمران*

□ سیدحسین سیدموسوی^۱

چکیده

در اینکه مقصود از نساء در آیه ۶۱ سوره آل عمران (آیه مباهله) چه کسی است، بین مفسران اختلاف است. عده‌ای بر این باورند که مصداق آن همسران رسول الله ﷺ می‌باشند، ولی شیعه به اتفاق و بسیاری از مفسران اهل سنت بر این باورند که مصداق نساء در آیه، حضرت زهرا (علیها السلام) است. سؤال اساسی این جستار آن است که آیا واژه نساء درباره دختران کاربرد دارد یا نه؟ این پژوهش با بررسی کلمات لغت‌شناسان عرب و آیات قرآن و روایات اسلامی و متون ادبی به این نتیجه رسیده است که کاربرد نساء در لغت عرب برای دختران، رایج است و پیامبر ﷺ در مقام مباهله به وظیفه خود عمل کرده است، نه اینکه بر خلاف مفاد آیه در مقام فضیلت‌تراشی برای دخترش باشد.

واژگان کلیدی: نساء، حضرت زهرا (علیها السلام)، همسران رسول الله ﷺ، آیه مباهله،

پیامبر ﷺ.

تعریف مسئله

یکی از آیاتی که دلالت بر فضیلت اهل البیت علیهم السلام بر امت اسلامی دارد آیه مباهله است. شیعه به اتفاق و بسیاری از مفسران اهل سنت بر این باورند که مقصود از نساء در آیه، حضرت زهرا علیها السلام است. (در شأن نزول منابع ارائه می شود.) عده ای بر این باورند که کلمه نساء درباره دختر به کار نمی رود؛ بنابراین باید مقصود از نساء، همسران رسول خدا صلی الله علیه و آله باشند و اگر پیامبر در مقام مباهله دخترش را آورده، در مقام فضیلت تراشی برای او بوده است. آیا پیامبر صلی الله علیه و آله می توانست به جای حضرت فاطمه علیها السلام یکی از زنان خود را به مباهله ببرد؟ سؤال اساسی این پژوهش آن است که آیا واژه نساء در لغت عرب و قرآن و حدیث درباره دختران کاربرد دارد یا نه؟

هرچند مفسران شیعه در تأیید انحصار لفظ نساء به حضرت فاطمه علیها السلام، از شأن نزول بهره گرفته اند، در پی آنیم تا از روش واژه شناسی این انحصار را تبیین کنیم. واضح است که با روشن شدن معنای لفظ نساء در آیه، مراد از آن نیز از طریق بررسی معنایی روشن می شود و آنچه پیامبر صلی الله علیه و آله انجام داده است، آن را تأیید می نماید.

آیه مباهله

﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْهَلْ فَجَحَلْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ (آل عمران / ۶۱)؛ هر گاه بعد از علم و دانشی که [درباره مسیح] به تو رسیده، [باز] کسانی با تو به محاجه و ستیز برخیزند، به آنها بگو: بیایید ما پسران خود را دعوت کنیم، شما هم پسران خود را، ما دختران خویش را دعوت نماییم، شما هم دختران خود را، ما نفوس خود را بخوانیم، شما هم نفوس خود را. آنگاه مباهله کنیم و لعنت خدا را بر دروغ گویان قرار دهیم.

معنای مباهله

«مباهله» در اصل از ماده «بَهَل» به معنای رها کردن و قید و بند را از چیزی برداشتن است و به همین جهت هنگامی که حیوانی را به حال خود واگذارند و پستانش را در کیسه قرار ندهند تا نوزادش بتواند به آزادی شیر بنوشد، به آن «باهل» می گویند و

«ابتهاال» در دعا به معنای تضرع و واگذاری کار به خداست.

مباهله به معنای یکدیگر را لعن و نفرین کردن آمده است (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۶۴۳/۴ و ۲۱۹۶/۶) و با ملاحظه همچون مترادف استعمال شده است.

معنای مباهله این است که در هنگام اختلاف گرد هم می‌آیند و می‌گویند که لعنت خداوند بر ستمگر از ما (زمخشری، ۱۴۱۷: ۱۲۵/۱؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۱۶۷/۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷۲/۱۱).

از نظر مفهوم متداول که از آیه ۶۱ سوره آل عمران گرفته شده، به معنای نفرین کردن دو نفر به یکدیگر است؛ بدین ترتیب که افراد گفتگوکننده درباره یک مسئله مهم مذهبی در یک جا جمع شوند و به درگاه خدا تضرع کنند و از او بخواهند که دروغ‌گو را رسوا و مجازات کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۹۵؛ ۱۳۷۴: ۵۷۸/۲).

صاحب مجمع البحرین در چگونگی مباهله می‌نویسد:

در مباهله انگشتان را در انگشتان طرف مقابل گذاشته و می‌گویی: ای خدای آسمان‌ها و زمین‌های هفت گانه و ای پروردگار عرش عظیم، اگر فلانی حق را انکار می‌کند و به آن کافر می‌شود، بر او آسیبی حساب شده از آسمان و عذابی دردناک فرود آور. زمان آن بین طلوع فجر و طلوع خورشید است (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۲۷/۵).

شان نزول آیه

مباحث مختلفی از سوی متکلمان مسلمان و مفسران و محدثان در خصوص این آیه و این واقعه مطرح شده است. هرچند افرادی چون زمخشری در تفسیر خود، این آیه را هم مربوط به فضایل اهل بیت و هم دلیلی بر حقانیت پیامبر اسلام ﷺ نسبت به مسیحیان دانسته‌اند (۱۴۰۷: ۳۶۹/۱).

درباره شان نزول این آیه، روایات فراوانی از سوی شیعه و سنی مطرح شده است که پیامبر ﷺ در جریان مباهله، اهل بیت خود شامل علی ع، حضرت فاطمه ع و حسین ع را با خود همراه کرد (ر.ک: واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۰۸؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۴۷/۸؛ نیشابوری، ۱۴۱۶: ۱۷۸/۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۸/۲-۴۰؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۸۱/۲؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۳۲۹/۲).

فخرالدین رازی در پایان می‌نویسد:

«اعلم أنّ هذه الرواية كالمتمفق على صحتها بين أهل التفسير والحديث»؛ بدان که صحت این روایت بین اهل تفسیر و حدیث مورد اتفاق است.

از ابن عباس و قتاده و حسن نقل شده است که چون پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نصارا را به مباحله دعوت کرد، تا صبح فردا از وی مهلت خواستند و چون به بزرگان خود مراجعه و با آنها مشورت کردند، رئیس آنان گفت که فردا بنگرید اگر محمد با اهل و فرزند خود آمد، از مباحله پرهیزید و اگر با اصحاب خویش آمد، مباحله کنید که کاری از او ساخته نخواهد بود. فردا صبح پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمد در حالی که دست علی عَلِيٌّ را گرفته بود و فاطمه عَلِيَّةٌ در پشت سر حضرت و حسنین عَلِيٌّ وَحُسَيْنٌ در جلو می‌رفتند و نصارا هم به همراه رئیسشان آمدند. چون نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را با این افراد دیدند، از وی خواستند که آنها را معرفی کند. حضرت فرمود: این پسر عم و داماد من و محبوب‌ترین مردم نزد من است و این دو پسر، نوه دختری من و از صلب علی هستند و این زن، فاطمه دختر من و عزیزترین مردم نزد من است. سپس پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پیش رفت و بر دو زانو نشست. ابوحارثه رئیس نصارا گفت: به خدا قسم که این مرد مثل انبیا نشسته است. بنابراین به مباحله تن ندادند. «سید» که بزرگ نصارا بود، گفت: ای ابوحارثه! جلو برو و مباحله کن. وی جواب داد: به خدا قسم که مباحله نمی‌کنم؛ زیرا او را بر مباحله پرجرئت می‌بینم و می‌ترسم که راستگو باشد. به خدا در صورت مباحله، هیچ نیرویی برای ما نخواهد ماند و در همه جهان یک نصرانی زنده نخواهد ماند. آنگاه رئیس نصارا به پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ گفت: ای ابوالقاسم! ما مباحله نمی‌کنیم، لکن حاضر به مصالحه هستیم. با ما مصالحه کن. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با آنها به دو هزار حله، هر حله‌ای به قیمت چهل درهم مصالحه کرد و نیز اینکه سی زره و سی نیزه و سی اسب عاریه دهند که اگر در یمن آشوب و جنگی پیش آمد، مسلمانان به کار برند و حضرت ضمانت فرمود که آنها را سالم برگرداند (طبرسی، ۱۳۶۰: ۱۰۰/۴؛ نیز ر.ک: حاکم حسکانی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱/۱۵۵-۱۶۸؛ واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۰۷-۱۰۸؛ کوفی، ۱۴۱۰: ۸۶-۹۰؛ ابن مردویه اصفهانی، ۱۴۲۴: ۲۲۶-۲۲۸؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱/۳۴۷-۳۵۰؛ حسینی بحرانی، ۱۴۱۶: ۱/۶۳۹؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۱۷۵-۱۷۷؛ طبری، ۱۴۱۲: ۳/۲۱۲-۲۱۳؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ۱۰/۶؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵: ۱۲/۲۶۷؛ ابن حمدون، ۱۴۱۷: ۷/۱۵۸).

تردید در شأن نزول

برخی مفسران ضمن تردید در شأن نزول این آیه، در خصوص سه کلمه «أبناء»، «نساء» و «أنفس» و مصادیق آن‌ها سؤالاتی را مطرح کرده‌اند. رشید رضا در تفسیرش در خصوص این الفاظ گفته است که عرب لفظ أبناء را به معنای جمع پسران و لفظ نساء را برای جمع همسران و نیز أنفس را برای گروهی از انسان‌ها به کار می‌برد. بنابراین امکان ندارد که این الفاظ بر مصادیق مورد ادعای شیعه، یعنی حسنین عليهما السلام و فاطمه عليها السلام و علی عليه السلام تطبیق شوند (۱۹۹۰: ۳/۳۲۳).

علامه طباطبایی در بحث روایی از منابع مختلف شیعی و اهل سنت، روایاتی را مطرح می‌کند که واقعه مباحثه را آن‌چنان که گفتیم حکایت می‌کند. ایشان از تفسیر القمی، عیون اخبار الرضا عليه السلام و... و تفسیر الثعلبی، صحیح مسلم، حلیة الاولیاء، الدر المنثور، الدلائل بیهقی و... مستندات خود را ارائه می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۲۳۵-۲۴۴). این آیه می‌تواند از جهات گوناگون زیر بحث و بررسی شود:

۱. شأن نزول،

۲. بررسی کلمات أبناء، نساء و أنفس و تطبیق آن با شأن نزول مورد ادعای شیعه و

مفسران اهل سنت،

۳. بحث لغوی و بررسی معنایی الفاظ.

علامه در پایان تفسیر این آیه (همان: ۳/۲۳۵)، به نقل کلام رشید رضا در تفسیر المنار بدون ذکر نام نویسنده و تفسیر می‌پردازد و به تفصیل ایرادات وی را مطرح و نقد می‌کند. ایشان در ابتدا می‌نویسد: «از شگفتی‌های کلام چیزی است که یکی از مفسران گفته است...». چکیده اشکالات و پاسخ علامه چنین است:

۱. مصادر همه این روایات علمای شیعه‌اند و همه می‌دانیم که منظور شیعه از این

عمل چه بوده است.

۲. کلمه «نساءنا» جمع است و هیچ فرد عربی این کلمه را بر یک زن اطلاق

نمی‌کند؛ آن هم زنی که دختر خود گوینده باشد، آن هم گوینده‌ای که خود زنان متعدد دارد. از این بعیدتر اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از کلمه «أنفسنا» که آن نیز جمع است،

علی علیه السلام را قصد کرده باشد. بنابراین آیه شریفه در خصوص داستان خاصی به نام مباحله با اهل نجران نازل نشده است.

۳. اینکه خدای تعالی فرمود: ﴿نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ...﴾ دو احتمال دارد که به هیچ یک از آن دو، اشکالی که به شیعه وارد است، وارد نمی‌شود: نخست اینکه هر یک از دو طرف، زنان و فرزندان طرف مقابل را نفرین کنند؛ مثلاً ما مسلمانان زنان و فرزندان شما مسیحیان را نفرین کنیم و شما مسیحیان زنان و فرزندان ما را نفرین کنید. دوم اینکه هر طایفه‌ای زنان و فرزندان خود را نفرین کند؛ ما مسلمانان زنان و فرزندان خود را و شما مسیحیان زنان و فرزندان خود را نفرین کنید. همان طور که گفتیم هیچ اشکالی به این دو وجه وارد نیست. هر اشکالی که هست به نظریه شیعه وارد است که شأن نزول آیه و مراد از «أنفس»، «نساء» و «أبناء» را عده‌ای خاص می‌داند.

پاسخ علامه طباطبایی

۱. روایات یکی دو تا و سه تا نیست تا بگویید که اهل حدیث بر جعل آن توطئه کرده‌اند. اگر به خود جرئت داده، شیعه را متهم به جعل روایاتی می‌کنید که صاحبان جوامع حدیث آن را در جوامع خود آورده‌اند، آیا می‌توانید صحیح مسلم، سنن الترمذی و کتب تاریخ را هم جعلی بدانید؟

۲. گویا این معنا را از بعضی روایات، مانند روایت جابر که گفته: «نساءنا» فاطمه علیها السلام و «أنفسنا وأنفسکم» رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و علی علیه السلام... است، فهمیده است. ولی کوتاهی از فهم خود مفسر است؛ چون روایت نمی‌خواهد بگوید که «نساءنا» به معنای فاطمه علیها السلام و «أنفسنا» به معنای علی علیه السلام می‌باشد و یا مراد از اولی فاطمه علیها السلام و از دومی علی علیه السلام است، بلکه منظورش این است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در مقام امتثال این فرمان، از «أنفسنا» به غیر از علی علیه السلام و از «نساءنا» به جز فاطمه علیها السلام و از «أبناءنا» به جز حسنین علیهما السلام را نیاورد. این نشان می‌دهد که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برای کلمه اول جز علی علیه السلام، برای کلمه دوم جز فاطمه علیها السلام و برای کلمه سوم جز حسنین علیهما السلام مصداقی نیافت.

۳. معنای عجیبی که این مفسر برای آیه بیان کرده، باعث شده که روایات داستان مباحله را با همه کثرتش طرد کند و به راویانش و هر کسی که آن روایات را قبول کرده،

بد و بیراه بگویند و تهمت بزنند، با اینکه مشغول نوشتن تفسیر برای کلام خدا بوده است! حال باید از ایشان پرسید این اجتماعی که خدای تعالی به آن دعوت کرده چه جور جمع شدنی است؟ آیا جمع شدن همه مؤمنان با همه نصراست؟ یعنی تمام کسانی که روز نزول این آیه که به قول بعضی از مورخان، سال نهم هجرت و به قول بعضی دیگر، سال دهم هجرت بوده، ... مسلمان و مسیحی بودند؟ چنین گردآوردنی جزء محالات عادی است، یا اینکه منظور از این فرمان، اجتماع مسلمانان و نصارای مدینه و اطراف آن از قبیل نجرانیان و اطرافیان ایشان است؟ اگر آیه شریفه دستور جمع‌آوری چنین جمعیتی را داده باشد، گو اینکه محذور این تکلیف کمتر از تکلیف قبلی، و شناخت و نامعقولی اش سبک‌تر است. ولی از نظر قابل امتثال نبودن، دست کمی از آن ندارد. آن روز چه کسی می‌توانسته همه اهل مدینه و نجران و سایر نقاط مسیحی‌نشین در شبه جزیره را یک‌جا جمع کند؟

بنابراین در آیه شریفه تنها یک وجه است و آن اینکه «هر یک اهل خود را بخواند و به جان اهل خود نفرین کند». اما وجه اول که «هر یک اهل دیگری را بخواند»، با ظاهر آیه منطبق نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳/۳۷۲-۳۸۵).

نقدی در جهت تکمیل استدلال

همچنان که ملاحظه می‌شود، علامه طباطبایی هیچ اشاره‌ای به بحث معناشناسی لغوی لفظ نساء در آیات قرآن نکرده است. هرچند استدلال ایشان درست است به نظر می‌رسد که از طریق معناشناسی بتوان پاسخ دیگری به شبهات داد.

این اشکال به طور جدی مطرح است که آیا پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت به تفسیر آیه، طرفداری و جانبداری کرده و از میان زنان اطراف خود که در ظاهر مورد خطاب آیه‌اند، به دخترش اکتفا نموده است تا نعوذ بالله برای او و همسر و فرزندانش فضیلتی کسب کند یا خیر، پیامبر غیر از این نمی‌توانسته کار دیگری انجام دهد؟

سؤال این است که آیا لفظ نساء به معنای زن دارای همسر است یا به معنای جنس مؤنث، اعم از ازدواج کرده و باکره است و یا اینکه به معنای دختر می‌باشد. پر واضح است که اگر به معنای دختر باشد، اعم از این است که هنوز در خانه پدری است و

ازدواج نکرده و یا اینکه در خانه همسر خود است و دارای فرزندان است. چنان که ملاحظه می‌شود، نه علامه طباطبایی و نه رشید رضا هیچ یک به کاربردهای مختلف لفظ نساء به ویژه در آیاتی که این لفظ در کنار ابناء آمده است دقت نکرده‌اند. شگفتی بیشتر در خصوص رشید رضاست که چگونه یک عرب‌زبان متوجه این نکته نشده است. ایشان می‌توانست با اندکی دقت در این کاربردها به پاسخ اشکال مطرح شده برسد.

برای پاسخ گویی به این شبهه، ابتدا به معنای لفظ نساء می‌پردازیم، سپس مصادیق و کاربردهای آن را در قرآن پی می‌گیریم.

«نساء» در لغت

لفظ نساء معنای جمع دارد، بی‌آنکه با مفرد خود مرتبط باشد. نساء جمع مرأه است، مثل لفظ قوم که جمع مرء است. موارد دیگری نیز وجود دارد که لفظ جمع از غیر لفظ مفرد می‌آید و دارای مفرد نیست؛ مثل ابل جمع ناقة و بعیر، اولئک جمع ذلک، قوم جمع مرء، نساء و نسوان و نسون جمع مرأه، که از غیر لفظ مفرد خود هستند. برخی معتقدند که این لفظ غیر عربی بوده و از زبان‌های آران‌ی و عبری گرفته شده است. بنابراین تحقیق در خصوص لفظ مفرد آن را باید در آن زبان‌ها جست (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۰۳/۷؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۵۷/۱۳؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۲۵۰۸/۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۰۴؛ ابن سیده، ۱۴۲۱: ۶۱۵/۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۲۱/۱۵؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۶۰۴/۲؛ فیروزآبادی، بی‌تا: ۴۵۵/۴؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴۱۵/۱؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۳۷/۲۰؛ موسی و صعیدی، ۱۴۱۰: ۳۲۲/۱؛ مصطفوی، بی‌تا: ۱۱۱/۱۲).

بدین ترتیب لفظ نساء هرچند معنای جمع دارد، لفظ مفردی برای آن در میان اعراب وجود ندارد.

«نساء» در قرآن

کلمه نساء در قرآن، ۵۷ بار به صورت‌های النساء، لنساء، نساء، نسائکم، نسائهم، نسائهن و ۲ بار نیز به صورت نسوة آمده است. با توجه به کاربردهای آن در قرآن

می‌توان آن را در ۳ معنای مختلف در آیات یافت:

۱. به معنای دختر: هر جا نساء در کنار ابن و أبناء آمده، به معنای دختر است. قرآن خطاب به بنی اسرائیل می‌فرماید: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا كُرْمًا مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّجُونَ أَبْنَاءَ كُرْمٍ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَهُمْ فِي ذَلِكَ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ (بقره / ۴۹)؛ و به یاد آورید آن زمان که شما را از چنگال فرعونیان رهایی بخشیدیم که همواره شما را به بدترین صورت آزار می‌دادند؛ پسران شما را سر می‌بریدند و دختران شما را زنده نگه می‌داشتند. این‌ها گرفتاری بزرگی از طرف پروردگارتان برای شما بود.

همچنین است آیات ذیل:

- ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مِطَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرِبَاعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحٍ أَوْ مَمْلُوكَاتٍ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ (نساء / ۳)؛ و اگر در اجرای عدالت میان دختران یتیم بی‌مناکید، هر چه از دختران را که مورد پسند شما قرار گرفت، دو دو، سه سه، چهار چهار، به زنی گیرید. پس اگر بیم دارید که به عدالت رفتار نکنید، به یک زن آزاد یا به آنچه از کنیزان مالک شده‌اید، اکتفا کنید. این خودداری بهتر است تا به ستم گرایید و بیهوده عیال‌وار گردید.

- ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُسُو قَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذُرْكُمُ الْأَهْلِكَ قَالَ سَتَقْتُلُنَا يَا مُوسَىٰ وَتُسْحَىٰ نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ (اعراف / ۱۲۷)؛ و سران قوم فرعون گفتند: آیا موسی و قومش را رها می‌کنی تا در این سرزمین فساد کنند و موسی تو و خدایانت را رها کند؟ فرعون گفت: به زودی پسرانشان را می‌کشیم و دخترانشان را زنده نگاه می‌داریم و ما بر آنان مسلطیم.

- ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا كُرْمًا مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يَقْتُلُونَ أَبْنَاءَ كُرْمٍ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَهُمْ فِي ذَلِكَ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ (اعراف / ۱۴۱)؛ و یاد کن هنگامی را که شما را از فرعونیان نجات دادیم که شما را سخت شکنجه می‌کردند، پسرانتان را می‌کشیدند و دخترانتان را زنده باقی می‌گذاشتند و در این امر برای شما گرفتاری بزرگی از جانب پروردگارتان بود.

- ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيَدُبِّجُونَ أَبْنَاءَ كُرْمٍ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَهُمْ فِي ذَلِكَ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ (ابراهیم / ۶)؛ و به خاطر بیاور هنگامی را که موسی به قوم خود گفت: نعمت خدا را بر خود به یاد آورید، آنگاه که شما را از

فرعونیان رهانید؛ همانان که بر شما عذاب سخت روا می‌داشتند و پسرانتان را سر می‌بریدند و دخترانتان را زنده می‌گذاشتند و در این امر برای شما از جانب پروردگارتان گرفتاری بزرگ بود.

- ﴿فَلَمَّا جَاءَهُم بِالْحَقِّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا اقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ وَاسْتَحْيُوا نِسَاءَهُمْ وَمَا كَيْدُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ (غافر/ ۲۵)؛ پس وقتی موسی علیه السلام حقیقت را از جانب ما برای آنان آورد، گفتند: پسران کسانی را که با او ایمان آورده‌اند بکشید و دخترانشان را زنده بگذارید. ولی نیرنگ کافران جز در گمراهی نیست.

- ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُدْعِيَ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (قصص/ ۴)؛ فرعون در سرزمین مصر سر برافراشت و مردم آن را طبقه طبقه ساخت. طبقه‌ای از آنان را زبون می‌داشت، پسرانشان را سر می‌برید و دخترانشان را زنده بر جای می‌گذاشت. همانا وی از مفسدان بود.

نکته مهمی که با توجه به آیات فوق (جز آیه ۳ سوره نساء) جلب نظر می‌کند این است که در کنار لفظ نساء، لفظ أبناء آمده است. پس می‌توان نتیجه گرفت که هر جا نساء در کنار أبناء آمده، به معنای دختر است. بدیهی است که فرعون دستور داده بود هر فرزندی که به دنیا می‌آید در صورتی که پسر است او را بکشند و اگر دختر است او را زنده نگه دارند تا پیش‌بینی کاهنان مصر در مورد ظهور موسی به حقیقت نپیوندد و نیز از ایجاد نیروی جنگی طرفدار حضرت موسی علیه السلام ممانعت نماید.

۲. به معنای زن و همسر (کسی که به عنوان همسر یک مرد مورد توجه قرار می‌گیرد) مانند: ﴿وَسَأَلُونَكَ عَنِ الْمُحِضِّ قُلْ هُوَ ذِي فَاَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِضِّ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (بقره/ ۲۲۲)؛ و از تو درباره خون حیض سؤال می‌کنند. بگو: چیز زیانبار و آلوده‌ای است از این رو در حالت قاعدگی از آنان کناره‌گیری کنید و با آنها نزدیکی ننماید تا پاک شوند و هنگامی که پاک شدند، از طریقی که خدا به شما فرمان داده، با آنها آمیزش کنید. خداوند توبه‌کنندگان را دوست دارد و پاکان را [نیز] دوست دارد.

آیات دیگری که لفظ نساء در آنها به معنای زن و همسر مرد مطرح است، عبارت‌اند از: بقره/ ۱۸۷، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۳۱-۲۳۲ و ۲۳۵-۲۳۶؛ نساء/ ۴، ۱۹، ۲۲-۲۴، ۳۴.

۴۳ و ۱۲۹؛ مائده / ۶؛ یوسف / ۳۰ و ۵۰؛ احزاب / ۳۰ و ۳۲؛ مجادله / ۲-۳؛ طلاق / ۱ و ۴.
 ۳. به معنای زن و جنس مؤنث، اعم از اینکه دختر باشد و یا همسر یک مرد؛ مانند:
 - ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً
 وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (نساء / ۱)؛ ای مردم! از پروردگارتان
 بترسید؛ همان کسی که همه شما را از یک انسان آفرید و همسر او را [نیز] از جنس او
 خلق کرد و از آن دو، مردان و زنان فراوانی [بر روی زمین] منتشر ساخت. از خدایی
 پرهیزید که [به عظمت او معترفید و] هنگامی که چیزی از یکدیگر می خواهید، نام او
 را می برید و از [قطع رابطه با] خویشاوندان خود پرهیز کنید؛ زیرا خداوند، مراقب
 شماست.

- ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ
 وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَ حُسْنِ الْمَالِ﴾ (آل عمران / ۱۴)؛ محبت امور مادی،
 اعم از زنان و فرزندان و اموال هنگفت از طلا و نقره و اسب های ممتاز و چارپایان و
 زراعت، در نظر مردم جلوه داده شده است. اینها سرمایه زندگی پست [مادی] است و
 سرانجام نیک، نزد خداست.

آیات دیگری که لفظ نساء در آنها به معنای جنس مؤنث است، اعم از اینکه دختر
 باشد یا زن شوهردار یا زن بیوه، عبارت اند از: آل عمران / ۴۲؛ نساء / ۱، ۷، ۱۱، ۱۵، ۳۲،
 ۷۵، ۹۸، ۱۲۷ و ۱۷۶؛ اعراف / ۸۱؛ نور / ۳۱ و ۶۰؛ نمل / ۵۵؛ احزاب / ۵۲، ۵۵ و ۵۹؛
 فتح / ۲۵؛ حجرات / ۱۱.

اینک با توجه به آیات فوق، به آیه مباهله بازمی گردیم و آن را دوباره مرور می کنیم.
 با توجه به اینکه در این آیه، لفظ نساء در کنار لفظ أبناء آمده است، مصداق لفظ نساء
 دختر می شود. در واقع پیامبر ﷺ طبق دستور الهی عمل کرده و نمی توانسته است
 کسی غیر از حضرت فاطمه عليها السلام را به همراه خود بیاورد. اگر پیامبر صلی الله علیه و آله یکی از همسران
 خود را می آورد، بر خلاف دستور الهی عمل کرده بود و مستحق عتاب و سرزنش
 می شد. بنابراین پیامبر صلی الله علیه و آله توجه ویژه ای به خانواده خود نداشته و برای دخترش
 فضیلت تراشی نکرده است.

لفظ «نساء» در متون ادبی

پس از روشن شدن معنای نساء در آیات قرآن، نوبت بررسی متون ادبی است تا روشن شود که آیا لفظ نساء در این متون نیز به معنای دختر آمده است؟ مواردی که تأییدکننده است عبارت است از:

۱. ابن عساکر درباره ازدواج پیامبر ﷺ با حضرت خدیجه رضی الله عنها و فرزندان که برای آن حضرت آورد، نقل می‌کند که حضرت خدیجه سه پسر و سه دختر به نام‌های ام کلثوم، رقیه و فاطمه آورد. وی برای دختران از لفظ «نساء» استفاده کرده است: *وولدت له من النساء: رقیة وأم کلثوم وفاطمة... (۱۴۱۵: ۱۷۲/۳)*.

۲. ابوالفرج اصفهانی می‌گوید: زنی از قبیله قیس بن ثعلبه نزد ابوالنجم (شاعر) آمد و به او گفت: دختری دارم که دو سال است از سن ازدواج او گذشته است و او از زیباترین دختران و بلندقدترین ایشان است، ولی تا کنون خواستگاری نداشته است. اگر او را در شعری یاد کنی، ازدواج می‌کند.
متن عبارت وی چنین است:
... وهي من أجمل النساء وأمدهنّ قامة... (۱۴۱۵: ۳۵۱/۱۰).

۳. ابن انباری ضرب‌المثلی را می‌آورد که: «لن تعدم الحسناء ذاماً» (زیبارویی هرگز با نکوهش از بین نمی‌رود) و می‌گوید اولین کسی که این ضرب‌المثل را به زبان آورد حبیبی دختر مالک بن عمرو عدوانی، از زیباترین دختران عرب بود. مالک بن غسان وقتی آوازه زیبایی او را شنید، او را از پدرش خواستگاری کرد:
أول من تكلم بهذا المثل حبيب بنت مالك بن عمرو العدوانية وكانت من أجمل النساء، فسمع بجمالها مالك بن غسان، فخطبها إلى أبيها (ابن انباری، ۱۴۲۴: ۳۹۵).

۳. ثعالبی (م. ۴۲۹ ق.). باب چهل و سوم کتاب *الظرائف واللائائف* را به مدح دختران اختصاص داده و مواردی از استعمال لفظ نساء به معنای دختر را به شرح ذیل آورده است:

الف) معن بن اوس المزنی از شاعران مخضرم (م. ۶۴ ق.) می‌گوید:

رأيت رجالاً يكرهون بناتهم
وفيهنّ والأيام يفتكن بالفتى
وفيهنّ لا تكذب نساء صوالح
خوادم لا يملننه ونوائح^۱

(ثعالبي، ۱۴۲۷: ۲۵۸/۱)

ب) صاحب بن عبّاد (۳۲۶-۳۸۵ ق.) وزير معروف آل بويه، در تهنيّت به دختردار شدن دوستش به وي مي نويسد:

أهلاً وسهلاً بعقيلة النساء وأمّ الأبناء وجمالة الأصهار وأولاد الأَصهار، المَبشّرة بإخوان
يتناسقون ونجباء يتلاحقون (همو، ۱۴۲۰: ۱۵۶/۱)؛ مقدم دختر گران كاوين را
خوش آمد مي گوييم و گرامي مي داريم دختری را كه به مثابه مادر پسران، آورنده
دامادان و فرزندان پاكيزه و مژده دهنده برادران خوش معشر و نجيبان از پي هم آينده
مي باشد.

سپس به اين شعر متنبّي در رثای مادر سيف الدوله استشهدا مي كند:

ولو كان النساء كمثل هذى
وما التأنيث لاسم الشمس عيب
لفضّلت النساء على الرجال
ولا التذكير فخر للهلال^۲

(همو، ۱۴۲۷: ۲۶۰/۱)

چنان كه ملاحظه مي شود، در اين متون لفظ نساء به معنای دختر آمده است. شايان ذكر است كه لفظ نساء هرچند طبق نظر لغت شناسان براي جمع به كار مي رود، براي مفرد نيز کاربرد دارد.

رابطه مرد با همسر و فرزندان

در تأييد اين امر كه خداوند در آيه مباهله، طرفين را به آوردن فرزندان و نه همسران دعوت فرموده، بايد گفت كه رابطه فرزندان با پدر و مادر بسيار مهم تر و اساسي تر از رابطه همسران با يكديگر بوده و رابطه اي حقيقي و غير قراردادي است؛ چرا كه فرزندان

۱. مرداني را ديدم كه دخترانشان را نمي خواهند، در حالي كه در ميان ايشان دختران صالح وجود دارد. در اين ميان دختراني هستند كه هنگام سختي روزگار نسبت به جوانان پرستاران باشند و اگر بميرند گريه كنندگان و نوحه كنندگان (ثعالبي، ۱۳۸۵: ۱۴۵).

۲. اگر زنان همانند اين دختر بودند، زنان بر مردان برتری مي يافتند و مؤنث بودن اسم خورشيد، مایه تنگش نيست، همچنان كه مذکر بودن ماه، مایه فخر آن نمي باشد (همان: ۱۴۶-۱۴۷).

از گوشت و خون پدر و مادر به وجود آمده‌اند، نه با اجرای صیغه عقد. بنابراین ارتباط فرزندان با پدر و مادر هیچ‌گاه قطع نمی‌شود و هیچ امری نمی‌تواند بین والدین و فرزندان جدایی افکند؛ به ویژه آنکه فرزندان مادامی که نیازمند باشند، واجب‌النفقة پدر و اجداد پدری، و در صورت فقدان یا عدم قدرت آن‌ها، مادر و... هستند. در حالی که رابطه زوجیت میان همسران، قراردادی قابل فسخ است و مادر می‌تواند پس از طلاق یا فوت مرد، فرزندان را در اختیار پدر یا اجداد پدری قرار دهد و خود زندگی مستقلی را در پیش گیرد. از همین روست که افراد به هنگام قسم خوردن، به جان فرزندانشان سوگند یاد می‌کنند، نه همسرانشان.

بر این اساس، قرآن طرفین مباحله را به آوردن فرزندان اعم از دختر و پسر دعوت می‌کند و خطاب به مسیحیان نجران می‌گوید: شما پسران و دختران خود را بیاورید و ما نیز پسران و دخترانمان را می‌آوریم.

برگردان لفظ «نساء» در برخی ترجمه‌های قرآن

طبرسی در مجمع البیان می‌نویسد: معنای آیه **﴿يَذَّبْحُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَهُمْ﴾** (بقره/ ۴۹) این است که پسران را می‌کشتند و دختران را زنده نگه می‌داشتند تا آن‌ها را به بردگی گیرند و به عنوان برده با آن‌ها ازدواج کنند. وی سپس توضیح می‌دهد که چرا قرآن لفظ بنات را نیاورده است و چنین می‌نویسد:

دختران را به اسمی که حال آن‌ها به آن برمی‌گردد، نامیده است (۱۳۷۲: ۱/۲۲۷).

متأسفانه در ترجمه مجمع البیان دقت کافی نشده و عبارت چنین ترجمه شده است:

فرزندان را کشته و زنان را نگاه می‌داشتند تا خدمتگزاری آنان کنند و کنیز باشند و منظور از «نساء» زنان، اعم از دختر و زن می‌باشد؛ زیرا فرعونیان هر دو دسته را زنده نگاه می‌داشتند (طبرسی، ۱۳۶۰: ۱/۱۶۷).

همچنین لفظ نساء در آیات ذیل، تنها از سوی برخی مترجمان به دختران ترجمه شده است و بقیه به زنان ترجمه کرده‌اند.

آیه ۴۹ سوره بقره: انصاری، دهلوی، نسفی، قرشی در احسن الحدیث، بروجردی، سراج، طاهری، فیض الاسلام: زنان (دختران) / کاویان پور: زنان و دختران / بانو امین در مخزن العرفان: دخترها و زنها.

آیه ۱۲۷ سوره اعراف: قرشی در احسن الحدیث، ترجمه جوامع الجامع طبرسی، سراج، طاهری، کاویان پور، حجتی در گلی از بوستان خدا، مکارم شیرازی، انصاری، دهلوی، نسفی، یاسری: زنان و دخترانشان.

آیه ۱۴۱ سوره اعراف: نسفی، دهلوی، انصاری، کاویان پور: زنان و دختران / طاهری، قرشی در احسن الحدیث، فیض الاسلام: زنان (دختران).

آیه ۶ سوره ابراهیم: قرشی در احسن الحدیث، الهی قمش‌های، بروجردی، ترجمه بیان السعادة گنابادی، بلاغی در حجة التفاسیر، سراج، طاهری، انصاری، دهلوی، میبدی در کشف الاسرار، نوبری، بانو امین در مخزن العرفان، کاویان پور: زنان و دختران / فیض الاسلام: زنان (دختران).

آیه ۲۵ سوره غافر: نسفی، میبدی در کشف الاسرار، دهلوی، ترجمه تفسیر طبری، انصاری، نوبری، سراج، قرشی در احسن الحدیث، بلاغی در حجة التفاسیر، فیض الاسلام: زنان (دختران) / ترجمه بیان السعادة گنابادی: (دختران) و زنان.

آیه ۵ سوره قصص: انصاری، طاهری، بلاغی در حجة التفاسیر، نوبری، ترجمه تفسیر طبری، دهلوی، میبدی در کشف الاسرار، نسفی: زنان دختران / ترجمه بیان السعادة گنابادی: زنان (و دخترانشان را برای کنیزی).

آیه ۶۱ سوره آل عمران: تمامی مترجمان لفظ نساء را به زنان ترجمه کرده‌اند و هیچ‌یک به دختران ترجمه نکرده است.

علی نجار ترجمه پیشنهادی خویش را چنین ارائه کرده است:

زمانی را [به یاد آر] که شما را از آل فرعون رهانیدم که - پیوسته - عذابی سخت بر شما وارد می‌کردند، پسرانتان را می‌کشتند و دخترانتان را [برای کنیزی] زنده نگاه می‌داشتند و در آن آزمونی بزرگ از سوی پروردگارتان بود (۱۳۸۱: ۱۵۴).

به نظر نگارنده نیازی به اضافه کردن [برای کنیزی] نیست.

نتیجه‌گیری

هرچند در اثبات حضور حضرت فاطمه و همسر و فرزندانش علیهم‌السلام در جریان مباحثه از شأن نزول استفاده می‌شود، در عین حال معنانشناسی لفظ «نساء» به تنهایی گویای این است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم باید تنها دخترش را برای مباحثه بیاورد. پس پیامبر طبق دستور عمل کرده است؛ چرا که خداوند در آیه ۶۱ سوره آل عمران می‌فرماید: «به آن‌ها بگو: بیایید ما پسران خود را می‌خوانیم، شما هم پسران خود را، ما دختران خویش را می‌خوانیم، شما هم دختران خود را، ما جان‌های خود را می‌آوریم، شما هم جان‌های خود را، آنگاه مباحثه می‌کنیم و لعنت خدا را بر دروغ‌گویان قرار می‌دهیم».

بنابراین:

۱. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نمی‌توانست غیر از حضرت فاطمه علیها‌السلام را بیاورد و اگر یکی از همسرانش را می‌آورد دستور الهی را اجرا نکرده بود.
۲. حتی اگر شأن نزول را نادیده بگیریم، باز هم لفظ «نساءنا» بر فاطمه علیها‌السلام دلالت دارد.
۳. برخی مترجمان قرآن و مفسران، در ترجمه و تفسیر آیات مربوط به فرعون و کشتن پسران دقت کافی نکرده‌اند. ترجمه صحیح این گونه آیات چنین است: «پسران شما را می‌کشتند و دخترانتان را زنده نگه می‌داشتند».
۴. لفظ «نساء» هم به صورت مفرد کاربرد دارد و هم به صورت جمع، و منحصر کردن آن در جمع خطاست.

کتاب شناسی

۱. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والاثر*، تحقیق و تصحیح محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
۲. ابن انباری، ابوبکر بن محمد بن قاسم، *الزاهر في معاني كلمات الناس*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.
۳. ابن حمدون، محمد بن حسن، *التذکرة الحمدونیه*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۷ ق.
۴. ابن سیده، علی بن اسماعیل، *المحکم و المحيط الاعظم فی اللغة*، تحقیق و تصحیح عبدالحمید هندآوری، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.
۵. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن بن هبة الله شافعی، *تاریخ مدينة دمشق*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
۶. ابن مردویه اصفهانی، ابوبکر احمد بن موسی، *مناقب علی بن ابی طالب*، ما نزل من القرآن فی علی علیه السلام، تحقیق عبدالرزاق محمدحسین حرزالدین، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۴ ق.
۷. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم افریقی مصری، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۸. ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، *کتاب الاغانی*، بیروت، دار احیاء التراث عربی، ۱۴۱۵ ق.
۹. ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
۱۰. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه - مؤسسه البعثه، تهران، بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۱۱. تعالی، ابومنصور عبدالملک بن محمد، *الظرائف و اللطائف و الیواقیت فی بعض المواقیف*، تحقیق و تصحیح ناصر محمدی محمد جاد، قاهره، دار الکتب و الوثائق القومیه، ۱۴۲۷ ق.
۱۲. همو، *تحسین و تقیح ثعالی*، ترجمه محمد بن ابی بکر بن علی کاتب ساوی، تحقیق و تصحیح عارف احمد زغول، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۵ ش.
۱۳. همو، *تیمه الدهر فی محاسن اهل العصر*، تحقیق و تصحیح مفید محمد قمیحه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*، تحقیق و تصحیح احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ ق.
۱۵. حاکم حسکانی نیشابوری، عبیدالله بن عبدالله بن احمد، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل فی الآیات النازله فی اهل البيت*، تحقیق محمدباقر محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۱۶. حسینی آلوسی، شهاب الدین محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۷. حسینی واسطی زبیدی، سید محمد مرتضی، *شرح القاموس المسمی تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق و تصحیح علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۸. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر او مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۲۰. رشید رضا، محمد، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، قاهره، الهیة المصریه العامه للکتاب، ۱۹۹۰ م.
۲۱. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الفائق فی غریب الحدیث*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۲۲. همو، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.

۲۳. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *الدرّ المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.

۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

۲۵. همو، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.

۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، *ترجمه تفسیر مجمع‌البیان*، ترجمه مترجمان، تحقیق محمد مفتاح، تصحیح رضا ستوده، تهران، فراهانی، ۱۳۶۰ ش.

۲۷. همو، *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح هاشم رسولی و فضل‌الله یزدی طباطبایی، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.

۲۸. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع‌البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار‌المعرفه، ۱۴۱۲ ق.

۲۹. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع‌البحرین و مطلع‌النیرین*، چاپ سوم، تحقیق و تصحیح احمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.

۳۰. عروسی حویزی، عبد‌علی بن جمعه، *تفسیر نورالتقلین*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.

۳۱. عیاشی، محمد بن مسعود بن عیاش سلمی سمرقندی، *کتاب‌التفسیر*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ق.

۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب‌العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.

۳۳. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس‌المحیط*، بیروت، دار‌الکتب العلمیه، بی‌تا.

۳۴. فیومی، احمد بن محمد، *المصباح‌المنیر فی غریب‌الشرح‌الکبیر*، چاپ دوم، قم، دار‌الهیجره، ۱۴۱۴ ق.

۳۵. قاسمی، محمد جمال‌الدین، *تفسیر القاسمی المسمی محاسن‌التأویل*، تحقیق محمد باسل عیون‌السود، بیروت، دار‌الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.

۳۶. کوفی، فرات بن ابراهیم، *تفسیر فرات‌الکوفی*، تحقیق محمدکاظم محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ ق.

۳۷. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن‌الکریم*، بیروت - قاهره - لندن، دار‌الکتب العلمیه - مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، بی‌تا.

۳۸. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار‌الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.

۳۹. همو، *شأن نزول آیات قرآن*، قم، مدرسه‌الامام علی بن ابی‌طالب (علیه‌السلام)، ۱۳۸۵ ش.

۴۰. موسوی سبزواری، سیدعبد‌الاعلی، *مواهب‌الرحمان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه اهل‌البيت (علیهم‌السلام)، ۱۴۰۹ ق.

۴۱. موسی، حسین یوسف و عبدالفتاح صعیدی، *الافصاح فی فقه‌اللغه*، قم، مکتب‌الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.

۴۲. نجار، علی، *اصول و مبانی ترجمه قرآن*، رشت، کتاب‌مبین، ۱۳۸۱ ش.

۴۳. نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد، *تفسیر غرائب‌القرآن و رغائب‌الفرقان*، تحقیق زکریا عمیرات، بیروت، دار‌الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.

۴۴. واحدی نیشابوری، علی بن احمد، *اسباب‌نزول‌القرآن*، تحقیق کمال بسیونی زغلول، بیروت، دار‌الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.

روش‌شناسی قرآنی سرّ الإسراء

در استنباط آموزه‌های عرفانی و اخلاقی مأثور*

□ مصطفی همدانی^۱

چکیده

قرآن کریم در جایگاه رهبر تفکر اسلامی، مهم‌ترین منبع در استخراج آموزه‌های اسلامی از جمله تعالیم عرفانی و اخلاقی است؛ اما متأسفانه در کاربردهای نظریات عرفانی و اخلاقی کمتر حضور دارد و در بسیاری از تفاسیر معنوی موجود از قرآن کریم نیز تفسیرهایی غیر روشمند و در نتیجه نادرست ارائه شده است.

این نوشتار از نوع توصیفی - تحلیلی است که با تلفیقی از روش‌های تحلیل مستندشناختی، تحلیل محتوا و روش کتابخانه‌ای، روش‌ها و رهاوردهای کتاب «سرّ الإسراء» تألیف استاد عرفان و اخلاق معاصر، آیه‌الله سعادت‌پرور را به عنوان یک متن عرفانی و اخلاقی روشمند مطالعه کرده است. هدف این تحقیق، کشف روش‌های مؤلف در تفسیر آموزه‌های عرفانی و اخلاقی مأثور با محوریت قرآن کریم است.

یافته‌های پژوهش فرارو عبارت‌اند از: لزوم فحص گسترده از کل قرآن برای استخراج هر آموزه عرفانی و اخلاقی و بیان مبانی این فحص، کارکرد قرآن کریم در اعتبارسنجی سند روایات عرفانی و اخلاقی، راهبردسازی قرآن کریم در تفسیر روایات عرفانی و اخلاقی دارای اختلاف و نیز لزوم استفاده از قواعد ادبی و قوانین علم اصول استنباط در استنباط آموزه‌های عرفانی و اخلاقی.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، عرفان مأثور، اخلاق مأثور، روش استنباط، سعادت پرور، سرّ الإسراء.

مقدمه

معرفت خدای متعال، غرض خلقت انسان (ر.ک: ذاریات/۵۶؛ صدوق، ۱۳۸۵: ۹/۱) و فقه اکبر است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۶)، همان طور که اخلاق نیز هدف راهبردی بعثت (طبرسی، ۱۴۱۲: ۸؛ وزام بن ابی‌فراس حلی، ۱۴۱۰: ۸۹/۱؛ مالک بن انس، بی‌تا: ۲۵۶/۴؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۲۹: ۴۶۵/۲؛ ابن حنبل، ۱۴۳۰: ۵۱۲/۲؛ بیهقی، ۱۴۳۲: ۲۵۲/۱۵) و فقه اوسط یعنی برتر از فقه متعارف (دانش مشتمل بر احکام ظاهری از طهارت تا دیات) و در رتبه بعد از عرفان (معرفت‌الله) است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۶). از طرف دیگر، قرآن کریم در کنار سنت، عقل و اجماع یکی از منابع معتبر در استنباط آموزه‌های اسلامی (از جمله عرفانی و اخلاقی) است (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۰-۹/۱؛ قمی، ۱۳۷۸: ۹)، بلکه بر اساس نگرشی در بین شیعه و برخی از اهل سنت، آموزه‌های روایی نیز ریشه در قرآن کریم دارند (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۹/۱-۶۰؛ زرکشی، ۱۴۱۰: ۲۵۶/۲). بلکه اعتبار روایات نیز از طریق عرض بر قرآن کریم سنجیده می‌شود (برقی، ۱۳۷۱: ۲۲۶/۱؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۷۲/۷؛ طبرانی، بی‌تا: ۹۷/۲). همچنین از نظر سند نیز آیات قرآن کریم به دلیل تواتر در نقل صدور آن کتاب شریف، بی‌تردید صدور معتبر دارند (علامه حلی، ۱۴۲۵: ۳۳۲/۱؛ قمی، ۱۳۷۸: ۴۰۳؛ مظفر، بی‌تا: ۵۱/۲). بنابراین قرآن کریم دارای موقعیتی کاملاً ممتاز در بین منابع استنباطی و در نتیجه در بین منابع اخلاق مأثور (کتاب و سنت) است و رهبری تفکر دینی در استنباط هر نوع آموزه دینی از جمله تعالیم «عرفان و اخلاق مأثور» را بر عهده دارد.

متأسفانه در طول سال‌های متمادی، ژرف‌اندیشی در استنباط آموزه‌های اسلامی از قرآن کریم رو به ضعف نهاده و بیشترین اعتنا مصروف روایات شده است. برون‌داد این فرایند نامطلوب، علاوه بر افول کارکردهای قرآن کریم در استنباط آموزه‌های اسلامی،

کم‌رونقی در توسعه علمی قواعد و قوانین تفسیر قرآن کریم و نقش بی‌بدیل آن در تولید آموزه‌های دینی و نیز نقد و تفسیر و جهت دادن به روایات اسلامی است. این قصور و تقصیر به حوزه معارف الهی و اخلاق اسلامی هم نفوذ کرد تا اینکه در روزگار ما، تفسیر قرآن توسط مفسر بزرگوار علامه طباطبایی احیا شد و شاگردان ایشان هم در این راستا هر یک به تلاشی درخور دست زدند.

استاد عرفان و اخلاق در عصر حاضر، آیه‌الله شیخ علی پهلوانی تهرانی معروف به سعادت‌پرور (۱۳۰۵-۱۳۸۳ ش.) از شاگردان برجسته علامه طباطبایی است که توفیق یافت خود را تا اندازه زیادی به متن کتاب و سنت نزدیک‌تر کند و عرفان و اخلاق «ناب» را در تحلیل بی‌واسطه گزاره‌های قرآن و حدیث به دست آورد. ایشان در طول مدت سی سال شاگردی مرحوم علامه، بسیاری از معارف الهی قرآن و حدیث را در جلسات و پرسش و پاسخ‌های خصوصی از آن مرد بزرگ آموخت و این اندوخته‌ها را با تلاش فکری و قلبی خود درآمیخت و نتایج آن را در ده‌ها جلد کتاب در باب معارف گوناگون آیات، روایات، ادعیه و سیره معصومان علیهم‌السلام عرضه کرد. از جمله مهم‌ترین این آثار، کتاب *نورهدایت* در شش مجلد در شرح دعاهای *اقبال الاعمال*، و نیز *فروغ شهادت* در بیان اسرار معنوی مقتل حضرت سیدالشهدا علیه‌السلام با تأکید بر *کامل الزیارات*، و *سوره‌الاسراء* در شرح حدیث معراج بر اساس آیات و روایات است. رهبر معظم انقلاب در پیامی درباره ایشان چنین فرموده است:

آن مرحوم عمر طیب و ظاهر خود را در راه ترویج معرف توحیدی و تربیت شاگردان سپری کردند (۱۳۸۳/۹/۷).

سوره‌الاسراء تألیف ماندگار آیه‌الله سعادت‌پرور در حوزه عرفان و اخلاق مأثور است که با فشرده‌گی فراوان عرضه شده است. این تألیف گرانسنگ به شرح قرآنی - روایی «حدیث معراج» با رهیافتی فقیهانه^۱ در بازتولید تفقه عرفانی و اخلاقی بر اساس مبانی منطقی استنباط، همت گماشته و در این راستا آیات قرآن کریم را به عنوان منبع اولیه به دقت بررسی کرده است. *سوره‌الاسراء* علاوه بر آنکه محصول شاگردی نگارنده‌اش از

۱. فقه در اینجا به معنای فهم روشمند کتاب و سنت است.

محضر علامه است، در طول پانزده سال توسط مؤلف برای شاگردان خود شرح شده و در این مدت نیز با افزودنی‌های بسیار و اصلاحات متعدد تکمیل شده است (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۳۹۲/۴). این کتاب در دو جلد به زبان عربی نوشته شده و با موافقت مؤلف توسط یکی از شاگردان مبرز ایشان (دکتر وزیری فرد) به زبان فارسی روان در چهار جلد ترجمه و بارها تجدید چاپ شده است.

نوشتار فرارو به تحلیل روش‌های مؤلف *سرّ الاسراء* در مسیر احیای جایگاه قرآن کریم و تفسیر قرآن در حوزه عرفان و اخلاق اسلامی می‌پردازد. ضرورت نگارش این مقاله بر اساس چند محور شکل گرفته است: عطش جامعه بشری به ویژه ایران معاصر نسبت به یادگیری و عمل به معارف الهی و اخلاقی، لزوم پاسخ‌گویی روشمند و متین به این نیاز فطری با تولید عرفان و اخلاق اسلامی بر اساس متن آموزه‌های اسلامی، موقعیت بی‌بدیل قرآن کریم در بین منابع اسلامی در بیان معارف الهی و اخلاقی و بالاخره ارزش مهم *سرّ الاسراء* از نظر روشمندی در استنباط و نیز جایگاه آن در محافل عرفانی، اخلاقی و تربیتی. پرسش اصلی این تحقیق چنین است: روش‌های استنباطی آیه‌الله سعادت‌پرور در تفسیر آیات و روایات عرفانی و اخلاقی چیست؟

۱. مبانی روشی تحقیق

این مبانی در چند محور تبیین می‌شوند:

۱-۱. نوع تحقیق

این تحقیق از نوع توصیفی - تحلیلی است که «علاوه بر تصویر آنچه هست، به دلایل چگونگی بودن و چرایی وضعیت مسئله و ابعاد آن می‌پردازد؛ جزئیات مسئله تحقیق را با کلیاتی که در مباحث نظری تحقیق به عنوان چارچوب استدلال خود تدوین می‌کند، ربط می‌دهد و نتیجه‌گیری می‌کند» (حافظ‌نیا، ۱۳۸۶: ۵۹-۶۱).

۲-۱. روش تحقیق

این تحقیق به روش تلفیقی (کتابخانه‌ای، تحلیل محتوا، تحلیل مستندشناختی) انجام گرفته است.

۱-۲-۱. روش کتابخانه‌ای

روش کتابخانه‌ای روشی است که از آغاز تا انتها بر مطالعه کتب و اسناد و نرم‌افزارهای حاوی متون علمی مبتنی است و با ابزارهایی مانند فیش و جدول و فرم و ... به کمک استدلال عقلی به بررسی متون برای دست یافتن به پاسخ سؤال می‌پردازد (همان: ۱۶۴-۱۷۲).

۱-۲-۲. تحلیل محتوای کمی^۱

تحلیل محتوای کمی که در این تحقیق از آن استفاده می‌شود، آزمون نظام‌مند و تکرارپذیر نمادهای ارتباطی است که طی آن، ارزش‌های عددی بر اساس قوانین معتبر اندازه‌گیری، به متن نسبت داده می‌شود و سپس با استفاده از روش‌های آماری، روابط بین آن ارزش‌ها تحلیل می‌شود. این عمل به منظور توصیف محتوای ارتباطات، استخراج نتیجه درباره معنای آن یا پی بردن به بافت و زمینه ارتباط، هم در مرحله تولید و هم در مرحله مصرف صورت می‌گیرد (رایف و همکاران، ۱۳۸۱: ۲۵). نمادهای ارتباطی می‌توانند یک گفتار شفاهی باشند یا متنی مکتوب یا ... که در آن به شمارش اجزای پیام بر اساس تجزیه به مقولات (رده‌ها یا طبقات) پرداخته می‌شود (رفیع‌پور، ۱۳۸۲: ۱۱۲).

۱-۲-۳. تحلیل مستندشناختی

مستندنویسی در روش عالمان پیشین عبارت است از بیان مبانی فقهی فتاوی یک عالم در متنی مهم و مورد اعتنای جوامع علمی، به گونه‌ای که همه توان خود را در راستای استخراج فرایندهایی که مؤلف برای رسیدن به آن فتاوا طی نموده، به کار می‌گرفتند. کتاب *مستمسک العروة الوثقی* تألیف آیه‌الله سیدمحسن حکیم و نیز کتاب *المستند* تألیف آیه‌الله موسوی خویی و کتاب *مستند تحریر الوسیله* تألیف سیدمصطفی خمینی با این رویکرد ارزیابی می‌شوند. نویسنده با الهام از این منابع، این روش را «تحلیل مستندشناختی» یا «تحلیل مستمسک‌شناختی» می‌نامد.

1. Content quantitative analysis.

۳-۱. روش تجزیه و تحلیل

در این تحقیق، جز در تحلیل محتوا که ارائه اولیه نتایج به صورت کمی و درصدی است، تجزیه و تحلیل به صورت کیفی انجام گرفته که عبارت است از کمک گرفتن از عقل و منطق جهت غور در مدارک علمی و انجام تحلیل‌ها و تعمیم‌های لازم برای دست یافتن به پاسخ سؤال (حافظنیا، ۱۳۸۶: ۲۳۲-۲۳۳). در بین روش‌های کیفی، روش خاص در بخشی از این تحلیل کیفی، تجزیه و تحلیل تطبیقی^۱ یعنی «بررسی به منظور دریافت وجود شباهت یا اختلاف بین دو پدیده» (اعرابی، ۱۳۸۲: ۱۰-۱۱) است که از روش‌های تجزیه و تحلیل اطلاعات محسوب می‌شود (همان: ۲۴) اما در سایر موارد، تحلیل کیفی بر اساس روش‌های استنباط و اجتهاد و تفسیر متون ماثور است.

۲. یافته‌های تحقیق

روش‌های استنباط آموزه‌های عرفانی و اخلاقی ماثور *سراسر* با تأکید بر منبع بودن قرآن کریم به این شرح است:

۱-۲. اهمیت اصل «فحص قرآنی» در تفسیر آیات عرفانی و اخلاقی

مباحث این بخش از یافته‌ها در پنج زیربخش به شرح زیر ارائه می‌شود:

۱-۱-۲. جایگاه فحص در استنباط از قرآن

اصل فحص از لوازم ضروری در استنباط روشمند است. توضیح اینکه استنباط از هر گزاره ماثور (قرآنی یا روایی) تنها با اتمام سه جهت دارای حجیت است: اثبات صدور، جهت صدور، دلالت (موسوی خویی، ۱۳۵۲: ۱۱۰/۲). اثبات دلالت که همان استظهار معنا و مدلول روایات است، بدون فحص به دست نمی‌آید؛ زیرا از طرفی به مقتضای قوانین عرفی محاوره که: «بسا گفتاری که تفسیر آن در دیگر کلمات گوینده است»، عموماً و اطلاقات آموزه‌های قرآنی و روایی در معرض تخصیص و تقيید هستند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۲۶؛ موسوی خویی، ۱۴۱۷: ۵/۲۵۰؛ رجبی، ۱۳۹۳: ۷۸) و مفسران نیز با

1. Comparative analysis.

الهام از همین راهبرد معتقدند که قرآن کریم خود نخستین و مهم‌ترین منبع در تفسیر است؛ به این معنا که آیات قرآن مفسر یکدیگر هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶/۱؛ بابایی و دیگران، ۱۳۹۲: ۲۶۳؛ رجبی، ۱۳۹۳: ۱۴۰). مهم‌تر اینکه این نگرش خاص در مورد آیات قرآنی یعنی تفسیر آیات قرآن به کمک دیگر آیات، مورد تصریح روایات معصومان علیهم‌السلام است (ر.ک: نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۱۲۷). بنابراین اعتبار هر گونه استفاده از قرآن کریم از جمله استنباط آموزه‌های عرفانی و اخلاقی، مشروط به فحص لازم در کل قرآن کریم جهت یافتن قرائن تفسیری چون مخصص‌ها و مقیدها و آیات شارحه و ... است.

۲-۱-۲. میزان فحص در استنباط قرآنی

پس از تبیین نظری اهمیت و جایگاه فحص قرآنی، پرسش این است که میزان این جستجو تا چه اندازه است؟ این مسئله در کتاب‌های تفسیر و روش تفسیری چندان مورد توجه قرار نگرفته است؛ اما اصولیان اندازهٔ فحص را بحث کرده‌اند و تحقیق آنان دربارهٔ میزان فحص در مسئلهٔ مورد پژوهش در این مقاله نیز قابل اقتباس است. از نظر ایشان، میزان کافی در فحص عبارت است از اندازه‌ای از جستجو در قرآن و حدیث (در تحقیق حاضر، در حوزهٔ قرآن کریم) که در اثر آن، علم اطمینانی به عدم مخصص یا مقید یا هر نوع قرینه حاصل شود (موسوی خویی، ۱۴۱۷: ۲۷۱/۵؛ همو، ۱۳۵۲: ۴۸۹/۱).

۳-۱-۲. روش ارزیابی میزان فحص سَرِّ الاسراء در قرآن کریم

سؤال دیگر این است که از کجا می‌توان میزان فحص مؤلف سَرِّ الاسراء را ارزیابی نمود؟ در پاسخ باید گفت: اولاً ایشان در ذیل هر بحث از مباحث اخلاقی سَرِّ الاسراء به طرح آیات مرتبط با آن موضوع و شرح آن‌ها پرداخته است. ثانیاً اگر بخواهیم چشم‌انداز کلی کتاب را در این زمینه مطالعه کنیم، مناسب‌ترین روش، توصیف فراوانی میزان استشهاد سَرِّ الاسراء به آیات قرآنی و مقایسهٔ آن با میزان استشهاد قرآنی دیگر پژوهشگران برجستهٔ عرفان و اخلاق اسلامی در آثارشان است. این فراوانی به کمک روش «تحلیل محتوای کمی» که در روش تحقیق معرفی شد، انجام می‌گیرد و متونی

۱. کتاب الله تبصرون به وتنتظون به وتسمعون به وينطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض .

که میزان فحص سّر الاسراء در مقایسه با آن‌ها تحلیل می‌شود، یک کتاب پیشین و یک اثر معاصر است. کتاب پیشین، جامع السعادات تألیف علامه محمد مهدی نراقی، فقیه اخلاقی و فیلسوف عارف عصر قاجار است که برگرفته از دریای قرآن و عترت است؛ کتابی بس ارجمند که از نظر بزرگانی چون علامه طباطبایی، بهترین کتاب در اخلاق اسلامی در متوسطات است (حسینی طهرانی، ۱۴۱۷: ۸۶). اثر معاصر، اخلاق در قرآن، محصول جلسات درسی استاد اخلاق و مفسر قرآن، آیه‌الله مصباح یزدی است. این کتاب، اخلاق اسلامی را با تفسیر درون‌قرآنی از آیات قرآن و بدون استفاده از منابع دیگر عرضه کرده و سه جلد تفسیر گرانها را که می‌تواند «آیات الاخلاق» نام گیرد ارائه نموده است.^۱

مقایسه این آثار با کمک تحلیل درصدی و جدول و نمودار فراوانی انجام گرفته است که ساده‌ترین روش در آمار توصیفی است (د و اس، ۱۳۸۹: ۱۳۷؛ دلاور، ۱۳۸۶: ۲۹۲). شرح و تجزیه و تحلیل نتایج کمی نیز به کمک روش تحلیل تطبیقی که در روش تحقیق معرفی شد انجام گرفته است تا وجوه افتراق و شباهت این سه متن در بسامد استفاده از آیات قرآن کریم در استنباط‌های ایشان روشن شود.

در این مقایسه و تحلیل، تعداد آیات قرآنی ۶۲۰۰ آیه محسوب شده‌اند؛ زیرا آنان که آیات قرآن کریم را شمارش کرده‌اند اتفاق نظر دارند که قرآن کریم شش هزار و دوست و اندی آیه دارد و تنها قسمت مبهم این عدد (اندی)، مورد اختلاف است (طوسی، بی‌تا: ۴۳۸/۱۰؛ زرقانی، بی‌تا: ۲۳۶/۱). به همین جهت، همین مقدار یقینی ۶۲۰۰ آیه، مبنای مقایسه در این تحقیق قرار گرفته است.

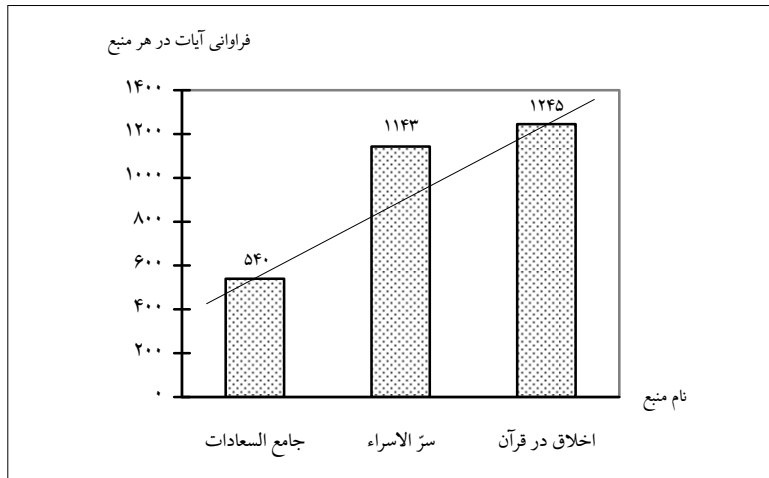
۲-۱-۴. میزان فحص سّر الاسراء در قرآن کریم

نتایج تحلیل محتوای سه کتاب یادشده در جدول و نمودار زیر ارائه شده است:

۱. این سه کتاب دارای حجمی تقریباً یکسان و دارای صبغه مؤثر هستند و هر سه توسط اخلاق‌پژوهانی از اساطین حوزه‌های علم و معنویت نگاشته شده‌اند. همچنین دو کتاب سّر الاسراء و اخلاق در قرآن با تقدم زمانی کتاب سّر الاسراء مربوط به زمان معاصرند؛ زیرا اخلاق در قرآن در سال ۱۳۸۴ منتشر شده است گرچه تدریس آن مربوط به سال‌های دهه شصت است، اما سّر الاسراء در سال ۱۳۷۴ منتشر شده است که البته این تألیف هم در همان دهه تدریس شده است.

درصد از کل قرآن	فراوانی	نام منبع
۲۰/۰۸	۱۲۴۵	اخلاق در قرآن
۱۸/۴۳	۱۱۴۳	سّر الاسراء
۸/۷	۵۴۰	جامع السعادات

جدول فراوانی آیات قرآن کریم در هر یک از منابع سه گانه



نمودار فراوانی آیات قرآن کریم در هر یک از منابع سه گانه

همان طور که جدول و نمودار نشان می‌دهند، استفاده از آیات قرآن کریم در استنباط‌های اخلاقی در دو کتاب معاصر *اخلاق در قرآن* و *سّر الاسراء* با یک شیب تند تصاعدی، رشد بسیار زیادی نسبت به کتاب *جامع السعادات* داشته است. بر این اساس، بهره‌گیری از آیات در *اخلاق در قرآن* و *سّر الاسراء* تقریباً یکسان و حدود دو برابر بیش از *جامع السعادات* است. بنابراین می‌توان چشم‌انداز فحوص در *سّر الاسراء* را خوب و مطلوب ارزیابی نمود و امید داشت که ایشان آیات قرآنی را به خوبی بررسی کرده است.

۵-۱-۲. پایایی تحلیل محتوا

پایایی^۱ یا همان قابلیت اعتماد این تحلیل کمی، از طریق آزمون - آزمون مجدد^۲ که

1. Reliability.
2. Test-retest method.

یکی از روش‌های بررسی پایایی است (دِواس، ۱۳۸۹: ۶۲) انجام می‌گیرد و ضریب پایایی به کمک فرمول پای اسکات (pi) (رایف و همکاران، ۱۳۸۱: ۱۵۰-۱۵۱) و پس از بررسی مجدد ده درصد از مورد تحقیق توسط کدگذار دوم محاسبه شده است. نمونه مورد نیاز برای انجام کدگذاری دوم، از طریق نمونه‌گیری تصادفی^۱ انتخاب شده است.^۲ برای انتخاب افراد نمونه احتمالی ساده از جامعه نیز از روش منظم یا سیستماتیک^۳ استفاده می‌شود.^۴

بر اساس محاسبه مذکور، ضریب پایایی در تحلیل محتوای دو کتاب *سَرّالاسراء* و *اخلاق درقرآن* عبارت است از ۰/۹ و ضریب پایایی در تحلیل محتوای کتاب *جامع السعادات* عبارت است از ۱، و از آنجا که شاخص در ارزش ضریب پایایی آن است که از ۰/۷+ کمتر نباشد، در غیر این صورت برای تفسیر دستاوردهای خود و تکرار تحقیق با مشکل روبه‌رو خواهند بود (همان: ۱۵۱) و از آنجا که نتیجه محاسبه فوق در تحلیل محتوای هر سه منبع، بالاتر از این میزان است، این تحقیق در هر سه زمینه پایاست.

۲-۲. نقش راهبردهای قرآنی در بررسی سندی روایات عرفانی و اخلاقی

مباحث این بخش از یافته‌ها در دو زیربخش به شرح زیر ارائه می‌شود:

۲-۲-۱. جایگاه عرض بر قرآن در اعتبارسنجی سند روایات

اصولیان پیشین، اعتبار خبر واحد را منوط به وجود قرائن قطعی بر صحت آن می‌دانستند (شیخ بهایی، ۱۴۱۴: ۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۶: ۲۱۶/۷). آنان در زمینه قرائن صحت (حجیت سند یا متن) شاخص‌هایی ارائه کرده‌اند که چهار شاخص اول بر محور موافقت خبر با دلیل

1. Random sampling.

۲. علت انتخاب این روش آن است که یکی از مطمئن‌ترین روش‌های نمونه‌گیری است (بی، ۱۳۸۵: ۳۹۸) که در آن، همه اعضای تعریف شده جهت انتخاب شدن شانس برابر دارند (دلاور، ۱۳۸۶: ۱۱۶) و نتایج این نمونه‌ها قابلیت تعمیم به کل جامعه مورد نظر را دارد (حافظ‌نیا، ۱۳۸۶: ۱۲۳).

3. Systematic sampling.

۴. این روش باعث می‌شود که افراد نمونه، به طور یکنواخت در سراسر جامعه پراکنده باشند (همان: ۱۲۳-۱۲۶).

قطعی است که عبارت‌اند از: موافقت با دلیل عقل، مطابقت با نص دلیل خاص یا عموم یا فحوای کتاب، موافقت با سنت قطعی، موافقت با اجماع (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۴۳/۱-۱۴۴). در این میان، عرض بر قرآن کریم به عنوان نوعی تحلیل بینامتنی، مبتنی بر یکی از مبانی اصیل در تعیین صحت صدور روایات و حجیت آنهاست که ریشه در توصیه‌های روایی شیعه (همو، ۱۴۰۷: ۲۷۲/۷) و اهل سنت (طبرانی، بی‌تا: ۹۷/۲؛ دارقطنی، ۱۴۲۴: ۳۷۲/۵) دارد.

این الگو، مورد تأکید اصولیان شیعه نیز می‌باشد و بر همین اساس، شیخ طوسی می‌فرماید که اگر خبر واحد، موافق نص دلیل خاص یا عموم یا فحوای کتاب باشد، معتبر است (۱۴۱۷: ۱۴۴/۱) و محقق حلی صریحاً به وجوب عرضه هر خبر بر کتاب خدا معتقد است تا میزان انطباق آن با کتاب الهی روشن شود (محقق حلی، ۱۴۰۳: ۱۵۲)، بلکه علامه طباطبایی بر این باور است که حجیت شرعی خبر واحد مخصوص فقه است و روایات واحد که مشتمل بر احکام فقهی نباشند، حجیت عقلایی هم ندارند، مگر قرائن قطعی بر صحت متن آنها باشد که از این قرائن، موافقت متن آنها با ظواهر آیات قرآنی است و بررسی سندی در این روایات، تنها در صورت تجمیع قرائن لازم برای یقین به صدور اعتبار دارد (۱۴۱۷: ۲۱۱/۹-۲۱۲). به اعتقاد ایشان، اگر روایتی با قرآن موافق باشد نیازی به بحث سندشناختی ندارد (همان: ۲۹۹/۲). برخی اصولیان اهل سنت نیز بر عرض روایت بر قرآن تأکید دارند (سرخسی، بی‌تا: ۳۶۵/۱؛ شاشی، بی‌تا: ۲۸۰/۱؛ شاطبی، ۱۴۱۷: ۳۳۲/۴).

۲-۲-۲. روش سَرِّ الاسراء در اعتبارسنجی سند روایات با عرض بر قرآن

مؤلف سَرِّ الاسراء نیز در این راستا، متن حدیث معراج را با قرآن کریم تطبیق داده و آن را مورد تأیید آیات قرآنی دانسته است (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱۷/۱-۲۰). همچنین در جای‌جای کتاب نیز از آیات قرآنی در تأیید روایات و بررسی آنها استفاده کرده است (برای نمونه ر.ک: همان: ۱۱۶/۱، ۱۴۸، ۱۶۲، ۲۴۴ و ۴۱۰: ۸۲/۲، ۱۰۴-۱۰۸ و ۱۸۲).

۱. روی عن النبي ﷺ وعن الأئمة عليهم السلام أنهم قالوا: «إذا جاءكم منّا حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالفه فاطرحوه أو ردوه علينا».

۲. عن علي بن أبي طالب قال: قال رسول الله ﷺ: «إنها تكون بعدى رواة يروون عني الحديث، فاعرضوا حديثهم على القرآن، فما وافق القرآن فخذوا به، وما لم يوافق القرآن فلا تأخذوا به».

۲-۳. کارکرد قواعد ادبی در تفسیر آیات عرفانی و اخلاقی

۲-۳-۱. جایگاه علوم ادبی در استنباط از قرآن

استفاده از قواعد علوم ادبی از ضروریات کشف معانی قرآن و حدیث است (طوسی، ۱۴۱۷: ۷۲۸/۲؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۶۸). این علوم عبارت‌اند از: آگاهی از معانی حقیقی لغات و تشخیص آن‌ها از معنای مجازی، مفهوم صرفی صیغه‌ها و نحو و معانی (طوسی، ۱۴۱۷: ۷۲۸/۲؛ همچنین ر.ک: بابایی و دیگران، ۱۳۹۲: ۸۱، ۱۰۵ و ۲۳۵؛ رجبی، ۱۳۹۳: ۲۴۰).

۲-۳-۲. کاربرد قواعد ادبی در استنباط قرآنی از منظر سَرِّ الاسراء

سَرِّ الاسراء با استفاده از قواعد ادبی توانسته است به معانی دقیق عرفانی در آیات قرآن دست یابد که در اینجا به یک نمونه از این استنباط‌ها اشاره می‌شود. یکی از معانی بسیار متعالی، مسئله «فنا فی الله» است. مؤلف سَرِّ الاسراء معتقد است که یکی از ادله تفسیر «فنا فی الله» در عرف عرفان، دلالت تفسیری «هالیک» و «فان» در آیه «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» و نیز آیات «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» است.

قبل از ارائه نظر ایشان و استخراج مبنای آن، نظر مفسران را درباره این دو مفهوم موجود در آیات مذکور بررسی می‌کنیم. در تفسیر «هالیک» سه نظر وجود دارد: خداوند هر چیز غیر خود را معدوم خواهد کرد؛ خداوند هر چیز غیر خود را با مرگ یا کهنگی و تفرق اجزا از انتفاع خارج خواهد ساخت؛ یا اینکه اشیا به این علت که حادث‌اند در ذات خود قابل نابودی هستند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۵/۲۰-۲۱). مفسران قرآن معمولاً «هالیک» را به معنای فنا فی اشیا در سرانجام مادی جهان و آغاز معاد انگاشته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۲۱/۷؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۵/۱۸۰؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۲۳۵/۶). در مورد «فان» نیز به همین منوال اظهار نظر کرده‌اند جز اینکه علامه طباطبایی معتقد است که «فان» به قرینه سیاق، ظهور در استقبال دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۱۰۱). مؤلف سَرِّ الاسراء آرای مذکور را به صراحت نادرست انگاشته و راه دیگری در پیش گرفته است. ایشان بر اساس قواعد ادبی و نیز دلالت دیگر آیات، معنایی جدید به

نام «فناى فعلی اشیاء» را از دو آیه مذکور استنباط کرده است و معتقد است که این دو آیه به علت وجود تعبیر «هالك» به جای «كُلُّ شىء یهلك» و «فان» به جای «كُلُّ شىء یفنى» دلالت دارند که موجودات همواره در فناى فى الله هستند (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱۰۶/۱)؛ زیرا «یهلك» و «یفنى» می‌توانند اشاره به موت اضطراری بشر و یا فناى آخر کار موجودات داشته باشد، اما «هالك» و «فان» چنین نیستند و بر فناى فعلی اشیاء دلالت دارند (همو، ۱۳۸۶: ۲۳۵/۳) و مؤمن با چشم دل و حقیقت ایمان و عالم امر و ملکوت، فناى موجودات را مشاهده می‌کند. بنابراین مقصود از فناى فى الله، احاطهٔ خدای متعال به همهٔ اشیاء و یا مشاهدهٔ این فنا و خبر دادن از آن مشاهده است، نه نابود شدن جهان مادی یا خدا شدن موجودات (همو، ۱۳۸۵: ۲۴۴/۱: ۱۰۴/۲-۱۰۸).

ایشان مستند ادبی خود را تفصیل نداده است و به نظر می‌رسد که این استفادهٔ مؤلف، مبتنی بر دلالت اسم فاعل در آیات مذکور بر ثبوت است؛ زیرا اهل بلاغت عموماً معتقدند که اسم فاعل دلالت بر ثبوت و استمرار دارد (جرجانی، ۱۴۲۸: ۵۰/۱؛ سکاکی، ۱۴۰۷: ۲۰۷/۱؛ تفتازانی، ۱۴۲۵: ۳۰۲-۳۰۰) و قرآن‌پژوهانی چون سیوطی که به فنون متعدد ادبی آگاه است، نیز با اهل بلاغت همراه هستند (سیوطی، ۱۴۲۱: ۵۸۶/۱). البته علمای نحو عموماً معتقدند که اسم فاعل دارای معنای حدوث است نه ثبوت (ابن هشام انصاری، بی‌تا: ۱۸۱/۳؛ جامی، ۱۴۳۰: ۳۷۰/۲؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۱۱/۲)، جز افراد نادری چون ابوحیان اندلسی که اسم فاعل را دال بر ثبوت می‌دانند (۱۴۲۰: ۲۲۶/۱). اما مؤلف به همین استفادهٔ ادبی که محل اختلاف بین اهل نحو و بلاغت است، اکتفا نکرده است. ایشان به خوبی واقف بوده که بررسی قرائن تفسیری از الزامات یک تفسیر موفق است (رجبی، ۱۳۹۳: ۷۸). بنابراین پس از فحص مناسب و جامع در آیات و روایات شارح آیات که در بخش‌های قبل در این مقاله ارزیابی شد، آیات مذکور را بر اساس یک تفسیر درون‌متنی (بر اساس دیگر آیات) و تحلیل بینامتنی (بر اساس روایات) تفسیر کرده است. فرایند فحص و تأیید مضمونی قاعدهٔ ادبی مذکور و تفسیر آیه به آیه در روش ایشان در این مورد خاص به این شرح است: از منظر استاد سعادت‌پرور، توحید اسلامی عبارت است از معیت قیومی خدای متعال با خلق، به این معنا که حقیقت خلق، خداست و مخلوقات جز سایه‌های کمال الهی که همهٔ وجود آنان را پر کرده است و

هر لحظه به آنان زندگی می‌دهد، نیستند و بر این اساس، مخلوقات همواره فانی فی الله هستند. برخی از مهم‌ترین مستندات ایشان در این نگرش عبارت است از: ﴿يَبْدَأُ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (یس / ۸۳)؛ ﴿الْأَلَمِ فِي مَرِيئَةٍ لِقَاءِ رَبِّهِمْ إِلَّا إِلَهُهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ (فصلت / ۵۴)؛ ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (حدید / ۳)؛ ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيُّ مَتَّوَلُوا فَمَنْ وَجَّهَ اللَّهُ﴾ (بقره / ۱۱۵)؛ دعای «أنت الذي لا إله غيرك، تعرّفت لكلّ شيء، فما جهلك شيء، وأنت الذي تعرّفت إلى في كلّ شيء، فرأيتك ظاهرًا في كلّ شيء وأنت الظاهر لكلّ شيء» (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۳۵۰/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۷/۹۵) و دعای «بعظمتك التي ملأت كلّ شيء وبسلطانك الذي علا كلّ شيء وبوجهك الباقي بعد فناء كلّ شيء وبأسمائك التي غلبت أركان كلّ شيء» (طوسی، ۱۴۱۱: ۸۴۴/۲؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۷۰۷/۲). این آیات و روایات، دلالت دارند که اشیا دارای امری هستند که غیر از شیئیت آنان است و به آنان احاطه دارد و آن امر، همان وجه الله به معنای کمالات ذات مقدس الهی است. بنابراین آنچه حقیقت است همان ذات خداست و مخلوقات همواره به او پابرجایند (سعادت‌پور، ۱۳۸۵: ۱۰۴/۱-۱۰۶).

مؤلف با این رویکرد، یعنی تفسیر مفاهیم «هالك» و «فان»، بر اساس دلالت دیگر آیات و روایات، قاعده ادبی مذکور در دلالت اسم فاعل بر ثبوت را که در ذات خود ظنی است قابل احتجاج کرده و علاوه بر این تثبیت، از دو آسیب جریان‌های تفسیری مصون مانده است که عبارت‌اند از: ۱. ارتکاب خلاف قاعده ادبی و تأویل قواعد ادبی که آفت بسیاری از تفسیرهای ادبی است و در طی این رفتار تفسیری، بسیاری از قواعد ادبی به خاطر معانی ذهنی مفسر (مانند عدم درک فانی بودن همه ما سوی الله در آیات مذکور در زمان حال) تأویل می‌شوند و از مقتضای قاعده دست کشیده می‌شود (اسعدی و همکاران، ۱۳۹۲: ۲۷۴/۲). ۲. فرو غلتیدن در دام تأویل‌های عرفانی غیر مستند به حاق آیه که آفت جریان‌های تفسیر عرفانی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷/۱؛ اسعدی و همکاران، ۱۳۹۲: ۳۳۴/۱-۳۳۵).

گفتنی است که مؤلف *سرّ الاسراء* در این نظر تفسیری درباره «هالك» و «فان» تنها نیست و یکی از احتمالات علامه طباطبایی در تفسیر «هالك» نیز همین است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۱/۱۶). بانوی اصفهانی نیز در تفسیر «فان» نوشته است:

«فان» در اینجا و «هالك» در آنجا به این معنا نیست که بعداً اشیا فانی و هالک می‌گردند، بلکه به این معناست که اشیا در حد ذات خود فانی و ناچیز و باقی وجه‌الله است که در هیچ حالی فناپذیر نیست (۱۳۶۱: ۲۱/۱۲).

۴-۲. کاربرد قواعد اصولی در تفسیر آیات عرفانی و اخلاقی

قواعد علم اصول در تفسیر آیات قرآن از علوم مورد نیاز مفسران است (بابایی و دیگران، ۱۳۹۲: ۲۶۲). در روش استنباطی *سُورَةُ الْاِسْرَاءِ* نیز توجه به قواعد اصولی کاملاً مشهود است. دو نمونه از موارد کاربرد قواعد اصول استنباط در استنباط از آیات قرآنی از منظر *سُورَةُ الْاِسْرَاءِ* به این شرح است:

۴-۲-۱. مورد اول: قاعدهٔ عموم حاصل از نکره در سیاق نفی

مؤلف در شرح آیه *﴿اِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطٰنٌ عَلٰى الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُوْنَ﴾* (نحل / ۹۹) چنین استفاده کرده که شیطان هیچ گونه تسلطی بر متوکلان ندارد (سعادت‌پور، ۱۳۸۵: ۶۴/۱) و گرچه مستند ادعای خود را ذکر نکرده است، به نظر می‌رسد که ایشان به عموم حاصل از نکره در سیاق نفی (عاملی جعی، ۱۴۱۶: ۱۶۰؛ قمی، ۱۳۷۸: ۲۲۳) تمسک نموده است.

۴-۲-۲. مورد دوم: قاعدهٔ اشتراک خطاب‌های قرآنی

مؤلف در شرح آیه *﴿فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾* نگاشته است: روشن است که این خطاب مخصوص آن حضرت نیست بلکه تابعان ایشان را هم شامل است (سعادت‌پور، ۱۳۸۵: ۱۲/۱).

مبنای این استفاده، نظریهٔ اصولیان در عدم اختصاص خطاب‌های مفردة قرآنی به رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و این عدم اختصاص، به معنای یک اصل است تا زمانی که خلاف آن بر اساس ادلهٔ محکم ثابت شود که تکلیفی مخصوص آن حضرت است (ر.ک: انصاری، ۱۴۰۴: ۸۴؛ نراقی، ۱۳۸۸: ۳۰۷/۱) و دستور اقبال بر فطرت نه فقط مخصوص آن حضرت نیست، بلکه ذیل آیات مذکور، دلالت بر عمومی بودن این فطرت برای همهٔ بشر دارد.

۵-۲. نقش راهبردهای قرآنی در حل اختلاف روایات عرفانی و اخلاقی

۱-۵-۲. جایگاه قرآن کریم در حل اختلاف روایات

اختلاف بین روایات به این معناست که دو حدیث با هم درگیر باشند؛ چه این درگیری در ظاهر معنا باشد یعنی جمع بین آن‌ها با تقیید مطلق یا تخصیص عام یا تأویل ممکن باشد یا این درگیری دو روایت، واقعی باشد و جمع بین آن‌ها با روش‌های علمی ممکن نباشد (میرداماد، ۱۳۸۰: ۲۴۴؛ عاملی جبعی، ۱۴۰۸: ۱۲۴). از روش‌های حل اختلاف روایات، عرضه آن‌ها بر قرآن کریم است؛ زیرا قرآن، روشنگر و شارح همه چیز (ر.ک: نحل/ ۸۹؛ یوسف/ ۱۱؛ انعام/ ۳۸؛ آل عمران/ ۱۳۸) و بیانگر هر چیزی است که امت نیاز دارد (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۹/۱)؛ از جمله گره‌گشایی از امور مورد اختلاف (ر.ک: بقره/ ۲۱۳؛ نحل/ ۶۴) که امور دینی هم مصداق موارد اختلاف محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۲/۲). بلکه طبق روایات، در هر امر مورد اختلاف، محوری در قرآن وجود دارد که رافع آن اختلاف است، اما عقول انسان‌ها^۱ به آن نمی‌رسد (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۰/۱). از طرف دیگر، عرض روایات بر قرآن کریم از توصیه‌های رسول خدا ﷺ و ائمه هدی علیهم‌السلام است که فریقین آن را روایت کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۷۲/۷؛ دارقطنی، ۱۴۲۴: ۳۷۲/۵). بنابراین قرآن کریم از منابع استخراج قواعد راهبردی در عرفان و اخلاق است که این قواعد، حاکم بر روایات و مبین روح احادیث و جهت‌دهنده به آن‌ها محسوب می‌شود.

۲-۵-۲. کارکرد قرآن کریم در حل اختلاف روایات عرفانی و اخلاقی

دو نمونه از اختلاف‌های روایات عرفانی و اخلاقی که مؤلف بر اساس این راهبرد موفق به رفع اختلاف بین آن‌ها شده، به این شرح است:

۱-۲-۵-۲. مورد اول: امکان رسیدن به مرتبه بیداردلی در خواب

در زمینه امکان ترقی انسان به مرتبه‌ای که در خواب نیز بیداردل باشد، دو دسته روایت متضاد وجود دارد: در روایت اول یعنی حدیث معراج در وصف اهل کمال فرموده

۱. این معنا طبق تفسیر «انسان‌ها» در روایت به اکثر افراد است؛ یعنی افراد عالم و آگاه به کتاب و سنت را شامل نیست (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳۴۹/۲).

است: «تمام أعینهم ولا تمام قلوبهم» (دیلمی، ۱۴۱۲: ۲۰۱/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۵۱/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴/۷۴). در دو روایت دیگر، این منزلت یعنی بیداری دل در خواب را از علائم نبی و امام معرفی فرموده است:

- عن زارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: للإمام عشر علامات... تمام عیناه ولا ینام قلبه (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸۸/۱).

- ثم أوصيك يا ابن مريم البكر البتول بسيد المرسلين وحبیبی فهو أحمد... تمام عیناه ولا ینام قلبه (همان: ۱۴۰-۱۳۹/۸).

به ویژه با توجه به حرف «لام» در روایت اول که دلالت بر تخصیص دارد (رضی‌الدین استرآبادی، ۱۳۸۴: ۲۸۳/۴؛ جامی، ۱۴۳۰: ۳۷۰/۲).

مؤلف *سراسر الاسراء* از آیات قرآنی استفاده نموده و این اختلاف را حل کرده است. ایشان معتقد است که امکان حصول این کمال برای غیر انبیا و ائمه عليهم السلام مؤید به آیات قرآنی دال بر احیای انسان به حیات طیبه است (ر.ک: انعام/۱۲۲؛ انفال/۲۴؛ نحل/۹۷). بنابراین دسته دوم روایات را غیر ظاهر در اختصاص می‌داند (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱۸۶/۲).

۲-۲-۵-۲. مورد دوم: معارضه ریاضت‌ستایی با بهره‌وری از دنیا

برخی روایات، مؤمن را به ریاضت‌هایی دستور داده‌اند که بوی سرکوب‌گرایی مادی از آن‌ها استشمام می‌شود؛ مانند فرازی از حدیث معراج که در اوصاف اهل کمال فرموده است: «محاسبین لأنفسهم متعینین لها» (دیلمی، ۱۴۱۲: ۲۰۱/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۴/۲۶) یا دسته‌ای از روایات که دنیا و لذات آن را به طور مطلق نکوهش کرده‌اند؛ مانند:

۱. ممکن است پرسیده شود که حیات طیبه چه تلازمی با نخوابیدن قلب دارد؟ پاسخ این است که انسان در سرشت خود دارای چشم و گوش و ابزارهای ادراکی دیگری غیر از این ابزارهای محسوس است: «لَمَّا قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَمَّا أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَمَّا آذَانٌ لَا تَسْمَعُونَ بِهَا» (اعراف/۱۷۹) و قرآن کریم به انسان وعده داده است که با تبعیت از دین در همین دنیا به یک نوع زندگی نو و فراتر از این زندگی مادی می‌رسد: «أَوْ مَنْ كَانَ مِثْلًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِمُخَارِجٍ مِنْهَا» (انعام/۱۲۲) و روشن است که آن زندگی جدید، عبارت است از زیستن با چشم و گوش و ابزارهای ادراکی نوین، وگرنه حیات درباره آن معنا نداشت. از طرف دیگر، آن ابزارها قطعاً مادی نیستند و خواب و خستگی از لوازم بدن مادی است، پس آن حیات جدید خواب و خستگی هم ندارد (برای توضیح بیشتر ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۳۹-۳۳۸/۷).

عن أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال علي بن الحسين عليه السلام: «إن الدنيا قد ارتحلت مدبرةً وإن الآخرة قد ارتحلت مقبلةً ولكل واحد منهما بنون فكونوا من أبناء الآخرة ولا تكونوا من أبناء الدنيا. ألا وكونوا من الزاهدين في الدنيا الراغبين في الآخرة. ألا إن الزاهدين في الدنيا اتَّخذوا الأرض بساطًا والتراب فراشًا والماء طيبًا وقرَّضوا من الدنيا تقريضًا» (كليني، ۱۴۰۷: ۱۳۲/۲-۱۳۳).

و انسان را به دوری از چرب و شیرین و زینت دنیا دعوت کرده‌اند؛ مانند: یا ربّ کیف أدوم علی ذکرك فقال: «بالخلوة عن الناس وبغضك الحلو والحامض (دبلی، ۱۴۱۲: ۱۹۹/۱-۲۰۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۲/۲۶).

و یا او را به پوشیدن لباس نرم و زیبا سفارش کرده‌اند؛ مانند: - یا أحمد! لا تتزین بلین الثیاب (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۳/۲۶).
- إن الجسد إذا لبس الثوب اللین طغی (طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۱۱).

از طرف دیگر، رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:
أما إني أصلي وأنا، وأصوم وأفطر، وأضحك وأبكي، فمن رغب عن منهاجی وسنتی، فلیس منی (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۵/۲).

بلکه برخی روایات به پوشیدن لباس نرم و زیبا دستور داده‌اند:
عن یوسف بن إبراهیم قال: دخلت علی أبی عبد الله عليه السلام وعلی جبة خزٍ وطيلسان خزٍ، فنظر إليّ، فقلت: جعلت فداك! علی جبة خزٍ وطيلسان خزٍ، فما تقول فيه؟ فقال: «وما بأس بالخز... فالبس وتجمّل فإن الله جمیل یحبّ الجمال ولیکن من حلال» (همان: ۴۴۲/۶).

و یا مال‌داری را ستوده‌اند؛ مانند:
عن عبد الأعلى عن أبی عبد الله عليه السلام قال: «سلوا الله الغنی فی الدنيا والعافیة، وفي الآخرة المغفرة والجنة» (همان: ۷۱/۶).

مؤلف *سرا اسراء* در بررسی اختلاف این دو دسته روایات، چند اصل عقلی، روایی، قرآنی را در نظر می‌گیرد. راهبردهای قرآنی که ایشان با استفاده از مجموع آن‌ها، موفق به حل اختلاف روایات یادشده گردیده است، عبارت‌اند از:

الف) راهبرد اول: اهمیت مواهب الهی به عنوان عطای خدای متعال به بشر که از آن‌ها بهره ببرد؛ زیرا قرآن کریم فرموده است که خداوند متعال همه آنچه در زمین است و از جمله لباس و غذا و... را برای رفع نیاز بشر در اختیار او قرار داده است (سعادت‌پور، ۱۳۸۵: ۱۱۶/۱، ۱۶۲ و ۴۱۰؛ ۸۲/۲ و ۱۸۲):

- ﴿وَسَخَّرْنَاكُمْ مَافِي السَّمَوَاتِ وَمَافِي الْأَرْضِ﴾ (جاثیه/ ۱۳).

- ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا لِيَأْخُذَ بِسَوَاتِكُمْ وَالرِّشَاءُ وَالرِّبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ (اعراف/ ۲۶).

- ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ (اعراف/ ۳۲).

- ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾ (انبیاء/ ۸).

- ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (بقره/ ۶۰).

- ﴿وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ (مائده/ ۸۸).

ب) راهبرد دوم: محوریت امور غفلت‌زا به عنوان دنیای نکوهیده؛ زیرا آنچه قرآن کریم نکوهش فرموده است، بهره بردن گناه‌آلود و غافلانه از دنیاست (همان: ۱۳۸/۱ و ۱۴۸):

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (منافقون/ ۹).

- ﴿أَرْضِيئُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ (توبه/ ۳۸).

ج) راهبرد سوم: محوریت عبودیت عارفانه به عنوان غرض از خلقت انسان؛ زیرا بر اساس آموزه‌های قرآنی، غرض از خلقت، عبودیت عارفانه است (همان: ۶۲/۲؛ صدوق، ۱۳۸۵: ۹/۱): ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات/ ۵۶) که عبادت در این آیه به معرفت تفسیر شده است.

د) راهبرد چهارم: توجه به معنای زهد حقیقی؛ زیرا زهد واقعی از منظر قرآن کریم عبارت است از دل بسته نبودن به دنیا چه در داشتن و چه در نداشتن. این هدف بر اساس آیه کریمه ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ (حدید/ ۲۳) با تفسیر امام سجاد علیه السلام (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲۸/۲) استفاده شده است (سعادت‌پور، ۱۳۸۵: ۳۷۰/۲).

مؤلف در حل اختلاف روایات مذکور بر اساس ادله متعدد از جمله راهبردهای قرآنی مذکور به این نتیجه رسیده است که دنیا به خودی خود نکوهیده نیست (همان:

۱۷۶/۱)، مگر اینکه به برآوردن غرض از خلقت انسان که بیان شد، آسیب بزند (همان: ۸۴-۸۲/۲) و مقصود از این ریاضت‌ها، دوری از خوراک و همسر و فرزند نیست بلکه غیر از موارد نیازهای غریزی متعارف (همان: ۱۸۲/۲) و دل بسته بودن است (همان: ۳۷۰/۲) و انسان باید در حد اعتدال و شرع از این نیازها بهره برد و ریاضات اخلاقی نیز فقط در این چارچوب مورد قبول هستند (همان: ۲۱۶/۱؛ ۴۲/۲؛ ۱۵۰-۱۵۲؛ ۵۶/۳).

نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش در تبیین روش‌های آیت‌الله سعادت‌پرور در کتاب شریف *سَرِّ الاسراء* در استنباط آموزه‌های عرفانی و اخلاقی با محوریت قرآن کریم به این شرح است:

۱. *سَرِّ الاسراء* توانسته است گستره وسیعی از آیات قرآنی را جستجو کند و تقریباً هم‌وزن کتاب *اخلاق در قرآن* از آیات قرآنی بهره ببرد. این کتاب در یک شیب تند صعودی به جایگاه بسیار بالایی در مقایسه با *جامع السعادات* ارتقا یافته است. این ارتقا، حرکتی شتابدار به سوی الگوی مطلوب از جایگاه قرآن کریم در استنباطات اخلاق مأثور است.

۲. در روش *سَرِّ الاسراء*، محور اصلی یا دست‌کم یکی از محورهای اصلی در بررسی سند روایات عرفانی و اخلاقی، قرآن کریم است. این فرایند از طریق سنت «عرضه بر قرآن» انجام می‌گیرد که توصیه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام و سنت عالمان است.

۳. از منظر *سَرِّ الاسراء*، محور اصلی یا دست‌کم یکی از محورهای اصلی در تفسیر اختلاف روایات، راهبردهای قرآنی است. آیات قرآنی می‌توانند قواعد عامی ارائه دهند که اختلاف روایات عرفانی و اخلاقی را تفسیر و حل کنند.

۴. *سَرِّ الاسراء* تأکید دارد که تفسیر آموزه‌های عرفانی و اخلاقی قرآن کریم باید بر اساس قواعد ادبی عربی و نیز قواعد علم اصول استنباط در حوزه الفاظ انجام شود. این قواعد و اصول، تفسیر آیات قرآنی را از انحراف در معنایی و آفت موسوم به «تفسیر به رأی» حفظ می‌کنند.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایة الاصول، قم، مؤسسة آل البيت علیہ السلام، ۱۴۰۹ ق.
۳. ابن حنبل، ابو عبدالله احمد بن محمد، المسند، بیروت، دار الفکر، ۱۴۳۰ ق.
۴. ابن طاووس، سید رضی‌الدین علی بن موسی بن جعفر، اقبال الاعمال، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۹ ق.
۵. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، ۱۴۱۹ ق.
۶. ابن هشام انصاری، ابومحمد عبدالله بن یوسف، اوضح المسالک الی الفیة ابن مالک، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بی تا.
۷. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۸. ابوحنیان اندلسی، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۹. ازهری، خالد بن عبدالله، شرح التصریح علی التوضیح، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ش.
۱۰. اسعدی، محمد و همکاران، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ ش.
۱۱. اعرابی، سیدمحمد، تحقیق تطبیقی، چاپ دوم، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.
۱۲. انصاری، مرتضی بن محمدامین، الاجتهاد و التقليد، قم، ۱۴۰۴ ق.
۱۳. بابایی، علی‌اکبر و غلامعلی عزیزی کیا و مجتبی روحانی راد، روش‌شناسی تفسیر قرآن، چاپ پنجم، قم، سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ ش.
۱۴. بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، نهضت زنان مسلمان، تهران، ۱۳۶۱ ش.
۱۵. بیبی، ارل، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، ترجمه رضا فاضل، تهران، سمت، ۱۳۸۵ ش.
۱۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۱۷. بیهقی، احمد بن حسین، کتاب السنن الکبری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۳۲ ق.
۱۸. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، المطول، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۵ ق.
۱۹. جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد، الفوائد الضیائیة فی حل مشکلات الکافیة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۳۰ ق.
۲۰. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، دلائل الاعجاز فی علم المعانی، بیروت، المكتبة العنصریه، ۱۴۲۸ ق.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله، حکمت عبادات، چاپ پانزدهم، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۲۲. حافظ‌نیا، محمدرضا، مقدمه‌های بر روش تحقیق در علوم انسانی، چاپ سیزدهم، تهران، سمت، ۱۳۸۶ ش.
۲۳. حاکم نیشابوری، حافظ ابوعبدالله محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۹ ق.
۲۴. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، مهرتابان، چاپ دوم، مشهد مقدس، علامه طباطبائی، ۱۴۱۷ ق.
۲۵. دِ و اس، دیوید ای.، پیمایش در تحقیقات اجتماعی، ترجمه هوشنگ نایی، چاپ دوازدهم، تهران، نی، ۱۳۸۹ ش.
۲۶. دارقطنی، علی بن عمر، سنن الدارقطنی، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۲۴ ق.

۲۷. دلاور، علی، *روش‌های تحقیق در روان‌شناسی و علوم تربیتی*، چاپ دوم، تهران، دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۶ ش.
۲۸. دیلمی، حسن بن محمد، *ارشاد القلوب الى الصواب*، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ ق.
۲۹. رایف، دانیل و همکاران، *تحلیل پیام‌های رسانه‌ای (کاربرد تحلیل محتوای کمی در تحقیق)*، ترجمه مهدخت بروجردی علوی، تهران، سروش، ۱۳۸۱ ش.
۳۰. رجبی، محمود، *روش تفسیر قرآن*، چاپ ششم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳ ش.
۳۱. رضی‌الدین استرآبادی، محمد بن حسن، *شرح الرضی علی الکافی*، چاپ دوم، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام، ۱۳۸۴ ش.
۳۲. رفیع‌پور، فرامرز، *تکنیک‌های خاص تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۲ ش.
۳۳. زرقانی، محمد عبدالعظیم، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۴. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، *الرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۰ ق.
۳۵. سرخسی، ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سهل، *اصول السرخسی*، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۳۶. سعادت‌پور (پهلوانی تهرانی)، علی، *سزایسراء*، شرکت احیاء کتاب، ۱۳۸۵ ش.
۳۷. همو، *نورهدایت*، تهران، شرکت احیاء کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۳۸. سکاکی، یوسف بن ابی بکر، *مفتاح العلوم*، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۹. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، *الاتقان فی علوم القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ ق.
۴۰. شاشی، احمد بن محمد بن اسحاق، *اصول الشاشی*، بیروت، دار الکتب العربی، بی تا.
۴۱. شاطبی، ابواسحاق ابراهیم بن موسی لخمی غرناطی مالکی، *الموافقات*، بی جا، دار ابن عفان، ۱۴۱۷ ق.
۴۲. شیخ بهائی، بهاء‌الدین محمد بن حسین عاملی، *مشرق الشمسین واکسیر السعادتین*، مع تعلیقات الخواجوئی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۱۴ ق.
۴۳. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *علل الشرائع*، قم، کتاب‌فروشی داوری، ۱۳۸۵ ش.
۴۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۴۵. طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، چاپ دوم، قاهره، مکتبه ابن تیمیه، بی تا.
۴۶. طبرسی، حسن بن فضل، *مکارم الاخلاق*، چاپ چهارم، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ ق.
۴۷. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۴۸. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۹. همو، *العلة فی اصول الفقه*، قم، چاپخانه ستاره، ۱۴۱۷ ق.
۵۰. همو، *تهذیب الاحکام فی شرح المقنعة للشیخ المفید*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۵۱. همو، *مصباح المتهجد و سلاح المتعبد*، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۱ ق.
۵۲. عاملی جعی، زین‌الدین بن علی، *الرعاية فی علم الدرایه*، چاپ دوم، قم، مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۸ ق.
۵۳. همو، *تمهید القواعد*، قم، بی تا، ۱۴۱۶ ق.
۵۴. علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، *نهاية الوصول الى علم الاصول*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۵ ق.
۵۵. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.

۵۶. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، کتاب الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۰۶ ق.
۵۷. قمی، میرزا ابوالقاسم بن محمد، قوانین الاصول، چاپ دوم، قم، کتاب فروشی علمیه اسلامی، ۱۳۷۸ ق.
۵۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۵۹. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح الکافی، تهران، اسلامی، ۱۳۸۲ ق.
۶۰. مالک بن انس، الموطأ بشرح الزرقانی (زرقانی، سیدی محمد)، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۶۱. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۶۲. مجلسی، محمد تقی، روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، کوشانور، ۱۴۰۶ ق.
۶۳. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن هذلی، معارج الاصول، قم، بی تا، ۱۴۰۳ ق.
۶۴. میرداماد، سید شمس الدین محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی، الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیه، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۰ ش.
۶۵. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، چاپ پنجم، قم، اسماعیلیان، بی تا.
۶۶. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، اجود التقريرات، تقریر دروس اصول محمد حسین غروی نائینی، قم، مطبعة العرفان، ۱۳۵۲ ش.
۶۷. همو، محاضرات فی الاصول، قم، انصاریان، ۱۴۱۷ ق.
۶۸. نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر، انیس المجتهدین فی علم الاصول، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
۶۹. وزام بن ابی فراس حلّی، مسعود بن عیسی، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه وزام)، قم، مکتبه فقیه، ۱۴۱۰ ق.

نقد و بررسی

روش آماری در تاریخ‌گذاری قرآن*

- منصور پهلوان^۱
- ابراهیم اقبال^۲
- محمدعلی حیدری مزرعه آخوند^۳

چکیده

یکی از اموری که به شناخت درست و دقیق قرآن و ترجیح آرای برتر و مردود ساختن اقوال دیگر کمک می‌کند، تاریخ‌گذاری سوره‌ها و آیه‌های قرآن کریم است. در تعیین تاریخ نزول سوره‌ها و آیه‌های قرآن کریم دو مبنای نقلی و اجتهادی وجود دارد. مبانی نقلی شامل روایات ترتیب نزول، اسباب نزول و مکی و مدنی و مبانی اجتهادی شامل وجود ضوابط و ویژگی‌های سور مکی و مدنی و توجه به سبک و اسلوب و مضمون سوره‌هاست. در این میان، بازرگان بدون توجه به مبانی فوق و با روش آماری، تاریخ نزول سوره‌های قرآن کریم را مشخص نموده است. در این گفتار ضمن معرفی روش بازرگان، به بیان اشکال‌های کلی و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۹/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۱.

۱. استاد دانشگاه تهران (pahlevan@ut.ac.ir).

۲. دانشیار دانشگاه تهران (eeghbal@ut.ac.ir).

۳. استادیار دانشگاه یزد (نویسنده مسئول) (mohamadali_heydari@yahoo.com).

موردی (مصدیقی) این روش پرداخته می‌شود و با مقایسه ترتیب نزول سوره‌های ارائه‌شده توسط وی با ترتیب‌های روایی، اثبات می‌گردد که این روش به تنهایی نمی‌تواند روشی جامع در تاریخ‌گذاری سوره‌های قرآن کریم باشد.

واژگان کلیدی: تاریخ‌گذاری، ترتیب نزول قرآن، بازرگان، روش آماری.

مقدمه

تاریخ‌گذاری قرآن (به معنای تعیین محدوده زمانی نزول سوره‌ها و یا بخش‌هایی از یک سوره) هرچند عنوانی جدید در تحقیقات قرآنی است، علوم زیربنایی آن همچون ترتیب نزول سوره‌ها، اسباب نزول و به ویژه مکی و مدنی، از صدر اسلام وجود داشته است. این امر بر مبانی و منابعی استوار است که مهم‌ترین آن‌ها، توجه به روایت‌های ترتیب نزول، مکی و مدنی، اسباب نزول، اقوال تاریخی و توجه به ضوابط و ویژگی‌های سور مکی و مدنی است. مفسران و محققان با روش‌های گوناگون به این امر پرداخته‌اند. عده‌ای تنها با استفاده از روایت‌های ترتیب نزول (فارسی، ۱۳۶۱: ۱۸؛ دروزه، ۱۳۸۳: ۶۷/۱) و برخی با اصل قرار دادن آن روایت‌ها و توجه بیش از حد به روایت‌های تاریخی و اسباب نزول، تاریخ نزول سوره‌های قرآن را مشخص کرده‌اند (آل‌غازی، ۱۳۸۲: ۲۴/۱). برخی بدون در نظر گرفتن مبانی نقلی و اصل قرار دادن مبانی اجتهادی، نظیر سیاق آیات و سبک و اسلوب سوره‌ها و محتوای وحی به این امر اقدام کرده‌اند. علامه طباطبایی با بی‌اعتبار دانستن روایت‌های ترتیب نزول و نقد روایت‌های اسباب نزول و تکیه بر سیاق آیات و سبک و محتوای سوره‌ها، تاریخ نزول سوره‌ها را مشخص نموده است (۱۳۵۳: ۱۸۶). بازرگان نیز با بی‌توجهی به روایت‌های ترتیب نزول و اصل قرار دادن داده‌های آماری و بلندی و کوتاهی آیه‌ها و ارائه اصطلاحاتی نظیر طول متوسط آیه، طول غالب، ارتفاع، دامنه و طول مبنا و با در نظر گرفتن اعداد و ارقام استخراج‌شده از آیه‌های هر سوره و کلمات هر آیه، تاریخ نزول آن‌ها را مشخص کرده است (۱۳۸۶: ۳۵-۱۱۵). ذکر این نکته ضروری است که بازرگان در احتمالی بودن این روش چنین نوشته است:

باید بگویم که نه نویسنده ادعای دقت و صحت قاطع در استنتاج‌های ارائه‌شده دارد و نه خوانندگان می‌توانند چنین انتظاری داشته باشند (همان: ۳۴).

وی پس از نگارش کتاب سیر تحول قرآن، به نگارش تفسیری بر اساس ترتیب نزول

خویش همت گماشت و آن را پابه پای وحی نام نهاد، وی در مقدمه کتاب به تشریح اهمیت و فواید این سبک تفسیری پرداخته و با آوردن هر دسته از آیات قرآنی به تفسیر و ترجمه واژه‌ها و بیان تاریخی آن‌ها پرداخته است (بهجت‌پور، ۱۳۹۰: ۱۳۶). علاوه بر این، عبدالکریم بهجت‌پور نیز بر اساس روایات ترتیب نزول، تفسیری به نام همگام با وحی در دست نگارش دارد که از جهت روش تفسیری با بازرگان یکسان است، اما ترتیب نزولشان متفاوت است. حال جای این سؤال است که آیا بدون توجه به مبانی نقلی، به ویژه روایت‌های ترتیب نزول و تکیه بر روش آماری می‌توان تاریخ نزول سوره‌های قرآن کریم را مشخص نمود؟ و بهترین روش در تاریخ گذاری قرآن کریم چیست؟ پژوهش حاضر در پی پاسخ به این سؤال‌هاست.

۱. معرفی روش آماری

یکی از روش‌های تاریخ گذاری آیات و سوره قرآن کریم، استفاده از داده‌های ریاضی و آماری است، این روش توسط بازرگان در کتاب *سیر تحول قرآن* به وجود آمد؛ بر این اساس که کلمات و آیه‌های قرآن کریم در طول سال‌های رسالت افزایش دارد. وی یکایک مبانی‌ای را که پیش از او در تاریخ گذاری قرآن برگزیده شده و ملاک کار قرار گرفته است، بررسی کرده و ناکارآمد دانسته و درباره کارایی روایات ترتیب نزول گفته است:

ما می‌توانیم برای شروع کار و به دست آوردن سرنخ از وجود همین صورت‌ها استفاده کنیم (۱۳۸۶: ۳۷).

نیز در مورد روایت‌های اسباب نزول در جهت یافتن زمان و ترتیب نزول آیات و سوره چنین نوشته است:

بدیهی است که شأن نزول‌ها و تقارن‌ها با وقایع تاریخی می‌تواند وسیله خوبی برای زمان‌یابی آیات و سوره‌ها باشد که متأسفانه نه شأن نزول‌ها خیلی مشخص و مطمئن و متفق علیه است و نه برای اکثریت آیات می‌توان شأن نزول و مقارنه‌های تاریخی پیدا کرد. این هم ممکن است در آنجاها که اطمینان و یقین نسبی وجود داشته باشد به عنوان نشانه و محک به کار برده شود (همان: ۳۹).

آهنگ و وزن آیات نیز در مورد سوره‌های مکی مفید است.

اما این میزان عمومیت نداشته، سوره‌های مدنی غالباً بدون آهنگ و قافیه است یا مکرراً آیات به کلماتی مانند «یعلمون»، «یخسرون» یا «رحیم» و «علیم» ختم می‌شود (همان: ۳۸).

ساده‌تر و سراسرتر از همه این‌ها، آنچه همه کس فهم باشد، بلندی و کوتاهی آیات است؛ یعنی تعداد کلماتی که هر آیه را تشکیل می‌دهد و ما آن را «طول آیه» می‌نامیم. این نکته معلومات صرف و نحو و لغت‌شناسی لازم ندارد و از وسایل سنجش دیگر بی‌دغدغه‌تر و بی‌اختلاف‌تر بوده، مزیت عمده‌اش این است که مستقیماً به عدد و رقم درمی‌آید.... هر سوره رقم مخصوص به خود را دارد که آن را «شاخص سوره» اصطلاح خواهیم کرد. البته آیات یک سوره متساوی الطول نیستند... ولی نزدیک به یکدیگرند و نظامی دارند. باید «طول متوسط» را در نظر بگیریم. «طول متوسط» از متوسط‌گیری تک‌تک آیات به دست می‌آید. کافی است تعداد کل کلمات یک سوره را بر تعداد آیات آن... تقسیم نمایم (همان: ۳۹).

با گذشت زمان، طول متوسط سوره‌ها افزایش می‌یابد؛ برای نمونه، سوره همزه با طول متوسط $3/78$ مربوط به سال اول و سوره طه با طول متوسط $9/15$ (با توجه به اظهارنظر بازرگان و تقسیم سوره به سه واحد نزول) مربوط به سال‌های دوم، چهارم و پنجم بعثت و سوره مائده با طول متوسط $22/91$ مربوط به اواخر هجرت است (همان: ۴۰).

بر این اساس فهرستی از سوره‌ها با توجه به طول متوسط آیات ذکر می‌شود که اولین سوره آن اخلاص است در مکه با طول متوسط ۳، و آخرین آن سوره ممتحنه است در مدینه با طول متوسط $99/23$. سوره علق با طول متوسط $73/3$ در ردیف بیستم، سوره فاتحه با طول متوسط $14/4$ در ردیف بیست و هشتم و سوره توبه با طول متوسط $18/83$ در ردیف ۱۰۲ قرار گرفته‌اند (همان: ۴۹).

در میان ۸۶ سوره مکی (ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۱: ۵۸/۱؛ بیهقی، ۱۹۸۰: ۱۴۲/۷) سوره‌های مدنی «زلزله، یسینه، تغابن، محمد و منافقون» و نیز در میان ۲۸ سوره مدنی (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۷۶: ۱۳۱/۱-۱۳۳؛ حاکم حسکانی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۴۱۴/۲)، سوره‌های مکی «شوری، قصص، لقمان، احقاف، یونس، فاطر، مؤمن و انعام» قرار گرفته است (بازرگان، ۱۳۸۶: ۴۹).

سپس بازرگان به مقایسه ترتیب خویش با ترتیب اجتهادی ارائه شده از سوی بلاشر می‌نشیند و به زعم خویش ترتیب خویش را اندکی مغایر با آن می‌بیند (همان: ۵۰) و با این مقایسه، به ادامه کار تشویق می‌شود و قاعده «طول متوسط» را حداقل به عنوان فرضیه و راهنما (اندیس) قابل استفاده می‌داند و برای حل تعارض‌های ترتیب سوره‌های ارائه شده توسط خود و بلاشر، سه شاخص «طول غالب، ارتفاع و دامنه» را نیز بر طول متوسط آیات افزوده تا از این طریق به ترتیب بلاشر نزدیک‌تر گردد. طول غالب، تعداد کلمات آیاتی که به لحاظ طول کلمه‌ای، در سوره اکثریت دارند، ارتفاع، عرض بیشینه یا ارتفاع قله در منحنی مشخصه معادل است، و دامنه، عدم تقارن یا تناسب گسترش به راست و چپ منحنی با توجه به ارتفاع آن است (همان: ۶۶). بر این اساس با پیشرفت اسلام سه شاخص طول متوسط آیات، طول غالب و دامنه، افزایش و شاخص ارتفاع، کاهش می‌یابد (همان: ۶۷).

به این ترتیب به زعم بازرگان، طول غالب به ترتیب در سوره‌های همزه، طه و مائده با رقم ۴، ۵ و ۱۳ افزایش دارد؛ زیرا سوره همزه ۵ آیه ۴ کلمه‌ای، و سوره طه ۱۹ آیه ۵ کلمه‌ای، و سوره مائده به طور یکسان ۹ آیه ۱۳ و یا ۱۵ کلمه‌ای دارد. دامنه این سوره‌ها نیز به ترتیب با رقم ۳، ۲۲ و ۳۹ افزایش یافته است؛ زیرا سوره همزه ۳ دسته آیات ۳، ۴ و ۵ کلمه‌ای، و سوره طه ۲۲ دسته آیات ۲ تا ۲۷ کلمه‌ای، و سوره مائده ۳۹ دسته آیات ۷ تا ۶۴ کلمه‌ای دارد. شاخص ارتفاع در سوره‌های همزه، طه و مائده به ترتیب با $۵/۵۵\%$ ، ۱۳% و $۶/۲۵\%$ کاهش دارد؛ زیرا از حاصل تقسیم آیات طول غالب سوره همزه که ۵ است بر کل آیات این سوره که ۹ است، عدد ۵۵% به دست می‌آید. همچنین از حاصل تقسیم آیات طول غالب سوره طه که ۱۹ است بر کل آیات این سوره که ۱۴۳ در نظر گرفته شده، عدد ۱۳% و از حاصل تقسیم آیات طول غالب سوره مائده که ۹ است بر کل آیات این سوره که ۱۲۰ در نظر گرفته شده، عدد $۷/۵\%$ به دست می‌آید (همان: ۱۱۷-۱۲۰).

بازرگان بر اساس شاخص‌های طول متوسط، طول غالب، دامنه و ارتفاع، ۳۰ سوره از سوره‌های قرآن نظیر تکویر، واقعه، عنکبوت، مؤمن، کهف، رعد، مریم، نحل، سجده، قارعه، فاطر، یس، ممتحنه، ملک، جن، دهر، انشقاق، بلد، کوثر، فاتحه،

کافرون و زلزال را تاریخ‌گذاری نموده (همان: ۶۹) و به رغم آمارهای نادرست، به نتیجه مطلوب خویش رسیده است، اما هنگامی که در تاریخ‌گذاری دیگر سوره‌ها به نتیجه مطلوب نمی‌رسد و با منحنی‌های نامنظم مواجه می‌شود، در جهت حلّ این مشکل از اصطلاحاتی نظیر پاشش آیات (تنوع طول آیات یک سوره در چند بخش)، سوره‌های مختلط، سوره‌های مرکب، تقطیع سوره‌ها و سوره‌های ترجیع‌بند کمک می‌گیرد (همان: ۷۱-۹۹).

بازرگان معتقد است:

کمال مطلوب آن است که پاشش آیات در ابتدا و در وسط و آخر سوره به یک روال بوده، آیات در کلیه ستون‌های جدول توزیع به طور یکنواخت پخش شده باشند، نه آنکه یک قسمت سوره، بیشتر ستون‌های کم‌طول را اشغال نماید و قسمت دیگر به ستون‌های با طول بلند متوجه شود. در چنین حالت، بهتر است تفکیک قائل شده، برای هر قسمت سوره که پاشش یکنواخت داشته باشد، حساب جداگانه در نظر بگیریم. اتفاقاً در هر دو مورد، نظایر شناخته‌شده‌ای در قرآن وجود دارد. اولاً سوره‌هایی هست که بعضی آیات آن به شهادت روایات معتبر تاریخی یا به حکم سیاق عبارت و محتوای کلام، تعلق به زمان‌های متفاوت دارد. این قبیل سوره‌ها در منحنی مشخصه و در شاخص‌های مربوطه، ناهماهنگی‌های محسوسی نشان می‌دهند که با کنار گذاشتن آن آیات، به حالت طبیعی برمی‌گردند... ثانیاً سوره‌هایی هست که مورخین و مفسرین قبول دارند به صورت یکپارچه و دفعتاً واحد نازل نشده، بلکه ترکیب و تلفیقی از گروه آیه‌های مختلف هستند. در مشخصات ترسیمی این نوع سوره‌ها نیز انحراف و اشکال‌هایی نسبت به قاعده فرضی اتخاذی پیش می‌آید. اما وقتی گروه‌های هم‌زمان را جداگانه تجزیه و ترسیم می‌کنیم، به نتایجی می‌رسیم که نامنظمی کمتری دارد. بدیهی است که قرآن اگر ۱۱۴ سوره دارد، در ۱۱۴ مرتبه بر پیغمبر نازل نشده است و یک سوره بلند دو جزء و نیمی مانند بقره، آن‌قدر طولانی است و شامل مطالب گوناگون مربوط به حوادث و مسائل مختلف می‌باشد که تصور نزول یکسره آن خیلی مشکل و در عین حال غیر لازم به نظر می‌آید. یک مورد دیگر هم هست، مثل سوره رحمن که تکرار بعضی از آیات، وضع پاشش را غیر عادی کرده، بالنتیجه شاخص‌های نامنظم داده است. به این ترتیب وقتی روی چند مورد موجود، مسلّم دیدیم که برگشت به حالت طبیعی و آیات، هم‌زمان سبب تأیید فرضیه اتخاذی می‌شود، این آزمایش به ما جرئت بیشتر در گرایش به صحت و کلیت آن

قاعده داده، اجازه می‌گیریم دربارهٔ سوره‌هایی که پاشش آیات، نامنظم نشان می‌دهند و یا منحنی مشخصه و شاخص‌های دور از قاعده دارند و ضمناً روایات موجود نسبت به وجود آیات مختلط یا گروه‌های متمایز آن‌ها ساکت و غیر قاطع است، دست به یک عمل تجزیه و تفکیک زده، اولاً آیاتی را که حالت استثنا و ناجوری دارند از حساب متوسط‌گیری خارج سازیم و ثانیاً در سوره‌های مرکب، دسته آیاتی را که دارای پاشش یکنواخت مشابه و طول‌های متوسط و غالب معادل هستند، در گروه‌های جداگانه قرار دهیم و سوره را بر حسب چنین گروه‌بندی، متعلق به زمان‌های مختلف بشناسیم (همان: ۷۱-۷۲).

سوره‌های مختلط سوره‌هایی هستند که توزیع کلمه‌های آیات در آن سوره‌ها به صورت یکسان و نزدیک به هم نیست؛ مانند سورهٔ مَزْمَل که آیهٔ آخر آن با ۷۷ کلمه و آیات دیگر بین ۶ تا ۱۱ کلمه است و در هنگام آمارگیری، آیهٔ آخر در منحنی یک محل کاملاً دورافتاده را اشغال می‌نماید. طول متوسط سوره با احتساب آن آیهٔ ۷۷ کلمه‌ای، ۹/۹، ولی بدون آن ۶/۳۷ است (همان: ۷۳).

سوره‌های مرکب سوره‌هایی هستند که در منحنی نزول، خلل به وجود می‌آورند. برای حل این مشکل، سوره را مرکب از چندین دسته آیه می‌دانیم و برای هر قسمت، طول متوسط جداگانه در نظر می‌گیریم؛ مانند سورهٔ قلم که به دو قسمت تقسیم شده است، قسمت اول از ابتدای سوره تا آیهٔ ۱۶ به شمارهٔ نزول ۵۲ در سال سوم بعثت (همان: ۱۵۰) و قسمت دوم از آیهٔ ۱۷ تا آیهٔ ۵۲ با موضوع آیات تنبیه و تذییر توحیدی است و به شمارهٔ نزول ۷۲ در سال چهارم بعثت جای می‌گیرد (همان: ۱۵۱).

تقسیم سوره‌ها را بر حسب آیاتی که دربارهٔ موضوع واحد است، تقطیع سوره گویند؛ مانند تقسیم سورهٔ انعام به ۳ گروه و سورهٔ مائده و بقره به ۵ گروه (همان: ۸۵) و سوره‌های ترجیع‌بند، سوره‌هایی هستند که در بردارندهٔ آیات تکراری‌اند؛ مانند سورهٔ رحمن با ۳۱ مرتبه تکرار عبارت ﴿فَبَأَىٰ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ (رحمن / ۱۳)، قمر با ۳ بار تکرار ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ (قمر / ۱۷) و ۲ بار تکرار ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرِي﴾ (قمر / ۲۱) که در هنگام شمارش، آیه‌های تکراری این سوره‌ها فقط یک بار به شمارش می‌آیند، تا نتیجهٔ بهتری از منحنی به دست آید (همان: ۸۸).

۲. تحلیل و نقد این روش

روش بازرگان یکی از روش‌های اجتهادی در تاریخ‌گذاری قرآن است. این روش به طور کلی در تاریخ‌گذاری قرآن مفید است، اما نمی‌توان بر این مبنا تمام سوره‌های قرآن کریم را تاریخ‌گذاری کرد. هیچ دلیل نقلی و عقلی بر این وجود ندارد که تمام سوره‌ها و آیه‌های کوتاه در ابتدای نزول بوده‌اند و سوره‌ها و آیه‌های بلند در انتهای آن. به همین دلیل هنگامی که بازرگان بر اساس اطلاعات آماری، طول متوسط ۵ آیه ابتدایی سوره علق را محاسبه می‌کند و جایگاه نزولش را در صدر سوره‌ها نمی‌بیند، دست به عملی ابتکاری زده و این ۵ آیه را ۱۰ آیه در نظر گرفته، تا با نظر قاطبه عالمان که این آیات را آیه‌های ابتدایی نزول می‌دانند، هم‌رأی شود (همان: ۵۲۱) و یا زمانی که بر اساس اطلاعات آماری و محاسبه طول متوسط و طول مبنای سوره نصر، آن را در جایگاه سوره‌های مکی و مخالف تاریخ قطعی نزول سوره می‌داند، ۳ آیه این سوره را ۱ آیه در نظر گرفته تا با محاسبات آماری، در ردیف سوره‌های نازل‌شده در مدینه قرار گیرد؛ زیرا با در نظر گرفتن ۳ آیه برای این سوره، طول متوسط آن $6/33$ و با در نظر گرفتن ۱ آیه ۱۹ می‌شود. در صورت اول در ردیف سوره‌های ابتدایی مکه و در صورت دوم در ردیف سوره‌های انتهایی مدینه قرار می‌گیرد. بازرگان با ۱ آیه گرفتن ۳ آیه این سوره و محاسبه طول متوسط آن به ۱۹ و طول مبنای آن به $21/38$ آن را در ردیف سوره‌های مدنی قرار داده است (همان: ۱۱۳). اما چون در سوره زلزله اشاره‌ای به حوادث تاریخ‌مند نشده است، سوره را با طول مبنای $4/50$ در ردیف سوره‌های مکی قرار می‌دهد (همان: ۱۱۱)؛ در حالی که بر اساس روایت‌های ترتیب نزول، سوره زلزله مدنی است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۵۸/۱؛ بیهقی، ۱۹۸۰: ۱۴۲/۷؛ حاکم حسکانی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۴۱۴/۲). در ادامه به بیان اشکالات روش بازرگان با طرح دو اشکال کلی و موردی (مصدیقی) پرداخته می‌شود:

۱-۲. اشکالات کلی

در این قسمت از اشکالات، اساس کار بر این است که اگر تمام نتایج روش آماری صحیح باشد که نیست، باز مبنای این روش در تاریخ‌گذاری چندان استوار نیست. این اشکالات در ذیل این عناوین قابل طرح است:

۱-۱-۲. اصل قرار دادن ترتیب اجتهادی بلاشر و بی توجهی به ترتیب های روایی بازرگان در ترتیب نزول قرآن کریم با تقسیم کل آن به ۱۹۴ واحد نزول، ترتیبی اجتهادی ارائه می دهد و به روایت های ترتیب نزول بی توجهی می کند، در حالی که این روایات نزدیک به ۱۵ روایت هستند و سند آن ها به امام علی علیه السلام، امام صادق علیه السلام، امام سجاد علیه السلام، عبدالله بن عباس و شاگردان بی واسطه وی نظیر جابر، مجاهد، ضحاک، عکرمه، حسن بصری، و شاگردان با واسطه اش نظیر زهری، ابن واقد، عطاء و مقاتل می رسد (نکونام، ۱۳۸۰: ۱۰۴). تعدادی از این روایات مانند روایت امام علی علیه السلام، امام صادق علیه السلام، ابن عباس از طریق ابوصالح و عثمان بن عطاء و عکرمه و حسن بصری به طور کامل به بیان ترتیب سور مکی و مدنی پرداخته (جفری، ۱۹۷۲: ۱۳؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۵۹/۱-۶۰؛ ابن ضریس بجلی رازی، ۱۴۰۸: ۳۳-۳۴؛ بیهقی، ۱۹۸۰: ۱۴۲/۷؛ حاکم حسکانی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۴۱۴/۲) و تعدادی مانند روایت مجاهد تنها به بیان ترتیب سور مکی (ابن ندیم بغدادی، ۱۳۴۶: ۲۸) و تعدادی مانند روایت ابن جریج تنها به بیان ترتیب سور مدنی (حاکم حسکانی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۴۱۰/۲) و تعدادی مانند روایت محمد بن نعمان و امام سجاد علیه السلام نیز به طور ناقص به بیان اولین سوره های نازل شده در مکه و یا اولین و آخرین سوره نازل شده در مکه و مدینه پرداخته اند (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۶). این روایات از مهم ترین مبانی تعیین تاریخ نزول آیات و سور هستند و پیشینیان، راویان این روایات را موثق دانسته اند (شهرستانی، ۱۳۷۶: ۱۲۷/۱؛ زرکشی، ۱۴۱۰: ۲۸۱/۱) و افرادی چون سید عبدالقادر ملاحویش آل غازی در تفسیر بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول، محمد عزّه دروزه در (چاپ اول) التفسیر الحدیث علی حسب ترتیب النزول (که هر یک جداگانه دوره کامل تفسیر هستند) و نیز در کتاب سیره الرسول صور مقتبسه من القرآن الکریم (تفسیر آیات برگزیده سیره و تاریخ رسول اسلام صلی الله علیه و آله به ترتیب نزول) و جلال الدین فارسی در کتاب های پیامبری و انقلاب، پیامبری و جهاد و پیامبری و حکومت (که مجموع سه کتاب، یک دوره تفسیر کامل از قرآن است) بر مبنای روایات ترتیب نزول، قرآن کریم را تفسیر کرده اند و بسیاری از مفسران در سرآغاز تفسیر هر سوره ای در تفاسیر خویش، بر مبنای این روایات، سوره ای را مکی یا مدنی دانسته اند (ر.ک: طوسی، بی تا: ۲۹۵/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۸۵/۱۰؛ انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۵۰/۲۰؛ طنطاوی،

بی‌تا: ۳۱۵/۱۵؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۷۳/۱۵)، گرچه در این روایات اختلافاتی بر اثر پس و پیش شدن چند سوره در محدوده نزدیک به هم (ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۱: ۵۸/۱؛ بیهقی، ۱۹۸۰: ۱۴۲/۷) یا از قلم افتادن یک یا چند سوره بر اثر خطای نویسنده (ابن ندیم بغدادی، ۱۳۴۶: ۲۸؛ یعقوبی، ۱۴۲۲: ۳۳/۲) یا تصحیف لفظی به لفظ دیگر مانند نحل به نمل (جفری، ۱۹۷۲: ۱۳)، احزاب به اعراف (حاکم حسکانی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۴۱۰/۲)، روم به زمر، حجر به حج، نصر به عصر (موسوی دارابی، ۱۴۲۳: ۷۴۱-۷۴۵) و انعام به انبیاء (ابن ندیم بغدادی، ۱۳۴۶: ۲۸) به وجود آمده است. بروز این اختلافات در این روایات طولانی اجتناب‌ناپذیر است، ولی به لحاظ کثرت این روایات می‌توان با کنار هم نهادن متون روایات و مقایسه آن‌ها با یکدیگر، اشکالات مذکور را برطرف ساخت و از قدر مشترک آن‌ها، به ترتیب یکسانی دست یافت. اتفاق نظر راویان در این روایات، نشانگر عدم اجتهاد شخصی و وجود روایت و نقل یکسان است، حال آنکه که بازرگان با بی‌توجهی به این روایات، ترتیب اجتهادی بلاشر را پایه و اساس کار خویش قرار داده و تا حد ممکن در صدد آن است که ترتیب خود را با ترتیب وی هماهنگ سازد (بازرگان، ۱۳۸۶: ۵۱).

۲-۱-۲. تقطیع سوره‌ها و الحاقی دانستن برخی آیات بدون تائیدیۀ روایی

در اینکه نزول آیات برخی سوره‌ها در مکه یا مدینه پیوسته نبوده و با فاصله زمانی انجام شده است، بین صاحب نظران اختلاف است. هرچند برخی وجود آیات مستثنیات (وجود آیات مدنی در سوره‌های مکی و آیات مکی در سوره‌های مدنی) را به طور کلی انکار کرده‌اند (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۵: ۱۶۹/۱)، برخی تنها با وجود روایت صحیح آن را پذیرفته (رشید رضا، بی‌تا: ۲۸۴/۷) و برخی دیگر، آیات مستثنای مدنی را به شکل مطلق پذیرفته و آیات مستثنای مکی را رد کرده (ابن حجر عسقلانی، بی‌تا: ۳۴/۹) و عده‌ای نیز به طور مطلق به وجود آیات مستثنیات در قرآن اذعان کرده‌اند (بلخی، ۱۴۲۳: ۲۷۰/۲؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۸۰/۷) و کسانی که به آن اعتقاد دارند با توجه به مبنای روایت آن را پذیرفته و آن را از راه اجتهاد کسب نکرده‌اند. اما در محاسبات بازرگان، برخی سوره‌ها تقطیع شده و یا آیاتی به سوره‌ای الحاق گردیده است، در حالی که هیچ نقلی آن را حمایت نمی‌کند؛ برای نمونه می‌توان به تقطیع سوره‌های انعام، ابراهیم و نور اشاره کرد.

سوره انعام ۸ قسم شده و در ۳ گروه قرار گرفته است. تاریخ نزول گروه اول که شامل ۳ قسم از ۸ قسم است، با موضوع جدال توحیدی، نبوت و آخرت، در سال ۱۰ بعثت، و تاریخ نزول گروه دوم که شامل ۴ قسم از ۸ قسم است با موضوع احکام تشریحی، در سال ۶ هجرت، و تاریخ نزول گروه سوم که شامل ۱ قسم از ۸ قسم است، با موضوع جدال تشریحی روی مأکولات، در سال ۱۰ هجرت نازل شده است (بازرگان، ۱۳۸۶: ۱۴۲)، در حالی که بر اساس روایت‌های ترتیب نزول، مکی و مدنی و نقل‌های تاریخی، سوره انعام یکی از سوره‌های مکی به حساب آمده است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۵۸/۱؛ بیهقی، ۱۹۸۰: ۱۴۲/۷) و کسانی که برخی آیات این سوره را جزء مستثنیات دانسته و آن را مدنی شمرده‌اند، در مجموع، ۱۰ آیه از این سوره را استثنا نموده‌اند؛ از جمله آیات ۲۰، ۲۳، ۴۷، ۹۱، ۹۳، ۱۱۴، ۱۴۱، ۱۵۱، ۱۵۲ و ۱۵۳ (بلخی، ۱۴۲۳: ۵۴۷/۱-۵۴۸؛ فائز، ۱۳۹۰: ش ۱۳۱/۸؛ برای نقد و رد مستثنا بودن آیات یادشده، ر.ک: معرفت، ۱۴۱۵: ۱۸۹/۱). اما بازرگان با تقطیع سوره، تاریخ نزول بیش از نیمی از آن را در مدینه می‌داند (بازرگان، ۱۳۸۶: ۱۷۶).

سوره ابراهیم به ۳ قسم تقسیم شده و در ۳ گروه جای گرفته است. تاریخ نزول گروه اول که شامل ۱ قسم از ۳ قسم است با موضوع رسالت، توحید، تندی و دعای ابراهیم، در سال ۱۲ و ۱۳ بعثت، و تاریخ نزول گروه دوم که شامل ۱ قسم از ۳ قسم است با موضوع تندی و توصیف آخرت، در سال ۷ بعثت، و تاریخ نزول گروه سوم که شامل ۱ قسم از ۳ قسم است، در سال ۹ هجرت قرار گرفته است (همان: ۱۴۴)؛ در حالی که بر اساس روایت‌های ترتیب نزول، مکی و مدنی و نقل‌های تاریخی، سوره ابراهیم یکی از سوره‌های مکی شمرده شده است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۵۸/۱؛ بیهقی، ۱۹۸۰: ۱۴۲/۷؛ جفری، ۱۹۷۲: ۱۳؛ ابن ضریس بجلی رازی، ۱۴۰۸: ۳۳-۳۴؛ حاکم حسکانی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۴۱۴/۲؛ ابن ندیم بغدادی، ۱۳۴۶: ۲۸) و تنها آیات ۲۸ و ۲۹ این سوره از آیه‌های مستثنیات به حساب آمده‌اند (بلخی، ۱۴۲۳: ۳۹۶/۲؛ فائز، ۱۳۹۰: ش ۱۳۱/۸؛ برای نقد و رد مستثنا بودن آیات یادشده، ر.ک: معرفت، ۱۴۱۵: ۱۸۷/۱)، اما بازرگان، آیه‌های ۶ و ۳۶ این سوره را مدنی دانسته و تاریخ نزول آن را در سال ۹ هجری ثبت کرده است (۱۳۸۶: ۱۷۷).

سوره نور به ۴ قسم تقسیم شده و در ۳ گروه جای گرفته است. تاریخ نزول گروه اول که شامل ۱ قسم از ۴ قسم است، با موضوع آیات افک در سال ۵ هجرت، و تاریخ

نزول گروه دوم که شامل ۲ قسم از ۴ قسم است، با موضوع آیات ایمانی و تشریحی در سال ۱۰ هجرت، و تاریخ نزول گروه سوم که شامل ۱ قسم از ۴ قسم است، با موضوع مردم‌شناسی در سال ۱۰ بعثت قرار گرفته است (همان: ۱۴۳)؛ در حالی که بر اساس روایت‌های ترتیب نزول، مکی و مدنی و نقل‌های تاریخی، سوره نور یکی از سوره‌های مدنی شمرده شده است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۵۸/۱؛ بیهقی، ۱۹۸۰: ۱۴۲/۷) و هیچ یک از آیات آن در ردیف آیه‌های مستثنیات قرار نگرفته است، اما بازرگان تاریخ نزول آیات ۴۴ تا ۵۶ این سوره را در سال ۱۰ بعثت و در مکه می‌داند (۱۳۸۶: ۱۷۹).

همچنین می‌توان به تاریخ نزول متفاوت و دور از هم آیات سوره‌های بقره، اعراف، یونس، نحل، اسراء، کهف، حج، قصص، احزاب، سبأ، زمر، فصلت و شوری (همان: ۱۷۴-۱۸۹) و تقطیع سوره‌های اعلیٰ (همان: ۱۸۷)، تکاثر (همان: ۱۸۹)، بروج (همان: ۱۸۷)، طارق (همان: ۱۸۷)، ضحیٰ (همان: ۱۸۸)، فجر و غاشیه (همان: ۱۸۸) اشاره کرد.

در مورد آیات الحاقی نیز چنین است. وی در تاریخ‌گذاری سوره دفعی النزول تین، آیه ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ (تین/ ۶) را الحاقی به این سوره می‌داند (همان: ۵۱۸)؛ زیرا طول متوسط دیگر آیات ۳/۵۷ و طول متوسط این آیه ۹ است. به همین دلیل در هنگام محاسبه طول مبنای آیات، این آیه را الحاقی می‌داند و آن را به حساب نمی‌آورد (همان: ۵۱۸)؛ زیرا با محاسبه این آیه در طول مبنای، منحنی و دامنه سوره از حالت طبیعی خارج می‌شود، در حالی که هیچ روایت و مفسری این آیه را جدای از سوره و یا آیه مستثنا به حساب نیاورده است (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۵: ۲۰۱/۱).

۲-۱-۳. تعدد قرائات و اختلاف در شمارگان آیات

پیشینیان در بسیاری از مسائل متعلق به علوم قرآن، مانند تعداد آیات قرآن، شمارگان آیات، رسم الخط، تعداد کلمات ناشی از اختلاف قرائات و... اختلاف داشته‌اند و از آنجا که این مسائل، مواد اصلی طریق آماری محسوب می‌شوند، با اعتبار بخشیدن به نظری خاص، نتایجی خاص به دست می‌آید؛ برای نمونه می‌توان به اختلاف قرائت در آیه‌های ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (حدید/ ۲۴)، ﴿تَجْرَىٰ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ (توبه/ ۱۰۰)، ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَجْعَةً﴾ (ص/ ۲۳) و ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا﴾ (طه/ ۱۵) اشاره کرد که به ترتیب با

حذف ضمیر «هو» در «هو الغنی الحمید» در قرائت نافع و ابن عامر (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۳۷/۲) و اضافه نمودن من در عبارت «تحتها الأنهار» در قرائت ابن کثیر (شبراوی، ۱۳۸۶: ۲۴۴) و اضافه نمودن «أثنی» به «نعجة» در قرائت حسن، منسوب به ابن مسعود (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۸۱/۲) و عبارت «من نفسی کیف أظهرکم علیها» به ادامه آیه «أکاد أخفیها» در قرائت منسوب به ابی بن کعب (ابن قتیبۀ دینوری، ۱۹۶۳: ۳۶-۳۸) اشاره کرد؛ در حالی که قرائت‌های مختلف، امری اجتهادی بوده و در حکم خبر واحدند (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۷۷) و با توجه به حدیث «إنّ القرآن واحدٌ نزل من عند واحدٍ ولكنّ الاختلاف یجیء من قبل الرواة» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۳۰/۲)، قرآن یک قرائت صحیح دارد که این قرائت به صورت متواتر به پیامبر ﷺ باز می‌گردد.

همچنین در تعداد آیه‌های قرآن کریم بین محققان اختلاف است و شماره‌های آن بین ۶۲۱۷ تا ۶۲۳۶ آیه در جریان است (زرکشی، ۱۴۱۰: ۳۳۶/۱). بازرگان بر این مشکل واقف بوده و به نظر وی اختلاف در شمارش آیات در برخی سوره‌ها به عدد ۷ نیز رسیده است (۳۸۶: ۳۹). همچنین برای حل مشکل در مورد اختلاف در شماره‌گذاری آیات یک سوره، از قرآن‌های شماره ۱ (بر مبنای قرائت مصری‌ها) و شماره ۲ (بر مبنای قرائت کوفی‌ها) که تعداد آیات آن مختلف است، نام می‌برد؛ برای نمونه به سوره قارعه اشاره شده که بر مبنای قرآن شماره ۱، ۸ آیه به حساب آمده است (همان: ۵۳۲)، در حالی که سوره قارعه در مصحف کنونی ۱۱ آیه دارد.

۲-۲. اشکالات موردی (مصدیقی)

در این قسمت به اشکالات موردی (مصدیقی) ارائه شده توسط بازرگان می‌پردازیم:

۱-۲-۲. نداشتن رویه ثابت در شمارش آیات و کلمات

بازرگان در شمارش کلمات و آیات قرآن کریم یکسان عمل نکرده و در شمارش کلمات، قاعده‌ای بیان کرده و گفته است:

حروف عطف و ربط و نفی و نهی و استفهام و امثال آن‌ها را (مانند: و، ف، لا، لم، هل)، به حساب نیاورده، جزء کلمه متصل به آن گرفتیم، ولی آنجا که دو حرف ربط یا نهی و نفی و استفهام، پهلوی هم آمده باشند، کلمه جدا گرفته، مجموعه حروف و

فعل یا اسم متصل به آن‌ها را دو کلمه حساب کردیم (مانند: فلا تقل، ...، یا أيتها الذين...). کلماتی چون هو، إذا، ماى غير نافية، هذا و مانند آن‌ها را کلمه مستقل به حساب آورده‌ایم (همان: ۴۷).

وی مدعی است که در همه شمارش‌ها یکسان عمل شده است، اما در مقام عمل غیر این است؛ برای نمونه می‌توان به کلمه «لینبذن» در آیه «كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ» (همزه/ ۴) اشاره کرد که بر اساس قاعده ذکر شده، یک کلمه حساب می‌شود. اما بازرگان به جهت مناسب شدن منحنی و دامنه آیات این سوره، آن را ۲ کلمه و آیه را ۵ کلمه به حساب آورده و در توجیه آن گفته است:

چون «لینبذن» با اضافه شدن «ل» در اول و «ن» مشدد در آخر، سنگین و در حکم دو کلمه شده است (همان: ۵۳۷).

در حالی که کلماتی نظیر آن را مثل «لثرون» و «لثسثلن» در آیه‌های «لَتَرْوُنَّ الْحَجِيمَ* ثُمَّ لَتَرْوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ* ثُمَّ لَتَسْتَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ» (تکواثر/ ۶-۸) یک کلمه به حساب آورده است (همان: ۱۰۲). در برخی مواقع نیز به تعداد کلمات آیات اضافه کرده تا نتیجه دلخواهش را به دست آورد؛ مانند اضافه ۵ کلمه به آیه ۳۵ کلمه‌ای ۱۴ از سوره صف (همان: ۴۲۷). در شمارش آیات نیز یکسان عمل نشده و در بسیاری از مواضع برای به دست آوردن منحنی مطلوب، یک آیه ثبت شده در قرآن به دو آیه دلخواه، و چندین آیه ثبت شده در قرآن، به یک آیه دلخواه تبدیل شده‌اند؛ مانند ۲ آیه شمردن آیه ۷ از سوره فاتحه (همان: ۱۹۹) و آیه ۱ از سوره تبت (همان: ۵۴۵) و ۱۰ آیه شمردن ۵ آیه ابتدایی سوره علق (همان: ۵۲۱) و ۱ آیه شمردن ۳ آیه سوره نصر برای اثبات مدنی بودن آن (همان: ۵۴۳). در برخی مواضع، آیه‌ای از یک سوره را به سوره‌ای دیگر انتقال داده و در شمارش آن سوره به حساب آورده است؛ مانند انتقال آیه آخر سوره حشر به ابتدای سوره ممتحنه (همان: ۴۲۶). همچنین در شمارش آیات، در برخی سوره‌ها نظیر سوره قارعه از قرآن شماره ۱ بر مبنای قرائت مصری‌ها (همان: ۵۳۲)، و در برخی سوره‌ها نظیر سوره واقعه از قرآن‌های شماره ۲ بر مبنای قرائت کوفی‌ها (همان: ۴۱۹) عمل کرده است. در مورد سوره قارعه گوید:

در شماره‌گذاری نوع ۱، هماهنگی شاخص‌ها و نزدیکی طول مینا به طول متوسط بیشتر است، بنابراین آن را اختیار می‌نمایم (همان: ۵۳۲).

و در مورد سوره واقعه گوید:

شماره گذاری نوع ۲ قرآن‌ها در دو مورد که آیات را تقطیع کرده است، منطقی تر و مناسب‌تر به نظر آمد (همان: ۴۱۹).

۲-۲-۲. خطا در شمارش آیات و کلمات

در شمارش کلمات موجود در آیه‌های قرآن کریم که ماده اصلی این پژوهش است، خطاهایی رخ داده و پژوهش بر این خطاها استوار شده است؛ برای نمونه می‌توان به شمارش آیات و کلمات سوره طه اشاره کرد. این سوره ۱۳۵ آیه دارد، اما بازرگان برای به دست آوردن منحنی و دامنه مورد نظرش، آیه‌های بلند این سوره را به دو یا بیشتر تقسیم نموده و در نهایت ۱۴۳ آیه را برای این سوره در نظر گرفته و در شمارش کلمات آیات نیز به خطا رفته است، آیه ﴿طه﴾ (طه/ ۱) را ۴ کلمه، آیه ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ يَخْتَفُوا﴾ (طه/ ۳) را ۶ کلمه، آیه ﴿تَنْزِيلًا مِّنْ خَلْقِ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى﴾ (طه/ ۴) را ۴ کلمه، آیه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه/ ۵) را ۱۲ کلمه، آیه ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَهُ الْأَنْبِيَاءِ الْحُسْنَى﴾ (طه/ ۸) را ۳ کلمه، و آیه ﴿فَاتَّبَعُوا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِلنَّاسِ سُورًا فَآزَلُوا رَبَّكَ فَاذْهَبْ مِنْهَا وَإِنْ عَسَا يَأْتِيَكُمُ الْيَوْمَ الْجَحِيمُ﴾ (طه/ ۴۷) را ۱۰ کلمه به حساب آورده است (همان: ۵۳)؛ در حالی که با توجه به قاعده شمارش آیات که بازرگان در ابتدای کتاب ارائه کرده است (همان: ۴۷)، آیه‌های فوق به ترتیب، ۱، ۴، ۶، ۱۲، ۸ و ۲۱ کلمه شمارش می‌شوند.

سوره مائده ۱۲۰ آیه دارد، در حالی که بازرگان ۱۱۴ آیه برای این سوره در نظر گرفته و آیات ۲-۳، ۴-۵، ۸-۹، ۱۹-۲۰، ۳۵-۳۶ و ۵۲-۵۳ را ۶ آیه به حساب آورده است.

در شمارش کلمات هر آیه نیز همانند سوره طه به خطا رفته است. وی آیه ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ مِيثَاقُهُمْ لَنَا هُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَشُوا حَطًّا بِمَا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (مائده/ ۱۱۳) را ۷ کلمه، آیه ﴿لَمِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ (مائده/ ۷۸) را ۸ کلمه، و آیه ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمْهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (مائده/ ۱۲) را ۱۰ کلمه

به حساب آورده است (همان: ۵۴)، در حالی که به ترتیب ۳۲، ۱۷ و ۴۵ کلمه شمارش می‌شوند. گذشته از این، بازرگان برای سوره بقره ۲۸۶ آیه‌ای، ۲۹۲ آیه و برای سوره هود ۱۲۳ آیه‌ای، ۱۲۷ آیه در نظر گرفته است. این خطاها در سوره‌های دیگر نظیر آل عمران، انفال، توبه، یوسف، ابراهیم، نحل، اسراء، کهف، مریم، طه، انبیاء، حج، نور، نمل، عنکبوت، سبأ، فاطر، صافات، مؤمن، زخرف (همان: ۹۳-۱۱۳)، دخان (همان: ۳۸۶)، جاثیه (همان: ۳۸۹) و ... نیز اتفاق افتاده است.

۲-۲-۳. بررسی تاریخ نزول برخی از سوره‌های ارائه‌شده به روش آماری

در این قسمت به بررسی تاریخ نزول برخی از سوره‌ها، ارائه‌شده از سوی بازرگان با ترتیب‌های روایی و نظر مفسران با توجه به محتوا و مضمون سوره‌ها پرداخته می‌شود:

۲-۲-۳-۱. سوره فاتحه

وضعیت این سوره نشان می‌دهد که به طور قطع، یا در ابتدا و یا به صورت کامل پس از آیاتی از سوره علق نازل شده است؛ زیرا تمامی روایات ترتیب نزول (جفری، ۱۹۷۲: ۱۳؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۱۱-۱۱۰/۱؛ بیهقی، ۱۹۸۰: ۱۴۲/۷؛ ابن زریس بجلی رازی، ۱۴۰۸: ۳۴-۳۳؛ حاکم حسکانی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۴۱۴/۲؛ ابن ندیم بغدادی، ۱۳۴۶: ۲۸) و ترتیب‌های ارائه‌شده توسط مفسران و صاحب‌نظران (طبرسی، ۱۴۲۰: ۳/۱؛ بلخی، ۱۴۲۳: ۳۳/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۱)، این سوره را جزء پنج سوره اول نازل‌شده بر پیامبر ﷺ قرار داده‌اند و نیز مهم‌تر از آن مضمون سوره است که باید در روزهای اول بعثت پیامبر ﷺ بر ایشان وحی شده باشد. تاریخ نزول این سوره در بررسی‌های بازرگان نه در سال اول که در سال سوم بعثت است و در جدول ترتیب نزول ارائه‌شده از سوی وی، چهل و سومین واحد نزول بعد از سوره‌های علق، مدثر، عصر، طور و ... می‌باشد (همان: ۱۵۰). با توجه به تشریح نماز در مکه و حدیث «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۵۸/۴)، نمی‌توان ترتیب نزول بازرگان را در مورد سوره فاتحه پذیرفت. از شواهد موجود مبنی بر اینکه سوره «فاتحة الكتاب» اولین سوره کاملی است که بر پیامبر اسلام ﷺ نازل شده است، به دست می‌آید که پیامبر ﷺ و ایمان‌آوردگان به ایشان، از همان ابتدا با توجه به آیه ۳ سوره مدثر و آیه ۱۰ سوره علق نماز می‌خواندند و در نظر بسیاری از مفسران، آیه ﴿وَرَبِّكَ

فَكَبَّرُ ﴿ (مدثر/ ۳) به خواندن نماز تعبیر شده است و از آنجایی که هم بنا بر ترتیب بازرگان (۱۳۸۶: ۱۸۸) و هم بنا بر ترتیب روایت‌های ترتیب نزول (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۱۰/۱-۱۱۱؛ ابن ضریس بجلی رازی، ۱۴۰۸: ۳۳-۳۴؛ حاکم حسکانی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۴۱۴/۲؛ ابن ندیم بغدادی، ۱۳۴۶: ۲۸)، سوره‌های مدثر و علق از اولین سوره‌های نازل شده در مکه‌اند، نتیجه‌گیری می‌شود که سوره فاتحة الكتاب از اولین سوره‌های نازل شده در دوران مکه است و قرار دادن این سوره در ردیف بیست و هشتم، با آیات قرآن کریم و نقل‌های تاریخی در تضاد است و پذیرفتنی نیست.

۲-۲-۲. سوره تغابن

سوره تغابن در ترتیب اجتهادی بازرگان، یکصد و هفدهمین واحد نزول و جزء سوره‌های مکی در سال هشتم بعثت است (همان: ۱۵۳)، در حالی که این سوره در مدینه و سال ششم یا اوایل هفتم هجرت نازل گردیده و آیه ﴿إِنْ تَقْرُؤُوا اللَّهَ فَرَضًا حَسَنًا يُضَاعِفْ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ شَكُورٌ عَلِيمٌ﴾ (تغابن/ ۱۷) درباره ضرورت کمک‌های مالی مؤمنان و مسلمانان در راه خداست و باید آن را از مقدمات جنگ‌های سرنوشت‌سازی دانست که به آینده حکومت پیامبر بستگی خواهد داشت و نمی‌تواند در سال‌های هفتم یا هشتم بعثت و حوادث مکه نازل شده باشد و موضوع انفاق در دوران مدینه، نمود بیشتری از دوران مکه دارد و چون در آیه ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَنْعَمُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (تغابن/ ۱۶) از موضوع انفاق صحبت به میان آمده است، نمی‌توان نزول آن را در مکه پذیرفت. این سوره از جهت سبک و اسلوب نیز به سوره‌های مدنی نزدیک‌تر است و ذکر عبارت «یا ایها الذین آمنوا» در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عِدَّةً لَكُمْ فَآخِذُوا بِهَا وَتَصَفَّحُوا وَتَغَفَّرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (تغابن/ ۱۴) بر مدنی بودن این سوره دلالت دارد؛ زیرا هر سوره‌ای که دارای عبارت «یا ایها الذین آمنوا» باشد مدنی است (زرکشی، ۱۴۱۰: ۲۷۴/۱). نیز در سبب نزول این آیه بیان شده است که شخصی اسلام می‌آورد و می‌خواست که هجرت کند. زن و فرزندش مانع شده، می‌گفتند: «تو را به خدا نرو و خاندانت را بی‌سرپرست و بی‌چیزها مکن». برخی به رقت آمده، در مکه می‌ماندند و هجرت نمی‌کردند. در نتیجه آیه فوق نازل

شد. این سوره در ترتیب روایت‌های ترتیب نزول نیز یکصد و دهمین سوره در دوران مدینه ثبت شده است (ابن ضریس بجلی رازی، ۱۴۰۸: ۳۳-۳۴؛ حاکم حسکانی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۲/۴۱۴؛ ابن ندیم بغدادی، ۱۳۴۶: ۲۸) و مفسران بی شماری نیز بدون هیچ اختلافی این سوره را مدنی می‌دانند (طوسی، بی‌تا: ۱۷/۱۰؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۳/۲۷۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۴۴۶).

۲-۲-۳. سوره احقاف

بازرگان با تقطیع سوره احقاف، نزول این سوره را سال دوم و هشتم هجری دانسته است (۱۳۸۶: ۱۸۳)؛ حال آنکه مخاطب اصلی در این سوره کفار و مشرکان هستند. در آیه «مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُتُوا مُعْرِضُونَ» (احقاف/۳) از روی گردانی کافران از حق و دستورات دینی سخن به میان آمده و در آیه «قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَا ذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ أَتُتَوْنِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (احقاف/۴) از مشرکان در جهت قدرت بت‌هایشان سخن رانده و در آیه «وَإِذَا تَسَلَّىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا نَيَّاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ» (احقاف/۷) از کافرانی سخن می‌گوید که کتاب قرآن را سحر می‌دانند. در ادامه، داستان انبیا و اقوام پیشین نظیر حضرت هود و موسی عليه السلام و اقوامشان در جهت عبرت گرفتن کافران ذکر شده است. همچنین در آیه «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَلَا تَمْلِكُونَ لِي مِنَ اللَّهِ شَيْئًا هُوَ أَعْلَمُ بِمَا نَفِيضُونَ فِيهِ كَفَىٰ بِهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (احقاف/۸) تفکرات کفار و مشرکان را مبنی بر دروغ بستن بر پیامبر و غیر وحیانی دانستن قرآن کریم، ذکر کرده است. علاوه بر این، آیه «فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَأْتُونَكُم بِمَا وَعَدُوا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ بَلَاغٌ فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ» (احقاف/۳۵) و دعوت پیامبر به صبر، مناسب دوران مکه است نه مدینه؛ زیرا در دوران مکه، مشکلات بیشتری بر پیامبر و یارانش وارد شد تا مدینه.

از این گذشته، روایت‌های ترتیب نزول بدون هیچ اختلافی، این سوره را در دوران مکه به عنوان شصت و ششمین سوره ثبت کرده‌اند (ابن ضریس بجلی رازی، ۱۴۰۸: ۳۳-۳۴؛ حاکم حسکانی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۲/۴۱۴؛ ابن ندیم بغدادی، ۱۳۴۶: ۲۸) و مفسران بی شماری نیز بدون هیچ اختلافی، این سوره را مکی می‌دانند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۲/۱۶۹؛ طبرسی،

۴-۳-۲-۲. سوره انسان

سوره انسان در ترتیب اجتهادی بازرگان، هشتاد و پنجمین واحد نزول و جزء سوره‌های مکی در سال چهارم و پنجم بعثت است (۱۳۸۶: ۱۸۶)، در حالی که مضمون و محتوای این سوره با دوران مدینه تطابق بیشتری دارد؛ وفای به نذر، اطعام مسکین، یتیم و اسیر از موضوعاتی هستند که در مدینه نمود بیشتری دارند. وفای به نذر در آیه **﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ... يُوفُونَ بِالْأَنْذَرِ وَيَخَفُونَ يَوْمًا كَانَتْ شُرُهُ مُسْتَطِيرًا﴾** (انسان/ ۷) ذکر شده است. وفا و ایفای نذر، ادا کردن و انجام دادن آن است. واژه نذر به (صورت اسمی) غیر از مورد مذکور، تنها یک بار دیگر در قرآن کریم به کار رفته که با فعل آن نیز همراه است: **﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ...﴾** (بقره/ ۲۷۰). در مدنی بودن سوره بقره اختلافی نیست. در کاربردی دیگر نیز واژه «نذرت» در سوره‌ای مدنی آمده است: **﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾** (آل عمران/ ۳۵). گرچه فعل آن یک بار در سوره‌ای مکی کاربرد دارد: **﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا﴾** (مریم/ ۲۶) اما تأیید و تشویق و استحباب آن بیشتر در سوره‌های مدنی از جمله در سوره انسان به دست می‌آید. اطعام مسکین هم در هر دو سوره‌های مکی و مدنی بیان شده است، با این تفاوت که در سوره‌های مکی در مقام توبیخ و سرزنش کفار و مشرکان است؛ مانند **﴿وَلَا يَخْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ﴾** (ماعون/ ۳)؛ نیز ر.ک: حاقه/ ۳۴؛ مدثر/ ۴۴)، و در سوره‌های مدنی در مقام تشریح احکام به ویژه کفاره است؛ مانند: **﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامِ مَسْكِينٍ﴾** (بقره/ ۱۸۴)؛ نیز ر.ک: مائده/ ۸۹ و ۹۵)، و آیه **﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾** (انسان/ ۸) در راستای آیات مدنی و تشویق به آن است. اطعام یتیم نیز به صورت صریح دو کاربرد قرآنی دارد؛ یکی در سوره مکی بلد: **﴿أَوْ اطْعَامٍ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ﴾** (بلد/ ۱۴-۱۵) و دیگری در سوره انسان. کاربرد مکی، حالتی تشویقی، و کاربرد مدنی، حالتی تشریحی دارد و کاربرد سوره انسان در حالت تشریحی است نه تشویقی. مورد مهم دیگر اطعام اسیر است. کلمه «اسیر» به صورت مفرد فقط یک بار آن هم در سوره انسان به کار رفته است و جمع آن به صورت «أسرى» دو بار (ر.ک: انفال/ ۶۷ و ۷۰) و «أسارى» یک بار (ر.ک: بقره/ ۸۵) در سوره‌های

مدنی به کار رفته است و از کاربرد واژه «اسیر» چنین استنباط می‌شود که اسارت دشمنان به دست مسلمانان در مدینه واقع شده است و به همین دلیل در سوره‌های مدنی مورد بحث، اطعام آن‌ها تشویق و تشریح می‌شود و تصور وجود اسیر در جامعهٔ مکی با نبود هیچ حکومت مرکزی و منسجم تصورشدنی نیست (اقبال، ۱۳۹۱: ش ۱۴/۷).

نتیجه‌گیری

۱. با استفاده از روش آماری و بدون توجه به مبانی نقلی، به ویژه روایت‌های ترتیب نزول، و مبانی اجتهادی نظیر ضوابط و ویژگی‌های سور مکی و مدنی و توجه به سبک و اسلوب و مضمون سوره‌ها، نمی‌توان سوره‌های قرآن کریم را تاریخ‌گذاری کرد.

۲. بر روش آماری بازرگان، دو اشکال کلی و موردی (مصدیقی) وارد است: اصل قرار دادن ترتیب اجتهادی بلاشر و بی‌توجهی به ترتیب‌های روایی، تقطیع سوره‌ها و الحاقی دانستن برخی آیات بدون تائیدیۀ روایی و تعدد قرائات و اختلاف در شمارگان آیات از جملهٔ مهم‌ترین اشکالات کلی، و نداشتن رویۀ ثابت در شمارش آیات و کلمات و خطای در شمارش آن‌ها مهم‌ترین اشکالات موردی (مصدیقی) این روش است.

۳. ترتیب زمانی نزول بسیاری از سوره‌های قرآن توسط بازرگان، مغایر با روایت‌های ترتیب نزول، حوادث تاریخی و آن چیزی است که از مفاهیم آیات سوره‌های قرآن به دست می‌آید.

کتاب‌شناسی

۱. آل غازی، سیدعبدالقادر ملاحویش، بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ ق.
۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۳. ابن ضریس بجلی رازی، ابو عبدالله محمد بن ایوب بن یحیی، فضائل القرآن و ما انزل من القرآن بمکة و ما انزل بالمدينة، دمشق، دار الفکر، ۱۴۰۸ ق.
۴. ابن قتیبة دینوری، ابو محمد عبدالله بن مسلم، ادب الکاتب، مصر، المكتبة التجارية، ۱۹۶۳ م.
۵. ابن ندیم بغدادی، محمد بن اسحاق، الفهرست، تحقیق رضا تجدد، تهران، چاپخانه بازرگانی ایران، ۱۳۴۶ ش.
۶. اقبال، ابراهیم، «سورة انسان و اهل بیت (علیهم السلام)»، فصلنامه پژوهش‌های قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، سال چهل و پنجم، شماره ۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ ش.
۷. انصاری قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۸. بازرگان، مهدی، سیر تحول قرآن (ج ۱)، تهیه و گردآوری بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۶ ش.
۹. بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۱۰. بهجت پور، عبدالکریم، همگام با وحی - تفسیر تنزیلی (به ترتیب نزول)، قم، تمهید، ۱۳۹۰ ش.
۱۱. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشریعه، تعلیق عبدالمعطی قلجعی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۰ م.
۱۲. جفری، آرتور، مقدمتان فی علوم القرآن و هما مقدمه کتاب المبانی و مقدمه ابن عطیه، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۹۷۲ م.
۱۳. حاکم حسکانی نیشابوری، عبیدالله بن عبدالله بن احمد، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل فی الآیات النازله فی اهل البیت (علیهم السلام)، تحقیق محمدباقر محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۱۴. حسینی آوسی، شهاب‌الدین سید محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۵. دروزه، محمد عزه، التفسیر الحدیث: ترتیب السور حسب النزول، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ ق.
۱۶. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۱۷. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله بن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۰ ق.
۱۸. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۹. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ ق.
۲۰. شیروازی، عبدالله بن محمد، الاتحاف بحب الاشراف، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۲۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار، تحقیق محمدعلی آذرشب، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۶ ش.
۲۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۳. همو، قرآن در اسلام، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۵۳ ش.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، بی جا، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۰ ق.

۲۵. همو، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۶. طنطاوی، محمد سید، التفسیر الوسيط للقرآن الکریم، قاهره، دار المعارف، بی تا.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۸. فارسی، جلال الدین، پیامبری و انقلاب، تهران، امید، ۱۳۶۱ ش.
۲۹. فائز، قاسم، «بررسی نظریه آیات مستثنیات سور مکی و مدنی»، فصلنامه مطالعات تفسیری، شماره ۸، زمستان ۱۳۹۰ ش.
۳۰. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۲. معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۳۳. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، قم، دار الثقلین، ۱۴۱۸ ق.
۳۴. موسوی دارابی، سید علی، نصوص فی علوم القرآن، مشهد، آستانه الرضویه المقدسه، ۱۴۲۳ ق.
۳۵. نکونام، جعفر، درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن، تهران، هستی نما، ۱۳۸۰ ش.
۳۶. نوری طبرسی، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.
۳۷. واحدی نیشابوری، علی بن احمد، اسباب نزول القرآن، تحقیق کمال بسیونی زغلول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
۳۸. یعقوبی، احمد بن اسحاق، تاریخ یعقوبی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.

تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

أضواء على الروايات التفسيرية حول عبد الله بن سلام

□ زهراء كلباسي (طالبة دكتوراه في فرع علوم القرآن والحديث بجامعة أصفهان)

□ أمير أحمد نجاد (أستاذ مساعد بجامعة أصفهان)

تفيد روايات الصحابة والتابعين وآراء المفسرين، أن ابن سلام من أحبار اليهود، واعتنق الإسلام أوائل الهجرة، وتطريه ١٧ آية قرآنية، ويُعدّ في بعض الآيات شأن النزول، وفي بعضها الآخر مصداقاً له. لكن جعلت جملة من الأسباب إلى ضعف هذه الأقوال منها: تعدّد الآيات المتعلقة بشأن نزول واحد لحادث واحد، كون كثير من آيات الإطراء مكّيّةً، ومدنيّة الآيات المتعلقة بإيمان ابن سلام، نقل بعض هذه الروايات عن ابن سلام نفسه، وتكريمه إلى جانب كعب الأحبار، كون الروايات التفسيرية للأصحاب محدودةً، وفقدان الروايات الماثورة عن المعصومين عليه السلام في التنويه بذكر ابن سلام. من جهة أخرى يتّضح أنّ هذه الروايات وُضعت بعد عصر الرسول صلى الله عليه وآله اعتماداً على تقارير تاريخية تفيد أنّ جهاز الحكم حاول اختلاق الفضائل لبعض العناصر الموالية للخلفاء مثل ابن سلام، بغية التنقيص والنيل من مصداقية الإمام عليّ عليه السلام ومقبوليّته.

المفردات الرئيسة: ابن سلام، الروايات التفسيرية، شأن النزول، المفسرون.

قصّة شعيب عليه السلام في القرآن والعهد القديم

- عباس أشرفي (أستاذ مساعد بجامعة العلامة الطباطبائي)
 - مريم بيروان (طالبة دكتوراه في فرع علوم القرآن والحديث بجامعة العلامة الطباطبائي)
- دراسة وجوه الاشتراك والافتراق في قصص الأنبياء بين القرآن والعهد القديم والجديد، ومقارنة مضامين القصص والسرديات القصصية لكل كتاب، من شأنها أن تعطي نتائج شيقة. قارن هذا المقال قصة النبي شعيب عليه السلام في القرآن وقصة يترون في العهد القديم، في كلّ واحدٍ من الكتابين على حدة، ثم سلط الضوء على وجوه الاشتراك والافتراق بين القصتين. طرح الباحث سؤالاً على بساط البحث مفاده: هل يمكن اعتبار شعيب عليه السلام ويترون شخصاً واحداً، ووالد زوجة النبي موسى عليه السلام؟ أجاب المقال على هذا السؤال من خلال آيات القرآن ومواضيع العهد القديم وأيضاً من خلال مراجعة التفاسير والأبحاث اللغوية. وخلصت الدراسة إلى أنّ شعيب عليه السلام المذكور في القرآن هو يترون، ووالد زوجة النبي موسى عليه السلام في العهد القديم. إلى ذلك تناول المقال أسلوب هذه القصة في كلا الكتابين وقارن بينهما. وجرى المقال وفق منهج المقارنة النصية.
- المفردات الرئيسة: شعيب عليه السلام، يترون، مدين، العهد القديم، أسلوب القصة.

«مسّ الشيطان» في القرآن الكريم؛ مقارنة أسنوية

- بي بي زينب حسيني
 - أستاذة مساعدة بجامعة ياسوج
- هذا المقال يسعى وراء استخلاص مفهوم مسّ الشيطان في القرآن الكريم. وقد استخدم القرآن الكريم من أجل التعبير عن مفهوم التماسّ، مفردات شتى، مثل: «الهمزات، الأيز، النقيض، الوسوسة، الاستحواذ» و... مع أنّ هذه المفردات استُخدمت لتعبّر عن علاقة الشيطان مع الإنسان، بيد أنّ كلّ واحدة منها يتفرد بسمة خاصة. وتمّ استخدام مسّ الشيطان في القرآن الكريم، مع ثلاث مفردات هي: «الخبث، النصب والطائف». هذا وقد أضحت آراء المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة والشيعة حول إمكانية مسّ الشيطان للإنسان أو عدمه،

موضوعًا مترامي الأطراف في مصادر التفسير والكلام، وأقام كلَّ منهم أدلةً شتى على إثبات موقفه. حتَّى أن بعضًا منهم قد ذهب على ضوء هذه الآيات، إلى وقوع الخطأ والنصب، أن تردَّ شبهة هيمنة الشيطان على عقل المرابين وجسم الأنبياء دون أن تكلفنا مواجهة الاستدلالات الكلامية، وتقدّم مفهومًا جديدًا لهاتين الكلمتين يتمتّع بمزيد التلاؤم مع سياق الآيات، بناء السورة وعلم فقه اللغة والأحاديث التفسيرية المروية عن الأئمة المعصومين عليهم السلام.
المفردات الرئيسية: الشيطان، المسّ، الخبط، الطائف، النصب.

تحليل السياق في سورة «النبأ» المباركة؛

دراسة مقارنة بين تفسير الميزان ومعطيات اللسانيات المعاصرة

□ الخاص ويسى (أستاذ مشارك بجامعة بيام نور)

□ فاطمة دريس (طالبة دكتوراه في فرع الألسنيات الاجتماعية بالجامعة الحرة الإسلامية)

في عالم اليوم، لا يخفى إعجاز نصّ القرآن الكريم على أحد ومن هذا المنطلق، يمكن أن تساعد دراسة مختلف التفاسير في إطار النظريات اللسانية الحديثة، على إثبات إعجاز القرآن. وتبدو دراسة الظواهر اللسانية في التفاسير، ضرورةً لا بدّ منها من أجل التوصل إلى تحليل جامع وورصين. كانت دراسة السياق منذ القديم، من أهمّ وأمتن المبادئ في علوم التفسيرية لا سيّما في تفسير القرآن. سعى هذا البحث إلى إثبات سمات النصّ اللسانية في سورة النبأ المباركة، واستكشاف مدى التوافق بين هذا التحليل اللساني مع المواضيع المطروحة في تفسير الميزان على ضوء سياق الكلام، وذلك بالاعتماد على إطار يجمع بين نظرية أفعال الكلام لـ«سرل» (١٩٩٩) ونظرية التماسك النصّي لـ«هليدي» و«حسن» (١٩٧٦)، وبمنهج وصفيّ - تحليليّ. خلصت الدراسة إلى أنّ المواضيع المذكورة في تفسير الميزان تكاد تتفق مع نتائج تحليل النصّ في السياق المذكور آنفًا، ويمكن للدراسات اللسانية في الحقل المشار إليه آنفًا إضافةً إلى تسهيل استيعاب المفاهيم القرآنية، أن تمثّل تحديًا للشبهات القائمة حول الإعجاز اللفظي للقرآن.
المفردات الرئيسية: السياق، نظرية أفعال الكلام لـسرل، نظرية التماسك النصّي لهليدي وحسن.

نفاوت التعبير في الآيات القرآنية المتشابهة

وفق تخطى مبادئ التعاون لغرايس

- مهديّ حبيب اللّهيّ (عضو الهيئة العلميّة بمكتب الإعلام الإسلامي بأصفهان)
- محمّد رضا ستوده نيا (أستاذ مشارك بجامعة أصفهان)
- مهديّ مطيع (أستاذ مشارك بجامعة أصفهان)

منذ قديم الزمان، سعى الباحثون في القرآن والمفسّرون المسلمون وراء استجلاء الأسرار الحكميّة والدقائق البلاغيّة والأفكار والدلالات الضمنيّة الكامنة في طيّات التعابير والبنى القرآنيّة. ومن جملة ما استأثر باهتمام القارئ في حقل الدراسات القرآنيّة وتبوّأ مكانة خاصّة، الآيات المتشابهة لفظاً التي نجد فيها تكراراً مفهوميّاً باختلاف لفظيّ ونحويّ يسير. ونظراً إلى أنّ إيضاح الاختلاف بين الجملتين المتشابهتين يتعلّق بمستوى مراد المتكلّم أو الكاتب أكثر من غيره، فيجب دراسة الآيات المتشابهة من هذا المنظور أيضاً. والفرع العلميّ الحديث الذي يتناول الدلالة المقصودة من قبل المتكلّم هو التداوليّة. يمثّل موضوع الدلالة الضمنيّة أو الإيحائيّة إحدى القضايا المطروحة في هذا الحقل خلال السنوات الأخيرة والذي أعقبته أبحاث مفصلة. الإيحاء هو ما ينويه المتكلّم من إنتاج كلام، وأشير إليه وحده في الجملة، وعلى المتلقّي استخلاصه مستعيّاً بالقرائن اللسانيّة والسياق وجهده الفكريّ. وهذا المقال يسعى لاستنباط الإيحاءات الحوارية الكامنة في بعض الآيات المتشابهة عبر توظيف مبادئ التعاون المقترحة من قبل غرايس، كي يجسّد للقارئ الاختلاف الدلاليّ بين تلك الآيات من هذا المنظور.

المفردات الرئيسة: الآيات المتشابهة لفظياً، مبادئ تعاون غرايس، الإيحاء، مبدأ الكيفيّة، مبدأ الربط، مبدأ أسلوب التعبير.

لفظ النساء في الآية ٦١ لسورة آل عمران؛ دراسة دلاليّة

- سيّد حسين سيّد موسى
- أستاذ مساعد بجامعة فردوسيّ بمشهد

هناك خلاف دائر بين المفسّرين على المقصود من النساء في الآية ٦١ لسورة آل عمران المعروفة بآية المباهلة. يرى البعض أنّ مصداق الآية أزواج رسول الله ﷺ، لكن يجمع

الشيعة على أنّ مصداق النساء فى الآفة هو السفةة الزهراء عليها السلام، كما فذهب إلفه كثر من مفسرى أهل السنة. السؤال الأساس الذى هذه المقالة بصدهه كالتالى: أ تُطلق كلمة النساء على البنات أم لا؟ تحلفنا دراسة فى أقوال اللغوفين العرب والآفات القرآففة والروافا الإسلامية والنصوص الأدففة إلى أنّ اسأخدام كلمة النساء فى اللغة العربفة فى حق البنات، اسأخدام شائع، وأن النبى صلّى الله علفه وآله فى مقام المباهلة أذى واجبه، ولفس أنه أراء اسأطلاق الفضائل لابنه على خلاف فحوى الآفة.

المفردا الرفسة: النساء، السفةة الزهراء عليها السلام، أزواج رسول الله صلّى الله علفه وآله، آفة المباهلة،

النبى صلّى الله علفه وآله.

المنهجة القرآففة لكأاب سر الإسراء فى اسأنباط التعاليم العرفائف والأخلاقفة المأأورة

□ مصطفى همدانى

□ خرفج الحوزة العلمفة بقم

القرآن الكرفم ففبوا فى فوفه الفكر الإسلامى مكانة مرموقة، باعأباره أهم مصدر لاسأخلاص التعاليم الإسلامية بما فىها التعاليم العرفائف والأخلاقفة؛ ففد أنه -ببالغ الأسف- قلما فمأل دورا فى فوفف الآراء العرفائف والأخلاقفة؛ وبالفالى برزت فحللفاا وففسراف غير منهجة ومغلوفة فى كثر من الفاسفر الروففة للقرآن الكرفم. هذا المقال الذى تم تألفه بالمنهج الوصفى الفحللى الذى فضم مناهج أأرى مثل البأأ النموذجى والفحلل الفوففى وفحلل المأأوى والمنهج المأأى، سلأ الضوء على ما فمفز به كأاب سر الإسراء من مناهج ومعطفاا وفأائف، هذا الكأاب الذى ألفه أسأاذ العرفان والأألاق المعاصر، آفة الله «سعااا برور» باعأباره نصا عرفائفا وأألاقفا منهجفا. والفهدف المنشود من هذا البأأ هو اسأكشاف المناهج الفف اعأمدها المؤلف فى ففسفر التعاليم العرفائف والأخلاقفة المأأورة بمأورفة القرآن الكرفم. ففمأل فأائف هذا البأأ فىما فلى: ضرورة الفأص العام الشامل للقرآن كله من أجل اسأخلاص كل فائاا عرفائف وأألاقفة والفرفف بأسس هذا الفأص، فوفف القرآن الكرفم فى فففم وفأافة أسناا الروافا العرفائف والأخلاقفة، فبنى القرآن الكرفم باعأباره اسأراففة فى

تفسير الروايات العرفانية والأخلاقية المختلّف عليها، وأيضًا لزوم استخدام القواعد الأدبية وقوانين علم أصول الاستنباط في استنباط التعاليم العرفانية والأخلاقية.

المفردات الرئيسية: القرآن الكريم، العرفان المأثور، الأخلاق المأثورة، منهج الاستنباط، سعادت برور، سرّ الإسراء.

المنهج الإحصائيّ في تاريخ القرآن؛ دراسة ونقد

- منصور بهلوان (أستاذ بجامعة طهران)
- إبراهيم إقبال (أستاذ مشارك بجامعة طهران)
- محمّد عليّ حيدريّ مزروع آخوند (أستاذ مساعد بجامعة يزد)

أحد الأمور التي تساعد على المعرفة الصحيحة والدقيقة بالقرآن، واختيار الآراء الراحجة، وتفنيد الأقوال الأخرى، هو تاريخ السور والآيات القرآنية. وهناك مبدآن نقليّ واجتهاديّ في تحديد تاريخ نزول السور والآيات القرآنية، أمّا المبادئ النقلية فتشمل روايات ترتيب النزول، وأسباب النزول، والمكّي والمدنيّ، أمّا المبادئ الاجتهادية فتضمّ وجود ضوابط وخصائص للسور المكّية والمدنيّة، والأخذ بنظر الاعتبار أسلوب السور ومضمونها، وقد حدّد بازركان تاريخ نزول السور القرآنية بالمنهج الإحصائيّ، دون أن يأخذ بالاعتبار المبادئ المذكورة. تناول هذا البحث منهج بازركان، مسلّطًا الأضواء على ما أخذ المنهج الكلّيّة والجزئيّة، وأثبت من خلال مقارنة ترتيب نزول السور المدروسة من قبل بازركان مع ترتيبها المأخوذ عن الروايات، أنّ هذا المنهج لوحده لا يمكنه أن يكون منهجًا جامعًا في تاريخ سور القرآن الكريم.

المفردات الرئيسية: تاريخ، ترتيب نزول القرآن، بازركان، المنهج الإحصائيّ.

chapters of the holy Quran. There are two bases “transmitted proof (naql) and Ijtihad (independent reasoning)” For determining the date of the revelation of chapters and verses of the holy Quran. The naql principle are the chronological order (tartib al-nuzul), Asbāb al-nuzūl (occasions or circumstances of revelation) and Makkī (Arabic: مَكِّي, Suras revealed in Mecca) and Madanī (Arabic: مَدَنِي, Suras revealed in Medina) and ijthidad principle are the criteria and attributes of Makkī and Madanī chapters and paying attention to the style and sense of the Quran chapters. With not paying attention to the above bases and with statistical procedure, the late Bazargan has determined the date of the revelation of chapters of the holy Quran. In this note, meanwhile; defining Bazargan’s method, it is stated the general and case (instance) problems of this method and with comparing the chronological order (tartib al-nuzul) of the Quran chapters presented by him with narrative orders; it is proved that this method solely cannot be a comprehensive way in the chronology of the holy Quran chapters.

Keywords: *The chronology, The chronological order (tartib al-nuzul) of the holy Quran, Bazargan, Statistical procedure.*

an ethical and mystical (spiritual) text based on methodology written by the contemporary ethic and spiritual teacher “Ayatollah Saadat Parvar”. The aim of this paper is to explore the writer’s methods in the explanation of the mystical (spiritual) and ethical teachings which have been mentioned by the noble Quran and hadiths with the pivot of the noble Quran. The out comings are: the necessity of the extensive research of the whole of the holy Quran for extracting every of these mystical and ethical teachings and expressing the principles of this research; the function of the noble Quran in the authentication of the chain of the narrator in the mystical and ethical hadiths and the holy Quran being the strategy for the explanation of the mystical and ethical hadiths with disharmony and the necessity of using literature principles and the rules of the science (ilm) of the principles of deduction in inferring the mystical and ethical teachings.

Keywords: *The noble Quran, Wisdom which are cited by the noble Quran and Hadiths, Ethic cited by the noble Quran and hadiths, The method of deduction, Saadat Parvar, Serol’esra’.*

Criticizing and Examining the Statistical Procedure in the Chronology of the Holy Quran

- *Mansur Pahlavan (Full professor at University of Tehran)*
- *Ebrahim Eqbal (Associate professor at University of Tehran)*
- *Muhammad Ali Heidari (Assistant professor at University of Yazd)*

One of affairs (issues) which help to accurate and exact knowledge of the holy Quran and preferring the high opinion and rejecting the other attitudes is the chronology of the verses and

intended meaning of Nisā' (women) is. some believe that the instance of it is the wives of the holy prophet but Shia exegetists in all and most of the Sunni exegetists believe that the instance of the verse (ayah) is Hazarat Zahra (s.w.a.).the main question is whether the term Nisā can be used for daughters or not. This research with the examination of the words of the Arab philologists and the verses of the holy Quran and Islamic hadiths and literature texts has concluded that the usage of Nisā' in Arab word is current for daughters and the holy prophet has done his responsibility in the position of Mubahaleh and he has not aimed to make virtues for his daughter.

Keywords: *Nisā' women, Hazrat Zahra (s.w.a.), The wives of the holy prophet, Mubahaleh verse (āyah), The holy prophet (p.b.u.h.).*

The Quranic Methodology of Serol'esra' in Inferring the Cited Mystical & Ethical Teachings

□ *Mustafa Hamadani*

□ *Graduated from Howza 'Ilmiyya of Qom*

The noble Quran is the most important source for extracting the Islamic teachings such as mystical and ethical teachings in the position of the leader of Islamic thought but unfortunately, it has a little presence in the applications of the mystical and ethical theories. It has been presented non-methodological exegeses and consequently untrue by the many available ethical exegeses of the noble Quran. This note is descriptive-analytic with combining the methods of the analysis of documentary, the analysis of the content and the library method, it has studied the methods and results of Serol'esra' book as

verses of the holy Quran which we observe the repeating of one concept with a little literal and grammatical difference has a special position in these types of studies. Because determining the difference between two allegorical sentences depends on the serious intention level of the speaker or writer, the examination of the allegorical verses should be also seen from this aspect. Among the modern sciences, the science which investigates the intended meaning of a speech maker is the science of pragmatics. Among these components which have entered in this science and have had the detailed discussions, the subject of the implied or implicature meaning is. The implicature is an intention which the addresser intends to establish from a part of speech and it is only implied in the sentence. Therefore, the addressee adduces that meaning according to the linguistic indications, his context and thought attempt. This note with Grice's Cooperative Principle tries to extract the conversational implicature which are hidden in some literal-allegorical verses and from this point, the semantic different of these verses is described.

Keywords: *The literal-allegorical verses, Grice's Cooperative Principle, Implicature, Maxim of quality, Maxim of relation, Maxim of manner.*

The Semantics of the Term “Nisā” in Āyah 61 of Surah Al-I'Imran

- *Sayyed Hussein Sayyed Mousavi*
- *Assistant professor at Ferdowsi University of Mashhad*

Ayat 61 of Surah Al-i'Imran which is known Mubahaleh, there is disagreement between the Quran exegetists about what the

principles in the exegetic sciences specially the exegesis of the holy Quran. with applying a fusional framework of Searle's Theory of Speech Acts (1999) and the Halliday & Hasan's (1976) theory of text cohesion with analytic- descriptive method, The present research is going to prove the linguistic aspects of the text in the Holy chapter of the Quran "an-Naba" and it tries to explore the amount of cohesion of this linguistic analysis with what has been regarded in Al-Mizan exegesis with considering the determined speech context. The outcomes show that the presented exegeses in Al-Mizan exegesis coheres rather with the text analysis in the mentioned framework and the linguistic studies in this determined field in addition to facility the understanding of the Quranic concepts, it challenges the available doubts in the verbal miracle of the noble Quran.

Keywords: *Context, Searle's Theory of Speech Acts, The Halliday & Hasan's (1976) theory of text cohesion.*

The Different Expression in the Allegorical Verses of the Noble Quran Based on Grice's Cooperative Principle

- *Mahdi Habibullahi (An academic member at the Islamic Propagation Office)*
- *Muhammad Reza Sotoudeh Nia (Associate professor at University of Isfahan)*
- *Mahdi Motie (Associate professor at University of Isfahan)*

From the ancient time, the Quran scholars and Muslim exegetists have attempted to reveal the wisdom secret meanings of the holy Quran, the rhetorical points and implied messages which have been hidden in the Quranic statements and structures. The allegorical literal

have changed to a prolonged discussion and everyone has adduced different reasons to prove their opinions. Some of them under the effect of the culture of the age of ignorance for these verses even have believed the mistake in the Quran. The etymology of the words “خبط (driven crazy) and نصب (afflicting someone with crazy)” can reject the doubt of the Shaitan domination over the intellect of usurers and the body of the prophets without confronting with the theological reasons and presents a new concept of these two words which has more harmony with the context of the verses, the structure of the chapters of the noble Quran and the science of the etymology and interpretative traditions of Shia imams.

Keywords: *The Shaitan, Touch (Más), Driven crazy, Fatigue.*

Contrastive Studying of the Contextual Analysis of the Holy Chapter of the Quran “an-Naba” in Tafsir al-Mizan (the Exegesis of the Noble Quran) and the Contemporary Linguistic Findings

□ *Elkhas Veisi (Associate professor at Payam Noor University)*

□ *Fatimeh Deris (A PhD student of General Linguistics)*

The miracle of the text of the holy Quran has been revealed for all in today world. For this, the examination of the different exegeses (tafsir) of the holy Quran in the form of the new linguistic theories can help to prove the miracle of the holy Quran. It is necessary to study the language phenomena in the exegeses of the holy Quran to achieve a comprehensive and inevitable analysis. From the ancient time, it has been the most fundamental and prominent

paper is whether Shoaib (Shu'ayb) and Jethro is one and the same person and he is the same as Moses' father-in-law. This paper will answer this question according to the verses of the holy Quran and the subject matters in the Old Testament and with referring to the available exegeses and the literal subjects. The summary result is that Shoaib (Shu'ayb) in the Quran is the same Jethro and is Moses' father-in-law the Old Testament. It has been investigated the style of this story in both books in this note. The research in this paper is the textual-comparative method.

Keywords: *Shoaib (Shu'ayb), Jethro, The Old Testament, The story technique.*

A Linguistic Approach to the Subject

“the Shaitan Touch (Más)” in the Noble Quran

□ *Bibi Zeinab Husseini*

□ *Assistant professor at Yasouj University*

The present paper tries to reveal the concept of the Shaitan Touch (Más) in the holy Quran. For determining the concept of Touch (Más), the different words in the noble Quran like “the whisperings of the Shaitan, incitement, an ever-Vicious, whispers, obsession, ...” have been used. Although these words have been used for the relationship between the Shaitan and man, but every word has its features. The Shaitan touch has been used for three words “driven crazy-confounded-afflicting someone with toil and fatigue” in the noble Quran. The opinions of Ash'arī, Mu'tazili and Shia theologians about the possibility or impossibility of touch of man by the Shaitan

revering verses and being Madani the faith of Ibn Salam with regarding the rejection of the exceptional verses, being stated some Islamic traditions by Ibn Salam himself and glorifying him beside Ka'ab al-Aḥbār, the limits of the exegetic hadiths of the companions and lack of the revering traditions for Ibn Salam by Infallibles' (Ma'sūmūn) cause to undermine these sayings. From the other side, the historical reports being adduced which denote the sovereignty attempts for establishing virtues for some persons who concurred with al-Khulafā' such as Ibn Salam for reducing the popularity (acceptability) of Imam Ali (p.b.u.h.), the circumstance of these traditions were revealed after the holy prophet.

Keywords: *Ibn Salam, The exegetic hadiths, Shan-e-Nuzool (meaning occasions or circumstances of the revelation), The Quran exegetists.*

The Story of Shoaib (Shu'ayb) in the Noble Quran and the Old Testament

□ *Abbas Ashrafi (Assistant professor at Allameh Tabataba'i University)*

□ *Maryam Peyrovan (A PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*

The examination of similarities and differences (dissimilarities) between the prophet stories in the noble Quran, the Old Testament and New Testament and comparing the content and the storytelling technique of each book can create interesting results. With comparing the story of Shoaib (Shu'ayb) in the holy Quran and the story of Jethro in the Old Testament, this note has evaluated this story in both books separately. Then it has studied the similarities and differences (dissimilarities) between these stories. The question in this

Abstracts

The Analysis and Examination of the Exegetic Hadiths about Abdullah Ibn Salam

- *Zahra Kalbasi (A PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*
- *Amir Ahmad Nejad (Assistant professor at University of Isfahan)*

According to the hadiths of ṣaḥābah or the companions of the prophet Muhammad (p.b.u.h.) and of the Tabi'un (Arabic: التابعون "followers") or the generation of Muslims and the opinion of the Quran exegetists, Ibn Salam who was the Jewish scholars and converted to Islam at the early of hijrah (migration) has been respected in 17 cases of the divine revelation of the holy Quran which they have been thought Shan-e-Nuzool (meaning occasions or circumstances of the revelation) in some cases and instances in some other cases. But these sayings from the different aspects such as the multiplicity of the verses of Shan-e-Nuzool for a situation, being Makki most of these

Table of contents

The Analysis and Examination of the Exegetic Hadiths about Abdullah Ibn Salam Zahra Kalbasi & Amir Ahmad Nejad	3
The Story of Shoaib (Shu‘ayb) in the Noble Quran and the Old Testament Abbas Ashrafi & Maryam Peyrovan	37
A Linguistic Approach to the Subject “the Shaitan Touch (Mās)” in the Noble Quran Bibi Zeinab Husseini	55
Contrastive Studying of the Contextual Analysis of the Holy Chapter of the Quran “an-Naba” in Tafsir al-Mizan (the Exegesis of the Noble Quran) and the Contemporary Linguistic Findings/ Elkhas Veisi & Fatimeh Deris	81
The Different Expression in the Allegorical Verses of the Noble Quran Based on Grice’s Cooperative Principle Mahdi Habibullahi & Muhammad Reza Sotoudeh Nia & Mahdi Motie	109
The Semantics of the Term “Nisā’” in Āyah 61 of Surah Al-I’Imran Sayyed Hussein Sayyed Mousavi	143
The Quranic Methodology of Serol’esra’ in Inferring the Cited Mystical & Ethical Teachings/ Mustafa Hamadani	161
Criticizing and Examining the Statistical Procedure in the Chronology of the Holy Quran Mansur Pahlavan & Ebrahim Eqbal & Muhammad Ali Heidari	185
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Hamid Abbaszadeh	207
English Translation/ Ali Borhanzahi.....	222